

Colloquia Theologica
Ottoniana

Colloquia Theologica
Ottoniana

1/2013



Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US – redaktor naczelny
ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec
ks. prof. dr hab. Zdzisław Kroplewski
ks. dr Grzegorz Chojnacki – sekretarz

Rada naukowa

ks. prof. dr hab. Henryk Wejman – przewodniczący
ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz WT UAM
ks. dr hab. Stanisław Dziekoński prof. UKSW
ks. prof. dr hab. Andrzej Offmański prof. US
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg
ks. dr hab. Stanisław Zarzycki prof. KUL

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma
www.wt.univ.szczecin.pl

Redaktor językowy

Bernadeta Lekacz

Korektor

Jadwiga Hadryś

Skład komputerowy

Ewa Radzikowska-Król

Adres redakcji:

ul. Papieża Pawła VI 2

PL 71-459 Szczecin

www.wt.univ.szczecin.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities
<http://cejsh.icm.edu.pl>

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2013

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Ark. wyd. 13,5. Ark. druk. 14,5. Format 170/240. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Henryk Wejman, <i>Wiara a uporczywa terapia</i>	7
Jan Walkusz, <i>Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej</i>	17
Andrzej Offmański, <i>Katechizm Kościoła Katolickiego ostatnim z dokumentów odnowy soborowej</i>	41
Andrzej Draguła, <i>Kaznodziejstwo posoborowe: przed czy po odnowie?</i>	57
Janusz Bujak, <i>Homo naturae lupus est? Problem relacji człowieka i natury w ujęciu historycznym i współczesnym</i>	73
Diana Del Mastro, <i>Il nero di Cluny contro il bianco di Cîteaux: aspetti simbolici e cromatici degli abiti monastici medievali</i>	91
Jarosław Nowaszczuk, <i>Sposoby opracowania akuminu. Jakub Masen i jego cykl epigramatyczny De Iuda proditore</i>	107
Tadeusz Dyk, <i>Etyka w zawodzie samorządowca w aspekcie personalistycznym</i>	133
Wojciech Zimny, <i>Czy św. Ambroży był słabym teologiem? Nowatorskie aspekty nauki o Trójcy Świętej w dziele De fide</i>	141
Zofia Fenrych, <i>Działalność duszpasterska ks. dr. Grzegorza Okroya TChr</i>	157
Michał Siedziako, <i>Działalność duszpasterska o. dr. Władysława Siwka TJ w Szczecinie</i>	179
Marcin Ferdynus, <i>O działaniu, zaniechaniu i dopuszczeniu śmierci</i>	205

NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Grzegorz Chojnacki, <i>Jörg Lüer, Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit“</i> . <i>Die Deutsche Kommission Justitia et Pax nach 1989, „Theologie und Frieden“ Bd. 44, Stuttgart 2013, ss. 301</i>	223
Krzysztof Łuszczek, <i>Sonia Livingstone, Young People and New Media. Childhood and the Changing Media Environment, Los Angeles –London–New Delhi–Singapore–Washington DC 2008, ss. 277</i>	227
Noty o Autorach	231

WIARA A UPORCZYWA TERAPIA

Ks. Henryk Wejman

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Wstęp

Sformułowany w taki sposób temat zorientowany jest na odsłonięcie relacji pomiędzy wiarą a uporczywą terapią. Mówiąc zaś konkretnie, jego istota sprowadza się do wskazania wpływu postawy wiary człowieka na jego podejście do daru życia i do umierania. Realizacja ukonkretnionego w ten sposób celu wymaga najpierw określenia istoty wiary, a następnie ujęcia uporczywej terapii. Dopiero na bazie tych czynności badawczych możliwe będzie ukazanie zakresu wpływu wiary człowieka na jego podejście do terapii zorientowanej na ochronę życia.

1. Pojęcie wiary

Odsłonięcie istoty wiary nie może być realizowane w oderwaniu od kontekstu osobowego człowieka. W strukturę osobowo-podmiotową człowieka wpisane jest pragnienie prawdy. Jest ono w nim tak głęboko zakorzenione, że rezygnacja z niego prowadziłaby – jak mówił Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* – do kryzysu egzystencjalnego (por. FeR 29). Z tego względu ów papież nie wahał się nawet określić człowieka jako istoty poszukującej prawdy (por. FeR 31). Bez wątpienia człowiek z natury swej nastawiony jest na szukanie prawdy i to nie tylko tej częściowej, dotyczącej faktów lub zagadnień naukowych, ale nade wszystko tej niekwestionowanej, która ma wartość absolutną (por. FeR 27,

33). Funkcją rozumu jest dojście do istoty rzeczy, czyli inaczej mówiąc, odkrycie prawdy. W swym rozumowym poznaniu zorientowanym na prawdę człowiek nie może nie odwoływać się do wiary. Zresztą już na płaszczyźnie naturalnej nietrudno zauważyć, że wśród informacji, jakie on otrzymuje, więcej jest takich, które przyjmuje na zasadzie wiary, niż takich, które osobiście sprawdził¹. Przypomniał to Jan Paweł II w cytowanej encyklice *Fides et ratio*, kiedy napisał: „W życiu człowieka jest o wiele więcej prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął po osobistej weryfikacji. Któż bowiem byłby w stanie poddać krytycznej ocenie niezliczone wyniki badań naukowych, na których opiera się współczesne życie? Któż mógłby na własną rękę kontrolować strumień informacji, które dzień po dniu nadchodzą z wszystkich części świata i które zasadniczo są przyjmowane jako prawdziwe? Któż wreszcie mógłby ponownie przemierzyć drogi doświadczeń i przemyśleń, na których ludzkość zgromadziła skarby mądrości i religijności?” (FeR 31). W świetle tych słów odsłania się pojęcie wiary. W naturalnym rozumieniu oznacza ona uznanie przez człowieka za prawdę tego, co ktoś powiedział lub mówi. Jest ona po prostu przyjęciem prawdy ze względu na świadectwo innych i na bazie ich autorytetu. Takie jej rozumienie najdobitniej wyraża formuła „wierzyć komuś” i „wierzyć w coś”.

Przyjmując pojęcie wiary w jej naturalnym znaczeniu, możemy wysnuć wniosek, że niemożliwe jest życie bez wiary. Wiara jest dla człowieka czymś tak istotnym, że jej brak oznacza dla niego przekreślenie swojego życia i uniemożliwienie współżycia między ludźmi. Człowiek, który nie wierzy w siebie i swoje zdolności, popada w rezygnację i zatrzymuje się w rozwoju. A z drugiej strony brak wiary w drugiego człowieka paraliżuje życie społeczne. Niewiara stanowi największą wśród ludzi barierę, która niszczy normalne funkcjonowanie życia społecznego we wszystkich dziedzinach: w rodzinie, w narodzie. Co przeżywałby chory, gdyby nie wierzył lekarzowi, który go leczy? Co przeżywa człowiek, któremu otoczenie nie wierzy? Dlaczego tak trudne są rozmowy, na przykład polityczne? Dlatego, że u ich podstaw najczęściej nie ma wzajemnej wiary².

Gdy autorytetem gwarantującym prawdę jest Pan Bóg, wówczas mamy do czynienia z wiarą religijną, a w jej ramach z wiarą chrześcijańską³.

¹ Por. R. Forycki, *Wiara i rozum według encykliki Jana Pawła II Fides et ratio*, „Lux Veritatis” 1 (1999), s. 14.

² Por. S. Szymecki, *Wiara kształtuje postawę człowieka*, w: W. Słomka (red.), *Wiara w postawie ludzkiej*, Lublin 1991, s. 105.

³ Por. W. Słomka, *Wiara*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 913.

W sensie religijnym wiara oznacza przyjęcie przez człowieka prawdy objawionej przez Boga. „W akcie objawienia Bóg osobowy zwraca się do człowieka jako podmiotu swej egzystencji z apelem do nawiązania dialogu o charakterze zbawczym”⁴. To objawienie nie jest tylko doktryną o Bogu, ale samym Bogiem, który uobecnia się wśród ludzi. I w tym kontekście wiara jest niczym innym jak odpowiedzią człowieka na wezwanie zawarte w tym objawieniu. Jest ona uznaniem Jego obecności w osobistym życiu. Zakres tego uznania tworzy nie tylko wiedza o Bogu, ale także zażyły z Nim związek. Dlatego miał rację François Varillon, kiedy napisał: „Wiara nie jest wiedzą o Bogu, nawet ścisłą. Aż do pewnego punktu obejmuje tę wiedzę, ale się do niej nie ogranicza. Nie trzeba mylić wiadomości o Bogu ze znajomością Boga. «Znać» wedle Biblii oznacza «być z kimś», «żyć z kimś» w serdecznym związku”⁵. A zatem owo przyjęcie prawdy objawionej przez Boga obejmuje ze strony człowieka uległość rozumu i woli zamiarom Boga i całkowite powierzenie się Jemu.

Ze względu na osobowy charakter Bożego objawienia dokonanego przez Chrystusa wiara oznacza przyjęcie Słowa Wcielonego – najdoskonalszego Objawiciela Boga i człowieka i wejście w komunie życia z Nim. Jej przedmiotem – jak z tego wynika – nie są tylko formuły prawd objawionych, ale nade wszystko Bóg objawiający się i zbawiający przez Chrystusa w Duchu Świętym. Również w aspekcie podmiotowym w wiarę zaangażowany jest nie tylko intelekt, ale nade wszystko wola człowieka. Prawdę tę uwypukla dialog, jaki przeprowadził Chrystus z uczniami odnośnie do tego, za kogo uważają Go ludzie. Na pytanie skierowane do uczniów: „Za kogo Mnie uważacie?” Piotr wówczas odpowiedział: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Wtedy jego wypowiedź Chrystus skonkludował, iż „tego nie objawiły mu ciało i krew, lecz Ojciec Jego, który jest w niebie” (Mt 16,15–17). Sens Chrystusowej odpowiedzi jest taki, że Piotr nie doszedł do tej prawdy na drodze naturalnego poznania, lecz zostało mu to dane – mówiąc językiem Jana Pawła II – od Boga na drodze Objawienia (por. FeR 7). W tym kontekście widać, że wiara działa przez miłość (por. Ga 5,6). A miłość zaś sprawia, że ten, kto wierzy, składa z siebie ofiarę Bogu i potrafi poświęcić się dla innych. Wiara wymaga ofiary, usuwając w człowieku to, co jest egoizmem i co stanowi barierę między ludźmi.

⁴ M. Rusecki, *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie*, w: M. Rusecki, E. Pudełko (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995, s. 46.

⁵ F. Varillon, *Krótki wykład wiary katolickiej*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 80.

Istotę wiary chrześcijańskiej doskonale uchwyciła św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Zawarła ją w metaforze małego ptaszka wpatrującego się w słońce mimo zasłaniających je chmur. W *Dziejach duszy* wyzna: „Ja siebie uważam za «małą ptaszynę» pokrytą jedynie lekkim puchem; nie jestem «orłem», mam jednak orle «oczy» i «serce», bo pomimo mej bezmiernej maleńkości mam śmiałość wpatrywać się w Boskie Słońce, Słońce Miłości, a serce moje czuje w sobie porywy «orła». Mała ptaszyna chce «lecieć» ku temu świetlanemu Słońcu, które urzeka jej wzrok, chce naśladować swych braci Orłów, których widzi wlatujących aż do Boskiego mieszkania Trójcy Świętej. Niestety! W jej mocy jest jedynie «podnosić» swe «małe» skrzydełka, ale wznieść się – to już nie leży w jej «małych» możliwościach! Cóż więc uczyni? Czy ma umrzeć z żalu na widok swej niemocy? O nie! Ptaszek nie będzie się tym nawet smucił. Ufną aż do zuchwalstwa, chce nadal wpatrywać się w Boskie Słońce; nie jest w stanie go przestraszyć, ani wichura, ani deszcz; a jeśli ciemne chmury zakryją «Gwiazdę Miłości», mały ptaszek nie ruszy się ze swego miejsca, bo wie, że za tymi chmurami zawsze świeci jego Słońce, którego blask nie przygasa ani na chwilę”⁶.

Podsumowując tę część refleksji, trzeba powiedzieć, że treścią wiary nie jest jakaś tęsknota człowieka za lepszym światem i ucieczka od rzeczywistości w jakiś nierealny świat. Jej treścią jest prawda o człowieku i o Bogu. A ta prawda nie jest subiektywnym tworem wyobraźni. Przeciwnie, ona przychodzi do niego z zewnątrz i kształtuje jego życie. Dlatego wiara jest darem i życiem. Ona odsłania przed człowiekiem to, czego on poszukuje drogą refleksji rozumowej (por. FeR 33). I w ten sposób ludzkie poznanie i ludzkie dążenie do dobra znajdują pełny sens w Bogu. Właśnie Bóg objawiający się w Chrystusie jako Stwórca i jednocześnie Pan historii staje się fundamentem jedności prawdy rozumowej i prawdy objawionej oraz rękojmią racjonalności i poznawalności naturalnego porządku rzeczy, na którym z ufnością opierają się ludzkie nauki (por. FeR 34). Z tego względu zachodzi harmonia pomiędzy wiarą a rozumem. Wiara nie sprzeciwia się poszukiwaniom rozumu. Ona domaga się, aby jej przedmiot został poznany rozumowo, bo przecież zadanie rozumu polega na odkrywaniu rozumowych uzasadnień pozwalających zrozumieć treść wiary, a z kolei rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje konieczność tego, na co wskazuje wiara (por. FeR 42).

⁶ Teresa od Dzieciątka Jezus, św. *Dzieje duszy*, Kraków 1988, s. 204.

2. Rozumienie uporczywej terapii

Względy metodologiczne skłaniają po odsłonięciu istoty wiary do podjęcia znaczenia pojęcia uporczywej terapii i skonfrontowania jej z pojęciem umierania z godnością oraz z definicją eutanazji.

Z etymologicznego punktu widzenia uporczywą terapią określa się próbę przedłużenia życia za wszelką cenę⁷. W tym względzie jest ona przeciwieństwem eutanazji. Takie rozumienie uporczywej terapii, choć z etymologicznego punktu widzenia jest zrozumiałe, to jednak z punktu widzenia etyczno-moralnego jest nośnikiem problemu, który można zawrzeć w pytaniu: kiedy dany akt medyczny zamienia się w akt uporczywej terapii? W istocie chodzi o wskazanie kryteriów, które pozwolą stwierdzić, że w pewnym momencie działanie terapeutyczne przechodzi w uporczywą terapię. Ta kwestia była i jest wciąż dyskutowana.

Jednym z fundamentalnych kryteriów stosowanych wcześniej, ale także i obecnie, jest kryterium proporcjonalności środków do ich skutku, czyli rezultatu terapii. Istota tego kryterium sprowadza się do tego, że jeśli środki są nieproporcjonalne do wyniku terapii, to wówczas można powiedzieć, że mamy do czynienia z uporczywą terapią. To kryterium jest niezwykle istotne, ale jednak zbyt ogólne.

Ważny wkład w ustalenie kryteriów umożliwiających stwierdzenie uporczywej terapii wniosła swego czasu Kongregacja Doktryny Wiary. W *Deklaracji o eutanazji* opublikowanej 5 maja 1980 roku wskazała na cztery. Pierwsze sprowadzało się do tego, że jeżeli nie istnieją inne środki zaradcze, można pod warunkiem uzyskania zgody chorego zastosować środki proponowane przez medycynę, nawet jeśli znajdują się one jeszcze w fazie eksperymentalnej i nie zostało jeszcze całkowicie wykluczone ryzyko związane z ich stosowaniem. Drugie stanowiło o tym, że dozwolone jest przerwanie stosowania takich środków, jeżeli nie przynoszą spodziewanych skutków, oczywiście przy uprzednim uwzględnieniu woli pacjenta i jego bliskich oraz opinii lekarzy specjalistów. Trzecie dotyczyło tego, że dozwolone jest poprzestanie na normalnych środkach oferowanych przez medycynę, to znaczy że nie można w żaden sposób nałożyć obowiązku korzystania z danego rodzaju leczenia, które pomimo że jest stosowane, nie zostało jeszcze całkowicie pozbawione pewnego stopnia ryzyka. I w końcu czwarte odnosiło się do tego, że jeżeli mimo zastosowanych środków nadej-

⁷ Por. M. Aramini, *Bioetyka dla wszystkich*, Kraków 2011, s. 272.

ście śmierci jest nieuchronne, to można podjąć świadomą decyzję o zaniechaniu metody leczenia dającej tymczasowe, a przy tym uciążliwe przedłużenie życia, nie przerywając jednak zwykłego leczenia, jakie winien otrzymać chory w tego typu przypadkach⁸.

Podobne przesłanie jak czwarte kryterium wybrzmiewa z włoskiego Kodeksu deontologii lekarskiej. W art. 36 spotykamy stwierdzenie: lekarz, o ile taka jest szczególna wola pacjenta, może ograniczyć swe działania wsparcia psychicznego i przejść do terapii, których celem jest zaoszczędzenie niepotrzebnego cierpienia, zapewniając mu odpowiednie leczenie i utrzymując go przy życiu tak długo, jak to jest możliwe⁹. Z tekstu wyraźnie przebija obrona moralnego obowiązku zapewnienia pacjentowi normalnego leczenia.

Z powyższych analiz wynika, że w działaniu terapeutycznym ważne jest rozróżnienie pomiędzy środkiem a skutkiem. To rozróżnienie jest najtrudniejszym zadaniem zarówno dla pacjenta, jak i lekarza. To, co jest najistotniejsze w ramach tego rozróżnienia, to intencja decydująca o realizacji danego aktu. A miarą dobrego charakteru intencji są argumenty, które regulują równowagę pomiędzy zamierzonym dobrem a szkodą mieszczącą się w granicach tolerancji.

Nawet w dobie obecnej uporczywa terapia bywa postrzegana przez niektórych jako metoda w medycynie. Takie jej traktowanie tłumaczy się kilkoma powodami. Pierwszy ma charakter – można powiedzieć – filozoficzny. Według tej filozofii medycyna jest traktowana jako ludzkie działanie zmierzające do pokonania śmierci. Z tego powodu zakłada się milcząco, że chory uzyska od medycyny wszelkie środki, które umożliwią oddalenie owej śmierci. Drugi związany jest z postępem medycyny. Coraz większa specjalizacja poszczególnych gałęzi medycyny sprawia, że choroba traci osobowy charakter. Dzisiaj w leczeniu bardziej zwraca się uwagę na zaburzone procesy organiczne chorego niż na niego samego jako osobę. Lekarz specjalista daje z siebie wszystko, aby utrzymać określone funkcje, a mniej koncentruje się na całości, to jest chorym jako osobie. Trzeci zaś dotyczy relacji lekarz–pacjent. Uwzględnianie podmiotowości pacjenta i jego rodziny popycha personel medyczny do tego, że czyni się wszystko nawet wtedy, gdy pewne terapie nie mają sensu, aby nie spotkać się ze strony rodziny pacjenta z zarzutem zaniedbania czegoś lub przeoczenia. To tymi trzema powodami tłumaczy się dzisiaj uporczywą terapię.

⁸ Cyt. za: tamże, s. 276.

⁹ Tamże, s. 275.

Współcześnie bardziej potrzebne jest nie tyle tłumaczenie uporczywej terapii, ile zwracanie uwagi na kwestię umierania z godnością. Oczywiście i to wyrażenie, podobnie jak uporczywa terapia, jest źródłem nieporozumień. Niektórzy określenie to rozumieją jako uwolnienie od bólu poprzez czynną eutanazję. Nie oddaje ono jednak istoty sprawy, brakuje bowiem w nim akcentu osobowego. Inni tym sformułowaniem określają pomoc, której udziela się umierającemu. Pomoc ta obejmuje z jednej strony odrzucenie uporczywej terapii, a z drugiej skuteczną terapię bólu (formy leczenia paliatywnego) przy jednoczesnym wsparciu psychologicznym poprzez obecność przy umierającym, aby nie umierał w samotności i do ostatnich chwil życia mógł się czuć, że jest traktowany jako osoba. Właśnie ta ostatnia definicja oddaje istotę umierania z godnością. W jej świetle uporczywa terapia jest nie do zaakceptowania, ponieważ wykracza przeciw prawu osoby do godziwego umierania. Zawieszenie leczenia pozbawionego odpowiedniej proporcji nie jest równoznaczne z opuszczeniem chorej osoby i przerwaniem zwykłego leczenia (w tym także sztucznego żywienia i respiracji).

3. Wartość wiary w podejściu do uporczywej terapii

W strukturę osobowo-podmiotową człowieka – o czym mówiliśmy wyżej – wpisany jest zarówno immanentny sens jego życia zawężony barierą materii, jak i sens nadprzyrodzony, określony jego duchowym wymiarem. Jak pierwszy odkrywa człowiek drogą naturalnego poznania, tak ten drugi możliwy jest do poznania tylko drogą wiary. Zatem bez wahania można powiedzieć, że wiara poszerza sens ludzkiego życia. Jeśli więc poszerza, to w jakim wymiarze? Nie będzie błędem, jeśli powiemy, że poszerza je ona w potrójnym wymiarze: aksjologicznym, czasowym i przestrzennym.

Wiara poszerza naturalną skalę dóbr człowieka o wartości religijne, takie jak: nadprzyrodzona miłość, *sacrum* i *logos*. Człowiek jawi się nie tylko jako *homo faber* czy też *ens cogitans*, ale również jako *ens adorans*. Przeżywając własną przygodność zarówno bytowo, jak i etycznie, człowiek szuka trwałego punktu odniesienia swojej egzystencji. Wiara ukazuje mu Boga, w którym jako najwyższym dobru i absolutnej prawdzie dostrzega gwaranta osobistych wysiłków, działalności, a nawet intencji, a przez to odkrywa sens swojego życia. Wprawdzie człowiek w swej wolności może zdecydować się na bycie i działanie bez Niego, ale wówczas odcina się od źródła swego istnienia i skazuje na samozatrącenie. „Stworzenie bowiem – jak stwierdza Sobór Watykański II – bez

Stworzyciela zanika” (KDK 36). Wiara pozwala człowiekowi we własnej słabości fizycznej zmiażdżonej przez cierpienie dostrzec sakralny charakter swojego życia i umożliwia mu zawierzenie się Drugiemu – Bogu. Taka postawa znamionowała Jana Pawła II w ostatnich chwilach jego życia.

Wiara poszerza również sens ludzkiego życia w wymiarze czasowym. Prawo przemijalności, któremu poddany jest człowiek, zdaje się podważać sensowność i celowość wszelkich jego wysiłków na ziemi. Naturalistyczna wizja rzeczywistości przecież nie jest w stanie w pełni rozwiązać kwestii sensu życia człowieka, gdyż tym, co zawiera jego wnętrze, przekracza on tę rzeczywistość. Czyżby zatem śmierć związana z przygodnością bytu człowieka przekreślała wszelkie jego dokonania? Właśnie tę perspektywę śmierci i wszystkiego, co z nią jest związane, przekracza wiara, która wskazuje na ostateczną prawdę o Bogu – źródle i celu wszystkich rzeczy (por. FeR 53). I chociaż droga tworzenia przez człowieka sensu swojego życia, gdyż tylko człowiek jako istota świadoma i wolna jest zdolny do takiego twórczego wysiłku, naznaczona jest trudem, ciemnością, a nawet cierpieniem, to jednak w świetle wiary nabiera ona sensowności. W przypadku człowieka, który przez całe życie żył wiarą, jego spotkanie z cierpieniem przestaje być zwykłą przeszkodą, ale staje się okazją do potwierdzenia wiary w tym tragicznym wymiarze. Właśnie doświadczenie cierpienia staje się okazją do prawdziwej wiary: wiara bowiem objawia się w takich właśnie sytuacjach, które ze względu na swój ciężar zdają się jej zaprzeczać. Człowiek poddany próbie pokazuje to, co ma w sercu. To Jan Paweł II w swym najgłębszym cierpieniu odsłonił najpełniej bogactwo swego serca.

Wiara także ma istotny wpływ na pogłębienie sensu życia w wymiarze przestrzennym. Człowiek – jak powiedzieliśmy – spełnia się w swym człowieczeństwie poprzez miłość Boga, która zakłada miłość człowieka, a ta w konsekwencji nie może nie prowadzić do miłości Boga. Na tę właśnie harmonię obu form miłości, to jest Boga i człowieka, zwrócił uwagę papież Jan Paweł II w przemówieniu do społeczności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w 1987 roku: „Kto afirmuje człowieka dla niego samego, afirmuje Stwórcę człowieka; kto afirmuje Stwórcę człowieka, nie może nie afirmować człowieka”¹⁰. Wiara więc zgodnie ze swą naturą wzmagą tę nadającą sens ludzkiemu życiu miłość i tym samym przyczynia się do przełamywania barier czasu i przestrzeni. To dzięki wierze rodzi się podmiotowe podejście człowieka do cierpiącego i gotowość bycia z nim.

¹⁰ *Jan Paweł II w Polsce, 8–14 czerwca 1987*, Warszawa 1987, s. 34.

Zakończenie

Przeprowadzone analizy pozwalają na jednoznaczne stwierdzenie, że wiara człowieka nie pozostaje bez wpływu na jego podejście do uporczywej terapii. Wiara jako osobowe odniesienie człowieka do Boga sprawia, że będzie on patrzył na swoje życie w aspekcie sakralnym.

WIARA A UPORCZYWA TERAPIA

Streszczenie

Główna treść artykułu dotyczy ukazania wartości wiary w procesie podejścia człowieka do rzeczywistości umierania. Umieranie wpisane jest w jego egzystencję. I choć jest ono naturalną konsekwencją przemijania człowieka, to fundamentalnym zadaniem, szczególnie lekarzy, jest troska o jego życie. Jej najgłębszym wymiarem staje się terapia. W związku z tym rodzą się pytania, do jakich granic można stosować terapię, aby nie przyjęła ona formę uporczywej, i jaką w tym względzie rolę ma do odegrania wiara. Wiara, będąc osobowym spotkaniem człowieka z Bogiem, sprawia, że jest on w stanie spoglądać na swoje ziemskie życie w aspekcie sakralnym. Z tej też płaszczyzny nabiera on zdolności, oczywiście po racjonalnym rozeznaniu, do podjęcia decyzji – czemu dał przykład Jan Paweł II w chwili swojego umierania – co do dalszego toku leczenia lub jego zaniechania. I tutaj właśnie ujawnia się nieodzowna wartość wiary, która wyraża się w tym, że umierający człowiek jest w stanie postawić granice terapii, aby nie nabrała ona uporczywego charakteru.

Słowa kluczowe: wiara, terapia, godność ludzka, poszanowanie osoby, pomoc bliźniemu.

FAITH AND PERSISTENT THERAPY**Summary**

The main content of the article concerns the show of faith in the man's approach to the reality of death. Dying is inscribed in human existence. And although it is a natural consequence of the passing of a man is a fundamental task, especially doctors, to care for his life. The deepest dimension becomes therapy. Which limits of the therapy can be used to form it adopted not persistent? And that in this respect the role to be played by faith? Faith, being a personal encounter with God that makes it able to look at his life on earth in terms of religious. And with that he takes a plane capabilities, the rational course of discernment, to make a decision – an example of John Paul II at the time of his death – as a further course of treatment, or omission. And here is revealed essential value of faith, which is expressed in the fact that the dying person is able to put the boundaries of therapy that it takes no persistent character.

Keywords: the faith, therapy, human dignity, respect for people, the help of one's neighbor.

Translated by Mirosława Landowska

DRUGI SOBÓR WATYKAŃSKI – PRÓBA KONTEKSTUALNEJ INTERPRETACJI HISTORYCZNEJ

Ks. Jan Walkusz

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

1. Na drodze ku Vaticanum II

W momencie, gdy z powodu wybuchu wojny francusko-pruskiej papież Pius IX odroczył obrady niedokończonego I Soboru Watykańskiego na czas bliżej nieokreślony, okazało się, że przed Kościołem i przed papieżem stanęły zupełnie nowe wyzwania, którym – w towarzystwie radykalnie zmieniających się uwarunkowań – trzeba będzie sprostać, aby ich głos docierał do przeobrażającego się (niekoniecznie na lepsze) świata. Z jednej bowiem strony świadomość nieukończonego dwudziestego soboru powszechnego generowała w oficjalnych czynnikach wolę jego kontynuacji (oficjalnego dokończenia), z drugiej zaś – w obliczu doniosłości wydarzeń i przedsięwzięć z kategorii ustawodawczo-doktrynalno-porządkowych w ogóle nie widziano takiej potrzeby. Zwolennicy tej drugiej opcji mieli na poparcie swej postawy – jak mogłoby się wydawać – dość silne argumenty typu: tradycyjna obawa Kurii Rzymskiej przed soborem, a zwłaszcza perspektywa kłopotliwych dyskusji z pogranicza zagadnień kontrowersyjnych; uregulowanie wielu spraw wewnątrzkościelnych w wyniku ogłoszenia w 1917 roku Kodeksu prawa kanonicznego; zbędność soboru w sytuacji istnienia dogmatu nieomyślności papieskiej i jego uroczystego słowa *ex cathedra* definitywnie wyrażającego prawdy wiary i obyczaju Kościoła, i wreszcie – intensyfikacja i bo-

gactwo nauczania papieskiego po I Soborze Watykańskim. Co więcej, kardynał Louis Billot, wybitny teolog neotomistyczny, jeszcze w 1923 roku stwierdził ze zdumiewającym przekonaniem, że wraz ze zdefiniowaniem papieskiej nieomylności zakończyła się epoka soborów. Stąd też – dodawał – w przyszłości ich już nie będzie, ponieważ ich organizacja jest niezwykle kosztowna, są w istocie bardzo niewygodne, a przede wszystkim generują tylko problemy i niebezpieczeństwa wszelkiego rodzaju¹. A choć można zrozumieć takie stanowiska, obwarowane zresztą egzemplarycznie przywołanymi tu racjami, trudniej było o ich bezwarunkową akceptację przez kolejnych Namiestników Chrystusa (z pewnością już od pontyfikatu Piusa X) przynajmniej – upraszczając mocno problem – z dwóch powodów: po pierwsze, z racji właśnie niedokończenia prac *Vaticanum Primum* i po drugie, z racji mnogości i różnorodności, tak pod względem kościelnym, jak i w ogóle społeczno-polityczno-mentalnym przeobrażeń przełomu XIX i XX wieku². Sobór Watykański I miał bowiem w kontekście wzmagającego się liberalizmu (społecznego, ekonomicznego, światopoglądowego) doprowadzić do samookreślenia się Kościoła i precyzyjnego sformułowania jego definicji. A mimo iż do tego nie doszło, czas po 1870 roku charakteryzował się nowym sposobem myślenia w kręgach kościelno-teologicznych, budową autorytetu papieskiego i koncentracją hierarchów wokół widzialnej głowy Kościoła³. Paradoksalnie, ów proces został przyśpieszony ogłoszeniem papieżstwa z doczesnego balastu w postaci wegetującego od dłuższego czasu Państwa Kościelnego, a rosnący autorytet Ojca Świętego stymulował różne formy kontestacji, już to na płaszczyźnie polityczno-społecznej (na przykład etatystyczne próby uzewnętrznione w *kulturkampf*), już to na płaszczyźnie teologicznej (na przykład modernizm jako sprzeciw wobec arbitralnego wyznaczania granic badań i dociekań naukowych). Wszystko to razem wzięte wymuszało systematyczne wchodzenie

¹ „Civiltà Cattolica” 120 (1969) 2, s. 123–132.

² Zob. B. Pylak, *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim*, Lublin 1959; R. Aubert, *Vaticanum I*, Mainz 1965; K. Schatz, *Vaticanum I 1869–1870*, t. I–III, Paderborn 1992–1994; R. Americo, *Iota Unum. A Study of Changes in the Catholic Church in the XXth Century*, Kansas City 1997; K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 211–257; J. Walkusz, *Uwarunkowania historyczno-społeczne najnowszych dziejów Kościoła*, w: E. Białogłowski i in. (red.), *Ecclesiae, Patriae et domini servens*, t. I, Rzeszów 2007, s. 645–659.

³ Z. Zieliński, *Papieże epoki soborowej*, Warszawa 2006, s. 7–16. Por. A. Ottaviani, *Institutiones publici ecclesiastici*, t. I–II, Watykan 1957–1960; E. Weinzierl (red.), *Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts*, Salzburg 1970; U. Horst, *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978; K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 227–249.

Kościół na zupełnie nowe tereny z jasno sformułowaną nauką, często wbrew ofensywnemu liberalizmowi, marksizmowi czy nastawionemu tylko na wyzysk kapitalizmowi. Tak przecież należy postrzegać stanowisko Leona XIII (encyklika *Rerum novarum* – 1891) w tak zwanej kwestii społecznej z naczelną zasadą personalizmu uznającego w pracy wartość moralną i kulturowo-twórczą, działania Piusa X wszczepiającego człowieka w Kościół w celu zbliżenia go do Boga poprzez liturgię i sakrament (głównie Eucharystię)⁴.

To znamienne położenie akcentu na sprawy duchowe i kontakt człowieka z Bogiem przebiegało równoległe z ożywieniem między innymi przez Piusa XI duszpasterstwa i tworzeniem jego zaplecza (stowarzyszenia, Akcja Katolicka) z powolnym upodmiotowieniem świeckich w Kościele, aczkolwiek jeszcze mocno działających pod patronatem hierarchów i duchowieństwa⁵. Ponadto, gwałtowne przeobrażenia w sferze polityczno-społecznej świata nie mogły przecież nie dotyczyć Kościoła, zwłaszcza w sposobach jego misji i konieczności wyznaczania nowych dróg dotarcia z orędziem zbawienia do człowieka żyjącego właśnie w takim świecie. A cokolwiek by o tym świecie w odniesieniu do lat 1870–1962 powiedzieć, zauważyć jednak trzeba pasmo nieustannych rewolucji, zmieniających się systemów, dwie największe wojny w historii ludzkości (1914–1918 i 1939–1945), ruch dekolonizacyjny i niezależność – często za wysoką cenę – około stu nowych państw, ideologiczne, kulturowe, mentalne i gospodarcze pęknięcie między Zachodem a światem komunistycznym, czemu towarzyszyły konflikty o poważnych konsekwencjach (na przykład Chiny, Korea, Wietnam i cała Europa Środkowo-Wschodnia)⁶.

⁴ Zob. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz (oprac.), *Encykliki Leona XIII*, cz. 1–2, Słupsk 1997; F. Biffi (oprac.), *Nauka społeczna Kościoła od „Rerum novarum” do „Centesimo annus”*, Pelplin 1993; G. Rossini (red.), *Aspetti della cultura cattolica nell’età di Leone XIII*, Roma 1961; G. Jarlot, *L’Enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV*, „Studia Socialia” 9 (1964), s. 17–257; H. Dal-Gal, *Der heilige Papst Pius X*, Freiburg 1954; *Pio X e il suo tempo. A cura di G. Labella*, Bologna 2003.

⁵ Zob. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1999, s. 323–367; *Pio XI e il suo tempo. Atti del Convegno*, Desio, 9–10 febbraio 2002. A cura di F. Cajani, Besana Brianza 2002; M. Karas, *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Sandomierz 2008, s. 143–160. Por. J. Walkusz, *Akcja Katolicka Pomorza Nadwiślańskiego na tle ruchu ogólnopolskiego*, w: J. Walkusz (red.), *Kościół i społeczność. Rewolucje – demokracje – totalitaryzmy*, Lublin 1993, s. 141–158; M. Leszczyński, *Akcja Katolicka w archidiecezji łwowskiej obrządku łacińskiego*, Lublin–Pelplin 1996, s. 20–104, gdzie autor dość szeroko omawia formy oddziaływania Akcji Katolickiej, odwołując się do praktyki ogólnokościelnej w kontekście współczesnej historiografii.

⁶ Zob. Ch. Lilly, *Rewolucje europejskie 1492–1992*, Warszawa 1997, s. 185–308; E. Bonnefous, J. Foyer, J.-B. d’Onorio, *La Papauté au XXe siècle*, Paris 1999, zwłaszcza s. 41–156; O. Chadwick,

W takich więc okolicznościach coraz dobitniej słyszalny był głos Stolicy Apostolskiej mający wprowadzić pewną równowagę w „pośpiesznym” i owładniętym materializmem tudzież wzmagającymi się reżimami świcie. Ale czy to mogło wystarczyć? Choć prawdą jest, że w przedsięwzięciach papieży końca XIX i pierwszej połowy XX wieku przeważała świadomość konieczności globalnej reformy nad działaniami z kategorii czystej obrony, niemniej w zetknięciu się z daleko idącym uproszczeniem mentalności o wyraźnych odcieniach monizmu materialistycznego, odwracania się od wartości duchowych i negacji (jawnej lub bardziej zamaskowanej) Boga dojrzewiała idea soborowa postrzegana dość ambiwalentnie, acz zasadniczo z przewagą dla opcji przyjęcia niezrealizowanych schematów z *Vaticanum Primum*. O ile Pius X jako autentyczny „duszpasterz świata” postawił przede wszystkim na reformy ożywiające życie wewnętrzne Kościoła⁷, Pius XI na zaangażowanie świeckich w dzieło budowy Królestwa Bożego na ziemi⁸, o tyle Pius XII w swym nauczaniu poszedł w kierunku kompletnego rozwiązywania problemów, które później w dopełnionej formie (wraz z doświadczeniami wypracowanymi przez jego poprzedników) wróciły pod obrady Soboru Watykańskiego II. Następowo też w tym czasie, zwłaszcza po pierwszej wojnie światowej, ponowne odkrywanie Kościoła, już nie w sensie hierarchiczno-instytucjonalnym, ale jako wspólnoty („my jesteśmy Kościołem”). Towarzyszył temu zjawisku coraz bardziej widoczny powrót do źródeł (Pismo Święte, tradycja, ojcowie Kościoła) oraz proces przejścia od Kościoła „europejskiego” do Kościoła „światowego” (widać to szczególnie na przykładzie papieskiego nauczania misyjnego: Benedykt XV – *Maximum illud* [1919], Pius XI – *Rerum Ecclesiae* [1926])⁹. Ponadto – co przede wszystkim uwidoczniło się w postawie i nauczaniu Piusa XII (a w tym miejscu warto dodać, że papież ten z racji głębi i zakresu wykształcenia, włącznie z niezłą znajomością medycyny i techniki, kreował zupełnie nową formę posługi Kościoła w świe-

The Popes and European Revolution, Oxford 1981. Por. też D. Olszewski, *Dziesięć wydarzeń, które wstrząsnęły Kościołem XX wieku*, Poznań 2002.

⁷ *Pii X Pontificis Maximi Acta*, vol. 1–5, Graz 1971.

⁸ C. Confalonieri, *Pio XI visto da vicino*, Torino 1957; D. Beretto, *Discorsi di Pio XI*, Torino 1961; K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971; Pius XI, *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, red. J.M. Lipnia, Świdnica 2005.

⁹ K. Schatz, *Sobory powszechne...*, s. 258–265; B. Mondin, *Dizionario storico e teologico della missione*, Città del Vaticano 2003, s. 311–332. Zob. też J.M. Ilunga, *Il Concilio Vaticano II e la missione. Eredità e sfide 40 anni dopo*, Città del Vaticano 2006.

cie¹⁰) – mając na uwadze ponadczasowość Kościoła, w którym obok bogatego dziedzictwa istnieje także grzech i ludzki błąd, dopuszczano dyskusję w kwestiach prawd religijnych, społecznych i politycznych. Bodaj najlepiej przekonuje o tym stanowisko Piusa XII wobec problemów tak zwanej *theologie nouvelle*, gdy między innymi Jean Daniélou, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar zastanawiali się nad wzajemnymi relacjami wiary, rozumu, nadprzyrodzoności i łaski w chrześcijańskiej codzienności¹¹. Papież, choć zajął wówczas jednoznaczne stanowisko w tej kwestii, nie cenzurował jednak osób, mimo iż w jednej z najważniejszych i najbardziej korespondujących z późniejszym soborem encyklik, to jest *Humani generis* (1950), nie zawahał się przed określeniem owych poglądów jako fałszywych i podkopujących fundamenty teologii katolickiej¹².

Zanim jednak Jan XXIII – mimo iż nikt się tego raczej nie spodziewał po tak zwanym przejściowym, 77-letnim papieżu – zapowiedział zwołanie soboru, idea jego dojrzała dość długo, acz utrzymywana była w ścisłej tajemnicy. Dopiero w świetle badań jezuita o. Giovanniego Caprile, który po zakończeniu Vaticanum Secundum w oparciu o źródła z Kongregacji Doktryny Wiary wyczerpująco zreferował kulisy soboru, łatwo się zorientować w jego genezie i różnych koncepcjach. Okazuje się bowiem, że już od pontyfikatu Piusa X gromadzono materiały dla przyszłego soboru, a z myślą jego zwołania nosił się zarówno Pius XI, jak i Pius XII, czyniąc niemało przygotowań do skutecznego wykonania tych zamiarów. Papież Ratti już w pierwszym roku swego pontyfikatu brał całkiem poważnie pod uwagę wznowienie przerwanej w 1870 roku Soboru Watykańskiego I. W tym celu w 1923 roku rozesłał ponad tysiąc sto listów do kardynałów, arcybiskupów, biskupów i opatów całego świata z prośbą o opinie w tej sprawie. A choć zdecy-

¹⁰ Zob. S. Delacroix (red.), *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, t. I–XX, Saint-Maurice 1961–1969 oraz G.-R. Pilote, *Guide de Consultation des Discours du Pape Pie XII*, Ottawa 1963; C. Rene, *La Vie religieuse. Documents pontificaux du regne de Pie XII*, Paris 1959; Z. Zieliński, *Mity i fakty w historiografii Piusa XII*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 26 (2003), s. 361–378.

¹¹ R.V. Gucht, H. Vorgrimler (red.), *Théologie du XXe siècle*, Paris 1970; D. Christopher, *Christianity and New Age*, London 1985; J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 441–451; J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, Warszawa 2004; tenże, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005; B.E. Daly, *The „Nouvelle Théologie” and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*, „International Journal of Systematic Theology” 7 (2005), s. 362–382; <http://lanouvelle.theologie> (11.2012).

¹² S. Tromp, *Pius XII et teologia fundamentalis*, „Divinitas” 3 (1959), s. 635–653; J. Krasieński, *Czterdzieści lat encykliki „Humani generis”*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 83 (1990), s. 129–133.

dowana większość pytaných wypowiedziała się pozytywnie na temat propozycji papieskiej, niektórzy wszak podzielali przekonanie, że większość niezalatwionych w latach 1869–1870 spraw została uregulowana przepisami nowego Kodeksu prawa kanonicznego. Byli też i tacy, którzy mieli wątpliwości, czy można kontynuować sobór po 50 latach przerwy, a także, iż przeprowadzenie soboru w Rzymie w ówczesnej sytuacji mogłoby być poczytane jako akceptacja zaboru Państwa Kościelnego i pogodzenie się z tak zwaną kwestią rzymską¹³. Ale nie brak było i innych głosów, wśród których wyróżniała się opinia ks. Władysława Kwiatkowskiego, zmartwychwstańca i rektora papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie, który z własnej woli nadesłał propozycje, opowiadając się za soborem z udziałem „braci odłączonych” jako widomym znakiem jedności rozbitego między innymi wskutek okrutnej wojny świata¹⁴. Dość więc dodać, że z woli Piusa XI grupa ekspertów z dominikaninem Edwardem Hugonem i jezuitą Piotrem Tacchi-Venturim pracowała między innymi nad projektem *Konstytucji o Kościele* oraz zagadnieniami związanymi z prawem międzynarodowym, Akcją Katolicką, Kościołami Wschodnimi, szkolnictwem, rolą kobiet w Kościele, a także systemami społecznymi, głównie socjalizmem i komunizmem. Niestety, przeciągające się rokowania nad konkordatem włoskim i tak zwaną ugodą laterańską, a następnie radykalizująca się sytuacja w stosunkach międzynarodowych skłoniły w 1924 roku Piusa XI do zaniechania powziętego zamiaru¹⁵.

Wrócił jednak do niego po prawie ćwierćwiekowej przerwie Pius XII w 1948 roku, realizując swój zamysł w trzech zasadniczych fazach. W fazie pierwszej (wiosna 1948 – lipiec 1948 roku), z wiodącą rolą najbliższych współpracowników Eugenia Pacellego, to jest asesora Świętego Oficjum Alfreda Ottavianiego, Domenica Tardiniego i Ernesta Ruffiniego, idea soborowa koncentrowała się wokół konieczności zajęcia (przeciwstawienia) się ówczesnymi błędami społecznymi, teologicznymi i filozoficznymi, a nade wszystko postawienia zapory i określenia się Kościoła wobec inwazji powojennego komunizmu. By

¹³ G. Caprile, *Pio XI e la ripresa del Consilio Vaticano*, „La Civiltà Cattolica” 117 (1966) 3, s. 27–227; tenże, *Pio XI La Curia Romana e il Consilio*, „La Civiltà Cattolica” 120 (1969) 2, s. 121–133, 563–575. Zob. *Pio XI e la ripresa del Consilio Vaticano*, II edite de „La Civiltà Cattolica”, a cura di G. Caprile, col. 1, parte 1, Roma 1966, s. 3–14.

¹⁴ G. Caprile, *Pio XI e la ripresa del Concilio...*, s. 38–39. Por. P. Gołębiowski, *Uwagi do sekretarza stanu i zwierzchnika Przedsoborowej Komisji Przygotowawczej Dominika kard. Bardiniego*, „Zawsze Wierni” 4 (2003), s. 101–103.

¹⁵ G. Caprile, *Pio XI e la ripresa del Consilio...*, s. 37–39; tenże, *Pio XI La Curia Romana...*, s. 121–133, 563–575.

całość przygotowań utrzymać w tajemnicy, Pius XII zdecydował, że ogół przedsięwzięć toczyć się będzie w gremiach Świętego Oficjum ze specjalną komisją na czele i pod przewodnictwem Ottavianiego. Jej zaś już 15 marca 1948 roku podporządkowano pięć komisji przygotowawczych: teologiczno-spekulatywną, dogmatyczno-praktyczną, prawa kanonicznego i dyscypliny kościelnej, misji oraz kultury chrześcijańsko-społecznej, w której zakresie znalazły się między innymi zagadnienia Akcji Katolickiej i środków masowego przekazu. Nie ulega wątpliwości, iż takie działania jednoznacznie określiły charakter soboru, który – w ujęciu raczej tradycyjnym – miał być bardziej nastawiony na defensywę niż ekspansję myśli katolickiej.

W drugiej fazie, to jest od lipca 1948 do lipca 1949 roku, najdonioślejsza w całym owym procesie ku soborowi okazała się tak zwana centralna komisja kierowana przez wybitnego teologa-dogmatyka z Leuven, o. Petera Charlesa SJ. Od marca do maja 1948 roku odbyła ona sześć posiedzeń, formułując między innymi specjalną ankietę do niektórych biskupów na temat ich opinii w odniesieniu do soboru, przygotowując nadto projekty oraz tekst specjalnej encykliki. Ta ostatnia, też zresztą przewidziana pod dyskusję 65 biskupów z 35 krajów, nigdy nieukończona i nierozesłana, oscylowała zasadniczo wokół błędów współczesności i potrzeby wyraźnego ustosunkowania się do nich. A mimo iż w tym punkcie kopiowała klimat i ducha z 1869 roku, widziała też potrzebę uwzględnienia postulatów nurtujących zarówno współczesny Kościół, jak i współczesny świat. Właśnie w tym aspekcie wyraźnie widać powolne odchodzenie od klimatu i frazeologii I Soboru Watykańskiego, mimo iż ciągle widziano w Kościele obłązoną twierdzę uciekającą przed szerszą i mało komfortową dyskusją. Uwidoczniło się to zresztą w koncepcji organizacji i przebiegu soboru, który – według opinii części członków komisji i kurialistów – winien trwać 3–4 tygodnie bez otwierania furtki na jakikolwiek kompromis.

Zanim rozpoczęła się trzecia faza przygotowawcza (lipiec 1949 – styczeń 1951 roku), papież Pius XII zatwierdził w czerwcu 1949 roku dotychczasowy kierunek prac, likwidując jednocześnie – z powodu braku odpowiedniego specjalisty – podkomisję misyjną. Nadal pracowały komisje nad odpowiednimi schematami w oparciu o najważniejsze (w sumie 40) encykliki wydane od I Soboru Watykańskiego z najdalej zaawansowanym – co nietrudno zrozumieć w kontekście pontyfikatów piąskich – projektem uchwał liturgicznych. A ponieważ nie było jednomyślności co do procedury obrad soborowych (najpowszechniejsza propozycja przewidywała prowadzenie obrad raz do roku z udziałem odpowied-

niej delegacji ojców, systematyczne opracowywanie dokumentów, a na koniec uroczyste posiedzenie całego soboru i ogłoszenie wypracowanych dokumentów), Pius XII jako 75-letni papież w 1951 roku zaniechał ostatecznie myśli o soborze¹⁶, niemniej przygotowania do niego umożliwiły z jednej strony komplementarne sformułowania encykliki *Humani generis*, z drugiej zaś uświadomiły ogrom zadań stojących przed przyszłym soborem¹⁷.

2. Jan XXIII i jego soborowe przedsięwzięcia

W istocie dość nieoczekiwanie zdecydował się na niego Jan XXIII, wyraźnie zapowiadając, że „nie będzie na nim potępiania błędów i dyskusji nad czystością doktryny, natomiast zarówno w dyscyplinie, jak i doktrynie będzie szedł w kierunku odnowy polegającej na powrocie do źródeł, gdyż tylko tam można spotkać się z braćmi odłączonymi”¹⁸. Bez wątplenia było to zaskoczenie, zważywszy że wybór patriarchy weneckiego Angela Roncallego uważano raczej za pontyfikat przejściowy, już to z racji jego wieku (miał bowiem 77 lat; Pius XII w chwili wyboru – 63, Jan Paweł II – 58, Benedykt XVI – 78), już to z racji kompromisu między ścierającymi się koncepcjami kolegium kardynalskiego. Tymczasem – jak się okazało – owo zaskoczenie było niejako w naturze Jana XXIII: podejrany wiek, gorliwa i tradycyjna pobożność (lektura średniowiecznej księżeczki Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*, ćwiczenia duchowne według dyspozycji św. Ignacego Loyoli, codzienny różaniec, cotygodniowa spowiedź, ideałem jego życia był św. Jan Vinney) oraz duża doza autokrytycyzmu i dystan-

¹⁶ R. Laurentyn, *L'Enjeu du Concile*, Paris 1962, s. 97–113; G. Caprile, *Pio XII e un nuovo progetto do Consilio Ecumenico*, „La Civiltà Cattolica” 117 (1966) 3, s. 209–227 oraz rozszerzona wersja tegoż artykułu pod tytułem *Pius XII und das Zweite Vatikanische Konzil*, w: H. Schambeck (red.), *Pius XII. Zum Gedächtnis*, Berlin 1977, s. 649–691; *Un nuovo progetto di Consilio al tempo di Pio XII*, w: *Il Consilio Vaticano II...*, vol. 1, parte 1, s. 15–35.

¹⁷ Zob. przypis 13; J. Krasieński, *Humani Generis*, w: J. Walkusz i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 1304 (bibliografia) [dalej: EK].

¹⁸ Z. Zieliński, *Papież epoki soborowej...*, s. 39. Zob. Motu proprio Jana XXII z 5 czerwca 1960 roku pod tytułem *Superno Dei nutu*, „Acta Apostolicae Sedis” 52 (1960), s. 432–437; *Il Consilio Vaticano II...*, vol. 1, parte 1–2, Roma 1966; *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano apparando*, vol. 1–23, Vaticano 1960–1969. Por. O. Müller (red.), *Vaticanum Secundum*, Bd. 1, Leipzig 1963, s. 9–340. Por. R. Laurentin, *L'Enjeu du Concile...*, s. 97–186; A. Wenger, *Vatican II. Première Session*, Paris 1963, s. 15–32; G. Lindgens (red.), *Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur Politik bei den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Teil 1–2, Berlin 1978; P. Hebblethwaite, *John XXIII Pope of the Council*, London 1984; G. Alberigo, *Histoire du Concile Vatican II*, t. I, Paris 1997; R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1998, s. 10 nn.

su wobec siebie samego¹⁹. I właśnie ten papież, „proboszcz świata”, świadom, jak bardzo zmienił się świat, zwłaszcza ten XX-wieczny, widział również, że za tymi zamianami nie nadążają metody pracy Kościoła. Stąd w jego wizji Kościół nie tylko powinien, ale jest w stanie doprowadzić swe przepowiadanie (swoją misję), organizację, metody pracy do potrzeb zmieniających się uwarunkowań (*aggiornamento* – „udziśniewienie”), musi się wewnętrznie odnowić i wyjść światu naprzeciw.

Takie spostrzeżenia siłą rzeczy generowały działania, przy czym Jan XXIII nie chciał niczego zmieniać bez konsultacji z wszystkimi członkami Kościoła powszechnego, przeciwnie – był gotów pytać o zdanie nawet ludzi spoza Kościoła. A do tego potrzebny był właśnie sobór mający zaprezentować doświadczenia Kościoła z całego globu i dać odpowiedź na jedno zasadnicze pytanie: jak skutecznie głosić Ewangelię w dzisiejszym – takim, a nie innym – świecie. Podczas gdy wszystkie dotychczasowe sobory koncentrowały się wokół błędu człowieka (lub grupy) bądź występujących tu i ówdzie nadużyć, *Vaticanum Secundum* postawiło w centrum jeden fundamentalny problem gnębiący świat, to znaczy zagubienie, relatywizowanie prawdy, a jednocześnie szukanie rozwiązań, co powinien w takich okolicznościach uczynić Kościół (chrześcijaństwo), by właśnie w takim świecie dotrzeć do człowieka z orędziem prawdy (poprzednie sobory walczyły z człowiekiem i jego błędem – ten sobór walczył o człowieka – ks. prof. Z. Zieliński). I to była właśnie Janowa koncepcja soboru, a zarazem jego – w porównaniu z poprzednimi – wyjątkowość, na którą składały się także dodatkowe okoliczności²⁰.

W pierwszym rzędzie był to sam proces przygotowawczy soboru przebiegający w dwóch fazach: dalszej i bezpośredniej. Nie licząc wcześniejszych, wskazanych wyżej przygotowań, pierwszy etap działań, trwający od maja 1959 do czerwca 1960 roku, polegał na zbieraniu i analizowaniu tak zwanych wot nadesłanych jako odpowiedzi na wcześniej kierowane pytania. O ile przed I So-

¹⁹ J. Śrutwa, *Z dziejów Kościoła. Ludzie i wydarzenia*, Sandomierz 2012, s. 188. Por. F.M. William, *Vom Jungen Angelo Roncalli (1903–1907) zum Papst Johannes XXIII (1958–1963)*, Innsbruck 1967; P. Dreyfus, *Jean XXIII*, Paris 1979.

²⁰ E.E. Hales, *Papież Jan XXIII i jego rewolucja*, Warszawa 1967; W. Hermann, *Der Pfarrer der Welt. Das Leben Johannes XXIII*, Innsbruck 1969; P. Hebblethwaite, *John XXIII. Pope of the Council*, London 1985; J. Grootaers, *Actes et Acteurs à Vatican II*, Leuven 1998, s. 3–30; A. Acerbio, *Il magistreo di Giovanni XXIII e la svolta conciliare*, w: G. Carzaniga (red.), *Giovanni XXIII e il Vaticano II: Atti degli Incontri svoltisi presso il Seminario vescovile di Bergamo 1998–2001*, San Paolo 2003, s. 51–71. Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Kraków 2011, s. 31–78.

borem Watykańskim o propozycje tematów i zagadnień (swoiste konsultacje) zwrócono się do 47 wybranych biskupów, o tyle przed II Soborem Watykańskim z takimi pytaniami-sugestiami zwrócono się do wszystkich biskupów, przełożonych zakonnych i uczelni kościelnych. Na 2800 zapytanych odpowiedziało 2150 osób, a problematyka oscylowała wokół takich zagadnień, jak: pozycja biskupa diecezjalnego, reformy liturgiczne, diakonat stały, rola świeckich w Kościele, katechizm katolickiej nauki społecznej (antidotum na współczesne ideologie i reżimy). Faza bezpośrednia natomiast rozpoczęła się 5 czerwca 1960 roku. Utworzono wówczas następujące komisje, których zadaniem było przygotowanie szkiców dekretów soborowych:

- teologiczna (odpowiedzialna za wszystkie zagadnienia doktrynalne),
- do spraw biskupów i zarządu diecezjalnego,
- do spraw dyscypliny kościelnej (duchowieństwa i wiernych),
- do spraw sakramentów,
- do spraw studiów kościelnych,
- do spraw zakonnych,
- do spraw liturgii,
- do spraw Kościołów wschodnich,
- do spraw misji,
- do spraw apostołatu świeckich

oraz Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan.

Tak ukonstytuowane komisje, składające się z biskupów i ekspertów wywodzących się z całego świata, wypracowały około siedemdziesiąt projektów, z których dwanaście – po głębokich analizach i przekształceniach – włączono do tekstów ustaw soborowych²¹.

Na Boże Narodzenie 1961 roku Ojciec Święty Jan XXIII zapowiedział zwołanie soboru na rok następny, a 2 lutego 1962 roku ustalił jego rozpoczęcie na 11 października 1962 roku. Data nie była przypadkowa, albowiem w ów dzień przypadała uroczystość Bożego Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny, co należy odczytać jako szczególny ukłon w stronę Kościołów wschodnich (aspekt ekumeniczny, nawiązanie do idei Soboru Efeńskiego z 431 roku tak bliskiego Kościołom wschodnim).

²¹ M. Lamberigts, C. Soetens, J. Crootaers (red.), *Les Commissiones conciliares à Vatican II*, Leuven 1996; B. Bejze, *Kronika Soboru Watykańskiego II*, Częstochowa 2000; K. Schatz, *Sobory powszechnie...*, s. 265–276; Y. Congar, *Mon journal du Concile*, t. I–II, Paris 2002.

Ponadto, o wyjątkowości II Soboru Watykańskiego decydował też porządek obrad oraz skład jego uczestników (ojców). Na Vaticanum Primum każdy z ojców mógł przemawiać bez ograniczeń czasowych, byleby tylko trzymał się tematu, natomiast teraz limitowano czas wystąpienia do dziesięciu, a później nawet do ośmiu minut. Było to podyktowane liczbą uczestników z prawem głosu, których było 2540 (dla porównania: na Soborze w Chalcedonie w 451 roku było 600 ojców, na I w Lyonie w 1245 roku – 1000 ojców, na Soborze w Trydencie w latach 1545–1563 było ich 34, a w ostatniej jego części – 235). Widoczna ponad wszelką wątpliwość była teraz też symetryczna reprezentatywność Kościoła powszechnego, to znaczy: z Europy było 39% ojców, 13% z Ameryki Północnej, 22% z Ameryki Łacińskiej i po 10% z Afryki i z Azji. Ową uniwersalność łatwo zauważyć, jeśli uświadomimy sobie, że niespełna 100 lat wcześniej na I Soborze Watykańskim było aż 72% ojców z Europy, 8,3% z Ameryki Północnej, 6,3% z Ameryki Łacińskiej, 4,8% z Azji i zaledwie 1% z Afryki²².

Mimo licznych i sztucznie mnożonych utrudnień przez reżim komunistyczno-administracyjny w Vaticanum Secundum brała udział także dość liczna grupa biskupów polskich. Początkowo było ich siedemnastu, z kardynałem Stefanem Wyszyńskim na czele, ale już w połowie listopada 1962 roku (a więc jeszcze podczas I sesji) udał się do Rzymu biskup lubelski Piotr Kałwa wraz ze swoim biskupem pomocniczym Henrykiem Strąkowskim oraz sześciu innych hierarchów, wskutek czego delegacja polska wzrosła do dwudziestu pięciu osób i w takiej zasadniczo liczbie reprezentowały one Kościół polski na pozostałych sesjach²³.

Na obrady II Soboru Watykańskiego zaproszono także Kościoły siostrzane. Z życzliwością takie zaproszenie przyjęli protestanci, raczej chłodno zareagowały niekatolickie Kościoły wschodnie, patriarcha Moskwy ostrzegał nawet, „by nie słuchać zwodniczego śpiewu syren z Watykanu”. Niemniej do Rzymu przybyli dwaj przedstawiciele patriarchy Aleksego²⁴.

Tym, co wyróżniało ostatni sobór spośród wszystkich poprzednich, to udział świeckich. Wprawdzie aż do Soboru Trydenckiego włącznie udział świeckich polegał na obecności monarchy i przedstawicieli książąt, zaś na Soborze Watykańskim I na znak wyzwolenia się Kościoła (papiestwa) spod władzy świeckiej

²² K. Schatz, *Sobory powszechne...*, s. 277–288; J. Śrutwa, *Z dziejów Kościoła...*, s. 189–191.

²³ J. Wnuk, *Vaticanum II. Episkopat polski na Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1964; J. Karcz, *Biskupi polscy na soborze*, „Za i przeciw” 26 (1982) 38; B. Bejze, *Kronika Soboru Watykańskiego II*, Częstochowa 2000, s. 82–109.

²⁴ J.M. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas soboru...*, s. 134–175.

nie dopuszczono ich do udziału, teraz natomiast świeccy wrócili w zupełnie nowym charakterze i odmiennym kontekście. Jako słuchacze, audytorzy i eksperci występowali oni już nie w roli kościelno-państwowej, lecz wewnątrzkościelnej. Taki był udział w obradach między innymi filozofa francuskiego Jeana Guittona i Stefana Swieżawskiego, profesora KUL. Dopuszczono także na salę obrad kobiety – zarówno świeckie, jak i zakonnice²⁵.

3. Polskie akcenty soborowe

Drugi Sobór Watykański, choć w zamiarach miał być krótki (taką wizję miał też Jan XXIII, lecz dyskusje nad projektami – co zresztą mocno popierał papież – przedłużały jego obrady), odbył się w czterech sesjach: I (11 października – 8 grudnia 1962 roku), II (29 września – 4 grudnia 1963 roku), III (14 września – 21 listopada 1964 roku), IV (14 września – 8 grudnia 1965 roku) z dość poważnym zaangażowaniem episkopatu polskiego. A choć wszyscy z grona biskupów polskich zostali zaproszeni na obrady soborowe, wskutek panującego reżimu komunistycznego, decydującego arbitralnie o wydaniu paszportów na wyjazd, tudzież w wyniku wewnętrznych rozstrzygnięć przyjętych przez Konferencję Episkopatu, aby przynajmniej jeden z hierarchów zawsze pozostawał w diecezji, nie wszyscy biskupi naszego kraju uczestniczyli we wszystkich sesjach soborowych. Do tych, którzy brali czynny udział w całości obrad soborowych, należeli: kardynał Stefan Wyszyński – prymas Polski, abp Karol Wojtyła (Kraków), abp Antoni Baraniak (Poznań), bp Piotra Kałwa (Lublin), bp Michał Klepacz (Łódź), bp Kazimierz Józef Kowalski (Pelplin), bp Edmund Nowicki (Gdańsk), bp Antoni Pawłowski (Włocławek) oraz bp pomocniczy i koadiutor *cum iure successionis* bpa Stanisława Adamskiego (Katowice), Herbert Bednorz. Udziału w obradach natomiast nie wzięli biskupi: Adam Rawicki i Władysław Muszyński z Białegostoku, Stanisław Adamski z Katowic, Kazimierz Tomczak z Łodzi, Ignacy Świrski z Siedlec, Jan Lorek i Piotr Gołębiwski z Sandomierza, Wojciech Tomaka z Przemyśla, a także administratorzy z Drohiczyzna i Lubaczowa – infułat Michał Krzywicki z biskupem pomocniczym Władysławem Jędrusakiem i ks. infułat Jan Nowicki. Pozostali zaś uczestniczyli w 1–3 sesjach soborowych²⁶, przy czym w pierwszej wzięło ogółem udział 25 biskupów z Polski, w drugiej

²⁵ Tamże.

²⁶ B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 94–111.

– 28, w trzeciej – 32 i w ostatniej – 45²⁷. Ponadto polską delegację uzupełniali: abp Józef Gawlina i bp Władysław Rubin rezydujący w Rzymie, opat cystersów z Mogiły o. Augustyn Ciesielski, generałowie paulinów – o. Ludwik Nowak i o. Jerzy Tomziński, Stefan Swieżawski – profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Mieczysław Habicht – sekretarz Międzynarodowej Organizacji Katolików (OIC) reprezentujący jednocześnie Polskę zagraniczną²⁸.

Powszechnie uznana kompetencja polskich hierarchów i ich niezwykle doświadczenie teologiczno-pastoralne zadecydowały o powołaniu niektórych z nich do zróżnicowanych gremiów soborowych. Najaktywniejszy w tym względzie okazał się kardynał S. Wyszyński, członek Centralnej Komisji Przygotowawczej Soboru, członek Sekretariatu do spraw Nadzwyczajnych Kościoła i członek Prezydium Soboru²⁹. Także inni biskupi znaleźli się w strukturach soborowych: bp Herbert Bednorz – członek zespołu opracowującego projekt konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, członek Komisji do spraw Apostolatu Świeckich, Prasy i Widowisk, członek Soborowego Komitetu Prasowego³⁰; abp Bolesław Kominek – członek zespołu opracowującego projekt konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, członek Komisji do spraw Apostolstwa Świeckich, Prasy i Widowisk³¹; abp K. Wojtyła – członek zespołu opracowującego projekt konstytucji o Kościele w świecie współczesnym³²; abp A. Baraniak – członek Komisji do spraw Kościołów Wschodnich³³; bp M. Klepacz – członek Komisji do

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 98–99.

²⁹ B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 29–44; M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Stefana kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, t. II, Warszawa 1996, s. 349–821.

³⁰ B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 98–99; J. Myszor, *Bednorz Herbert*, w: M. Pater (red.), *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, Katowice 1996, s. 22–24 (bibliografia).

³¹ B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 98–99; J. Krucina, *Kardynał Bolesław Kominek. W dwudziestą rocznicę śmierci*, „Colloquium Salutis” 23 (1993), s. 5–18; J. Mandziuk, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej 1945–1992*, Warszawa 1997, s. 146–160 (bibliografia).

³² B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 98–99; A. Schletz, *Kardynał Karol Wojtyła. Szkic biograficzny*, „Nasza Przeszłość” 27 (1967), s. 7–16. Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988.

³³ B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 98–99; *Śp. Arcypasterzowi w holdzie*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 28 (1977) 10–11, s. 170–202; M. Przykucki, *Z kalendarium życia i prac ks. arcybiskupa Antoniego Baraniaka metropolity poznańskiego (do roku 1972)*, w: L. Bielerzewski (red.), *W służbie Kościoła poznańskiego*, Poznań–Warszawa–Lublin 1974, s. 23–27. Por. Z. Zieliński (red.), *Z więzienia na stolicę arcybiskupią. Arcybiskup Antoni Baraniak 1904–1977*, Poznań 2010.

spraw Studiów i Seminariów³⁴; bp E. Nowicki – członek Soborowego Trybunału Administracyjnego³⁵; bp Sz. Wesoly – członek Soborowego Biura Prasowego³⁶, i bp Franciszek Jop – członek Komisji do spraw Liturgii³⁷. Jakkolwiek by patrzeć na ten nurt aktywności soborowej, wymagała ona niemałego wysiłku, znajomości zagadnienia, a przede wszystkim ideowego zaangażowania. Dał temu między innymi wyraz kardynał Wyszyński w jednym ze swoich przemówień: „Nasze prace były wyjątkowo trudne. Oprócz udziału w sesjach generalnych, z których każda trwała trzy i pół godziny, biskupi polscy znaleźli się w różnych komisjach w procentowo większej liczbie, aniżeli biskupi innych narodów. Uważaliśmy, że biskupi polscy nie wchodzi w żadne ugrupowania narodowe, stanowią bowiem grupę specjalną z uwagi na to, że warunki Kościoła świętego w Polsce są odmienne, aniżeli w innych narodach. Dlatego też sprawy religii i Kościoła w Polsce musimy prowadzić według roztropności i doświadczenia własnego. Istnieje wielka, niemal powszechna sympatia dla Polski. Dlatego też biskupi polscy weszli w większej liczbie do różnych komisji, aniżeli biskupi innych krajów”³⁸.

Owa niezwykła sympatia wspomniana przez Prymasa Tysiąclecia oraz popularność biskupów polskich podczas obrad II Soboru Watykańskiego wynikały – jak należy sądzić – także z ich aktywności podczas obrad. Niemal wszyscy bowiem hierarchowie z Polski uczestniczący w soborze zabierali głos w czasie sesji bądź składali swoje wypowiedzi na piśmie do Prezydium Soborowego. Natomiast podczas czterech sesji soborowych występowali oni publicznie prawie osiemdziesiąt razy, choć najaktywniejsi z nich okazali się: kardynał S. Wyszyński, abp K. Wojtyła, bp M. Klepacz i abp A. Baraniak. Prymas Polski był przy głosie dziesięć razy: trzy razy podczas I i IV sesji oraz po dwa razy na sesji II i III. Wypowiadał się w materii liturgii, środków społecznego przekazu, jedności Kościoła, wolności religijnej, biskupów i zarządzania diecezją, istoty Kościoła, posłannictwa Kościoła w świecie współczesnym i odpustów. Abp K. Wojtyła za-

³⁴ B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 98–99; M.J. Kononowicz, *Biskup Michał. Prolegomena do portretu*, Warszawa 1968; K. Kruczyński, *Biskup Michał Klepacz 1893–1967*, Łódź 1993.

³⁵ B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 98–99; S. Bogdanowicz, *Edmund Nowicki – biskup gdański*, Gdańsk 1998.

³⁶ B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 98–99; W.M. Zarebczan, *Polacy w Watykanie. Instytucje i urzędy oraz Polacy w nich pracujący. Historia i współczesność*, Pelplin 2004, s. 335–341, 554.

³⁷ B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 98–99; H.J. Sobeczko, *Il processo d'introduzione della riforma liturgica in Polonia nei primi anni dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II con particolare riferimento all'attività liturgica del vescovo Francesco Jop (1897–1976)*, Roma 1980.

³⁸ P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1962–1963*, t. IV, Warszawa 1994, s. 50.

bierał głos osiem razy: dwukrotnie na sesji I i IV, trzy razy na sesji III i raz na sesji II, odnosząc się do takich zagadnień, jak: liturgia, źródła Objawienia, Kościół, wolność religijna, apostołstwo świeckich i misja Kościoła w świecie współczesnym. Osiem razy przemawiał także bp M. Klepacz: cztery razy podczas sesji II i dwukrotnie na sesjach III i IV, poruszając – poza zagadnieniami ekumenizmu – te same problemy co jego poprzednicy. Natomiast abp A. Baraniak zabierał głos sześć razy: dwukrotnie na sesjach II, III i IV, ustosunkowując się również do wspomnianych wcześniej zagadnień, a także do problematyki związanej z duszpasterskimi obowiązkami biskupów i z zakonami.

Siedmiu z uczestniczących w soborze biskupów polskich zabierało głos na jego forum dwukrotnie: bp B. Kominek (o Kościele i o Kościele w świecie współczesnym), bp Lucjan Bernacki (o środkach masowego przekazu, o Kościele), bp K.J. Kowalski (o Objawieniu Bożym, o życiu i zadaniach kapłanów), bp W. Pluta (o duszpasterskich obowiązkach biskupów, o apostołstwie świeckich), bp A. Pawłowski (o jedności chrześcijan, o Kościele), bp Jan Mazur (o Kościele, o ekumenizmie), bp Bohdan Bejze (o wychowaniu chrześcijańskim, o Kościele w świecie współczesnym)³⁹.

Obecność biskupów polskich na II Soborze Watykańskim, a przede wszystkim kardynała S. Wyszyńskiego, zaznaczyła się jeszcze innym, w istocie doniosłym dla teologii i religijności akcentem. Otóż 15 września 1964 roku, czyli w drugim dniu III sesji soborowej, prymas Polski wręczył papieżowi Pawłowi VI memoriał Episkopatu Polski w sprawie ogłoszenia Maryi Matką Kościoła⁴⁰,

³⁹ Zestawienia dokonano na podstawie: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I pars. 1 – vol. IV pars 3, Città del Vaticano 1970–1976; B. Bejze, *Kronika Soboru...*, s. 29–115.

⁴⁰ Zasadnicza treść memoriału sprowadzała się do słów: „Nomine omnium 70 episcoporum Poloniae propono vota, quae attineat caput «De B. Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesia». In Litteris Encyclicis *Ecclesiam suam*, Summus Pontifex Paulus VI optime notat eximiam *missionem educativam*, quae competit B. Mariae Virgini. «Ad eandem supplices convertimus oculos tamquam ad amatissimam vivendi Magistram». In eadem B. Virgine Summus Pontifex laudat «absolutissimum christianae perfectionis expemplum, germanarum virtutum speculum, humanae naturae prodigale speciem» Iuxta mentem supra nominatae epistulae encyclicae episcopi Poloniae Summo Pontifici supplices miserunt libellos, in quibus vota ac desideria Papae complentur, quia in hisce libelli nihil maius, nihil ardentius petitur, quam ut agnoscatur maternitas Mariae spiritualis relate ad genus humanum eiusque salutifera ac benefica cura in omnibus, quae respiciunt religionis multum ac mores. Nota maternitas Mariae indicat eius eximium gradum dignitatis, tribulum in sessione II Concilii Vaticani B. Virgini tamquam *Matri Ecclesiae*... Hisce et aliis ex doctrina Ecclesiae excerptis, nisi, implorare statuimus in Memoriali nostro, Summo Pontifici traditio, ut supradictae opinioni, tam universae, mariam esse «Matrem Ecclesiae», dare velit sanctionem practicam et pastoraalem, ita ut Ipse infallibili declaratione Sua traderet maternitati Mariae fideles universos seu Ecclesiam totumque humanum genus – sub eius praesidium. Res esset de actu publico, quo

a w osobnym wystąpieniu poinformował o tym ojców soborowych i poprosił ich o poświęcenie Kościoła Najświętszej Maryi Pannie. Dość dodać, że mimo ożywionej dyskusji i licznych stanowisk w tej kwestii papież Paweł VI na zakończenie III sesji soboru, po ogłoszeniu konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Lumen gentium*, ogłosił także Maryję Matką Kościoła, wyjaśniając, że „Maryja jest Matką Chrystusa, Głową Mistycznego Ciała i Matką tegoż Ciała”, zalecając jednocześnie ludowi chrześcijańskiemu oddawanie Jej czci pod tym właśnie imieniem⁴¹.

Mówiąc o wkładzie Polski w dzieło soborowe – tytułem pełni obrazu – nie sposób nie wspomnieć o wyjątkowej akcji duszpastersko-pastoralnej realizowanej tylko w Polsce, a mającej na celu zmobilizowanie wszystkich wiernych w kierunku włączenia ich w sprawę Kościoła i soboru. Chodziło o to, aby modlitwą, postawą, wyrzeczeniami i konkretnym postanowieniem wspierać papieża i obradujących w Rzymie biskupów. Stąd też – według wcześniej opracowanego przez Episkopat Polski programu – każdej sesji towarzyszyło inne przedsięwzięcie o charakterze religijno-duchowym. W takiej konwencji w dniu rozpoczęcia soboru (11 października 1962 roku) aż do zakończenia I sesji (8 grudnia 1962 roku) odbywały się w każdej parafii – zgodnie z ustalonym porządkiem – czuwania soborowe z Maryją Jasnogorską. Przeciętnie w około czterdziestu parafiach i ośrodkach duszpasterskich każdego dnia odbywały się Msze święte, modlitwy i całodobowe czuwania w intencji soboru. Drugiej sesji towarzyszył „Soborowy czyn dobroci” polegający na notowaniu konkretnych przejawów dobroci w „Parafialnych księgach czynów dobroci”, które następnie specjalne delegacje zawoziły na Jasną Górę (codziennie przybywało 40–120 takich delegacji), a w zamian otrzymywały hostie i świece na tak zwaną parafialną wieczerzę paschalną. Z trzecią zaś sesją soborową związana była akcja „Zwyciężam siebie – za zwycięstwo Kościoła”, a jej osnowę stanowiły diecezjalne pielgrzymki

– primum – omnes episcopi uniti cum Capite Ecclesiae seu Supremo Pastore, in aula conciliari B. Mariae Virginis committerent Ecclesiam; deinde huiusmodi Artus consecrationis repetendus esset in omnibus dioecesis mundi... Memoriale implorent a Summo Pontifice, ut laudatam consecrationem, quae a solo capite visibili Ecclesiae est peracta, reperere dignetur in aula Concilii in ordine collegiali et universali scil. una cum omnibus episcopis totius orbis terrarum”. Treść memoriału oraz wypowiedź kardynała S. Wyszyńskiego zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii...*, vol. III par 3, s. 441–444; *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 9–22; R. Gruca, *Maria Madre della Chiesa. Contributo teologico-pastorale dell'episcopato polacco*, Roma 1989.

⁴¹ S. Wyszyński, *Matka Kościoła*, Città del Vaticano 1966; S.C. Napiórkowski, J. Usiadek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992; S. Napiórkowski, *Matka Kościoła*, w: E. Ziemann i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Lublin 2008, kol. 222–224.

pokutne i modlitwy na Jasnej Górze (diecezje jako wotum składały z tej okazji ozdobny krzyż) i parafialne modlitwy u stóp Królowej Polski (delegacje parafialne w darze składały różaniec) w intencji zwycięstwa nad sobą i odnowy Kościoła na całym świecie. Ostatniej natomiast sesji soborowej towarzyszyło w Polsce czuwanie pod hasłem: „W macierzyńską niewolę Matki Kościoła za wolność Kościoła w świecie współczesnym”. W tym duchu parafie przygotowywały specjalne „Księgi świętego niewolnictwa” i konkretne „zobowiązania tysiąclecia”, oddawały się Matce Bożej w niewolę za wolność Kościoła, a także odbywano parafialne pielgrzymki na Jasną Górę, gdzie składano „Księgi niewolnictwa”. Każda delegacja otrzymała obraz Matki Bożej Częstochowskiej, który następnie odwiedzał rodziny w parafiach. Bez wątpienia polskie dzieło soborowe wyzwoiliło niezwykle klimat, integrowało naród wokół wartości religijnych i jako takie bardzo wyraziście wpisało się w wielki program przygotowania do obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski⁴².

4. Owoce soboru i ich recepcja

Rezultat trudu soborowego okazał się imponujący i to nie tylko w sensie przyjętych dokumentów, ale przede wszystkim wypracowanych zupełnie nowych rysów teologii. Znalazły one swoje odzwierciedlenie w szesnastu przyjętych dokumentach:

Cztery konstytucje (doktrynalne teksty fundamentalne):

- 1) konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964),
- 2) konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (1963),
- 3) konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu *Dei Verbum* (1965),
- 4) konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

Dziewięć dekretów ściśle tematycznych:

- 1) ekumeniczny *Unitatis redintegratio* (1964),
- 2) o wschodnich Kościołach katolickich *Orientalium Ecclesiarum* (1964),
- 3) o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica* (1963),

⁴² S. Wszyński, *Dziela zebrane*, t. IX–X, Warszawa 2011–2012; J. Kempński, „Soborowe czyny dobroci” w diecezji katowickiej (analiza socjoreligijna), „Studia Claromontana” 3 (1982), s. 396–435. W ustaleniach tego zagadnienia wykorzystano także roboczy wydruk referatu o. dr. Arkadiusza Smugacza OCD pod tytułem *Naród polski wobec Soboru Watykańskiego II* (ss. 16). Za jego udostępnienie bardzo serdecznie dziękuję Autorowi.

- 4) o pasterskich zdaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (1965),
- 5) o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (1965),
- 6) o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (1965),
- 7) o przystosowaniu i odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (1965),
- 8) o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (1965),
- 9) o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* (1965).

Trzy deklaracje o charakterze ogólnym:

- 1) o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965),
- 2) o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965),
- 3) o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (1965)⁴³.

Gdyby pokusić się o możliwie najkrótsze wskazanie osiągnięć soborowych określających jego kilkuletnią refleksję, trzeba by wskazać na głębokie przeobrażenia Kościoła *ad intra* i *ad extra*, urzeczywistniające się w trzech podstawowych płaszczyznach: wszechstronnej odnowie (reformie) Kościoła, ekumenicznym otwarciu się na dialog (z innymi Kościołami, religiami i z człowiekiem) oraz wyrazistym samookreśleniu się Kościoła. Odwołując się zaś do dokumentów soborowych, głównie *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, wypada zauważyć, że „Kościół jest Ciałem Chrystusa, darem Boga dla zbawienia wszystkich, uświęconym przez Ducha Ojca i Syna [...], ludem wędrującym, ludem Bożym, gdzie wszyscy idą ramię w ramię, uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusa z racji wspólnego przeznaczenia: wędrowki ku świętości, inspirowani uprzywilejowanym przykładem Maryi, Matki Boga”⁴⁴.

Choć oficjalnie dekrety soborowe ogłoszono w 1965 roku, jeszcze przed ich promulgacją tu i ówdzie pojawiały się grupy – zwłaszcza w Europie Zachodniej i Ameryce – które zachłyśnięte hasłem *aggiornamento* zupełnie opacznie poj-

⁴³ *Acta Synodalia Sacrosancti Consilii...*, t. I–XXXII, Città del Vaticano 1970–1999; Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002; *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. I–V, New York 1967–1969; J. Imbach, *Wielkie tematy soboru*, Warszawa 1985; O. Karrer, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Reflexionen*, München 1966; G. Martelet, *Les idées maitresses de Vatican II*, Paris 1967.

⁴⁴ F. Bécheau, *Historia soborów*, Kraków 1998, s. 230. Por. M. Bredeck, *Das Zweite Vatikanum als Konzil der Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn–München 2007; G. Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal 2006; G. O’Collins, *Living Vatican II. The 21st Concil for the 21st Century*, New York 2006; Ch. Theobald, *La réception du Concile Vatican II. Accéder à la source*, Paris 2009.

mowały odnowę jako bezkrytyczne odrzucenie wszystkiego tego, co przedsoborowe. Owa żywiołowa fala kontestacji, przybierając różne postaci, przebiegała w nurcie odcinania się od tradycyjnych form nauki, zwyczaju i postaw wypracowanych dotychczasową praktyką Kościoła za cenę wejścia na drogę hasłowej nowoczesności i wolności. Próbując – najogólniej wprawdzie i w wielkim uproszczeniu – skatalogować takie tendencje, trzeba byłoby wskazać na pewne dążenia do deklerykalizacji form życia kościelnego na rzecz większej autonomii świeckich i przekazania im niemal wszystkich odcinków pastoralno-administracyjnej misji Kościoła. W parze z tym dało o sobie znać bezkrytyczne lekceważenie tradycji ustępującej teraz miejsca bardzo żywiołowym elementom indywidualistycznym, objawiającym się nie tylko w zachowaniu konkretnych jednostek, ale przede wszystkim w praktyce powstających coraz liczniej grup i organizacji nieformalnych nastawionych na kształtowanie pobożności i formację religijno-duchową⁴⁵.

Innym z kolei przejawem swoistego przewartościowania przemian soborowych było przesadne przyjmowanie reform liturgicznych z dość swobodnymi modyfikacjami przy sprawowaniu mszy św. oraz bardzo subiektywnymi zmianami rytuału, tudzież „nowatorskie” rozumienie kapłaństwa hierarchicznego czy wreszcie daleko idący naturalizm wprowadzony do nauk teologicznych, głównie w biblistyce i katechetyce. Gdy idzie o „nowoczesne” pojmowanie kapłaństwa, przybrało ono przede wszystkim postać dość powszechnego ruchu antycelibatowego i szeroko zakrojonego zeświecczenia życia zakonnego⁴⁶. W badaniach teologicznych dążono do czysto rozumowego prezentowania prawd wiary i dostosowywania ich do współczesnej mentalności ukierunkowanej na „dogmatycznie” pojmowany racjonalizm. W takim bowiem kierunku szły przede wszystkim badania biblijne mocno przesiąknięte duchem protestantyzmu czy też nauka i interpretacja depozytu wiary. Wymowną egzemplifikacją tego ostatniego aspektu jest bezsprzecznie tak zwany katechizm holenderski – dzieło opracowane z ini-

⁴⁵ B. Minvielle, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949–1959)*, Freiburg 2001. Por. R. McCormick, *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II*, Washington 2006; L. Rolandi, *Testimoni del Concilio. Il racconto del Vaticano II nell'esperienza dei protagonisti*, Cantalupa 2006; P. Hünermann (red.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006.

⁴⁶ J. Baldovin, *Klaus Gamber and the Post-Vaticanum II Reform of the Liturgy*, „*Studia Liturgica*” 33 (2003), s. 223–239; R. Falsini, *Riforma liturgica e Vaticano II: un testimone raccontata*, Milano 2005; G. Denzler, *Das Papsttum und der Amtsölibat*, t. I–II, Stuttgart 1973–1976; W. Bassett, P. Huizing (red.), *Celibacy in the Church*, New York 1972. Por. L. Cahil i in. (red.), *Sexuality and the U.S. Catholic Church. Crisis and Renewal*, New York 2006.

cjatywy episkopatu holenderskiego przez dominikanina Edwarda Schillebeekxa i jezuitę Pieta Schoonenberga, w którym pominięto szereg dogmatów, a w odniesieniu do takich prawd, jak: stworzenie aniołów, dusza ludzka, grzech pierworodny, dziewicze poczęcie Chrystusa, ofiara Krzyża, Eucharystia, nieomyślność Kościoła, kapłaństwo powszechne i hierarchiczne, zastosowano daleko idące uproszczenia⁴⁷.

O ile zatem głos progresistów różnych odcieni i formacji był dość donośny i znajdował niemały posłuch zwłaszcza wśród młodszego pokolenia, o tyle nie można też było lekceważyć frakcji tradycjonalistów kontestujących przeobrażenia soborowe, zwłaszcza w dziedzinie liturgii i praktyki Kościoła. Jako *pars pro toto* takiego kierunku można wskazać na arcybiskupa Dakaru i Tulle, Marcela Lefebvre, który założył kapłańskie bractwo św. Piusa X, seminarium przygotowujące księży w duchu przedsoborowym oraz sprawował i promował kult w rycie trydenckim, a całe dzieło II Soboru Watykańskiego uważał za przejaw neomodernizmu⁴⁸.

Jakkolwiek by patrzeć i oceniać tego typu działania wygenerowane przemianami soborowymi, nie sposób wszak dostrzec w nich elementu zagrożenia o znamionach pewnego kryzysu w Kościele. Jego forma i kierunek w dużej mierze zależały teraz od reakcji papieża Pawła VI, a ten w pełni utożsamiając się z ideą soborową, był przede wszystkim nastawiony na dialog i pozytywne formułowanie nauki w tych obszarach, gdzie rodziły się mniej lub bardziej uzasadnione pytania bądź też oczekiwania ze strony duchowieństwa i wiernych⁴⁹. Dlatego zabierał on jednoznaczny głos – choć nie zawsze popularny – w przypadku takich zagadnień, jak: praktyka i uzyskiwanie odpustów (konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina* z 1 stycznia 1967 roku)⁵⁰, stały diakonat i procedury

⁴⁷ H. Mourits, *I grandi temi del catechismo olandese*, Brescia 1968; V.M. Kuiper, „Haupt-sünden” des holländischen Neuen Katechismus, Zürich 1969; P. Przybylski, *Stworzenie człowieka w katechizmie holenderskim w świetle współczesnej bibliistyki*, London 1978.

⁴⁸ U. Ronfani, *La rivolta del vescovo Lefebvre*, Milano 1977; A. Schifferle, *Marcel Lefebvre. Ärgeris und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche*, Kevelaer 1983; S. Grzechowiak, *Ruch arcybiskupa Lefebvra. Ku rozłamowi w Kościele posoborowym*, Gniezno 1998.

⁴⁹ J. Crootaers, *Actes et Acteurs...*, s. 31–92; M. Wrzeszcz, *Pawel VI. Szkic do portretu wielkiego papieża*, Warszawa 1988, s. 49–117; P. Hebblethwaite, *Paul VI. The First Modern Pope*, New York 1993; E. Malnati, *Paolo VI e il Consilio*, Casale Monferrato 2006.

⁵⁰ Zob. „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), s. 5–24 [dalej AAS]; E. Mura, *Constitutionis apostolicae „Indulgentiarum doctrina” breve commenatium*, Roma 1967; S.J. Grzywacz, *Nauka Kościoła o odpustach w konstytucji „Indulgentiarum doctrina” i w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 42 (1968) 5–6, s. 126–133; M. Kołodziejczyk, *Dalsza refor-*

jego udzielania (dekret *Sacrum diaconatus* z 18 czerwca 1967 roku)⁵¹, celibat duchownych, jego teologia i uzasadnienie (encyklika *Sacerdotalis coelibatus* z 24 czerwca 1967 roku)⁵², zasady katolickiej etyki seksualnej i regulacji urodzin (encyklika *Humanae vitae* z 25 lipca 1968 roku)⁵³. Wszędzie tam – podobnie zresztą jak w wielu innych dokumentach Pawła VI – widoczne jest ponad wszelką wątpliwość akcentowanie potrzeby wierności dla prawd katolickich oraz niezwykła determinacja w głoszeniu nauki, która – jak wielokrotnie podkreślał – nie może być zakładnikiem ani popularności, ani dążeń do tak zwanej nowoczesności. Bodaj najlepiej taką nieugiętość papieża można było zaobserwować wobec kontestowania celibatu i wskazań co do zasad moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, gdy nie myślał on wcale ustępować pod naporem krytyki i atakowania jego autorytetu, ale nie sięgał też – jak wcześniej bywało – do anatem i cenzur, a raczej na drodze argumentów i rzeczowej dyskusji oczekiwał merytorycznych konstatacji i wyciszenia nadmiernych emocji. Taką postawę też przyjął w obliczu rodzącej się nieufności w stosunku do Kongregacji Nauki Wiary, zamanifestowanej między innymi w 1968 roku deklaracją teologów skupionych wokół czasopisma „Concilium”. Trzydziestu ośmiu z nich (później dołączyło znacznie więcej), między innymi Marie-Dominique Chenu, Hans Küng, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, skrytykowało atmosferę podejrzliwości tejże kongregacji wobec co odważniejszych teologów, opowiedziało się za wolnością badań, postulując – celem zniwelowania jakichkolwiek podejrzeń lub tajnych działań administracji watykańskiej – utworzenie specjalnej międzynarodowej komisji. A choć niektórzy z prominentnych teologów skrytykowali deklarację, papież – nastawiony pojednawczo i opowiadający się raczej

ma w dziedzinie odpustów, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22 (1969) 2–3, s. 103–123; J. Dudziak, *Pojęcie i rodzaje odpustów oraz sposoby ich zyskiwania*, w: *Alma Mater Tarnoviensis*, Tarnów 1972, s. 133–163; B. Patoleta, *Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Pelplin 2004, s. 16–17.

⁵¹ AAS 59 (1967), s. 697–704; *Der Diakon heute*, Würzburg 1969; L. Kaliński, *Diakonat stały w Kościele łacińskim po Soborze Watykańskim II*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970) 3–4, s. 167–182.

⁵² AAS 59 (1967), s. 657–697; K. Rahner, *Die gegenwärtige Diskussion über den Zölibat*, „Concilium” 5 (1969), s. 222–223; D. Hildebrand, *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970; S. Olejnik, *Dlaczego Kościół podtrzymuje prawo celibatu kapłańskiego*, „Homo Dei” 42 (1973), s. 133–142. Por. przyp. 29.

⁵³ AAS 60 (1968), s. 481–503; L. Lorenzetti, *Consilio e „Humanae vitae”*, Bologna 1969; A. Markowski, *Bibliografia dotycząca „Humanae vitae”*, „Chrześcijanin w Świecie” 10 (1978) 70, s. 30; S. Seminckx, *La réception de l’encyclique „Humanae vitae” en Belgique, Étude de théologie morale*, Roma 2006.

za dialogiem – już w kwietniu 1969 roku powołał Komisję Teologiczną przy Kongregacji Nauki Wiary z udziałem niektórych sygnatariuszy deklaracji⁵⁴. Jest to najlepszy dowód otwartości Pawła VI na zgłaszane postulaty i szukania dróg porozumienia dla dobra Kościoła, co więcej – stanowi wymowną egzemplifikację spokojnego wprowadzania do codzienności życia i praktyki Kościoła owych zasad dialogu, które tak wyraziście wypracował Drugi Sobór Watykański.

DRUGI SOBÓR WATYKAŃSKI – PRÓBA KONTEKSTUALNEJ INTERPRETACJI HISTORYCZNEJ

Streszczenie

Świadomość nieukończonego w 1870 roku Pierwszego Soboru Watykańskiego generowała z jednej strony w oficjalnych czynnikach kościelnych wolę jego kontynuacji, a z drugiej niektórzy uważali, że cały splot wydarzeń z kategorii ustawodawczo-doktrynalnej nie wymaga takiej potrzeby. Niemniej, począwszy od pontyfikatu Piusa X, Stolica Apostolska czyniła przygotowania do kolejnego soboru, a mimo iż najwięcej w tej materii uczynił Pius XII, zaniechał ostatecznie myśli o soborze. Jednak dość nieoczekiwanie zdecydował się na niego Jan XXIII, a później kontynuował Paweł VI. Rezultat prac soborowych okazał się imponujący, w czym mieli także pokaźny udział biskupi polscy, głównie prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński i kardynał Karol Wojtyła. Mówiąc najogólniej – dziełem soboru była wszechstronna odnowa (reforma) Kościoła, ekumeniczne otwarcie na dialog oraz wyraziste samookreślenie się Kościoła.

Słowa kluczowe: Drugi Sobór Watykański, reforma Kościoła, ekumenizm, oficjalna nauka Kościoła, recepcja soboru, udział Polaków w II Soborze Watykańskim.

⁵⁴ E. Szafronowski, *Kuria Rzymska. Studium historycznokononiczne*, Warszawa 1981, s. 45–65; W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Ustrój Kościoła rzymskokatolickiego. Wybrane zagadnienia instytucjonalne*, Warszawa 2002, s. 74–75; Z. Zieliński, *Papieże epoki soborowej...*, s. 102–105.

**THE SECOND VATICAN COUNCIL
– AN ATTEMPT TO MAKE
A CONTEXTUAL HISTORICAL INTERPRETATION**

Summary

Awareness of unfinished the First Vatican Council in 1870, generated on the one hand in the official church factors wish of its continuation, on the other hand, some thought that the whole chain of events from the category of legislative, doctrinal, requires did not need. Nevertheless, from the pontificate of Pius X, the Holy See had made preparations for the next council, and although most of them in this matter did Pius XII, eventually abandoned thoughts of the council. However, quite unexpectedly decided for him, John XXIII and Paul VI, he continued. The result of the work of the council proved to be impressive, what they also had a substantial share of the Polish bishops, mostly Polish Primate Cardinal Stefan Wyszyński and Cardinal Karol Wojtyła. Generally speaking – the work of the council was a comprehensive renovation (reform) Church, ecumenical openness to dialogue and expressive self-determination of the Church.

Keywords: Second Vatican Council, the reform of the Church, ecumenism, the official teaching of the Church, reception council, Polish participation in the Second Vatican Council. Translated by Jan Walkusz

Translated by Mirosława Landowska

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO OSTATNIM Z DOKUMENTÓW ODNOWY SOBOROWEJ

Ks. Andrzej Offmański

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Wstęp

Dwadzieścia lat temu, w 30. rocznicę zwołania Soboru Watykańskiego II, promulgowany został w Watykanie *Katechizm Kościoła katolickiego* (9 grudnia 1992 roku). Podczas oficjalnej prezentacji Jan Paweł II nazwał opracowanie i wydanie tegoż katechizmu jednym z „najważniejszych wydarzeń najnowszej historii Kościoła”¹. Doniosłość tego katechizmu jest wielka, jak to wynika z wielowiekowego doświadczenia Kościoła, a jego istota jako struktury fundamentalnego „przekazu wiary jest tak dawna jak katechumenat, owszem, można powiedzieć, jak Kościół, i w swej substancji jest nienaruszalna”².

Dla zrozumienia znaczenia katechizmów w dziele ewangelizacji dobrze byłoby poznać rolę, jaką na przestrzeni wieków miały do spełnienia te narzędzia porządkujące realizację mandatu przekazanego przez Jezusa swoim uczniom w słowach: „Idźcie więc i pozyskujcie uczniów we wszystkich narodach” (Mt 28,19–20). Współczesny katechetyk włoski, Cesare Bissoli, porównując do zrodzenia dziecka opracowanie przez Kościół tak doniosłego dzieła, jakim jest

¹ Jan Paweł II, *Prezentacja Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) z 7 grudnia 1992 roku.

² Za: C. Bissoli, *Motywy, cele, wymagania Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Katecheta” 37 (1993), s. 200.

Katechizm, określa, że podstawowym jego motywem jest „odpowiedzialność za życie ludu Bożego [...] i przyczynienie się do nieustannej promocji realizowania norm moralnych, stałej weryfikacji dobrej służby katechetycznej i katechizmów”³.

1. Sobór Watykański II u źródeł powstania KKK

W dzisiejszych czasach panującego się postmodernizmu (ponowoczesności) zauważyć się daje, iż – jak mówił papież Benedykt XVI jeszcze jako kardynał prefekt Kongregacji Doktryny Wiary – na skutek zamętu teologia nie umie przekazać modelu wspólnej wiary, a katecheza w tej sytuacji narażona jest na „cząstkowość” i stałe „eksperymentowanie”⁴.

W węzłowych i szczególnie ważnych chwilach historii Kościoła dopracowywał się takiego kompendium wiary i moralności, które mogłoby stanowić kryterium wierności mandatu Chrystusa i inspirowało do realizacji pozostawionej jego uczniom ewangelicznej zasady życia. Tak też było w minionym pięćdziesięcioleciu.

Na pierwsze miejsce w rozważaniach Vaticanum II, co proces katechizacji winien brać pod uwagę, a co później rzutowało na konstrukcję *Katechizmu*, wysunęło się zagadnienie Kościoła, który jest nie tylko narzędziem, tematem i przestrzenią głoszenia Słowa Bożego, lecz sam jest Słowem Boga – znakiem objawienia nadprzyrodzonej rzeczywistości zaszczipionej w ludzką rzeczywistość. Aby Kościół mógł być traktowany jako czytelne Słowo Boże, winien dynamicznie ukazywać pod natchnieniem Ducha Świętego Boży plan zbawienia. W to dzieło konieczne jest aktywne zaangażowanie się wszystkich członków wspólnoty Kościoła. Należy więc w procesie katechizacji podjąć dzieło kształtowania postaw duchowych i zdolności operatywnych umożliwiających ochrzczonym aktywne zaangażowanie się w powszechne kapłaństwo Chrystusa. Szczególnie katecheza dorosłych winna budzić we wszystkich ochrzczonych świadomość udziału w jego potrójnej misji Syna Bożego wobec świata, przez co też mogą wpływać na przemianę otaczającej rzeczywistości.

Ukazana w *Konstytucji o Objawieniu Bożym* misja słowa oraz jej miejsce w życiu Kościoła domaga się aktywności całego ludu Bożego w coraz głębszym poznaniu, rozumieniu i wyrażaniu Słowa Bożego. Wymaga to od członków

³ Tamże, s. 200.

⁴ Tamże, s. 25.

wspólnoty Kościoła postawy czynnej, otwartej i poszukującej w odczytywaniu Objawienia, wnikaniu w jego sens i przekazywania go innym. Głoszenie słowa skierowane jest najpierw *ad intra*, by pogłębić życie wiary Kościoła w jego członkach, a następnie *ad extra*, by spełniając misję Chrystusa, nieść współczesnemu światu Dobrą Nowinę.

Przygotowanie członków Kościoła do realizacji tego zadania jest jednym z fundamentalnych zadań katechezy (por. CT 24; DCG 28). Dopiero człowiek w pełni dojrzały w wierze jest w stanie poznać znaki i działanie Boże w sensie objawienia zbawczego.

Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym każe widzieć rzeczywistość współczesnego świata jako wyzwanie – znaki czasu, a nie jako zagrożenie, wobec którego należałoby przyjąć tylko postawę obronną, apologetyczną, jak to zauważyć można było w katechizmach okresu potrydenckiego. Koniecznością staje się rozeznanie sytuacji, w której głoszone ma być Słowo Boże, zarówno w wymiarze społecznym, jak i w kontekście zmian zachodzących w mentalności uczestników katechezy. W tych warunkach należy dążyć do wychowania „świadomości wewnętrznego związku między religią a życiem, Objawieniem a sprawami ludzkimi, twórczością ludzką a służbą Bożą”. Wiąże się to z kształtowaniem zdolności operatywnych do prowadzenia dialogu ze światem, wyrażania swoich przekonań i podejmowania współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli w przemianie rzeczywistości ziemskiej dla osiągnięcia dobra wspólnego. Dzięki temu budzić się będzie świadomość konieczności udziału w życiu Kościoła będącego „słowo-znakiem” dla poszukujących sensu życia i uczestniczenia w jego zbawczej misji. Dzięki temu wiara będzie miała charakter bardziej dynamiczny i autonomiczny (KK 31).

W Kościele, nazywanym przez sobór „sakramentem powszechnego zbawienia” (KK 48; KDK 45), rzeczywistość soteriologiczna jest nie tylko zapowiadana, ale i spełniana zwłaszcza przez liturgię, w której proces zbawienia osiąga swoją pełnię dzięki obecności w niej Chrystusa. Sakramenty, będące szczytem liturgii, są nie tylko darem i źródłem uświęcenia, ale także ukierunkowaniem człowieka ku Bogu dla oddania czci „Ojcu w duchu i prawdzie” (J 4,13). Ten wymiar kultyczny daleko przekracza granice dotychczasowego postrzegania liturgii i włącza weń całe życie człowieka oraz czyni je „aktem ofiary duchowej”.

W widzeniu liturgii katecheza posoborowa powinna stawiać sobie za zadanie nie tyle tylko zrozumienia natury sakramentów i przygotowania chrześcijan do korzystania z nich, co raczej kształtowania świadomości ontycznego związ-

ku Boga z człowiekiem poprzez sakramenty wtajemniczenia. Ojcowie soborowi postulują więc ożywienie katechezy mistagogicznej (KL 14). Dlatego winna ona dążyć do jasnego osobowego ujmowania znaków sakramentalnych, ukazania dialogicznego wymiaru liturgii, w której Chrystus wzywa do uświęcania świata i zarazem uzdalnia do podjęcia tego dzieła. Ma ona prowadzić do przepojenia całego świata duchem Chrystusa.

Wszystkie wartości ludzkie, takie jak: godność człowieka, wspólnota międzyludzka, wolność, kultura, technika, winny podlegać procesowi ewangelizacji. Jeśli chrześcijanin będzie krzewić w duchu Chrystusa poszanowanie godności ludzkiej, wspólnotę braterską, wszystkie dobra fundamentalne dla życia społecznego jawią się jako dar i zarazem zadanie dla chrześcijanina (por. KDK 38–39).

W dokumentach Soboru szczególnie mocno podkreślane jest, iż Lud Boży uczestniczy w Chrystusowym dziele odkupienia jako „znak” (KDK 42) i jako „ferment” przemieniający świat w „nowe stworzenie” (KDK 40), zwalczając zło w świecie i kierując świat ku Bogu. Źródłem owej mocy przemieniającej świat jest ontyczny związek z Chrystusem. W katechezie kształtującej postawy chrześcijańskie nie wystarczy więc uczyć zasad i norm moralnych, lecz biorąc pod uwagę świadomość przynależności do wspólnoty Kościoła, należy budzić pragnienie czynnego zaangażowania się w jego misterium, a wówczas cała katechizacja będzie mieć charakter wychowujący i ściśle związany z pozostałymi funkcjami posługi słowa.

Wychowanie w duchu Chrystusowym stawia sobie za cel ukształtowanie w wychowanku zdolności i umiejętności obserwacji otaczającego świata, osobistego osądu i poczucia odpowiedzialności za jego doskonalenie. Te sprawności operatywne winny obudzić w nim poczucie godności, wolności, ale również mogą umożliwić mu podejmowanie właściwych wyborów w celu tworzenia kultury i cywilizacji ewangelicznej miłości.

W procesie tym szczególnie ważne jest budzenie świadomości chrztu, z którego płynie odpowiedzialność za misję przemiany świata, dla której Bóg w Chrystusie wszedł w dzieje ludzkości. Posoborowa katechetyka zwraca uwagę, że włączenie przez chrzest w życie Kościoła dokonuje się najczęściej poza świadomością niemowlęcia. Całe więc wychowanie rodzinne i katechizacja winny prowadzić do obudzenia tej świadomości dziecięstwa Bożego rozpoczętego na chrzcie.

2. Dokumenty katechetyczne posoborowe jako przygotowanie do opracowania *Katechizmu*

Sobór nie wydał żadnego dokumentu, który wprost byłby poświęcony posłudze katechetycznej, ani też nie postulował zdecydowanie wydania nowego katechizmu, jak to uczyniły sobory Trydencki czy Watykański I. Ze względu na różnorodność tradycji, kultur, a nawet różnic w mentalności chrześcijan żyjących w różnych rejonach świata, uważano, iż opracowanie jednolitego katechizmu dla całego świata napotykałoby na poważne przeszkody. Uznano więc, że po zakończeniu soboru należy wydać najpierw dyrektorium stanowiące „poradnik katechetycznego nauczania ludu chrześcijańskiego, w którym byłaby mowa o podstawowych zasadach tegoż nauczania, jego organizacji oraz opracowania książek dotyczących tego przedmiotu”⁵. Dyrektorium takie opracowała i opublikowała Kongregacja ds. Duchowieństwa w roku 1971 (w którym cz. III nazywana jest „małym katechizmem” zawierającym wykaz fundamentalnej problematyki, której w procesie katechizacji nie można pominąć).

Należy jednak szczególnie zwrócić uwagę na dwa zagadnienia jako na dalsze przygotowanie do opracowania *Katechizmu*.

a) Wiara jest wynikiem osobowego spotkania Boga z człowiekiem

Wychodząc z personalistycznego ujęcia wychowania, w którym fundamentalną płaszczyzną wzajemnego oddziaływania interpersonalnego jest spotkanie osobowe, dokumenty soborowe bardzo silnie podkreślają, że zbawienie dokonuje się nie przez przyjęcie i uznanie prawd wiary, lecz przez osobowe spotkanie Boga z człowiekiem i nawiązanie z Nim integralnego kontaktu. Ostatecznym zaś celem tych spotkań jest ukształtowanie autentycznej osobowości dziecka Bożego, ucznia Chrystusa i zarazem budowanie wspólnoty będącej następstwem oraz kontynuacją odczucia jedności i zaufania względem każdej napotkanej osoby. Role, jakie ma do spełnienia akt spotkania osobowego, najkrócej można oddać w trzech określeniach: dopełnienie, wspólne poczucie braku i poczucie godności. Poczucie niewystarczalności skłania bowiem człowieka do podjęcia poszukiwań, które nie zostaną do końca zrealizowane, jeśli nie spotka się Boga przepelniającego człowieka bezgraniczną miłością.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, *Dekret Christus Dominus*, Poznań 2002, n. 44.

Dla człowieka wierzącego autentyczne spotkanie z Bogiem polega na całkowitym zanurzeniu się w miłość, bo „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Jest to niemal mistyczne zjednoczenie przekształcające całego człowieka, ale przede wszystkim przemieniające go wewnątrz.

Uwarunkowania pedagogiczne spotkania z Bogiem domagają się wychowania uczestników katechizacji do dialogu w wierze i w modlitwie (do czego w późniejszym okresie nawiąże *Katechizm Kościoła katolickiego*), a także do dialogu w czynnej miłości i ofierze. Katecheza winna podejmować zarówno jedno, jak i drugie na płaszczyźnie pogłębienia wiary przez poznanie jej jako zawierzenia i jako odpowiedzi na orędzie zbawcze w świetle łaski Ducha Świętego. Powiązanie modlitwy z wiarą jest tak oczywiste, że w katechezie, a nawet w nauce religii w szkole modlitwa stała się jednym z czynników priorytetowych formacji wiary, znajdując swą realizację na każdej jednostce katechetycznej.

b) Duch wspólnoty – duchem Kościoła

Szczególnym zadaniem formacji katolików, co podkreślali ojcowie soborowi i co podjął KKK, jest wtajemniczenie – wprowadzenie w życie Kościoła i dojrzewanie w wierze wspólnoty eklezjalnej. Doświadczenie ducha wspólnoty dokonuje się przez zaangażowanie w życie liturgiczne i w różne dziedziny posługi (diakonii) potrzebującym, biednym, cierpiącym. Udział w zatroskaniu wspólnoty Kościoła o każdego z jej członków, realizowany przez czyny apostołskie, stanowi najlepszą formacją ducha jedności i solidarności.

Inną drogą formowania ducha wspólnoty jest tworzenie autentycznych wspólnot z grup uczestniczących w katechezie, które jednoczy chrześcijańska miłość i wzajemna solidarność, a jeszcze bardziej, gdy te grupy gromadzą się także poza katechezą. Takimi próbami realizacji wspólnoty stały się grupy o charakterze modlitewno-apostołskim⁶.

⁶ Bardzo dynamiczny w tych latach ruch „Światło – Życie”, zapoczątkowany przez ks. Franciszka Błachnickiego, był jedną z praktycznych form urzeczywistniania idei Kościoła jako wspólnoty. Praktyczne działanie wspomnianego ruchu koncentruje się na trzech podstawowych zadaniach: wychowaniu „nowego człowieka”, tworzeniu oaz rekolekcyjnych oraz posłudze we wspólnotach lokalnych dla budowania Kościoła jako wspólnoty małych wspólnot. Błachnicki zadania sprowadził do trzech określeń: *Nowy Człowiek*, *Nowa Wspólnota*, *Nowa Kultura*. M. Kaszowski, *Odnowa życia rodzinnego w Ruchu „Domowy Kościół”. Studium pastoralne w świetle badań na terenie diecezji przemyskiej*, Otwock–Świder 1994, s. 24–29. Por. K. Pawlina, *Katolickie stowarzyszenia młodzieży*, HD 63 (1994) nr 4, s. 47–53; W. Bobowski, *Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży czy jest potrzebne i dlaczego?*, w: Z. Bochenek (red.), *Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży*, Tarnów 1990, s. 9–10.

W międzyczasie podniosły się jednak głosy o konieczności opracowania na wzór Katechizmu Trydenckiego nowego Katechizmu Vaticanum II. Temat ten powracał zarówno podczas synodów w 1974 roku (na temat ewangelizacji) i w 1977 roku (o katechizacji w naszych czasach), ale zwłaszcza zdecydowanie miało to miejsce na synodzie w 1985 roku, kiedy w sprawozdaniu końcowym z 7 grudnia 1985 roku czytamy: „potrzebą jest opracowania katechizmu powszechnego lub kompendium całej doktryny katolickiej w sprawach wiary i moralności”⁷.

3. Decyzja o opracowanie *Katechizmu*

„Wielu – z Ojców Synodu 1985 – wyraziło pragnienie, aby został zredagowany katechizm czy kompendium całej doktryny katolickiej, zarówno gdy chodzi o zagadnienia wiary jak moralności, ażeby był punktem odniesienia dla katechizmów opracowywanych w różnych regionach świata. Doktryna powinna być przedstawiona w aspekcie biblijnym i liturgicznym. Musi chodzić o zdrową doktrynę dostosowaną do aktualnego życia chrześcijan”⁸. Postulat ten został zrealizowany dopiero za pontyfikatu Jana Pawła II, który 10 lipca 1986 roku powołał dwunastoosobową komisję kardynałów i biskupów w celu przygotowania projektu katechizmu dla całego Kościoła, który stanowiłby punkt odniesienia dla katechizmów diecezjalnych.

Praca ta przebiegała z dużym zaangażowaniem różnych środowisk całego Kościoła:

- 10 lipca 1986 roku – Jan Paweł II powołuje komisję kardynałów i biskupów, którzy mieli przygotować projekty kompendium,
- 1987 rok – wypracowanie projektu wstępnego pod oceną 40 ekspertów,
- listopad 1989 roku – analiza ocen, przyjęcie „projektu zrewidowanego”, przesłanego następnie episkopatowi całego świata w czterech językach do oceny⁹. W wyniku tej konsultacji możemy stwierdzić:

⁷ Synod Biskupów 1985 roku, *Sprawozdanie końcowe*, za: R. Murawski, *Geneza i rozwój katechizmu w Kościele katolickim*, w: T. Panuś (red.), *W co Kościół wierzy i z czego żyje*, Kraków 2004, s. 171.

⁸ Według: Synod Biskupów 1985 roku, *Sprawozdanie końcowe*, II, B,4, w: S. Pintor, *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wytyczne do lektury i praktycznego korzystania*, Kraków 1998, s. 47.

⁹ W ocenie tej z naszego terenu brali udział ks. dr P. Cieślak i ks. dr A. Offmański, przesyłając pozytywną ocenę z pięcioma uwagami dotyczącymi zwłaszcza części moralnej.

- 90% opinii było zgodne co do tego, że pilna jest potrzeba jednolitego opracowania katechetycznego dla całego Kościoła,
 - zauważa się też zróżnicowanie opinii co do treści i stylu,
 - pozytywna w zasadzie ocena „projektu zrewidowanego” zawierała jednak 24 000 sugestii poprawek,
- listopad 1991 – luty 1992 roku – przygotowano definitywny tekst *Katechizmu*,
 - 14 lutego 1992 roku – przedstawiono projekt *Katechizmu* Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II,
 - 25 czerwca 1992 roku – Jan Paweł II zatwierdził redakcję definitywną *Catechismus Ecclesiae Catholicae*,
 - 11 października 1992 roku – podpisanie przez Jana Pawła II Konstytucji Apostolskiej *Fidei Depositum* (w 30. rocznicę rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II).

Oficjalna uroczysta prezentacja *Katechizmu* miała miejsce w Sali Królewskiej w Watykanie i stanowiła przekazanie Kościołowi owocu ponad sześćoletniej pracy mającej spełnić postulat Synodu Biskupów.

4. W dwudziestolecie *Katechizmu*

W dwudziestolecie funkcjonowania KKK, który w pierwszym roku po promulgacji stał się „bestsellerem” światowym, wzbudził wielkie zainteresowaniem na całym świecie i został przełożony na wiele języków, możemy stwierdzić, iż jest on „pewną normą nauczania wiary, jak również pożytecznym i właściwym narzędziem służącym komunii eklezjalnej”¹⁰, dokumentem, po który wszyscy katechizujący, ale też zaangażowani w różne grupy i stowarzyszenia religijne, a także teologowie winni sięgać, by wpisywać się w Tradycję apostołsko-kościelną.

Kardynał Christoph Schönborn, charakteryzując wydany przed dwudziestu laty *Katechizm*, szczególnie podkreślił, iż stanowi on przede wszystkim „prezentację jedności wiary Kościoła”¹¹. Biorąc pod uwagę dominujący w świecie, także w Kościele, nurt globalizmu, już ojcowie wspomnianego Synodu 1985 roku domagali się, by wiara przekazana Kościołowi przez Chrystusa była dzisiaj „przekazana wspólnie jednym głosem, jednym sercem i wspólnym językiem, który jest

¹⁰ Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum”*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 8.

¹¹ C. Schönborn, *Idee przewodnie Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: T. Panuś (red.), *W co Kościół wierzy...*, s. 30–36.

nosicielem i środkiem wspólnego rozumienia wiary”¹². Wielokrotnie w *Katechizmie* znajdujemy odwoływanie się do Ojców Kościoła i do tradycji dwudziestu wieków życia Kościoła dla zaznaczenia jedności wiary pomimo różnorodności kultur i form komunikacji tej wiary na przestrzeni wieków.

W 2005 roku wydano w oparciu o KKK *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio* (pol. *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*) stanowiące syntezę obejmującą w sposób zwięzły wszystkie istotne i podstawowe elementy wiary Kościoła. W *Kompendium* zastosowano sprawdzony schemat przedstawienia treści w formie „pytania – odpowiedzi”, co ułatwia zapoznanie się z treścią.

W 2011 roku ukazała się wersja *Katechizmu* skierowana przede wszystkim do młodzieży, zatytułowana *YOUCAT*. Publikacja, która składa się z 527 pytań i odpowiedzi, oparta została na *Katechizmie* i jego *Kompendium*, uzupełniona zaś o cytaty z Pisma Świętego oraz wypowiedzi świętych, współczesnych autorytetów i uczonych.

Wśród różnych cech KKK i pozostałych jego edycji po uważnej lekturze można dostrzec:

a) Mocno zaznaczoną korelację wiary i życia

Katechizm w ujęciu wiary katolickiej próbuje przerzucić pomost, jaki powinien istnieć między wiarą i życiem, pomiędzy wiarą a doświadczeniem, także doświadczeniem religijnym a codziennością. Fundamentalne elementy otaczającej nas rzeczywistości wzajemnie się przenikają i prowadzą do mistagogii i poprawnej jej religijnej interpretacji. Zauważyć jednak można, iż w świadomości współczesnego człowieka, a zwłaszcza młodych (dorastających), dominuje doświadczenie nie zawsze religijne (nadprzyrodzone), a katecheza winna prowadzić wszystkich wierzących do możliwie najbardziej dojrzałej wiary, ukazując nowe horyzonty świata pod tchnieniem Ducha Świętego.

W ujęciu KKK wiara odnosi się do uniwersalności prawdy i kultury ludzkiej, staje się rękomią wspólnoty wierzących w poszukiwaniu autentycznej prawdy i poddania się jej. Jest to wypełnianie soborowych wskazań, które znajdujemy w konstytucji *Gaudium et spes* i nauczaniu posoborowym kolejnych papieży.

b) Odkrywanie jedności w świecie rozdrobnionym/podzielonym

Katechizm stara się współczesnych ludzi żyjących w epoce fragmentaryczności i rozdrobnienia wiedzy oraz doświadczeń codzienności doprowadzić do

¹² Tamże, s. 31.

refleksji nad Bożym planem zbawienia i wyjaśnić im obietnicę Bożą, którą wiara i apostołskie jej wyznawanie objawia głębszy sens życia, a także stara się przybliżyć i na nowo rozważyć Bożą obietnicę zbawienia względem wszystkich ludzi. Dzięki wnikaniu w apostołskie wyznanie wiary katechizowany jest w stanie odkryć swoje miejsce w historii zbawczej, historii innej niż ta, którą opowiada świat.

Katechizm podkreśla, iż dążenie do jedności wiary ma charakter nie tylko ekumeniczny, dotyczący różnych wyznań, ale też charakter misyjny, który papież Benedykt XVI określił „współczesnym dziedzińcem pogan”¹³. Omawiając obszary dialogu z niewierzącymi, Paweł Mąkosa skupia je wokół trzech obszarów: dobra, prawdy i piękna¹⁴. Kategorie te nie są tylko problemami wiary, lecz fundamentalnymi wartościami, którą mogą prowadzić do osobowego spotkania się ludzi dobrej woli i prowadzić do jedności i współdziałania dla dobra wspólnego. Katechizm szczególnie zwraca uwagę na wrażliwość i aktywną troskę miłości względem ludzi będących w potrzebie, co może być płaszczyzną zdążania do jedności, a nie do rozbitcia¹⁵.

c) Nowatorskie rozważania o liturgii i celebracji jako „sakramentalnej ekonomii”

Już samo widzenie sakramentów jako znaków „obecnego, żywego i zbawczo działającego Chrystusa”, na które zwraca uwagę KKK, pozwala na personalistyczne i pełne wiary podchodzenie do życia sakramentalnego. Ma ono prowadzić do wejścia i przeżycia uobecnionej w życiu Kościoła obietnicy Bożej, do spotkania i zanurzenia w misterium zbawczym Chrystusa. Dzięki sakramentom chrześcijanin jest wyposażony w moc potrzebną do podjęcia uczestnictwa w „odpowiedzialności ewangelizacyjnej ludu Bożego”¹⁶. Do tego koniecznością jest położenie akcentu, iż sakramenty są „sakramentami wiary”, to znaczy są źródłem jej umocnienia, ale też wiara jest warunkiem życia sakramentalnego, a nie tylko praktyk religijnych w ujęciu socjologicznym.

¹³ Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, Rzym, 21 grudnia 2009 roku, AAS 102 (2010) 40.

¹⁴ P. Mąkosa, *Materia i forma współczesnego „dziedzinka pogan”*, w: A. Kiciński, P.T. Goliszek (red.), *Catechetica Porta Fidei*, Lublin 2012, s. 64–65.

¹⁵ Por. P. Kantyka, *Świadectwo wiary w podzielonym chrześcijaństwie*, w: A. Kiciński, P.T. Goliszek (red.), *Catechetica...*, s. 50–53.

¹⁶ J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice–Ząbki 2001, s. 174.

d) *Otwartość na palące problemy współczesności*

Komentatorzy i teologowie zwracają uwagę, iż idąc za inspiracjami Vaticanum II i troszcząc się o tożsamość wiary współczesnego Kościoła, KKK dąży do ukształtowania postawy otwartości chrześcijanina na „współzycie” ze współczesnym światem¹⁷. Jerzy Szymik, członek Papieskiej Komisji Teologicznej, zwraca uwagę, że Eucharystia jako „sakrament obecności” znajduje wyraz kultu, przedłużenie i ważną płaszczyznę do swojej realizacji w kulturze zwanej „współczesnym areopagiem”¹⁸ i często tracącej swój związek z chrześcijaństwem, równocześnie noszącej znamiona poszukującej sensu.

Otwarcie się na współczesność wymaga też otwarcie się na zlaicyzowaną mentalność i język współczesnego człowieka, nawet ochrzczonego. Chrześcijaństwo rozwija się w każdej kulturze i na sposób zaczynu przemienia świat, przełamując różne ograniczenia, fobie i zaniepokojenia¹⁹.

Katechizm, który zrodził się w trzydzieści lat po soborze, miał za zadanie wprowadzić ład w myślenie teologiczne i katechetyczne. Nie podejmuje więc polemik i dyskusji nad niepewnymi twierdzeniami i omawianiem całej dysputy teologów, lecz zawiera wykład bardziej systematyczny niż historyczny wyznawanej wiary. Pewne wskazówki o historii dogmatu można co prawda znaleźć, ale raczej w przypisach i komentarzach (pisanych małą czcionką).

W konstytucji *Fidei depositum* papież postuluje opracowanie „adaptacji” *Katechizmu* dla potrzeb nie tylko różnego wieku odbiorców, ale także ujętych w języku różnych kultur i różnego zapotrzebowania rozmaitych grup.

W samej Polsce po ukazaniu się francuskiego wydania we wrześniu 1992 roku (które miało miejsce jeszcze przed oficjalnym promulgowaniem w Watykanie – 7 grudnia 1992 roku) ukazało się wiele komentarzy, odbyło się wiele sympozjów i konferencji²⁰.

¹⁷ J. Szymik, *Chrześcijaństwo otwarte*, w: M. Rusecki, E. Pudełko (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995, s. 251.

¹⁸ J. Szymik, *Teologia...*, s. 192.

¹⁹ Por. J. Życiński, *Europa ducha*, „Gość Niedzielny” 73 (1997) 5, s. 1.

²⁰ Wśród ponad pięćdziesięciu różnych artykułów i opracowań polskojęzycznych szczególnie miejsce mają: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Komentarz*, oprac. J. Jarco, KAI, br.; M. Napieralski, *O nowym Katechizmie*, Poznań 1994, ss. 154; J. Królikowski, *Mały przewodnik po Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Poznań 1995, ss. 137; J. Bagrowicz, *Katechizm na trudne czasy. Refleksje nad KKK*, Włocławek 1995; J. Chaim, *Nowy Katechizm*, „Homo Dei” 62 (1993) 2, s. 32–43; *Nauka KKK a wychowanie świadomości chrztu*, „Horyzonty Wiary” 7 (1996) 30, s. 13–25.

Równolegle trwały prace nad polskim tłumaczeniem, dla którego podstawą była wersja francuska. Prace trwały prawie dwa lata. Najpierw podjęły je tłumaczki, a następnie weryfikowali teologowie. Do pierwszej wersji kilka zastrzeżeń dotyczących zwłaszcza terminologii zgłosiła Kongregacja ds. Nauki Wiary. Po uwzględnieniu ich w poprawkach został wydany w 1994 roku przez oficynę Pallottinum i uroczyście w Warszawie promulgowany przez księdza prymasa polski tekst *Katechizmu*²¹.

W roku 1998 zaś ukazała się *Corrigenda* (poprawki naniesione przez Kongregację Nauki Wiary pismem z 25 kwietnia 1998 roku)²² dotycząca 82 punktów ze wszystkich części *Katechizmu*.

Rychło też pojawiły się komentarze naukowe, z których cztery mają szczególne znaczenie. *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*²³, *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego* jako pokłosie sympozjum zorganizowanego na ten temat w Opolu²⁴ i dwa opracowania lubelskie: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*²⁵ oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*²⁶. Były to polskie próby odczytania idei *Katechizmu Kościoła katolickiego* na gruncie polskim, a równocześnie wprowadzenia do lektury szczególnie dla duszpasterzy i katechetów, a więc najbardziej zaangażowanych w ewangelizację.

Osobną grupę stanowią szczegółowe opracowania naukowe dokonane przez polskich teologów: Jana Charytańskiego, Andrzeja Zuberbiera, Stanisława Czerwika²⁷. Starali się oni ukazać inspiracje, jakie stanowi *Katechizm* dla przemian w widzeniu roli katechizmu w odnowie katechetycznej, dla samej reformy katechizacji, ale też dla rozwoju teologii.

Sporo artykułów różnych czasopism fachowych przybliżyło genezę i cel powstania *Katechizmu*, co może rzutować na odczytanie przesłania zawartego

²¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, ss. 738.

²² *Katechizm Kościoła Katolickiego. Corrigenda*, Poznań 1998, ss. 20.

²³ *Wprowadzenie do KKK*, Warszawa 1994.

²⁴ J.J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała (red.), *Misterium liturgii w KKK* (Sympozja 8), Opole 1995.

²⁵ J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 1995.

²⁶ M. Rusecki, E. Pudelko (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Lublin 1995.

²⁷ S. Czerwik, *Liturgia w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 87 (1995) 515, s. 57–80.

w nim, a stanowiącego apel o obudzenie świadomości chrztu i wynikających stąd zobowiązań skierowanych do współczesnego chrześcijanina²⁸.

Kierując się zaś *Wskazaniami dotyczącymi opracowań syntetycznych Katechizmu Kościoła katolickiego* wydanymi przez Kongregację Nauki Wiary Prot. N. 94004378 z 20 grudnia 1994 roku, przygotowane zostały opracowania polskich katechizmów lokalnych jako instrumentów dla aktywnego włączenia się laikatu w dzieło nowej ewangelizacji na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa.

Pod względem chronologicznym pierwsze było tarnowskie opracowanie *W Duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła Katolickiego w refleksji i w życiu*²⁹ – praca zbiorowa podejmująca kluczowe problemy dla odnowienia wiary Kościoła w Polsce u progu nowego tysiąclecia. Wyraźnie określone w tej pracy odniesienia do konkretnych miejsc w KKK prowadzą do zacieśnienia związków wiary współczesnych Polaków z wiarą apostołską. Dlatego analogicznie do KKK składa się ona z czterech części, jakby z czterech stron świata wiary: wiara Kościoła, sakramenty wiary, życie wiarą i modlitwa z wiary wynikająca. Całość uzupełniają trzy artykuły o uwarunkowaniach współczesnej wiary w odniesieniu do kultury, nauki i życia ekonomiczno-społecznego.

W 1999 roku ukazało się obszerne opracowanie pracowników naukowych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego *Wyznawać wiarę dzisiaj* z podtytułem *Katecheza dorosłych na podstawie KKK*³⁰. Stanowi ono w swojej strukturze wierne odniesienie do poszczególnych paragrafów KKK opracowane przez różnych autorów w autonomicznych artykułach. Nie jest to jednak proste streszczenie KKK (tym bardziej że objętościowo są to opracowania porównywalne), ma ono charakter odczytania przez współczesnego polskiego katolika depozytu wiary zawartego w nauce Kościoła i przekazanego przez Kościół dzisiejszemu światu.

Z polecenia Komisji Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego zespół katechetów polskich pod kierunkiem prof. Jana Charytańskiego TJ opra-

²⁸ Z. Nosowski, *Jak powstawał KKK?* (kalendarium), „Więź” 36 (1993) 7, s. 51–53; J. Stroba, *Geneza Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 87 (1995) 515, s. 17–22; tenże, *Księga na całe życie. Geneza KKK, jego aktualność*, „W drodze” 22 (1994) 1, s. 10–26.

²⁹ C. Noworolnik, M. Zajac (red.), *W duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła Katolickiego w refleksji i w życiu*, Tarnów 1997, ss. 312.

³⁰ S. Labendowicz (red.), *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Sandomierz 1999, ss. 764.

cował *Katechizm dla dorosłych*³¹, stanowiący zgodnie z życzeniem Jana Pawła II polską adaptację *Katechizmu Kościoła katolickiego* dla pogłębienia wiary współczesnego Polaka. Zarówno struktura, jak i odniesienie do poszczególnych artykułów KKK akcentują wierność orędziu zbawczemu, uwzględniając polskie uwarunkowania czasu transformacji. Redakcyjnie jest to najbardziej uporządkowane opracowanie, gdyż zespół stanowi doświadczoną wspólnotę opracowującą katechizmy i materiały metodyczne dla różnych poziomów wiekowych przez ponad 30 lat końca XX wieku.

W dziesięć lat później ukazała się opracowana pod kierunkiem Komisji Wychowania Katolickiego Episkopatu Polski adaptacja KKK dla dorosłych: *Taka jest wiara Kościoła*³². Ma ona na celu syntetycznie i zwięźle ukazanie wiary Kościoła w Polsce, w którym, jak określa kardynał Kazimierz Nycz, żyje i działa od tysiąca lat Chrystus³³.

Chcąc ocenić znaczenia tych opracowań, należy wziąć pod uwagę zarówno wierność przesłaniu zawartemu w KKK, jak też sytuację polskiego katolika w dobie transformacji społeczno-kulturowej, a także szerzącej się laicyzacji pod wpływem massmediów i nurtu postmodernistycznego.

Zamiast zakończenia

Czy możemy uważać, że publikacja tych trzech wersji *Katechizmu Kościoła katolickiego* na dłuższy okres czasu zamknie problem poszukiwań katechizmu odpowiedniego na dzisiejsze czasy? Sądzę, że nie. Zmieniające się tendencje we współczesności stanowią coraz to nowe wyzwania. Zapoczątkowany przez Jana Pawła II i rozwijany przez Benedykta XVI nurt nowej ewangelizacji oraz niedawno zakończony Synod Biskupów są postulatami nie tylko zgłębiania KKK, ale upowszechnienia go, a wręcz uzupełniania o nowe zagadnienia, nowe odczytywanie znaków czasu niesione przez współczesność XXI wieku. Jerzy Bagrowicz postawił w jednym z opracowań pytanie: *Czy Katechizm Kościoła katolickiego jest „bogactwem ciągle nieodkrytym?”*³⁴ Podpisałbym się pod nim, podpowiada-

³¹ *Katechizm dla dorosłych. Polska adaptacja Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowana na zlecenie i zatwierdzona przez Komisję Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego*, Kraków 1999, ss. 304.

³² Z. Marek (red.), *Taka jest wiara Kościoła. Katechizm dla dorosłych*, Kraków 2009, ss. 230.

³³ K. Nycz, *Słowo wstępne*, w: Z. Marek (red.), *Taka jest wiara...*, s. 8.

³⁴ J. Bagrowicz, *Katechizm Kościoła Katolickiego w posłudze katechetycznej Kościoła w Polsce – bogactwo ciągle nie odkryte*, w: *W co Kościół wierzy...*, s. 95.

jąc jeszcze dwa pytania szczegółowe: Czy katechizm ten przez katechizujących i głoszących Słowo Boże jest maksymalnie zgłębniony? I drugie, nie mniej ważne: Czy opracowane różne katechizmy polskie są „przełożone” wystarczająco na język zrozumiały dla różnych grup wiernych i funkcjonują optymalnie w formacji wiary?

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO OSTATNIM Z DOKUMENTÓW ODNOWY SOBOROWEJ

Streszczenie

Sobór Watykański II nie poświęcił w całości żadnego dokumentu katechezie, jak to miało miejsce na Soborze Trydenckim czy Watykańskim I, ale liczne sformułowania w konstytucjach czy dekretach stały się inspiracją do odnowy katechetycznej, którą papież Paweł VI nazwał „zieloną gałęzią na drzewie, jakim jest Kościół”. Kolejne Synody Biskupów w Rzymie poświęcone zostały problematyce ewangelizacji i katechizacji w zmieniającym się świecie, a wydane po nich adhortacje apostolskie nakreśliły zasady dynamicznego rozwoju tych procesów. Przychylając się do postulatów ojców Synodu 1983 o opracowanie katechizmu dla całego Kościoła, Jan Paweł II powołał zespół redakcyjny, który pod kierunkiem kardynała J. Ratzingera opracował i w 30-lecie Soboru wydał *Katechizm Kościoła katolickiego*. Pod wpływem inspiracji soborowych oraz osiągnięć kerygmatyków i katechezy o orientacji antropologicznej powstał *Katechizm*, który w dniu promulgacji papież określił jednym z „najważniejszych wydarzeń najnowszej historii Kościoła”. Szybko stał się bestsellerem w wielu krajach świata i zarazem podsumowaniem odnowy Kościoła XX wieku.

Słowa kluczowe: sobór, katechizm, katecheza, liturgia.

CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH – LAST RENEWAL OF THE CONCILIAR DOCUMENTS

Summary

The Second Vatican Council did not pay in full any instrument of catechesis, as it took place at the Council of Trent and Vatican I but many are expressed in the constitutions and decrees were the inspiration for catechetical renewal that Pope Paul VI called “green branch of a tree, which is Church”. The next Synod of Bishops in Rome were

devoted to the issue of evangelization and catechesis in a changing world, and they issued the apostolic exhortations outlined principles of dynamic development of these processes. Bowing to the demands of the fathers of the Synod of 1983 on the development of the Catechism of the Church, John Paul II appointed editorial team, which, under the direction of Cardinal. J. Ratzinger, developed and the 30th anniversary of the Council issued the Catechism of the Catholic Church. Under the influence of inspiration and achievement preachers council and the catechism of the anthropological orientation Catechism was that on the day of promulgation of the pope declared one of the “most important events of modern history of the Church”. It quickly became a best-seller in many countries around the world and also a summary of the renewal of the Church of the twentieth century.

Keywords: council, catechism, catechesis, liturgy.

Translated by Mirosława Landowska

KAZNODZIEJSTWO POSOBOROWE: PRZED CZY PO ODNOWIE?

Ks. Andrzej Draguła

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Zielona Góra

Wstęp

Po blisko 50 latach od ogłoszenia Konstytucji *Sacrosanctum concilium* (4 grudnia 1963 roku) postulat głoszenia homilii wydaje się czymś oczywistym. Tak jak ustalona wydaje się dzisiaj teologia homilii, której zręby zostały sformułowane w 52 punkcie Konstytucji o liturgii oraz 54 punkcie Instrukcji wykonawczej *Inter Oecumenici* (26 września 1964 roku). Przypomnijmy, iż ojcowie soborowi stwierdzili: „Jako część samej liturgii zaleca się bardzo homilię, w której z biegiem roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego”¹. Instrukcja wykonawcza nieco inaczej definiuje homilię: „Przez homilię głoszoną na podstawie świętego tekstu rozumie się wyjaśnienie albo jakiegoś aspektu czytań Pisma Świętego, ewentualnie innego tekstu z części stałych lub własnych Mszy Świętej z dnia, uwzględniając czy to czczoną tajemnicę, czy szczególne potrzeby słuchaczy” (IOe 54). Celem niniejszego opracowania nie jest jednak ponowny wykład soborowej teologii homilii, którego dokonało już wielu homiletów polskich i zagranicznych, ale raczej pytanie o recepcję tego nauczania w Polsce bezpośrednio w czasie soboru, po zakończeniu jego obrad oraz współcześnie.

¹ „Homilia, qua per anni liturgici cursum ex textu sacro fidei mysteria et normae vitae christianaе exponuntur, ut pars ipsius liturgiae valde commendatur [...]”. KL 52.

1. Powrót kerygmatu do homilii

Przepowiadanie – jak wiadomo – nie jest jednak czymś wyizolowanym od aktualnej wizji teologii i samego chrześcijaństwa. Teologia, która była u podstaw soborowego myślenia o homilii, wyrasta z tak zwanego ruchu kerygmatycznego, który miał miejsce w pierwszej połowie XX wieku. Punktem wyjścia dla refleksji kerygmatyków było pytanie o treść, a nie o formę przepowiadania. Według nich nieskuteczność przepowiadania nie wynikała wcale z jego aspektów formalnych, jak struktura, styl czy język, ale wprost ze złego rozumienia przedmiotu przepowiadania.

Już w roku 1936, a więc na 30 lat przed ogłoszeniem Soboru Watykańskiego II (1962–1965), Josef Andreas Jungmann SJ pisał o niepokojącej sytuacji duszpasterstwa wyrażającej się w przeżywaniu chrześcijaństwa jako sumy pewnych zwyczajów, nakazów odczuwanych jako przykry ciężar oraz pewnych zadań i dogmatów, w które trzeba wierzyć, aby uniknąć potępienia wiecznego i uzyskać chwałę wieczną, co zresztą było zgodne z koncepcją przepowiadania przedstawioną jeszcze na Soborze Trydenckim (1545–1563)². Jungmann postulował więc takie przeorientowanie kaznodziejstwa, aby stało się głoszeniem Ewangelii, a nie popularyzacją teologii ujętej scholastycznie. Kaznodziejstwo powinno omawiać prawdy Boże nie w porządku katechizmowym, ale zgodnie z dynamiką objawienia, a więc jako Boży plan i historię zbawienia ludzkości, która ujawnia się w roku liturgicznym³.

Ruch kerygmatyczny objął, jak wiadomo, nie tylko homiletykę, ale także katechetykę oraz teologię jako taką, w której nachylenie kerygmatyczne zaczęło dominować również w teologii dogmatycznej czy moralnej. Istotą całego ruchu było skupienie się na kerygmacie jako rzeczywistości pierwotnej wobec dogmatu. Jak twierdził Jungmann, „teologię powinniśmy znać, przepowiadać zaś musimy kerygmem”⁴, bo to kerygmat rodzi wiarę, a nie scholastycznie ujęta teologia. Kaznodziejstwo nie powinno być wulgaryzowaniem teologii, lecz głoszeniem

² Zob. R.P. Waznak, *An Introduction to the Homily*, Collegeville 1998, s. 8.

³ Zob. J.A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936; H. Łysy, *Kazanie katechizmowe czy homilia w kościelnej posłudze słowa?*, w: W. Przyczyna (red.), *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, Kraków 1993, s. 63.

⁴ „Das Dogma wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma”. J.A. Jungmann, *Die Frohbotschaft...*, s. 60. Zaproponowane tłumaczenie pochodzi z: H. Łysy, *Kazanie katechizmowe...*, s. 66. Być może należałoby jednak przetłumaczyć dosłownie: „Dogmat znamy, przepowiadać musimy kerygmat”. Wówczas chodziłoby nie tyle o teologów znających teologię systematyczną, ile o wiernych, którzy znają dogmaty, ale nie znają kerygmatu.

kerygmatu, to znaczy Dobrej Nowiny. W rezultacie – jak relacjonuje idee Jungmanna ks. Hubert Łysy – „kazania katechizmowe odpowiednie dla wykładu teologii scholastycznej nie mogą się stać wykładnią teologii kerygmatycznej. Porządek katechizmowy jest diametralnie różny od porządku Ewangelii, Bożego planu zbawienia, historii zbawienia, mających stanowić treść przepowiadania”⁵.

Przypomnijmy, iż upowszechnienie kazań katechizmowych (choć nazywanych homilią) nastąpiło po encyklice *Acerbo nimis* papieża Piusa X wydanej 15 kwietnia 1905 roku. Idąc za myślą papieża Benedykta XIV w Konstytucji *Etsi minime* (7 lutego 1742 roku), wyróżnił on homilię skierowaną do dojrzałych w wierze oraz katechezę, czyli nauczanie podstaw wiary skierowane do dzieci. Jednocześnie zaznaczył, iż dorośli potrzebują nauczania katechizmowego w nie mniejszym stopniu niż dzieci. Za sprawą encykliki przepowiadanie niedzielne zostało ukierunkowane na upowszechnienie prawd katechizmowych, a homilia przybrała faktycznie formę kazania katechizmowego⁶.

W roku 1954 Fernand Boulard pisał: „Wielkim niedostatkim naszej pracy w przeszłości był brak ewangelizowania. Bywało, że zmęczony i zniechęcony ksiądz przez 20 lub 25 lat nie wygłosił nigdy kazania. Nauka religii polegała na memoryzowaniu formuł katechizmu bez wyjaśnienia, a kazanie i homilia była ciężka i moralizatorska. Nie głoszone objawienia, lecz resztkę religii naturalnej, bez znaczenia dla człowieka epoki rewolucji przemysłowej”⁷. Proces ten trwał od wielu lat, skoro Jungmann pisał już 20 lat wcześniej: „Dla wielu chrześcijaństwo nie jest Dobrą Nowiną przyjmowaną radośnie, lecz ciężkim prawem, któremu poddają się dla uniknięcia potępienia”⁸. Taki kształt wiary był w dużej mierze skutkiem przepowiadania, gdyż – jak pisał Marian Rzeszewski – „wierni przeżywają taki rodzaj wiary, [...] jaki słyszą w kazaniach niedzielnych”⁹. Kształt tej wiary tak opisywał Jungmann: wierni „z nauki chrześcijańskiej zatrzymują tylko pewną ilość dogmatów i nakazów moralnych, gróźb i obietnic, zwyczajów i obrzędów, zadań i obowiązków nakładanych na nieszczęsnych katolików, gdy

⁵ H. Łysy, *Kazanie katechizmowe...*, s. 66. Szeroko na temat relacji między teologią a kaznodziejstwem w okresie soborowym pisał: P. Kielar, *Teologia w kaznodziejstwie (kerygmatyka)*, „Ateneum Kapłańskie” 1–2(330–331) (1964), s. 55–70.

⁶ Zob. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą. Teologia homilii w Stanach Zjednoczonych po II Soborze Watykańskim*, Kraków 2008, s. 34, przypis 57.

⁷ F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954, s. 48. Cyt. za: M. Rzeszewski, *Współczesna sytuacja kaznodziejstwa*, „Ateneum Kapłańskie” 1(366) (1970), s. 91.

⁸ Cyt. za: tamże, s. 95.

⁹ Tamże.

akatolicy cieszą się wolnością¹⁰. Przedmiotem ówczesnej homiletyki jedynie w niewielkim stopniu było to, co dzisiaj nazywamy homiletyką materialną czy homiletyką fundamentalną. „Zajmowano się tylko jego stroną formalną, metodologią, słowem techniką kaznodziejstwa. Uważano za zbędne wsparcie teologiczne kaznodziejstwa, sądząc, że każdy wie, czym jest kaznodziejstwo. Chodziło tylko o to, jak kazać¹¹. Wystarczy zajrzeć do przedsoborowych podręczników kaznodziejstwa. Wydany w roku 1958 podręcznik ks. Zygmunta Pilcha nosił tytuł *Wykład zasad kościelnej wymowy*, a zasadniczą jego część stanowiły zagadnienia dotyczące zagadnień formalnych i pracy kaznodziei. Z kolei ks. Rzeszewski zajmował się w swoim podręczniku pod tytułem *Kaznodziejstwo. Zagadnienia wybrane* (Warszawa 1957) typologią kazań, konstrukcją kazania i historią kaznodziejstwa. Istotą kerygmatycznej rewolucji w kaznodziejstwie było odejście od pytania, „jak” przepowiadać, na rzecz pytania, „co” przepowiadać.

Ta rewolucja nie dokonywała się jednak zupełnie bez przeszkód. W Instrukcji *Inter Oecumenici* wyczuwa się tendencję do pogodzenia homilii z kazaniem katechizmowym: „Jeżeli w pewnych okresach są dostarczone tematy kazań, które winno się głosić w czasie Mszy św., należy zachować przynajmniej wewnętrzną ich łączność z głównymi okresami i świętami roku liturgicznego, czyli z tajemnicą Odkupienia” (IOe 55). Jak dowodzi ks. Henryk Sławiński, taki zapis instrukcji „jest echem dyskusji soborowych. Niektórzy spośród biskupów nawoływali do opracowania zbioru tematów katechizmowych, które powinny porządkować przepowiadania. Chcieli, by w okresie czterech czy pięciu lat na kanwie tekstów liturgicznych wyłożona była doktryna chrześcijańska. Podjęto więc zagadnienie planów kaznodziejskich¹². Instrukcja jest ukłonem w stronę takiej koncepcji kaznodziejstwa parafialnego, dopuszcza kazania katechizmowe, ale „uznaje je jednak za nieobowiązkowe i periodyczne¹³. Wątpliwość co do zasadności kazań katechizmowych w odnowionej liturgii stała się przedmiotem zapytania skierowanego do Świętej Kongregacji Obrzędów. Kongregacja podtrzymała ideę zawartą w instrukcji, zaznaczając, że tematy do kazań muszą być przygotowane przez kompetentną władzę, zaś sama tematyka musi zabezpieczyć „ściłą łączność” z tajemnicą Odkupienia przejawiającą się w roku liturgicznym¹⁴.

¹⁰ Cyt. za: tamże.

¹¹ Tamże, s. 98.

¹² H. Sławiński, *Między ciągłością...*, s. 57, przypis 122.

¹³ Tamże, s. 57.

¹⁴ Por. „Notitiae” 1 (1965), s. 137, n. 4.

Słowo „kerygmat” nie pojawiło się jednak w soborowej definicji homilii, a samo określenie homilii jest „dość ogólne z uwzględnieniem najistotniejszych jej elementów, pozostawiające w wykonaniu dużo miejsca inicjatywie kaznodziei”¹⁵. W roku 1967 (właściwie 3 lata po uchwaleniu Konstytucji) ks. Leszek Kuc wyjaśniał, że taki kształt definicji wynikał z dyskusji soborowej, w trakcie której stwierdzono, że „w naszych czasach wielu wiernych jedynie podczas mszy świętej ma sposobność zetknięcia się z nauką chrześcijańską, wobec czego charakter homilii winien umożliwiać pełny wykład chrześcijaństwa”¹⁶. Wszelkie argumenty przytaczane przeciwko ograniczeniu kaznodziejstwa liturgicznego do homilii opierały się na przekonaniu o ograniczonych możliwościach wykładu prawd wiary wyłącznie na podstawie czytanych w liturgii fragmentów Pisma Świętego. Czy homilia uniemożliwia ten wykład, który – jak się wydaje – był właściwy kazaniom katechizmowym?

Pytanie to jest wciąż aktualne, czego wyrazem jest postulat stworzenia dyrektorium homiletycznego, przedłożony przez papieża Benedykta XVI. W adhortacji *Verbum Domini* papież zauważa, że „przepowiadanie słowa Bożego z właściwym odniesieniem do Lekcjonarza jest naprawdę sztuką, którą należy kultywować” (VD 60), dlatego prosi o przygotowanie „narzędzi i materiałów, które pomogą kapłanom w jak najlepszym wypełnieniu ich zadania”. Postulat ten został sformułowany na XII Zwyczajnym Ogólnym Synodzie Biskupów, który obradował na temat: „Słowo Boże w życiu i misji Kościoła” (5–26 października 2008 roku). Abp Marc Benedict Coleridge (Canberra–Goulburn) zauważył, że przejście od „kazań rozumianych głównie jako przedstawianie katolickiej doktryny, kultu i nauki do homilii pojmowanej przede wszystkim jako wykład i zastosowanie w praktyce Pisma Świętego” dokonało się „jedynie częściowo”. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest fakt, że „w głoszeniu Słowa często zakłada się, iż kerygmat jest czymś zrozumiałym samo przez się, i to w chwili, kiedy w kulturze zachodniej kerygmat nie może być uważany za coś oczywistego. Gdyby tak było, groziłoby nam niebezpieczeństwo sprowadzenia kaznodziejstwa do moralizowania, co mogłoby wzbudzać zainteresowanie lub podziw, ale nie wiarę, która zbawia”. Jako pilną arcybiskup postrzega konieczność „nowego formuło-

¹⁵ L. Kuc, *Homilia*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 288.

¹⁶ Tamże, s. 289.

wania i głoszenia kerygmatu – dla dobra bardziej wyrazistego przepowiadania misyjnego”¹⁷.

2. Powrót homilii do liturgii

Drugą po wymiarze kerygmatycznym istotną cechą homilii jest jej liturgiczny charakter. Ks. Kuc podkreślał, iż „czytania Pisma św. otrzymają szczególną rolę względem tajemnic liturgicznych, w których występują”, gdyż „jest to słowo Boże podane do słuchania temu oto Kościołowi, podczas tej oto mszy, mające do spełnienia określone na dziś zadanie”¹⁸. Przepowiadanie nie może nas prowadzić poza tekst biblijny zawarty w liturgii. „Przepowiadamy słowo Boże wewnątrz objawienia, wewnątrz liturgii” – pisał ks. Kuc. Stąd już niedaleko do stwierdzenia, że homilia jest „kontynuacją tekstów biblijnych i liturgicznych występujących w tej oto mszy”. Warto zauważyć, iż podobne stwierdzenie pojawia się w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, gdzie czytamy, że homilia „przedłuża jego [słowa – przyp. A.D.] głoszenie” (KKK 1154).

Kerygmatyczno-liturgiczny charakter homilii (a nawet wszelkiego przepowiadania, bo KL używa tutaj pojęcia *sermo*) sformułowany został także w KL 35, gdzie czytamy, iż kazania „treść swoją powinny [...] czerpać przede wszystkim ze źródeł Pisma Świętego i liturgii, jako zwiastowanie przedziwnych dzieł Bożych w dziejach zbawienia, czyli w misterium Chrystusowym, które zawsze jest w nas obecne i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych”. Kluczowym pojęciem jest tutaj „misterium Chrystusowe”, które – wynika z tekstu soborowego – jest trójpostaciowe. Najpierw są to przedziwne dzieła Boże w dziejach zbawienia (1). Następnie misterium Chrystusowe ujawnia się w nas (2) i działa w obrzędach liturgicznych (3). Homilia kerygmatyczno-liturgiczna ma więc wyraźnie określoną dynamikę: jest ewokująca (przypominająca) dzieła Boże opisane w tekście biblijnym, inwokująca (wzywająca) dzieła Boże w liturgii i prowokująca (rodząca) dzieła Boże w życiu słuchaczy. Homilia jest więc czynnością, w której – podobnie jak w całej liturgii, bo cała liturgia ma wymiar anamnetyczny – uobecnia się i realizuje historia zbawienia.

Trzeba więc bardzo mocno się sprzeciwić rozumieniu liturgii słowa, w tym homilii, jako części wstępnej Mszy św., jakiegoś dydaktycznego wstępu do właś-

¹⁷ Zob. M.B. Coleridge, *Dyrektorium homiletyczne*, [wypowiedź podczas:] XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów (5–26 października 2008 roku), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/synod/12zwyczajne_coleridge.html (14.01.2012).

¹⁸ L. Kuc, *Homilia...*, s. 289.

ciwej liturgii czy też zewnętrznego pouczenia. Homilia jest częścią liturgii, jest liturgią samą ze wszystkimi konsekwencjami tego stwierdzenia. Nie jest więc prostym wyjaśnieniem czytań, które miałyby służyć przygotowaniu umysłów na misterium, które dopiero następnie będzie celebrowane, ale jest już rzeczywistym zwiastowaniem tego misterium. Ze stwierdzenia, że homilia jest liturgią, wynika także – jak chce coraz więcej teologów – jej nefakultatywny charakter, co powinno się przejawiać również w homilii krótkiej, ale codziennej¹⁹. Z tego samego faktu wynika też niezastępowalność homilii czymkolwiek innym. „[...] ze względu na to, że homilia jest integralną częścią liturgii – pisze ks. Henryk Sławiński – nie można jej zastępować innymi przemówieniami. Ani sprawozdania finansowe, ani zapowiedzi zbiórek pieniędzy czy wydarzeń parafialnych, diecezjalnych bądź ogólnokościelnych, jakkolwiek ważne, nie mogą zastąpić homilii”²⁰.

Dydaktyczno-pastoralny charakter homilii jest rzeczywiście wtórny wobec charakteru liturgicznego. Mimo tego, że w dokumentach Kościoła jest określana jako *expositio* czy *explanatio*, homilia nie jest ostatecznie wyjaśnieniem, ale celebracją. Dlatego też nie może być zastąpiona niczym, co nie ma charakteru kerygmaticzno-liturgicznego. „Głosiciel homilii komunikuje nie tylko historyczny sens czytań biblijnych, ale proklamuje wydarzenie Chrystusa jako rzeczywistość obecną i dostępną dla słuchaczy uczestniczących w liturgii” – pisze ks. Sławiński²¹. Żadna inna forma kaznodziejska czy też jakiegokolwiek przemówienie i list nie są zdolne do proklamacji misterium Chrystusa. Z teologicznej natury homilii wynika, że jest ona nie tylko formą, której nie można zastąpić. Jest także formą, której jedynym naturalnym środowiskiem jest liturgia. Ks. Wacław Świerzawski pisał: „Przepowiadanie *intra celebrationem liturgicam* różni się nie tylko od form «cywilnych» jakiegokolwiek przekazu słowa, ale również – na skutek właściwego sobie kontekstu – nie da się włączyć w żadną inną akcję przekazywania Słowa Bożego w Kościele”²².

¹⁹ R. Chéno, *L'homélie, action liturgique de la communauté eucharistique*, „La Maison Dieu” 3 (2001), s. 27.

²⁰ H. Sławiński, *Między ciągłością...*, s. 40.

²¹ Tamże, s. 45.

²² W. Świerzawski, *Proklamacja słowa Bożego w liturgii*, „Ateneum Kapłańskie” 1–2(330–331) (1964), s. 48.

3. Trudne upowszechnienie się homilii

Przypomnijmy, że aż do lat siedemdziesiątych XX wieku polskie przepowiadanie opierało się na kazaniu tematycznym i kazaniu katechizmowym. Kazania katechizmowe były głoszone formalnie do roku 1957, czyli do rozpoczęcia Wielkiej Nowenny. W czasie jej trwania oraz w roku milenijnym głoszone kazania tematyczne, które zalecane były także przez posoborowy 6-letni program kaznodziejcki. Program homilijny (3-letni) wszedł w życie dopiero od I Niedzieli Adwentu roku 1972, a więc 9 lat po ogłoszeniu Konstytucji o liturgii²³. Polscy homiletycy postulowali wprowadzenie homilii biblijno-liturgiczno-egzystencjalnej, a więc zgodnej z teologią soborową, jednak już od lat sześćdziesiątych. Ta kerygmaticzna rewolucja w kaznodziejstwie nie przebiegała bez trudności.

W roku 1963, jeszcze przed ogłoszeniem Konstytucji o Liturgii, w obliczu sygnalizowanej zewsząd nieskuteczności kazań katechizmowych, ks. Świerżawski postulował przywrócenie homilii jako nowej formy przepowiadania. Przypominał, iż u zarania chrześcijaństwa „prawda religijna nie musiała być zakuwana w formuły dogmatyczne ani w metodyczne wykłady. Wypowiadała się ona w adoracji, chwalcie, dziękczynieniu, modlitwie”²⁴. Jak zauważa ks. Świerżawski, „najboleśniejszym zaniedbaniem datującym się od późnego średniowiecza, a dochodzącym do zenitu w XVII i XVIII w., było oderwanie kaznodziejstwa od tajemnicy Chrystusa”²⁵, co się również wyrażało symbolicznie podczas sprawowania Mszy św. W tak zwanej liturgii przedsoborowej, czyli sprawowanej według Mszału Piusa V, kapłan przed wejściem na ambonę do wygłoszenia kazania bądź homilii zdejmował manipularz oraz ornat, a nakładał biret. Taki sposób przepowiadania sprawiał wrażenie przerwy w liturgii, gdyż sprawowanie Mszy św. na czas kazania było „zawieszane”²⁶.

Późniejszy biskup proponuje więc odejście od kazań katechizmowych, które uporządkowane są według traktatów teologicznych: o prawdziwej religii, o Kościele, o sakramentach itd., i zastąpienie ich homilią jako jedyną formą właściwą *intra missam*, która też zdolna jest do przekazania pełni depozytu, a posługuje

²³ Zob. H. Łysy, *Kazanie katechizmowe...*, s. 61.

²⁴ W. Świerżawski, *Homilia liturgiczna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1963), s. 202.

²⁵ Tamże, s. 204.

²⁶ Praktyka głoszenia kazania (homilii) po Ewangelii, a przed *Credo* nie była powszechna. Kazanie głoszone także przed, jak i po Mszy św. W Polsce zasadę głoszenia kazania po Ewangelii przyjął Synod Plenarny w roku 1936. Zob. Z. Pilch, *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958, s. 377.

się zupełnie inną metodą. Co więcej – podkreślał – homilia jest formą nie tylko nauczania (*explicatio*), ale raczej przekazu (*traditio*) słowa Bożego²⁷.

Kilka lat później, w roku 1970, ks. Rzeszewski pisał: „Sloganem stał się już tzw. «kryzys kaznodziejstwa». Faktem jest, że kaznodziejstwo już się nie «podoba» i że kazania przestały poruszać sumienia²⁸. I dalej: „Zarzut postawiony przeciwko kaznodziejstwu jest specyficzny: jest ono zbyt oderwane i nierealne; urywkowe i nieszczerze; jest głównie moralistyczne. Kaznodzieja nie nawiązuje łączności z sytuacją człowieka nowoczesnego, dlatego nie może zrobić na nim wrażenia. Słowa kaznodziei, jak anachronizmy z innego wieku, są bez krwi i bez życia, dlatego pozostawiają słuchacza zimnymi²⁹. Widać z tego, że żaden z postulatów teologii soborowej jeszcze się nie upowszechnił: ani biblijność, ani liturgiczność, ani egzystencjalność homilii. Przeciwnie, wciąż dobrze się miało kaznodziejstwo moralizatorskie i skupione bardziej na praktykach pobożnych niż na realizacji Ewangelii w codzienności. Kaznodzieja „krąży nadal naokoło kotwicy pobożności; ignoruje nadal głębokie orędzie Biblii, nadal widzi moralność w świetle bardziej etycznym niż chrześcijańskim. Nadal trzyma się tematów zakurzonych i «przecenionych», używa języka niestrawnego już do ludzi nawykłych do sięgania wprost do istoty sprawy³⁰.”

Sytuacja kaznodziejstwa parafialnego nie wyglądała chyba dużo lepiej także 20 lat później, skoro w roku 1994 ks. Hubert Simon pisał: „Treściowa, biblijna odnowa naszego kaznodziejstwa jest żywotną sprawą Kościoła w Polsce. Przepowiadanie musi służyć wierze, ma pogłębiać zażyłość z Chrystusem, ma pogłębiać świadomość religijną i dlatego wzorem pierwotnego Kościoła winniśmy zwiastować kerygmat biblijny, a nie uciekać na peryferie³¹. Kerygmat biblijny wciąż więc był nieobecny, zamiast niego mówiono na ambonach o problemach drugorzędnych.

W roku 2001 ks. Wiesław Przyczyna wskazywał nie tyle na braki w wymiarze kerygmatycznym, co w wymiarze egzystencjalnym, postulując tym samym większe upowszechnienie tak zwanego modelu amerykańskiego, czyli homilii

²⁷ Zob. W. Świerzawski, *Homilia...*, s. 206–207.

²⁸ M. Rzeszewski, *Współczesna sytuacja...*, s. 86.

²⁹ Tamże, s. 86–87.

³⁰ Tamże, s. 89.

³¹ H. Simon, *Kaznodziejstwo polskie: zdobycze i niedociągnięcia*, „Ateneum Kapłańskie” 2–3(121–123) (1963), s. 251.

interpretującej doświadczenie życiowe³². „O ile zatem kaznodziejstwo wyjaśniająco-pouczające wyjaśnia teksty święte i poucza słuchaczy o tym, czego oni o Bogu jeszcze nie wiedzą, o tyle kaznodziejstwo interpretujące mówi im o tym, że Bóg od dawna działa w ich życiu, chociaż oni nie zdają sobie z tego sprawy”³³. Uważał, że takie kaznodziejstwo będzie lekarstwem na „bólączki” nieskutecznego przepowiadania, gdyż nie tylko koncentruje się na sferze kulturowo-sakramentalnej, ale każe odnajdywać Boga w sferze świeckiej i oddawać Mu cześć przez życie zgodne z wyznawaną wiarą³⁴.

Trzy lata później, w roku 2004, tenże sam ks. Przychylny ubolewał: „Niepokojącym zjawiskiem jest [...] zastępowanie homilii kazaniem i to nie tylko z okazji rekolekcji, ale także w niedziele w ciągu roku, a nawet w Adwencie czy w Wielkim Poście. Powstaje wówczas następująca sytuacja: czytania są z lekcjonarza, a kazanie ma za podstawę dowolny tekst biblijny. Taka praktyka godzi w integralność liturgii, sprzeciwia się jedności czynności liturgicznych w kierunku czytań, wprowadza w liturgię obcy element i rodzi dylemat – słuchać słów wziętych z lekcjonarza czy kaznodziei wygłaszającego kazanie na dowolny temat?”³⁵. Głoszenie kazań niebiblijnych stwarza u słuchacza wrażenie niepotrzebności odczytanych tekstów. W odbiorze wiernych są one – z jakiegoś powodu – częścią konieczną w liturgii Mszy św., ale – jak widać – do niczego nie służą. Istnienie takiej praktyki jednoznacznie sprzeciwia się soborowej idei przywrócenia właściwego miejsca homilii, a nawet klauzuli, która została zaaprobowana w instrukcji *Inter Oecumenici*. Możliwość głoszenia kazań katechizmowych została zaakceptowana jedynie pod warunkiem utrzymania wewnętrznej jedności między kazaniem a misterium Chrystusa, które ujawnia się w lekcjonarzu. Na pewno głoszenie kazań niemających żadnego związku z czytaniem biblijnym jest wbrew idei odnowy soborowej.

³² Dokument Konferencji Biskupów Amerykańskich pod tytułem *Fulfilled in your Hearing. The Homily in the Sunday Assembly* (1982) definiuje homilię jako „biblijną interpretację ludzkiego życia uzdalniającą wspólnotę do rozpoznania aktywnej obecności Boga oraz do odpowiedzi na tę obecność w wierze poprzez liturgiczne słowo i gest, i poza kontekstem liturgicznego zgromadzenia, przez życie zgodne z Ewangelią”.

³³ W. Przychylny, *Kaznodziejstwo dwudziestego pierwszego wieku. Artykuł dyskusyjny*, „Ateneum Kapłańskie” 1(554) (2001), s. 31.

³⁴ Tamże, s. 36.

³⁵ W. Przychylny, *Co się dzieje z polską homilią?* „Ateneum Kapłańskie” 1(569) (2004), s. 99.

4. Współczesne oczekiwania wobec homilii

Nie chcę ulegać pokusie dokonania osobistej, z definicji jedynie wybiórczej oceny współczesnego kaznodziejstwa na podstawie własnych obserwacji. Posłużę się opiniami wiernych, a więc odbiorców kaznodziejstwa. Przed kilkoma laty redakcja „Biblioteki Kaznodziejskiej” poprosiła mnie o podsumowanie ankiet czytelników na temat współczesnych homilii³⁶. Oto obserwacje naszych słuchaczy. Współcześni kaznodzieje częściej sięgają po Biblię – przyznają wierni. Bywa jednak, że kaznodzieja ogranicza homilię do poprawnej biblijno-komentarzowej interpretacji, która „działa jak szczepionka przeciw żywemu Słowu – uodparnia słuchaczy na to, że Bóg «dziś» mówi przez swoje słowo, które zostało zapisane «wczoraj»” (Sławomir Zatwardnicki). Kaznodzieje nie zawsze sięgają do perykop odczytanych w trakcie liturgii, szukając uzasadnień dla głoszonego kazania w innych fragmentach Biblii: „Nie lubię kazań, w których kaznodzieja zapomina, że wszyscy przed chwilą wysłuchaliśmy słów Jezusa, i zaczyna cytować inne fascynujące jego zdaniem teksty. Uważam, że ksiądz nie może ignorować słów Ewangelii” (Grażyna Rybak). Dzieje się tak w przypadku, gdy punktem wyjścia dla kapłana nie są perykopy niedzielne – jak to powinno być w przypadku homilii – ale gdy kapłan ma pewien temat do opracowania, a Biblia służy mu jedynie jako swoisty *thesaurus argumentum*.

Moralizm (moralizatorstwo) to chyba odwieczny grzech kaznodziejstwa, grzech, który – jak się okazuje – wciąż ma się dobrze. Kiedy czyta się wypowiedzi słuchaczy, zdumiewa wiedza o tym, jaka powinna być w homilii zależność między indykatywem zbawczym a imperatywem moralnym. Przytoczmy dłuższą wypowiedź, która brzmi, jakby została wyjęta z podręcznika homiletyki: „Najpierw należałoby podkreślić dzieło Boże, tj. dane wydarzenie zbawcze umiejscowić w całej historii zbawienia. Natomiast odpowiedzią na nie byłoby nawrócenie i wiara ożywiona miłością, aby z kolei w wierze przystąpić do sakramentów świętych, czyli powinno się ukazać, co Chrystus dokonał, aby potem wezwać do pokuty – do inicjacji zbawczej, tj. do pełnego i radosnego udziału w tajemnicy Chrystusa. Dopiero potem można apelować o życie i obyczaje chrześcijańskie. [...] Toteż przemówienie powinno dziś podkreślić czyn zbawczy Boga, tj. w strukturze homilijnej należałoby staranniej wypracować aspekt mistagogiczny. Słowem, w głoszeniu trzeba należycie uwzględnić udział czynnika Boskiego, aby słuchacze przyjęli słowo Boże tak, jak przyjmuje się osobę, ponieważ przed-

³⁶ Zob. A. Draguła, *Zbawcza chwila*, „Biblioteka Kaznodziejska” 4 (2009), s. 9–18.

miotem homilii nie jest prawda abstrakcyjna, ale podmiot, Osoba żywa, która uczy, zbawia i uświęca” (Danuta Stankiewicz). Zdaje się, iż wciąż – podobnie jak to było w pierwszych latach odnowy soborowej – kaznodzieje zbawczą i „nawracającą” moc Bożego słowa zamieniają na siłę moralnych argumentów, które nie zawsze zakorzenione są w Dobrej Nowinie. Przypomina się cytowana już wyżej wypowiedź abp. Coleridge’a, że kaznodziejstwo sprowadzone do moralizowania może „wzbudzać zainteresowanie lub podziw, ale nie wiarę, która zbawia”.

Element egzystencjalny podkreślony przez instrukcję *Inter Oecumenici* należy do istotnych elementów homilii, bez którego homilia staje się wyłącznie komentarzem biblijno-liturgicznym, nie wskazując, w jaki sposób zbawienie realizuje się dzisiaj. Bez aktualizacji nie ma homilii. Ta homiletyczna prawda nie wydaje się taka oczywista w wydaniu kaznodziejów wysłuchiwanym przez naszych czytelników. I znów cytat z wypowiedzi słuchacza jak z podręcznika do homiletyki: „Oznacza to, iż jak słowo Boże, tak i homilia ma mówić o Bogu, ale i o człowieku, tj. powinna mówić o Bogu w związku z człowiekiem i całym porządkiem doczesnym. Czyli na świeckie pytania należy odpowiedzieć w duchu prawdy zbawczej, a nie filozoficzno-teologicznej, ukierunkowując człowieka i doczesność na zbawienie i doskonałość. Słowem, homilia powinna się opierać na Objawieniu, na które składa się nie tylko Pismo Święte, tradycja i teologia, ale i ludzkie dzieje, które są także istotną treścią Objawienia” (T. Stankiewicz).

Proponowany model homilii posoborowej wydaje się prosty, również dla naszych słuchaczy. Najpierw „potrzebne jest wyjaśnienie kontekstu teologicznego, kulturowego, językowego komentowanych słów. [...]. A potem przychodzi czas na umieszczenie tego przesłania w realiach naszego życia. Jak ja mam odczytywać i rozumieć usłyszane słowo Boże? Jak mam je wprowadzać w swoje osobiste życie?” (Anna Lipczyńska). Aktualizacja – jak sygnalizuje wielu słuchaczy kazań – pozostaje największym problemem współczesnego kaznodziejstwa. Homilia jest często jedynie komentarzem do tekstów biblijnych bez egzystencjalnego odniesienia do życia słuchacza. W konsekwencji Dobra Nowina pozostaje bez związku z jego życiowym doświadczeniem, czyli *de facto* przestaje być Dobrą Nowiną, a słuchacz nie rozpoznaje żadnego kerygmatu, który byłby do niego skierowany.

5. Homilia w służbie wiary

To krótkie prześledzenie historii recepcji soborowego nauczania o homilii, które wyrasta wprost z ruchu odnowy kerygmatycznej, pozwala na sformułowanie kilku wniosków. Mimo że homiletyka posoborowa nauczana jest powszechnie w seminariach, to świadomość konieczności przepowiadania kerygmatycznego, liturgicznego i egzystencjalnego z trudnością przenika do świadomości i praktyki kaznodziejów. Moment wyjaśniająco-pouczający jest wciąż o wiele bardziej obecny w homiliach (a właściwie w kazaniach) niż moment celebracyjno-liturgiczny. Imperatyw moralny przybiera formę moralizatorstwa, a indykatyw zbawczy zamieniany jest na formułę katechizmową. A przecież trzeba pamiętać, iż *Katechizm* jest regułą i normą wiary, wskazuje, co jest treścią wiary, ale nie jest jej źródłem. Osiągnięciem teologii kerygmatycznej było twierdzenie, iż wiara nie jest owocem teologicznej spekulacji, która – przepowiadana w formie uproszczonej, a często zinfantylizowanej – prowadziła raczej do naturalnej religijności niż do wiary rozumianej jako osobowa relacja do Chrystusa. Niestety, wielu kaznodziejów bardziej ufa spekulatywnej argumentacji albo powoływaniu się na autorytet Kościoła niż skuteczności słowa biblijnego, które jest mało obecne, a jeśli nawet jest, to kaznodzieje szybko przechodzą od kerygmatycznego fundamentu do katechetycznych sformułowań.

Osiągnięciem odnowy homiletyki czasu soboru było podkreślenie, iż o wiele ważniejsze jest to, co się przepowiada, niż jak się przepowiada, a więc chodzi bardziej o zaufanie do wyjątkowości treści homilii niż o zaufanie do nowoczesności formy, która miałaby gwarantować skuteczność. Problem nieskutecznego kaznodziejstwa jest problemem jego treści, a nie formy. Jest skuteczne o tyle, o ile ma swoją rację w fundamencie biblijnym, któremu zagwarantowana jest *fides ex auditu*. Wiara rodzi się ze słuchania, ale nie czegokolwiek, gdyż – jak mówi św. Paweł – „tym [...], co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17).

W ogłaszającym Rok Wiary liście *Porta fidei* (11 października 2011 roku) papież Benedykt XVI pisze: „Zdarza się obecnie dość często, że chrześcijanie bardziej troszczą się o konsekwencje społeczne, kulturowe i polityczne swego zaangażowania, myśląc, że wiara wciąż jest oczywistą przesłanką życia wspólnego. W rzeczywistości, założenie to nie tylko przestało być oczywiste, ale często bywa wręcz negowane” (PF 2). Podobna pokusa dotyka także kaznodziejów, którzy chętniej podejmują kwestie konsekwencji społecznych, kulturowych i politycznych swego zaangażowania, pomijając rzecz najważniejszą, że wszelkie

zaangażowanie – by mogło być rzeczywiście chrześcijańskie – musi wynikać z wiary.

Abp Celestino Migliore mówił niedawno na konferencji do przełożonych seminariów duchownych: „dziś potrzeba bardziej niż kiedykolwiek chrześcijan, którzy wierzą w Chrystusa; potrzeba ich bardziej niż osób, które na wszelkie sposoby wychwalają chrześcijaństwo i bronią chrześcijańskiej kultury i moralności, choć to oczywiście też jest ważne. Aby mieć takich właśnie chrześcijan, musimy formować kapłanów nie tylko na «obrońców» chrześcijaństwa, ale przede wszystkim na ludzi, którzy jako pierwsi wierzą w Chrystusa”³⁷. Dodam – na takich, którzy przede wszystkim głoszą Chrystusa, a nie cywilizację chrześcijańską czy też chrześcijańskie wartości, które – bez zakorzenienia w misterium Chrystusa – tracą na swej zbawczej wartości.

Francuski homileta i liturgista, Rémi Chéno, stwierdza, iż mimo że sobór nazywa homilię częścią samej liturgii (*ipsius liturgiae pars*), to najczęściej homilia traktowana jest jako nawias w liturgii, nawias bardzo konieczny i użyteczny, ale jednak nawias³⁸. Ten nawias wyjmuje, a czasami wręcz wyrывa wiernych z rytmu liturgii i przenosi w pozaliturgiczną rzeczywistość. Taka homilia jest raczej antraktem między poszczególnymi scenami świętego dramatu, jakim jest misterium Eucharystii, niż jednym z dwóch punktów kulminacyjnych. Bł. Jan Paweł II w Liście na rok Eucharystii pod tytułem *Mane nobiscum Domine* pisał: „Znamienne jest, że dwaj uczniowie z Emaus, odpowiednio przygotowani przez słowa Pana, rozpoznali Go przy stole po prostym geście «łamania chleba». Kiedy już umysły zostały oświecone i serca rozgrzane, «przemawiają» znaki” (MnD 14). Taki jest cel homilii rozumianej jako rozmowy o Bogu, w której sam Pan bierze udział: oświecić umysły i rozgrzać serca, by mogły przemówić znaki. Taka homilia staje się dzisiaj czymś koniecznym, a przecież ciągle jest czymś mało znanym. W takim znaczeniu posoborowa reforma przepowiadania jest jeszcze wciąż bardziej przed nami niż za nami.

Zakończenie

Obserwowana praktyka kaznodziejska dowodzi, że przywrócenie homilii należnego jej miejsca w liturgii jest zadaniem, które wciąż stoi przed Kościołem. Kaznodzieje – zwłaszcza starszego pokolenia – nie ufają homilii i jej war-

³⁷ <http://info.wiara.pl/doc/1297720.Chrzescijanie-nie-chrystianisci> (14.01.2012).

³⁸ R. Chéno, *L'homélie, action...*, s. 27–28.

tości zbawczej, często skłaniając się ku kazaniu katechizmowemu czy kazaniu tematycznemu. Prawdą jest, że kazanie mające za punkt wyjścia jakiś temat czy określoną prawdę wiary bardziej służy pogłębieniu wiedzy religijnej. Trzeba jednak pamiętać, że w obliczu wezwania do nowej ewangelizacji przepowiadanie podczas liturgii winno mieć zasadniczo bardziej charakter kerygmacyjny niż katechetyczny.

Kardynał Jorge Bergoglio – dzisiaj papież Franciszek – mówił przed laty w wywiadzie: „Najważniejszym elementem przepowiadania jest głoszenie Jezusa Chrystusa, co w teologii nosi nazwę kerygmat i co sprowadza się do tego, że Jezus Chrystus jest Bogiem, stał się człowiekiem, żeby nas zbawić, żył na ziemi jak każdy z nas, cierpiał, zmarł, został pogrzebany i zmartwychwstał. To właśnie jest kerygmat, głoszenie Chrystusa, które budzi zdumienie, prowadzi do kontemplacji i do wiary”³⁹. Według dzisiejszego papieża pominięcie kerygmatu i natychmiastowe przejście do głoszenia dogmatów i norm moralnych zdradza u kaznodziejów „degradację czynnika religijnego wynikającą z braku autentycznego przeżywania wiary”. Przejawia się to w tym, że „nie głosi się kerygmatu, a od razu przechodzi się do katechezy, a najlepiej do dziedziny moralności. Wystarczy posłuchać niektórych homilii: powinny mieć charakter kerygmacyjny z odrobiną katechezy, a są w ostateczności moralistyczne lub co najwyżej katechetyczne. A w ramach moralności ludzie wolą mówić – choć może nie tak bardzo w czasie homilii, jak w innych sytuacjach – o moralności seksualnej, o wszystkim, co ma jakikolwiek związek z seksem; o tym, czy można to, a tego nie można; czy to grzech, czy nie grzech. Wtedy odsuwamy od siebie skarb, jakim jest żywy Jezus Chrystus, skarb Ducha Świętego mieszkającego w naszych sercach, skarb chrześcijańskiego planu na życie, który niesie ze sobą jeszcze inne konsekwencje oprócz kwestii związanych z seksualnością. Odsuwamy na bok niezwykle bogatą katechezę zawierającą tajemnice wiary, *Credo*, a koncentrujemy się na tym, czy mamy zorganizować marsz przeciw projektowi ustawy zezwalającej na używanie prezerwatywy”⁴⁰. Homilia rozumiana w kontekście zadań, jakie stawia jej nowa ewangelizacja, jest więc pierwszorzędnie głoszeniem kerygmatu, a nie „pochodnych” kerygmatu, czyli doktryny i moralności, co powinno się stać przedmiotem przepowiadania katechetycznego.

³⁹ F. Ambrogetti, S. Rubin, *Jezuita. Papież Franciszek*, Kraków 2013, s. 223.

⁴⁰ Tamże.

KAZNODZIEJSTWO POSOBOROWE: PRZED CZY PO ODNOWIE?**Streszczenie**

Konstytucja o liturgii Soboru Watykańskiego II przywróciła homilii należną rolę w liturgii Mszy św., czyniąc z niej jej integralną częścią. Była to realizacja postulatu odnowy kerymatycznej w teologii i przepowiadaniu. Homilia wykracza poza jej wyjaśniającą i pouczającą rolę, która dominowała w przepowiadaniu przedsoborowym. Wypowiedzi homiletów pokazują, że upowszechnianie homilii w Kościele w Polsce nie dokonywało się łatwo, a kaznodzieje chętnie powracali do przepowiadania tematycznego skupionego na prawdach wiary i moralności. Wypowiedzi współczesnych słuchaczy potwierdzają diagnozę homiletów. Do tej diagnozy dołącza się także wezwanie papieża Franciszka o bardziej kerymatyczny kształt homilii.

Słowa kluczowe: homilia, liturgia, Sobór Watykański II, papież Franciszek.

PREACHING THE POST-CONCILIAR: BEFORE OR AFTER RENEWAL?**Summary**

The Constitution on the Sacred Liturgy of Vatican II restored the homily proper role in the liturgy of the Mass, making it an integral part of it. It was the realization of this demand to recover theology and preaching. Homily is beyond its explanatory and informative role, which was dominant in predicting before the Council. The preachers' statements show the dissemination of the homily of the Church in Poland was not raised easily, and preachers preach willingly returned to a theme, focused on the truths of faith and morals. Opinion of the contemporary listeners confirm the preachers' diagnosis. For the diagnosis accompanied by an exhortation of Pope St. Francis of more preachy shape homily.

Keywords: homily, the liturgy, Second Vatican Council, Pope Francis.

Translated by Mirosława Landowska

HOMO NATURAE LUPUS EST?
PROBLEM RELACJI CZŁOWIEKA I NATURY
W UJĘCIU HISTORYCZNYM I WSPÓŁCZESNYM

Ks. Janusz Bujak

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Wstęp

Termin „ekologia” dotyczy przede wszystkim tego, co jest związane z ochroną środowiska naturalnego, w szczególności zaś sposób z zapobieganiem negatywnemu wpływowi człowieka na otaczający go świat¹. Dziś słowo „ekologia” i jego pochodne są w modzie, zwłaszcza przymiotnik „ekologiczny”, który stał się synonimem tego, co naturalne, a zatem zdrowe.

W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku zdano sobie sprawę z tego, jak bardzo postęp techniczny, zwłaszcza rozwój przemysłu, zatrafa powietrze, którym oddychamy, wodę, którą pijemy, i ziemię, która rodzi nam pożywienie. Wtedy też zadano sobie pytanie, dlaczego właśnie w cywilizacji zachodniej mamy do czynienia z dwoma zjawiskami: rozwojem przemysłu i katastrofą naturalną. Początkowo wielu za głównego winowajcę tego stanu rzeczy uznało chrześcijaństwo z jego antropologią oraz nowożytną koncepcję nauki, która z tego rodzaju antropologii wyrosła. Następnie za głównego winowajcę przyjęto samego człowieka, którego uważano za najważniejszego wroga środowiska naturalnego – *homo naturae lupus est*, ponieważ swoją władzę nad nim sprawuje w sposób

¹ Por. W. Bołoz, *Kościół i ekologia*, Kraków 2010, s. 5.

prowadzący do jego zniszczenia. Naukowcy z zakresu różnych dziedzin, również teologii, zaczęli zadawać sobie pytanie, w jaki sposób powstrzymać katastrofę ekologiczną.

1. Antropologia chrześcijańska jako źródło kryzysu ekologicznego

W 1967 roku historyk amerykański Lynn White ogłosił, że głównym odpowiedzialnym za spowodowanie kryzysu ekologicznego jest chrześcijaństwo, które doprowadziło do zmiany relacji między człowiekiem a naturą i sprawiło, że człowiek poczuł się jej panem. Wcześniej był on częścią natury, natomiast od czasu pojawienia się chrześcijaństwa zaczął ją zdobywać, odciął się od niej, przestał być jej integralną częścią².

Simone Morandini i Sebastiano Mosso zauważają, że oskarżenia tradycji biblijnej o spowodowanie kryzysu ekologicznego można sprowadzić do czterech podstawowych. Po pierwsze, biblijna koncepcja czasu i historii: kultury prymitywne i grecka miały wizję czasu „cyrkulacyjną”, na wzór cykli natury, w judaizmie i chrześcijaństwie – zwłaszcza zachodnim – rozwinęła się linearna i stała koncepcja czasu, gdzie czas historyczny przeciwstawiany jest czasowi natury. Po drugie, realizacja Bożego nakazu: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, panujcie nad ziemią” (Rdz 1,28) spowodowała wzrost liczby ludzi na ziemi i nieograniczone pragnienie panowania nad naturą. Po trzecie, Pismo Święte, głosząc wiarę w Boga-Stwórcę, „oddemonizowało” i „odbóstwiło” naturę, czyniąc z niej świecki świat przeznaczony dla człowieka, i wprowadziło antropocentryczną koncepcję świata. Po czwarte, pozytywna ocena ze strony chrześcijaństwa znaczenia pracy fizycznej, rzemiosła³.

White uznał chrześcijaństwo, zwłaszcza w jego zachodniej, katolickiej i protestanckiej formie, za najbardziej antropocentryczną religię w dziejach świata. Według niego fakt, że odziedziczyło ono po judaizmie linearne spojrzenie na historię, doprowadził do powstania przekonania o ciągłym i nieograniczonym postępie. Do tego doszła antropocentryczna wizja kosmosu wynikająca z kategorii

² Por. L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science” 155 (1967), s. 1203–1207; J. Grzesica, *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*, Katowice 1993, s. 61; A. Auer, *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Brescia 1988, s. 202.

³ Por. S. Morandini, *Teologia ed ecologia*, Brescia 2005, s. 15–17; S. Mosso, *L'impegno dell'uomo per la giustizia, l'ecologia e il lavoro alla luce della fede cristiana nella creazione*, w: R. Gerardi (red.), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, Roma 1990, s. 111–112.

homo-imago Dei, człowieka jako „korony stworzenia” i jej pana, która pozwoliła człowiekowi używać i wykorzystywać świat jako własność otrzymaną od Boga.

Richard Schenk przypomina, że po okropnościach dwóch wojen światowych określanie człowieka jako „korony stworzenia” przez wielu uważane było za szyderstwo; aby pokonać kryzys ekologiczny należało raczej zrezygnować z podkreślania wyjątkowości człowieka i jego prawa do sprawowania władzy nad przyrodą. Krytyka obrazu człowieka jako korony stworzenia związana była z odrzuceniem biblijnej wiary w stworzenie, w panowanie człowieka nad ziemią w duchu Rdz 1,28, w transcendencję Boga wobec stworzenia i względną transcendencję człowieka jako obrazu Bożego. W to miejsce zaproponowano ponowną mitologizację świata natury, przeobstwienie jej i relatywizację znaczenia Boga i człowieka⁴. Jeśli prawdą jest, że źródła kryzysu ekologicznego są w chrześcijaństwie, tylko sama wiara chrześcijańska może doprowadzić do zmiany mentalności pod warunkiem, że chrześcijaństwo zachodnie upodobni się do chrześcijaństwa wschodniego, bardziej kwietystycznego i mającego więcej szacunku dla natury niż jego zachodnia wersja, lub jeśli wzorem w podejściu do natury stanie się święty Franciszek z Asyżu, twierdził White.

Dziś krytycznie patrzy się na jednostronne argumenty oskarżające chrześcijaństwo za wydarzenia, które mają wymiar przede wszystkim społeczno-ekonomiczny⁵. Reinhard Löw przypomina, że wbrew oskarżeniom takich ludzi jak White czy Amery Pismo Święte i chrześcijaństwo uczą, że przyroda nie jest przedmiotem absolutnej władzy człowieka, ponieważ jej Panem jest Bóg, a nie człowiek⁶.

Kurt Koch stwierdza jednak, że krytyka White’a i innych ekologów nie była całkowicie bezzasadna. Podstawowym błędem popełnionym przez teologię było według Kocha nadmierne podkreślanie wszechmocy Boga i Jego radykalnej transcendencji, inności wobec świata. W konsekwencji czego świat znalazł się jedynie w rękach człowieka, „obrazu Boga” i „korony stworzenia”. Miało to wynikać z radykalnego monoteizmu chrześcijaństwa, w świetle którego podkreślano tylko jeden atrybut Boga: wszechmoc. Bóg jest wszechmocny, a świat jest pasywny. Te dwie cechy Boga – transcendencja i wszechmoc – szybko przenie-

⁴ Por. R. Schenk, *Człowiek koroną stworzenia?*, „Communio” 12 (1992) 6, s. 21–22.

⁵ Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Teologia della creazione*, Borla 1988, s. 173–174; P. Zowisto, *Bud-dyjskie inspiracje w alternatywnym ruchu ekologicznym*, „Nomos” 18–19 (1997), s. 169–182.

⁶ Por. R. Löw, *Człowiek w centrum ochrony środowiska? O motywach obowiązku ochrony w społeczeństwie świeckim*, „Communio” 12 (1992) 6, s. 94–95.

siono na „obraz Boga”, którym jest człowiek: podobnie jak Bóg całkowicie różni się on od świata i na podobieństwo Boga jest on absolutnym panem pasywnej i poddanej mu natury. Podobnie jak Stwórca jest właścicielem całej ziemi, tak również stara się nim być człowiek – Jego obraz – nie przez mądrość i dobroć, ale przez swoją wszechmoc nad naturą i całym światem⁷.

2. Kult nauki

Większość autorów zajmujących się problemem ekologii uważa, że decydujący wpływ na obecny model relacji człowiek–natura wywarła nowożytna koncepcja nauki autorstwa Francisca Bacona (1561–1626) i Kartezjusza (1596–1650).

2.1. Francis Bacon: wiedza jako władza nad naturą

Francis Bacon, angielski polityk i naukowiec, twierdził, że wiedza powinna służyć przede wszystkim celom praktycznym, a konkretnie opanowaniu przyrody. Jego mottem były słowa: „tyle mamy władzy, ile wiedzy”. Podejście do natury, jakie proponował Bacon, było sprzeczne z ówczesnym postrzeganiem miejsca człowieka w świecie. Pamiętając o słowach Boga skierowanych do Adama po grzechu pierworodnym: „w pocie czoła będziesz uprawiał ziemię” (Rdz 3,19), niechętnie przyjmowano wynalazki ułatwiające pracę. Aby przekonać swoich współczesnych do korzyści płynących z opanowania natury przez człowieka, Bacon rozróżnił dwa skutki grzechu pierworodnego: pierwszy to utrata niewinności moralnej, drugi – utrata panowania nad ziemią. Pierwszą stratę może naprawić religia, drugą zaś nauka. W ten sposób uzasadniał, że nauka i technika nie są przeciwne planom bożym⁸.

⁷ Por. K. Koch, *Der Mensch und seine Mit-Welt als Schöpfungs-Ebenbild Gottes – Schöpfungstheologische Aspekte der menschlichen Verantwortung für die Natur*, „Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie“ 42 (1988) 1, s. 29, 34–35. D.J. Hall, *Être image de Dieu*, s. 52 również twierdzi, że chrześcijaństwo ponosi pewną odpowiedzialność za ukształtowanie współczesnego podejścia do natury. Nie chodzi przy tym o jakąś zamierzoną wrogość chrześcijaństwa wobec natury, ale stworzyło ono pewną atmosferę intelektualną i duchową, w której były możliwe pewne zachowania i praktyki niebezpieczne dla otaczającego nas świata. Można mówić o „ideologicznym nadużyciu chrześcijaństwa”, zwłaszcza w kulturze Zachodu.

⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1993, s. 24–25; tenże, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1993, 228 nn., gdzie czytamy, że podstawy takiego nowożytnego rozumienia panowania człowieka nad światem mają swoje źródło w myśli scholastycznej. Szczególnie interesująca jest koncepcja przedstawiona przez Hugona od św. Wiktora. W swoim dziele *Didascalion* (około 1130 roku) mówi o człowieku jako o panu i władcy (*dominus et possesor*), który rządzi światem

W koncepcji nauki opracowanej przez Bacona było już obecne rozwinięte w następnych pokoleniach przekonanie, że nauka i technika służą również moralnemu rozwojowi człowieka i społeczeństwa, to znaczy wiedza jest kluczem nie tylko do władzy nad przyrodą, ale prowadzi także do uszlachetnienia człowieka i społeczeństwa.

Dziś, po dwóch wojnach światowych i zniszczeniu środowiska naturalnego, tego rodzaju stwierdzenia uznajemy co najwyżej za przejaw naiwności. Bacon nie mógł znać wszystkich negatywnych skutków i możliwości, jakie ofiaruje człowiekowi rozwój techniki, dziś jednak jest oczywiste, że nie wszystko, co jest technicznie możliwe do zrobienia, jest dobre z punktu widzenia etyki.

2.2. Dualistyczna filozofia Kartezjusza

Do czasu pojawienia się racjonalizmu, oświecenia, industrializacji i kapitalizmu kultura chrześcijańskiego Zachodu miała charakter przede wszystkim rolniczy, a człowiek czuł się częścią przyrody. Kartezjusz zmienia ten sposób widzenia siebie w świecie poprzez przeciwstawienie sobie „Ja” człowieka rozumianego jako dusza i *res cogitans* wobec *res extensa*, „maszyna”, którą jest jego ciało i cały świat poza nim⁹. „Ja-podmiot” przeciwstawia się ciału, przedmiotowi, nad którym panuje. Cała natura jest widziana jako przedmiot wobec myślącego „Ja” człowieka. Władysław Tatarkiewicz podkreśla, że „dualizm był szczególnie charakterystyczną cechą postawy naukowej Kartezjusza. Uważał on za niedopuszczalne zbliżanie do siebie dziedziny materii i dziedziny ducha, łączenie filozofii przyrody z filozofią ducha [...]. Ta dualistyczna postawa pociągnęła znaczny odłam myślicieli XVII wieku. Odegrała ona rolę w rozwoju nauki: dualizm, usuwający wszelką interwencję sił duchowych z rozwoju ciała, umożliwił czysto mechanistyczne przyrodoznawstwo, z drugiej zaś strony, przez eliminację czynników materialnych z rozważania zjawisk psychicznych, przyczynił się do rozwoju psychologii”¹⁰.

widzialnym, jak gdyby ten był jedynie maszyną. Jednak według Hugona panowanie człowieka jest ograniczone przez Boga, ponieważ człowiek potrzebuje oświecenia i objawienia boskiego dla właściwego zarządzania stworzeniem. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 129 nn.; J. Dębowski, *Filozoficzne źródła refleksji ekologicznych*, Olsztyn 1996, s. 69–72.

⁹ Por. J. Dębowski, *Filozoficzne źródła refleksji...*, s. 75–80. Na temat powstania mechanistycznej wizji przyrody w XVII wieku por. S. Zięba, *Idea natury w XVII wieku (aspekt ekologiczny)*, „Colloquium Salutatis” 23–24 (1991–1992), s. 363 nn.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. II, s. 51.

W tej nowej kartezjańskiej wizji nauka zostaje zredukowana do wiedzy matematyczno-pozytywistycznej: wiedza pozytywna najpierw oddziela się od teologii, a następnie neguje jej potrzebę, racjonalizm zaś sprowadza się do kalkulacji i służy do panowania bez ograniczeń nad światem i naturą. Podstawowe pytanie naukowe nie brzmi już: „co to jest?”, ale „do czego to służy?”¹¹. Kartezjusz w swoim dziele *Rozprawa o metodzie*¹² zrobił zatem kolejny krok w stosunku do swoich poprzedników, Bacona i Hobbesa, w kierunku uznania za właściwy cel nauk przyrodniczych uczynienie człowieka „mistrzem i władcą natury”.

3. Relacja człowieka do natury w epoce modernizmu i postmodernizmu

Dzisiejszy problem ze zrozumieniem relacji człowieka do natury ma zatem swoje korzenie w nowej koncepcji nauki zaproponowanej przez Bacona i w filozofii Kartezjusza oraz w „rewolucji naukowej” Galileusza i Newtona, która wynikała z tej filozofii¹³. Na tym fundamencie została zbudowana nowożytna, dualistyczna wizja człowieka, w której ciało człowieka i materia zostały sprowadzone do poziomu przedmiotu, którym człowiek może swobodnie dysponować i manipulować. Od czasów Bacona, Kartezjusza i Hobbesa w podejściu do natury utrwała się przekonanie, że, po pierwsze, „natura” zostaje odebrana Bogu, dlatego nie jest już określana jako „stworzenie”, ale sama staje się Bogiem-naturą zgodnie z formułą *Deus sive natura* (*Bóg, czyli natura* – Spinoza, Schelling), lub jest rozumiana jedynie jako materiał do zastosowania w nauce i technice. Po drugie, także człowiek wyrывa się z rąk Boga i zostaje ustanowiony absolutnym władcą własnej egzystencji i natury, która go otacza. Tu zatem, w sercu współczesnej kultury zachodniej, w jej wizji świata i człowieka w świecie, znajduje się źródło współczesnej kwestii ekologicznej¹⁴.

¹¹ Por. S. Mosso, *L'impegno dell'uomo...*, s. 110; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. II, s. 50–51; Z. Łepko, *Antropologia kryzysu...*, s. 120 nn.

¹² Por. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1988.

¹³ Por. A. Staglianó, *Il principio creazione tra filosofia e teologia: oltre l'antropocentrismo?*, w: A. Staglianó (red.), *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, Padova 1992, s. 49–53.

¹⁴ Por. S. Mosso, *L'impegno dell'uomo...*, s. 110–111; G. Panteghini, *Il gemito della creazione. Ecologia e fede cristiana*, Padova 1992, s. 81–89, który przytacza opinię francuskiego filozofa Levinasa, że taka postawa jest „egologią”, w której nie ma miejsca na właściwą relację człowieka do natury.

Takie rozumienie miejsca człowieka w świecie jest związane z modernizmem. Jak wyjaśnia Ignazio Sanna, zjawisko modernizmu ma wiele znaczeń¹⁵. Z epistemologicznego punktu widzenia słowo *modernus* oznacza prymat świadomości wiedzy naukowej, głównie na polu technologii informacji, której początek dał Galileusz. Na poziomie społecznym modernizm/nowożytność oznacza poprawę warunków życia człowieka, wolność rozumianą jako wyzwolenie, postęp i coraz większe możliwości panowania nad naturą zredukowaną do materii pierwszej przeznaczonej do przemiany i użycia.

Oprócz pozytywnych istnieją też negatywne strony modernizmu, takie jak łamanie praw człowieka, niszczenie ekosystemów przez globalną ekonomię, głód, bezrobocie, migracje i wojny¹⁶. Sanna podkreśla, że główne cechy antropologii modernizmu to zastąpienie średniowiecznego teocentryzmu radykalnym antropocentryzmem, podkreślanie prymatu rozumu i wiedzy, ideałów wolności i demokracji, których syntezą były hasła głoszone przez rewolucję francuską¹⁷. Epoka modernizmu, która dominowała w kulturze europejskiej do końca XIX wieku, kończy się upadkiem mitu rozumu i wszelkich wielkich syntez myśli współczesnej (odrodzenie, oświecenie, idealizm, marksizm, pozytywizm) i jej form totalitarnych (nazizm, komunizm).

Po okresie modernizmu, „myślenia mocnego”, nadszedł czas postmodernizmu, „myśli słabej”, skrajnie różnego od modernizmu, jak były od siebie różne oświecenie i romantyzm¹⁸.

Postmodernizm odznacza się nieufnością wobec rozumu, obojętnością na wartości, odrzuceniem największej zdobyczy modernizmu, jaką była podmiotowość człowieka. W postmodernizmie wszystko jest względne. Jeśli wziąć pod uwagę tak zwaną triadę metafizyczną, która jest podstawą każdej formy kultury, to znaczy Boga, człowieka i świat, można powiedzieć, że modernizm z punktu widzenia teologicznego to sytuacja kulturowa, religijna i polityczna, w której te podmioty są „mocne”, bowiem powszechnie uznaje się Stwórcę, stworzonego

¹⁵ Por. recenzję dwóch książek I. Sanny na temat współczesnej antropologii: *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001 i *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006, autorstwa A. Marchesi, *Modernità, postmodernità e antropologia cristiana*, http://www.dialexis.it/pdf_files/Sanna_antropologia_filosofica.pdf (11.10.2011).

¹⁶ Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004, s. 46–50.

¹⁷ Por. tamże, s. 97–115.

¹⁸ Por. synteza poglądów Sanny na temat postmodernizmu w artykule *Le sfide antropologiche della postmodernità*, <http://www.disf.org/Documentazione/176.asp> (11.10.2011) oraz „Periodicum Internationale editum a Pontificia Academia Theologiae” 7 (2008), s. 145–167.

i stworzenie, natomiast w postmodernizmie podmioty te są „słabe”. Tu mamy początek „słabej antropologii”¹⁹. Takie wydarzenia jak druga wojna światowa, Auschwitz przyczyniły się do osłabienia koncepcji Boga, a co za tym idzie, także człowieka. Jeśli jednak odrzuci się Stwórcę, ginie również stworzenie. Jeśli zniknie osoba Boga, zniknie też osoba człowieka. Dlatego spośród wielu konsekwencji osłabienia koncepcji człowieka Sanna na pierwszym miejscu wymienia przejście od bycia stworzeniem chcianym przez Boga (GS 24,3) do kondycji czysto ludzkiej. Kolejnym krokiem jest odpersonalizowanie osoby ludzkiej i traktowanie człowieka tylko jako zwierzęcia podobnego do innych zwierząt²⁰. Sanna podkreśla, że dziś Kościół musi bronić człowieka, by bronić Boga, podczas gdy wcześniej bronił on Boga, by obronić człowieka. Biocentryzm współczesnej kultury i mentalność nauki bez sumienia sprowadzają człowieka jedynie do poziomu zwierzęcia, taką bowiem koncepcję życia, ograniczoną do życia jedynie biologicznego, posiada współczesna nauka. Wcześniej problemem było właściwe ustalenie relacji człowiek–nadprzyrodzoność, dziś natomiast relacji człowiek a świat zwierzęcy i roślinny²¹.

4. Mit przeludnienia

W XVIII wieku w myśli zachodniej pojawia się przekonanie, że jeśli nie ograniczy się przyrostu naturalnego, zwłaszcza wśród najuboższych warstw społeczeństwa, Ziemi grozi przeludnienie, w konsekwencji którego środowisko naturalne ulegnie całkowitej destrukcji i nie będzie w stanie zapewnić żywności „nadwyżce ludnościowej”. Pierwszym, który głosił tego rodzaju poglądy, był angikański duchowny i ekonomista, Thomas Malthus (1766–1834). Również dziś maltuzjanizm „jest dominującą doktryną filozoficzną współczesności, a nawet jeśli można tak powiedzieć, kształtuje nasz świat” – podkreśla Ch. Godin w swojej książce *Koniec ludzkości*²². Wiek XX upłynął pod znakiem psychozy przeludnienia, której siła była porównywalna do lęku przed wojną nuklearną. Już w 1932 roku Henri Bergson w książce *Dwa źródła moralności i religii* twierdził, że to przeludnienie jest główną przyczyną wojen, dlatego jeśli chcemy żyć w pokoju, należy nawet siłą ograniczyć liczbę narodzin. W 1948 roku William

¹⁹ Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana...*, s. 146–149, 253–255.

²⁰ Por. tamże, s. 267 nn., 336–359.

²¹ Por. tamże, s. 464–468.

²² Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, Kraków 2004, s. 16.

Vogt, dyrektor Planned Parenthood Association of America, w swojej książce *Road to Survival* zapowiadał apokaliptyczne wydarzenia, które będą spowodowane osiągnięciem w niedługim czasie nadmiernego przyrostu naturalnego. Tego rodzaju teorie potwierdzali dwaj wielcy intelektualisci i autorytety moralne pierwszej połowy XX wieku, Albert Einstein i Bertrand Russell. Einstein twierdził, że ludzkości grożą trzy eksplozje: atomowa, naukowa i demograficzna. Paul Ehrlich w 1968 roku publikuje książkę *The Demografic Bomb*, której rozdziały noszą wiele mówiące tytuły: *Za dużo ludzi, Za mało żywności, Planeta w agonii*. Zapowiadał w niej głód, który nastąpi w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych z powodu przeludnienia²³. Do głosów ostrzegających przed katastrofą, która wyniknie ze zbyt szybkiego wzrostu liczby ludzi, dołączył raport Klubu Rzymskiego z 1972 roku pod tytułem *Granice wzrostu*. Wynikało z niego, że wykorzystywanie dóbr naturalnych przez zbyt dużą liczbę ludzi doprowadzi do całkowitego zniszczenia środowiska naturalnego. Także ONZ przez swoje agendy wciąż wspiera przekonanie o zagrożeniu bombą demograficzną. 20 maja 2011 roku „Fundusz Ludnościowy ONZ (UNFPA) przedstawił prognozę, zgodnie z którą liczba ludności na świecie wzrośnie w 2050 r. do ponad dziewięciu miliardów trzystu milionów. W związku z tymi szacunkami eksperci UNFPA wezwali rządy do podjęcia bardziej radykalnych działań w celu ograniczenia przyrostu naturalnego. Jako środek zaradczy przeciwko prognozowanemu przeludnieniu UNFPA proponuje upowszechnienie antykoncepcji i aborcji, zwłaszcza w tzw. krajach rozwijających się”²⁴.

Istnieje ogromne podobieństwo pomiędzy zachodnim postmodernizmem odrzucającym antropocentryzm i mentalnością azjatycką, czego przykładem może być Koreanka Chung Hyun Kyung, profesor z Ewha Women’s University z Seulu. Podczas Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Canberze w 1991 roku mówiła, że aby życie na Ziemi mogło przetrwać, należy przede wszystkim zrezygnować z antropocentryzmu i postawić w centrum życie jako takie (*life-centrisme*). „Jednym z podstawowych zadań naszego pokolenia jest nauka, jak żyć w harmonii z ziemią, jak promować harmonię i zróżnicowanie. Tradycyjna chrześcijańska teologia stworzenia i myślenie zachodnie stawiają w centrum stworzenia człowieka. Na tym bazuje współczesna nauka i modele rozwoju. Ale taki sposób myślenia jest obcy wielu ludom azjatyckim i autochtonicznym. Dla nich źródłem życia jest ziemia, a natura jest święta. Ludzie są małą

²³ Por. tamże, s. 16–18.

²⁴ <http://pro-life.pl/index.php?a=news&id=595> (11.10.2013).

częścią natury, nie są ponad nią [...]. Dlatego należy ją szanować tak, jak się szanuje matkę. Także tradycja chrześcijańska potwierdza, że wszystko pochodzi z ziemi, Bóg stworzył nas z prochu ziemi (por. Rdz 2,7)²⁵.

5. Trzy propozycje pokonania kryzysu ekologicznego

Antonio Staglianò uważa, że najbardziej do wypaczenia antropocentryzmu chrześcijańskiego przyczyniło się odrzucenie prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga zależnym od swego Stwórcy. Człowiek zaczął przypisywać sobie cechy Stwórcy, by wreszcie zająć Jego miejsce i stać się „absolutnym panem” własnej egzystencji i natury, która go otacza. Również natura przestała być traktowana jako dzieło Boga, co doprowadziło do traktowania jej albo jako rzeczywistości świętej, albo jedynie jako „materiału” do wykorzystania przez człowieka. Właśnie dlatego tym, co może pomóc w wyjściu ze ślepego zaułka antropocentryzmu, jest powrót do zasady stworzenia jako fundamentu właściwego spojrzenia na świat i na rzeczywistość, na człowieka, na świat i na Boga. Zasada ta jako fundament relacji człowiek–kosmos ustanawia granice jego relacji ze światem: człowiek nie jest ani panem czy władcą stworzenia, kosmos zaś nie jest Bogiem, stwierdza włoski filozof i teolog²⁶.

Według Juana Luisa Ruiza de la Peña dziś mamy do wyboru trzy możliwości wyjścia z kryzysu ekologicznego, z których każda wyraża konkretny światopogląd, opcję etyczną.

Pierwsza propozycja może być określona jako antropocentryzm prometejski. Człowiek jest tu widziany jako zdobywca całej natury, a świat jako całkowicie poddany jego panowaniu. Taka wizja rzeczywistości jest owocem wspaniałych postępów wiedzy i techniki, które uwolniły człowieka od zależności od sił natury. Świat jest tu widziany jedynie jako środowisko poddane woli człowieka, jako kopalnia dóbr naturalnych do wykorzystania. Antropocentryzm prometejski, będący wyrazem wiary w nieograniczone możliwości człowieka, jego rozumu, panował w okresie modernizmu. Jego skutkiem było wypaczenie

²⁵ J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 422–423.

²⁶ Por. A. Staglianò, *Il principio creazione...*, s. 46–48; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2005, s. 81 nn. J. Ratzinger przyczynę współczesnego zapomnienia wiary w stworzenie i jego konsekwencji dla relacji człowiek–natura widzi przede wszystkim w filozofii Giordana Bruna, w koncepcji nauki promowanej przez Galileusza i w teologii Marcina Lutra.

relacji między człowiekiem i naturą, podmiotem i przedmiotem. Wolna wola człowieka była traktowana jako najważniejsza instancja, naturze natomiast odmawiano własnego istnienia i celu. W swojej początkowej fazie tego rodzaju antropocentryzm chronił człowieka i jego prawa, później jednak obrócił się przeciw niemu²⁷.

Drugi propozycja to kosmocentryzm panwitalistyczny, który jest reakcją na antropocentryzm prometejski. Pragnie on odtworzyć równowagę pomiędzy człowiekiem a naturą, na nowo odzyskując sakralny charakter natury, a człowieka postrzegając jako jej część, jako wynik ewolucji biologicznej. Człowiek z socjologicznego punktu widzenia jest wilkiem dla drugiego człowieka, ale dla natury jest on jeszcze groźniejszy niż wilk, zwierzę jest bowiem bardziej „ekologiczne” od człowieka. Antropologia powinna zatem odwoływać się nie do metafizyki, ale do biologii, tak by można było renaturalizować człowieka. Tego rodzaju poglądy są charakterystyczne dla epoki postmodernizmu, gdy upadł mit wszechogarniającego rozumu ludzkiego, a przybywa zwolenników biocentrymu, ekologizmu czy nawet religijnego podejścia do natury w postaci kultów matki Ziemi – Gai. Ten nurt jest również związany z tą częścią ruchu feministycznego, która odpowiedzialnymi za współczesne problemy ludzkości czyni mężczyzn, struktury patriarchalne, a zwłaszcza religie, w tym szczególnie katolicyzm. Niektórzy zwolennicy kosmologicznego panwitalizmu uważają, że skoro ludzkość zagraża istnieniu życia na naszej planecie, należy ograniczyć liczbę mieszkańców Ziemi, co związane jest z maltuzjanizmem i jego pochodnymi, jak głoszenie konieczności zahamowania rozrodczości przez antykoncepcję i aborcję, jeśli to konieczne, nawet przymusowo²⁸.

W odpowiedzi na stawianie natury wyżej od człowieka i traktowanie tego ostatniego jako jej najgroźniejszego wroga i największego szkodnika w przyrodzie należy przypomnieć, że tylko człowiek jest obrazem Boga, jedynie on jest celem, a nie środkiem, i ma wartość absolutną, co jednak nie oznacza negowania wartości niższych stworzeń.

Trzecie rozwiązanie to humanizm kreacjonistyczny. Dwie wyżej wymienione propozycje rozwiązania problemu ekologicznego – prometejski antropocentryzm i kosmocentryczny panwitalizm – albo wynoszą człowieka na szczyty rzeczywistości (euforyczny nadhumanizm cywilizacji technokratycznej),

²⁷ Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Teologia...*, s. 190–192.

²⁸ Por. na temat współczesnych problemów demograficznych M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991; Ch. Godin, *Koniec ludzkości...*

albo zanurzają go w biologii (antyhumanizm pewnych ekologizmów). Ponieważ jednak skrajne poglądy często są do siebie podobne, możemy zobaczyć, że obie propozycje kończą się dewaluacją człowieka – prowadzą albo do mitologizacji człowieka, albo natury.

Wobec tego podwójnego procesu remitologizacji wiara chrześcijańska opowiada się za demitologizacją człowieka i natury. Aby tego dokonać, potrzebny jest trzeci faktor, to znaczy Bóg. Jest on jedynym ratunkiem wobec nadużyć jednostronnego antropocentryzmu i kosmocentryzmu, dlatego konieczne jest uznanie autentycznego centrum rzeczywistości, potwierdzenia *A b s o l u t u a b s o l u t n e g o*, od którego wszystko zależy, włącznie z absolutem *r e l a t y w n y m*, jakim jest człowiek. Człowiek jest celem, nigdy środkiem do celu, zaś jedyną gwarancją, że człowiek nim pozostanie, jest uznanie, że ostatecznym celem człowieka jest Bóg. Gdy odrzuci się Boga, dwie poprzednie alternatywy prowadzą do tego samego: do zwycięstwa natury nad człowiekiem, *phýsis* nad *psyché*, *kosmos* nad *lógos*. Ekstremalny racjonalizm kończy się ekstremalnym irracjonalizmem poddania człowieka Superczłowiekowi lub mechanizmom kosmosu.

Jedynie przyjęcie za fundament etyki Absolutu sprawi, że etyka nie ulegnie manipulacji, to znaczy nie stanie się ani umownym lub arbitralnym produktem kultury, ani ślepym i głuchym dyktatem natury. Tylko Bóg, *A b s o l u t n y a b s o l u t*, może uwiarygodnić wartości absolutne i niezmiennie – podkreśla de la Peña²⁹.

6. Nauczania Magisterium Kościoła na temat ekologii

W wypowiedziach Magisterium Kościoła na temat ekologii, kiedy mowa jest o „naturze”, zawsze chodzi o naturę w relacji do Boga i człowieka, nie zaś jedynie jako zbiór „rzeczy” – podkreśla biskup Crepaldi, sekretarz Papieskiej Rady *Justitia et Pax*³⁰.

Magisterium Kościoła ani nie absolutyzuje natury, ani nie sprowadza jej do roli jedynie narzędzia w rękach człowieka. Jest on powołany do zarządzania nią w odpowiedzialności wobec ludzi, włącznie z przyszłymi pokoleniami, i wobec Boga. „Oznacza to, że natura pojęta biologicznie i naturalistycznie nie jest absolutem, ale bogactwem oddanym w odpowiedzialne i roztropne ręce człowieka”

²⁹ Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Teologia...*, s. 193–195.

³⁰ Por. G. Crepaldi, *Il Magistero della Chiesa e l'ecologia*, w: S. Morandini (red.), *Per il futuro della nostra terra. Prendersi cura della creazione*, Padova 2005, s. 21.

zgodnie z Rdz 9,1–3³¹. Wynika z tego również, że człowiek cieszy się bezdyskusyjną wyższością nad stworzeniem i dzięki byciu osobą obdarzoną duszą nieśmiertelną nie może zostać zrównany do poziomu innych stworzeń lub uznany za intruza, który narusza naturalną równowagę ekologiczną, jak tego chce na przykład australijski etyk Peter Singer. Dziś natomiast mamy często do czynienia z radykalnym ekologizmem, który traci z pola widzenia człowieka i ujawnia się najczęściej w dyskusjach nad problemami demograficznymi i relacją, jaka istnieje pomiędzy zaludnieniem, środowiskiem naturalnym i rozwojem, w których człowiek jest widziany jako zagrożenie dla środowiska naturalnego.

Kolejny wniosek, który można wyprowadzić z tej zasady, mówi, że natura, chociaż nie jest wszystkim, nie jest też niczym, człowiek nie posiada nad nią władzy absolutnej, ale otrzymał nakaz zachowania i rozwoju zgodnie z logiką powszechnego celu wszystkich dóbr, co jest jedną z fundamentalnych zasad społecznej nauki Kościoła.

Pierwszym dokumentem Kościoła, w którym podjęta została refleksja nad relacją człowieka do świata stworzonego, była Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. W drugim rozdziale Konstytucji pod tytułem *Należyty sposób podnoszenia kultur* czytamy, iż człowiek powinien dążyć do wspólnego budowania świata bardziej ludzkiego, przy czym tajemnice naszej wiary niejako pobudzają do roztropnych refleksji odnośnie do całego dzieła stworzenia i konieczności ochrony tego dziedzictwa. Człowiek jako „korona stworzenia” został powołany do uprawy ziemi przy zastosowaniu techniki, a przede wszystkim pracy swoich rąk, dlatego uprawiając i doglądając uprawę ziemi, staje się współpracownikiem Stwórcy. Biblijny nakaz Boga, aby czynił sobie ziemię poddaną i doskonalił rzeczy stworzone (Rdz 1,28), jest też doskonaleniem siebie oraz przejawem troski o swoich bliźnich (GS 57). Postęp jednak nie jest czymś neutralnym, wynika przecież z działalności człowieka, który od samego początku swego istnienia jest włączony w walkę ze złem. Człowiek tylko wtedy będzie umiał zachować jedność i harmonię z całym stworzeniem, jeśli będzie trwał przy krzyżu Chrystusa. Wtedy „używając stworzeń i korzystając z nich w duchu ubóstwa oraz wolności, wprowadza sie-

³¹ Por. tamże, s. 23. Warto dodać, że przedstawiciele Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła katolickiego w Polsce podpisali 16 stycznia 2013 roku wspólną deklarację pod tytułem *Apel Kościołów w Polsce o ochronę stworzenia*, w którym czytamy między innymi, że „ochrona środowiska to nie tylko techniczny problem równowagi ekologicznej, ale także problem moralny i duchowy współczesnego człowieka, który zapomina, że on sam i świat są Bożym stworzeniem”. Por. http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2013116_0 (11.10.2013).

bie w prawdziwe posiadanie świata, niby nic nie mając, a wszystko posiadając. *Wszystko bowiem wasze jest: wy zaś Chrystusowi, Chrystus zaś Boży* (1 Kor 3,22–23)” (GS 37; por. GS 69).

Nauczanie Kościoła na temat miejsca człowieka w świecie stworzonym było kontynuowane po Soborze Watykańskim II. W 1971 roku drugi Synod Biskupów zajął się dwiema aktualnymi wtedy kwestiami: kapłaństwem sakramentalnym i sprawiedliwością w świecie. Dokument końcowy Synodu, *De iustitia in mundo*, podjął między innymi problem kryzysu ekologicznego i odpowiedzialności Kościoła za środowisko naturalne³². Ojcowie synodalni ostrzegali, że zasoby ziemskie, jak również powietrze i woda nie są nieskończone, dlatego trzeba ich używać z umiarem i traktować jako dobro wspólne ludzkości. Wezwano również bogate narody do zmiany stylu życia na bardziej oszczędny dla uniknięcia zniszczenia bogactw naturalnych będących dziedzictwem ludzkości (Iz 2,5,7)³³.

W liście apostolskim *Octogesima adveniens* nr 21 papież Paweł VI stwierdził, że współczesny człowiek zdał już sobie sprawę z tego, że z powodu nadmiernej eksploatacji natury istnieje niebezpieczeństwo zniszczenia jej i on sam może się stać zarówno sprawcą, jak i ofiarą tego zniszczenia³⁴.

W najważniejszym dokumencie Pawła VI na temat ekologii, w przesłaniu do Maurice’a Stronga z 1 czerwca 1972 roku, Sekretarza Generalnego Konferencji ONZ na temat Środowiska Ludzkiego (Sztokholm, 1971 rok)³⁵, Ojciec Święty na nowo wyraził swoją koncepcję integralnego rozwoju ludzkiej osoby przedsta-

³² Por. *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec środowiska naturalnego człowieka*, „Chrześcijańskie w Świecie” 4 (1973) 2, s. 71–84; S. Morandini, *Nel tempo dell’ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, Bologna 1999, s. 66–70. Paweł II, mówiąc o stworzeniu, podkreśla konieczność poszanowania praw naturalnych wypisanych przez Boga w sercu rzeczywistości. J. Mariański, *Kwestia ekologiczna w encyklice „Centesimus annus”*, „Colloquium Salutatis” 25 (1993), s. 165–184.

³³ Por. M. Keenan, *From Stockholm to Johannesburg. An Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment 1972–2002*, Vatican City 2002, s. 15.

³⁴ Por. Paweł VI, *List apostolski do kardynała Maurice’a Roya, przewodniczącego Rady do spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”*, *Octogesima adveniens* nr 21, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Octogesima%20adveniens.htm> (11.10.13); K. Golser, *La responsabilità verso il creato come dimensione essenziale della vita della Chiesa*, w: S. Morandini (red.), *Per il futuro della nostra terra. Prendersi cura della creazione*, Padova 2005, s. 4; Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 87–92.

³⁵ Por. *Deklaracja Konferencji NZ w sprawie ochrony naturalnego środowiska. Sztokholm 1972, Zasady*, nr 5, za: R. Opoka-Wójtowicz, *Etyczna refleksja nad relacją człowiek – środowisko naturalne*, w: *Konferencje ekologiczne*, Lublin 1995, s. 43 nn.

wioną już wcześniej w encyklice *Populorum progressio*³⁶. Integralny rozwój wymaga zdrowego środowiska naturalnego, rozwój techniki i przemysłu jest czymś pozytywnym, ale nie sposób nie zauważyć, że prowadzi on również do zatrucia środowiska naturalnego, stwierdził Paweł VI³⁷.

Ochrona środowiska naturalnego była jednym z tematów, które często pojawiały się w nauczaniu Jana Pawła II. 29 listopada 1979 roku Papież ogłosił św. Franciszka z Asyżu patronem ekologii, a treści dotyczące ochrony środowiska naturalnego zawarte są między innymi w takich dokumentach jak *Dominum et Vivificantem* nr 12,18, gdzie mowa jest o obecności Ducha Świętego w stworzeniu, w *Evangelium vitae* nr 42, *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* z 1990 roku, *Solicitudo rei socialis* nr 30, *Centesimus annus* nr 37³⁸. W swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis*, Jan Paweł II podkreślił, że jest wolą Stwórcy, by człowiek był inteligentnym „mistrzem” i „stróżem” stworzenia, nie zaś jego „niszczycielem” (RH nr 15). W *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* z 1990 roku papież przypomniał, że u źródeł kryzysu ekologicznego znajduje się kryzys etyczny i od rozwiązania tego problemu zależy przetrwanie środowiska naturalnego³⁹. W setną rocznicę encykliki Leona XIII *Rerum novarum*, 1 maja 1991 roku, Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Centesimus annus*. Wyjaśnił w niej, że przyczyną bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego jest błąd antropologiczny rozpowszechniony w naszych czasach, który polega na tym, że człowiek zapomina o Bogu, uważa siebie samego za jedyne władcę Ziemi i jej zasobów. Dlatego „zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej” (CA nr 37). W tej samej encyklice w punkcie 38 papież wprowadza ważny termin „ekologia ludzka”: „Podczas gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze okazuje się troskę o zachowanie naturalnego «habitat» różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje

³⁶ Por. Paweł VI, *List papieża Pawła VI do sekretarza generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka*, „Chrześcijan w świecie” 2 (1973), s. 68–71; tenże, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów (Populorum progressio)*, Kraków 1968.

³⁷ Por. M. Keenan, *From Stockholm to Johannesburg...*, s. 21–22.

³⁸ Por. E. Rusin, hasło *Ekologia*, w: A. Zwoliński (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, Radom 2005, s. 128–135; J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei...*, s. 458–463.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem, Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju 01.01.1990*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1998, s. 105–114.

się do *ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»* (CA 38). Chodzi o to, że ekocentryzm i biocentryzm „zakładają zniesienie ontologicznej i aksjologicznej różnicy między człowiekiem a innymi istotami żyjącymi [...]. Eliminuje się w ten sposób najważniejszą odpowiedzialność człowieka na rzecz egalitaryzmu, a więc równej godności wszystkich istot żyjących”, wyjaśnił papież w swojej wypowiedzi do uczestników Sympozjum na temat ochrony środowiska naturalnego i zdrowia⁴⁰.

Również papież Benedykt XVI wiele miejsca poświęcił ekologii. W orędziach na Światowe Dni Pokoju podkreśla, że odnoszenie się do środowiska naturalnego z szacunkiem nie oznacza, że natura nieożywiona jest ważniejsza od człowieka. Szacunek ten wynika z odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń, które również mają prawo korzystać z tego, co dziś daje nam świat stworzony (*Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* z 1 stycznia 2008 roku). W orędziu na 1 stycznia 2010 roku Benedykt XVI, nawiązując do nauczania Jana Pawła II na temat ekologii, podkreślił związek, jaki istnieje pomiędzy pokojem między ludźmi a szacunkiem dla dzieła stworzenia. Odrzucenie Stwórcy prowadzi do utraty odpowiedzialności za środowisko naturalne, podkreśla papież, natomiast spojrzenie na świat jako dar Stwórcy dla człowieka pomaga z wdzięcznością spoglądać na całe dzieło stworzenia i odgrywania w Nim obecności Boga. Papież ostrzegł przed degradacją środowiska naturalnego, ponieważ zniszczenie przyrody byłoby prostą drogą do zniszczenia człowieka. Strzec stworzenia oznacza strzec człowieka, co ma głęboki związek z zachowaniem pokoju na świecie⁴¹.

Zakończenie

Refleksja teologów i nauczanie Magisterium Kościoła na temat zachowania stworzenia znalazły swoje odzwierciedlenie w *Apelu Kościołów w Polsce o ochronę stworzenia*, podpisanym 16 stycznia 2013 roku przez przedstawicieli Kościoła katolickiego i Polskiej Rady Ekumenicznej. W dokumencie czytamy, że „ochrona środowiska to nie tylko techniczny problem równowagi ekologicznej, ale także problem moralny i duchowy współczesnego człowieka, który zapomina, że on sam i świat są Bożym stworzeniem”. Sygnatariusze *Apelu* przypomnieli, że jako chrześcijanie jesteśmy wezwani „do ukazania swej wiary w Boga, Stwórcę

⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Sympozjum na temat zdrowia i ochrony środowiska* z 24 marca 1997 roku.

⁴¹ Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2010 roku: *Jeśli chcesz pokoju, strzeż dzieła stworzenia*, „L'Osservatore Romano” 1 (2010), s. 4–8.

i Pana wszechświata przez swe czyny. Dlatego zabiegamy o ochronę życia człowieka od samego poczęcia i o respektowanie jego godności. Apelujemy o wspieranie takiej polityki społecznej, która pozwala na krzewienie życia wszędzie tam, gdzie radykalnie zmniejsza się przyrost naturalny. Świat potrzebuje takiego świadectwa nie tylko tych nielicznych, zaangażowanych w ochronę środowiska, ale wszystkich uczniów Chrystusa⁴².

Od wprowadzenia w życie tego i innych apeli rzeczywiście zależy istnienie Ziemi i rodzaju ludzkiego. Dlatego „żywąc dzisiaj, pomyślmy o jutrze. Pomyślmy o tym, że my i całe stworzenie jesteśmy powołani do życia w rzeczywistości opisanej w ostatniej księdze Biblii jako «nowe niebiosa i nowa ziemia» (Ap 21,1). Dlatego codziennie dokonujemy odpowiedzialnych wyborów oszczędzających energię i zasoby ziemi oraz szanujemy wszystko, co żyje. Nawet niewielkie, ale konsekwentne działania przyniosą ogromny skutek w ochronie całego stworzenia, które, jak czytamy w pierwszej księdze Pisma Świętego, «Bóg uczynił bardzo dobre» (por. Rdz 1,31)⁴³.

HOMO NATURAE LUPUS EST? **PROBLEM RELACJI CZŁOWIEKA I NATURY** **W UJĘCIU HISTORYCZNYM I WSPÓŁCZESNYM**

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie różnych odpowiedzi udzielanych na pytanie o przyczyny i drogi wyjścia z kryzysu ekologicznego. W wielu środowiskach panuje dziś przekonanie, że to człowiek jest największym niebezpieczeństwem dla środowiska naturalnego (*homo naturae lupus est*), dlatego jeśli świat i ludzkość mają przetrwać, należy ograniczyć do niezbędnego minimum liczbę ludzi na świecie.

Inaczej widzi drogi wyjścia z kryzysu ekologicznego Stolica Apostolska. Jan Paweł II w encyklice *Centessimus annus* z 1991 roku omówił „ekologię ludzką”, zgodnie z którą na pierwszym miejscu należy postawić człowieka, który jest panem stworzenia, ale nie w sposób absolutny, ponieważ swoją władzę otrzymał od Boga, przed którym zda sprawę ze swoich czynów.

Słowa kluczowe: ekologia, antropologia, natura, ekumenizm.

⁴² *Apel Kościołów...*

⁴³ Tamże.

HOMO NATURAE LUPUS EST?
PROBLEM OF HUMAN RELATIONS
AND NATURE ACCORDING TO HISTORICAL
AND CONTEMPORARY ABSTRACT

Summary

The purpose of this article is to show different responses to the question about the causes and the way out of the ecological crisis. In many environments, today there is a belief that the man is the greatest danger to the environment because if the world and humanity are to survive, the number of people in the world should be reduced to the minimum.

The Holy See sees a different way out of the ecological crisis. Pope John Paul II in his encyclical *Centesimus annus* in 1991 said “human ecology”, according to which in the first place you should put the man who is the master of creation, but not in an absolute way, because his authority was from God, before whom he must give an account of his deeds.

Keywords: ecology, anthropology, nature, ecumenism.

Translated by Mirosława Landowska

**IL NERO DI CLUNY CONTRO IL BIANCO DI CÎTEAUX:
ASPETTI SIMBOLICI E CROMATICI DEGLI
ABITI MONASTICI MEDIEVALI**

Diana Del Mastro

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

L'intento del presente contributo è quello di offrire la lettura di alcuni dati ed una successione di eventi che più di altri possono aiutarci a comprendere aspetti della sensibilità, del gusto e delle mode espressive dell'Europa durante l'epoca medievale, collegati con alcuni aspetti cromatici degli abiti monastici¹.

Alcuni fatti storici saranno cruciali per la nostra analisi degli avvenimenti di carattere estetico che ci proponiamo di presentare in questa sede: la storia di una disputa cromatica, del nero contro il bianco, che oppone durante il XII secolo, due abbazie francesi, quella di Cluny e quella di Cîteaux su questioni di ordine non soltanto teologico, ma anche di natura estetica.

L'avvenimento storico da cui partire è quello della Riforma gregoriana², cioè di un movimento contestatore dei costumi del clero e delle strutture ecclesiastiche, il cui ruolo e le cui azioni erano diventate oggetto di riflessione, intorno

¹ Non sono numerose le ricerche e gli studi specialistici sugli abiti dei religiosi e dei monaci, in particolare sul tema dei colori; resta utile a riguardo P. Helyot, *Histoire complète et costume des ordres monastiques, religieux et militaires*, Paris 1714–1721, 8 voll.; tr. it. *Storia degli ordini monastici, religiosi e militari*, tradotto dal francese dal padre Giuseppe Francesco Fontana milanese chierico regolare della Congregazione della Madre di Dio – in Lucca per Giuseppe Salani e Giuseppe Giuntini, 1737–1739.

² Cfr. J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino 1999; H. Toubert, *Un'arte orientata: Riforma gregoriana ed iconografia*, Milano 2001.

all'XI secolo, da parte di quegli intellettuali e teologi che cercavano di emendare il degrado vigente nella Chiesa, per ricondurla al suo originario spirito evangelico, alla vera vita apostolica che aveva contraddistinto la Chiesa primitiva (*forma Ecclesiae primitivae*). Al di là degli eventi anche politici che contraddistinsero alcune fasi (come la lotta per le investiture, per esempio, che vide contrapposti il Papa e l'Imperatore), la Riforma ebbe come effetto quello di rimodellare le strutture della vita spirituale e di riorganizzare alcuni aspetti della società.

A partire da papa Leone IX (1048–1054) vennero identificati due ambiti principali sui quali dirigere l'obiettivo riformistico della Chiesa e del clero: combattere il nicolaismo e la simonia, due piaghe che dilagavano nelle istituzioni ecclesiastiche, e ripensare una nuova pedagogia per il gregge dei fedeli, con l'obiettivo di proteggerli dalla minaccia dell'eresia e di dettare delle regole di vita che assicurassero a ciascun ordine sociale la salvezza. Il luogo d'origine da cui si irradiarono le idee del movimento riformatore fu l'abbazia di Cluny, situata in Borgogna, anche se questa non costituì l'unico luogo dove cercare di raggiungere questo obiettivo: il suo successo divenne tale che l'ansia di riforma ben presto uscì dalla Borgogna, per propagarsi al resto della Francia, all'Italia, alla Spagna, alla Germania.

Agli inizi dell'XI secolo sorsero centinaia di monasteri accomunati a Cluny dallo spirito riformistico³; nel variegato universo monacale caratterizzato da ordini religiosi a tendenza eremitica e monacale, confraternite e organizzazioni confessionali, la scelta dell'abito cominciò ad assumere rilevanza, poiché consentiva di distinguere l'appartenenza alle diverse comunità dell'unico corpo ecclesiale.

L'usanza di distinguere l'abito di un monaco da quello di un laico si era andata diffondendo durante il IV secolo⁴: secondo s. Basilio (329–379) “il vestito deve corrispondere allo stile di vita proprio di ognuno. Come sono diversi l'abito del soldato e del senatore per cui si può capire che uno è senatore e l'altro è soldato, così il monaco deve avere il suo vestito, in modo che dal semplice sguar-

³ Cfr. J. Guter, *I monasteri cristiani. Guida storica ai più importanti edifici monastici del mondo*, Roma 2008.

⁴ Sull'origine dei paramenti ecclesiastici, in particolare sugli aspetti collegati alla loro foggia, vi sono diverse teorie: per alcuni studiosi di liturgia l'adozione di particolari abiti durante le prime celebrazioni cristiane sarebbe stata influenzata dalle vesti romane, in particolare da quelle della corte imperiale e della nobiltà; altri ne ascriverebbero l'origine a quanto comandato direttamente a Mosè nel *Libro dell'Esodo* per le vesti di Aronne e dei suoi figli, come sostenuto da Amalario di Metz (775 d.C.), fondatore della scienza liturgica medievale, nel XV cap. del II libro del *De Ecclesiasticis Officiis*; cfr. L. Palmieri, C. Piro, M. Vitella, *Omnia parata. Le vesti liturgiche tra passato, presente e futuro*, Liberartis 2006, pp. 15–16.

do si possa conoscere che si tratta di un monaco”⁵. Il cambio dell’abito sanciva il passaggio dalla vita secolare alla consacrazione a Dio, come chiarito dalle parole di Pseudo Dionigi (c. 500) secondo cui il rituale della vestizione dichiarava l’abbandono della vecchia vita per passare ad una più perfetta: “la rinuncia all’antica veste e la recezione di quella nuova significa il passaggio dalla santa vita media a quella più perfetta, come durante la sacra nascita divina il cambiamento della veste significava l’ascensione della vita purificata verso uno stato contemplativo e illuminativo”⁶.

E’ a partire dal concilio di Magonza dell’813 che venne introdotto esplicitamente l’uso di una tunica di colore bianco (cotta) e di una striscia di tessuto (stola) che doveva circondare le spalle del religioso e scendere in basso durante le funzioni liturgiche⁷.

L’abito doveva comunque esprimere semplicità e non ostentare lusso e ricercatezza, giudicati disdicevoli: i concili raccomandavano un abbigliamento improntato alla modestia ed all’umiltà⁸. L’abito ecclesiastico dei monaci fino al IX sec. d.C. (non durante le celebrazioni liturgiche) era lo stesso di quello usato nella vita quotidiana dai contadini: vesti incolori che accomunavano pastori, braccianti e monaci nel pesante lavoro quotidiano e che richiamava quello degli anacoreti del IV secolo, votati alla povertà ed alle rinunce della vita mondana, in nome degli ideali evangelici: il modello di riferimento era san Giovanni Battista, spesso rappresentato con pezze misere, miste a pelo di capra e di cammello.

Con la diffusione del monachesimo ad opera di San Benedetto tra il V ed il VI secolo, che si opponeva all’eremitaggio religioso e senza regole, andò promuovendosi un nuovo stile di vita religiosa che prevedeva la stanzialità, il lavoro e la preghiera: nei monasteri benedettini la laboriosità dei monaci si applicò a nu-

⁵ Basilio, *Patrologia Graeca*, a cura di J.P. Migne, vol. 31, Paris 1885, col. 979.

⁶ Dionigi Aeropagita, *Opere complete*, a cura di P. Scazzoso e E. Bellini, cap. VI, 536, pp. 289–291.

⁷ L’analisi delle fonti patristiche consente di conoscere le diverse tipologie di abiti liturgici previsti prima del X secolo. Nel II libro di Amalario, *op.cit.*, vengono enumerati nove capi, mentre intorno al Mille erano già sedici secondo l’elenco di Sicardo: sandali, umerale o amitto, l’alba, la cintura, la stola, la tunica, la dalmatica, la veste razionale, il fanone, la mitra, le chiroteche, l’anello, il pastorale, il pallio e la cappa. *Patrologia latina*, a cura di J.P. Migne, vol. 105, Paris 1851, coll. 1094 e sgg; *Patrologia latina*, a cura di J.P. Migne, vol. 213, Paris 1885, col. 72 e sgg. Cfr. L. Palmieri, C. Piro, M. Vitella, *Omnia parata. Le vesti liturgiche tra passato, presente e futuro...*, p. 16.

⁸ Anche per l’abito delle monache veniva suggerito preferibilmente di adottare quello scuro, nero, poiché associato alla castità ed alla santità e vietate le pellicce di agnello o di gatto. L. Cociolo, D. Sala, *Storia illustrata della moda e del costume*, Firenze 2001, p. 72.

merosi campi, come quello dell'attività scrittoria, dell'oreficeria e degli smalti, a quello delle vetrate, della concia delle pelli e all'arte tintoria trasformando in breve tempo le abbazie in importanti e ricchi centri produttivi le cui enormi ricchezze prodotte andavano a glorificare Dio⁹.

Ben presto la Regola di s. Benedetto venne abbracciata da tutto il monachesimo occidentale: all'interno dei monasteri e delle abbazie tutti gli aspetti dell'esistenza vennero accuratamente suddivisi secondo le ore della giornata, e codificati attraverso funzioni e incarichi da svolgere quotidianamente¹⁰. Nella *Regola* per esempio, veniva ribadito che i monaci non dovessero prestare troppa attenzione, nello svolgimento delle loro mansioni, alla qualità degli abiti indossati¹¹: nell'elencare i capi del vestiario monacale (cocolla, scapolare e tunica), nella *Regola* era data poca rilevanza all'uniformità della loro foggia; anche quando era descritto il momento della vestizione da parte del cenobita non era evidenziato l'aspetto della nuova uniforme, quanto piuttosto l'accento cadeva semmai sul significato che implicava spogliarsi da quanto era proprio della vita secolare¹²: "Le vesti siano date ai fratelli secondo la condizione dei luoghi dove abitano, del clima; poiché nei paesi freddi ce n'è più di bisogno, e nei caldi meno. L'Abbate dunque abbia ciò alla mente. Quanto a noi, giudichiamo che nei climi temperati bastino a ogni monaco la cocolla, che in inverno sia pelosa ed in estate liscia o vecchia, la tonaca, e lo scapolare per il lavoro: ai piedi, scarpe e calze. Circa il colore o grossezza di tutte queste cose i monaci non si prendano pensiero, ma sian quali si trovano nel paese di loro dimora, o che costi meno"¹³.

All'inizio scarsa importanza, per la Regola, venne data anche all'uniformità del colore dell'abito cenobitico¹⁴: tranne poche eccezioni, il colore prevalente era quello scuro. Tuttavia, con il successivo aumento degli ordini e dei conventi,

⁹ L'opulenza dei monasteri medievali costituiva un segno tangibile di integrità spirituale e disciplina morale dell'ordine (il monaco povero, l'abbazia ricca), dunque una garanzia per quei fedeli che intendevano fare delle donazioni o testamento in favore dei monasteri.

¹⁰ G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del medioevo*, Milano 1995, pp. 69–84.

¹¹ San Benedetto, *La Regola*, testo, versione e commento a cura di A. Lentini, ed. M. Pisani, Montecassino 1980, cap. LV.

¹² Ivi, cap. 55,4; 58,26.

¹³ Ivi, cap. 55,7.

¹⁴ Una regolamentazione delle vesti ecclesiastiche, in particolare per quel che riguarda i colori liturgici, fu fatta da Innocenzo III (1160–1216), che stabilì l'associazione di alcuni colori con specifiche ricorrenze religiose tutt'ora vigenti. Cfr. L. Palmieri, C. Piro, M. Vitella, *Omnia parata. Le vesti liturgiche tra passato, presente e futuro...*, p. 16.

ciascuna corporazione religiosa, pur nella comune adesione alla semplicità delle origini, cercò dei segni emblematici nelle diverse fogge degli abiti o nei materiali o nei colori adottati per le vesti, che potessero identificare facilmente la comunità di appartenenza. L'abbigliamento, nella sua evidente funzione identificativa e dottrinaia non poteva essere lasciato al caso, finendo col dare origine ad aspre dispute tra i monaci. Ben presto si rese necessario fissare norme precise sulla scelta dei colori e delle sfumature appropriate alla vita religiosa, segnata da infinite discussioni circa il taglio, la lunghezza dell'abito, la foggia del cappuccio, il colore, la cintura dei monaci¹⁵.

Quale che fosse la materia naturale impiegata come la canapa, la lana, il lino o il pelo di capra, era sempre definita in un latino che non utilizzava certo la litote: vilissima, abjectissima, horrenda.

La veste si presentava rustica a imitazione di quella dei contadini e dei pastori: era il caso dei certosini, dei francescani, degli avellaniti che, in nome della povertà scelsero di portare vestiti fatti di tessuto ruvido, ispido, grossolano, di indossare abiti usati, lisi e rappazzati con stoffe di tessuti diversi. Con il rito solenne del prendere l'abito si sceglieva di abbandonare i fasti del mondo laico e ritrovare attraverso la povertà, anche nel vestiario, la semplicità delle origini, attraverso una materialità tessile appropriata al nuovo stile con abiti usati o avuti in elemosina. A seconda dell'appartenenza ad un ordine o congregazione si era abbigliati in modo ben definito, che non lasciava alcun dubbio sull'appartenenza: i monaci che, per esempio, adottarono il colore nero vennero chiamati *monachi nigri*, mentre quelli che, come i Cistercensi, i Camaldolesi, Trappisti e Certosini, scelsero il colore bianco vennero chiamati *monaci bianchi*¹⁶.

Cambiare l'abito costituiva, nella solennità del rito, l'espressione della volontà del monaco di mutare vita, facendosi carico dell'umiltà della sua professione: tra i canonici di Marbach¹⁷ c'era per esempio l'usanza di recitare durante la cerimonia del cambiamento dell'abito una preghiera sulla veste invocando lo

¹⁵ G. Viti, in *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli ordini religiosi in Occidente*, a cura di G. Rocca, catalogo della mostra, Roma 2000, pp. 165–173.

¹⁶ I monaci benedettini vennero chiamati comunemente *monaci neri*. Cfr. M. Pastoureau, *Il Nero. Storia di un colore*, Milano 2008, p. 63. Tuttavia Pastoureau chiarisce che sono piuttosto gli usi e le consuetudini e non gli statuti o i regolamenti, compreso il *Capitulare monasticum* dell'817, ad appellare i Benedettini come 'monaci neri'. Cfr. A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 2006. Per una dettagliata descrizione della vita quotidiana dei *monaci bianchi* cfr. D. Choisselet e P. Vernet, *Les "Ecclesiastica officia" cisterciens du XII siècle*, Reiningue 1989.

¹⁷ Fondazione riformata dei canonici regolari di s. Agostino nata nel 1089–1090 la cui *Consuetudini* vennero adottate durante il XII secolo da molti monasteri della Germania meridionale.

Spirito Santo a compiere interiormente ciò che il cambio d'abito simboleggiava. Nell'ordine dell'Artige invece il taglio del cappuccio davanti e dietro indicava che il monaco era stato punito, come marchio infamante¹⁸. Presso i Domenicani, il converso macchiatosi di colpe veniva condannato a lavorare in abiti civili¹⁹. L'abito esteriormente doveva rispecchiare ciò che il monaco era nella sua interiorità: "Et qualis homo interior esse debeat semper contestetur"²⁰.

Aspetti simbolici e cromatici degli abiti monastici

L'abito diventò sempre più importante per distinguere i religiosi tra di loro e separarli simbolicamente anche dal mondo laico: la sua funzione era rivelativa non solo del rango sociale per i laici, ma per i religiosi acquistò specifica rilevanza, nella generale tendenza, rispetto all'abito laico, ad un'uniformità di sfumature scure²¹.

I colori distintivi degli abiti dei religiosi divennero il grigio, il nero ed il bruno e in alcuni casi anche il bianco, poichè associato simbolicamente alla purezza, alla modestia, alla temperanza e all'austerità. Anche se con la diffusione della regola di san Benedetto in Europa il colore nero diventò il colore monastico per antonomasia²².

Nella raccolta di Eynsham dopo aver tratteggiato come andava intesa la vita del monaco "sempre infiammata dall'amore di Dio" al punto da diventare "l'abitacolo del Regno divino", era indicato che l'abito e la tonsura dovevano sempre rammentare al monaco questi obiettivi. "Per questo egli porterà indumenti poveri e neri, per mostrare che lui stesso si considera un povero peccatore.

¹⁸ A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 2006, pp. 85–86. Cfr. R. Stenico, *I frati minori a Trento: 1221 e la storia del convento di san Bernardino 1452–1999*, Trento 1999, p. 248.

¹⁹ P. Lippini, *La vita quotidiana di un convento medievale...*, pp. 202–207.

²⁰ Cfr. A. Sapir Abulafia, G.R. Evans, *The Works of Gilbert Crispin Abbot of Westminster*, London 1986.

²¹ Fino al XIV secolo l'operazione di tintura di una stoffa di colore nero denso e stabile è stato infatti un lavoro difficile sia per i monaci, che per i laici. Cfr. M. Pastoureau, *Nero. Storia di un colore*, Ponte alla Grazie, Milano 2008, p. 63. Sulle difficoltà tecniche concernenti le tinture medievali ed il colore nero si veda in particolare M. Pastoureau, *Jésus chez le teinturier. Couleur et teinture dans l'Occident médiéval*, Paris 1998, pp. 121–126.

²² *Commentario letterale, storico, e morale sopra la Regola di S. Benedetto con alcune osservazioni sopra gli ordini religiosi, che seguitano la stessa regola. Del padre d. Agostino Calmet abate di Senona*, tomo primo, volume 2, A. Calmet e J. De Evora, Arezzo 1751, p. 191.

Ne sarà coperto dalla testa ai piedi come esortazione a comportarsi in questo modo dal principio fino alla fine della sua vita”²³.

Se ogni confraternita si distingueva per gli elementi dell’abito come la scelta della tunica, del mantello, del cappuccio, dello scapolare, dei calzari perfino per il tipo di abbottonatura o di tessuto, era tuttavia il colore che identificava l’ordine nel suo complesso o le sue gerarchie (per es. tra diaconi ed abati o tra preti e novizi). Lo stesso ordine nel tempo subiva dei cambiamenti di tonalità: i benedettini che, se da principio erano vestiti di scuro, del colore della terra (*subfulvi*) passarono poi al nero; o i paolini che, dall’originario grigio pallido scelsero il bianco²⁴. Il colore nero diventò il colore preferito nell’abbigliamento monastico, poiché esprimeva delle qualità morali come l’umiltà e la penitenza, anche se nella vita quotidiana tale colore non era mai completamente nero e poteva essere sostituito con il bruno, il grigio o il blu di più facile realizzazione²⁵.

Con la nascita dei movimenti pauperistici che caratterizzò il risveglio religioso intorno al Mille, il paesaggio urbano e quello delle campagne tornò a popolarsi di eremiti e predicatori: essi vegliavano sull’integrità della dottrina cristiana e criticavano la tendenza del clero al lusso ed alla corruzione esprimendo la loro protesta anche attraverso i loro abiti incolori o stinti, come volontà di contrapporsi all’opulenza dei costumi e alla vanità dei colori del mondo sia laico, sia ecclesiastico²⁶.

L’importanza simbolica dell’abito monacale diventa tale, in un’epoca di paura del giudizio eterno, da acquisire un valore soprannaturale: baciare la veste di un monaco questuante concedeva cinque anni di indulgenza o permettere ad un morente di mettersi addosso l’abito di un frate postulante purificava lo spirito agevolandolo nel momento del trapasso.

Anche tra i regnanti si diffuse questa tendenza (già un antico costume di origini bizantine) quella che i sovrani fossero sepolti con un abito monastico:

²³ Adamo di Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis*, a cura di D. Douie e H. Farmer, London 1961, 2 voll, vol. II.

²⁴ L. Luzzatto, R. Pompas, *I colori del vestire. Variazioni, ritorni, persistenze*, Milano 1997, p. 35.

²⁵ Sulle difficoltà tecniche della tintoria medievale cfr. G. Rebora, *Un manuale di tintura del Quattrocento*, Milano 1970; J. Le Goff, *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell’Occidente medievale in Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977; F. Brunello, *L’arte della tintura nella storia dell’umanità*, Vicenza 1968; G. Muzzarelli, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna 2008.

²⁶ Per un quadro generale cfr. J. Leclercq, *Predicare nel Medioevo*, Milano 2001.

l'imperatore Federico II di Svevia avrebbe vestito per due volte l'abito cistercense: nel 1236, quando visitò la tomba di s. Elisabetta a Marburgo, e nel 1250 sul letto di morte²⁷; anche il duca di Borgogna, Filippo l'Ardito, assunto alle cronache come amante della guerra e del lusso, avvicinandosi il momento della sua morte (1404) chiese di essere sepolto con la veste bianca dei certosini. Indossando l'abito certosino (*vestizione Ad succurrendum*) simbolo di penitenza ed umiltà, il sovrano sperava di essere perdonato da Dio²⁸; quando questo 'costume' cominciò ad essere concesso facilmente da tutti gli ordini, il rito di indossare l'abito cenobitico si svalutò perdendo la sua valenza simbolico-religiosa.

Le vesti incolori e povere che contrassegnavano l'ordine dei francescani e degli altri ordini mendicanti del XIII secolo, manifestavano la volontà dei monaci di penitenza, di povertà e di umiltà, poiché i tessuti tinti erano considerati espressione di falsità²⁹: nel 1181 tra le norme del capitolo generale dell'ordine dei Cistercensi venne affermato che si dovevano escludere dai loro abiti tessuti *tincti et curiosi*, cioè inadatti alla funzione simbolica ricoperta dai monaci, che avrebbe avuto l'effetto di attirare l'attenzione e destare la curiosità³⁰. La posizione di San Bernardo di Clairvoix, nell'illustrare a cosa i monaci rinunciavano abbandonando il mondo, era emblematica: "Noi monaci che siamo ormai usciti dal popolo, noi che abbiamo per il Cristo abbandonato tutte le cose preziose e speciose del mondo, noi che per guadagnare il Cristo abbiam stimato sterco tutte le cose che splendono di bellezza, che carezzano l'orecchio con la dolcezza dei suoni, che

²⁷ Che l'Imperatore Federico di Svevia abbia scelto l'abito cistercense è tramandato da un testimone oculare, Paris. Cfr. Voce 'Cistercensi', Enciclopedia Treccani.

²⁸ L. Luzzatto, R. Pompas, *I colori del vestire...*, p. 36.

²⁹ Secondo le speculazioni etimologiche degli antichi la parola *color* è collegabile con il verbo *celare*, da cui l'idea che il colore nasconde, dissimula, inganna. Questa etimologia è oggi accettata dalla maggior parte dei filologi che includono la parola *color* nella famiglia dei termini latini collegati con il nascondere: *celare*, *clam* (di nascosto), *clandestinus* (clandestino), *cilium* (palpebra), *caligo* (nebbia, oscurità). Lo stesso vale per il verbo *tingere* associato al verbo *ingere* che lascia intendere che trattasi di un'attività sospetta. Su questioni etimologiche si veda M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, Roma-Bari 2004, p. 123 e pp. 171-174. Sul significato di 'colore' attraverso i secoli si veda anche P. Ball, *Colore. Una Biografia: tra arte, storia e chimica, la bellezza e i misteri del mondo del colore*, Milano 2001, pp. 20-24.

³⁰ Contro l'uso decorativo di oro, sete, vetrate colorate, sculture, pitture e tappeti vietati dallo statuto cistercense (Guigo, *Annales*, PL 153, coll. 655 ss.) si schierarono Ugo di Fouilloi, Alessandro Neckman, San Bernardo ritenendole *superfluitates*, inconciliabili con le esigenze di un luogo sacro.

odorano soave, che gustano dolce, che piacciono al tatto e tutto ciò che insomma carezza il corpo...³¹.

Le sfumature cromatiche dei paramenti e delle vesti diventarono fondamentali, perché cariche di simbolismo: il nero esprimeva austerità, penitenza, umiltà, appartenenza al mondo dei peccatori; il bianco rimandava invece all'Angelo della Resurrezione, al candore dell'ostia, alla Vergine; il colore marrone simboleggiava invece la scelta di povertà estrema e di penitenza³². Talvolta alcuni di questi colori venivano contrapposti sullo stesso abito: la veste dei carmelitani nel XIII secolo prevedeva ad es. una cappa inizialmente con strisce bianche e nere, che divenne completamente bianca nel 1287 ed uno scapolare con il cappuccio grigio (si racconta sia stato donato direttamente dalla Vergine al frate carmelitano san Simone Stock nel 1251 dietro promessa di alleggerire le pene nel Purgatorio)³³.

La Chiesa cercò di regolamentare il disordine regnante tra i diversi ordini dal punto dell'abbigliamento e della scelta cromatica dei paramenti riconoscendo l'importanza di prestigio e di autorevolezza che ne ricavava e altresì mitigando l'ostentazione del lusso e di colori appariscenti del mondo laico. L'esigenza di prendere le distanze dal colore, dannoso quanto inutile orpello che 'impediva' il ritorno a forme di devozione più austere ed in linea col dettato evangelico, provocò in ambito ecclesiastico un'ondata di cromofobia³⁴. Il bizzarro fenomeno a cui si assiste era che, se da una parte il lusso ed i colori vistosi caratterizzavano

³¹ *Apologia ad Guillelmum abbatem*, PL 182, coll. 914–915; tr. it. con testo latino a fronte in *Opere di san Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli, Scriptorium Sclaravallense, Milano 1984, p. 209.

³² Per un approfondimento degli aspetti simbolici del colore nero e del colore bianco ed il loro uso magico-religioso nelle culture mediterranee pre-cristiane cfr. L. Luzzatto, R. Pompas, *Il significato dei colori nelle civiltà antiche*, Bologna 2010, pp. 41–123.

³³ C. Ferlisi, *Il breviario miniato dei Carmelitani di Sutura*, Palermo 2004, p. 42.

³⁴ Non essendo questa la sede per approfondire un tema così complesso, ci limitiamo a presentarne succintamente alcune questioni rilevanti nella nostra ricerca e rimandando per un approfondimento a D. Batchelor, *Cromofobia. Storia della paura del colore*, Milano 2001. A partire dall'antichità, il colore, secondo alcuni studiosi, è stato a più riprese oggetto di vilipendio, tenuto ai margini della cultura, sminuito per negarne la complessità culturale e la rilevanza sociale. I tentativi delle diverse ondate cromofobe che storicamente e ciclicamente hanno avuto lo scopo di 'purgare' la società occidentale dai pericoli insiti nel colore sono stati generalmente diretti verso due ambiti: associazione del colore come qualcosa di appartenente ad un corpo estraneo, per esempio quello femminile, o del mondo primitivo, o del mondo infantile o dell'orientale, o del volgare o del patologico; la seconda modalità di espungere il colore è stata quella di considerarlo inessenziale, superficiale, legato al mondo della cosmetica e banale, in definitiva privo di dignità e di considerazione per poter essere preso sul serio. Moralmente pericoloso e ripugnante. Sull'utilizzo cromofobo del colore bianco nella scultura si veda per esempio A. Acotella, *L'architettura di pietra. Antichi e nuovi magisteri costruttivi*, Firenze 2004.

lo stile dell'alta gerarchia cardinalizia, dall'altro l'acromia degli abiti e la povertà contrassegnavano la vita del basso clero: se da una parte la distanza dal lusso si esprimeva nell'uso di panni *sine colore* dei monaci, dall'altro gli ordini monacali disputavano sulla natura ambigua del colore, dando origine a una violenta controversia tra l'ordine cluniacense e quello cistercense, durata due decenni (1124–1146)³⁵.

Per la Chiesa le questioni poste dal colore erano di carattere teologico e non solo materiale. Le risposte dei teologi erano determinanti per orientare e condizionare le pratiche di culto, il ruolo del colore nelle chiese, ma anche la condotta del buon cristiano, le immagini venerate, gli oggetti manipolati³⁶.

Per la teologia medievale la luce è Dio: essa è l'unica parte del mondo fisico che è contemporaneamente visibile e immateriale³⁷, emanazione di Dio, visibilità dell'ineffabile.

In tale concezione il colore che ruolo svolgeva? Esso era qualcosa di immateriale? era frazione della luce oppure andava considerato un involucro materiale dei corpi?³⁸ La luce e gli oggetti luminosi rivelavano la perfezione del cosmo e lasciavano intuire il Creatore.

Se il colore partecipava ontologicamente del divino, in quanto frazione della luce, che è Dio, cercare e valorizzare il colore nel mondo terreno consentiva di restringere il campo del maligno e ad estendere quello della luce divina. Al contrario, se il colore era considerato un semplice involucro degli oggetti e dei corpi, sostanza materiale prodotta dall'uomo, in aggiunta, rispetto alla creazione voluta da Dio, esso andava combattuto, allontanato dai luoghi di culto in quanto

³⁵ Sull'abbondante letteratura esistente ci limitiamo a: cfr. J. Leclerq, *Pietro il Venerabile*, Milano 1991; C. Duby, *L'arte e la società medievale*, Roma–Bari 1991; G. Duby, *San Bernardo e l'ordine cistercense*, Torino 1982.

³⁶ U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, in: *Scritti sul pensiero medievale*, Milano 2012.

³⁷ G.F. Vescovini, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo: studi sulla prospettiva medievale ed altri saggi*, Perugia 2003.

³⁸ Per la metafisica platonizzante medievale la luce costituiva il più nobile dei fenomeni naturali, quello meno materiale, un elemento di mediazione tra sostanza materiale e spirituale. Cfr. O. von Simson, *La cattedrale medievale. Il concetto medievale di ordine*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 35–79. Secondo Umberto Eco il Medioevo mostrò una notevole sensibilità per i colori e la luce, come 'dato di reattività spontanea' che solo successivamente venne articolato scientificamente, diventando un tema dottrinale nelle riflessioni teologico-metafisiche; anche se la luce costituiva fin dagli inizi una metafora di una realtà trascendente e spirituale e perciò un tema 'sensibile' nei mistici e negli scrittori neoplatonici. Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milano 1994.

dannoso e immorale per la strada che gli uomini dovevano intraprendere per incontrare Dio³⁹.

L'atteggiamento dei teologi e prelati che dalla tarda antichità fino alla fine del medioevo si sono occupati di questi temi è stato molteplice, sia cromofilo, che cromofobo⁴⁰. Dall'epoca di Carlo Magno fino a quella di san Luigi, l'atteggiamento generale dei prelati che ha avuto il compito di far costruire le chiese, è stato piuttosto cromofilo: i templi erano luoghi dove la luce ed i colori sancivano e celebravano la presenza del divino, riducendo simbolicamente con profusione di luce, quella delle tenebre, del buio, dall'oscurità. La venerazione di Dio si esprime attraverso il colore-luce e ogni supporto e tecnica adottata, vetrate, pietre preziose, pittura, smalti, oreficeria dovevano concorrere ad esaltare i luoghi di culto, come dei santuari di luce. Tale preferenza di ordine estetico si rifletté nel loro compiacersi per gli oggetti scintillanti, le superfici lucide, i materiali brillanti⁴¹.

È nota la posizione cromofila dell'abate Suger (1081–1151) che si impegnò a ricostruire la sua chiesa, l'abbazia di Saint-Denis, secondo le suggestioni della metafisica della luce: per il potente abate francese, Dio era luce, il colore era frazione della Luce e nulla era troppo bello e prezioso per venerare la magnificenza di Dio. La sua convinzione che Dio fosse Luce, si esprime nel colore delle vetrate che dovevano filtrare una luce mistica nella chiesa concepita come l'immagine della Gerusalemme celeste: "Suger, following the Pseudo-Dionysus, argued that sensory impressions derived from bright colours drew the onlooker 'from the material to the immaterial' bringing the divine into human life"⁴². La sua posizione

³⁹ Fino al 1780 quando alcuni filosofi hanno cominciato a considerare il colore come la sensazione di un elemento colorato da una luce che lo illumina, ricevuta dall'occhio e poi trasmessa al cervello, esso era definito sia come una sostanza, cioè un involucro che ricopre i corpi materiali, sia come una frazione di luce. M. Pastoureau, *Medioevo simbolico...*, pp. 121–122. Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milano 1994; sullo stesso tema J. Gage, *Colour and Culture. Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*, Berkeley–Los Angeles 1999, pp. 69–78.

⁴⁰ I francescani di Oxford nel XIII secolo si sono occupati approfonditamente di tali questioni del colore. M. Pastoureau, *Il Nero. Storia di un colore...*, p. 60.

⁴¹ O. von Simson, *La cattedrale gotica. Il concetto medievale di ordine...*, p. 61. Sull'impulso a rinnovare ed impreziosire gli arredi liturgici da parte dell'ordine cluniacense ed in particolare dell'abate Suger M. Bur, *L'abate Sugero statista e architetto della luce*, Milano 1995; D. Gaborit-Chopin, *L'abate Suger. Vetrate e oggetti preziosi a Saint-Denis*, in: *Benedetto. L'eredità artistica*, a cura di R. Cassanelli e E. Lopez-Tello-Garcia, Jaca Book, Milano 2007, pp. 241–249. Cfr. R. Cassanelli, *Estetiche monastiche. Atti del III Convegno "San Bernardo di Clairvaux"*, a cura di I. Biffi, Milano 2009, p. 16, nota n. 7.

⁴² J. Gage, *Colour and Culture: Practise and Meaning from Antiquity to Abstraction...*, p. 64. Per comprendere i principi estetici della Scuola di Chartres ed il legame tra estetica e cosmologia

è nota attraverso i suoi scritti in particolare nel *De Consecratione* composto negli anni 1143–1144 e appoggiata-approvata dalla maggior parte dei prelati⁴³.

Anche se in posizione minoritaria è interessante la differente lettura circa il colore offerta dall'ordine dei Cistercensi, che ha il suo campione cromofobo in san Bernardo di Clairvaux⁴⁴. La disputa che lo vede contrapporsi per lunghi anni a Pietro il Venerabile, abate di Cluny sulle questioni legate all'abito, gli consente di esprimere tutta la sua avversione per la policromia e per il colore nero.

Il conflitto comincia con un documento chiamato *Charta Caritatis*, redatto intorno al 1118 durante il priorato di Stefano Harding e dagli abati dei primi monasteri collegati con Cîteaux, in cui vengono pubblicate le *Consuetudines* cioè le regole ed i costumi che avrebbero caratterizzato l'ordine rispetto agli altri esistenti⁴⁵: il documento diventa il pretesto per i cistercensi per polemizzare aspramente sui costumi e lo stile di vita dei monaci dell'ordine cluniacense.

I contrasti non erano tanto su questioni di ordine teologico, quanto piuttosto sull'osservanza di alcuni punti della regola di s. Benedetto; Pietro il Venerabile rispose dopo qualche anno, alle critiche rivolte all'ordine con due lettere indirizzate a san Bernardo nelle quali si affrontarono questioni che possono sembrare pretestuose⁴⁶, ma rivelative dell'orgoglio e della fierezza cistercense di appartenere al nuovo ordine da poco fondato.

Pietro il Venerabile, dopo aver affrontato tutti i punti di rimprovero mossi ai cluniacensi, affrontò in dettaglio la questione del vestiario dei monaci: rivolgendosi a Bernardo l'abate di Clairvaux, lo chiamò ironicamente 'monaco bianco',

medievale si veda R. Assunto, *Premessa sulla civiltà medievale considerata come civiltà estetica*, in *Atti del Convegno di studi su Musica e arte figurativa nei secoli X–XI*, Todi 1973; R. Assunto, *L'immagine della civiltà e la civiltà medievale delle immagini* in R. Assunto, *Musica e architettura nel pensiero medievale*, Como 2004.

⁴³ Sulla nascita dell'ordine cluniacense I. Gobry, *Cavalieri e pellegrini. Ordini monastici e canonici regolari nel XII secolo*, Roma 2000.

⁴⁴ Intorno al 1100 tra i movimenti monastici riformatori sorsero nuovi ordini religiosi, tra i quali quello dei Cistercensi che costituì il più autorevole ordine riformato benedettino. Nella sterminata letteratura cfr. L. Pressouyre, *I Cistercensi e l'aspirazione all'assoluto*, Electa-Gallimard, Torino-Parigi 1999; J. Leclercq, *Pietro il Venerabile*, Milano 1991; E. Gilson, *La teologia mistica di san Bernardo*, 1995; I. Biffi, a cura di, *Estetiche monastiche. Atti del convegno del III Convegno "San Bernardo di Clairvaux"*, Milano 2009.

⁴⁵ C. Stercal, M. Fioroni, a cura di, *Le origini cistercensi. Documenti*, Milano 2004; L. Calabretta, *Certosini e cistercensi. La Certosa di Serra e i Cistercensi 1192–1514*, Cosenza 2007, pp. 45–49.

⁴⁶ Come per esempio "non ci si prosterna davanti agli ospiti, il portinaio del monastero non sempre è un monaco anziano e non dice *Deo gratias* ai visitatori che bussano alla porta". J. Leclercq, *Pietro il Venerabile*, Milano 1991, p. 137.

rimproverandolo per aver scelto questo colore per l'abito dell'ordine dei cistercensi, una tunica di colore bianco che, nella teologia antica era collegato con la gloria di Dio e con la Resurrezione, rispetto al nero solitamente associato alla penitenza⁴⁷ come segno di umiltà e di rinuncia. Che arroganza mostrata invece dai cistercensi, secondo Pietro il Venerabile che ricorre all'esempio di san Martino, modello esemplare di vita monastica, criticando la discutibile scelta del colore bianco per l'abito, che attirava eccessivamente l'attenzione e disconosceva in modo irrispettoso le parole sui dogmi presenti nelle Sacre Scritture⁴⁸. In particolare deplorava l'uso del bianco e del grigio delle pellicce dei monaci, anche nei paesi freddi come la Germania e l'Inghilterra, perché attiravano lo sguardo disattendendo un punto importante della *Regola*: “simplex et vilis, absque pelliciis, camiciis, staminiis, qualem [...] regula prescribit”⁴⁹. Inoltre gli abiti di colore bianco erano più costosi anche se, al motivo pratico addotto, veniva preferita la ragione mistica.

Secondo san Bernardo che mostra una forte avversione per la policromia, il colore era materia, involucro, prima di essere luce. Dunque il vero problema non riguardava tanto la colorazione, quanto piuttosto la densità e l'opacità del colore. Il colore era troppo ricco, impuro, *vanitas*, e da lui collegato con l'oscurità⁵⁰: il nero era il colore del Diavolo e dell'inferno, del peccato e della morte,

⁴⁷ Secondo Pietro il Venerabile il colore nero è il colore degli asceti, in conformità non solo con la tradizione benedettina, ma con quello del monachesimo antico. L. Luzzatto, R. Pompas, *Il significato dei colori nelle civiltà antiche...*, pp. 95–123.

⁴⁸ Tuttavia le grandi lacune documentarie non consentono di poter accertare per le vesti che la rigida applicazione della Regola, presso ogni cenobio cistercense, fosse “*idem victus, idem vestitus, idem denique per omnia mores*” in: *Les plus anciens textes de Cîteaux...*, p. 92 in: P. Zerbi, a cura di, *San Bernardo e l'Italia: atti del Convegno di studi*, Milano, 24–26 maggio 1990, Milano 1993, p. 334. In particolare su alcuni aspetti dell'abbigliamento vi è quella di Landolfo di S. Paolo che descrive i monaci “*pure induti rudi et inculta lana et rasi insolita rasura*”. Cit. in: P. Zerbi, p. 334. Si vede anche J. Leclerq, *Pietro il Venerabile...*, p. 138.

⁴⁹ Cfr. *Apologia ad Guillelmum abbatem*, 10, 24, in *Opere di San Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli, Milano 1984, pp. 200 e sgg. “il nero non piace alla natura e si addice ai monaci”, J. Leclerq, *Pietro il Venerabile...*, p.125.

⁵⁰ La parola *color* mai associata da san Bernardo ai concetti di luminosità o fulgore, venne piuttosto collegato con ‘torbido’ (*turbidus*) e saturo (*spissus*) mentre il bello, il chiaro ed il divino, che implicavano un'uscita dall'opacità, dovevano mantenersi lontani dal colore e dai colori. M. Pastoureau, *Il Nero. Storia di un colore...*, p. 62. Sullo stile e sulla lingua di San Bernardo cfr. P.L. Lia, *L'estetica teologica di Bernardo di Chiaravalle*, Firenze 2007.

al contrario del bianco che indicava la purezza e l'innocenza⁵¹. L'aspro confronto tra i due ordini, quello dei monaci neri (i cluniacensi) e quello dei monaci bianchi (i cistercensi) proseguì attraverso uno scambio epistolare in cui emersero le differenti visioni di ciò che doveva essere la vera vita monastica fino al 1145–1146.

I Cistercensi vestivano all'inizio con un abito di colore nero, quello dei Benedettini; la scelta cromatica del bianco⁵² dà origine a diverse leggende che spiegavano l'origine miracolosa di questa preferenza: una in particolare, documentata solo a partire dal XV secolo, narra dell'apparizione della Vergine intorno al 1100 a sant'Alberico (secondo abate di Cîteaux), a cui viene indicata la cocolla bianca come nuova veste per l'ordine, a denotarne la purezza⁵³. Il bianco era ricavato dai panni di lana grezza non tinti che, per non essere sporcato, cominciò lentamente ad essere coperto parzialmente da uno scapolare scuro o nero, che poi fece parte dell'abito stesso.

I cistercensi nel corso di vent'anni, quanto durò la disputa, vennero emblematizzati dal bianco ed i cluniacensi dal nero: nel conflitto originatosi, ciò che appare significativo è l'identificazione dei monaci attraverso il colore scelto per i loro abiti. Ogni ordine aveva il suo colore di riferimento e ciascun monaco ne diventò l'emblema, a seconda dell'abito che portava.

Tuttavia l'adozione del colore bianco, come del nero da parte dei cistercensi e dei cluniacensi, non andrebbe considerato nella concretezza materica della veste, quanto piuttosto come un orizzonte teorico; nella società medievale era piuttosto raro essere vestiti di un bianco candido: anche per coloro che per ragioni morali o emblematiche dovevano vestire di questo colore, non lo furono mai completamente, essendo impossibile stabilizzarlo sui tessuti, esso veniva 'spezzato' con altri colori, come il nero o il grigio o il viola⁵⁴.

⁵¹ *Apologia ad Guillelmum abbatem*, 10, 24, cit. Nel famoso attacco all'ostentazione del lusso dell'ordine cluniacense san Bernardo lo riteneva incompatibile con gli ideali di una comunità monastica che chiama *paradisus claustralis* (Migne, *Patrologiae... series Latina*, CLXXXIII, 663).

⁵² L'adozione del colore bianco per l'abito cistercense è normato definitivamente nel 1269. Per un approfondimento storico dell'abito cistercense cfr. G. Viti, in: *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli ordini religiosi in Occidente*, a cura di G. Rocca, catalogo della mostra, Roma 2000, pp. 165–173, sch. 18.

⁵³ Grandi liturgisti che a partire dal XII secolo, come Honorius Augustodunensis, Rupert de Deutz, Jean Belet, concordano nell'associare il bianco ai termini *virginitas*, *munditia*, *innocentia*, *castitas*, *vita immacolata*. nota n. 61 di M. Pastoureau *Blu. Storia di un colore...*, Milano 2008, p. 54; M. Pastoureau, *Il Nero. Storia di un colore...*, p. 65. Cfr. I. Gobry, *Cavalieri e pellegrini. Ordini monastici e canonici regolari nel XII secolo*, Roma 2000, pp. 14–15.

⁵⁴ Cfr. M. Pastoureau, *Il Nero. Storia di un colore...*

L'operazione di tintura di bianco sui tessuti è stata infatti di difficile realizzazione fino al 1774 con la scoperta del cloro e dei cloruri. Il procedimento per sbiancare i tessuti con lo zolfo invece era noto, ma di non facile realizzazione perché rovinava i panni di lana e di seta che bisognava immergere in una soluzione di acqua e acido solforoso per un giorno intero e poi verificare l'avvenuto imbianchimento, rischiando spesso di rovinare i tessuti. Solo con i panni di lino l'operazione riusciva, mentre per gli altri tessuti bisognava accontentarsi di una tinta naturale sbiancata sul prato con l'acqua della rugiada, molto ossigenata e dalla luce del sole ed era un'operazione che non poteva avvenire in inverno. Il bianco così ricavato non era davvero luminoso, piuttosto un color naturale (écru) o giallo chiaro, oppure che tornava grigio in poco tempo⁵⁵.

**CZARNY Z CLUNY VS. BIEL Z CITEAUX:
CHROMATYCZNE I SYMBOLICZNE ASPEKTY
ŚREDNIOWIECZNEGO STROJU ZAKONNEGO**

Streszczenie

Na początku XI wieku w zróżnicowanym świecie, który charakteryzował życie zakonne wywodzące się z pustelniczych tendencji lub bractw i organizacji religijnych, wybór stroju miał głębokie implikacje, ponieważ pozwalało to ludziom rozpoznać się między różnymi społecznościami jednego kościelnego organizmu. Ze względu na jasne i doktrynalne cele zakonne problem stroju nie może być dziełem przypadku. Dało to początek XII-wiecznej kłótni mnichów dotyczącej kontrowersji chromatycznej (wyboru koloru habitu czarnego czy białego) pomiędzy dwoma francuskimi opactwami Cluny i Cîteaux nie tylko na tematy teologiczne, ale również estetyczne.

Wkrótce stało się to niezbędne w celu ustalenia jasnych zasad i polityki w sprawie wyboru koloru i odpowiedniego zwyczaju religijnego życia. Miały na to wpływ liczne czynniki, a mianowicie krój, długość, styl kaptura i oczywiście kolor stroju.

Słowa kluczowe: średniowiecze, cystersi, strój zakonny, symbolika.

⁵⁵ M. Pastoureau, *Medioevo simbolico...*, p. 165. Ricorrere ad alcune piante (saponarie), di soluzioni a base di ceneri o di terra e minerali (come il magnesio, il gesso o la biacca) produceva dei bianchi con riflessi grigi o verdognoli o azzurrini compromettendone in parte la luminosità.

**THE BLACK OF CLUNY VS. THE WHITE OF CITEAUX:
CHROMATIC AND SYMBOLIC ASPECTS OF MEDIEVAL MONASTIC GARB**

Summary

At the beginning of the 11th Century, in the variegated universe that characterized the monastic religious orders with hermit tendencies, or monastic brotherhoods, and religious organizations, the choice of the habit began to take on profound implications, because it allowed people to recognize between the different communities of the sole Ecclesial body. Because of its clearly and doctrinal purpose, the problem of the garb could not be left to chance; in fact, it ended up giving rise to acrimonious quarrels between the monks, such as the chromatic controversy (black vs. white) which opposed, during the 12th Century, two French abbeys, Cluny and Citeaux, on topics not only theological, but also aesthetic.

Soon it became essential to establish clear rules and policy on the choice of colour and appropriate tone to the religious lifestyle. Obviously, countless were considerations about the cut, the length of the habit, the style of the hood and, of course, the colours.

Keywords: the Middle Ages, Cistercian, monastic dress, symbolism.

Translated by Diana Del Mastro

**SPOSOBY OPRACOWANIA AKUMINU.
JAKUB MASEN I JEGO CYKL EPIGRAMATYCZNY
*DE IUDA PRODITORE***

Ks. Jarosław Nowaszczuk

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Wstęp

Poszukiwanie skutecznych metod tworzenia argucji to jeden z istotnych problemów literaturoznawczych schyłku renesansu, a przede wszystkim czasów baroku. Na ogół badacze byli zgodni co do tego, że umiejętność niecodziennego uchwytowania myśli oraz budzenie zaskoczenia poprzez osobliwe ujęcie rzeczy to dar wrodzony, czyli talent¹. Nie kwestionowali jednak faktu, iż istnieje też pewna sztuka, dzięki której można osiągać dobre wyniki w tym zakresie. Swój własny pogląd na sprawę przedstawił Jakub Masen, jeden z wybitnych uczonych epoki, opracowując w nowym kluczu wcześniej podane twierdzenia². Temu zagadnieniu w obrębie twórczości epigramatycznej poświęcił dzieło *Ars nova*

¹ Por. B. Balbini *Verisimilia humaniorum disciplinarum seu Iudicium privatum de omni litterarum (quas humaniores appellant) artificio*, Apud I. Gerdes et I.C. Laurer, Lipsiae 1687, s. 167–168; F. Vavassoris, *De epigrammate liber*, w: *Opera omnia*, Apud P. Humbertum, Amstelodami 1709, s. 87; M.C. Sarbievii *De acuto et arguto sive Seneca et Martialis [O poincie i dowcipie, czyli Seneka i Marcjalis]*, w: S. Skimina (opr.), *Praecepta poetica [Wykład poetyki]*, Wrocław–Kraków 1958, s. 14.

² Iacobus Masenius [Masen; Masenio] (1606–1681). Zwięzły życiorys jezuita zamieszczono w: N. Sotvello, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Ex typ. I.A. de Lazzaris Varesii, Romae 1676, p. 378.

*argutiarum*³. Niemiecki jezuita jest znany przede wszystkim jako autor obszernego traktatu z zakresu poetyki pod tytułem *Palaestra eloquentiae ligatae*, a także poematu *Sarcotis*⁴. Ten ostatni utwór został w pewnej mierze wykorzystany przez Johna Milтона. Pisarzowi zarzucano nawet, że jego *Raj utracony* to plagiat. Sam Masen był twórcą wszechstronnym i jego dorobek jest dość pokaźny⁵. Wiele wysiłku włożył w głębsze zrozumienie problemu akuminu. Sam siebie nazywa nawet „nauczycielem sztuki argucji” (*magister in arte acuta*)⁶. Celem obecnego opracowania jest wskazanie na zasadnicze tezy teorii propagowanej przez uczonego i zobrazowanie ich egzemplifikacjami pochodzącymi z jego twórczości⁷.

1. Terminologia

Prezentację koncepcji jezuitę muszą poprzedzić uściślenia terminologiczne, już sam tytuł artykułu może bowiem budzić wątpliwości. Samorzutnie rodzi się pytanie, dlaczego posłużono się pojęciem „akumen”, skoro na gruncie języka polskiego stosuje się na opisanie zjawiska określenia: koncept, dowcip, pointa. Bez wątpienia kwestia winna być poddana szerszej dyskusji. Jak daje się jednak zauważyć w oparciu o analizy dawnego rozumienia problemu, zakresy znaczeniowe wymienionych wyrazów nie pokrywają się ze sobą. Oczywiście, krótka prezentacja nie daje możliwości opisanie szczegółów wszystkich ujęć. Warto jednak zwrócić najpierw uwagę, że w baroku podchodzono do problemu z wielką powagą. Pokazuje to Sarbiewski, przedstawiając historię kształtowania się własnego poglądu na sprawę wyrażonego później w traktacie *De acuto et arguto*. Badania, dyskusje, korespondencja, w końcu prezentacja publiczna opracowanej teorii – to długotrwały proces, który doprowadził do wyjątkowo celnej kodyfi-

³ I. Masenii *Ars nova argutiarum honestae et eruditae recreationis*, Apud I. Kinchium, Coloniae 1649. W obecnym artykule posłużono się wydaniem kolońskim przygotowanym przez Henryka Rommerskirchena w 1711 roku.

⁴ I. Masenii *Palaestra eloquentiae ligatae*, Apud I. Busaeum, Coloniae 1661; *Sarcotis. Carmen*, Coloniae 1660. Pierwotna wersja dzieła jest dziś nieznaną. Upowszechniło się ono w edycji: Cura et studio J. Dinouart, Apud J. Barbou, Coloniae Agrippinae et venit Parisiis 1757.

⁵ Wypis dzieł uczonego znajduje się w: C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles–Paris 1894, t. V, k. 681–696; N. Scheid, *Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts*, Köln 1898, bns.

⁶ I. Masenii *Ars...*, s. 7.

⁷ Artykuł w nieco zmienionej postaci ukaże się również w języku angielskim pod tytułem *The „Judas the Traitor” Epigrammatic Cycle – Introduction into Jacob Masen’s Theory of the Argutia Sources*.

kacji zagadnienia⁸. Pomijając szczegółowe uściślenia, trzeba dalej zauważyć, iż pojęcie „pointa” nie jest rdzennie polskie i nieco niefortunnie zostało wprowadzone na oznaczenie fenomenu pisarstwa innej epoki niż ta, w której powstało. Również termin „koncept” – jakkolwiek ma łacińską proveniencję – wszedł do literaturoznawstwa z języków wernakularnych. Dawni naukowcy nie posługiwali się zamiennie określeniami *argutia* i *conceptus*, jakkolwiek oba były im znane. W dysertacjach dotyczących akuminów to ostatnie pojawia się niezmiernie rzadko⁹. Sam Masen rozróżnia słowa, odsyłając czytelnika poszukującego informacji na temat konceptu do innych traktatów, argucję umieszczając natomiast w zakresie elokucji poetyckiej¹⁰. Oczywiście nie przeciwstawia sobie pojęć; widzi ich wzajemny związek; podkreśla upodobanie współczesnych sobie twórców do korzystania z obu środków. Koncept rozumie jednak przede wszystkim jako „zaskakujący pomysł”. Jego realizację ujętą w ramy artystyczne ma z kolei stanowić akumen. Jezuita podziela przekonanie innych uczonych, iż obok zwięzłości (*brevisitas*) jest on istotnym przymiotem epigramatyki. Nazywa go dalej duszą (*anima*) i głową (*caput*) wszystkiego, co zawarte jest w utworze¹¹. Ostatecznie definiuje argucję w następujący sposób:

*Praeter, aut contra exspectionem allata, vel conclusio, vel sententia*¹².

Konkluzja albo sentencja zawierająca coś, czego się nie spodziewano, bądź coś sprzecznego z oczekiwaniami.

⁸ M.C. Sarbievii *De acuto...*, s. 1.

⁹ Terminy „argucja” i „akumen” są stosowane zamiennie, jakkolwiek wyrazy nie są jednoznaczne. Zgodnie z ujęciem Sarbiewskiego właściwie opracowany akumen i błyskotliwa argucja opisują w istocie to samo zjawisko. Por. tamże, s. 15.

¹⁰ I. Masenii *Ars...*, bns.: *Equidem hanc argute dicendi vibrandique sententias vim, multum et ornamentum et delectationis ad eloquentiam adferre semper existimavi; praesertim cum ex illa, non sola elocutionis, verum et conceptuum ratio magnopere illustretur, sua cum varietate tum elegantia. De elocutione praesenti satis tractatu doceberis. De conceptibus id magis intelleges, ubi nostros de re emblematica, epica, lyrica, comico-tragica, oratoriaque tractatus inspexeris, nihil enim quamvis in arte magis afficit, occupatque hominum animos, quam, cum velut insidiis circumventi, ad inexpectata deducuntur, quod, ut in tragoedia comoediaque, sic in quavis pene actione, aut consilio humano, cum oratione explicatur, locum obtinet.*

¹¹ Tamże, s. 12.

¹² Tamże, s. 16.

Jak uściśla autor, nie chodzi o wywołanie jakiegokolwiek niespodzianki. Potrzeba bowiem, by zawarta myśl posiadała swoją głębię (*rationis nitatur adminiculo*) i odpowiedni sposób wysłowienia (*recepto aliquo loquendi usu*)¹³. Pomijając rozważania nad wartością podanej deskrypcji, trzeba stwierdzić, że podejmuje ona zasadnicze indykatory wyszczególniane przez innych znawców problemu. Chodzi zwłaszcza o element zaskoczenia, jaki argucja ma wywołać¹⁴. Zarówno przytoczona definicja, jak i dalszy wywód pokazują, iż Masena – inaczej niż Sarbiewskiego – nie interesowała istota zjawiska, lecz jego praktyczne realizacje. Chciał po prostu pokazać metodę osiągania tego szczególnego efektu artystycznego, jakim jest akumen. Stąd nie bez przyczyny zatytułował swoją monografię „sztuka” (*ars*). Przytacza wprawdzie sądy innych uczonych, jakoby błyskotliwość wyrażania myśli należała jedynie do darów wrodzonych. Poddaje je jednak krytyce. Jak pisze, to upowszechnione przekonanie jest przede wszystkim wynikiem osobistego doświadczenia pisarzy. Epigramatycy nie znają sposobów tworzenia argucji i mało który z nich potrafi swobodnie operować szeroką gamą możliwości wynikających z opanowania teorii. Sam uznaje sztukę za bogatą i pewną podstawę inwencyjną. Stąd warto, jego zdaniem, podjąć wysiłek, by ją poznać¹⁵.

2. Źródła i żyły

Długotrwałe badania, stwierdza Masen, doprowadziły go do przekonania, iż istnieją źródła (*fontes*), z których „wypływają” akuminy. W celu przystępnego wyjaśnienia swego poglądu przedstawia najpierw założenia teoretyczne, a następnie ilustruje je licznymi przykładami zaczerpniętymi ze zbioru Marcjalisa i dorobku współczesnych sobie poetów. Zestaw egzemplifikacji zamyka swoimi własnymi epigramatami, które opracował w obrębie dwóch cykli. Jeden ma

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. A. Possevini *Tractatio de poesi et pictura ethnica, humana et fabulosa collata cum vera, honesta et sacra*, Apud I. Pillehotta, Lugduni 1594, s. 200; *Bibliotheca selecta de ratione studiorum ad disciplinas et ad salutem omnium gentium procurandam*, Apud A. Salicatum, Venetiis 1603, s. 512; I. Pontani, *Poeticarum institutionum libri tres, eiusdem Tyrocinium poeticum*, Ex typ. D. Sartorii, Ingolstadii 1594, s. 201; B. Balbini, *Verisimilia...*, s. 171.

¹⁵ I. Masenii *Ars...*, s. 14–15: *Licet epigramatici, natura magis, quam arte formari credantur; tamen quod haec ars hucdum non satis tradita, natura magis, quam arte elaborata hactenus epigrammata prodiere. Unde et epigrammatici plerique in hac re ieiuni et prorsus rari, qui in eadem materia prolixè luderent, per omnia sese rerum genera effuderunt potius, ut aliquod argutae scriptionis argumentum occuparent, casu magis, quam arte prompti [...]. Ars multo est certior; licet quandoque naturae perfectionem non assequatur; multo copiosior; quod expensae ad praecepta materiae argutiarum non ubique possint esse infecundae.*

za zadanie afirmację prezentowanych kwestii i nosi tytuł *Narodzenie Chrystusa (De Christo nato)*; drugi, *Judasz zdrajca (De Iuda proditore)*, został zbudowany na zasadzie *per vituperationem*. Właśnie ta ostatnia kolekcja stanowi przedmiot zainteresowania w obecnym opracowaniu. Autor, prezentując postać Judasza, wykorzystuje nieliczne informacje zawarte w Biblii. Zasadniczo skupia się na tym, że był on uczniem Jezusa Chrystusa, miał za zadanie opiekę nad pieniędzmi powierzonymi przez ludzi, zdradził swego Mistrza i w końcu popełnił samobójstwo. Nawiązania do śmierci znajdują się w wielu utworach. Już pierwszy wiersz z przygotowanego przez poetę zbioru został zatytułowany *Judasz powiesił się bezrozumnie (Iudas se stulte suspendit)*:

*Iipse sui iudex, estque accusator Iudas.
Ne quid deficeret, tortor et ipse sui est.
Quid facis infelix? Laqueo caput inseris ultro?
Non Christi, sed vis proditor esse tui*¹⁶.

*Judasz jest sam dla siebie sędzią i oskarżycielem.
Żeby nie zabrakło niczego, jest też i swoim katem.
Co czynisz, nieszczęsny? Z własnej woli wkładasz pętlę na głowę?
Chcesz być zdrajcą – nie Chrystusa – lecz samego siebie.*

Do tej samej informacji, opracowanej jednak w innym kluczu, odwołuje się w kolejnym epigramacie:

*Vita malis levis est, sed mors gravis esse videtur;
Quam Iudas similis, dissimilisque fuit!
Vita gravis visa est, laqueo dum colla revincit.
Et cum penderet, mors fuit ipsa levis*¹⁷.

*Życie złochnicy jest lekkie, lecz śmierć zdaje się ciężka.
Jakże Judasz był podobny i niepodobny!
Kiedy wiązał sznur na szyi – ciężkie wydało się życie.
A kiedy wisiał – sama śmierć był lekka.*

¹⁶ Tamże, s. 32.

¹⁷ Tamże, s. 41.

Podobny wątek pojawia się w innym jeszcze wierszu:

*Dignus erat laqueo, qui te suspendit, Iuda;
Quem suspendisti dignus et iste fuit*¹⁸.

*Ten, kto cię powiesił, Judaszu, zasługiwał na powróż.
I ten, kogo ty powiesiłeś, był tego wart.*

Wszystkie trzy zacytowane utwory odwołują się do informacji wyrażonej w jednym tylko zdaniu Nowego Testamentu. Zostaje tam powiedziane, że Judasz popełnił samobójstwo przez powieszenie¹⁹. Wszystkie mieszczą się również w pierwszym ze źródeł wyróżnionych przez Masena, które nazwał łączeniem przeciwieństw albo sprzeczności ze swymi przeciwieństwami bądź sprzecznościami²⁰. Zdaniem autora w epigramacie nie będzie argucji, jeśli poeta będzie przedstawiał sprawy takimi, jakimi są w naturze. Jest natomiast czymś pożądanym (*res opportuna*) – podkreśla – nieoczekiwane połączenie opisywanego przedmiotu z tym, co stanowi jego antagonizm. Nic bowiem nie jest tak odrębne od każdego bytu jak jego antynomia. Oczywiście jezuita, idąc za wskazaniem filozofii, zdaje sobie sprawę, iż zespalanie przeciwieństw kłóci się z logiką. Jedna i ta sama rzecz nie może być bowiem sobą i swoim zaprzeczeniem (*idem non potest simul esse et non esse*). Na gruncie literatury można jednak korzystać z takiego sposobu orzekania. Uczony uściśla zatem, iż przeciwieństwa (*repugnantia*) to – w jego mniemaniu – stwierdzenia, które w stosowanym powszechnie znaczeniu nie dają się między sobą uzgodnić, lecz w innym sensie, mniej uniwersalnym, są ze sobą zbieżne²¹. Ujęte w ten sposób założenie koncepcyjne pozwala wyprowadzić wiele związków opartych na opozycjach. Jezuita był tego świadom. Dlatego wyróżnia w zakresie omawianego źródła osiem szczegółowych rozwiązań, które określa jako żyły (*venae*). Epigramat *Judasz powiesił się bezrozumnie* mieści się w pierwszej z nich. Masen nazywa ją jednoczesnym twierdzeniem i zaprzecz-

¹⁸ Tamże, s. 50.

¹⁹ BSV, *Ev. sec. Matth.* 27, 5.

²⁰ I. Masenii *Ars...*, s. 25: *repugnantium sive oppositorum sum suis repugnantibus, sive oppositis coniunctio*.

²¹ Tamże: *Repugnantia igitur hic nobis sunt quae licet uno eodem vulgato sensu neque de se invicem neque tertio aliquo affirmari possint, alio tamen usitato, alioque minus usitato sensu de se aliisve simul dicuntur*.

niem o tej samej rzeczy (*repugnantia de eadem re simul affirmata aut negata*)²². Jak sądzi, ten model daje bardzo dużo możliwości (*copiosa haec vena est*)²³, można bowiem szukać kontrastów, odwołując się do różnych kategorii związanych z prezentowanymi obiektami, jakimi są jakość (*qualitas*), odniesienia (*relatio*), a także sama istota (*substantia*)²⁴. Nic nie stoi na przeszkodzie, by posłużyć się także prostszą metodą, wychodząc od zestawu uściśleń w zakresie okoliczności (*circumstantiae*) znanego z retoryki. Interrogatywy: „kto?” (*quis*), „co?” (*quid*), „gdzie?” (*ubi*), „jakimi środkami?” (*quibus auxiliis*), „dlaczego?” (*cur*), „w jaki sposób?” (*quomodo*), „kiedy?” (*quando*) – otwierają szerokie spektrum możliwych do zastosowania opracowań.

3. Paradoksy śmierci Judasza

W pierwszym z przywołanych utworów jezuita konfrontuje dwie sprzeczne ze sobą informacje stanowiące odpowiedź na pytanie, kim jest Judasz. Z jednej strony zostaje pokazany jako przedstawiciel systemu jurydycznego. Jest zatem sędzią, oskarżycielem, a nawet katem. Z drugiej natomiast uznano go za podsądnego, który ponosi karę. Zbliżona konfrontacja ma miejsce w kolejnym z cytowanych epigramatów. Uczony przyporządkowuje jednak wiersz do innej, trzeciej kategorii kontrastów, którą nazywa zamianą przeciwieństw pomiędzy sobą (*repugnantium mutuo inter se conversio*)²⁵. Mówi zatem o życiu i śmierci jako dwóch odrębnych rzeczywistościach. Interakcja nie następuje jednak tylko pomiędzy nimi, lecz również wśród przydanych nazwom przymiotników. Konfrontacja dokonuje się zatem pomiędzy związkami *vita levis* i *mors gravis* oraz *vita gravis* i *mors levis*. Poeta wychodzi od stwierdzeń natury ogólnej. Jak utrzymuje, życie złooczyńcy jest lekkie, śmierć ciężka. Następnie zestawia to założenie z sytuacją Judasza, pokazując, iż w jego wypadku jest to teza zarówno prawdziwa, jak i błędna. Trzeci z przytoczonych utworów mieści się w grupie, którą Masen nazywa potwierdzaniem lub zaprzeczaniem tej samej opinii w stosunku do odrębnych podmiotów (*idem de subiectis diversis negatum aut affirmatum*). Autor wyodrębnia zatem dwie postaci, które nazywa „ten, kto powiesił Judasza” i „ten, kto został przez Judasza powieszony”. Uznaje, iż obie poniosły zasłużoną karę.

²² Tamże, s. 26–34.

²³ Tamże, s. 33.

²⁴ Tamże, s. 34.

²⁵ Tamże, s. 36.

Stosuje w czystej postaci przyjęte w szóstej żyłe założenie, realizując je akurat *per affirmationem*. Najciekawsze wydaje się jednak to, czego nie dotyczy wykład jezuitów. Tym razem – chociaż formalnie wyróżniono odrębne postaci – w obu wypadkach chodzi bowiem o tę samą osobę. Zgodnie z tym, co prezentuje dalej uczony, istnieją inne jeszcze modele konfrontacji sprzeczności. Sam nazywa je: przeciwstawnym twierdzeniem bądź przeczeniem o różnych podmiotach (*repugnantia de subiectis diversis, opposte affirmata aut negata*), jednoczesnym potwierdzeniem istniejących przeciwieństw (*repugnantia de se invicem affirmata*), przeczeniem bądź przeciwnie potwierdzeniem tej samej opinii dzięki jakiemuś uzasadnieniu (*idem de ipso negatum, aut oppositum aliqua ratione affirmatum*). Na koniec dodaje, że opracowania tego rodzaju stają się bardziej jaskrawe dzięki aplikowaniu figur lub innych środków literackich²⁶. Poczynione rozróżnienia pozwoliły jezuitom w jednym tylko źródle przygotować trzydzieści pięć zróżnicowanych utworów.

4. Nieoczekiwane atrybuty

Drugi, wyszczególniony przez Masena zestaw rozwiązań został przez niego określony jako „źródło rzeczy oddalonych” (*alienatorum fontem dixi*)²⁷. Jak twierdzi, ten typ nie ma utrwalonej w tradycji własnej nazwy. Choć mało znany – podkreśla autor – stwarza szerokie możliwości wyznajdowania argucji. Jezuita zwraca jeszcze uwagę na wyjątkowy urok i niepospolitość opracowań przygotowanych na bazie tego modelu. Ponieważ są one bardziej wyrafinowane, nie zawsze odpowiadają jednak powszechnemu upodobaniu²⁸. Istotą tworzenia akuminu jest tym razem dodanie przedstawianemu obiektowi nietypowych atrybutów w miejsce posiadanych właściwości i przyporządkowanie czegoś, co jest od niego odrębne (*aliquid rei non proprium, loco proprii substituitur, quodque alienum est tribuitur*)²⁹. Za ilustrację takiego rozwiązania autor uznaje stwierdzenie „zimą szuka róż” (*hieme rosas quaerit*). Jak wyjaśnia, takie zachowanie jest nietypowe dla tej pory roku. Ujęcie wydaje się bliskie przeciwieństwu, nie jest jednak z nimi zbieżne. Po zarysowaniu zasadniczych założeń uczony tłumaczy, jak w praktyce można posłużyć się różnorodnymi opracowaniami tego źródła.

²⁶ Tamże, *Fons I, Vena VII–VIII*, s. 50–55.

²⁷ Tamże, s. 56.

²⁸ Tamże, s. 55.

²⁹ Tamże, s. 56.

Zastępowanie posiadanych właściwości osobliwościami może dotyczyć osób, co zostaje omówione w pierwszej z wyróżnionych żył tego zakresu. Ponieważ cechy postaci mogą być niezwykle różnorodne, stąd i zbiór potencjalnych argucji jest niezwykle rozbudowany³⁰. Krótki wykład zostaje poparty wieloma przykładami. Samego Judasza poeta przedstawia w następujący sposób:

*En agilem promptumque sequi quocunque ministrum,
 Ingenium moriens prodidit ipse suum.
 Morte rigent alii, saxoque immobile corpus
 Subiacet, at media tu quoque morte volas*³¹.

*Oto rzutki sługa i gotowy, by iść dokądkolwiek.
 Sam zdradził swój talent, gdy umierał. Wraz ze zgonem,
 Inni sztywnieją, a stężałe ciało spoczywa pod płytą,
 Ty zaś w chwili śmierci unosisz się na wietrze.*

W pierwszym odbiorze epigramat zdaje się bliski poprzedniej kategorii rozwiązań, autor konfrontuje bowiem w jakiś sposób Judasza z innymi ludźmi. Widać to zwłaszcza w zestawieniu zaimków *tu* oraz *alii*, jakie ma miejsce w drugim dystychu. Masen dostrzegał ten rodzaj zależności i sam zaznaczył, że alienacja atrybutów jest bliska wcześniej opisanym sprzecznościom³². Tym razem istotą całego ujęcia jest jednak niekonwencjonalne ukazanie postaci Judasza poprzez cechy budzące uznanie. Sługa Jezusa winien być bez wątpienia pełen zapału i gotów do podążania w nieznaną, co na różne sposoby zostaje powiedziane w Ewangelii. W odniesieniu do bohatera wiersza jest to jednak topika znana pod nazwą „świat na opak obrócony”. Działania, jakie samorzutnie podjął, stały się bowiem powodem zguby Chrystusa i jego samego. Podobnie gotowość do pójścia dokądkolwiek to – w jego przypadku – powód do nagany, udał się bowiem do arcykapłanów, by wydać mistrza. Stąd zapewne nie bez celu poeta korzysta w drugim wersie z określenia „zdradził” (*prodidit*). Przypomina ono czytelnikowi, że całe ujęcie jest w istocie błędne, a apostoł znany będzie przede wszystkim jako zdrajca (*proditor*). Nadzwyczajne zaangażowanie i aktywność przypisana postaci zostają następnie odniesione do ulubionego przez jezuitę tematu, a mianowicie

³⁰ Tamże, s. 59.

³¹ Tamże, s. 60.

³² Tamże, s. 55: *Videtur affinis non raro fonti repugnantium permixtusque fluere [...]*.

do kwestii śmierci. Autor pokazuje Judasza jako wisielca miotanego porywami wiatru. Obraz jest bez wątpienia szokujący. Uzmysławia jednak, iż nie każda dynamika i ruchliwość to znak życia i powód do idealizowania, a cała wcześniejsza prezentacja nie była laudacją, lecz paszkwilem.

Wyraziste wyobrażenie, jakie wywołuje opis zgonu, podobało się Masenowi. Stąd odwołuje się do niego również w innym wierszu:

*Quod levis in vita fueris, non miror Iuda;
Te post mortem etiam quaelibet aura movet.*

*Nie dziwię się, Judaszu, że żyłeś wyzbyty z tego, co ma swoją wagę;
Także po śmierci porusza tobą każdy powiew wiatru.*

Tym razem autor korzysta z dwuznaczności słowa „lekki” (*levis*). W pierwszej linii stosuje je dla oceny życia Judasza, w drugiej – powracając do *sensus planus* – na oznaczenie posiadanej wagi. Epigramat jest trudny do przetłumaczenia, gdyż na gruncie języka polskiego funkcjonuje jedynie zwrot „lekkie życie”, nie ma natomiast odpowiednika łacińskiego sformułowania „być lekkim w życiu” (*levis in vita*). Jezuita osądza bezpośrednio Judasza nie tylko w tym utworze. W innym mówi o nim na przykład, że był wyzbyty z zasad. Określa go zatem jako „człowieka bez twarzy”:

*Dum Christum quaeris, retro cecidisse putaris.
Nam tibi qua caderes frons, puto, nulla fuit*³³.

*Mówi się, że runąłeś do tyłu, gdy szukałeś Chrystusa,
Bo – jak sądzę – nie miałeś twarzy, na którą mógłbyś upaść.*

Autor odwołuje się do historii Nowego Testamentu, a konkretnie do pojmania Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym, opisanego w osiemnastym rozdziale Ewangelii według świętego Jana³⁴. Jak zostaje tam powiedziane, po zdradzie mistrza Judasz otrzymał od arcykapłanów ludzi, którym miał wskazać miejsce przebywania Jezusa. Znaleźli go po przybyciu na Górę Oliwną. Sam wyszedł im naprzeciw i pytał, kogo szukają. Usłyszawszy słowa „Ja jestem”, Judasz i jego towarzy-

³³ Tamże, s. 60.

³⁴ J 18, 1–9.

sze wycofali się i upadli na ziemię. Zgodnie z tym, co zawiera tekst Wulgaty, odstąpili do tyłu (*abierunt retrorsum*) i padli na ziemię (*ceciderunt in terram*)³⁵. Zestawiając historię biblijną z relacją Masena, może się wydawać, że dokonał w epigramacie pewnego uproszczenia, w utworze zostaje bowiem powiedziane, iż Judasz nie tyle cofnął się, co upadł do tyłu (*retro caderes*). Nie jest to jednak pomysł samego autora, lecz wykładnia utrwalona na przestrzeni wieków. Jak sądzono, upaść na ziemię (*cadens in terram*) można na dwa sposoby, to znaczy na twarz (*in faciem cadere*) bądź do tyłu (*retro cadere*)³⁶. Zazwyczaj – dodawano – człowiek przewraca się do przodu, jedynie spadając z konia leci na plecy³⁷. Tym dwu możliwościom przydano istotne znaczenie. Jak tłumaczy Beda Czcigodny, upadek na twarz – na wzór Szawła zdążającego do Damaszku – jest widocznym znakiem poznania własnych win i pokuty. Upadek na plecy to z kolei symbol nagłej śmierci i kary³⁸. Zdaniem późniejszych komentatorów na oblicze padają wybrani, do tyłu niegodziwcy i źli. Ci ostatni idą na zatracenie³⁹. Jak zatem widać, jezuita odwołuje się do utrwalonego sposobu ujmowania sprawy. Przypisując

³⁵ BSV *Joh.* XVIII, 6.

³⁶ A. Spanner, *Polyanthea Sacra. Ex universae Sacrae Scripturae Utriusque Testamenti Figuris, Symbolis, Testimoniis [...] Collecta*, Apud J. C. Bencard, Augustae Vindel. et Dilingae 1739, t. II, s. 486.

³⁷ Zamiast „padać do tyłu” posługiwano się również zwrotem „padać na plecy” (*in dorsum cadere*). Ta forma jest jednak niepoprawna językowo. Zob. J.F. Nolte, *Lexicon Latinae Linguae Antibarbarum Quadripartitum*, Apud G.A. Langium, Berolini et Stralsundiae 1780, t. I, k. 1833.

³⁸ Bedae Ven., *Quaest. Gen. Opp. Pars. II, Sect. II, Dubia et Spuria: Qui retro cadere dicitur, et non in faciem sicut Saulus cedisce dicitur. In faciem enim cadere est in hac vita suas unumquemque culpas agnoscere, easque poenitendo deflere. Retro vero, quod non videtur cadere, est ex hac vita repente decidere et ad quae supplicia ducatur ignorare*; S. Beati Presbyteri Hispani Liebanensis, *In Apocalypsin ac plurimas utriusque foederis paginas commentaria*, Apud J. Ibarra, Matriti 1770, s. 69.

³⁹ Haymo Ep. Halberstattensis, *Homeliae in Euangelia dominicalia*, Apud P. Quentell., Coloniae 1531, Dom. XIII post. Tri., Fo. 160: *In faciem cadere electis est, retro reprobis. Qui enim retro cadit, ibi cadit, ubi non videt. Retro cadere est in laqueum damnationis diaboli ruere. Unde dictum est de ascensore equi, ut cadat ascensor eius retro. Et de persecutoribus Domini: Abierunt retro et ceciderunt in terram. In faciem vero cadere est de peccatis praeteritis erubescere*; C. Pannonii *Collectanea in Sacram Apocalypsin D. Ioannis Apostoli et Evangelistae*, Apud M. Iulianum, Parisiis 1571, s. 355: *In faciem quippe cadere est, in hac vita errores agnoscere et poenitendo peccata delere. Sic Paulus cecidit ad vocem compellantis Domini. Sic Maria Magdalena cecidit ad pedes Iesu et dum inundant lacrimis, pedes abluit Salvatoris. Retro vero cadere est repente ex hac vita decedere et ad quae supplicia ducatur ignorare*; A. Spanner, *Polyanthea Sacra...*, s. 486: *Impii autem retrorsum cadunt, tamquam nunquam erigendi. Sic Iudas et Iudaei comprehendentes Iesum*; B. Pererii Valentini *Selectae Disputationes in Sanctam Scripturam*, Sumpt. H. Cardon, Lugduni 1606, t. III, s. 547; B. Viegas Lusitani Eborensis *Commentarii Exegetici in Apocalypsin Ioannis Apostoli*, Sumpt. H. Cardon, Turnoni 1614, s. 538.

Judaszowi szczególną właściwość, jaką jest brak posiadania twarzy, chce – zgodnie z tym, co powiedziano – pokazać równocześnie, iż nie żałuje on swego czynu; nie ma ducha pokuty, a ostatecznie umrze nagle i przeznaczony jest na zatracenie.

5. Komparacje

We wszystkich przedstawionych dotąd utworach alienacja typowych właściwości dotyczyła samej osoby Judasza. Masen nie wyklucza, że tego rodzaju zabiegi mogą dotyczyć innych zakresów. Ingerencje są równie uprawnione w dziedzinie definicji rzeczy lub wydarzeń, ich natury bądź właściwości⁴⁰. Przydawanie atrybutów daje się zastosować w obrębie prezentowanych przyczyn, efektów, zwyczajów, praw, przyzwyczajień, sposobów postępowania, porządku, czasu i sensu⁴¹. Obok tego typu opracowania można posłużyć się ponadto porównywaniem, co uczony omawia w zakresie trzeciego wyszczególnionego przez siebie źródła⁴². Jak stwierdza już na wstępie, także ten model stwarza liczne szanse znajdowania akuminów. Jest wykorzystywany nie tylko w twórczości epigramatycznej, lecz również na polu innych gatunków, choćby symboli. Autor podkreśla, iż nie chodzi o jakiegokolwiek komparacje, lecz o porównania niespotykane (*comparata rara*) i niebezpośrednie (*obvia*)⁴³. Oczywiście zbiór możliwych do wykorzystania rozwiązań jest bardzo szeroki. Jezuita wychodzi od najprostszych. Można zatem zestawiać między sobą określone rzeczy, o ile z tego układu rodzi się coś nieoczekiwanego i niepospolitego bądź wyłania się jakaś osobliwość w zakresie przyczyn, skutków, właściwości⁴⁴. Założenie teoretyczne

⁴⁰ I. Masenii *Ars...*, s. 61: *Fontis II, Vena II. Rei factive alicuius definitionem, naturam, aut proprietatem alienat.*

⁴¹ Tamże, s. 66–77: *Fontis II, Vena III. Cum rei propositae causa vel effectus alienatur; sive causa datur minime causa, vel effectus minime effectus; Fontis II, Vena IV. Cum aliquid a moribus, legibus, consuetudine, modo, vel ordine alienatur; Fontis II, Vena V. Cum aliquid a tempore vel loco alienatur; Fontis II, Vena VI. Cum res a sensu et significatione usitata alienatur; vel etiam (quod elegantius est) sic alienata causa, effectus, proprietates, aut circumstantia aliena rationi istius significationis tribuuntur.*

⁴² Tamże, s. 83 nn.

⁴³ Tamże, s. 83.

⁴⁴ Tamże: *Fontis III, Vena I. Cum res in speciem diversa similitudine aliqua minus exspectata et obvia inter se comparantur, aut certe cum ad rerum diversarum comparationem aliquid inopinatum tamquam causa, effectus, aut proprietas adiungitur, quo similitudo stabilitur.*

ilustruje egzemplifikacjami, pośród których znajduje się najkrótszy wiersz całego zbioru ograniczony do jednej zaledwie linii tekstu:

*Ut lupus agnello, Iudas dedit oscula Christo*⁴⁵.

Jak wilk jagnię, tak Judasz pocałował Chrystusa.

Zastosowane porównanie jest jasne i zrozumiałe, choć rzeczywiście rzadko spotykane i wywołujące dalsze skojarzenia. Przedstawienie Judasza jako wilka zostało wykorzystane w innym, bardziej rozbudowanym utworze:

*Hactenus in teneras notum est saevisse bidentes,
Et crudos stabulis imminuisse lupos.
Cum tamen in proprios Iudas male saeviit artus;
Triste lupos fatum vidimus esse lupis*⁴⁶.

*Dotąd wiadomo było, iż krwiożercze wilki napadają
Na kruche owce i zagrażają gospodarstwu.
Odkąd jednak Judasz zaatakował swoje własne ciało
Widzimy, że wilki dla wilków są mrocznym⁴⁷ przeznaczeniem.*

Autor odwołuje się najpierw do powszechnego doświadczenia. Konfrontuje je następnie z historią Judasza. Opisuje go jako dzikie zwierzę. Podejmuje przy tym stały wątek, jakim jest śmierć apostoła. Całość prowadzi jezuitę do sformułowania wniosku o charakterze gnomy. Być może jest to swoisty komentarz do popularnego powiedzenia, że człowiek człowiekowi jest wilkiem (*homo homini lupus est*)⁴⁸. Jak zdaje się uzmysławiać sposób prowadzenia dyskursu, jeśli ta sentencja będzie prawdziwa, to ludzkość nie ma przyszłości. Postać Jezusa jest w tym utworze nieobecna, inaczej niż w poprzednio przywołanym epigramacie, gdzie Masen bezpośrednio utożsamia go z jagnięciem. Tam poeta nie odwołuje się już do zbiorowej świadomości, lecz zakłada z kolei pewną wiedzę u czytelnika. Przyjmuje zatem, iż zna on realia biblijne, a zwłaszcza okoliczności wydania

⁴⁵ Tamże, s. 87.

⁴⁶ Tamże, s. 88.

⁴⁷ Dosł. smutnym, ponurym.

⁴⁸ Por. Plaut, *Asin.* II, 4, 88.

Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym, niewierny uczeń miał bowiem wskazać mistrza właśnie przez pocałunek. Jak zatem widać, chociaż bohaterem deskrypcji jest nieodmiennie Judasz, osoba Jezusa zostaje niejednokrotnie przywołana w wierszach. Tak jest również w epigramacie, gdzie Masen porównuje apostoła do Diogenesa:

*Diogenem memorant, Solem quaesiisse lucerna;
Diogenem vidit nunc tua, Christe, schola*⁴⁹.

*Wspominają, że Diogenes szukał Słońca z pochodnią.
Chryste, twoja szkoła widzi teraz Diogenesa.*

W pierwszym odbiorze całość zdaje się w ogóle nie dotyczyć Judasza. Gdyby utwór nie był zamieszczony w zbiorze *De Iuda proditore*, trudno byłoby się domyślić intencji twórcy. Nawiązuje on najpierw do powszechnie znanej historii z życia greckiego filozofa, który miał na rynku w Atenach chodzić z pochodnią czy raczej lampą w jasny dzień. Zapytany przez przechodniów, dlaczego zachowuje się w ten sposób, odpowiedział, że szuka człowieka⁵⁰. Całe opowiadanie stanowi swoisty komentarz do powiedzenia „szukam człowieka” (*hominem quaero*). Zdarzenie w przedstawionej wersji zostało opisane choćby przez Erazma z Rotterdamu, którego pisma bez wątpienia znane były tak wybitnemu literaturoznawcy jak Masen⁵¹. Zestawiając relację zawartą w *Apoftegmatach* i tę z epigramatu, widać pewną rozbieżność. Jak utrzymuje jezuita, Diogenes szukał nie człowieka, ale słońca. Co więcej, poeta zapisuje wielką literą nazwę gwiazdy utożsamianej ze źródłem światła. Obu zabiegów, to znaczy merytorycznego i formalnego, dokonał najprawdopodobniej po to, by zwrócić uwagę odbiorcy. Bez wątpienia można przyjąć, iż za metaforą słońca kryje się Chrystus. Opisywanie go w ten sposób należy do utrwalonych w tradycji sposobów prezentacji. Przyjęcie takiego przekonania jako założenia pozwala zrozumieć zamysł autora, który ponownie odsyła czytelnika do zdarzenia w Ogrodzie Oliwnym i chwili zdrady. Judasz – zgodnie z relacją ewangeliczną – przybył tam z kohortą, niosąc

⁴⁹ I. Masenii *Ars...*, s. 88.

⁵⁰ Fedrus opisuje zdarzenie w podobny sposób, ale jej bohaterem czyni Ezopa. Zob. Phaedr, *Fab.* III, 19.

⁵¹ Erasmus, *Apoph.* III, 63. Masen mógł znać choćby najbardziej rozpowszechnione wydanie dzieł wszystkich Erazma opublikowane w Bazylei. Zob. Erasmi Rotterdamentis, *Operum Omnium Quartus Tomus*, Ex off. Frobeniana, Basileae 1590.

w ręku pochodnię. Świadcami całego zdarzenia byli pozostali apostołowie, których Masen nazywa „szkołą Chrystusa”. Ten właśnie moment stał się podstawą do niecodziennego zestawienia postaci i dalszych implikacji⁵².

6. Judasz a inni ludzie

Zgodnie z wykładem Masena komparacje można opracowywać na bazie różnorodnych elementów. Przyjmuje zatem, że wolno ingerować w powszechnie przyjęte mniemania albo znane porównania oraz ukazywać podobieństwo bądź niepodobieństwo w zakresie wydarzeń i właściwości przedstawianej sprawy⁵³. Trzecia żyła omawianego źródła opiera się z kolei na prezentacji skutków (*effectus*) i właściwości (*proprietas*). Jak utrzymuje autor, rzeczy podobne mogą wywoływać niepowiązane ze sobą następstwa i mieć odmienne znamiona, kiedy indziej przeciwnie – to, co niepodobne, może zbiegać się ze sobą w zakresie obu wskazanych kategorii. Argucja w tym wypadku wyłania się dzięki umiejętnemu zestawieniu istniejących odrębności⁵⁴. Jezuita popiera przyjęte założenia przykładami, w których najchętniej konfrontuje Judasza z innymi postaciami biblijnymi. Tak jest już w pierwszym z utworów tego zbioru, gdzie poeta przeciwstawia go Marii Magdalenie:

*Magdalis et Iudae totus scit nomina mundus;
Illa, quia invenit, perdidit ille Deum*⁵⁵.

*Cały świat zna imię Magdaleny i Judasza;
Jej – ponieważ odnalazła; jego – gdyż zgubił Boga.*

Założenie logiczne, jakim posłużył się Masen, jest tutaj bardzo oczywiste. W pierwszej linii tekstu obie postaci zostają połączone dzięki temu, iż posiadają

⁵² Szerszy komentarz dotyczący utworu zawiera książka J. Nowaszczuk, *Difficillimum poematis genus. Jezuicka teoria epigramatu*, Szczecin 2013.

⁵³ I. Masenii *Ars...*, s. 88–97: *Fontis II, Vena II. Cum inter illa, quae prae se ferunt, vel ferre similitudinum paritatem creduntur, praefertur id, aut postponitur, quod praeferendum vulgo, aut postponendum non videtur; Fontis III, Vena IV. Cum idem secum comparatur, collatione minus obvia similitum aut dissimilium eiusdem rei inter se factorum, aut proprietatum.*

⁵⁴ Tamże, s. 92: *Fontis III, Vena III. Cum vel inter res similes dissimilis effectus, aut proprietates ostenditur, vel inter dissimiles similis; quorum alterutrum fit, si res cum oppositione inter se comparentur.*

⁵⁵ Tamże, s. 97.

wspólną właściwość – są powszechnie znane. Owa *proprietas* została wyszczególniona w oparciu o realia czasów poety, nie wiąże się natomiast z samymi bohaterami wiersza. Odrębność ich postaw podkreśla z kolei konkluzja. Maria Magdalena podąża drogą od zagubienia i grzechu w kierunku poznania Boga. Judasz zupełnie przeciwnie, będąc apostołem, porzuca i zdradza Chrystusa. Podobna kontaminacja dialektyczna, lecz już bez narzucającego się jasno rozróżnienia zachowań, ma miejsce w innym epigramacie z omawianej kolekcji:

*Adamus periit, periitque sub arbore Iudas.
Hic quoniam guttur claudit, et iste aperit.*

*Pod drzewem zginął Adam i zginął tam Judasz.
Jeden, bo tam zamknął – drugi, gdyż otworzył usta.*

Negatywna ocena dotyczy w tym wypadku obu postaci, co autor oddaje nawet w płaszczyźnie gramatycznej, zastępując zwyczajowo stosowany zaimek wskazujący *ille* na nacechowany pejoratywnie *iste*. Podobieństwo pomiędzy proojcem ludzkości a niewiernym apostołem zasadza się na jedności miejsca wypadków, które zadecydowały o dalszym losie każdego z nich. Nie sam punkt zborny wydarzeń był jednak przyczyną winy, lecz postępowanie bohaterów, co wyraźnie zostało podkreślone w utworze. Mówiąc o Judaszu, Masen stosuje na oznaczenie śmierci przenośne określenie *guttur claudere*⁵⁶. Taki zabieg pozwala mu skonfrontować obie postaci. Adam spożył owoc z drzewa zakazanego, a zatem – zgodnie z frazeologią wykorzystaną w epigramacie – niepotrzebnie „otworzył usta”. Judasz z kolei powiesił się na drzewie, a więc w identycznych okolicznościach „usta zamknął”.

W obu wierszach jezuita wychodzi od wskazania na cechy jednoczące opisywane osoby, by przejść z kolei do tego, co je różnicuje. W grupie podobnie opracowanych utworów znajduje się ten, który mówi o pocałunku Chrystusa, oraz inny – o drodze krzyżowej⁵⁷. Odmienną konwencję poeta zastosował natomiast, zestawiając Judasza ze świętym Pawłem:

*Et Pauli et Iudae dispar fortuna putatur.
Sternitur ille solo, tollitur ille polo.*

⁵⁶ Dosł. zamknąć gardło.

⁵⁷ I. Masenii *Ars...*, s. 97.

*Mutat uterque locum, tamen iste cadendo levatur,
Quodque etiam mirum est, iste levando cadit*⁵⁸.

Można sądzić, że inny jest los Pawła i Judasza.

Pierwszy spada na ziemię, drugi wznosi się na niebie.

Każdy z nich doznaje przemiany. Tamten jednak dzięki upadkowi powstaje,

A ten – co nawet zadziwia – runął przez wyniesienie.

W tym wypadku punkt wyjścia do dalszych dywagacji stanowią okoliczności różnicujące bohaterów. Zdaniem autora zasadniczym elementem indywidualizującym jest ich los (*fortuna*). Przyjęte w partii początkowej założenie zostaje następnie odniesione do biogramów postaci. Masen podobnie jak poprzednio zakłada u czytelnika znajomość historii biblijnej, w tym wypadku życiorysu Szawła. Ten, podążając do Damaszku w celu prześladowania chrześcijan, miał na drodze wizję Chrystusa i podczas widzenia upadł na ziemię⁵⁹. Wyniesienie Judasza, o którym mowa, to kolejne nawiązanie do jego śmierci. Pierwszy dystych podkreśla zatem odrębność prezentowanych osób. Drugi dwuwiersz rozpoczyna się od wskazania, że mają one jednak coś wspólnego, obaj bohaterowie doznają bowiem metamorfozy czy – jeśli tłumaczyć tekst wprost – zmieniają miejsce (*mutat uterque locum*). Klauzula pokazuje właściwą różnicę. Szaweł dzięki przeżytych doznaniom nawraca się i zmienia życie na lepsze. Judasz, popełniając samobójstwo, zamyka sobie natomiast drogę do poprawy i wraz ze śmiercią pozostaje na zawsze zbrodniarzem. Autor uwypukla rozbieżność postaw, posługując się również zabiegiem formalnym, a mianowicie grą słów *cadendo – levatur* oraz *levando – cadit*, które umieszcza w szyku chiastycznym. Zarówno w tym epigramacie, jak i w poprzednich jezuita korzysta nieustannie z tych samych informacji. Dzięki umiejętnemu podejściu wykorzystuje je na rozmaite sposoby i w obrębie różnych metod znajdowania akuminów.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ BSV, *Act. Ap.* 9, 1–19; 22, 1–11; 26, 12–19.

7. Gry wyrazowe

Opisane dotychczas *fontes* opierają się w dużym stopniu na tezach filozoficznych i założeniach logiki. Czwarte ze źródeł odbiega nieco od tej formuły. Masen zamyka w jego obrębie wszystkie te sposoby opracowania, które dotyczą warstwy elokucyjnej. Nazywa zatem obecny model „zabawami słownymi i żartami dotyczącymi wykorzystanych treści oraz zdań”⁶⁰. Jak zaznacza, dzięki tego typu rozwiązaniom udaje się tworzyć udane argucje. Trzeba być jednak powściągliwym w ich stosowaniu, gdyż nadmiar środków formalnych szkodzi. Właściwe aplikowanie służy natomiast urozmaiceniu, co jest jak najbardziej pożądane w epigramatyce. Zdaniem uczonego Marcjalis stosował ten zakres akuminów rzadko. Takie argucje stały się natomiast popularne w czasach współczesnych jezuitów, czyli w okresie baroku. On sam był również ich zwolennikiem, jakkolwiek uważał, iż pozostałe typy mają bardziej istotne znaczenie⁶¹.

Zbiór możliwych do zastosowania rozwiązań jest bardzo obszerny, dlatego autor dzieli źródło na cztery żyły. Warto zauważyć, iż w omówieniu unika raczej systematyzacji środków stylistycznych, gdyż odniósł się do nich wcześniej, podczas prezentacji doktryny Cyclerona dotyczącej żartu (*facetia*)⁶². Na obecnym etapie skupia się przede wszystkim na zjawiskach dotyczących semantyki. Szerzej odwołuje się także do tych elementów, które – w jego mniemaniu – nie zostały do końca wyjaśnione przez Arpinatę, choćby do sentencji (*sententia*). Przedstawia istotne założenia teorii nie tylko w zakresie pojedynczych słów czy ich złożeń, lecz również zdań. Ostatecznie przyjmuje zatem, że akumen może powstawać dzięki wykorzystaniu dwuznaczności, zwłaszcza w obrębie rzeczowników i czasowników, albo też przez wprowadzenie rozbieżnych sensów określeń na gruncie tej samej wypowiedzi⁶³. Oczywiście niuanse językowe dotyczą łaciny – stąd są na ogół nie do oddania w translacjach. Argucja, zdaniem uczonego, powstaje również dzięki grze wyrazów i znaczeń z zastosowaniem tych samych przypadków gramatycznych, podobieństwa brzmienia, dorzucaniu bądź odejmowaniu liter i sylab, a w końcu przez anagramatyzację. Działania poety nie ograniczają się jedynie do swego rodzaju żonglerki słownej, lecz może on ponadto odwoły-

⁶⁰ I. Masenii *Ars...*, s. 101: *Fons IV. Lusus verborum et ad rerum sententiarumque usum allusio*.

⁶¹ Tamże, s. 101.

⁶² Tamże, s. 18–24.

⁶³ Tamże, s. 101: *Luditur inflexa vocis, aut sententiae significatione, voce tamen, aut sententia immutata*.

wać się do dawnych zwyczajów, opowieści i historii, do zasad sztuki i prawa, porównując je albo przeciwstawiając sobie. Ostatnią z wymienionych możliwości stanowi powołanie się na utrwalone opinie. W tym wypadku chodzi o złote myśli wyrażone jako przysłowia albo o pospolite mniemania. Zostają one podane amplifikacji bądź na odwrót – przeciwstawione lub obalone przez złożenie z rzeczywistością inną niż ta, do której bezpośrednio się odnoszą⁶⁴. Ostatecznie, w pierwszym odbiorze można odnieść wrażenie, iż chodzi o zabiegi wewnętrznie niespójne. Jakby Masen chciał zmieścić w ostatnim źródle wszystko to, czego nie udało się przyporządkować do poprzednich zbiorów. Koncepcja wydaje się jednak w miarę przemyślana choćby z tego względu, że poeta popiera ją bardzo licznymi przykładami. Jest jednak świadom, iż nie wszystkie argucje będą czytelne dla odbiorcy. Dlatego w wielu wypadkach uzupełnia epigramaty o wyjaśniające noty. Tak jest na przykład w pierwszym z utworów z drugiej żyły czwartego źródła:

Quod non poeniteat, quod non sit David Iudas.

*Littera suspensus quam facit, una facit*⁶⁵.

Judasz nie żałuje i nie jest Dawidem.

Pokazuje to zawieszony na jednej literze, którą tworzy.

Bez wątpienia wiersz w pierwszym odbiorze jest mało jasny. By ułatwić jego zrozumienie, autor dodaje do tekstu metrycznego krótką gloseę:

*Litteram ex se longam facere est suspendere*⁶⁶.

Powiesić się to uczynić z siebie wielką literę.

⁶⁴ Tamże, s. 105: *Luditur inflexione vocis simul ac significationis, quod aut casuum inclinatione, aut vocum derivatione, aut litterarum syllabarumque adiectione, detractioe, aut permutatione anagrammatica fieri poterit. Alluditur ad antiquitatis usum, fabulam aut historiam, artis aut legis alicuius praecepta, comparatione, aut oppositione ac lingua, inter illa ac materiam, qua tractatur, instituta. Alluditur ad sententiam proverbialem aut (quae locum paroemiae occupant) vulgi sensum, usumque, vel amplificatione sententiae, aut quod eius est loco ad rem longe diversam et exceptione a vulgata paroemia, factove; vel refutatione eiusdem, vel alterius oppositione.*

⁶⁵ Tamże, s. 111.

⁶⁶ Tamże.

Jezuita powraca do ulubionego tematu samobójczej śmierci Judasza. Nawiązanie do zasad pisania w tym kontekście wydawać się może nieco nie na miejscu. Autor czyni to jednak w pełni świadomie. Przeciwstawia najpierw Judasza i Dawida, co z pozoru wydaje się niepowiązane z konkluzją. Zabieg nie jest jednak przypadkowy i to nie ze względu na kwestie moralne, lecz zasady poetyki. Chodzi o anagramatyczne rozwiązanie imienia *Iudas*. Gdyby nie jedna litera, można by je zamienić w *David*. Różnica pomiędzy „u” i „v” nie była uwzględniana w tego typu opracowaniach. Stąd jedyna rozbieżność to brak „d”, zamiast którego występuje „s”. Jezuita odnosi się właśnie do tego faktu, mówiąc, że Judasz „utworzył” jedną literę⁶⁷. Niewielka różnica okazała się jednak zasadnicza w konfrontacji samych postaci, jakiej dokonuje poeta. Apostoł jawi się jako antynomia króla Dawida, stwierdzenie doznaje zatem ekstrapolacji. Nie chodzi już o brak głoski. Masen sam wyjaśnia przecież, iż to rodzaj śmierci jest zrobieniem z siebie wielkiej litery⁶⁸. Zbliżone rozwiązanie pojawia się w innym jeszcze utworze:

*Dum vi das Christum Iuda, dum vendis Iesum
In te, crede mihi, syllaba nulla bona est*⁶⁹.

*Judaszu! Kiedy przemocą wydajesz Chrystusa; kiedy sprzedajesz Jezusa,
Wierz mi, nie ma w tobie żadnej dobrej sylaby.*

Jak wyraźnie wskazuje autor, także tutaj chodzi o wykorzystanie układu głosek, pod wierszem umieszcza bowiem informację: „*Iudas* anagramatycznie *vi das*”⁷⁰. Sam epigramat jest natomiast dość oczywisty w swym przesłaniu. W opinii jezuita – jak można sądzić – wprowadzenie ciekawego zabiegu słownego samo z siebie jest wystarczająco interesujące. Nie trzeba zatem trudzić się, by zawrzeć obok tego jakąś błyskotliwą myśl. Warto zwrócić uwagę, że – jeśli brak byłoby wyjaśnienia poety – jedynie odwołanie do sylab w drugiej linii mogłoby sugerować czytelnikowi, iż w utworze wykorzystano jakiś niepospolite rozwiązanie językowe.

⁶⁷ Dosł. zrobił.

⁶⁸ Dosł. długiej litery.

⁶⁹ I. Masenii *Ars...*, s. 111.

⁷⁰ Tamże.

Obydwa przytoczone utwory zostały przyporządkowane do drugiej żyły czwartego źródła. Bardziej bogate wydają się te rozwiązania, w których Masen odwołuje się do dawnych realiów bądź znanych powszechnie powiedzeń. I tak w zakresie trzeciej weny pojawiają się na przykład nawiązania do mitologii:

*Qui Parcas secuisse putant sua stamina Iudae,
Falluntur; nexo stamine is interit⁷¹.*

*Mylą się ci, którzy sądzą, że to Parki przecięły nić życia
Judasza. On zginął w zaplątanej przędzy.*

Uczony wychodzi od powszechnie znanego motywu, według którego trzy siostry, boginie losu, kończyły życie człowieka, przecinając nić jego życia. Odnosi to przekonanie do sytuacji Judasza. Powraca raz jeszcze do kwestii jego zgonu. Zestawienie alegorycznej przędzy życia z przędzą poplątaną, czyli sznurem, na którym miał umrzeć apostoł, pozwala Masenowi na uwydatnienie kilku rzeczy. Jezuita uściśla, że śmierć nastąpiła przez powieszenie; nie była skutkiem ingerencji nadprzyrodzonej; było to zatem samobójstwo. Analogia elementów materialnych podobała się uczonemu, gdyż wykorzystał ją w innym jeszcze wierszu umieszczonym w ostatniej z wen czwartego źródła:

*Omnia sunt hominum tenui pendentia filo.
Excipitur Iudas pensilis ex laqueo⁷².*

*Wszystkie ludzkie sprawy są zawieszane na delikatnej nitce.
Z wyjątkiem Judasza, który wisi na sznurze.*

Utwór zawiera wątki znane z wcześniej przytoczonych epigramatów. W pierwszej linii autor cytuje natomiast przysłowie zaczerpnięte z twórczości Owidiusza⁷³. Odnosi je następnie do Judasza, co pozwala mu osiągnąć zamierzony cel – zaskoczenie czytelnika. Pośród innych odwołań do historii i powiedzeń nie brak oczywiście nawiązań do Biblii, zwłaszcza do Nowego Testamentu. Kanwę jednego z wierszy stanowi na przykład logion Chrystusa, że dobre drzewo nie

⁷¹ Tamże, s. 119.

⁷² Tamże, s. 123.

⁷³ Ovid. *Epist. Ex Pont.* IV, 3, 35.

może przynosić złych owoców, ani złe dobrych⁷⁴. W innym jeszcze poeta wychodzi od przekonania, iż światła nie należy ukrywać po korcem, lecz umieścić je na świeczniku⁷⁵.

8. Poezja dialektyczna

Teoria, jaką przedstawił Jakub Masen w dziele *Ars nova argutiarum*, została przez niego dobrze przemyślana. Głównym celem uczonego było ukazanie spektrum możliwości, dzięki którym można opracowywać argucje. Rozmaitość istniejących rozwiązań udało mu się ująć w jasne kategorie. Uczonemu zależało, by odnieść się zarówno do tych akuminów, które rodzą się na gruncie opisywanej rzeczywistości, jak i tych, które bazują na niuansach języka. Całość wykładu jest mocno osadzona na fundamencie tez filozoficznych stanowiących dawniej przedmiot wykładu dialektyki. W zasadniczej mierze opiera się na koncepcjach zawartych w *Kategoriach* Arystotelesa. Bez wątplenia ujęcie jezuita mieści się w tym zakresie poetyki, który zalicza się do poezji konceptualnej i kunsztownej. Epigramaty nie są wprawdzie podporządkowane formom graficznym. Poza czwartym źródłem brak w nich również typowych dla *poesis artificiosa* rozwiązań. Posiadają jednak coś z samej istoty tego typu twórczości. Jeśli bowiem zestawimy jej różnorodne formy, widać wówczas, że w każdej z nich następuje podporządkowanie wiersza pewnemu przyjętemu przez twórcę schematowi. Na ogół jest to wizerunek plastyczny, niekiedy model oparty na grze liter albo zabiegach metrycznych. U Masena chodzi również o pewien schemat. Nie wiąże się on jednak z formalną sferą utworu, lecz leży u jego podstaw, dotyczy bowiem toku myślenia i stosunków logicznych w obrębie treści epigramatu.

Autor prowadzi czytelnika, krok za krokiem odsłaniając coraz to nowe możliwości wynajdowania argucji. Warto podkreślić, iż zwykle korzysta z tych samych motywów i wątków. W obrębie opisanego cyklu nawiązuje szczególnie chętnie do okoliczności samobójczej śmierci Judasza. Umiejętna ingerencja w bieg my-

⁷⁴ BSV, *Ev. sec. Matth.* 7, 18; I. Masenii *SI Ars...*, s. 123:

*De te falsa fuit, Iuda, Scriptura, quod arbor
Si bona fructus non ferat illa malos.
Nam bona de nexo suspensum fune tenebat,
Planta tamen fructus nil tulit ista boni.*

⁷⁵ Tamże, s. 123:

*Arbore quod media pendes suspense, lucernam
Sub modio non vis, credo latere tuam.*

Por. BSV, *Ev. sec. Matth.* 5, 14–16.

śli, sterowanie rodzącymi się skojarzeniami, korzystanie z gry słów pozwoliło jezuitom opracować pokaźny zbiór epigramatyczny. Utwory nie zawsze odznaczają się wysokim poziomem artyzmu. Bywa, iż są proste w przekazie i sposobie opracowania. Nie brak jednak i takich, które rzeczywiście wywołują zamierzone zaskoczenie oraz radość z odkrycia myśli oddanej w zawoalowany sposób. Kwestią otwartą pozostaje, czy bez mała każda argucja daje się przyporządkować do wyszczególnionych *fontes*, jak utrzymywał uczony. Bez wątplenia pozostawił natomiast istotne narzędzie do badań literackich nad tym zakresem barokowego piśmiennictwa, w którym stosowano akuminy.

**SPOSOBY OPRACOWANIA AKUMINU.
JAKUB MASEN I JEGO CYKL EPIGRAMATYCZNY
*DE IUDA PRODITORE***

Streszczenie

Koncepcja, jaką przedstawił Jakub Masen w dziele *Ars nova argutiarum*, z dzisiejszego punktu widzenia jest oryginalna, uczony zaprezentował bowiem ujęcie, które w zasadniczej mierze stanowi owoc jego własnych przemyśleń. Celem jezuita było przede wszystkim ukazanie możliwości, dzięki którym można opracowywać argucje. Spektrum istniejących rozwiązań ujął w wyszczególnione przez siebie kategorie, które nazwał źródłami (*fontes*) i żyłami (*venae*). Teoria w przedstawionej postaci mieści się w tym zakresie poetyki, który dotyczy poezji konceptualnej i kunsztownej. Jakkolwiek epigramaty nie są powiązane z formami graficznymi i w przeważającej części brak w nich odpowiednich środków artystycznych, posiadają jednak coś z samej istoty tego typu twórczości. Podobnie jak w *poesis artificiosa*, gdzie prawie zawsze następuje podporządkowanie wiersza pewnemu schematowi, Masen wykorzystuje również pewnego rodzaju szablon. Nie chodzi jednak o formy powiązane z obrazem, lecz o układ logicznych elementów argumentowania. Ponieważ zagadnienie jest dość skomplikowane ze względu na odniesienia do dialektyki i retoryki, sam traktat stanowi rodzaj *itinerarium*. Autor prowadzi czytelnika, krok za krokiem odsłaniając coraz to nowe możliwości wynajdowania akuminy. Jak okazało się podczas analizy utworów dotyczących Judasza, ingerencja w bieg myśli, sterowanie skojarzeniami i gry słowne – wszystko to pozwoliło uczonemu opracować pokaźny zbiór epigramatyczny. Kwestią otwartą pozostaje, czy bez mała każda argucja daje się przyporządkować do wyszczególnionych *fontes*, jak utrzymywał jezuita. Jego teoria była ceniona przez barokowych znawców zagadnienia i póź-

niejszych uczonych, gdyż wtajemnicza w warsztat poetycki w tym zakresie twórczości, gdzie aplikowano akuminy.

Słowa kluczowe: epigram, teoria Jakuba Masena, epigramy o śmierci Judasza, źródła argucji, poezja pojęciowa.

**METHODS OF STUDY ACUMEN.
JACOB MASEN AND HIS EPIGRAMMATIC SERIES
*DE IUDA PRODITORE***

Summary

The theory which Jacob Masen presented in the work *Ars nova argutiarum* was well considered by him. The author wanted to present a diversity of possibilities which enabled building the argutia; he also attempted to arrange their multiplicity in clearly structured categories. He was interested in making reference to those acumens which occur in the grounds of the depicted reality as well as those which are based on the lingual devices. The whole of the lecture is strongly rooted in the philosophical analyses belonging to the old dialectics; it is especially based on *Categories* by Aristotle. Without a doubt, the lecture places itself in that scope of poetics which refers to a sophisticated poetry. The author leads the reader step by step, disclosing to him more new possibilities of creating the argutia. It is worth noticing that he generally makes references to the same contents. Within the scope of the presented epigrammatic cycle, especially to the Judas' suicidal death. Skilfully influencing the flow of thoughts, controlling the occurring associations, using the game of words allowed the author to develop a rich epigrammatic collection. The works do not always present a proper level of artistry. They happen to be too simple in what they communicate. However, there are also such works which cause the intended surprise and joy of disclosing a thought conveyed in a veiled form by the poet. It is difficult to determine whether Masen's belief that actually every argutia can be assigned to the sources specified by him is true. However, without a doubt he left an important tool for carrying literary research on this scope of Baroque literary works which used acumens. The question whether the theory presented by the Jesuit is an introduction into the poetic art or already a lecture on the sophisticated art still remains unanswered and a problem to solve. The epigrams concerned are not subjected to graphical forms. Apart from the fourth source, they generally lack solutions typical for the sophisticated poetry such as, for example, anagram. The presented epigrams do however contain something typical for the very essence of the sophisticated poetry. As a matter of fact, a juxtaposition of its vari-

ous forms shows that in each of them a line is assigned to a certain scheme, adopted by the poet. Generally, it is a graphical scheme, sometimes a scheme based on a game of letters or metrical devices. In case of Masen, it is also a certain scheme. However, this scheme is not related to the external layer of the work but it lies at its foundation. The point is that it concerns internal assumptions, the course of thinking and logical associations.

Keywords: Jesuit epigram, Jacob Masen's theory, epigrams about the death of Judas, argutia sources, conceptual poetry.

Translated by Jarosław Nowaszczuk

ETYKA W ZAWODZIE SAMORZĄDOWCA W ASPEKCIE PERSONALISTYCZNYM

Ks. Tadeusz Dyk

Pomorski Uniwersytet Medyczny
Szczecin

Wstęp

Dobre funkcjonowanie państwa zależy w znacznym stopniu od właściwego funkcjonowania administracji zarówno rządowej, publicznej, jak i samorządowej, a zwłaszcza od przestrzegania norm etycznych przez urzędników administracji. Urzędnika determinują przepisy prawa państwowego, którym podlega w sposób oczywisty. Oprócz tych przepisów istnieją normy moralne, które obowiązują nas wszystkich.

Problem uczciwości, etyki i prawości w urzędach istnieje, odkąd istnieją urzędy. Sposoby funkcjonowania administracji od początku były wykorzystywane do celów politycznych, prywatnych lub interesów różnych grup społecznych. Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na etos w pracy samorządowca i jej personalistyczny wymiar. Opracowanie tego problemu zostało poszerzone o wnioski z dyskusji, jaka została przeprowadzona w Siekierkach 15 września 2010 roku na dorocznym spotkaniu księdza arcybiskupa Andrzeja Dziegi z samorządowcami województwa zachodniopomorskiego („Etyka w wykonywaniu mandatu samorządowca”).

Podjęmowane zagadnienie zostanie omówione według następujących etapów: 1) standardy wynikające z prawa oraz 2) funkcje: stabilizacji społecznej,

demokratyzacji państwa i aktywności społecznej, które są źródłem etosu pracy samorządowca, 3) urzędnik i wspólnota – wymiar personalistyczny, 4) podsumowanie i wnioski.

1. Standardy wynikające z prawa

Należy stwierdzić, że nie ma jednego dokumentu, który jako „kodeks etyki” obejmowałby wszystkie urzędy samorządowe. Jednak wymagania tworzące system pracy w samorządzie są wymieniane w licznych ustawach i tworzą mocny fundament do tworzenia standardów zawodowych.

Ustawa z 14 czerwca 1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego zawiera katalog głównych zasad funkcjonowania całej administracji w Polsce.

Inny dokument to *Główny katalog wartości* obowiązujący wszystkich pracowników samorządowych, który znajduje się w ustawie z 21 listopada 2008 r. o pracownikach samorządowych. Katalog ten obejmuje dbałość o wykonanie zadań publicznych oraz o środki publiczne z uwzględnieniem interesu publicznego i indywidualnych interesów obywateli, praworządność, sumienność, staranność, sprawność, bezstronność, jawność, dochowanie tajemnicy ustawowo chronionej, uprzejmość, życzliwość, zachowanie się z godnością, stałe podnoszenie umiejętności oraz kwalifikacji, jak również unikanie konfliktów interesów.

Z kolei ustawa z 6 września 2001 r. o dostępie do informacji publicznej formułuje wymogi dotyczące jawności i otwartości funkcjonowania urzędów.

Choć sporządzona w Strasburgu 15 października 1985 r. Europejska karta samorządu terytorialnego zaledwie wspomina o osobach zatrudnionych w samorządzie, to nie ulega wątpliwości, że przedstawiony katalog wartości obowiązujący polskich pracowników samorządowych realizuje wymagania Europejskiego kodeksu dobrej administracji.

Te przepisy prawa nie mają na celu udreńczyć człowieka, ale ukazać sens jego działań. Urzędnik formuje osobowy wymiar człowieka i wydobywa ten wymiar na zewnątrz. Prawo stanowione uzupełnia prawo naturalne. Ono je akcentuje. Prawo stanowione, które degraduje człowieka i nie jest zgodne z prawem natury, nie obowiązuje urzędnika.

Podejmując temat etyki w pracy samorządowej, należy wyjaśnić, że przedstawione dokumenty nie tworzą specjalnej etyki dla tego środowiska zawodowego. Każdy członek konkretnej grupy zawodowej pozostaje przede wszystkim człowiekiem, który winien zachowywać się zgodnie ze swoją osobową godno-

ścią. Może trzeba zatem mówić nie tyle o samej etyce zawodowej, ile o uczciwości człowieka w danym zawodzie i uczciwości urzędników w służbie dobra wspólnego. Na pewno należy szanować w sprawowaniu funkcji społecznej i samorządowej każdego człowieka jako wartość osobową niemającą żadnego zamiennika.

2. Funkcja stabilizacji społecznej, demokratyzacji państwa i aktywności społecznej źródłem etosu pracy samorządowca

Samorządowi terytorialnemu przypisuje się trzy funkcje, które są źródłem etosu pracy samorządowca: 1) jest czynnikiem stabilizacji społecznej, 2) demokratyzacji państwa oraz 3) szkołą aktywności społecznej. Zagadnienie zostanie omówione na podstawie artykułu Józefa Kupnego *Etyka w samorządzie*, który został wydrukowany w „Programie duszpasterskim na rok 2000/2001” (Komisja Duszpasterstwa Episkopatu Polski, Katowice 2000).

Funkcja stabilizacyjna samorządu terytorialnego jest szczególnie ważna w wypadkach częstych zmian rządów w ustroju parlamentarnym, kiedy to do władzy dochodzi raz jedno ugrupowanie polityczne, to znowu inne, mając tendencje do dokonywania zmian w administracji. „Samorządy stawiają tamę tym tendencjom, bo ich władze pochodzą z wyborów lokalnych i miewają bezpośrednie oparcie na swoim terenie lub w swoim środowisku”. Samorządy terytorialne zapewniają demokracji oddolny i powszechny charakter. To właśnie na poziomie samorządu gminnego człowiek ma możliwość uczenia się gospodarowania i działalności społeczno-politycznej. Może wybierać władze gminne i powiatowe, a co więcej – zgłosić własną kandydaturę. Angażując się w życie polityczne, obywatel ma możliwość rozwijania umiejętności działania politycznego i uczenia się sztuki kompromisu w rozwiązywaniu różnych problemów społecznych. Autonomiczny samorząd stwarza przestrzeń, w której jest miejsce na aktywność społeczną mieszkańców i na realizację dobra wspólnego w taki sposób, w jaki jest ono w danej społeczności rozumiane.

Samorząd to pewna forma władzy. Samorząd terytorialny dysponuje zatem władzą. Katolicka nauka społeczna często podkreśla, że sprawowanie władzy to nie tylko przywilej, lecz także obowiązki. Od radnych i pracowników samorządowych coraz częściej wymaga się znacznie więcej niż tylko działania zgodnego z prawem. Wymaga się od nich skutecznego działania, uczciwego postępowania i równego traktowania wszystkich. Pożądanymi cechami tych osób są: uczci-

wość, prawość, obiektywizm, bezstronność, jawność działania. Samorządowców nie powinien również cechować pęd do szybkiej kariery, ale raczej poczucie misji, służby dla dobra społeczności lokalnej.

Szczególnym zagrożeniem dla zgodnej z prawem i etycznej działalności radnych i pracowników samorządowych jest korupcja. W raporcie Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji jest napisane: „szczególne zagrożenia korupcją występują w sferze tak zwanej małej prywatyzacji, to jest przy wynajmie i sprzedaży lokali komunalnych na cele działalności gospodarczej, a także w zarządzaniu zasobami komunalnymi lokali mieszkaniowych i wspólnotami mieszkaniowymi lokali własnościowych. [...] Ogółem czynnościami urzędowymi, którym często towarzyszyć może działanie korupcyjne, są: zlecenie przez urzędy publiczne lub jednostki budżetowe robót i usług, przydział lub zmiana lokalu, wydawanie zezwoleń na budowę lub załatwianie innych spraw budowlanych, wyrażanie zgody przez gminę na składowanie odpadów przemysłowych na wysypisku odpadów komunalnych, wydawanie dowodów rejestracyjnych pojazdów wcześniej zatrzymanych przez policję oraz przeprowadzanie egzaminów, głównie na prawo jazdy” (za: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999). Dokumenty*, Poznań 2001, s. 77).

Raport zwraca również uwagę na fakt szerzenia się korupcji w przetargach i zamówieniach publicznych. Dzieje się to w związku z nieprzestrzeganiem procedur z nimi związanych przez osoby odpowiedzialne za te sprawy”.

3. Urzędnik i wspólnota – wymiar personalistyczny

Punkt ten ukazuje związek, jaki zachodzi pomiędzy podmiotowością samorządowca a strukturą wspólnoty miejscowej, w której samorządowiec pracuje. Praca samorządowca ma podwójne znaczenie: z jednej strony jako członek konkretnej wspólnoty wykonuje określone działania na rzecz dobra wspólnego, z drugiej zaś sam doświadcza skutków swoich działań. Występuje jako podmiot i przedmiot zarazem. Do istoty bycia samorządowcem należy jego doświadczenie, w którym występuje jako podmiot wszelkich swoich działań, ale i sam siebie doświadcza w sposób wspólnotowy¹. Konkretna jednostka samorządowa wskazuje na wielość osób, które do niej należą, i jest to zbiór osób. Występuje jako zbiór osób, które zachowują swoją podmiotowość. Dlatego w analizach pragnę

¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: C.S. Bartnik (red.), „Personalizm. Prawda. Dobro. Piękno” 5 (2003), s. 19–21.

mówić o podmiotowym wymiarze jednostki samorządowej i swoistej podmiotowości tej wielości. Jednostka samorządowa nie jest rzeczą czy przedmiotem działań. To wielu ludzi, wiele podmiotów, które razem mieszkają i pracują wspólnie. W pracy samorządowca, na którego terytorium mieszkają różne podmioty ludzkie, należałoby się skupić na jakiejś wartości, która zasługiwałaby na nazwę dobra wspólnego. Dzięki tej wartości i relacji do niej ta faktyczna wielość ludzkich podmiotów miałaby świadomość, że stanowi określoną wspólnotę. Ta nowa relacja pozwoliłaby otworzyć się ludziom na nowe zadania i istotne wymagania, jakie stawia sobie samorządowiec. To dobro powinno być godziwe. Powinno mieć charakter nadrzędny i odpowiadać podmiotowości osób. Dla nas, Polaków, dobro wspólne, któremu na imię „Polska” czy „ojczyzna”, kształtowało nieraz poszczególnych ludzi i całe pokolenia naszych rodaków. Miara trudu wkładanego w realizację dobra wspólnego, poświęcenia poszczególnych jednostek świadczyła i świadczy nadal o wielkości tego dobra, o jego nadrzędności.

Problematyka dobra wspólnego stanowi centralne zagadnienie personalistycznej etyki społecznej². Pytanie o dobro wspólne prowadzi do pytania o człowieka. Personalizm polega na dostrzeganiu istoty społecznej człowieka. Karol Wojtyła wyróżnia wiele zasad. Dwie podstawowe to zasada solidarności i pomocniczości, które można opisać w następujących punktach: 1. Tyle decentralizacji, ile tylko możliwe, tyle centralizacji, ile niezbędnie potrzeba. 2. Tyle odpowiedzialności za siebie jednostki i każdej kolejno mniejszej społeczności, ile tylko możliwe, tyle przekazywania odpowiedzialności społecznościom kolejno większym i państwu, ile niezbędnie potrzeba. 3. Gdziekolwiek jest to tylko możliwe, społeczność większa powinna wspierać mniejszą w jej odpowiedzialności za siebie, a nie odbierać jej tego. 4. Państwo powinno dążyć do federalizacji. 5. Prawo własności nie jest prawem absolutnym, lecz jedynie prawem w funkcji dobra wspólnego. 6. Mechanizmy rynkowe podporządkowane są dobru wspólnemu. 7. Wolność prasy nie upoważnia do produkowania tandety i pornografii. 8. Nie każda nierówność jest niesprawiedliwością. Niektóra wynika z natury (na przykład uzdolnienia), inna z wychowania. 9. Trzeba usuwać te nierówności, których eliminowanie leży w zasięgu naszych możliwości. 10. Należy pomagać szczególnie ludziom słabym. 11. Istnienie rozwarstwienia nie jest czymś niesłusznym. Między warstwami nie istnieje walka, lecz partnerstwo. 12. Społeczeństwo nigdy nie będzie doskonałe. Tak zaprezentowana etyka społeczna koncentruje uwagę na człowie-

² Tamże, s. 41–45.

ku i na dobru wspólnym oraz sposobach jego osiągnięcia³. Realizacja tych zasad wymaga poszanowania „inności” drugiego człowieka: jego specyfiki, odrębności i autonomii⁴. Podsumowując ten punkt, pragnę zwrócić uwagę, że te dwanaście zasad moim zdaniem powinno stanowić fundament pracy samorządowca, a ich treść znaleźć szczególne miejsce, może przymocowane do każdego biurka jak mezusa na drzwiach domu żydowskiego⁵.

3. Wnioski

Podsumowując, chciałbym wskazać, że wyliczony w raporcie katalog czynności urzędowych, którym może towarzyszyć działanie korupcyjne, powinien stanowić punkt wyjścia do przeglądu przepisów prawnych i wprowadzenie zmian tam, gdzie przepisy wydają się być korupcjogenne. Jedną z głównych cech działania samorządu powinna być jawność. Zaufanie społeczeństwa do władz lokalnych zwykle maleje na skutek braku jawności. W społeczeństwie demokratycznym społeczność lokalna ma prawo kontrolować samorządy, a radny jest odpowiedzialny przed całą społecznością lokalną w zakresie sprawowanej funkcji publicznej. Tym bardziej że głównym celem jego działalności jest interes publiczny i dobro społeczności lokalnej, którą reprezentuje i której sam jest jej członkiem.

Społeczność lokalna ma prawo wymagać od radnych i pracowników samorządowych działania na podstawie prawa i zgodnie z prawem. Ma prawo wymagać działania kompetentnego w oparciu o znajomość przepisów prawa oraz rzetelnego, właściwego wydawania środków publicznych.

Przestrzeżenia moralności w życiu publicznym nie ureguluje się jednak za pomocą ustawy. Żadne rozwiązanie prawne nie pomoże, jeśli ludzie nie będą mieli wrażliwości moralnej: poczucia winy w sytuacji postępowania niegodnego z zasadami moralnymi ani świadomości, że robią coś złego.

Z satysfakcją należy odnotować, że powiększa się grono radnych i działaczy samorządowych, którzy przywiązują wagę do etyki. Świadczą o tym doroczne

³ J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 628–629.

⁴ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 332.

⁵ Mezusa jest symbolem żydowskiego życia. Żydowski dom często można rozpoznać po dłuższej puszcze, zawierającej zwitek pergaminu z fragmentami Tory, przymocowanej do futryny drzwi wejściowych. Kto wchodzi do domu lub go opuszcza, powinien przypomnieć sobie Boże przykazania.

spotkania w Siekierkach. Odpowiednie kształtowanie moralne osób sprawujących funkcje publiczne stanowi bez wątpienia wyzwanie dla Kościoła.

ETYKA W ZAWODZIE SAMORZĄDOWCA W ASPEKCIE PERSONALISTYCZNYM

Streszczenie

Po roku 1989 w Polsce wraz ze zmianami społecznymi i politycznymi wzrosła rola samorządów lokalnych. Praca samorządowca nabrała wartości osobowej zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym. Artykuł jest próbą refleksji dotyczącej pracy samorządowca w kontekście etyki personalistycznej. Samorządowca z jednej strony obligują przepisy prawa państwowego, a z drugiej strony jest on członkiem wspólnoty, w której żyje i na rzecz której pragnie pracować. Jego życie moralne i wartości, które przyjmuje, są ważne w tej służbie i go legitymizują. Pragnę podkreślić, że jego rozwój osobowy jest ważnym elementem tej działalności zarówno dla niego samego, jak i osób, którym pragnie służyć.

Słowa kluczowe: samorządowiec, etyka, urzędnik, służba.

ETHICS IN A LOCAL GOVERNMENT JOB IN A PERSONALISTIC VIEW

Summary

After the 1989 in Poland, together with social and political change has increased the role of local governments. Local Government Jobs took the partnership both in terms of personal and social life. The article is an attempt to reflect on the work of Local Government in the context of the ethics of personalism. Local Government on the one hand obliges the law of the state, on the other side of the local government is a member of the community in which he lives and the thing would work. His life and moral values are important to this service and legitimize him. I would like to point out that his personal development is an important part of this activity both for his own sake as well as those for whom he seeks to serve.

Keywords: local government job, ethics, official, service.

**CZY ŚW. AMBROŻY BYŁ SŁABYM TEOLOGIEM?
NOWATORSKIE ASPEKTY NAUKI O TRÓJCY ŚWIĘTEJ
W DZIELE *DE FIDE***

Ks. Wojciech Zimny

Arcybiskupie Wyższe Seminarium Duchowne
Szczecin

Wstęp

W Liście apostolskim *Porta fidei* ogłaszającym Rok Wiary Benedykt XVI zachęcił chrześcijan do ponownego odkrycia radości wiary i odnalezienia entuzjazmu jej przekazywania¹. Wskazał na potrzebę zintensyfikowania refleksji „na temat wiary, aby pomóc wszystkim wierzącym w Chrystusa w stawaniu się bardziej świadomymi i ożywić ich przywiązanie do Ewangelii, zwłaszcza w okresie głębokich przemian, jaki ludzkość obecnie przeżywa”². Wśród wielu dróg realizacji papieskich wskazań jedną z nich może być studium ojców Kościoła. W ich życiu i nauczaniu znajdziemy świadectwo tego, jak Kościół rozważał swą wiarę i dokonywał postępu doktrynalnego, aby dawać wiernym pewność w życiu wiary. W niniejszym opracowaniu sięgnę do jednego z nich, mianowicie do Ambrożego, biskupa Mediolanu (zm. 397), a ściślej do jego dzieła *De fide (O wierze)*, najważniejszego z jego pism na temat wiary. Oczywiście, nie sposób przedstawić w jednym artykule całego bogactwa nauczania zawartego w tym dziele, skupię

¹ Por. Benedykt XVI, *List apostolski w formie «motu proprio» „Porta fidei” ogłaszający Rok Wiary* (11 października 2012 roku), nr 2, 4, 7, 9.

² Tamże, nr 8.

się więc na tych jego aspektach, które ukazują nowość i oryginalność pasterza Kościoła mediolańskiego³.

1. Ambroży jako teolog – *status quaestionis*

Podjmując temat wiary w dziele św. Ambrożego *De fide*, trzeba zauważyć, że powstało ono w wieku dla Kościoła pięknym, ale i burzliwym. Edykt mediolański z 313 roku cesarzy Konstantyna i Licyniusza dał chrześcijanom długo oczekiwaną wolność wyznawania wiary. Równocześnie jednak życie i myśl chrześcijańską IV wieku naznaczyła herezja ariańska zaprzeczająca bóstwu Chrystusa⁴. Paradoksalnie przyniosła ona jednak również elementy pozytywne. Przyczyniła się do pogłębiania refleksji teologicznej na temat wiary w Trójcę Świętą, która znalazła swe odzwierciedlenie i dojrzały owoc w nauczaniu pierwszych soborów powszechnych w Nicei i Konstantynopolu (lata 325 i 381). Jednym z rezultatów tych soborów jest do dziś wyznawane przez nas *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskie. Do najważniejszych obrońców wiary nicejskiej należeli najwybitniejsi ojcowie „złotego wieku” patrystyki, tacy jak: św. Atanazy z Aleksandrii czy św. Bazyl z Cezarei.

Kiedy św. Ambroży objął katedrę biskupią w Mediolanie (7 grudnia 374 roku), będącym od czasów Walentyniana I rezydencją cesarską (przeniesioną z Rzymu dla wzmocnienia granic imperium rzymskiego w obliczu najazdów plemion barbarzyńskich), Kościół miał już za sobą długą drogę w procesie lepszego wyjaśnienia i określenia tego, co jest przedmiotem wiary chrześcijańskiej. Możemy się jednak domyślać, że nowo mianowany biskup, pełniąc do czasu swego wyboru świecką funkcję zarządcy prowincji Emilii i Ligurii, miał jedynie ogólnikowe rozeznanie w kwestiach teologicznych będących przedmiotem sporów⁵. Mianowany pasterzem Kościoła mediolańskiego po blisko 20 latach

³ Dla zapoznania się z szerszym omówieniem dzieła św. Ambrożego *De fide* odsyłam do mojej rozprawy doktorskiej: *La fede trinitaria e l'unità della Chiesa. Un'introduzione al „De fide” di Ambrogio di Milano*, Roma 2007. Zob. też syntezę pracy i rozwinięcie niektórych zagadnień w artykule: W. Zimny, *W trosce o wiarę i jedność Kościoła. „De fide” św. Ambrożego z Mediolanu*, w: F. Drączkowski, J. Pałucki, P. Szczur i in. (red.), *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, Lublin 2012.

⁴ Na temat herezji ariańskiej do dziś fundamentalna pozostaje obszerna monografia M. Simontiego: *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

⁵ Ze względu na wielość publikacji ukazujących życie i działalność biskupa z Mediolanu nie poświęcamy tu więcej uwagi kwestiom biograficznym. Dla bliższego zapoznania się z tą postacią odsyłamy do ogólnodostępnych opracowań podręcznikowych. Wśród najnowszych monografii traktujących o życiu i nauczaniu Ambrożego warte odnotowania są: E. Dassmann, *Ambrosius von*

rządów ariańskiego biskupa Auksencjusza, choć sam podzielał wiarę nicejską, potrzebował uzupełnić swą formację teologiczną. „Przewodnikami” po zawilościach ówczesnych dyskusji teologicznych, a zarazem „mistrzami” w lekturze i interpretacji Pisma św. byli dla niego tacy pisarze, jak Filon Aleksandryjski, Orygenes oraz wspomniani Atanazy i Bazyli. W jego dziełach daje się zauważyć wpływ tychże autorów. Święty z Mediolanu korzysta z ich dorobku i przyswaja sobie ich myśli, włączając je do własnych dzieł, przeważnie bez zaznaczania tego faktu. Znamienne jest świadectwo samego św. Augustyna, który nie śmiał przerywać głębokiego skupienia biskupa oddającego się wnikliwej lekturze świętych ojców oraz redakcji własnych tekstów⁶.

W przeszłości ta bliska zależność od innych autorów stała się powodem negatywnej oceny Ambrożego jako egzegety i teologa. Dominowała opinia, że był zręcznym „politykiem kościelnym” (*Kirchenpolitiker*), lecz kiepskim teologiem⁷. Podkreślano jego niewątpliwe zasługi w dziedzinie nowego ustawienia relacji Kościół–cesarstwo oraz doprowadzenia do przewyciężenia kontrowersji ariańskiej na Zachodzie, zarzucano mu jednak brak własnej i oryginalnej myśli teologicznej. Sam św. Hieronim po początkowym respekcie poddawał surowej krytyce działalność pisarską Ambrożego, zwłaszcza jego pisma egzegetyczne. Porównywał go do kruka, który „czarny jak smoła, przyozdabia się w piękne kolory wszystkich innych ptaków”⁸.

Mailand. Leben und Werk, Stuttgart 2004; H. Savon, *Ambroise de Milan (340–397)*, Paris 1997; C. Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996.

⁶ Por. *Confessiones* VI, 3.

⁷ Por. G. Visonà, *Lo „status quaestionis” della ricerca ambrosiana*, w: „*Nec timeo mori*”. *Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio. Milano 4–11 aprile 1997*, a cura di L.F. Pizzolato e M. Rizzi, Milano 1998, s. 31–71, w szczególności s. 35–41 z odniesieniem do H.F. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin–Leipzig 1929 i L. Hermann, *Ambrosius als Trinitätstheologe*, „*Zeitschrift für Kirchengeschichte*” 69 (1958), s. 197–218.

⁸ „[...] praesertim cum a sinistro oscinem corvum audiam crocitantem, et mirum in modum cunctarum avium ridere coloribus, cum totus ipse tenebrosus sit” (*Praefatio in Origenis homiliis XXXIX in Lucam*). Na temat relacji między dwoma ojcami Kościoła por. G. Nauroy, *Jérôme, lecteur et censeur de l’exégèse d’Ambroise*, w: *Jérôme entre l’Occident et l’Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, publiés par Y.-M. Duval, Paris 1988, s. 173–203.

W ostatnich dziesięcioleciach ta surowa ocena twórczości pisarskiej autora *De fide* poddana została rewizji. Wydaje się jednostronna. Pomijając względy osobiste i „niełatwy” charakter Hieronima, które mogły zaważyć na jego opinii, zwraca się dziś uwagę na krytyczne i twórcze przyswojenie przez Ambrożego oraz upowszechnienie na Zachodzie myśli autorów greckich. Zakłada to z jednej strony zdolność zrozumienia idei i pojęć właściwych dla języka i kultury greckiej, a z drugiej – sztukę wiernego ich wyrażenia w kontekście tradycji łacińskiej. Pasterz Kościoła mediolańskiego jawi się w tym kontekście jako autentyczny pośrednik i mediator na Zachodzie dorobku teologicznego chrześcijańskiego Wschodu. Korzystanie z tego dorobku nie jest u Ambrożego bezkrytyczne. Ojciec Kościoła jedne idee przyjmuje, inne nie. Jego zasługą jest więc także umiejętność rozeznania tego, co w myśli greckiej stanowiło wyraz wiary Kościoła, i tego, co było z tą wiarą sprzeczne⁹.

Jako przykład takiej reinterpretacji twórczości Ambrożego można wskazać prace Hervé Savona nad wpływem Filona i Orygenesusa na jego egzegezę¹⁰. Francuski uczoney udowadnia, że ojciec Kościoła nie naśladuje ślepo tychże autorów, ale odwołuje się do nich w postawie krytycznej czujności, rozwijając przy tym i pogłębiając wiele ich intuicji i spostrzeżeń. Należałoby więc odwrócić, uważa Savon, dotychczasową opinię Karla Schenkela, wiedeńskiego wydawcy pism świętego, według którego Ambrożę zmienia tylko słowa, idee są Filona: w rzeczywistości biskup zachowuje słowa, lecz nadaje im nowy sens¹¹.

Jak zatem badać twórczość doktora Kościoła, by możliwie obiektywnie ocenić jej walor? Dwa postulaty wydają się tu zasadne. Pierwszy: w analizie dzieł nie należy zatrzymywać się jedynie na ewentualnych zależnościach od innych

⁹ Reprezentatywne dla tego nowego kierunku w ocenie Ambrożego są następujące opracowania: G. Maschio, *La figura di Cristo nel „Commento al Salmo 118” di Ambrogio di Milano*, Roma 2003; P.F. Moretti, „*Non harundo sed calamus*”. *Aspetti letterari della „Explanatio psalmorum XII” di Ambrogio*, Milano 2000; Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.)*, Tübingen 1995; Th. Graumann, *Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlin–New York 1994; C. Jacob, „*Arkandisciplin*”, *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius*, Frankfurt a. M. 1990; H. Savon, *Saint Ambroise devaint l'exégèse de Philon le Juif*, 2 voll., Paris 1977; R. Cantalamessa, *Ambrogio e i grandi dibattiti teologici del suo secolo*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano 2–7 dicembre 1974*, a cura di G. Lazzati, I, Milano 1976, s. 483–539.

¹⁰ Oprócz cytowanego w poprzednim przypisie opracowania zob. także: H. Savon, *Ambroise lecteur d'Origène*, w: „*Nec timeo mori*”..., s. 221–234.

¹¹ Por. G. Visonà, *Lo „status quaestionis”*..., s. 52.

autorów, ale badać poszczególne fragmenty w kontekście całości, uwypuklając wewnętrzną strukturę danego dzieła, własne motywacje i intencje autora. Drugi: należy analizować te dzieła wszechstronnie, a nie pod jednym tylko wybranym kątem, na przykład historycznym, literackim, egzegetycznym lub teologicznym. Istnieje bowiem ryzyko zajęcia się przykładowo jedynie teologią bez zainteresowania się również egzegezą albo skoncentrowania się tylko na egzegezie bez uwzględnienia kontekstu historycznego. W efekcie ktoś, kto analizuje walor literacki hymnów Ambrożego, dojdzie do wniosku, że ich autor jest wrażliwym i subtelnym poetą. Natomiast dla kogoś, kto zajmuje się jedynie pewnym przedsięwzięciami na polu „polityki” kościelnej, na przykład jego interwencją w sprawie synagogi w Callinicum (Ambroży domagał się cofnięcia dekretu Teodozjusza nakazującego odbudowę synagogi chrześcijanom winnym jej podpalenia), biskup będzie jawił się jako nietolerancyjny despota. By zatem uniknąć jednostronności, wskazane wydaje się uwzględnienie w analizie jego dzieł różnych aspektów¹².

Zajmując się w mojej pracy doktorskiej dziełem *De fide*, starałem się uwzględnić te dwa postulaty. Zanim skupiłem się na teologii biskupa, zatrzymałem się najpierw na gruntownym badaniu kontekstu historycznego oraz aspektów literackich. Ponadto, w analizie myśli teologicznej nie koncentrowałem się jedynie na kwestiach terminologicznych, ale starałem się prześledzić wewnętrzną strukturę całego dzieła, odczytując pojedyncze fragmenty w kontekście całości. Choć szczegółowe przedstawienie wszystkich rezultatów tak przeprowadzonej analizy przekracza możliwości i zakres niniejszego opracowania, pragnę przynajmniej pokrótce wskazać na te elementy nauki o Trójcy Świętej, które są nowatorskie, oryginalne i specyficzne dla Ambrożego.

2. Oryginalność Ambrożego jako teologa Trójcy Świętej

Wobec zarzutów o nikłą oryginalność teologii Ambrożego pragnę w obecnym punkcie wskazać na niektóre cechy charakterystyczne i nowatorskie jego myśli teologicznej na podstawie dzieła *De fide*¹³.

¹² Por. tamże, s. 71.

¹³ Podkreślmy, że w *De fide*, pierwszym dziele dogmatycznym Ambrożego, dominuje temat obrony bóstwa Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Ojciec Kościoła zajął się szerzej kwestią bóstwa Ducha Świętego w osobnym dziele poświęconym trzeciej Osobie boskiej, w *De Spiritu Sancto* napisanym około dwa lata po opublikowaniu *De fide*. W niniejszym opracowaniu bazuję przede wszystkim na *De fide*.

Pierwsza refleksja dotyczy genezy samego dzieła. Powstało ono na wyraźne polecenie cesarza Gracjana, który w tym czasie przygotowywał swą wyprawę militarną przeciw Gotom zagrażającym wschodnim granicom Cesarstwa (378 rok)¹⁴. Dodając mu odwagi, biskup przypomina jego nieskażoną wiarę, która bardziej niż waleczność żołnierzy jest gwarancją zwycięstwa: „Zatem gotuj zwycięstwo i ty – stwierdza – który czcisz Chrystusa; gotuj zwycięstwo jako ten, który broni wiary i domaga się ode mnie książki o niej traktującej”¹⁵. Zainteresowanie się cesarza sprawami wiary w momencie przygotowań do wyprawy wojennej może dziwić współczesnego czytelnika. Staje się ono jednak zrozumiałe w kontekście starożytnej idei *pax deorum*, która czyniła z władcy osobą odpowiedzialną za poprawność kultu¹⁶. Uważano, że ewentualne błędy w tej dziedzinie mogą ściągnąć „gniew bogów”. Ambroży jako człowiek swojej epoki myślał podobnymi kategoriami, tyle że gdy chrześcijaństwo stawało się w IV wieku religią dominującą w cesarstwie rzymskim, poprawność kultu zaczęto odnosić do kwestii prawowierności (*recta fides*). W ten sposób zrozumiała staje się zachęta ojca Kościoła skierowana do Gracjana, zapewniająca zwycięstwo cesarzowi niejako w nagrodę za wyznawanie i obronę prawdziwej wiary.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę, jak ta nieco naiwna wizja ziemskiej „odpłaty” za wierność Bogu dojrzewała w samym biskupie po śmierci Gracjana zdradziecko zamordowanego kilka lat po ukazaniu się traktatu *De fide*. Zwolennicy dawnych kultów zinterpretowali ten fakt jako karę bogów za antypogańską politykę cesarza. Gdy więc w 384 roku wybuchł spór o przywrócenie ołtarza pogańskiej bogini Wiktorii w sali rzymskiego Senatu, Ambroży nie odwołał się już więcej do idei ziemskiej nagrody lub kary za wyznawanie prawdziwej wiary, ale wskazał chrześcijańskiemu cesarzowi Walentynianowi II wartość wierności własnym przekonaniom¹⁷.

¹⁴ Por. *De fide* I, Proł., 1–5. Na temat genezy i okoliczności powstania dzieła por. W. Zimny, *W trosce o wiarę...*, s. 73–76.

¹⁵ *De fide* I, Proł., 3: „Ergo et tu vincere paras, qui Christum adoras, vincere paras, qui fidem vindicas, cuius a me libellum petisti”.

¹⁶ Por. M. Sordi, „*Pax deorum*” e la libertà religiosa nella storia di Roma, w: *La pace nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1985, s. 136–154.

¹⁷ Por. *Epistulae* 72 i 73, szczególnie 72, 7 oraz 73, 10.34–38. Włoska uczona M. Sordi zwraca w tym kontekście uwagę, jak przyjęcie chrześcijaństwa przez Ambrożego nie oznaczało zerwania z tożsamością i z ideałami tak zwanej *romanitas*, lecz jej kontynuację pod warunkiem, że oznaczało to „przechodzenie ku lepszemu” (*ad meliora transire* [*Epistulae* 73, 7]). Por. M. Sordi, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso*

Co do języka i stylu należy podkreślić, że sam biskup stwierdza już we wstępie do swego dzieła, że wolałby „podjąć się obowiązku zachęcania do wiary, niż rozprawiania na jej temat”; w tym pierwszym widzi bowiem wyraz „nabożnego wyznawania”, w tym drugim natomiast „nierozważną zarozumiałość”¹⁸. Stwierdzenie to rzuca światło na literacką „osobowość” naszego autora. Lektura pism Ambrożego potwierdza, że zapewne z racji osobistych preferencji, jak i pełnionej funkcji pasterskiej wolał on posługiwać się egzortą i laudacją niż intelektualnymi spekulacjami. Ponadto trzeba pamiętać, że większość jego dzieł, nie wyłączając *De fide*, zanim była spisana, została wygłoszona. Oznaczało to prostotę i jasność przekazu, by być dobrze zrozumianym, bez rezygnacji, na ile to możliwe, z próby zgłębienia głoszonych tajemnic wiary¹⁹. Tym należy tłumaczyć, przynajmniej w jakiejś mierze, krytykę św. Hieronima, dla którego dydaktyczny i nauczający charakter dzieł dogmatycznych oznaczał odwoływanie się przede wszystkim do racji rozumowych. Być może raziło go w twórczości biskupa Mediolanu swoiste „mieszanie” stylów oraz odwoływanie się do uczuć i woli tam, gdzie rację słuszności powinien dyktować sam rozum²⁰.

Następna refleksja dotyczy metody teologicznej Ambrożego. Biskup w centrum swoich rozważań umieszcza Biblię. Już w prologu wyraża intencję, by „niewiele o wierze rozprawiać, ale przytoczyć na jej prawdziwość wiele świadectw”²¹. Naturalnie ma świadomość, że również jego przeciwnicy, arianie Palladiusz z Ratiarii i Sekundianus z Singidunum, powoływali się w swoim nauczaniu na teksty biblijne. W przeciwieństwie do nich ojciec Kościoła podkreśla więc również autorytet doktrynalny soboru nicejskiego (325 rok). Liczba 318 biskupów, którzy wzięli udział w soborze, ma dla niego znaczenie symboliczne: tyle samo towarzyszy dobrał sobie Abraham podczas jednej ze swoich wypraw i odniósł zwycięstwo (por. Rdz 14,1–14)²². W ten sposób orzeczenie soboru dotyczą-

internazionale di studi nel XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano 2–7 dicembre 1974, a cura di G. Lazzati, Milano 1976, s. 203–229.

¹⁸ *De fide* I, Prol., 4: „Mallet quidem cohortandi ad fidem subire officium quam de fide disceptandi; in altero enim religiosa confessio est, in altero incauta praesumptio”.

¹⁹ Por. P. Mattei, *L’atelier d’Ambroise: traces de prédication dans les grandes oeuvres dogmatiques de l’évêque de Milan*, „Connaissance des Pères de l’Église” 99 (2005), s. 44–51.

²⁰ Por. L.F. Pizzolato, *Ambrogio e la retorica: le finalità del discorso*, w: „*Nec timeo mori*”..., s. 235–265; J. Fontaine, *Prose et poésie: l’interférence des genres et des styles dans la création littéraire d’Ambroise de Milan*, w: *Ambrosius Episcopus...*, s. 124–170.

²¹ *De fide* I, Prol., 4: „ut de fide pauca disceptem, de testimoniis plura contexam”.

²² Por. tamże I, Prol., 3.5.

ce bóstwa Chrystusa nabiera dla doktora Kościoła wręcz boskiego autorytetu (*divinum esse videatur*). Według biskupa Pismo Święte nie może zostać oddzielone od jego interpretacji wyrosłej na gruncie wiary wewnątrz kościelnej wspólnoty. Pomiędzy *fides ecclesiastica* a *quod scriptum est*²³ istnieje spójność i wzajemne objaśnianie się: Biblia daje fundament i wzrost wierze Kościoła, a równocześnie wiara Kościoła odsłania prawdziwy sens Pisma. Na antypodach wyznania nicejskiego stoi natomiast, zdaniem naszego autora, nauka synodu w Rimini (Syn jedynie podobny – *homoios* – do Ojca; 359 rok)²⁴.

Ponadto ojciec Kościoła koryguje w ten sposób wizję cesarza jako nauczyciela wiary obecną w ówczesnej teologii politycznej, a inspirowaną ideą *pax deorum* i „Kościoła państwowego”: jeśli cesarz poczuwa się do odpowiedzialności za popieranie prawdziwej wiary – zdaje się twierdzić Ambroży – to nie do niego należy decyzja o tym, co jest prawowierne, a co nie, lecz powinien kierować się on tym, co jako wiarę Kościoła zdefiniowali biskupi zgromadzeni na soborze w Nicei²⁵.

Wierność wyznaniu nicejskiemu nie zamyka przy tym dla Ambrożeo możliwości dalszego pogłębienia i doprecyzowania zawartych w nim sformułowań. Wierność nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną. Widać to dobrze w jednym z fragmentów *De fide*, w którym autor, najprawdopodobniej pod wpływem św. Bazylego, wyjaśnia nicejskie *homoousios* nie tylko w kluczu antyariańskim, co było oczywiste, ale także antymodalistycznym i antysabeliańskim (Syn jedynie jako s p o s ó b [*modus* – przyp. W.Z.] istnienia Ojca). Innymi słowy, dostrzega w tej formule argument nie tylko za jednością boskiej natury, lecz także za rozróżnieniem Osób:

„Na próżno jednak arianie głoszą, że odrzucają to słowo [*homoousios* – przyp. W.Z.] z powodu sabelian, w czym ujawniają swoją niewiedzę. Coś jest bowiem *homoousios* w stosunku do czegoś innego, nie samo wobec siebie. Słusznie zatem mówimy, że Syn jest *homoousios* w stosunku do Ojca, jako że słowo to oznacza i różnicę osób, i jedność natury” [tłum. – W.Z.]²⁶.

²³ Por. tamże V, 8, 106.

²⁴ Por. tamże I, 18, 118 – 20, 137; III, 15, 123 – 16, 132. Zob. także *Epistulae* 75, 14. Na temat egzegezy biblijnej świętego por. G. Maschio, *Ambrogio di Milano e la Bibbia*, Brescia 2004; L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, Milano 1978.

²⁵ Por. H. Savon, *Ambroise de Milan...*, s. 91–92.

²⁶ *De fide* III, 15, 126: „Frustra autem uerbum istud propter Sabellianos declinare se dicunt et in eo suam imperitiam produunt. *Homousion* enim aliud alii, non ipsum est sibi. Recte ergo *homousion*

Nadanie takiego rozumienia spornemu terminowi *homoousios* stanowiło przełom w rozwoju dogmatu o Trójcy Świętej i umożliwiło przyjęcie wyznania nicejskiego także przez wielu dotychczas krytycznie do niego nastawionym. Zdaniem Christopha Markschiesa, który zajął się gruntownym studium terminologii Ambrożego, stawia to autora *De fide* wśród przedstawicieli nowego rozumienia *homoousios* zwanego współcześnie neonicenizmem, do których na Zachodzie należeli tacy pisarze, jak Euzebiusz z Vercelli, Mariusz Wiktoryn, Hilary z Poitiers czy Augustyn²⁷.

Nowatorskie w ujęciu nauki o Trójcy Świętej u autora *De fide* jest również podkreślenie jedności boskiej natury przez odwołanie się do jedności działania (*unitas operationis*) trzech boskich Osób, a nie, jak czynili to dotąd autorzy greccy, przez nawiązanie do idei *arché* (Bóg Ojciec jako praprzyczyna, początek, źródło i zasada życia w Bogu)²⁸. Według tej ostatniej jedność w Bogu związana jest z Osobą Ojca, który przekazuje Swoją boską naturę Synowi i poprzez Syna Duchowi Świętemu. Wschodnie wyznania wiary (jak również i doksologie), poczynając od Orygenesusa, odzwierciedlają to wertykalne rozróżnienie Osób. Schematycznie moglibyśmy przedstawić to ujęcie w następujący sposób:

Wierzę

- a) w jednego Boga, Ojca wszechmogącego,
- b) i w Syna,
- c) i w Ducha Świętego.

Mankamentem tego ujęcia jest pewien subordynacjonizm, który w zradykalizowanej formie głoszonej przez Ariusza doprowadził do zaprzeczenia bóstwu Syna. Natomiast w zachodnich symbolach wiary (jak i doksologiach) Osoby boskie niejako stoją obok siebie na zasadzie paraleli, a jedność w Bogu związana jest z jednością natury istniejącej w każdej z Nich. Moglibyśmy to przedstawić w ten sposób:

Wierzę w jednego Boga

- a) w Ojca, b) i w Syna, c) i w Ducha Świętego.

patri filium dicimus, quia uerbo eo et personarum distinctio et naturae unitas significatur²⁷. Por. św. Bazyli z Cezarei, *Epsitulae* 52, 3.

²⁷ Por. Ch. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologischeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.)*, Tübingen 1995.

²⁸ Por. R. Cantalamessa, *Ambrogio e i grandi dibattiti teologici del suo secolo*, w: *Ambrosius Episcopus...*, s. 483–539.

Właśnie to drugie ujęcie zarysowuje się w teologii św. Ambrożego. Pozwala ono na przezwycięzenie niebezpieczeństwa subordynacjonizmu obecnego w podejściu autorów greckich. Przykładowo, wyznając swą wiarę, a raczej wiarę Kościoła, biskup, podkreśliwszy trzykrotnie, że Bóg jest jeden, stwierdza: „My wyznajemy Ojca i Syna, i Ducha Świętego, tak że w Trójcy jest i doskonała pełność bóstwa, i jedność mocy”²⁹.

Według doktora Kościoła w boskich czynach, takich jak stworzenie i odkupienie, działają wspólnie wszystkie trzy Osoby boskie z tym wyjątkiem, że wcielił się i poniósł śmierć na krzyżu sam Syn. Praktyczną aplikacją takiego ujęcia jest wyjaśnianie starotestamentalnych teofanii w odniesieniu do całej Trójcy Świętej, a nie tylko, jak czynili to dotąd pisarze języka greckiego, w odniesieniu do Osoby Syna. Tę samą linię kontynuował później św. Augustyn, który inspirował się w tym, jak sam stwierdził, biskupem Mediolanu³⁰. Dodajmy ponadto, że nie chodzi tu o przeciwstawianie sobie obu tych ujęć, ale o ich uzupełnianie się i komplementarność. Dlatego również u autorów greckich możemy znaleźć elementy ujęcia łacińskiego, podobnie jak u Ambrożego spotkamy określenia typowe dla idei *arché* (Ojciec jako „źródło” i „korzeń” Syna)³¹.

W ocenie nauki Ambrożego o Trójcy Świętej ważne jest również uwzględnienie faktu polemicznego charakteru *De fide*. Dzieło jest nie tyle traktatem omawiającym w sposób systematyczny i całościowy misterium trójjedynego Boga, co odpowiedzią na poglądy arian zachodnich. Opublikowanie wydań krytycznych ich pism w ciągu ostatnich lat pozwala na zapoznanie się z ich poglądami, co rzuca światło także na zrozumienie *De fide*³². Ważne miejsce w dziele doktora Kościoła zajmuje wykazanie na podstawie słów Pisma Świętego, że Syn dzięki Swej jedności natury z Ojcem posiada te same co On boskie atrybuty, takie jak dobroć, wieczność, mądrość, wszechmoc. Dla arian łacińskich, w szczególności dla wspomnianego już Palladiusza z Ratiarii, Syn posiada te atrybuty jedynie przez uczestnictwo, a nie przez naturę. Według Palladiusza jedynie o Ojcu można powiedzieć, że jest Bogiem dobrym, wiecznym, mądrym czy wszechmocnym.

²⁹ *De fide* I, 1, 10: „Nos patrem et filium et spiritum sanctum confitemur, ita ut in trinitate perfecta et plenitudo sit diuinitatis et unitas potestatis”.

³⁰ Por. *Epistulae* 147, 7, 19.

³¹ Por. *De fide* IV, 8, 95; 10, 132. Więcej na ten temat por. W. Zimny, *La fede trinitaria...*, s. 110–114.

³² Por. R. Gryson (red.), *Scripta Arriana latina*, CCL 87 (1982) e R. Gryson (red.), *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, SC 267 (1980).

Syn otrzymał te atrybuty od Ojca tak samo jak i swój byt, uważa biskup Ratiarii³³. Broniąc wiary nicejskiej, Ambroży wykazywał swym przeciwnikom, że choć nominalnie odżegnywali się od Ariusza, to jednak faktycznie powtarzali jego poglądy³⁴. W obronie boskich przymiotów Syna Ambroży zależy w wielu fragmentach od św. Atanazego, jednak całościowa analiza tekstu ukazuje, że umie on poglądy czerpane od biskupa Aleksandrii zastosować do własnego kontekstu, kiedy trzeba, przekształcając je i rozwijając oraz tworząc z nich nową i oryginalną syntezę³⁵. W szczególności nasz autor odwołuje się w swej argumentacji do idei duchowej i prostej natury Boga. Na tej podstawie wyjaśnia takie zagadnienia jak odwieczne zrodzenie Syna czy też Synowska wizja dzieł Ojca, wyrażona w J 5,19: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie, jeśli nie widzi Ojca czyniącego”. Przy tym drugim zagadnieniu zatrzymuje się ponadto nad tajemnicą wzajemnej miłości Ojca i Syna (*mysterium caritatis, unitas caritatis*): owa „niemożność” czynienia niczego z siebie, eksplikuje doktor Kościoła, nie wynika z ontologicznej niższości, lecz wyraża samoograniczenie płynące z miłości³⁶. Na marginesie warto odnotować, że owa idea *unitas caritatis* głęboko zainspirowała św. Augustyna, zwłaszcza jego refleksję o Trójcy Świętej i o Duchu Świętym. Biskup Hippony odwoła się do niej, by wyjaśnić, że Duch Święty jest właśnie ową „więzią” łączącą Ojca i Syna. Wreszcie nauka Ambrożego odznacza się także głębokim zmysłem tajemnicy Boga. Zdaje on sobie sprawę z ograniczeń ludzkiego języka, kiedy próbuje wyrazić coś, co ze swej natury jest niewyrażalne. Krytykując roszczenia arian, którzy chcieli wyjaśnić boskie zrodzenie Syna przez analogię do rodzenia ludzkiego, przestrzega: „Jest rzeczą niemożliwą, bym znał tajemnicę rodzenia; ustaje tu rozum, milknie język, i to nie tylko mój, ale także aniołów. Przewyższa ono Władze, aniołów, cherubinów i serafinów, przewyższa wszelkie pojęcie [...]. Ty również przyłóż rękę do ust; nie godzi się dociekać najwyższych tajemnic. [...] Jeżeli Paweł niewypowiedzianymi nazywa te słowa, które usłyszał, będąc porwanym aż do trzeciego nieba, to jakże my

³³ Por. R. Gryson, *Introduction*, w: *Scolies ariennes...*, s. 198. Przykładowo, Palladiusz stwierdza: „Etenim Pater quidem princip[al]iter omnipotens est, quod et Filium ante omnia fecit et per eum cuncta creauit, Filius uero ita omnipotens ut omnia possit quae facienda sui genit[or]is supereminens imperauit auctoritas” (*Scholias ariana...*, 346r, 2–5).

³⁴ Por. W. Zimny, *La fede trinitaria...*, s. 114–130.

³⁵ Por. tamże, s. 131–196.

³⁶ Por. *De fide* IV, 4, 38 – 7, 76; V, 7, 89 – 12, 147.

potrafimy wyrazić tajemnicę Ojcowskiego rodzenia, którego nie mogliśmy ani zobaczyć, ani usłyszeć?”³⁷.

Temat niewysłowioności boskiego misterium obecny był i przed Ambrożym, zwłaszcza u chrześcijańskich autorów greckich, a nawet w myśli platońskiej. Szczególny nacisk na ten aspekt w nauce Ambrożego mógłby być jednak związany ze zbyt materialistycznym postrzeganiem Boga przez jego przeciwników³⁸. W każdym razie jest to z pewnością jeszcze jeden element typowy dla teologii (i duchowości) świętego z Mediolanu³⁹.

Spośród innych nowatorskich i oryginalnych elementów nauki o Trójcy Świętej autora *De fide* wymieńmy jeszcze trzy, bez których jego teologiczny „portret” nie byłby kompletny. Choć nie będziemy ich tu szczegółowo omawiać, to jednak nie sposób o nich przynajmniej nie wspomnieć⁴⁰. Pierwszym jest pogłębiona refleksja biskupa nad tajemnicą wcielenia. Przed Ambrożym chrystologia obrońców wiary nicejskiej, podobnie zresztą jak i arian, opierała się na modelu *Logos-sarx*, według którego wcielony *Logos* pełnił w Jezusie Chrystusie funkcję pryncypium intelektualnego i wolitywnego. Dla arian zachodnich fakt wcielenia był nie do pogodzenia z absolutną transcendencją Boga. W swojej refleksji Ambroży oparł się na modelu chrystologicznym *Logos-anthropos* podkreślającym integralność człowieczeństwa Chrystusa (dusza i ciało), co z kolei umożliwiło mu wypracowanie bardziej skutecznej argumentacji przemawiającej za bóstwem Syna⁴¹. Drugim elementem jest fakt, że myśl teologiczna Biskupa przeniknięta jest szczerą i głęboką pobożnością. Jej duszą i sercem jest Osoba Jezusa Chrystusa, wcielonego Słowa. Nierzadko nieco suche rozważania o charakterze spekulatywnym i polemicznym przeplatane są gorącą modlitwą skierowaną do *Dominus Iesus*. Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa nie są dla świętego jedynie przed-

³⁷ Tamże I, 10, 64–65: „Mihi enim impossibile est generationis scire secretum; mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et angelorum. Supra potestates, supra angelos, supra cerubin, supra seraphin, supra *omnem sensum* (por. Flp 4,7). [...] Tu quoque manum ori admoue; scrutari non licet superna mysteria. [...] Nam si Paulus ea, quae *audivit raptus in tertium caelum* (por. 2 Kor 12, 4), ineffabilia dicit, quomodo nos exprimere possumus paternae generationis arcanum, quod nec sentire potuimus nec audire?”

³⁸ Niektóre świadectwa samego św. Augustyna ukazują, jak w czasach Ambrożego nie było oczywiste, że Bóg jest czystym duchem. Por. *Wyznania* V, 4 i VI, 3.

³⁹ Na temat duchowości Ambrożego por. E. Dassmann, *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio Vescovo di Milano*, Sacro Monte Varese 1975.

⁴⁰ Elementy te opisałem w cytowanym już artykule: W. Zimny, *W trosce o wiarę...*, s. 81–92.

⁴¹ Na temat chrystologii Ambrożego por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I/1-2: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982, s. 764–766.

miotem abstrakcyjnych roztrząsań, lecz żywo oddziałującą na jego wyobraźnię i uczucia, pobudzając do pełnego wiary, wdzięczności i miłości dialogu z Synem Bożym. Chrystus nie jest dla autora *De fide* jedynie postacią z przeszłości, ale żywą Osobą, obecną i działającą we wspólnocie Kościoła, Jego Głową i Oblubieńcem⁴². Wreszcie trzecim elementem jest fakt, że wiara w Trójcę Świętą łączy się u Ambrożego z głęboką troską o jedność Kościoła zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Co do tego ostatniego wymiaru warto zaznaczyć, że już od początku swojej posługi biskupiej pasterz Kościoła mediolańskiego podjął kroki w kierunku pojednania z partią ariańską, uznając święcenia udzielone przez swego poprzednika, ariańskiego biskupa Auksencjusza. Natomiast w wymiarze teoretycznym, powołując się na J 17,21 („Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno”), biskup podkreśla w jednym ze swoich dzieł, że jedność między Ojcem i Synem jest źródłem i wzorem jedności Kościoła: „Lecz również nam polecił, abyśmy byli jedno, i przelał na nas, poprzez łaskę przybrania za synów, podobieństwo swojej natury i jedności [z Ojcem – przyp. W.Z.]” [tłum. – W.Z.]⁴³.

Wprawdzie temat Kościoła rzadko pojawia się *explicite* w dziele *De fide*, jest on jednak obecny *implicite* wszędzie tam, gdzie biskup zwraca się bezpośrednio do „swojego” Kościoła. Warto zaznaczyć, że wiele fragmentów dzieła zachowało charakter języka mówionego⁴⁴. Zanim więc tekst został zapisany, wcześniej był wygłoszony. Na uwagę zasługują w tym kontekście miejsca, w których Ambroży przechodzi z tonu polemicznego do łagodnej perswazji, starając się życzliwym nastawieniem przekonać swych przeciwników. „Nie chcemy ich pokonać – tłumaczy – ale uzdrowić, nie działamy podstępnie, ale nabożnie upominamy. Często bowiem dobroć zniewala tych, których nie mogły przewyciężyć ani siła, ani rozum”⁴⁵. Nasuwa się wniosek, że częste podkreślanie jedności natury i działania boskich Osób przez biskupa mogłoby stanowić aluzję i zachętę do budowania

⁴² Szerzej na temat duchowości ojca Kościoła por. K. Baus, *Das Gebet zu Christus beim hl. Ambrosius. Eine Frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung*, hrsg. von E. Dassmann, Berlin 2000; G. Madec, *La centralité du Christ dans la spiritualité d’Ambroise*, w: „*Nec timeo mori*”..., s. 207–220.

⁴³ *De paradiso* 5, 26: „Sed et nos unum esse praecepit et suae naturae unitatisque similitudinem in nos gratiae adoptione transfudit dicens: *Pater, sicut ego et tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint* (J 17, 21)”. Dzieło to jest datowane na rok 378, jest to również czas powstania pierwszych dwóch ksiąg traktatu *De fide*.

⁴⁴ Por. P. Mattei, *L’atelier d’Ambroise...*, s. 44–51.

⁴⁵ *De fide* II, 11, 89: „Non vincere volumus, sed sanare, non insidiose agimus, sed religiose monemus. Saepe flectit humanitas, quos nec virtus potuerit superare nec ratio”.

jedności kościelnej wspólnoty. Od strony negatywnej natomiast na ów związek pomiędzy wiarą w Trójcę Świętą a jednością Kościoła wskazuje fakt, że herezję zaprzeczającą bóstwu Chrystusa traktuje nasz autor nie tylko jako przejaw błędu doktrynalnego, lecz także jako zagrożenie dla jedności Kościoła⁴⁶.

Zakończenie

Nasze rozważania ukazały, że wiele aspektów teologii Trójcy Świętej biskupa Mediolanu ma charakter nowatorski i oryginalny. Owszem, ojciec Kościoła jest świadom, że jego zadaniem nie jest wymyślanie nowych doktryn czy teorii, ale wierne zachowanie depozytu wiary Kościoła. Nie oznacza to jednak zamykania się na dalsze zgłębianie misterium trójjedynego Boga. Choć myśl teologiczna doktora Kościoła charakteryzuje się silnym nachyleniem duszpasterskim, nie brak w niej elementów własnych świadczących o tym, jak głęboko autor *De fide* wniknął w treść wiary i z jaką pasją głosił ją innym. W szczególności interesujący ze względu na konsekwencje praktyczne jest temat więzi między wiarą w Trójcę Świętą a jednością Kościoła. Wiąż ta inspirowała biskupa do działania nie tylko na rzecz przywrócenia jedności w jego własnej wspólnocie w Mediolanie, lecz także, przykładowo, dla zażegnania schizmy w Konstantynopolu i w Antiochii. Skądinąd jednak wiemy, że działania te okazały się niezbyt fortunne⁴⁷. Można by więc, nawiązując do cytowanej w pierwszym punkcie opinii, że Ambroży był dobrym „politykiem” kościelnym, lecz słabym teologiem, stwierdzić, że przynajmniej we wspomnianych wypadkach było dokładnie odwrotnie: biskup okazał się dobrym teologiem, lecz niezbyt mocnym „praktykiem”. Oczywiście, nie należy zbyt upraszczać, chodzi raczej o to, by nie przeceniać jednego aspektu jego działalności kosztem pomniejszania innego.

Zresztą okazuje się, że pewne niezdecydowanie w ostatecznej ocenie świętego z Mediolanu charakteryzuje nie tylko współczesnych uczonych. Już bowiem w swych *Wyznaniach* św. Augustyn pozostawia nam następujące świadectwo: „Ambroży wydawał mi się po prostu człowiekiem, któremu się w świecie bardzo

⁴⁶ Por. tamże I, 6, 46: „Ponieważ jednak oni, mimo iż są między sobą skłócenii, razem sprzysięgli się przeciw Kościołowi Bożemu, tych wszystkich, którym mam odpowiedzieć, określe wspólnym mianem heretyków”.

⁴⁷ Ambroży źle poinformowany o sprawach Konstantynopola, a popierając stanowisko Damazego, biskupa Rzymu, i Piotra, patriarchy Aleksandrii, bronił praw Maksyma Cynika przeciw Grzegorzowi z Nazjanzu. Podobnie w sprawie schizmy w Antiochii biskup Mediolanu popierał Paulina zamiast mającego za sobą większość Melecjusza. Por. W. Zimny, *La fede trinitaria...*, s. 255–256.

dobrze powiodło. Jakże ważne osobistości świadczyły mu honory. [...] Co się týczyło wewnętrznej nadziei tego człowieka, walki, jaką toczył przeciwko niebezpieczeństwom związanym z tak wysoką pozycją życiową, pociech, jakie znajdował wśród przeciwności losu, wreszcie radości, jaka mu rozgrzewała samą głębię serca, gdy karmił się Twym Chlebem [aluzja raczej do Chleba słowa Bożego niż Eucharystii – przyp. W.Z.] – tego zupełnie się nie domyślałem, bo przekraczało to moje doświadczenie⁷⁴⁸.

Jeśli nie chcemy dać się zwieść pozorom, trzeba nam z pokorą wczytywać się w teksty Ambrożego oraz wystrzegać się pochopnych i jednostronnych ocen. W porównaniu do Augustyna nasza sytuacja jest o tyle lepsza, że owe wewnętrzne zmagania Biskupa Mediolanu nie są nam już tak nieznane. Możemy je niejako przeczuć za każdym razem, kiedy sięgamy do jego pism. Oby Rok Wiary dopomógł nam po wielu wiekach historii karmić się jego słowami wiary, które i dziś nie tracą swej aktualności i blasku.

CZY ŚW. AMBROŻY BYŁ SŁABYM TEOLOGIEM? NOWATORSKIE ASPEKTY NAUKI O TRÓJCY ŚW. W DZIELE *DE FIDE*

Streszczenie

Niniejszy artykuł traktuje o teologii trynitarniej św. Ambrożego z Mediolanu zawartej w *De fide*, najważniejszym i najbardziej złożonym dziele dogmatycznym biskupa. Koncentruje się w szczególności na nowatorskich i oryginalnych aspektach myśli teologicznej ojca Kościoła. W pierwszym punkcie przedstawiony jest *status quaestionis* oceny teologii ambrożyjańskiej. W przeszłości zwykło się przypisywać Ambrożemu opinię dobrego „polityka” kościelnego, ale słabego teologa. Nowsze badania wykazują jednostronność tej opinii. W drugim punkcie tego artykułu zostają zatem omówione te aspekty teologii trynitarniej doktora Kościoła, które ukazują specyfikę i oryginalność jego refleksji teologicznej. Wśród nich można wymienić: nowe rozumienie roli cesarza w kwestiach religijnych, więź między wiarą kościelną a interpretacją Pisma Świętego, nową interpretację terminu *homoousios* użytego przez Sobór Nicejski, rozwinięcie tematu jedności Trójcy Świętej poprzez odniesienie do jedności natury i działania boskich

⁴⁸ *Confessiones* VI, 3 (tłum. Z. Kubiak, Kraków 2001): „[...] ipsumque Ambrosium felicem quemdam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates honorarent. [...] Quid autem ille spei gereret, et adversus ipsius excellentiae temptamenta quid luctaminis haberet quidve solaminis in adversis, et occultum os eius, quod erat in corde eius, quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret, nec conicere noveram nec expertus eram”.

Osób, a nie tylko w oparciu o ideę *arché*, pogłębienie rozumienia misterium wcielenia, Chrystus jako centrum duchowości ambrozjańskiej, wreszcie, więź między wiarą w Trójcę Świętą a jednością Kościoła. W świetle tych zagadnień wyłania się własna i oryginalna „osobowość” teologiczna biskupa Mediolanu i w ten sposób możliwa staje się pełniejsza ocena i dowartościowanie jego wkładu w rozwój refleksji trynitarnej.

Słowa kluczowe: Trójca Święta, Kościół, teolog, biskup, doktor Kościoła.

WAS ST. AMBROSE WEAK THEOLOGIAN? INNOVATIVE ASPECTS OF THE DOCTRINE OF THE ST. TRINITY IN THE *DE FIDE* WORK

Summary

This article is about the Trinitarian theology of St. Ambrose of Milan concluded in *De fide*, the most important and most complex bishop's work of dogmatic. It focuses in particular on the innovative and original aspects of the theological thought of the Father of the Church. The first point is given *status quaestionis* of Ambrosian theology. In the past, used to be attributed to Ambrose opinion good “politics” church, but poor theologian. More recent studies show one-sidedness of this opinion. In the second section are therefore discussed the aspects of Trinitarian theology Doctor of the Church, which show the specificity and originality of his theological reflection. They include: a new understanding of the role of the Emperor in matters of religion; relationship between faith and ecclesial interpretation of Scripture, the new interpretation of the term *homoousios* used by the Council of Nice, a development theme of unity of the Trinity by reference to the unity of the nature and operation of divine Persons, and not only in based on the idea *arché*, deepening the understanding of the mystery of the Incarnation; Christ as the center of Ambrosian spirituality, and finally, the relationship between faith in the Holy Trinity and the unity of the Church. In light of these issues emerges own and original theological “personality” of Bishop of Milan, and in this way it becomes possible to more comprehensive assessment of and appreciation for his contribution to the reflection of the Trinity.

Keywords: Trinity, church, theologian, bishop, Doctor of the Church.

Translated by Mirosława Landowska

**DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA
KS. DR. GRZEGORZA OKROYA TCHR**

Zofia Fenrych

Oddziałowe Biuro Edukacji Publicznej Instytutu Pamięi Narodowej
Szczecin

Wstęp

Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej zostało utworzone przez kardynała Augusta Hlonda w celu organizowania życia religijnego wśród Polaków poza granicami kraju. Pomorze Zachodnie, do 1945 roku nienależące do Polski, po wojnie znalazło się w jej nowych granicach. Na ziemi napływali Polacy z różnych części kraju powracający po wojnie z Europy Zachodniej, z robót przymusowych w III Rzeszy, a także z ziem wcielonych do Związku Radzieckiego. Wielu nowych mieszkańców domagało się duszpasterza. Na apel biskupa poznańskiego Walentego Dymka i prezydenta Szczecina Piotra Zaremby odpowiedzieli właśnie księża chrystusowcy¹. To ks. Florian Berlik TChr w kaplicy na plebanii przy kościele pw. św. Jana Chrzciciela odprawił pierwszą mszę w Szczecinie 6 maja 1945 roku. To chrystusowcy rozpoczęli organizację duszpasterstwa w samym Szczecinie i na całym terenie Pomorza Zachodniego. Stopniowo napływali inni księża. Pierwszym duszpasterzem akademickim w Szczecinie

¹ B. Kołodziej TChr, *Początki duszpasterstwa chrystusowców na Pomorzu Zachodnim*, w: M. Grygiel TChr (red.), *60 lat pracy chrystusowców na Pomorzu Zachodnim*, Poznań 2005, s. 9.

był ks. Kazimierz Żarnowiecki, który opieką otoczył także młodzież pracującą². Swoje duszpasterstwo rozpoczęli ojcowie jezuici w kościele przy ul. Pocztowej³. Tworzenie duszpasterstwa akademickiego (DA) chrystusowcy zaczęli dopiero w drugiej połowie lat sześćdziesiątych.

Chrytusowcy działali początkowo w kościele pw. św. Jana Chrzciciela przy ul. Bogurodzicy, jednak z powodu rozległych zniszczeń ówczesny proboszcz, ks. Kazimierz Świetliński TChr⁴, rozpoczął starania o objęcie przedwojennego ewangelickiego kościoła garnizonowego, który był mniej zniszczony. 29 czerwca 1945 roku ks. Świetliński dokonał poświęcenia tego kościoła Najświętszemu Sercu Pana Jezusa (NSPJ). W kolejnych latach kościół był remontowany, otwarto w nim kaplicę wieczystej adoracji. Pracujący w nim księża organizowali rekolekcje, a także prowadzili różne grupy, jak Bractwo Różańcowe, Sodalicję Mariańską, Krucjatę Eucharystyczną, Koło Ministrantów⁵. Kościół odwiedzili też dwaj kolejni prymasi Polski, kardynał August Hlond (w 1947 roku) oraz prymas Stefan Wyszyński (między innymi w 1952 roku), który właśnie w Szczecinie dowiedział się o swojej nominacji kardynalskiej⁶ i sam siebie nazywał „kardynałem szczecińskim”⁷.

Relacja między dwoma tak blisko siebie położonymi świątyniami pw. NSPJ i św. Jana Chrzciciela jest trochę skomplikowana. Chrytusowcy z powodu zniszczeń kościoła pw. św. Jana dość szybko przenieśli się do kościoła pw. NSPJ. Tymczasem kościół św. Jana był stopniowo odbudowywany i restaurowany. W 1950 roku przeznaczono go na kościół akademicki, a klucze doń otrzymał duszpasterz akademicki, o. Władysław Siwek SJ⁸. Do 1974 roku szczecińską pa-

² G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2007, s. 362–367, 373–374, 420–421.

³ Historii duszpasterstwa, szczególnie prowadzonego przez ojców jezuitów w Szczecinie, poświęcił swoje wspomnienia Edmund Bilicki (E. Bilicki, *Początki w Szczecinie duszpasterstwa i działalność katolicko-społeczna w latach 1945–1970 i późniejszych*, Szczecin 2005).

⁴ Więcej o działalności w Szczecinie ks. Świetlińskiego: A. Rasmus, *Ks. Kazimierz Świetliński TChr i jego „Kronika odnowy życia polskiego Kościoła rzymskokatolickiego w Szczecinie”*, Szczecin 2006.

⁵ *Szczecin, parafia Najświętszego Serca Pana Jezusa*, w: M. Grygiel TChr (red.), *60 lat pracy...*, s. 98–99.

⁶ *Kronika Parafii św. Andrzeja Boboli w Szczecinie*, b.d., b.m.w., b.p.; G. Wejman, A. Rasmus (red.), *Szczecińskie pro memoria*, Szczecin 2002, s. 36.

⁷ M. Górka, *Kardynał szczeciński bardzo Wam dziękuje, dzieci Boże ze Szczecina*, „Gazeta Wyborcza” (Szczecin) z 3 listopada 2006 roku.

⁸ G. Wejman, *Organizacja Kościoła...*, s. 421.

rafię chrystusowców tytułowano oficjalnie „Parafia św. Jana Chrzciciela przy kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa”. 16 stycznia 1974 roku bp Jerzy Stroba erygował oddzielną parafię pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Szczecinie. Parafię pw. św. Jana Chrzciciela objęli księża diecezjalni.

Jak zostało to już wspomniane, charyzmatem Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej jest praca wśród Polaków poza granicami naszego kraju. Swoją opieką chrystusowcy obejmują zarówno Polonię w krajach zachodnich, jak i polską mniejszość narodową za wschodnią granicą Polski. Prowadzenie DA nie jest charyzmatem chrystusowców, ale stworzony przez nich ośrodek w Szczecinie stał się dość szybko najprężniejszym duszpasterstwem w Szczecinie. Wszystko to zaczęło się właśnie od ks. Grzegorza Okroya TChr.

1. Droga ks. Okroya do Szczecina

Grzegorz Okroy urodził się 17 września 1933 roku w Gdańsku⁹. Prawdopodobnie miejsce urodzenia i dzieciństwo wpłynęły znacząco na jego późniejsze życie i poglądy dotyczące polskości i patriotyzmu¹⁰. Życie w Wolnym Mieście Gdańsku nie było w tym czasie łatwe. W okresie przedwojennym rodzina Okroyów mimo dobrej znajomości języka niemieckiego i obco brzmiącego nazwiska zdecydowanie deklarowała polskość. Młody Grzegorz doświadczył „trudności patriotyzmu”, gdy roznosząc polskie gazetki i ulotki, „nieraz «oberwał» od swoich niemieckich kolegów”¹¹. Niełatwo określić, na ile informacja ta, podawana przez wychowanków przyszłego duszpasterza, jest wiarygodna. W momencie wybuchu drugiej wojny światowej Grzegorz miał zaledwie sześć lat. Trudno się spodziewać, by tak młody chłopiec brał udział w kolportażu potencjalnie niebezpiecznych materiałów zarówno przed wybuchem wojny, jak i w jej trakcie. Być może mamy tu do czynienia ze swego rodzaju rodzinną legendą, wzbogacaną i modyfikowaną przez kolejnych opowiadających. Swoim studentom wspominał także, że w czasie wojny „naziści pozbawili jego rodzinę domu, a ojca wcielili do wojska”¹². Również po wojnie życie mieszkańców Pomorza nie było łatwe. Nowa

⁹ B. Kołodziej TChr, *Śp. ks. Grzegorz Okroy TChr*, „Głos Towarzystwa Chrystusowego” 2009.

¹⁰ Relacja Kazimierza Adamiaka (28 kwietnia 2010 roku) w zbiorach autorki.

¹¹ K. i E. Adamiak, *Dobry pasterz niełatwej owczarni*, „Niedziela. Tygodnik Katolicki” (edycja szczecińska: „Kościół nad Odrą i Bałtykiem”) 21 (2009).

¹² Tamże. Sytuacja przyznających się do polskości mieszkańców Pomorza Gdańskiego była w czasie drugiej wojny światowej niezwykle ciężka. Pamiętać należy, że ziemie te zostały podobnie jak na przykład Wielkopolska wcielone do III Rzeszy. Zakładano tu całkowitą likwidację polskiego

władza często traktowała autochtonów jak Niemców i prowadziła wobec nich między innymi specjalną politykę repolonizacyjną¹³. Nieprzyjemności spotykały ich także ze strony Polaków – również polskich księży. Kazimierz i Elżbieta Adamiakowie wspominają o historii księdza, który „nie chciał przyjąć młodego Grzegorza jako ministranta, preferując «Polaków»”¹⁴. Rodzina przyszłego duszpasterza stopniowo opuszczała Polskę i emigrowała między innymi do Niemiec. Ostatecznie w latach siedemdziesiątych w Polsce pozostał już tylko on. Choć miał rodzinę za granicą, władza państwowa nie wyrażała przez długi czas zgody na jego wyjazd, czyli po prostu nie wydawała mu paszportu. Według relacji jego wychowanków otrzymałby pozwolenie wyjazdu na stałe. Tego jednak przez długi czas nie chciał¹⁵. Mimo to zawsze podkreślał, że jest Polakiem, co obecnie wspominają jego wychowankowie¹⁶.

Kilka podstawowych faktów związanych z życiem zakonnym ks. Grzegorza przedstawił ks. prof. Bernard Kołodziej TChr¹⁷. Ks. Okroy bardzo szybko związał się z Towarzystwem Chrystusowym. Po ukończeniu pierwszej klasy w Szkole Zawodowej, w 1949 roku złożył podanie o przyjęcie do Niższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Chrystusowego, czyli przyzakonnej szkoły średniej. W 1951 roku rozpoczął nowicjat, w dalszym ciągu kontynuując naukę na poziomie licealnym, jednocześnie realizując dwuletni program nauki filozofii. Po jej ukończeniu kontynuował czteroletnie studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym (WSD) Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. W 1952 roku

życia gospodarczego, kulturalnego, wysiedlenie ludności nienadającej się do zniemczenia do Generalnego Gubernatorstwa oraz osiedlenie na ich miejsce niemieckich osadników. Por. B. Chrzanowski, *Wypędzenia z Pomorza*, „Biuletyn IPN” 5(40) (2004), s. 35. W czasie „krwawej jesieni 1939 roku” na całym Pomorzu zginęło około 40 tysięcy osób. Już 2 września 1939 roku przybył pierwszy transport do tworzącego się jeszcze KL Stutthof, którego pierwszymi więźniami byli Polacy z terenu Pomorza. Przez cały okres drugiej wojny światowej trwały naciski na mieszkańców, by podpisywali listę narodowościową (volkslistę). W 1942 roku namiestnik Okręgu Rzeszy Gdańsk – Prusy Zachodnie, Albert Foster wydał odezwę, w której odmowę podpisania volkslisty określił jako postawę wroga wobec narodu niemieckiego ze wszystkimi tego konsekwencjami. Jednocześnie jej podpisanie wiązało się z wcieleniem do niemieckiego wojska. Por. *Powrót do ruin czy rejs do ziemi obiecanej? Z Bogdanem Chrzanowskim rozmawia Barbara Polak*, „Biuletyn IPN” 5(40) (2004), s. 31.

¹³ Por. G. Strauchold, *Autochtoni polscy, niemieccy, czy... Od nacjonalizmu do komunizmu (1945–1949)*. Toruń 2001.

¹⁴ K. i E. Adamiak, *Dobry pasterz...*

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Relacja K. Adamiaka (28 kwietnia 2010 roku) w zbiorach autorki.

¹⁷ Wszystkie dane odnośnie do kolejnych etapów życia zakonnego G. Okroya pochodzą ze wspomnienia ks. prof. B. Kołodzieja TChr (B. Kołodziej TChr, *Śp. ks. Grzegorz Okroy TChr...*).

złożył pierwsze śluby zakonne, a 1957 roku śluby wieczyste. 4 czerwca 1960 roku z rąk abp. Antoniego Baraniaka przyjął święcenia kapłańskie. Następnie pełnił funkcję asystenta kleryków w WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. W 1963 roku został skierowany na studia na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (sekcja teologii moralnej). 15 grudnia 1966 roku uzyskał tytuł magistra teologii na podstawie obrony pracy zatytułowanej *Obowiązek apostołatu świeckich*. Jeszcze przed obroną pracy został skierowany do pracy w Szczecinie, gdzie przebywał do stycznia 1975 roku. Jednocześnie był wykładowcą teologii moralnej na WSD chrystusowców w Poznaniu, a od 1974 roku został wykładowcą misjologii na Akademii Teologii Katolickiej (ATK) w Warszawie. W styczniu 1975 roku skierowano go do domu zakonnego w Łomiankach, w marcu 1976 roku został przełożonym domu. W 1979 roku uzyskał tytuł doktora teologii moralnej na ATK, broniąc rozprawę doktorską zatytułowaną: *Przemiana postaw moralnych pod wpływem procesów migracyjnych*. Promotorem doktoranta był dr hab. Jerzy Ozdowski¹⁸. W 1984 rok został mianowany prowincjałem Prowincji Towarzystwa Chrystusowego Niemiecko-Włosko-Holenderskiej w Essen. Po skończonej kadencji był duszpasterzem w Duisburgu. Do Polski wrócił w 1998 roku. Z powodu pogarszającego się stanu zdrowia został skierowany do domu zakonnego w Puszczykowie koło Poznania. Ks. Grzegorz Okroy zmarł w Puszczykowie 10 marca 2009 roku. Został pochowany w kwaterze chrystusowców na Cmentarzu Miłostowo w Poznaniu.

W niniejszym artykule nie chciałabym lekceważyć pozaszczecińskiej działalności ks. Grzegorza. Fakt kierowania do niego kolejnych propozycji pracy na WSD chrystusowców i ATK może świadczyć o tym, że był rzeczywiście dobrym wykładowcą i naukowcem. Poszerzał także swoje zainteresowania naukowe, od teologii moralnej po misjologię. Jego wybór na przełożonego domu, a następnie prowincjała znacznej prowincji Towarzystwa również może być dowodem na jego organizacyjną sprawność, odpowiedzialność oraz zaufanie, jakim darzyli go współpracownicy i przełożeni. Jednak w całym jego życiu widać kilka charakterystycznych punktów świadczących o tym, że Szczecin był dla niego ważnym miejscem pracy, a ludzie, którymi się tu zajmował, pozostali mu bliscy do jego śmierci. Była to praktycznie jedyna placówka *stricte* duszpasterska¹⁹ i „żył nią”

¹⁸ Informacje o dysertacji doktorskiej uzupełnione przez Stanisława Matuszewicza 11 lutego 2011 roku.

¹⁹ Mam tu na myśli duszpasterstwo akademickie.

do końca²⁰. Dlatego też w niniejszym artykule skupię się przede wszystkim na szczecińskim okresie pracy ks. Okroya i jego owocach.

Nie ma zbyt wielu źródeł dotyczących duszpasterstwa ks. Okroya. Bazować można przede wszystkim na wspomnieniach jego wychowanków i współpracowników. W ich zbieraniu wielkie zasługi ma sam duszpasterz, który w 2001 roku brał aktywny udział w redagowaniu publikacji *Nie zgaśnie tej przyjaźni żar... O duszpasterstwie akademickim, duszpasterzach i o nas*²¹. Książka ma charakter wspomnieniowego albumu, do wydania którego pretekstem było 35-lecie ODA²² i 40-lecie święceń kapłańskich jego twórcy. Publikacja zawiera wiele wspomnień, nadesłanych listów zarówno duszpasterzy, jak i wychowanków DA. Poza tym, co niezwykle cenne, przepisano lub przedrukowano źródła z tamtych czasów w postaci kroniki DA z końca lat sześćdziesiątych oraz fragmenty tak zwanych listów okrężnych, o których będzie jeszcze mowa. Uzupełnieniem dla tej publikacji są dalsze relacje zebrane przeze mnie, kronika parafialna chrystusowców, informacje zebrane przez studentów z ODA „W Sercu” na wystawę o początkach ODA²³, a także, będące dopełnieniem, akta Służby Bezpieczeństwa gromadzone przez Instytut Pamięci Narodowej.

2. „Wielki, wspaniały” duszpasterz w Szczecinie

Ksiądz Grzegorz Okroy TChr przez studentów nazywany był „Delo”. Przewisko czy też pseudonim powstał, jak to zwykle bywa, spontanicznie na jednym z wyjazdów, a pochodzi od wyrażenia „*De Lux*” – wspaniały, świetny²⁴. Kazimierz Adamiak przytacza przypuszczalną historię pseudonimu swojego duszpasterza: „Podobno szukanie tego pseudonimu odbywało się w obecności ks. Piotrowskiego («Brazyleiro»). On zaproponował portugalskie słowo znaczące «wielki, wspaniały», a które wymawiało się «deluś» albo jakoś podobnie.

²⁰ Relacja Małgorzaty i Wojciecha Gołąbów (19 kwietnia 2010 roku) w zbiorach autorki.

²¹ G. Okroy TChr (red.), *Nie zgaśnie tej przyjaźni żar... O duszpasterstwie akademickim, duszpasterzach i o nas*, Poznań 2001.

²² Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego (ODA) – nazwa stosowana w odniesieniu do DA chrystusowców w Szczecinie. Nie spotkałam się z taki zapisem w przypadku innych duszpasterstw. Od tego skrótu pochodzi nazwa przyduszpasterskiej kawiarenki przy ul. Bogurodzicy 3, a także wyrażenie „«odziane» lata” stosowane przez K. Adamiaka, a określające okres spędzony w duszpasterstwie.

²³ Wystawa była prezentowana od 28 listopada 2009 roku do końca stycznia 2010 roku w kawiarence „ODA”.

²⁴ Relacja M. i W. Gołąbów (19 kwietnia 2010 roku) w zbiorach autorki.

«Delo» nie lubił zdrobnień, więc skończyło się na «Delo». Problem z tym, że nie mogą znaleźć takiego słowa. Może «*deleite*» – ‘przyjemny, radosny’. Moje teoria nie ma więc potwierdzenia”²⁵. Forma ta zapewniała studentom pewną zażyłość, a także była swego rodzaju kryptonimem, który sprzyjał konspiracji i utrudniał identyfikację Służbie Bezpieczeństwa²⁶.

Jak zostało już wspomniane, do Szczecina ks. Okroy został skierowany we wrześniu 1966 roku, po ukończeniu studiów na KUL (pracę magisterską obronił, mieszkając już w Szczecinie). W tym czasie w Szczecinie działało duszpasterstwo przy parafii św. Andrzeja Boboli, które prowadził jezuita, o. Władysław Siwek SJ²⁷. Był on wyznaczony również na diecezjalnego duszpasterza akademickiego. Zależało mu, by w Szczecinie powstawały kolejne ośrodki DA, które obejmowałyby opieką rosnącą liczbę studentów²⁸.

Grzegorz Okroy został wikariuszem parafii św. Jana Chrzciciela przy kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa (NSPJ). Od początku miał także misję stworzenia ośrodka akademickiego, ale dopiero w lutym 1967 roku otrzymał oficjalne pismo z kurii biskupiej z Gorzowa Wlkp., w którym powierzono mu szczególną „troskę o duszpasterstwo młodzieży akademickiej na terenie parafii”²⁹. Prócz tego obowiązkami parafialnymi Okroya była opieka nad młodzieżą szkół średnich i nad ministrantami³⁰. Kronikarz parafii wspomina również, że Okroy współorganizował koncerty organowe w kościele, prowadził je, w ich trakcie

²⁵ Informacja K. Adamiaka nadesłana 10 lutego 2011 roku.

²⁶ Zabieg stosowany przez wielu duszpasterzy młodzieżowych w okresie PRL. Warto tu wspomnieć innego szczecińskiego duszpasterza, o. Władysława Siwka SJ, którego nazywano „Osielem”, czy najślynniejszego „Wujka”, czyli ks. Karola Wojtyłę.

²⁷ E. Glaza, *Parafia św. Andrzeja Boboli kolebką duszpasterstwa akademickiego w Szczecinie, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem”* 2001; E. Bilicki, *Początki w Szczecinie...* Biogram o. W. Siwka: K. Kowalczyk, *Siwek Władysław*, w: J. Myszor (red.), *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. II, Warszawa 2003, s. 261–262.

²⁸ Liczba studentów rosła wraz z liczbą uczelni wyższych. W latach czterdziestych powstały Akademia Handlowa (1946), Wyższa Szkoła Inżynierska (1946, przekształcona w Politechnikę Szczecińską), Pomorska Akademia Lekarska (1948, przekształcona w Akademię Medyczną) oraz Wyższa Szkoła Rolnicza. W latach sześćdziesiątych pojawiły się kolejne: Wyższa Szkoła Morska i Wyższa Szkoła Pedagogiczna. Por. Z. Chmielewski, *Nauka i szkolnictwo wyższe w życiu intelektualnym Pomorza Zachodniego po roku 1945*, w: H. Bronk, E. Włodarczyk (red.), *Kongres Pomorski. Od historii ku przyszłości Pomorza*, Szczecin 1999, s. 189–206.

²⁹ *Nie zgaśnie...*, s. 197 (tu również załączono w całości wspomniany dokument).

³⁰ Kronika Parafialna, *Obowiązki duszpasterskie w roku 1967*.

czytał wiersze³¹. O muzyce studenci wspominali, że był to „konik” ich duszpasterza³². Sam był bardzo muzykalny, grał dobrze na pianinie, a także na gitarze. Zależało mu, by „rozśpiewać” duszpasterstwo. Niektórzy wspominają, że potrafił zebrać po mszy wszystkich przybyłych i przeciwzyć z nimi jakąś pieśń, którą wcześniej sfalszowali³³. Trudno się wobec tego dziwić informacji parafialnego kronikarza o założeniu przez ks. Okroya chóru chłopięcego, do którego przyjmowani byli kandydaci w wieku od 10 do 14 roku życia³⁴.

Ojcu Siwkowi jako diecezjalnemu duszpasterzowi akademickiemu zależało na nowym DA w centrum Szczecina, o czym świadczyć może duża pomoc, jaką zaofiarował ks. Okroyowi. Sam Siwek, jeszcze przed przyjazdem chrystusowca, odprawiał w każdą niedzielę mszę w kościele NSPJ z homiliami adresowanym do środowiska akademickiego. Jak wspominał ks. Okroy: „O. Siwek całym sercem oddany był młodzieży [...], cieszył się w tym środowisku niepodważalnym autorytetem. [...] W mojej pracy [...] wspierał mnie swoimi radami i doświadczeniem. Co miesiąc, w miarę regularnie zwoływał nas [duszpasterzy akademickich – przyp. Z.F.] na wspólne omówienie sytuacji społeczno-politycznej oraz naszej reakcji w stosowaniu odpowiednich środków przeciwdziałających ewentualnym szkodliwym skutkom. Przypominam sobie, że pierwszy mój kontakt z o. Siwkiem bardzo przeżywałem. Byłem młodym księdzem i miałem ogromną treść. Ale to nie trwało długo, gdyż dobroć ojca ośmieliła mnie bardzo szybko”³⁵. Jednym z pierwszych zadań, jakie dostał młody ksiądz, było wygłoszenie w kościele jezuitów cyklu wykładów poświęconych teologii moralnej, w której się specjalizował, i jej reformie posoborowej. „Negatywną stroną owych wykładów było to, że część moich słuchaczy z «ulicy Pocztowej» «zmieniło wyznanie», przechodząc do nowego Ośrodka przy kościele chrystusowców. To praktycznie stało się zarzewiem dość długiego sporu między mną a o. Siwkiem [...]. Na każdym prawie zebraniu byłem przez ojca atakowany. Tłumaczyłem się, że jest to produkt uboczny zaproszenia mnie na Pocztową. A zresztą powiedziałem: «Po co staczać boje o jednego czy drugiego, skoro czeka jeszcze na nas 15 tysięcy studentów

³¹ Koncert organowy p. Branka, organisty z Jasnej Góry – 25 października 1968 roku, koncert organowy w wykonaniu prof. F. Rączkowskiego z Warszawy – 30 stycznia 1969 roku (Kronika Parafialna; A. Kwaszyńska, *Kronika ODA 1968/69*, w: *Nie zgaśnie...*, s. 72).

³² K. i E. Adamiak, *Dobry pasterz...*; relacja K. Adamiaka (28 kwietnia 2010 roku) w zbiorach autorki; relacja M. i W. Gołąbów (19 kwietnia 2010 roku) w zbiorach autorki.

³³ A. Kwaszyńska, *Kronika ODA...*, s. 76; relacja K. Adamiaka.

³⁴ Kronika Parafialna, 12 listopada 1969 roku.

³⁵ G. Okroy TChr, *Początki ODA przy „Sercu Jezusowym”*, w: tenże, *Nie zgaśnie tej...*, s. 43.

nieobsłużonych». Jakkolwiek braliśmy się dość często «za bary», to jednak pod koniec spotkania ojciec żegnał nas w duchu pokojowym i pojednawczym³⁶. Jedną z przyczyn różnic poglądów podaje Stanisław Matusiewicz: „o. Siwek (ur. 1905) i ks. Okroy (ur. 1933) to różnica pokoleń i doświadczeń życiowych, mieli odmienne spojrzenia na duszpasterstwo akademickie, na cele i zadania pracy, na formy, treści i rozwój ośrodka³⁷. Faktem jest, że wspomniane spory, jakie miały miejsce między dwoma duszpasterzami, nie miały negatywnego wpływu na młodzież. Aleksandra Kwaszyńska, prowadząca duszpasterską kronikę w roku akademickim 1968/1969, kilkakrotnie wspomina odwiedziny o. Siwka w ODA lub spotkania z jezuitą i jego wychowankami, czyli „siwkowcami”, przy okazji rajdów i spacerów³⁸.

Ks. Grzegorz Okroy tworzył duszpasterstwo niemal od podstaw. Poza wspomnianymi już mszami ze specjalnymi homiliami dla studentów, jakie głosił o. Siwek, w kościele chrystusowców nie działa się nic adresowanego do tej grupy. Tak jak to jest z reguły, początkowo przychodziło niewiele osób, stopniowo jednak pojawiała się ich coraz więcej. W skali całego środowiska akademickiego nie były to imponujące liczby (w 1971 roku Służba Bezpieczeństwa wyliczyła, że we wszystkich duszpasterstwach akademickich Szczecina na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych uczestniczyło tylko około 2 procent wszystkich studentów uczelni szczecińskich)³⁹, to jednak cieszone się każdym nowym studentem na mszy, przy ołtarzu, na spotkaniu czy na wyjeździe⁴⁰.

Ks. Okroy starał się układać program pracy DA w ten sposób, by był jak najbardziej atrakcyjny dla studentów. By nie był zbyt przeładowany zarówno propozycją ascezy duchowej, jak i intelektualnymi dysputami⁴¹. Poza mszą niedzielną, po której spotykano się na chwilę z duszpasterzem (tak zwany dzień dobry) miała miejsce jedna msza w tygodniu, wieczorem, adresowana już tylko do akademików. Odbywała się w półmroku, ci, którzy chcieli, mogli stać wokół

³⁶ Tamże.

³⁷ Informacja podana przez S. Matusewicza 11 lutego 2011 roku.

³⁸ A. Kwaszyńska, *Kronika ODA...*, s. 62–63 (wpis z 27 października 1968 roku).

³⁹ IPN Sz 008/640, Informacja dot. aktywizacji pracy duszpasterskiej kleru województwa szczecińskiego, 16 grudnia 1971 roku, k. 199. Na dzień dzisiejszy nie posiadam danych z innego źródła.

⁴⁰ A. Kwaszyńska w prowadzonej przez siebie kronice kilkakrotnie podaje informacje o zwiększającej się liczbie aktywnych studentów (A. Kwaszyńska, *Suplement do kroniki ODA z okresu X 1968 – VI 1969*, s. 86).

⁴¹ K. Adamiak, „*Odziane lata*”..., w: G. Okroy TChr (red.), *Nie zgaśnie tej...*, s. 93.

ołtarza. Po mszy często spotykano się jeszcze na rozmowy. W tygodniu miały miejsce konferencje, czyli referat prelegenta plus ewentualny czas na pytania i dyskusje. Prelegentem najczęściej był sam ks. Grzegorz, czasem jednak zapraszał gości, z reguły byli to jego koledzy z WSD Towarzystwa Chrystusowego z Poznania. Studenci wspominają, że ich duszpasterz był zawsze bardzo dobrze przygotowany do wykładów, uporządkowany i dokładny w tym, co robił⁴². Zachęcał ich także do zadawania pytań, formułowania swojego zdania, co udawało się z różnym skutkiem. Część słuchaczy określała się jako zbyt nieśmiały, by móc uczestniczyć w dyskusji. Czasem trafiał się jednak jeden czy dwaj aktywiści (bądź aktywistki), którzy brali udział w dyskusji⁴³. Duszpasterz zachęcał również do poszerzania horyzontów intelektualnych poprzez dotarcie do dobrej, a często trudno dostępnej w powszechnym obiegu literatury i prasy. Stworzył bibliotekę przy ODA, w której poza zbieraną z różnych źródeł literaturą można było też zapoznać się z czasopismami typu „Tygodnik Powszechny” czy „Więź”. Ks. Grzegorz wprowadził w DA tak zwaną prasówkę, czyli przegląd prasy zarówno kościelnej, jak i oficjalnej (rządowej i partyjnej), którego dokonywał on sam lub wyznaczony student. „Prasówka” miała na celu sprowokować dyskusję. Również z różnym skutkiem. Studenci wspominają, że forma ta w naturalny sposób zanikła⁴⁴.

W ramach rekolekcji i wykładów do szczecińskiego duszpasterstwa przyjeżdżali księża chrystusowcy – przyjaciele ks. Grzegorza, wykładowcy z WSD zgromadzenia w Poznaniu, między innymi ks. Paweł Piotrowski, misjonarz z Brazylii (stąd nadany mu przydomek „Brasileiro”), ks. Stanisław Stefanek, ówczesny wicerektor WSD chrystusowców, obecnie emerytowany biskup łomżyński, ks. prof. Władysław Pyclik, ks. Bogusław Nadolski. ODA odwiedzali również inni duszpasterze szczecińscy, jak o. Władysław Siwek SJ, duszpasterz z Pogodna ks. Henryk Nowik czy od 1973 roku o. Hubert Czuma SJ, a także chrystusowcy pracujący w tej samej parafii. Nauki rekolekcyjne wygłaszali duchowni spoza miasta i zgromadzenia: ks. Jan Zieja, benedyktyn o. Karol Meisner, marianin ks. Adam Boniecki, dominikanin o. Joachim Badeni, benedyktyn

⁴² Relacje i informacje M. i W. Gołąbów, K. Adamiaka oraz S. Matuszewicza w zbiorach autorki.

⁴³ K. Adamiak, „*Odziane lata*”..., s. 97.

⁴⁴ Tamże, s. 97–98.

o. Placyd Galiński, ks. Michał Czajkowski⁴⁵. Studenci z dużą sympatią wspominają spotkania z Markiem Skwarnickim, ówczesnym redaktorem „Tygodnika Powszechnego”. Ks. Grzegorz, rekolekcjoniści i wykładowcy podejmowali różną tematykę rekolekcji i wykładów. Sporo czasu „Delo” poświęcił encyklice Pawła VI *Humanae vitae* jako tej istotnej dla świeckich i młodych ludzi. Inne tematy to: „Funkcje płci w strukturze osoby ludzkiej i jej działań”, „Zasady etyki seksualnej” (o. Karol Meissner OSB), „Dwie podstawowe tendencje współczesnego człowieka: do wolności, do zrzeszania się”, „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka” (ks. Władysław Pyclik), „Dawny i współczesny model rodziny” (Marek Skwarnicki), „Studium Pisma Świętego zapotrzebowaniem współczesności”, „Dane historyczne o życiu Chrystusa Pana”, „Charakterystyka pisarzy Ewangelii czterokształtnej”, „Cuda w Piśmie Świętym”, „Proces Chrystusa”, „Przypowieści w Ewangelii” („Delo”), „Powstanie ksiąg Ewangelii w aspekcie historycznym i teologicznym” (ks. Stanisław Stefanek), „Ja i film, czyli kto kogo za nos wodzi” (ks. Michał Kamiński), „Pochodzenie człowieka w świetle nauk przyrodniczych” (ks. Henryk Nowik). Studentów odwiedził także ówczesny generał chrystusowców, ks. Ignacy Posadzy TChr, który opowiadał o pracy wśród Polonii.

Charakterystyczną częścią życia chyba każdego duszpasterstwa akademickiego jest aktywność turystyczna i życie towarzyskie. Część studentów z ODA chrystusowców w Szczecinie zaangażowana była w Akademickim Klubie Turystycznym „Kroki”, który organizował różnego rodzaju popularne wówczas rajdy. Studenci z ODA brali udział w cyklicznych rajdach „Vineta” i „Politechnik”. Często mieli swoją własną trasę – jako niezależna grupa⁴⁶. Niekiedy do grupy duszpasterskiej dołączali studenci z uczelni spoza Szczecina. Przykładem może być spora grupa duszpasterstwa akademickiego dominikanów z Poznania, która przyjechała na rajd „Vineta”⁴⁷. Duszpasterz nie brał udziału w samym rajdzie, by nie narażać studentów, ale przyjeżdżał na koniec i odprawiał mszę dla chętnych⁴⁸. Poza tym były wyjazdy zimowe i letnie, najczęściej w góry. Nocowano w schro-

⁴⁵ Nazwiska wykładowców i rekolekcjonistów oraz tematyka ich wystąpień na podstawie: relacja K. Adamiaka (w zbiorach autorki), K. Adamiak, „*Odziane lata*”..., s. 95–97; A. Kwaszyńska, *Kronika ODA...*, s. 60–85, Kronika Parafialna.

⁴⁶ O udziale grup z duszpasterstw akademickich Służba Bezpieczeństwa wiedziała: AIPN Sz 008/641/1 Informacja dot. duszpasterstwa akademickiego, styczeń 1973 roku, k. 245.

⁴⁷ K. Adamiak, „*Odziane lata*”..., s. 104–106. Relacja Przemysława Fenrycha (23 kwietnia 2007 roku) w zbiorach autorki.

⁴⁸ O mszach informowano się między sobą, czasem udało się zrobić wcześniej jakiś plakat. Relacja K. Adamiaka w zbiorach autorki; K. Adamiak, „*Odziane lata*”..., s. 106.

niskach, u gospodarzy, a także w szałasach. Jeżdżono na nartach, chodzono po górach, rozmawiano oraz kłócono się. Kronikarka ODA, Aleksandra Kaszyńska zanotowała, że na zimowisku na Rusinowej Polanie nieraz dochodziło do spieć. Duszpasterz miał nawet stwierdzić mocno krytycznie i emocjonalnie, że „takiego obozu jeszcze nie prowadził”⁴⁹. Jednak tego typu konflikty są zupełnie naturalne w grupie ludzi o różnych charakterach, zainteresowaniach, pragnieniach itp. Ks. Grzegorz podkreślał również, że właśnie takie wyjazdy są doskonałą szkołą i sprawdzianem dla wszystkich par myślących poważnie o małżeństwie. W kwestii przygotowania młodzieży do małżeństwa poszedł dalej, organizując spotkania specjalnie dla osób pragnących założyć rodzinę⁵⁰. Kurs przedmałżeński dotyczył zarówno zagadnień teologicznych, jak również praktyczno-psychologicznych⁵¹.

Gdy nie było czasu na organizowanie dużego rajdu lub wyjazdu, pozostawały jeszcze „dreptanka”, czyli spacer po Szczecinie i jego okolicach. Najczęściej wybierano lasy wokół Szczecina, Puszcę Bukową czy Wkrzańską (okolice jeziora Głębokie). „Dreptanka” były formą rekreacji czasem połączonej ze wspólną modlitwą⁵², ale chodziło tu przede wszystkim o spotkanie się ze sobą i z duszpasterzem. Nazwa przyjęła się bardzo dobrze i była kontynuowana jeszcze kilka pokoleń później przez kolejnych duszpasterzy i studentów⁵³.

Studenci z ODA przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych rzadko spotykali się, by wybrać się razem do kina lub teatru. Zdarzały się przypadki wspólnego wyjścia „kulturalnego” (na przykład wyjście paru osób z ks. Okroyem do teatru na *Antygonę*⁵⁴), ale z reguły studenci nie mieli takiej potrzeby, a także odpowiednich finansów. Fakt ten wspominał Kazimierz Adamiak: „Nie było z tym najlepiej. To wymagało naszej większej inicjatywy, a my ciągle byliśmy mało samodzielni. Zdarzały się wyjścia do kina, teatru lub filharmonii. Raz czy dwa dyskutowaliśmy o tym później w Ośrodku. Była to zwykle nieduża grupa i trzeba, niestety, uczciwie powiedzieć, że był to margines naszej aktywności”⁵⁵.

⁴⁹ A. Kwaszyńska, *Kronika ODA...*, s. 72–76.

⁵⁰ K. Adamiak, „*Odziane lata*”..., s. 96.

⁵¹ Relacja K. Adamiaka w zbiorach autorki.

⁵² Informacja S. Matusewicz (11 lutego 2011 roku) w zbiorach autorki.

⁵³ Relacja Danuty i Łukasza Piskorskich, studentów w ODA w latach osiemdziesiątych – w zbiorach autorki.

⁵⁴ A. Kwaszyńska, *Kronika ODA...*, s. 66.

⁵⁵ Relacja K. Adamiaka w zbiorach autorki.

Spotykano się za to chętnie z okazji imienin, andrzejek czy opłatków⁵⁶. Był to dla studentów bardzo istotny punkt w życiu DA, tworzył bowiem między nimi więzi przyjaźni. Ważna była także obecność duszpasterza na większości tego typu spotkań. Hucznie obchodzone imieniny wspominał także Kazimierz Adamiak: „Trzech Janów (Królikowski, Markowski i Długosz) i Ireneusz (Jabłonka) dwukrotnie obchodzili je wspólnie na specjalnym «dreptanku». Łatwiej było szczeniakom, którym pomagały mamy i którzy nie mieli kłopotów lokalowych. Gorzej było tym z akademika. Na moje ostatnie studenckie imieniny, gdy mieszkałem w pokoju jednoosobowym, zeszło się sporo ludzi i wypełniliśmy dokładnie każdy centymetr kwadratowy powierzchni. Wtedy dopiero przyszedł spóźniony «Delo» z ks. Stefankiem. Nie było innego wyjścia, tylko otworzyć drzwi i zająć trochę korytarza”⁵⁷.

3. Służba Bezpieczeństwa wobec DA i ks. Okroya

Odrębną sprawą związaną z duszpasterstwem akademickim jest zainteresowanie nim władzy komunistycznej. Z akt Służby Bezpieczeństwa i Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej wynika, że ta struktura Kościoła katolickiego w Polsce budziła duży niepokój wśród komunistów. Choć jej zasięg nie był wielki, to niejednokrotnie wydawał owoce w postaci zaangażowania opozycyjnego studentów i absolwentów⁵⁸. Jednak jeszcze większe zagrożenie w walce o rząd młodych dusz stanowił, jak się zdaje, nacisk prowadzących duszpasterstwa duchownych na rozwój studentów, zarówno duchowy, jak i intelektualny. DA jawiło się jako przestrzeń, gdzie można usłyszeć, przeczytać czy wypowiedzieć niezależną myśl, było miejscem wolnego słowa. Stąd spore zainteresowanie funkcjonariuszy zarówno tym, co dzieje się w DA, duszpasterzami i uczestnikami. Duszpasterze akademicy do czasu powstania Duszpasterstwa Ludzi Pracy w latach osiemdziesiątych należeli do jednych z najbardziej znanych księży w Polsce. A także najbardziej inwigilowanych. Ich nazwiska pojawiają się w sprawozdaniach Służby Bezpieczeństwa tylko trochę rzadziej niż nazwiska biskupów.

⁵⁶ K. Adamiak, „*Odziane lata*”..., s. 115–116; A. Kwaszyńska, *Kronika ODA...*, s. 60–86.

⁵⁷ Relacja K. Adamiaka w zbiorach autorki.

⁵⁸ Przywołać tu można przykład Studenckiego Komitetu Solidarności (SKS), który powstał w Krakowie, a wśród jego założycieli byli między innymi uczestnicy DA „Beczka” prowadzonego przez dominikanów. Również SKS w Poznaniu współpracował w DA prowadzonym przez dominikanów. Por. *Kryptonim „Wasale”. Służba Bezpieczeństwa wobec Studenckich Komitetów Solidarności 1977–1980*, wybór, wstęp i oprac. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2007.

W jakim stopniu obecna była Służba Bezpieczeństwa w duszpasterstwie księdza Okroya? Trudno określić to z pewnością na początku prowadzonych przeze mnie badań⁵⁹. Ze wspomnień uczestników wynika, że byli niekiedy wzywani przez Służbę Bezpieczeństwa⁶⁰. Aleksandrze Kwaszyńskiej kazano podać nazwiska osób przedstawionych na fotografiach jednej z pielgrzymek. Zgodnie z prawdą odpowiedziała, że nie zna żadnych nazwisk. Taki był wówczas zwyczaj – nie tylko w duszpasterstwach akademickich – podawano swoje imiona, wymyślano przezwiska i pseudonimy, ale z reguły nie znano nazwisk. Tę metodę stosowano ze względów bezpieczeństwa, jak się okazuje, słusznie⁶¹. Służba Bezpieczeństwa wezwwała również Stanisława Kisielewicza, którego wypytywano o najbardziej aktywne osoby. Studenci wspominają także, że na mszach akademickich można było natknąć się na „tajniaków” stojących pod chórem lub za filarem. Niektórym wychodzącym z kościoła studentom zdarzało się być zatrzymanym przez obserwujących kościół funkcjonariuszy. Stosowano wobec nich czasem groźby „przypadkowego» wypadnięcia pod samochód lub zakończenia możliwości studiowania, jeśli nie zgodzi się składać raportów z duszpasterskich spotkań lub wyjazdów”⁶².

Kościół chrystusowców z pewnością był obserwowany. W sprawozdaniach z pracy operacyjnej Wydziału IV KWMO w Szczecinie funkcjonariusze niejednokrotnie wymieniają kościół NSPJ i opisują to, co się w nim dzieje⁶³. Niekiedy określają także DA przy kościele NSPJ jako jeden z najprężniejszych ośrodków w Szczecinie⁶⁴.

Osoba Okroya opisywana jest między innymi w kontekście odwiecznego sporu między zakonnikami a księżmi diecezjalnymi, który w 1974 roku w Szczecinie przybrał formę konfliktu między chrystusowcami a bp. Jerzym Strobą. Chrystusowcy wystosowali pismo z protestem wobec niekorzystnych dla za-

⁵⁹ Badania w ramach pracy doktorskiej prowadzone pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Zdzisława Leca.

⁶⁰ Relacja K. Adamiaka (28 kwietnia 2010 roku) w zbiorach autorki.

⁶¹ Aczkolwiek nieznanostwo nazwisk stanowi niekiedy problem dla badaczy tego okresu.

⁶² Z relacji zebranych przez studentów ODA „W Sercu” do wystawy poświęconej ks. Okroyowi i ODA.

⁶³ Przykładowe dokumenty: AIPN Sz 008/640, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału IV-go w roku 1968, 14 I 1969 rok, k. 161–162; AIPN Sz 008/640, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału IV-go KWMO w Szczecinie, I 1972 rok, k. 236–237; AIPN Sz 008/640, Informacja dot. aktywizacji pracy duszpasterskiej kleru województwa szczecińskiego, XII 1971 rok, k. 196–197.

⁶⁴ AIPN Sz 0011/463, Sprawa operacyjnego sprawdzenia „Mariaż”, 1975 rok, k. 15.

konów decyzji hierarchy. Służba Bezpieczeństwa list ów przejęła i rozesłała do wszystkich zakonników w diecezji, próbując w ten sposób zaostriżyć istniejący już kryzys. W „Informacji dot. sytuacji konfliktowych wśród kleru na terenie województwa szczecińskiego” Służba Bezpieczeństwa relacjonuje efekty swoich działań. Wymienia przy tym ks. Okroya: „Narastanie sytuacji konfliktowych między księżmi T.Ch. a biskupem ułatwiło nam również poderwanie opinii i stopień zapału do pracy chrystusowca ks. Okroya. Wymieniony aktywnie działał w duszpasterstwie akademickim, posiadał od wielu lat wspólnie z ks. Graczykiem⁶⁵ najlepsze wyniki ilościowe i jakościowe na tym odcinku. Grupowali obydwoj 3/4 młodzieży należącej do duszpasterstwa akademickiego. Poprzez działania operacyjne przekazano biskupowi wiadomość, że głównym redaktorem opracowanej petycji do biskupów gorzowskich oraz inicjatorem szerzącego się niezadowolenia z biskupa jest ks. Okroy. W wyniku tych informacji bp Stroba okazywał lekceważący stosunek do ks. Okroya, nie dostrzegał pozytywów jego pracy i mianował diecezjalnym duszpasterzem akademickim księdza diecezjalnego. Narastająca niechęć i izolacja ze strony kurii i księży diecezjalnych spowodowała, że ks. Okroy poczynił starania o opuszczenie diecezji i przeniesienie się do pracy naukowej w ATK”⁶⁶. Niniejszy opis ukazuje między innymi jedną z prawdopodobnych przyczyn wyjazdu „Dela” ze Szczecina. Jednak studenci z tego okresu uważają, że jest to opis co najmniej przerysowany i że Służba Bezpieczeństwa niesłusznie uznaje zaistniałą sytuację za sukces swojej pracy operacyjnej. Kazimierz Adamiak wspomina: „Konflikt na linii «Delo» – Stroba nie był chyba aż tak poważny. «Delo» opowiadał kiedyś z wyraźną dumą, jak to został zaproszony przez biskupa na obiad, na którym w dwójkę spożyli («Delo» mówił, że biskupi nie jedzą, biskupi spożywają) zającą w śmietanie”⁶⁷. Stanisław Matuszewicz informacje Służby Bezpieczeństwa ocenia jeszcze ostrzej: „Przedstawiona przez funkcjonariuszy UB [sic!] przyczyna wyjazdu «Delo» ze Szczecina nie jest prawdziwa. W tym okresie pilną potrzebą zgromadzenia było pozy-

⁶⁵ Ks. Alojzy Graczyk, werbista, szczeciński duszpasterz akademicki. Do Szczecina przyjechał w 1961 roku i objął funkcję wikariusza parafii Najświętszego Zbawiciela (do tej parafii należał wówczas kościół pw. św. Kazimierza). Od 10 października 1963 roku pełnił funkcję duszpasterza akademickiego pomocniczego wobec o. Władysława Siwka SJ, ówczesnego duszpasterza diecezjalnego. Swoją funkcję o. Graczyk pełnił w kościele św. Kazimierza. Ze Szczecina wyjechał w 1972 roku i rozpoczął pracę w Chłudowie (informacje przekazane przez o. dr. Alfonsa Labudę SVD).

⁶⁶ AIPN Sz 008/641/1, Informacja dot. sytuacji konfliktowych wśród kleru na terenie województwa szczecińskiego, 7 lutego 1974 roku, k. 367–368.

⁶⁷ Informacja K. Adamiaka nadesłana 10 lutego 2011 roku.

skanie, zwłaszcza dla WSD Towarzystwa Chrystusowego, wykładowców z tytułem naukowym doktora, stąd skierowanie ks. Okroya do pracy naukowej. Także w 1984 r. nagła śmierć prowincjała ks. Reinholda Kuczy była głównym powodem, że władze zgromadzenia ks. Grzegorzowi Okroyowi powierzyły urząd przełożonego prowincji na Niemcy, Holandię i Włochy⁶⁸.

Z zainteresowaniem Służby Bezpieczeństwa spotkały się spotkania zainicjowane i organizowane przez ks. Grzegorza i jego następcę, ks. Józefa Kosobuckiego. Wówczas to do ODA zaczęła przyjeżdżać grupa młodzieży z NRD z duszpasterstwa akademickiego z Greifswaldu. Była to młodzież zarówno katolicka, jak i protestancka. Celem spotkań była wymiana doświadczeń, plany współpracy etc. Miały one także charakter ekumeniczny zarówno ze względu na udział pastora i młodzieży protestanckiej, jak i na podejmowaną tematykę. Na jednym spotkaniu pastor przy pomocy swoich podopiecznych opowiedział historię protestantyzmu i działalność Kościoła ewangelickiego w warunkach stworzonych przez rządzących NRD. Odbyło się kilka spotkań, na których ks. Okroy pełnił rolę inicjatora i tłumacza⁶⁹. Służba Bezpieczeństwa zaczęła prowadzić sprawę operacyjnego sprawdzenia (SOS), kryptonim „Mariaż”⁷⁰. Tajny współpracownik, pseudonim „Kodak”, który był obecny na kilku spotkaniach, po każdym składał raport. Ponieważ jednak nie znał języka niemieckiego, a część spotkania nie była tłumaczona, jego sprawozdania mają spore luki. Służba Bezpieczeństwa stwierdziła, że spotkania mimo zaangażowania duszpasterzy nie cieszyły się dużą frekwencją. Przypuszczano, że powodem jest tu przede wszystkim bariera językowa. Dla Służby Bezpieczeństwa spotkania te były korzystne ze względu na możliwość obserwacji i potwierdzenia udziału w DA osób, które były lub mogły znajdować się w ich zainteresowaniu⁷¹. Sprawa jedna dość szybko trafiła do archiwum ze względu na niepodejmowanie tematyki politycznej z jednej strony, z drugiej zaś ze względu na zakończenie samych spotkań (w sumie odbyły się trzy spotkania, o których wiedziała Służba Bezpieczeństwa⁷²).

⁶⁸ Informacja S. Matusewicz nadesłana 11 lutego 2011 roku.

⁶⁹ Drugim tłumaczem był Edmund Bilicki, absolwent DA o. Siwka, działacz katolicki, przyszły prezes Szczecińskiego Klubu Katolików.

⁷⁰ AIPN Sz, 0011/463, Sprawa operacyjnego sprawdzenia „Mariaż”, 1975 rok.

⁷¹ Między innymi potwierdzono udział E. Bilickiego, działacza katolickiego, a także aktywistów ODA. AIPN Sz 0011/463 SOS „Mariaż”, k. 21, k. 23, k. 38, k. 47, k. 48.

⁷² E. Bilicki wspomina, że spotkań z młodzieżą niemiecką odbyło się więcej niż zarejestrowała to SB – nawet kilkanaście (z rozmowy z E. Bilickim).

Studentów spotykających się w ODA ks. Okroya nie ominęły także nieprzyjemności czy wręcz sankcje uczelniane. Wspomina o tym Kazimierz Adamiak: „Obecność duszpasterzy na takich imprezach⁷³ była dość ryzykowna. Rok później moje imieniny odbywały się w akademikach PAM-u, u Eli, mojej przyszłej żony. Ktoś doniósł odpowiednim władzom, że był z nami ksiądz i Ela ze współmieszkanką musiały iść na rozmowę do dziekana. Profesor [Stanisław – przyp. Z.F.] Woyke był jednak nadzwyczaj prawym człowiekiem i od samego początku było jasne, że rozmowa odbywa się tylko po to, aby można było ją «odfajkować»⁷⁴. Sam Adamiak również miał problemy na uczelni, ale już jako wykładowca. „Kierownik zakładu, w którym pracowałem (nawiasem mówiąc sekretarz Komitetu Uczelnianego PZPR), ostrzegł mnie, abym zmniejszył swoją aktywność i najlepiej zmienić kościół. Nie posłuchałem, więc po następnych paru miesiącach zostałem z dnia na dzień odsunięty od zajęć dydaktycznych. [...] Po następnych paru miesiącach złożyłem pracę doktorską, ale krótko przed obroną zostałem szantażem zmuszony do rezygnacji z pracy na Politechnice⁷⁵. W tej sytuacji ukazał się również stosunek ks. Okroya do walki z władzą. Jezuita o. Hubert Czuma SJ⁷⁶, ówczesny duszpasterz w kościele przy ul. Pocztowej, zachęcał Adamiaka do walki o swoje stanowisko pracy. Ks. Grzegorz uważał, że taka walka nie ma sensu. Ogólnie był przeciwny uczestnictwu duszpasterza i DA w nielegalnej działalności. W programie ODA nie umieszczał spotkań i dyskusji, które choć trochę mogły być uznane za „polityczne”. Nie chodził na rajdy ogólnostudenckie, gdyż obawiał się, że jest zbyt rozpoznawalny i może zaszkodzić studentom. Z tej samej przyczyny, gdy tylko wychodził gdzieś ze studentami („drep-tanka”, wyjście do teatru), ubierał się „po cywilnemu”. Uważał, że jego rolą było dbać o rozwój duchowy i intelektualny powierzonych jego opiece studentów. Łączyło się to między innymi z zapewnieniem im bezpieczeństwa⁷⁷. „Delo” sta-

⁷³ K. Adamiak wspomina tu tradycję obchodzenia imienin w towarzystwie DA, a także księży – duszpasterzy. Na imieninach Elżbiety Góralskiej-Adamiak w pokoju w akademiku pojawili się dwaj księża, Okroy i Stanisław Stefanek, jego współbrat zakonny, częsty gość ODA, późniejszy biskup pomocniczy diecezji szczecińsko-kamieńskiej i biskup łomżyński.

⁷⁴ Relacja K. Adamiaka w zbiorach autorki.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Wspomnienie z działalności w duszpasterstwach akademickich: H. Czuma SJ, *Kartka z życia i pracy w Duszpasterstwie Akademickim*, [w:] H. Czuma, Ł. Czuma, A. Czuma, B. Czuma, *Wspomnienia z PRL-u*, Lublin 2001, s. 65–76.

⁷⁷ Nie wynika z tego, że DA prowadzone przez o. Czumę było nastawione na walkę z reżimem komunistycznym. Jezuita również zależało na rozwoju duchowym i intelektualnym pod-

rał się nie wprowadzać do programu duszpasterstwa treści politycznych, jasno oddzielał politykę od spraw duchowych⁷⁸. Chciał chronić swoich podopiecznych przed bezpośrednim zagrożeniem ze strony komunistycznego systemu. Uczyl ich za to samodzielnego myślenia. Uczyl wiary, zaufania Bogu, szukania w Nim odpowiedzi.

Ojciec Siwek zachęcał jego i innych duszpasterzy do pewnej dozy nieufności wobec studentów. Ks. Okroy wspomniał, że jezuita „był szczególnie uwrażliwiony na punkcie szpiegowania i donoszenia”⁷⁹. W przypadku ks. Grzegorza zapamiętano dwie sytuacje z tym związane. Pierwsza łączy się z Aleksandrą Kwaszyńską, córką oficera Wojska Polskiego. Ze względu na ojca była podejrzewana przez niektórych studentów o współpracę ze Służbą Bezpieczeństwa. „Delo” niejednokrotnie stawał w jej obronie⁸⁰. Z kolei sam przez jakiś czas podejrzewał o współpracę jednego z uczestników DA z powodu jego „speszenia się” na pierwszym spotkaniu⁸¹.

Ks. Okroy nie był poddawany bezpośrednim represjom. Z pewnością był obserwowany jak w przypadku każdego księdza, została założona jego Teczka Ewidencji Operacyjnej Księdza (TEOK), przez długie lata nie mógł otrzymać paszportu (jedyną możliwością wyjazdu był paszport „w jedną stronę”, czyli bez możliwości powrotu). Ponieważ jednak nie prowadził takiej działalności jak na przykład o. Hubert Czuma SJ, jego nazwisko pojawia się w aktach esbeckich zdecydowanie rzadziej. Szczecińscy funkcjonariusze zainteresowali się nim bardziej już po jego wyjeździe ze Szczecina. Gdy był w Łomiankach, organizował wspomniane już spotkania DA z młodzieżą katolicką i protestancką z Niemiec.

4. Duszpasterstwo poza Szczecinem

Grzegorz Okroy wyjechał ze Szczecina w 1975 roku, jednak duszpasterstwa nie opuścił chyba do końca życia⁸². Swoją pracę duszpasterską kontynuował po-

opiecznych, o czym świadczą organizowane przezeń spotkania i zapraszani goście (uzupełnienie P. Fenrycha).

⁷⁸ Informacja S. Matuszewicza (11 lutego 2011 roku).

⁷⁹ G. Okroy TChr, *Początki ODA...*, s. 43.

⁸⁰ Tamże, s. 44; relacja M. i W. Gołąbów (19 kwietnia 2010 roku) w zbiorach autorki.

⁸¹ K. Adamiak, *„Odziane” lata...*, s. 101.

⁸² Relacja M. i W. Gołąbów w zbiorach autorki. Wspominał o tym także prof. Jacek Ławicki w czasie panelu dyskusyjnego „Niezależne środowiska katolików świeckich w Szczecinie przed Sierpniem ’80” z okazji 30-lecia Szczecińskiego Klubu Katolików (4 grudnia 2010 roku).

przez kontakt z wieloma absolwentami. Pisał tak zwane listy okrężne, w których przekazywał i opisywał aktualności o ludziach z DA, a także ze swojego życia (na przykład informował wszystkich o śmierci swojej jedynej siostry zakonnej w Instytucie Sióstr z Schoenstatt)⁸³. Dzielił się refleksjami na temat przeczytanych książek (na przykład S. Courtois, N. Werth, J. Panné, A. Paczkowski, K. Bartoś, J. Margolin, *Czarna Księga Komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowanie*, Warszawa 1999) i artykułów. „Pamiętał o swoich wychowankach w modlitwie, o imieninach i rocznicach, szczególnie jubileuszach małżeństw, które błogosławił, i rocznicach dzieci, które chrzczył. Prosił też, by pamiętać o nim w modlitwie, zwłaszcza przy odmawianiu różańca”⁸⁴.

Inną formą kontynuacji DA były i nadal są coroczne spotkania oplatkowe u pp. Gołąbów na osiedlu Głębokie – okazja do spotkania, rozmowy, wspomnień czy wspólnych śpiewów. Kolejnym pomysłem są „spotkania pokoleń”, czyli coroczne, wakacyjne spotkania absolwentów wraz z rodzinami, które rozpoczęły się po powrocie ks. Grzegorza z Niemiec do Polski w latach dziewięćdziesiątych (pierwszy odbył się w Brzózkach w 1991 roku⁸⁵). Podczas tych spotkań miały miejsce nie tylko wspomnienia z lat studenckich, ale i ważne rozmowy na tematy aktualne dla świata i Kościoła. „Delo” proponował między innymi takie tematy dyskusji i rozważań: „Czy chrześcijanin powinien nawrócić się do Chrystusa?”, „Żyć moralnie dziś?”, „Dlaczego i jak wierzę?”, „Na czym polega umiłowanie Boga i człowieka?”, „Co to jest troska o szacunek dla ponadczasowych i czasowych wartości?”, „Poszanowanie dla *sacrum*”. Jedną z dyskusji miała za punkt wyjścia słowa Pierre’a Teilharda de Chardina: „Nadal mówimy, że czuwamy w oczekiwaniu na Pana (Adwent), ale tak naprawdę, jeśli mamy być szczerzy, musimy wyznać, że nie czekamy już na nic!!!”⁸⁶.

Zakończenie

Jaki powinien być duszpasterz? Sądzę, że dobrą definicję podaje dominikanin o. Bernard Przybylski, twórca i duszpasterz poznańskiego ośrodka DA dominikanów: „ważna jest jego dyspozycyjność: studenci wiedzą, że on jest «ich» i mają do niego prawo zawsze i w każdej sprawie. Bardzo ważne jest, by nie

⁸³ G. Okroy TChr, *Listy okrężne*, w: *Nie zgaśnie...*, s. 165–174.

⁸⁴ Informacja S. Matuszewicza (11 lutego 2011 roku).

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ G. Okroy TChr, *Spotkania Pokoleń*, w: *Nie zgaśnie...*, s. 175–180.

zatracał swego kapłaństwa. Jako kapłan ma służyć i dawać świadectwo prawdzie. Powinien być otwarty, ale jednocześnie nierezygnujący ze swego autorytetu, wyrozumiały, ale i wymagający, roztropny i systematyczny, a jednocześnie zdolny do ryzyka. Jego zadaniem nie jest dbać o popularność, podobać się młodzieży, ale dbać o jej realne potrzeby. Musi być twórczy, otwierać się na nowe pokolenia studentów i ich nowe problemy⁸⁷. Czy ks. Grzegorz Okroy był takim duszpasterzem, odpowiedzię mogą przede wszystkim jego podopieczni. „Delo” z ich wspomnień bardzo dobrze pasuje do tej definicji. Wspominają niekiedy o jego apodyktyczności, czasem niecierpliwości czy wybuchowym charakterze. Jego stanowczość była czasem niemiła młodym ludziom, którzy bardzo sobie cenią niezależność. Jednak jako już dorośli ludzie zupełnie inaczej patrzą na działania ich duszpasterza i doceniają jego pracę. Podkreślają, że „Delo” był cały dla nich, gdy go potrzebowali i gdy był czas na zabawę. W miarę swojego osobistego rozwoju jako duszpasterza akademickiego potrafił znaleźć „złoty środek” między duszpasterzem-surowym wychowawcą a duszpasterzem-kumplem. Nie stawiał się na piedestale, ale też nie rezygnował z koniecznego dla każdego kapłana dystansu wobec młodzieży⁸⁸. Był życzliwy, ale i stawiał wymagania, serdeczny, ale też potrafił ostro powiedzieć, że coś mu się nie podoba w zachowaniu podopiecznych. W kilku słowach opisują swego duszpasterza Stanisława i Andrzeja Stryjewscy, wychowankowie ks. Okroya: „Kim dla nas byłeś? Kapłanem Chrystusowym, Nauczycielem, organizatorem turystyki i nie tylko, kucharzem, zdyscyplinowanym, precyzyjnym wykładowcą, przewodnikiem, grajkiem na «pitu-litu», śpiewakiem. Przyjacielem”⁸⁹. Mimo że opuścił Szczecin, utrzymywał kontakt ze swoimi wychowankami, wspierał ich modlitwą, radą, a także materialnie, szczególnie w czasie stanu wojennego⁹⁰. I co ważne dla dzisiejszego pokolenia studentów – stworzył podstawy pod bardzo prężny Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego, który działa do dziś.

⁸⁷ Na podstawie: Z. Fenrych, *Duszpasterstwo akademickie ojców dominikanów w Poznaniu w latach 1945–1983 w świetle wspomnień jego uczestników*, Szczecin 2007 (maszynopis; praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Jana M. Piskorskiego na Uniwersytecie Szczecińskim).

⁸⁸ Relacja M. i W. Gołąbów w zbiorach autorki.

⁸⁹ S. i A. Stryjewscy, *Świadectwa*, w: G. Okroy TChr (red.), *Nie zgaśnie tej...*, s. 143.

⁹⁰ Relacja M. i W. Gołąbów oraz K. Adamiaka w zbiorach autorki.

DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA KS. DR. GRZEGORZA OKROYA TCHR**Streszczenie**

Chrystusowiec ks. dr Grzegorz Okroy był twórcą Duszpasterstwa Akademickiego w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa, które bardzo szybko stało się najprężniejszym ośrodkiem tego rodzaju w Szczecinie. Niniejszy artykuł poświęcony został właśnie działalności duszpasterskiej, okresowi szczecińskiemu ks. Okroya, który owocował współpracą i przyjaźniami, również po wyjeździe z tego miasta. Postać duszpasterza ukazana została z różnych stron, w relacjach podopiecznych i współpracowników, w zapisach w kronikach parafii i DA, we własnych wspomnieniach, a także w sprawozdaniach i raportach komunistycznej Służby Bezpieczeństwa. Ks. Grzegorz Okroy, przez studentów nazywany „Delo”, był duszpasterzem wymagającym, ale i opiekuńczym. Dbał o rozwój duchowy i intelektualny swoich podopiecznych. Po wyjeździe ze Szczecina, między innymi do pracy naukowej i duszpasterskiej wśród Polonii niemieckiej, nie zostawił ich, ale odpowiedzialnie kontynuował swoją pracę i podtrzymywał dawne więzi. Wiele z nich przetrwało, między innymi dzięki corocznym spotkaniom i przekazywanej sobie z rąk do rąk korespondencji, do jego śmierci.

Słowa kluczowe: chrystusowcy, duszpasterstwo akademickie, patriotyzm, Kościół, wiara.

PRIEST DR GRZEGORZ OKROY SCH – PASTORAL ACTIVITIES**Summary**

Society of Christ, dr Grzegorz Okroy was the founder of Academic Ministry in the parish of the Sacred Heart of Jesus, which very quickly became the most energetic centre of its kind in Szczecin. This article is devoted to the pastoral activity period for Szczecin of priest Okroy which yielded cooperation and friendships, even after leaving this city. The figure shown is the pastor of the various parties in the relationship and co dependents, in the record in the annals of the parish and the Academic Ministry, in his own memoirs, as well as statements and reports Communist State Security Service. Priest Grzegorz Okroy, the students called him “Delo”, was the pastor demanding, but also caring. He took care of the spiritual and intellectual development of their charges. After his departure from Szczecin, including for scientific work and ministry among the Polish immigrants

of German, not leave them, but he continued to work responsibly and sustain old bonds. Many of them survived, including through annual meetings and passed from hand to hand letters to his death.

Keywords: Society of Christ, academic ministry, patriotism, church, faith.

Translated by Mirosława Landowska

DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA O. DR. WŁADYSŁAWA SIWKA TJ W SZCZECINIE

Michał Siedziako

Oddziałowe Biuro Edukacji Publicznej Instytutu Pamięci Narodowej
Szczecin

Wstęp

Władysław Wincenty Siwek urodził się 12 listopada 1905 roku w Ostrawie Polskiej, w rodzinie Stefana i Marii z domu Klima. Do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego wstąpił 21 października 1921 roku w Starej Wsi koło Brzozowa (województwo podkarpackie), 24 czerwca 1934 roku w Lublinie przyjął święcenia kapłańskie. Przed wybuchem drugiej wojny światowej pracował w domu zakonnym w Warszawie, gdzie odpowiadał za sprawy administracyjne (sprawował funkcję ministra) oraz opiekę nad stowarzyszeniami katolickimi. W latach 1940–1941 przebywał w Krakowie, gdzie po raz kolejny był ministrem domu zakonnego. Od 1941 roku do zakończenia działań wojennych był kapelanem sióstr służebniczek w Tuligłowach koło Krasnegostawu (województwo lubelskie).

Po wojnie przez krótki czas pełnił funkcję duszpasterza w domu zakonnym w Piotrkowie. Następnie przeniósł się do Poznania, gdzie przebywał do 1949 roku, pracując ponownie jako opiekun stowarzyszeń katolickich oraz rekolekcjonista¹. Działalność o. Siwka w Poznaniu Krystyna Medycka, jedna z uczestniczek Sodalicji Mariańskiej, którą się opiekował, wspomina następująco: „W 1945 r.

¹ *Siwek Władysław Wincenty*, w: L. Grzebień (oprac.), *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, Kraków 1996, <http://www.jezuici.krakow.pl/cgi-bin/rjbo?b=enc&q=SIWEK&f=1&p=1> (28.04.2010). Por. K. Kowalczyk, *Siwek Władysław*, w: J. Myszor

Ojciec Siwek stanął wobec młodzieży, którą stanowili ludzie o trudnych często doświadczeniach wojennych – byli to żołnierze, partyzanci, nawet powstańcy warszawscy, często bezdomni i osieroceni. Ludzie ze spalonych domów i pogubioną w czasie wojny rodziną. Tym o. Siwek w ramach Sodalicii Mariańskiej pomagał odnaleźć siebie, sens własnego życia i podstawowe środki bytowania. Był jak ojciec wielu dzieci i stąd Go nazywaliśmy – «Tata»². Podobną rolę jezuita spełniał później również w stosunku do wielu młodych szczecinian.

Przed przybyciem do Szczecina o. Siwek oprócz doświadczenia pracy duszpasterskiej na różnych stanowiskach zdobył także gruntowne wykształcenie. Jeszcze przed przyjęciem święceń kapłańskich, w 1930 roku, po trzyletnich studiach na Wydziale Filozoficznym Księży Jezuitów w Krakowie uzyskał doktorat z filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W latach 1931–1935 studiował teologię na Wydziale Teologicznym Księży Jezuitów „Bobolanum” w Lublinie. 13 października 1949 roku nostryfikował uzyskany we Włoszech stopień naukowy na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Poznańskiego. Przez kolejny rok studiował na tejże uczelni socjologię, zaś 21 stycznia 1954 roku obronił na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (jeszcze w tym samym roku został on zlikwidowany przez władze komunistyczne) kolejną rozprawę doktorską na temat *Klasztor PP. Benedyktynek w Staniątkach w XIII wieku*³.

1. Początki pracy w Szczecinie (1950–1955)

W Szczecinie po raz pierwszy o. Siwek zawitał wiosną 1949 roku na zaproszenie ówczesnego duszpasterza akademickiego, ks. dr. Kazimierza Żarnowieckiego. Przeprowadził rekolekcje dla studiującej młodzieży w kościele pw. św. Wojciecha, który był wówczas kościołem akademickim i garnizono-

(red.), *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani – więzieni – wygnani*, t. II, Warszawa 2003, s. 261.

² K. Medycka, *O. Władysław Siwek TJ moderator Sodalicii Mariańskich i duszpasterz akademicki*, http://www.sodalicjamarianska.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=6&Itemid=6 (28.04.2010).

³ E. Glaza, „*I nic nad Boga*”. *Ś.p. O. dr Władysław Wincenty Siwek TJ – największy duszpasterz akademicki Szczecina*, maszynopis w zbiorach autora; relacja Edmunda Glazy z 12 stycznia 2011 roku, nagranie w zbiorach autora; W. Siwek, *Klasztor PP. Benedyktynek w Staniątkach w XIII w.*, maszynopis artykułu przygotowanego na podstawie rozprawy doktorskiej, kserokopia w zbiorach autora. Serdecznie dziękuję za udostępnienie powyższych i wielu innych ciekawych materiałów panu Edmundowi Glazie.

wym⁴. Do stałej pracy w Szczecinie został przeniesiony rok później. 25 września 1950 roku przyjechał z Poznania, aby objąć tu stanowisko opiekuna duszpasterstwa akademickiego (DA)⁵. We wspomnieniu spisany w marcu 1970 roku o. Siwek relacjonował: „Ważnym wydarzeniem zaraz na początku był fakt przekazania zniszczonego kościoła św. Jana Chrzciciela przy ul. Bogurodzicy na kościół akademicki. Na duszpasterza akademickiego i na rektora kościoła akademickiego mianował piszącego ówczesny Administrator nowo powstałej diecezji Kościoła rzymsko-katolickiego w Gorzowie, ks. dr Edmund Nowicki, obecnie biskup diecezji gdańskiej. Klucze od kościoła w obecności przedstawiciela Kurii Biskupiej w Gorzowie wręczył piszącemu ks. Józef Kinder, proboszcz parafii św. Jana Chrzciciela, który wraz z kilkoma swymi wikariuszami pracował w kościele Serca Pana Jezusa przeznaczonym na kościół parafialny parafii św. Jana”⁶.

O. Siwek od początku mocno zaangażował się w pracę z młodzieżą akademicką, zyskując sobie u niej sympatię i autorytet. Do jego pierwszych form pracy ze szczecińskimi studentami należały wieczorne konferencje w kościele akademickim, na których poruszano między innymi tematykę wiary i obyczajów chrześcijańskich. Duszpasterz akademicki organizował również swoisty kurs na temat miłości małżeńskiej. Prelegentami na odbywających się w niedziele wykładach byli goście zapraszani z całej Polski. Gromadziły one około czterystu słuchaczy: studentów i studentek⁷.

W 1952 roku miało miejsce ważne wydarzenie dla uczestników DA w Szczecinie. Na zaproszenie jego opiekuna w dniach 29–30 listopada w mieście gościł prymas Polski, abp Stefan Wyszyński⁸. W sprawozdaniu Referatu do Spraw

⁴ Archiwum Księży Jezuitów w Warszawie (dalej: AKJW), W. Siwek, *Ze wspomnień na Ziemi Szczecińskiej*, Szczecin, 28 marca 1970 roku. Za udostępnienie treści tego dokumentu serdecznie dziękuję ks. dr. hab. prof. US Grzegorzowi Wejmanowi.

⁵ Wcześniej duszpasterzami akademickimi w Szczecinie byli: ks. dr Kazimierz Żarnowiecki, następnie zaś o. Wacław Sęk TJ, który w czerwcu 1950 roku został wyznaczony na stanowisko proboszcza parafii pw. św. Andrzeja Boboli (po nagłej śmierci o. Ignacego Dubaja TJ).

⁶ AKJW, W. Siwek, *Ze wspomnień...*

⁷ Tamże.

⁸ Na temat tej i innych wizyt prymasa Wyszyńskiego w Szczecinie szerzej zob. G. Wejman, A. Rasmus (oprac.), *Szczecińskie Pro Memoria*, Szczecin 2002; L. Milewska (oprac.), *Stefan Kardynał Wyszyński. Prymas tysiąclecia 1901–1981*, Szczecin 2001; J. Macholak, *Prymas Stefan Wyszyński w świetle akt przechowywanych w Archiwum Państwowym w Szczecinie*, w: T. Dzwonkowski, C. Osękowski (red.), *Stefan kardynał Wyszyński wobec Ziemi Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa–Poznań–Zie-

Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (RdSW PWRN) czytamy: „Przyjazd prymasa miał na celu mobilizację młodzieży akademickiej wokół kościoła katolickiego i łączył się ściśle z likwidacją «Instytutu Wiedzy Religijnej» w Szczecinie dokonaną przez władze państwowe w dniu 16 czerwca 1952 r.”⁹.

Wzmiankowany Instytut, a właściwie Wyższe Studium Wiedzy Religijnej, funkcjonował przy kościele pw. Królowej Korony Polskiej w Szczecinie od 30 października 1949 roku. Jego rektorem był ks. Klemens Wnuk. Program zajęć obejmował trzyletni kurs, którego celem było przygotowanie przyszłych katechetów. Odbywające się trzy razy w tygodniu wykłady przystosowane były do odbiorców z różnym wykształceniem (na początku 1951 roku prowadzono przykładowo trzy grupy na różnym poziomie¹⁰). Słuchaczami byli również studenci i wykładowcy szczecińskich uczelni (zwłaszcza Akademii Handlowej) oraz uczniowie Gimnazjum i Liceum dla Dorosłych¹¹. Po likwidacji studium i przejęciu jego dokumentacji przez Urząd Bezpieczeństwa jego działalność była kontynuowana nieformalnie w kościele akademickim przez o. Siwka w formie tak zwanych konferencji religijnych obejmujących wykłady o określonej tematyce. Przykładowo w kwietniu i maju 1953 roku cykl takich wykładów na temat teologii moralnej wygłosili sam o. Władysław Siwek oraz ks. Antoni Adamski. Tematy poszczególnych prelekcji przedstawiały się następująco: „Etyka a teologia moralna”, „Cel człowieka naturalny a nadprzyrodzony”, „Biologiczna idea człowieka” oraz „O temperamentach”¹².

W powitalnym przemówieniu po przybyciu abp. Wyszyńskiego o. Siwek mówił między innymi o „polskości” tak zwanych ziem odzyskanych. Jak czytamy w sprawozdaniu kierownika RdSW PWRN, „przemówienie swe rozpoczął od historycznego momentu ochrzczenia Pomorza Zachodniego przez św. Ottona z Bambergii. Mówił o pośrednictwie tego świętego w przyłączeniu tych ziem

lona Góra 2001, s. 212–223 (artykuł przedrukowany w: J. Macholak, *Z powojennych dziejów Pomorza Zachodniego. Wybrane problemy*, Szczecin 2009, s. 167–179).

⁹ Archiwum Państwowe w Szczecinie (dalej: AP Sz), Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (dalej: PWRN), 3807, Sprawozdanie sytuacyjne Referatu do Spraw Wyznań przy Prezydium WRN w Szczecinie za IV kwartał 1952 roku, b/w i b/w, k. 33.

¹⁰ AP Sz, PWRN, 3806, Sprawozdanie kwartalne z działalności Referatu do Spraw Wyznań oraz stosunków wyznaniowych województwa szczecińskiego za I kwartał 1951 roku, b/w [Szczecin – przyp. M.S.] i b/w [1951 rok – przyp. M.S.], k. 6.

¹¹ G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2009, s. 336–337.

¹² AP Sz, PWRN, 3831, Sprawozdanie z działalności Referatu do Spraw Wyznań za II kwartał 1953 roku, Szczecin, 30 czerwca 1953 roku, k. 212.

do Królestwa Polskiego oraz jego pośrednictwie między republiką mieszczańską w Szczecinie a Bolesławem Krzywoustym, potem nawiązał do historyczności Bazyliki św. Jana w Szczecinie i na jej podstawie udowadniał polskość tych ziem oraz dalsze zasługi Kościoła w kształtowaniu się polskości na tych ziemiach¹³.

Program wizyty prymasa w Szczecinie obejmował szereg spotkań z młodzieżą akademicką, na które przybywało od około pięciuset do przeszło trzech tysięcy osób (z których 80 procent stanowili studenci) na pożegnalnej mszy św. 30 listopada 1952 roku o godz. 20.00¹⁴. Tak wysokiej frekwencji starały się przeciwdziałać władze. Aby uniemożliwić studentom przybycie na nabożeństwa z udziałem prymasa, w niedzielę 30 listopada na uczelniach przygotowano dla nich obowiązkowe szkolenie w ramach studium wojskowego. Działanie te nie przyniosły jednak skutku, gdyż ostatnie spotkanie z abp. Wyszyńskim zostało przesunięte na późniejszą godzinę¹⁵.

W czasie swojej wizyty w Szczecinie prymas Wyszyński dowiedział się o wyniesieniu do godności kardynalskiej. Ojciec Siwek wspominał później, że osobiście przekazał mu tę informację 29 listopada wieczorem. Prymas miał zareagować z niedowierzaniem, jednak następnego dnia z nominacją z Warszawy przybył jego sekretarz, ks. Hieronim Goździewicz¹⁶. Kardynał Wyszyński w czasie mszy św. w niedzielę 30 listopada, na której nowemu purpuratowi życzenia złożył wikariusz kapitulny, ks. Zygmunt Szelązek, miał powiedzieć: „Nie jest to bez Opatrzności Bożej, że z polskiego Szczecina przemawia polski kardynał”¹⁷. Po pożegnalnej mszy św. studenci zebrani tłumnie na ulicy wokół kościoła akademickiego żegnali prymasa okrzykami: „Niech żyje prymas Polski, ks. kardynał Wyszyński”¹⁸.

¹³ AP Sz, PWRN, 3865, Informacja Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Szczecinie dla Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie o wizycie prymasa Stefana Wyszyńskiego w Szczecinie w dniach 29–30 listopada 1952 roku, Szczecin, 2 grudnia 1952 roku, k. 20.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, k. 21.

¹⁶ AKJW, W. Siwek, *Ze wspomnień...*

¹⁷ Cyt. za: tamże.

¹⁸ AP Sz, PWRN, 3865, Informacja Referatu..., k. 26.

2. Konflikt z władzami i usunięcie jezuitów ze Szczecina

W 1953 roku nastąpiło zaostrzenie antykościelnej polityki władz PRL-u. 9 lutego Rada Państwa wydała dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych. Jego art. 6 głosił: „Uprawianie przez osobę piastującą duchowne stanowisko kościelne działalności sprzecznej z prawem i porządkiem publicznym bądź popieranie lub osłanianie takiej działalności powoduje usunięcie tej osoby z zajmowanego stanowiska przez zwierzchni organ kościelny samoistnie lub na żądanie organów państwowych”¹⁹. W związku z powyższym w RdSW PWRN w Szczecinie opracowano listę dziewięciu księży, którzy ze względu na „szkodliwą działalność” powinni zostać „przesunięci” w pierwszej kolejności. Pierwsze miejsce zajął na niej o. Siwek²⁰. Szczegółowe zarzuty pod adresem opiekuna DA zostały przedstawione przez przedstawicieli władz 2 kwietnia 1954 roku rządcy ordynariatu gorzowskiego, ks. Zygmuntowi Szelażkowi. O. Siwek miał według nich wielokrotnie mówić, iż nie jest możliwa współpraca między państwem a Kościołem, negatywnie wypowiadać się o dekrete o wolności sumienia i wyznania oraz konstytucji, atakować na kazaniach niewierzących studentów, nie płacić podatków oraz nie zgłaszać odpowiednim władzom pobytów w Szczecinie księży z innych miast²¹.

W istocie o. Siwek należał do duchownych, którzy nie kryli się z negatywnym nastawieniem do ideologii komunistycznej i ustroju narzuconego Polsce po drugiej wojnie światowej. Kiedy nadarzała się ku temu okazja, otwarcie prezentował swoje poglądy także w miejscach, w których nie mógł liczyć na poparcie. Tak było na przykład na zebraniu Komisji Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich (KDiŚDK) przy Wojewódzkim Komitecie Frontu Narodowego w Szczecinie w czerwcu 1954 roku²² (duchowni często uczestniczyli w takich zebraniach pod wpływem różnorodnych nacisków). Według informacji RdSW PWRN w Szczecinie o. Siwek „przerywał przemówienie ks. Czarneckiego [przewodniczącego KDiŚDK w Szczecinie – przyp. M.S.], mówiąc, że

¹⁹ DzU z 1953 roku, nr 10, poz. 32, Dekret z 9 lutego o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych, art. 6.

²⁰ AP Sz, PWRN, 3831, Sprawozdanie z działalności Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Szczecinie za I kwartał 1953 roku, Szczecin, 30 marca 1953 roku, k. 138.

²¹ K. Kowalczyk, *Siwek...*, s. 262.

²² Na temat działalności komisji na Pomorzu Zachodnim szerzej zob. K. Kowalczyk, *W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego w latach 1945–1956*, Szczecin 2003, s. 244–259.

zyczy sobie, aby Czarnecki przemawiał jako ksiądz, a nie jako agitator. Następnie zaatakował decyzję Rady Narodowej w sprawie trasy procesji Bożego Ciała. Powiedział między innymi, że najlepszym dowodem, jak traktowany jest przez władze kler, świadczy fakt, że pozytywnemu księdzu Czechowiczowi [jeden z założycieli i aktywny działacz KDiŚDK w Szczecinie – przyp. M.S.] skrócono trasę procesji. Oświadczył on, że nie może być żadnej współpracy z marksistami i wszystkie przemówienia, jakie by miały miejsce, są zwykłymi kłamstwami, ponieważ współpraca z władzami państwowymi nie ochrania wcale religii²³. Według cytowanego dokumentu o. Siwek obawiał się jednak, czy za głoszone opinie nie zostanie mu odebrana opieka nad DA. Obawą tą miał się podzielić z ks. Hubertem Mrzygłodem, u którego odbywało się zebranie, pytając go jednocześnie, czy to, co mówił, nie wyjdzie poza krąg obecnych przy jego wystąpieniu słuchaczy²⁴.

Komunistyczne władze przez cały czas oceniały zakonników jako najbardziej niebezpiecznych i wrogo ustosunkowanych do państwa duchownych²⁵. Zakony w Szczecinie nazywano „bojówką kleru katolickiego”²⁶. Wicedyrektor Urzędu do spraw Wyznań w piśmie skierowanym do referatów do spraw wyznań PWRN pisał: „Parafie obsadzone przez jezuitów, salezjanów, redemptorystów, misjonarzy, franciszkanów itp. wyróżniają się swym negatywnym stosunkiem do naszego ustroju, do Frontu Narodowego, Partii i ZMP, praktykują i szerzą krańcowy fanatyzm, z zasady nie biorą udziału w kampaniach społecznych organizowanych przez Komisję Duchownych i Świeckich Działaczy przy F.N.”²⁷. Zalecał przy tym między innymi, aby wyróżniających się „negatywną postawą”

²³ AP Sz, PWRN, 3812, Sprawozdanie sytuacyjne Referatu do Spraw Wyznań przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Szczecinie za II kwartał 1954 roku, bmw i bdw, k. 46.

²⁴ Tamże.

²⁵ Na temat polityki władz PRL-u wobec zakonów męskich w skali kraju oraz Pomorza Zachodniego szerzej zob. D. Zamiatała, *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w Polsce w latach 1945–1989*, t. I, *Problematyka organizacyjno-personalna*, Kielce 2009; tenże, *Władze komunistyczne wobec działalności duszpasterskiej zakonów i zgromadzeń zakonnych męskich na Pomorzu Zachodnim*, w: T. Ceynowa, P. Knap (red.), *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1989*, Szczecin 2010, s. 117–135.

²⁶ AP Sz, PWRN, 3828, Sprawozdanie z działalności Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Szczecinie za I kwartał 1951 roku, Szczecin, 30 marca 1951 roku, k. 23.

²⁷ AP Sz, PWRN, 3945, Pismo wicedyrektora Urzędu do Spraw Wyznań Józefa Siemka do referatów do spraw wyznań prezydium WRN, Warszawa, 14 czerwca 1954 roku, k. 1.

zakonników usuwać z parafii oraz ograniczać ich udział w rekolekcjach i innych przedsięwzięciach kościelnych²⁸.

W tej sytuacji władze podjęły działania mające na celu uniemożliwienie o. Siwkowi pracy z młodzieżą studencką. Duszpasterzowi akademickiemu zakazano głoszenia kazań w kościele przy ul. Bogurodzicy²⁹. W sprawozdaniu RdSW PWRN w Szczecinie za III kwartał 1954 roku donoszono, iż w miejsce byłego duszpasterstwa akademickiego, które miało ulec likwidacji, ma powstać nowa parafia. Dalej pisano: „Ks. Jezuita [Stefan – przyp. M.S.] Śliwiński, pomocnik rektora bazyliki ks. Siwka, został przez ks. Prowincjała Waczyńskiego³⁰ odwołany do Lublina, a w najbliższym czasie odejdzie również ks. rektor Siwek. Decyzję o likwidacji duszpasterstwa akademickiego podjęła Kuria Ordynariatu w porozumieniu z ojcem Waczyńskim z tych względów, że na każdej konferencji z Ordynariuszem w tutejszym Prezydium był on atakowany za wrogą działalność tak rektora Siwka, jak i jego byłego pomocnika, ks. Śliwińskiego”³¹. Moment, w którym uczestnicy DA dowiedzieli się, że o. Siwek nie będzie już mógł prowadzić kościoła akademickiego, następująco wspominał Józef Jałowiczor: „Pewnej niedzieli zgromadzona młodzież i pracownicy szczecińskich uczelni przeżyli wstrząs. Jak zwykle o. Siwek wszedł na ambonę, aby głosić Słowo Boże. Tym razem jednak po odczytaniu Ewangelii zamilkł i stał tak w milczeniu kilkanaście minut. Przez kościół najpierw przeszedł szmer, a potem zapadła cisza. Wszyscy zrozumieli. Oto duszpasterzowi akademickiemu, rektorowi bazyliki zabroniono głoszenia Słowa Bożego do społeczności akademickiej w Szczecinie. Milczący ksiądz na ambonie to dla wszystkich obecnych (i nie tylko) wstrząsające rekolekcje”³². Nowym duszpasterzem akademickim w miejsce odwołanego oficjalnie przez kurię w Gorzowie Wielkopolskim 29 października 1954 roku o. Siwka mianowany został ks. Bolesław Smolira, którego niedługo później zastąpił ks. Julian Janas³³.

²⁸ Tamże.

²⁹ K. Kowalczyk, *Siwek...*, s. 262.

³⁰ O. Bogusław Waczyński TJ, w latach 1952–1956 prowincjał wielkopolski Towarzystwa Jezusowego w Polsce. Zob. *Waczyński Bogusław*, w: *Encyklopedia wiedzy...*

³¹ AP Sz, PWRN, 3812, Sprawozdanie sytuacyjne Referatu do Spraw Wyznań przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Szczecinie za III kwartał 1954 roku, bmv i bdw, k. 50.

³² J. Jałowicz, *Także milczeniem*, w: E.J. Bilicki, *Początki w Szczecinie duszpasterstwa i działalność katolicko-społeczna w latach 1945–1970 i późniejszych we wspomnieniach Edmunda Jana Bilickiego*, Szczecin 2005, s. 115.

³³ G. Wejman, *Organizacja Kościoła...*, s. 424.

Jednocześnie władze podjęły działania ukierunkowane na wyrzucenie ze Szczecina wszystkich jezuitów³⁴. 6 września 1954 roku kuria gorzowska otrzymała pismo, w którym oficjalnie poinformowano o podjętej przez władze decyzji – jezuita mają opuścić Szczecin do końca września. Po szeregu odwołań i protestów księży z Towarzystwa Jezusowego wyjechali 6 lutego 1955 roku³⁵.

3. Powrót do Szczecina i rozwój pracy duszpasterskiej w latach 1957–1970

Ich powrót był możliwy dopiero w dobie odwilży związanej z wydarzeniami października 1956 roku. Ważnym elementem odbywających się wówczas w różnych miastach kraju zebrań i wieców była symbolika religijna. Jak stwierdza Paweł Machcewicz, „śpiewano religijne pieśni, bardzo częstym żądaniem było uwolnienie kardynała Wyszyńskiego. Domagano się też «przywrócenia wszystkich świąt religijnych», «nadawania co niedzielę przez radio mszy świętej», «wywieszania krzyży w urzędach i instytucjach»³⁶. Na szczecińskich uczelniach miały miejsce wiece studenckie, na których podnoszono żądanie powrotu

³⁴ Szerzej zob. K. Kowalczyk, *Usunięcie jezuitów ze Szczecina w 1955 r. jako element polityki antykościelnej władz PRL*, w: M. Drzonek, K. Kowalczyk, J. Mieczkowski, G. Wejman (red.), *Kościół katolicki wczoraj i dziś*, Szczecin 1998, s. 45–52.

³⁵ Tamże, s. 51. Na pożegnalną mszę św. do kościoła pw. św. Andrzeja Boboli przybyło według informacji RdSW PWRN 1500 wiernych. Oficjalną argumentację wyjazdu jezuitów ze Szczecina w trakcie kazania wyłożył ks. Andrzej Czechowicz. Stwierdził on mianowicie, że „gdy przed 8 laty księży jezuita przyszedli na tę parafię, to dlatego tylko, że Ziemia Odzyskana odczuwała brak opieki duszpasterskiej, bo nie było księży. Z tych też powodów ówczesny Ordynariusz ks. Nowicki nie zgodził się, aby utworzyli oni w Szczecinie zakon, a jedynie sprawowali normalną niezakonną opiekę nad parafią. Dzisiaj nadszedł czas że nasza diecezja ma kim zastąpić księży jezuitów, bo rokrocznie seminarium gorzowskie opuszczają nowo wyświęceni księży. Księży jezuita w związku z tym odchodzą do swego zakonu, aby tam oddać się posłannictwu, do jakiego zakon i jego członkowie są powołani” (Archiwum Akt Nowych w Warszawie [dalej: AAN], Urząd do Spraw Wyznań [dalej: UdSW], 46/43, Pismo kierownika RdSW PWRN w Szczecinie Bolesława Węclewskiego do UdSW w Warszawie, Szczecin, 17 lutego 1955 roku, k. 2). Po wyjeździe jezuitów proboszczem parafii pw. św. Andrzeja Boboli został jeden z czołowych działaczy ruchu tak zwanych księży patriotów, ks. Tadeusz Sorys. Jak stwierdza Kowalczyk, „przyznanie probostwa jednemu z duchownych najbardziej dyspozycyjnych wobec władz komunistycznych na Pomorzu Zachodnim, świadczyło o tym, jak wielką wagę czynniki administracyjne przywiązują do sprawy ostatecznej likwidacji zakonu i atomizacji wspólnoty parafialnej św. A. Boboli” (K. Kowalczyk, *W walce...*, s. 242).

³⁶ Cyt. za: A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006, s. 108. Wzrost nastrojów religijnych zanotowały także władze wyznaniowe w Szczecinie. Kierownik Wydziału do Spraw Wyznań (WdSW) PWRN w Szczecinie w sprawozdaniu do UdSW donosił: „Po VIII Plenum KC PZPR daje się zauważyć śmielsze i bardziej otwarte występowanie kleru i ludności wierzącej na tematy religijne, dając upust swym myślom w rezolucjach na wiecach czy masówkach w zakładach pracy” (AP Sz, PWRN, 3817, Sprawozdanie WdSW PWRN za miesiąc październik 1956 roku, Szczecin, 16 listopada 1956 roku, k. 39).

do Szczecina dawnego opiekuna DA oraz pozostałych jezuitów, zbierano podpisy pod petycjami w tej sprawie. Z tym samym postulatem delegacje świeckich zwracały się zarówno do instytucji państwowych (na przykład WRN), jak również do władz kościelnych³⁷. Nasilały się także naciski parafian z parafii pw. św. Andrzeja Boboli na przywrócenie jej poprzednich duszpasterzy³⁸. Wystosowano w tej sprawie szereg próśb i petycji popartych setkami podpisów: do kurii w Gorzowie, do władz wyznaniowych w województwie, a kiedy to nie przyniosło skutku, także do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie. Biskup Teodor Bensch na spotkaniu z przewodniczącym PWRN pod koniec stycznia 1957 roku przedstawił sprawę zakonników jako „niezbędną do załatwienia, ponieważ ludzie się o to domagają, żyć po prostu mu nie dają w tej sprawie, ciągle delegacje itd.”³⁹. Wcześniej, bo w grudniu 1956 roku, na spotkaniu Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu wynegocjowano porozumienie, w którym władze między innymi wyrażały zgodę na powrót na tak zwane ziemie odzyskane wysiedlonych stamtąd wcześniej duchownych⁴⁰. Decyzja o usunięciu jezuitów ze Szczecina została ostatecznie zmieniona przez PWRN 30 września 1957 roku⁴¹.

Sam o. Siwek został mianowany przez bp. Benschę diecezjalnym duszpasterzem akademickim już w styczniu, powrócił natomiast 20 marca 1957 roku⁴². Także w czasie wygnania z miasta (przebywał wtedy w Radomiu) miał jednak kontakt ze swoimi wychowankami i przyjaciółmi w Szczecinie. Znaleźli się oni w grupie ludzi, którzy w lutym 1957 roku odbyli tu zebranie założycielskie Klubu Inteligencji Katolickiej (KIK), który nawiązał współpracę z Ogólnopolskim

³⁷ Relacje: Ewarysta Waligórskiego z 26 listopada 2009 roku, Edmunda Bilickiego z 9 lutego 2009 roku, nagrania w zbiorach autora; Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Szczecinie (dalej: AIPN Sz), 008/38, t. III, Sprawozdanie z pracy pionu bezpieczeństwa KW MO woj. szczecińskiego za I kwartał 1957 roku, Szczecin, 10 kwietnia 1957 roku, k. 99; AIPN Sz, 008/117, t. I, Informacja naczelnika Wydziału III SB KW MO w Szczecinie, Szczecin, 9 grudnia 1957 roku, k. 71.

³⁸ AAN, UdSW, 50/151, Pismo parafian kościoła pw. św. Andrzeja Boboli w Szczecinie do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, Szczecin, 15 stycznia 1957 roku.

³⁹ AP Sz, PWRN, 3876, Sprawozdanie z rozmowy między Przewodniczącym Gałką a Biskupem Benschem w dniu 30 stycznia 1957 roku o godz. 11.00, Szczecin, 31 stycznia 1957 roku, k. 11.

⁴⁰ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół...*, s. 111.

⁴¹ K. Kowalczyk, *Usunięcie...*, s. 52. Do końca 1957 roku do swoich dawnych parafii powróciło 54 duchownych usuniętych przed październikiem 1956 roku (A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół...*, s. 113).

⁴² AKJW, W. Siwek, *Ze wspomnień...*

Klubem Postępowej Inteligencji Katolickiej w Warszawie⁴³. O. Siwek po powrocie objął opiekę nad szczecińskim klubem, który jednak w wyniku odmownej decyzji władz nie został zarejestrowany⁴⁴.

Mimo przejściowego złagodzenia represyjnej polityki wyznaniowej w 1956 roku stosunek władz do Kościoła katolickiego zasadniczo nie zmienił się. Dla rządzących PRL-em Kościół pozostawał wciąż wrogiem numer jeden (choć nie zawsze mówiono o tym wprost). Był jedyną funkcjonującą legalnie niezależną instytucją dysponującą dodatkowo ogromnym poparciem społecznym, co dla komunistów dążących do całkowitego zmonopolizowania życia publicznego w kraju było nie do przyjęcia. Ustępstwa, na które zgodzono się w związku z tak zwaną odwilżą październikową, nie oznaczały generalnej, długofalowej zmiany polityki państwa. Z dnia na dzień nie mogły zmienić się strategiczne cele, jakimi kierował się w walce z Kościołem aparat bezpieczeństwa⁴⁵. Jak stwierdzają Małgorzata Machałek i Marcin Stefaniak, „decyzje władz, takie jak chociażby wypuszczenie kardynała Wyszyńskiego, były dla esbeków «pójściem na pewne ustępstwa będącym obiektywnie krokiem wstecz». Nie oznaczały one zaakceptowania przez nich pozycji Kościoła w społeczeństwie polskim, stanowiły wyłącznie przegraną bitwę w toczonej wojnie”⁴⁶. Szczecińska Służba Bezpieczeństwa szczególnie źle odebrała powrót do miasta jezuitów wraz z o. Siwkim: „Jego posługa kapłańska, a w szczególności działalność w ramach duszpasterstwa akademickiego, była odbierana przez funkcjonariuszy bezpieczeństwa jako swoisty afront. Był on tym większy, że powrót tego jezuita odbył się w wyniku nacisku

⁴³ AP Sz, PWRN, 13278, Pismo Klubu Inteligencji Katolickiej w Szczecinie do Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Szczecinie, Szczecin, 28 lutego 1957 roku, k. 29; A. Friszke, *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956–1989*, Warszawa 1997, s. 47.

⁴⁴ W czerwcu 1957 roku na posiedzeniu Biura Politycznego KC PZPR ustalono, że należy wyrazić zgodę na rejestrację jedynie około sześciu z kilkudziesięciu powstałych po październiku 1956 roku w całym kraju katolickich klubów (AAN, UdSW, 93/15, Notatka dot. katolickich klubów dyskusyjnych, podpisana przez ministra Jerzego Sztachelskiego, bmw i bdw, k. 2). Ostatecznie w latach 1957–1958 zarejestrowano jedynie pięć KIK-ów. Były to kluby w Warszawie, Krakowie, Toruniu, Poznaniu i Wrocławiu (A. Friszke, *Oaza na Kopernika...*, s. 49). W opinii wiceprezesa KIK-u w Szczecinie, Edmunda Bilickiego, jedną z przyczyn odmowy jego rejestracji był fakt obecności w nim o. Siwka (E.J. Bilicki, *Początki w Szczecinie duszpasterstwa...*, s. 163).

⁴⁵ Por. M. Siedziako, *Komunistyczne władze przeciwko katolikom świeckim. Sprawa Zarządu Szczecińskiego Klubu Katolików w 1984 r.*, w: T. Ceynowa, P. Knap (red.), *Polityka władz państwowych...*, s. 259–260.

⁴⁶ M. Machałek, M. Stefaniak, *Szczeciński aparat bezpieczeństwa wobec Października '56*, w: M. Machałek, A. Makowski (red.), *W poszukiwaniu tożsamości. Październik 1956 na Pomorzu Zachodnim*, Szczecin 2007, s. 111.

społecznego⁴⁷. Przez kolejne kilkanaście lat funkcjonariusze bezpieki musieli jednak znosić obecność w mieście aktywnego duszpasterza.

Do dotychczasowych obowiązków o. Siwka w Szczecinie w 1957 roku doszły także nowe. Powierzono mu mianowicie kierowanie nowo utworzonym diecezjalnym duszpasterstwem służby zdrowia⁴⁸. Jednym z głównych tematów podejmowanych przez duchownego na tym polu stała się obrona życia poczętego. Rozwój aktywności kościelnej w zakresie działań antyaborcyjnych był odpowiedzią na Ustawę z 27 kwietnia 1956 roku o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. Według jej regulacji lekarze mogli dokonać aborcji w trzech przypadkach – jeśli przemawiały za tym: „wskazania lekarskie”, „trudne warunki życiowe kobiety ciężarnej” lub też „zachodziło uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku przestępstwa”⁴⁹. Tak liberalne przepisy były dla Kościoła nie do zaakceptowania.

W ramach nowych obowiązków o. Siwek musiał nawiązać kontakty z lekarzami, czemu służyły między innymi organizowane przez niego specjalne stanowe rekolekcje. Jak czytamy w meldunku operacyjnym Służby Bezpieczeństwa z 1959 roku, „pod szyldem rekolekcji organizowane były narady lekarzy i pielęgniarek przez opiekuna – duszpasterza lekarzy, jezuitę ks. Siwka. Jest to nowa forma pozyskiwania wpływów wśród inteligencji. W Szczecinie odbyły się dwie takie konferencje zorganizowane pod szyldem rekolekcji. Pierwsza odbyła się w dniach 6–8 czerwca br. Na około 80 zaproszonych obecnych było 20 osób. Referat na temat przeciwstawiania się przerywaniu ciąży wygłosił jezuita z Warszawy. Na drugiej konferencji odbytej we wrześniu obecnych było około 30 osób. Referat wygłosiła dr Masalska z Warszawy na podobny temat. W tymże okresie odbyła się również narada lekarzy, położnych i pielęgniarek w Starogardzie, na którą przybyło 35 osób. Dr Masalska, podobnie jak i w Szczecinie, mówiła o szkodliwości dla zdrowia stosowania zabiegów przerywania ciąży”⁵⁰. Tego rodzaju spotkania należały do stałych form pracy o. Siwka z pracownikami służby zdrowia. Ich głównym tematem wciąż pozostawały zagrożenia, które według Kościoła niesie z sobą aborcja.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ G. Wejman, *Organizacja Kościoła...*, s. 431–432.

⁴⁹ DzU z 1956 roku, nr 12, poz. 61, Ustawa z 27 kwietnia 1956 roku o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, art. 1.

⁵⁰ AIPN Sz, 008/128, Informacja zastępcy naczelnika Wydziału III SB KW MO w Szczecinie dla naczelnika Wydziału V Departamentu III MSW w Warszawie, Szczecin, 26 października 1959 roku, k. 158.

Inną formą działalności o. Siwka jako duszpasterza służby zdrowia było przygotowanie i kolportaż różnego rodzaju materiałów drukowanych mających na celu uświadamianie odbiorców o szkodliwości zabiegów przerywania ciąży⁵¹. W ich rozpowszechnianiu pomagali swojemu opiekunowi także studenci skupieni w DA⁵².

Zagadnieniem związanym ze sprzeciwem wobec aborcji była działalność edukacyjna w zakresie naturalnych metod planowania rodziny. Za sprawą diecezjalnego duszpasterza służby zdrowia w niektórych parafiach powołano kilkuniosobowe grupy świeckich, które miały nieść pomoc proboszczom w upowszechnianiu wiedzy w tym zakresie⁵³. Działalność tę można uznać za podstawę dla rozwoju w latach siedemdziesiątych już sformalizowanego, przykościelnego poradnictwa rodzinnego⁵⁴. Sam duszpasterz organizował również specjalne szkolenia z tej tematyki dla przyszłych matek⁵⁵.

Po wspomnianej odmowie rejestracji w Szczecinie KIK-u o. Siwek nie zaprzestał kontaktów z przedstawicielami szeroko rozumianej szczecińskiej inteligencji. Wobec braku możliwości założenia własnej organizacji spotykano się nieoficjalnie, w prywatnych mieszkaniach (między innymi u Heleny Kurcysz, Markiewiczów, Marii Tarnowskiej, Stanisława Skoczowskiego, Konstantego Lisowskiego czy Antoniego Zielińskiego⁵⁶). Według informacji Służby Bezpieczeństwa z połowy lat sześćdziesiątych w spotkaniach tych uczestniczyli pracownicy naukowcy Pomorskiej Akademii Medycznej i Politechniki Szczecińskiej⁵⁷. Dla

⁵¹ AP Sz, PWRN, 3895, Informacja o przebiegu konferencji rejonowej księży w Szczecinie, Szczecin, 29 stycznia 1969 roku, k. 3–4; AP Sz, PWRN, 3881, Konferencja księży w Szczecinie dnia 25 stycznia 1960 roku, notatka podpisana przez starszego inspektora Wydziału Spraw Wewnętrznych PWRN Adama Chatlińskiego, bmw [Szczecin – przyp. M.S.] i bdw [1960 rok – przyp. M.S.], k. 1.

⁵² AIPN Sz, 008/117, t. I, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału III SB KW MO w Szczecinie za okres od 1 października 1959 roku do 31 grudnia 1959 roku, Szczecin, 7 stycznia 1960 roku, k. 335.

⁵³ AIPN Sz, 008/641, t. I, Sprawozdanie Samodzielnej Sekcji IV za okres 1965 roku z pracy operacyjnej, bmw [Szczecin – przyp. M.S.] i bdw [1966 rok – przyp. M.S.], k. 61.

⁵⁴ Por. G. Wejman, *Organizacja Kościoła...*, s. 433.

⁵⁵ AIPN Sz, 008/639, Informacja na naradę służbową w dniu 24 lutego 1965 roku, bmw [Szczecin – przyp. M.S.] i bdw [1965 rok. – przyp. M.S.], k. 119.

⁵⁶ Relacja Jana Tarnowskiego z 18 marca 2011 roku, notatka z rozmowy telefonicznej w zbiorach autora.

⁵⁷ W świetle relacji Jana Tarnowskiego informacje Służby Bezpieczeństwa nie były do końca precyzyjne. Spotkania z o. Siwkiem odbywały się nie w jednej, a w kilku grupach zróżnicowanych między innymi pod względem wieku. Oddzielnie spotykali się na przykład studenci i przedstawi-

tajnej policji politycznej była to „nielegalna grupa”, która „w liczbie kilkunastu osób zbierała się systematycznie, przy zachowaniu pewnych form konspiracji – celem dyskusowania na temat problemów religijnych i ich wątków społeczno-politycznych w szerokim zakresie. W ten sposób Siwek dążył do oddziaływania przez tę grupę na środowisko naukowe i młodzież akademicką w kierunku kształtowania u nich światopoglądu katolickiego”⁵⁸. Służba Bezpieczeństwa po dwuletnim „rozpracowaniu” grupy (co równało się prowadzeniu stałej inwigilacji poszczególnych osób), w 1966 roku podjęła działania mające na celu jej całkowite rozbitcie. Jak czytamy w jednym z dokumentów, „z jednej strony przeprowadzono z niektórymi naukowcami rozmowy profilaktyczne. Z drugiej – poprzez inspirację agenturalną – spowodowano, że wszyscy naukowcy zrezygnowali z tej formy działalności. Grupa została rozwiązana, ale obserwujemy nadal próby oddziaływania jezuitów na niektóre osoby spośród naukowców szczecińskich”⁵⁹. Jak przyznawano z kolei w innym miejscu, „Siwek w toku swojej długoletniej działalności duszpasterskiej w Szczecinie – wychował, wprowadził nieliczny, ale zaangażowany i oddany mu aktyw klerikalny – w takich właśnie miejscach – w których może on oddziaływać na szersze środowisko”⁶⁰. Policja polityczna nie była w stanie całkowicie przeciąć kontaktów jezuita zarówno ze studentami, jak i z absolwentami i pracownikami szczecińskich uczelni.

ciela starszej inteligencji (tamże). Wobec braku formalizacji nie można jednak mówić tu o jakichś sztywnych regułach, ścisłych składach poszczególnych grup, które oprócz tego, że same w sobie były płynne, przez cały czas się przenikały.

⁵⁸ AIPN Sz, 008/639, Informacja na naradę komendantów i zastępców ds. bezpieczeństwa w dniu 25 marca 1966 roku, Szczecin, marzec 1966 roku, k. 153. W następujący sposób ową „nielegalną grupę inteligencji” (jak nazywała ją Służba Bezpieczeństwa) wspomina Edmund Bilicki: „Spośród tych przyjaciół (profesorów, asystentów i absolwentów) po powrocie ojca [chodzi o powrót o. Siwka do Szczecina w 1957 roku – przyp. M.S.] powstało kilkudziesięciosobowe grono ludzi sobie życzliwych, przyjaciół, którzy w różnych układach spotykali się – okolicznościowo – u dysponujących większym mieszkaniem i zapraszali na różne spotkania rodzinne czy przyjacielskie, np. na przyjęcie imieninowe, by tą drogą również zwiększać swoją bliskość, świadomość i jedność. Na spotkaniach tych poruszane były, oczywiście, również różne tematy z bieżącego życia, a także np. relacje wzajemne wielkich religii świata czy problemy naturalnego planowania rodziny, sprawy życia codziennego i przyszłości, z często szerszym objaśnieniem i dyskusją. Do grona tego należeli m.in.: prof. Konstanty Lisowski, Henryk Sosnowski, Antoni Zieliński, Antoni Jezierski, Józef Tatar, Karolina Paluch, Stefan Żabicki, Z. Gołębiowski i inni. Ja również do grona tego miałem przyjemność należeć”. E. Bilicki, *Środowiska katolickie na Ziemiach Odzyskanych*, w: E. Bilicki (oprac.), *Działania elit katolickich w Szczecinie. Zbiór dokumentów*, Szczecin 2010, s. 17.

⁵⁹ AIPN Sz, 008/639, Informacja o niektórych aspektach pracy operacyjnej SB województwa szczecińskiego na odcinku kleru katolickiego, Szczecin, 26 kwietnia 1967 roku, k. 219.

⁶⁰ Tamże, Informacja na naradę..., Szczecin, marzec 1966 roku, k. 153.

Głównym obszarem działalności o. Siwka w Szczecinie po 1957 roku pozostało duszpasterstwo akademickie. Według informacji Służby Bezpieczeństwa z chwilą powrotu do miasta rozpoczął on na tym polu bardzo aktywną działalność, w której oparł się na osobach znanych mu jeszcze z poprzedniego okresu pobytu w mieście: „Działacze ci zorganizowali mu wieczór «powitalny», na którym ks. Siwek opowiadał o swej działalności i przeżyciach tak na terenie Szczecina, jak i poza nim. Od tego czasu ks. Siwek zapoczątkował organizowanie dla studentów tzw. «godziny skupienia» oraz dawał cykl wykładów na temat etyki moralnej i zawodowej, w którym m.in. atakował metody socjalistycznego wychowania młodzieży w naszym ustroju”⁶¹. W 1957 roku wraz z grupą swoich podopiecznych i wychowanków opiekun DA zaangażował się także w przygotowanie powitania podczas kolejnej wizyty w mieście prymasa Wyszyńskiego⁶².

Po koniec 1958 roku główną siedzibą szczecińskiego DA stał się kościół parafialny prowadzonej przez oo. jezuitów parafii pw. św. Andrzeja Boboli przy ul. Pocztowej 22. W świetle materiałów tajnej policji politycznej z korzystania ze świątyni pw. św. Jana Chrzyciela, dotychczasowego kościoła akademickiego, o. Siwek miał sam zrezygnować w wyniku konfliktu z ks. Janasem, tamtejszym proboszczem, duchownym przychylnym komunistycznym władzom, w latach późniejszych, od 1962 roku, tajnym współpracownikiem Służby Bezpieczeństwa o pseudonimie „Kometa”⁶³. Po przeniesieniu siedziby DA na ul. Pocztową pomocniczymi kościołami dla duszpasterstwa zostały dodatkowo kościoły: pw. św. Wojciecha (kościół garnizonowy) oraz pw. św. Kazimierza (kościół filialny parafii pw. Najświętszego Zbawiciela, nieopodal osiedla akademickiego Wyższej Szkoły Rolniczej). W kościołach tych duszpasterz akademicki wyznaczył swoich pomocników do spraw opieki nad studentami. Pierwszy z kościołów szybko jednak powrócił do swej jedynej funkcji kościoła garnizonowego w wyniku interwencji Służby Bezpieczeństwa⁶⁴. W latach sześćdziesiątych rejonowe

⁶¹ AIPN Sz, 008/117, t. I, Informacja naczelnika..., Szczecin, 9 grudnia 1957 roku, k. 71–72.

⁶² Tamże, k. 72. Tym razem prymas przybył do Szczecina na zaproszenie ks. Juliana Janasa, proboszcza parafii pw. św. Jakuba, której tymczasową siedzibą po wyjeździe o. Siwka w 1955 roku stał się kościół pw. św. Jana Chrzyciela. Obszerne fragmenty przemówienia kardynała Wyszyńskiego do młodzieży akademickiej wygłoszonego w tymże kościele 27 listopada 1957 roku zob. L. Milewska (oprac.), *Stefan Kardynał Wyszyński. Prymas...*, s. 21–31.

⁶³ Zob. M. Stefaniak, *Działalność aparatu bezpieczeństwa wobec biskupa Jerzego Stroby i kurii szczecińsko-kamieńskiej w latach 1972–1978*, w: A. Dziurok (red.), *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce*, Warszawa 2009, s. 342.

⁶⁴ AIPN Sz, 008/128, Informacja zastępcy..., Szczecin, 26 października 1959 roku, k. 159–160.

ośrodki DA powstały również przy parafiach: pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz pw. św. Krzyża⁶⁵.

Do głównych form pracy o. Siwka ze studentami przez cały czas należała organizacja wykładów i konferencji na najróżniejsze tematy (odbywały się one zwykle dwa razy w tygodniu)⁶⁶. Najczęściej poruszano jednak oczywiście tematykę związaną z wiarą i religią katolicką. Przykładowo w 1968 roku wśród zagadnień omawianych na spotkaniach DA znalazły się takie, jak praca polskich misjonarzy w krajach tak zwanego Trzeciego Świata, problemy współczesnej rodziny, Powszechna deklaracja praw człowieka czy encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae*⁶⁷.

Spotkania organizowane w ramach DA były w znaczącej części spotkaniami otwartymi. Wysłuchać wykładu odbywającego się w kościele mógł właściwie każdy. Po części otwartej najbardziej zaufane osoby przechodziły jednak wraz z o. Siwką do pomieszczeń parafialnych, gdzie – często przy ciastkach i herbacie – kontynuowano dyskusję. Niekiedy spotykano się również w prywatnych mieszkaniach. Poszczególni uczestnicy DA, choć nie tylko (również ludzie, którzy po ukończonych studiach pozostawali w najbliższym otoczeniu swojego duszpasterza, i inne zaprzyjaźnione osoby), w ramach takich węższych spotkań przygotowywali referaty na zadawane przez o. Siwką tematy, które następnie wspólnie omawiano⁶⁸. Był to zatem pewien rodzaj kółka samokształceniowego.

Ważną częścią działalności duszpasterza akademickiego była organizacja dla swoich podopiecznych obozów letnich i zimowych. Praktycznie co roku wyjeżdżano w góry, do Zakopanego, niejednokrotnie odbywały się również spływy kajakowe. Liczebność grup obozowych bywała różna: od kilku do nawet czterdziestu osób⁶⁹. Podczas wyjazdów o. Siwek umacniał więź ze studentami, budował

⁶⁵ R. Włodkowski, *Szczecińskie Duszpasterstwo Akademickie lat siedemdziesiątych w świetle dokumentów państwowej administracji wyznaniowej*, w: K. Kowalczyk, M. Paziewski, M. Stefanik (red.), *Między Warszawą a regionem. Opozycja przedsierniowa na Pomorzu Zachodnim*, Szczecin 2008, s. 169.

⁶⁶ W jednym z dokumentów z 1957 roku możemy na przykład odnaleźć informację, że o. Siwek „dla przyciągania młodzieży organizuje atrakcyjne wykłady naukowe, na jakie nie stać jeszcze naszą uczelnię (np. o pracy mózgu elektronowego)”. AIPN Sz, 008/117, t. I, Informacja naczelnika..., Szczecin, 9 grudnia 1957 roku, k. 72.

⁶⁷ AIPN Sz, 008/640, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału IV w 1968 roku, Szczecin, 14 stycznia 1969 roku, k. 162.

⁶⁸ Relacja Edmunda Glazy z 12 stycznia 2011 roku, nagranie w zbiorach autora.

⁶⁹ Jan Tarnowski wspomina, iż największą liczebność miały obozy urządzone w drugiej połowie lat pięćdziesiątych. Przykładowo w 1959 roku odbyły się dwa czterdziestoosobowe letnie wyjaz-

przyjacielskie relacje, przez cały czas pozostając jednak również wymagającym opiekunem. Wędrówki górskimi szlakami połączone były zawsze z modlitwą. W pamięci wielu pozostały msze św. na łonie natury⁷⁰. Jezuita w trakcie wypraw przeprowadzał także z poszczególnymi podopiecznymi indywidualne rozmowy, które nazywano „duchówkami”. Pomagał studentom rozwiązywać osobiste problemy, starał się ukierunkować ich drogę życiową⁷¹.

Osoby, które nie były w stanie samodzielnie pokryć kosztów wyjazdu, mogły liczyć na wsparcie ze strony opiekuna DA. Pomoc udzielana przez o. Siwkę studentom wykraczała przy tym daleko poza finansowanie urządzanych przez niego obozów. W jednym z dokumentów wytworzonych w latach sześćdziesiątych przez władze administracyjne województwa czytamy: „Szeroko rozreklamowana jest w środowisku studenckim akcja pomocy studentom prowadzona przez duszpasterstwo akademickie, polegająca na udzielaniu pomocy materialnej i załatwianiu kwater dla studentów. O kwaterach dla studentów przypomina księżom szczecińskim ks. Siwek prawie na każdej naradzie dekanalnej i rejonowej. Księża szczecińscy mają obowiązek o każdej zgłoszonej przez wiernych kwatery meldować duszpasterzowi akademickiemu. Jak twierdzą niektórzy studenci, kwatery te są tańsze od kwater załatwianych przez ZSP [Zrzeszenie Studentów Polskich – przyp. M.S.]. Studenci, którzy otrzymali kwatery ze skierowaniem ks. Siwki, są przez niego odwiedzani w ich miejscu zamieszkania⁷². Gdzie indziej z kolei odnotowano, że duszpasterz akademicki obdarowuje studentów „tzw. stypendiami sięgającymi od 100–400 zł oraz różnego rodzaju częściami garderoby, którą na ten cel otrzymuje z Kurii⁷³”. Na początku lat pięćdziesiątych

dy do Zakopanego (w drugim brali udział członkowie chóru Politechniki Szczecińskiej), około dwunastoosobowy wyjazd nad jezioro, osiem osób zaś pojechało z o. Siwką w góry zimą. Od 1960 roku liczebność uczestników tego rodzaju wyjazdów oraz całego DA znacznie spadła, gdyż wielu studentów zostało zastraszonych przez Służbę Bezpieczeństwa podczas tak zwanych rozmów profilaktycznych, na których na przykład grożono wyrzuceniem z uczelni. Relacja Jana Tarnowskiego z 21 marca 2011 roku, notatka z rozmowy telefonicznej w zbiorach autora.

⁷⁰ Relacja Jana Tarnowskiego z 24 marca 2010 roku, nagranie w zbiorach autora; P. Łątka, J. Tarnowski, *Wspominanie Osią*, „Jedność” 8 (2009), s. 10–11. Por. na przykład AIPN Sz, 008/117, t. I, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału III SB KW MO w Szczecinie za okres od 1 lipca do 30 września 1957 roku, Szczecin, 7 października 1957 roku, k. 51–52.

⁷¹ Relacja Jana Tarnowskiego z 21 marca 2011 roku, notatka z rozmowy telefonicznej w zbiorach autora.

⁷² AP Sz, PWRN, 3877, Notatka dot. działalności duszpasterstwa akademickiego w Szczecinie, bmw [Szczecin – przyp. M.S.] i bdw, k. 8.

⁷³ Tamże, Odnośnie działalności kleru na odcinku szkolnictwa, bmw [Szczecin – przyp. M.S.] i bdw, k. 17.

dla aparatu represji szczególnie niewygodny pozostawał przy tym fakt, że pośród osób, którym o. Siwek udzielał pomocy, byli także członkowie ZMP i PZPR⁷⁴.

4. Represje władz i formy obrony

Działalność o. Siwka w Szczecinie przez cały czas pozostawała solą w oku komunistycznych władz. Jego aktywność musiała być zatem pod ciągłą obserwacją, często podejmowano również działania represyjne. Na przestrzeni lat tajna policja polityczna prowadziła szereg spraw, w ramach których inwigilowano opiekuna szczecińskiego DA. Niestety, w archiwum Instytutu Pamięci Narodowej nie zachowała się dokumentacja aktowa wytworzona w ramach ich prowadzenia. Dzięki lekturze akt administracyjnych – sprawozdań, meldunków operacyjnych – możemy jedynie uzyskać pewne ogólne informacje oraz poznać ich kryptonimy. Obserwację „wplywowego aktywu katolickiego” prowadzono na przykład w ramach sprawy ewidencyjno-obszaryjnej⁷⁵ o kryptonimie „Drużyna”⁷⁶. Przeciwno samemu o. Siwkowi, prawdopodobnie latem 1957 roku⁷⁷, wszczęta została z kolei sprawa o kryptonimie „Lektor”⁷⁸. Do pozyskiwania wiadomości do wskazanych spraw Służba Bezpieczeństwa wykorzystywała przede wszystkim tajnych współpracowników. Pewne informacje uzyskiwano także w toku rozmów „profilaktycznych” z uczestnikami DA. Pod koniec 1959 roku z kolei w ramach rozpracowania o. Siwka założono nawet podsłuch pokojowy⁷⁹ (niestety, nie udało się ustalić żadnych szczegółów na ten temat). Wobec braku dokumentów nie je-

⁷⁴ AIPN Sz, 008/127, t. II, Sprawozdanie Sekcji V Wydziału V Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Szczecinie za miesiąc maj 1952 roku, Szczecin, 3 czerwca 1952 roku, k. 210.

⁷⁵ Sprawa ewidencyjno-obszaryjna – „jedna z form pracy operacyjnej [UB/SB – przyp. M.S.] w latach pięćdziesiątych, prowadzona w celu systematycznego kontrolowania zachowań i działalności osób, które, zdaniem funkcjonariuszy SB, mogły w określonych warunkach podjąć działania antysystemowe, by z wyprzedzeniem wykryć ich ewentualne zamierzenia”. F. Musiał, *Podręcznik bezpieki. Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL (1970–1989)*, Kraków 2007, s. 346.

⁷⁶ AIPN Sz, 008/117, t. I, Podsumowanie wyników pracy operacyjnej Wydziału III SB KW MO w Szczecinie za okres od stycznia do czerwca 1958 roku, Szczecin, 24 czerwca 1958 roku, k. 197.

⁷⁷ Zob. tamże, Sprawozdanie z pracy..., Szczecin, 7 października 1957 roku, k. 60.

⁷⁸ AIPN Sz, 008/117, t. II, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału III SB KW MO w Szczecinie za okres od 1 kwietnia do 30 czerwca 1961 roku, Szczecin, 1 lipca 1961 roku, k. 170.

⁷⁹ AIPN Sz, 008/117, t. I, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału III SB KW MO w Szczecinie za okres od 1 października 1959 roku do 31 grudnia 1959 roku, Szczecin, 7 stycznia 1960 roku, k. 349.

steśmy dziś jednak w stanie dokładnie określić skali infiltracji otoczenia o. Siwka przez agentów bezpieki.

Przechodząc do tematu bezpośrednich represji stosowanych wobec niewygodnego władzom jezuity i jego podopiecznych, warto zwrócić uwagę na fragment dokumentu władz wojewódzkich z pierwszej połowy lat sześćdziesiątych pod tytułem *Kierunki działania organów politycznych i państwowych na odcinku działalności kleru*. Czytamy w nim mianowicie: „Ks. Siwek specjalnie przygotowany do pracy wśród młodzieży akademickiej skupia wokół siebie sporą ilość studentów. Prowadzi on specjalnie dla studentów przeznaczone wykłady z dziedziny ideologicznej, których celem jest wykazywanie jakoby niedorzeczności nauki marksistowskiej. Wykłady takie prowadzone z ambony cieszą się dużą frekwencją wśród studentów. Oprócz tego o. Siwek dokonuje często pisemnych opracowań przeznaczonych dla studentów, w których tematem są zagadnienia społeczne. Administracyjnie przeciwstawiać się tej działalności nie można, ponieważ nie wykracza ona poza przepisy prawa [podkr. moje – przyp. M.S.]”⁸⁰. Władzom PRL trudno byłoby jednak przypisać praworządność. Działania represyjne, mimo iż zdawano sobie sprawę z ich bezprawności, oczywiście stosowano. W dalszej części przywoływanego dokumentu odnajdziemy tylko jedną z wielu stosowanych przy tym metod. Jego autor/autorzy stwierdzali, iż „istnieje możliwość zainteresowania się tą sprawą przez władze uczelniane. Dotychczas żadnego zainteresowania się tych władz działalnością ks. Siwka i jego zwolenników nie było. A przecież wydaje się, że kadra profesorska we współdziałaniu z organizacją partyjną powinna szczegółowo rozliczać z postępów w nauce tych studentów, którzy wykazują szczególne zainteresowanie działalnością klerikalną. Instrument w postaci stypendium też mógłby mieć tu zastosowanie”⁸¹.

Innym razem Służba Bezpieczeństwa starała się zastraszyć uczestników pielgrzymki akademickiej do Częstochowy. Rektorem uczelni zalecono przeprowadzanie indywidualnych rozmów ze studentami planującymi wyjazd. Funkcjonariusze sami rozmawiali z sześcioma osobami, które „zostały ostrzeżone przed konsekwencjami za angażowanie się w dziedziny wykraczające poza ich obowiązki z tytułu studiów”⁸². Na ich polecenie kasjerzy w kasach PKP i Orbis

⁸⁰ AP Sz, PWRN, 3820, *Kierunki działania organów politycznych i państwowych na odcinku działalności kleru*, b/w [Szczecin – przyp. M.S.] i b/w [około 1964 roku – przyp. M.S.], k. 3.

⁸¹ Tamże.

⁸² AIPN Sz, 008/117, t. II, *Sprawozdanie z pracy...*, Szczecin, 1 lipca 1961 roku, k. 155.

spisywali z legitymacji studenckich dokładne dane studentów kupujących bilety na wyjazd. W pielgrzymce uczestniczył TW pseudonim „Robert”, który pomógł tajnej policji politycznej ustalić personalia pozostałych pątników ze Szczecina. Z szęściorgiem z nich przeprowadzono później „rozmowy profilaktyczne”. W stosunku do Jana Tarnowskiego natomiast, wówczas studenta pierwszego roku na Wydziale Budownictwa Lądowego Politechniki Szczecińskiej (w opinii funkcjonariuszy przejawiał on „nadzwyczaj aktywną działalność klerykalną”), postanowiono wystąpić z wnioskiem o usunięcie z uczelni⁸³. Od takiego losu uchronił go dziekan, który wbrew przyjętej praktyce (niezdanie egzaminu na pierwszym roku zazwyczaj pociągało za sobą skreślenie z listy studentów) udzielił mu urlopu dziekańskiego z powodów zdrowotnych. Po rocznej przerwie Tarnowski mógł powrócić na uczelnię, ażeby tym razem bez przeszkód ukończyć całe studia⁸⁴.

Władze próbowały również utrudniać o. Siwkowi wyjazdy ze studentami na obozy wypoczynkowe. Podobnie jak inne działania represyjne wobec opiekuna DA w Szczecinie, także i w tym przypadku miało to związek z założeniami polityki wyznaniowej PRL-u na szczeblu ogólnokrajowym. Od 1959 roku organizowanie przez duchownych wszelakich wyjazdów wymagało uzyskania zezwolenia z prezydium odpowiedniej rady narodowej⁸⁵. Znaczne zaostrzenie represji wobec kościelnego duszpasterstwa wakacyjnego miało miejsce w 1960 roku wraz z wydaniem przez ministra spraw wewnętrznych, Władysława Wichę tajnego okólnika, w którym – jak piszą Antoni Dudek i Ryszard Gryz – polecał on „intensyfikację działań rozpoznawczych mających na celu lokalizację «form wczasów organizowanych lub inspirowanych [...] przez kler», ich natychmiastowe rozwiązywanie przez władze administracyjne, egzekwowanie tych decyzji przez MO, wreszcie opracowanie dokładnych danych dotyczących organizatorów, uczestników i źródeł finansowania «nielegalnych form wczasów» w celu «właściwego zakwalifikowania ich pod względem prawnym»”⁸⁶.

Sposobem o. Siwka na obchodzenie tych utrudnień było „udawanie”, iż jego wyjazdy ze studentami nie mają charakteru zorganizowanego. Jak czytamy w cytowanym już dokumencie z lat sześćdziesiątych, „aby nie nadawać tym obozom form organizacyjnych, studenci wyjeżdżają do Zakopanego indywidualnie i tam

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Relacja Jana Tarnowskiego z 21 marca 2011 roku, notatka z rozmowy telefonicznej w zbiorach autora.

⁸⁵ AIPN Sz, 008/131, t. II, Wskazówki metodyczne, Warszawa, czerwiec 1959 roku, k. 143.

⁸⁶ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół...*, s. 202.

otrzymują indywidualnie skierowania na nocleg. Corocznie wyjeżdża w ten sposób od 6 do 15 studentów ze Szczecina. W podobny sposób organizuje się wyjazd studentów na pielgrzymki do Częstochowy⁸⁷. Według relacji Edmunda Glazy, kiedy pod koniec lat sześćdziesiątych ostatecznie zakazano o. Siwkowi wyjazdów ze studentami, wysyłał on swoich podopiecznych do Lublina, skąd jeździli na obozy z o. Hubertem Czumą TJ, który kilka lat później sam miał przyjechać do Szczecina i kontynuować tu działalność o. Siwka na polu DA⁸⁸.

Duchowy opiekun szczecińskiej młodzieży akademickiej potrafił również zaradzić represjom w postaci kar finansowych za organizowanie „nielegalnych zgromadzeń”, jak bezpieka nazywała wspomniane wykłady i konferencje dla studentów (dwukrotnie był za nie karany grzywną przez kolegium karno-administracyjne). Na spotkania ze studentami urządzone w kościele przywdziewał mianowicie szaty liturgiczne, każde z nich rozpoczynając krótkim nabożeństwem⁸⁹. Wedle oceny Służby Bezpieczeństwa kary miały również odnieść skutek w postaci zmiany retoryki wystąpień jezuity. O. Siwek miał zaprzestać otwartych ataków na ideologię marksistowską i ustrój PRL-u⁹⁰. Relacje osób z bezpośredniego otoczenia o. Siwka, które wspominają go jako osobę o jednoznacznie antykomunistycznych poglądach, pozwalają jednak stwierdzić, że nie była to zmiana długotrwała.

5. Wyjazd ze Szczecina i ostatnie dni w Warszawie

Na kilka miesięcy przed wyjazdem ze Szczecina o. Siwek pisał: „Szczecin słusznie nazywają «oknem na świat». Nie dziw, że praca nad katolicką młodzieżą miejscową, już na miejscu urodzoną i przybywającą z całej Polski, a także z dalekich krain zamorskich wymaga wysiłku duszpasterskiego całego duchowieństwa szczecińskiego, a przede wszystkim wyznaczonych przez ks. biskupa Ordynariusza do tej pracy. Perspektywy są dalekie. Jakoby z ziarenka rozłożył drzewo, tak rośnie i praca duszpasterzy akademickich, kościoła wśród licznej gromady łaknącej wiedzy i Boga naszej młodzieży w polskim Szczecinie”⁹¹.

⁸⁷ AP Sz, PWRN, 3877, Notatka dot. działalności..., k. 7.

⁸⁸ Relacja Edmunda Glazy z 12 stycznia 2011 roku, nagranie w zbiorach autora.

⁸⁹ AP Sz, PWRN, 3877, Notatka dot. działalności..., k. 7; AIPN Sz, 008/117, t. II, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału III SB KW MO w Szczecinie za okres od 1 października do 30 grudnia 1960 roku, Szczecin, 4 stycznia 1961 roku, k. 105.

⁹⁰ AIPN Sz, 008/117, t. II, Sprawozdanie z pracy..., Szczecin, 4 stycznia 1961 roku, k. 105.

⁹¹ AKJW, W. Siwek, *Ze wspomnień...*

O. Siwek pracował w Szczecinie do 1970 roku. Dyspozycja zakonna, którą został przeniesiony do Bydgoszczy, nadeszła ostatniego dnia lipca tego roku⁹². Poza wspomnieniami osób z najbliższego otoczenia duchownego nie udało się dotrzeć do materiałów mogących potwierdzić, iż przeniesienie zostało wymuszone przez władze państwowe. Podopieczni i przyjaciele o. Siwka starali się zapobiec wyjazdowi swojego duszpasterza. Z prośbą o zmianę decyzji władz zakonnych do kurii w Gorzowie Wielkopolskim 24 sierpnia 1970 roku udała się delegacja w składzie: Wanda Karczevska, Bożena Kowalewska (obecnie Petri), Stefan Petri, Michał Plater-Zyberk, Jacek Topór-Kisielnicki, Maria Topór-Kisielnicka⁹³. Biskup Jerzy Stroba (wówczas biskup pomocniczy) dał jednak przybyłym do zrozumienia, że to, o co proszą, nie leży w jego gestii, ale jest sprawą wewnątrzzakonną Towarzystwa Jezusowego⁹⁴. Michał Plater-Zyberk i Jan Tarnowski pojechali w sprawie o. Siwka do Warszawy, gdzie udali się w pierwszej kolejności do prymasa Wyszyńskiego. Kardynał, mimo iż przyjął przybyłych z życzliwością, podobnie jak bp Stroba odesłał ich do władz zakonnych. Dwaj wymienieni skierowali się zatem do prowincjała jezuitów, który ich wysłuchał i powiedział im, że zostaną poinformowani o decyzji w późniejszym terminie (w tym celu Plater-Zyberk zostawił swój numer telefonu), jak rzeczywiście się stało. Starania o przywrócenie jezuitę do Szczecina nie zakończyły się jednak sukcesem⁹⁵.

Oderwany od pracy z młodzieżą akademicką o. Siwek według relacji uczestników jego DA miał być przygnębiony. Jak wspomina Edmund Glaza, „tak jak młodzieży potrzebny był «Oś» [przydomek o. Siwka, którym zwracali się do niego studenci⁹⁶ – przyp. M.S.], tak o. Siwkowi młodzież okazała się do życia

⁹² Archiwum parafii pw. św. Andrzeja Boboli w Szczecinie, Diariusz domu Towarzystwa Jezusowego w Szczecinie za lata 1964–1972, rękopis, brak paginacji stron. Za możliwość wglądu do wskazanego dokumentu, jak również innych ciekawych materiałów, serdecznie dziękuję o. Bogusławowi Chomie TJ.

⁹³ List Marii Topór-Kisielnickiej do autora z 11 lutego 2011 roku, w zbiorach autora; relacja Marii Topór Kisielnickiej z 21 marca 2011 roku, notatka z rozmowy telefonicznej w zbiorach autora; relacja Edmunda Glazy z 21 marca 2011 roku, notatka z rozmowy telefonicznej w zbiorach autora.

⁹⁴ Relacja Marii Topór-Kisielnickiej z 11 lutego 2011 roku, nagranie w zbiorach autora.

⁹⁵ Relacja Jana Tarnowskiego z 24 marca 2011 roku, notatka z rozmowy telefonicznej w zbiorach autora.

⁹⁶ Jan Tarnowski wyjaśnia ów przydomek w sposób następujący: „oś to najważniejsza część wozu, która kieruje kołami. Wozem było nasze DA, którym kierował o. Siwek”. Studenci nazywali o. Siwka Osiem od 1960 roku. Relacja Jana Tarnowskiego z 18 marca 2011 roku, notatka z rozmowy telefonicznej w zbiorach autora.

niezbędna jak powietrze. Pozbawiony kontaktu z nią gasł w oczach, by umrzeć przedwcześnie w święto Matki Bożej, której był wielkim czcicielem⁹⁷. O. Siwek zmarł 16 lipca 1973 roku w Warszawie, gdzie po kolejnym przeniesieniu od 1971 roku pełnił funkcję superiora domu zakonnego⁹⁸. W pogrzebie, który odbył się 19 lipca, uczestniczyło także wielu szczecinian, wychowanków i przyjaciół zmarłego, w tym między innymi Wanda Karczewska, Leopold Winkler, Janusz Miętkiewski, Maria Topór-Kisielnicka, Michał Plater-Zyberk, Jan Tarnowski⁹⁹.

Zakończenie

Wspominając po latach swojego dawnego duszpasterza, ostatni z wymienionych pisał: „Wychowanie w duszpasterstwie akademickim prowadzonym przez Osia sprowadzało się do zaszczepienia w nas wartości religijnych, a przez to ludzkich”¹⁰⁰. Trwałym osiągnięciem o. Siwka w Szczecinie było uformowanie grupy ludzi o wspólnych celach i systemie wartości. Ludzie ci budowali następnie zręby „niezależnego społeczeństwa”, współtworząc opozycję demokratyczną lat siedemdziesiątych, w latach osiemdziesiątych zaś włączyli się w wielki ruch społeczny, który doprowadził do upadku komunizmu w Polsce, jakim była „Solidarność”. Wielu wychowanków jezuitów od 1980 roku podjęło działalność w Szczecińskim Klubie Katolików, w 1981 roku w Towarzystwie Odpowiedzialnego Rodzicielstwa, zaś po 1989 roku także w wielu innych organizacjach i instytucjach funkcjonujących w szeroko rozumianej sferze publicznej. O sile oddziaływania o. Siwka świadczy fakt, że nie zarzucili oni idei wpojonych im w młodości, w zgodzie z nimi podejmując przez kolejne dziesięciolecia różnorakie działania.

⁹⁷ E. Glaza, „*I nic nad Boga*”...

⁹⁸ K. Kowalczyk, *Siwek...*, s. 262.

⁹⁹ List Marii Topór-Kisielnickiej...

¹⁰⁰ P. Łątka, J. Tarnowski, *Wspominanie Osia...*, s. 11.

DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA O. DR. WŁADYSŁAWA SIWKA TJ W SZCZECINIE

Streszczenie

Ojciec dr Władysław Siwek TJ należy do duszpasterzy, którzy bardzo wyraźnie zapisali się w historii Szczecina i pamięci szczecinian. Okres jego pracy w mieście przypadł na lata 1950–1970 (z przerwą w latach 1955–1956, kiedy zakonnicy z Towarzystwa Jezusowego zostali wypędzeni przez komunistyczne władze). Do 1955 roku opiekował się duszpasterstwem akademickim, po powrocie w 1957 roku wrócił do starych obowiązków oraz dodatkowo został mianowany diecezjalnym duszpasterzem służby zdrowia. Dzięki gruntownemu wykształceniu oraz osobistej charyzmie o. Siwek był w stanie stworzyć mocną podstawę ideową dla niezależnych przekonań u swoich podopiecznych. Jego trwałym osiągnięciem było uformowanie wokół siebie grupy ludzi o jednoznacznie antykomunistycznych poglądach, którzy w kolejnych latach stanowili swoistą elitę środowisk katolickich w Szczecinie. Ludzie ci budowali zręby „niezależnego społeczeństwa”, współtworząc opozycję demokratyczną lat siedemdziesiątych, w latach osiemdziesiątych zaś włączyli się w wielki ruch społeczny, który doprowadził do upadku komunizmu w Polsce, jakim była „Solidarność”. Sam o. Siwek został w 1970 roku przeniesiony dyspozycją zakonną do Bydgoszczy, następnie zaś do Warszawy, gdzie zmarł 16 lipca 1973 roku.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, jezuici, Solidarność, młodzież akademicka.

THE PASTORAL ACTIVITY OF FATHER DR WŁADYSŁAW SIWEK SJ IN SZCZECIN

Summary

Father dr Władysław Siwek (Society of Jesus) belongs to priests who signed up very clearly in the history of Szczecin and in the memory of its citizens. He worked in the city in the years 1950–1970 (with a break in the years 1955 to 1956, when the monks of the Society of Jesus were expelled by the communist authorities). For 1955, took care of the academic ministry after his return in 1957 he returned to the old duties, and additionally was appointed diocesan chaplain for health professionals. With a thorough education and personal charisma Father Siwek was able to create a strong foundation for independent ideological beliefs of people under his charge. His lasting achieve-

ment was forming around him a group of people with a clear anticommunist opinion, who in subsequent years were a kind of Catholic elite in Szczecin. These people built the foundations of an “independent society”, contributing to the democratic opposition of the seventies, the eighties and joined the great social movement that led to the downfall of communism in Poland, which was the “Solidarity”. Father Siwek was in 1970 moved to Bydgoszcz religious instruction, and then to Warsaw, where he died on July 16, 1973.

Keywords: ministry, the Society of Jesus, Solidarity, university students.

Translated by Mirosława Landowska

O DZIAŁANIU, ZANIECHANIU I DOPUSZCZENIU ŚMIERCI

Ks. Marcin Ferdynus

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Lublin

Wstęp

Kategorie działania i zaniechania działania stanowią przedmiot żywej dyskusji szczególnie w kręgu filozofii analitycznej. Niektórzy spośród dyskutantów nie dostrzegają moralnie istotnej różnicy między działaniem i zaniechaniem działania, inni zaś twierdzą, że relewantnie moralna różnica między nimi istnieje. W niniejszym artykule postaramy się przyjrzeć dyskusji skoncentrowanej głównie wokół zasady moralnej symetrii oraz neotomistycznej zasady *voluntarium indirectum*, gdyż odgrywają one ważną rolę w kwestii rozstrzygnięcia dylematów moralnych, czyli sytuacji związanych z trudnym wyborem między alternatywnymi opcjami. Trudne wybory i podejmowanie niełatwych decyzji związanych z życiem ludzkim dotyczą między innymi lekarzy, którzy bardzo często muszą zadecydować, czy osobie terminalnie chorej¹ przedłużyć życie, czy też pozwolić jej umrzeć, podjąć resuscytację, czy zrezygnować z uporczywej terapii. Aby dokonać oceny, czy danemu działaniu lub zaniechaniu działania przypisać moralną odpowiedzialność, czy może uznać te akty za moralnie usprawiedliwione, wyróżnimy jeszcze jedną, jak się okaże, bardzo pomocną kategorię działania, to jest dopuszczenie śmierci. Rozróżnienie tych trzech kategorii będzie miało

¹ W sensie ścisłym należy powiedzieć, że pacjent w stanie terminalnym to chory będący w końcowej fazie choroby trwającej od kilku miesięcy do roku. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, t. I, Warszawa 2009, s. 291–292.

kluczowe znaczenie w kwestii związanej z przedłużaniem ludzkiego życia oraz z dopuszczeniem śmierci.

1. Działanie a zaniechanie działania

Śmierć drugiego człowieka można spowodować zarówno przez działanie, które wprost zmierza do odebrania komuś życia, jak i przez zaniechanie, czyli rezygnację z działania koniecznego dla jego ratowania². Jeśli lekarz w sposób bezpośredni podaje pacjentowi śmiertelną dawkę leku, wówczas taki akt należy uznać za działanie. Jeśli jednak lekarz nie podejmuje działań koniecznych, na przykład nie podaje pacjentowi niezbędnych antybiotyków, nie przystąpi do reanimacji, należy wtedy uznać taki akt za zaniechanie działania³. Czy jednak pierwsza sytuacja jest moralnie gorsza od sytuacji drugiej? Czy można powiedzieć, że lekarz podający śmiertelnością dawkę leku jest moralnie bardziej odpowiedzialny od tego, który nie podejmuje koniecznej resuscytacji?

Te dwa przykłady pokazują nam, jak nieostre jest to rozróżnienie i że nie da się go tak łatwo sprowadzić do wykonania lub niewykonania ruchu ciałem. Jeśli w jednej z klinik respiratory są tak skonstruowane, że aby działały, należy je włączać każdego dnia, a w drugiej działają tak długo, aż same się wyłączą, to czy niewłączenie respiratora w pierwszej klinice to zaniechanie, a wyłączenie go w drugiej klinice to działanie⁴?

Podmiot może zostać pociągnięty do odpowiedzialności w sytuacji, gdy w momencie działania był świadomym i wolnym sprawcą swoich czynów. Zdaniem Arystotelesa proces jest dobrowolny, gdy przyczyna leży w działającym, to jest w jego woli, i zna on okoliczności działania, czyli posiada wiedzę⁵. Jeśli nie miałem wiedzy, że w czasie T na autostradzie A2 doszło do wypadku, a ja w tym samym czasie T nie byłem na miejscu zdarzenia, nie mogę być pociągnięty do moralnej odpowiedzialności za nieudzielenie pierwszej pomocy poszkodowanym. Jeśli jednak znajdując się w innej sytuacji, nie pośpieszyłem tonącemu z pomocą, choć mogłem to zrobić i powinienem był to zrobić, gdyż jestem świetnym pływakiem, wówczas jestem moralnie odpowiedzialny za ten akt, który na-

² B. Chyrowicz, *Tramwaj i ustawa. O sytuacjach „bez wyjścia” w etyce*, „Ethos” 61–62 (2003) 1–2, s. 258.

³ B. Gert, Ch.M. Culver, K.D. Clouser, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, Gdańsk 2009, s. 420.

⁴ F. Ricken, *Etyka ogólna*, Kęty 2001, s. 81–82.

⁵ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2007, s. 122–124.

zwiemy zaniechaniem działania. Może zdarzyć się również i tak, że nie pośpieszyłem z pomocą tonącemu, gdyż nie potrafiłem pływać. Taki akt jest również zaniechaniem działania, lecz moralnie usprawiedliwionym.

Jeśli działanie jest pewną formą przyczynowości (działający podmiot ingeruje w skutek ruchów swojego ciała w spłot wydarzeń tego świata), a przyczynowość może być realizowana przez to, że coś robimy, a także przez to, że w określonej sytuacji nic nie robimy (nierobienie także ma skutki), to może lepiej przyjąć za Friedo Rickenem, że „działanie” nie będzie przeciwieństwem „zaniechania”, ale pojęciem nadrzędnym, w którym mieści się zarówno działanie i zaniechanie?⁶

Z powyższych treści można wyciągnąć wniosek, że za działanie oraz za niektóre akty zaniechania działania ponosimy odpowiedzialność moralną (biorąc pod uwagę wyżej zarysowane warunki), natomiast nie można nam przypisać takiej odpowiedzialności, jeśli nie byliśmy świadomi (brak wiedzy), że coś gdzieś się stało (komuś była potrzebna pomoc, a my o tym nic nie wiedzieliśmy), bądź brakowało nam pewnych umiejętności, aby podjąć stosowne działanie.

Niektórzy autorzy, jak Bernard Gert, Charles M. Culver, K. Danner Clouser, twierdzą, że rozróżnienie pomiędzy działaniem a zaniechaniem jest trudne do wyeksplikowania i w związku z tym lepiej jest nie rozróżniać tych kategorii. Na rzecz swojej opinii przywołują argument, w którym twierdzą, że skoro subtelnego rozróżnienia między działaniem a zaniechaniem nie rozumieją dobrze sami filozofowie, to nie może ono stanowić istotnego elementu moralności⁷.

Trudno jest w sposób jednoznaczny zgodzić się z powyższą opinią Gerta, Culvera i Clousera, ponieważ, jak już mogliśmy zauważyć we wcześniejszej deskrypcji pewnych przykładów, istnieje moralna różnica między działaniem a zaniechaniem działania w zależności od towarzyszących okoliczności, intencji, umiejętności czy też powinności spełnienia tychże aktów. Spróbujmy zatem przywołać stanowiska kilku autorów zajmujących się dyskutowanym problemem.

Bernard Williams proponuje, aby rozważyć formułę w celu pokazania relacji zachodzącej między działaniem (*doing*) oraz niedziałaniem (*not doing*). Ta formuła brzmi następująco: (I) A spowodował S, nic nie czyniąc. W tym zdaniu można wyróżnić dwa aspekty⁸:

⁶ F. Ricken, *Etyka ogólna...*, s. 78, 81–82.

⁷ B. Gert, Ch.M. Culver, K.D. Clouser, *Bioetyka...*, s. 421.

⁸ B. Williams, *Acts and Omission, Doing and not Doing*, w: *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993*, Cambridge 1995, s. 57–58.

(a) (I) zakłada, że A istnieje i jest podmiotem działania. Odróżnia to (I) od „żadne działanie A nie spowodowało S”.

(b) A zawsze coś czyni, jeśli tylko jest świadomy. Jeśli (I) jest prawdziwe, to:

(N) istnieje pewien przedział czasu T w życiu A, który pozostaje w adekwatnej relacji do S, takiej, że T zawiera pewien zestaw działań X i gdyby zawierał zamiast X inny zestaw działań Z, który mógłby wykonać A, wówczas (w niezmiennych warunkach) S nie wydarzyłoby się.

Okazuje się, że (N) nie wystarcza dla formuły (I) z co najmniej dwóch powodów⁹:

(i) „Spowodowanie” wskazuje na silniejszy związek ze skutkiem niż „wywołanie negatywnego związku przyczynowego”, czyli tego, co oferuje (N). (I) wymaga poza (N) istnienia czegoś, co sprawi, że fakt odnotowany w (N) będzie istotny w odniesieniu do wyjaśnienia S i/lub jego związku z A. W pierwszym rzędzie kwestia dotyczy przyczyny, a nie działania. W niektórych przypadkach istotność wynika z okoliczności związanych szczególnie z pośrednictwem, gdy mówimy o zaniechaniach.

(ii) Nawet jeśli założymy, że związki przyczynowe są istotne, związek między Z a X (możemy go nazwać „znaczącą relacją zastępowania” lub ZRZ) nie jest wystarczający dla (I). Trzeba nadto dodać, że A nie zamierzał uczynić X, by zapobiec S; jeśli miał taki zamiar, wówczas to nie jego bezczynność, lecz źle zaplanowane, nieskuteczne lub pechowe działanie spowodowało S. Jednak nie musimy stwierdzać, że A nie zamierzał po prostu zapobiec S. Mógł nawet w jakimś innym czasie nieskutecznie wykonywać mające mu zapobiec działanie, ale nawet jeśli to zrobił, nadal pozostanie prawdą, biorąc pod uwagę (N), że jego bezczynność w czasie T spowodowała S¹⁰.

Takie postawienie sprawy jeszcze nie daje nam odpowiedzi na pytanie o relewantność moralną bądź jej brak w przypadku działania i zaniechania działania. Jednak dalsze intuicje Williamsa podpowiadają, że zaniechanie może być czynem intencjonalnym lub nieintencjonalnym, ale w każdym przypadku posiada pewną cechę, która pochodzi z normatywnych oczekiwań podmiotu¹¹. Czymś absurdalnym byłoby uznanie, że wszystkie sytuacje, w których przyzwoliliśmy na śmierć, są moralnie usprawiedliwione, a także nie mniej absurdalne byłoby uznanie każdego zabójstwa, na przykład w obronie własnej, za moralnie nagan-

⁹ Tamże, s. 58.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 60.

ne. Aby móc wydać sąd wartościujący, że skrócenie komuś życia przez zaniechanie działania było złe albo że działanie nasze przybrało formę zabójstwa, musimy posiadać dodatkową wiedzę o motywach sprawcy, woli pacjenta oraz o skutkach działania bądź zaniechania działania¹². Pewną próbę rozstrzygnięcia sporu między działaniem a zaniechaniem działania podejmuje Michael Tooley w artykule *Nieistotne rozróżnienie: zabicie a przyzwolenie na śmierć*¹³.

Twierdzi on, że nie istnieje żadna moralna różnica między umyślnym zabiciem a umyślnym przyzwoleniem na śmierć¹⁴. W celu wyjaśnienia swojego stanowiska sięga do przykładu zamożnego ojca i synów, którzy zmęczeni oczekiwaniem na spadek postanawiają zabić swego ojca. Jeden z synów wysypuje truciznę do whisky ojca. Nie wie jednak o tym, że widział to jego brat, który właściwie zamierzał zrobić to samo i w związku z tym nie robi nic, aby podać antidotum umożliwiające ojcu dalsze życie. Pierwszy syn zabija ojca przez podanie trucizny. Drugi syn pozwala umrzeć ojcu, trzymając w ręku antidotum na śmierć. Tooley zastanawia się, czy pierwszy uczynił faktycznie coś moralnie gorszego niż drugi? Odpowiadając na pytanie, stwierdza, że czyny obu braci są moralnie równoważne. Określa tę sytuację zasadą moralnej symetrii i charakteryzuje ją w następujący sposób: „Niech C będzie procesem przyczynowym, który normalnie prowadzi do rezultatu E. Niech A będzie czynnością, która inicjuje proces C, zaś B – czynnością, która zatrzymuje proces C, zanim pojawia się rezultat E. Załóżmy nadto, że czynności A i B nie mają żadnych innych moralnie istotnych konsekwencji oraz że E jest jedynym elementem lub rezultatem C, który jest sam w sobie moralnie istotny. Nie ma wówczas moralnej różnicy pomiędzy umyślnym wykonaniem czynności A a umyślnym powstrzymaniem się od wykonania czynności B, zakładając identyczną motywację w obydwu przypadkach”¹⁵.

Według Tooleya zasada ta implikuje, iż biorąc pod uwagę te same okoliczności, zarówno powstrzymanie się od podania antidotum na śmierć osobie umierającej z powodu otrucia, jak i podanie trucizny zakładają, że w obu przypadkach występuje ta sama zła intencja. Poza tym skutki takiego działania, jak i zaniechania są takie same (rezultatem jest śmierć). W takim razie nic nie stoi na prze-

¹² T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996, s. 238–239.

¹³ M. Tooley, *Nieistotne rozróżnienie: zabicie a przyzwolenie na śmierć*, w: W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki. Wokół śmierci i umierania*, t. I, Kraków 2009, s. 165–172.

¹⁴ Tamże, s. 166. Chciałbym zaznaczyć, że terminy „zaniechanie” oraz „przyzwolenie” traktuję zamiennie, przypisując im takie samo znaczenie. Innym zaś okaże się termin „dopuszczenie”, którym zajmę się głównie w następnym punkcie.

¹⁵ Tamże.

szkodzie, aby postawić znak równości pomiędzy celowym powstrzymaniem się od interwencji w procesie przyczynowym prowadzącym do pewnego rezultatu a zainicjowaniem tego procesu¹⁶.

W dalszych analizach Tooley stawia pytanie: czy istnieją jakieś inne powody, za sprawą których zabicie kogoś uważamy za poważniejsze zło niż umyślne przyzwolenie na jego śmierć? Odpowiadając na to pytanie pozytywnie, wskazuje na trzy kwestie, które przesadzają o tym, że zabójstwo kwalifikujemy jako poważniejsze zło niż przyzwolenie na czyjąś śmierć¹⁷: 1) motyw osoby, która zabija, jest zazwyczaj gorszy niż motyw osoby, która pozwala innej osobie umrzeć, 2) zachowanie alternatywne względem przyzwolenia na śmierć jakiegoś człowieka – ocalenie mu życia – może wiązać się z poważnym ryzykiem dla ratującego lub ogromnym zużyciem zasobów społeczeństwa, 3) gdy ktoś wykonuje czynność prowadzącą do śmierci, istnieje niewielkie prawdopodobieństwo, aby ten człowiek przeżył; gdy ktoś jedynie powstrzymuje się od ocalenia czyjegoś życia, istnieje jakaś szansa, że ta osoba przeżyje w jakiś inny sposób. Zatem to motyw, koszt po stronie sprawcy lub społeczeństwa oraz prawdopodobieństwo, że skutkiem czyjegoś działania lub zaniechania działania będzie śmierć, powodują różnice w kwalifikacji moralnej działania i zaniechania, a nie rozróżnienie między zabiciem a zaniechaniem, które samo w sobie nie jest moralnie znaczące, a skoro tak, to również rozróżnienie między eutanazją czynną i bierną nie ma sensu¹⁸.

Tooley nie pozostaje osamotniony w swoich analizach. Z zasadą moralnej symetrii zgadza się również James Rachels. Jak na anglosaskiego myśliciela przystało, także i on przywołuje nie mniej błyskotliwy przykład w celu wyjaśnienia relacji zachodzącej między działaniem a zaniechaniem. Otóż, dwóch mężczyzn może stać się dziedzicami fortuny pod warunkiem, że ich młodzi kuzyni zejda z tego świata przed nimi. Jeden topi swojego kuzyna podczas kąpieli, po czym aranżuje całe zajście w taki sposób, aby jednoznacznie wskazywało na wypadek, drugi zamierza wykonać dokładnie to samo, lecz wchodząc do łazienki, dostrzeżga, że chłopiec poślizgnął się, uderzył w głowę i nieprzytomny upadł do wody. Mężczyzna obserwuje całe zdarzenie i jest gotów w razie potrzeby wepchnąć

¹⁶ Tamże, s. 166–167.

¹⁷ Tamże, s. 169–170. Podobne intuicje można znaleźć w *Etyce lekarskiej – problemy filozoficzne* Gillona, w której jest mowa o tym, że działanie powodujące złe skutki jest zawsze moralnie gorsze niż zaniechanie powodujące takie same złe skutki. R. Gillon, *Etyka lekarska – problemy filozoficzne*, Warszawa 1997, s. 138.

¹⁸ M. Tooley, *Nieistotne rozróżnienie...*, s. 169–172.

głowę chłopca z powrotem pod wodę. Nie ma jednak takiej potrzeby, ponieważ kuzyn tonie¹⁹.

Czy możemy na podstawie tego przykładu stwierdzić, że jeden mężczyzna jest mniej odpowiedzialny za to, co uczynił, niż drugi? Odpowiedź przecząca narzuca się samoistnie. Czyny obu mężczyzn w takiej samej mierze są godne potępienia. Obaj posiadali ten sam motyw oraz cel działania. Na tej podstawie Rachels odrzuca tezę, według której między działaniem a zaniechaniem działania istnieje moralnie relewantna różnica²⁰.

Nie brakuje jednak takich myślicieli, którzy negują powyższe delibercje. Z zasadą moralnej symetrii polemizuje Daniel Callahan²¹. Twierdzi on, że na płaszczyźnie rzeczywistości fizycznej zabicie i dopuszczenie śmierci różnią się przyczynowo. Dopuszczenie śmierci jest fizycznie możliwe tylko wtedy, gdy istnieje już jakaś podstawowa choroba, która stanie się przyczyną śmierci. Choć rezultat zabicia i dopuszczenia śmierci może okazać się niemal identyczny pod pewnymi względami, gdyż doprowadzi do zgonu pacjenta, nie można jednak wyciągać z tego wniosku, że różnica przyczynowa między tymi dwoma wydarzeniami jest moralnie obojętna. Zdarza się tak, że można zamierzyć czyjąś śmierć przez odłączenie od aparatury podtrzymującej życie. Jednak, jak mniema Callahan, zdarza się również i tak, że pacjentom pozwala się umrzeć na podstawie osądu, iż kontynuowanie terapii podtrzymującej życie nie ma sensu zarówno z medycznego, jak i moralnego punktu widzenia. Jeśli przedłużanie życia, zdaniem Callahana, staje się działaniem bezcelowym i bezużytecznym, wówczas przerwanie terapii daremnej nie może być równoznaczne z zamiarem spowodowania czyjejś śmierci. Nazywanie tego typu sytuacji zamiarem spowodowania śmierci zniekształca według niego to, co się w rzeczywistości dzieje. W przypadku dopuszczenia śmierci to choroba, a nie lekarz, powoduje, że pacjent umiera²². Powstające problemy i trudność rozróżnienia między działaniem a zaniechaniem są wynikiem pomieszania przyczynowości (*causality*) oraz zawinięcia (*culpabi-*

¹⁹ J. Rachels, *Active and Passive Euthanasia*, „New England Journal of Medicine” 292 (1975) 2, s. 78–80.

²⁰ Tamże.

²¹ D. Callahan, *Zabicie a przyzwolenie na śmierć*, w: W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki...*, t. I, s. 174.

²² Tamże, s. 175–177.

lity)²³ w trojaki sposób²⁴: 1) jeśli działanie lekarza, który przestaje leczyć cierpiącego na nieuleczalną chorobę pacjenta, jest interpretowane jako spowodowanie śmierci, 2) jeśli nie dostrzega się, że sądy, które dotyczą odpowiedzialności moralnej i zawinienia, są wytworami ludzkimi, 3) jeśli nie dostrzega się, że to choroba, a nie lekarz, stanowi przyczynę zgonu pacjenta.

Lekarz jest odpowiedzialny za śmierć pacjenta wtedy, gdy moralnie ocenimy takie postępowanie jako niedopuszczalne zaniechanie. Jednak postrzeganie zaniechanej czynności jako tej, która posiada taki sam status przyczynowo-skutkowy co czynność bezpośrednio zabijająca, wskazuje zdaniem Callahana na pomieszanie rzeczywistości z osądem moralnym. Ludzie, dokonując refleksji moralnej, określili, jakie czyny należy uznać za słuszne, a jakie za niesłuszne, oraz wymyślili reguły moralne, aby sklasyfikować poszczególne działania. Kiedy lekarze nie byli w stanie zrobić nic, aby powstrzymać śmierć, nie pociągano ich do odpowiedzialności. Kiedy zaś postęp medyczny sprawił, że lekarze „zaczęli mieć pewną władzę nad śmiercią – ale jedynie nad ustaleniem jej momentu i okoliczności, a nie nad jej ostateczną nieuchronnością”²⁵, wówczas przyjęte reguły przyczyniły się do ustalenia winy moralnej lekarzy. Ponadto, słowo „zabijanie” zostało uwikłane w konwencje językowe, a przez to było nadużywane w sytuacji, gdy lekarz zaprzestawał leczenia. Lekarz nie zabija pacjenta, dokonując zaniechania leczenia, lecz będący już w toku śmiertelny proces patologiczny przyczynia się do zgonu pacjenta²⁶.

Kończąc swoją wypowiedź w tej kwestii, Callahan zauważa, że jeśli nie wskaże się na istotną różnicę moralną między zabiciem a zaniechaniem, wtedy pojawią się niepokojące możliwości. Jedną z nich będzie przeświadczenie lekarzy, że kiedy pacjenci umierają lub kiedy zaprzestaje się leczenia z powodu niekontynuowania terapii medycznie daremnej, wówczas ponoszą oni odpowiedzialność moralną i fizyczną za zgon pacjenta. Drugim niebezpieczeństwem według niego może być to, że w każdym przypadku, gdy według oceny lekarza przedłużanie życia nie będzie miało sensu, szybkie i bezpośrednie zabicie pa-

²³ W. Galewicz, *Decyzje o zakończeniu życia*, w: W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki...*, t. I, s. 32.

²⁴ D. Callahan, *Kiedy samostanowienie wpada w amok*, w: W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki...*, t. I, s. 386–387.

²⁵ Tamże, s. 387.

²⁶ Tamże.

cjenta będzie uważane za kolejny rozsądny krok zarówno z powodów humanitarnych, jak i finansowych²⁷.

Podsumowując, należy podkreślić, że według niektórych autorów nie istnieje moralnie istotna różnica między działaniem a zaniechaniem (na przykład Tooley). Inni jednak (na przykład Callahan) nie zgadzają się z zasadą moralnej symetrii, wskazując na różnicę przyczynową między działaniem a zaniechaniem. Skoro oba stanowiska wydają się pod pewnymi względami uzasadnione, należy zwrócić uwagę na kolejną kategorię pojęciową, jaką jest dopuszczenie śmierci.

2. Śmierć przez zaniechanie i dopuszczenie

Św. Tomasz z Akwinu twierdzi, że człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za decyzję dotyczącą działania, ale także za decyzję dotyczącą zaniechania działania²⁸. Można z tego wyciągnąć wniosek, że ponosimy winę moralną nie tylko wtedy, gdy uczyniliśmy coś, czego nie powinniśmy uczynić, ale również w sytuacji, gdy nie zrobiliśmy nic, kiedy właśnie powinniśmy zrobić coś. Jednak nie zawsze znajdujemy się w sytuacji, w której coś powinniśmy. Akwinata sądzi, że powinniśmy zrobić to, do czego jesteśmy zobowiązani, tylko wtedy, kiedy możemy to zrobić. Jeśli natomiast czegoś zrobić nie możemy, to również i nie musimy, a więc nie jesteśmy w powinności zrobienia tego czegoś²⁹.

Nie mamy racjonalnych powodów, aby obwiniać siebie za to, gdy spełnienie działania, które mogłoby zapobiec pojawieniu się złych skutków, nie leżało w zasięgu naszych możliwości. Istnieją bowiem działania, których nie podejmujemy, ponieważ jesteśmy wobec nich bezradni. Nie czynimy tego z pobudek niechęci niesienia pomocy czy braku moralnej wrażliwości, lecz z niemożliwości podjęcia działania. Dlatego zaniechanie, które wynika z braku możliwości przyścia z pomocą, nazwiemy dopuszczeniem³⁰.

²⁷ Tamże, s. 388.

²⁸ „Et ideo peccatum potest contingere sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet, sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae cum Supplemento et commentaris Caietani*, w: Sancti Thome de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma 1888–1906, I–II, q. 71, a. 5, ad. 1 (dalej cyt. STh); zob. też przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, t. XII, q. 71, a. 5, ad. 1, Londyn 1965, s. 22.

²⁹ STh I-II, q. 71, a. 5, resp.

³⁰ B. Chyrowicz, *Tramwaj i ustawa...*, s. 259.

Rozróżnienie kategorii działania, zaniechania i dopuszczenia jest konieczne, aby uniknąć sytuacji, w której będziemy przypisywać komuś odpowiedzialność moralną za zaniechanie czegoś, czego spełnienie nie leżało w zasięgu jego możliwości³¹. Dlatego za akt zaniechania ponosimy moralną odpowiedzialność tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z koniunkcją trzech warunków³²: 1) byliśmy w stanie przewidzieć, że z aktu zaniechania wynikną złe skutki, 2) uniknięcie złych skutków leżało w naszej mocy, 3) istniała moralna powinność uniknięcia tych skutków. Zasadę, w skład której wchodzi koniunkcja trzech powyższych warunków, nazwano *voluntarium indirectum*, czyli zasadą zamierzenia pośredniego³³.

Gdy wszystkie trzy powyższe warunki są spełnione, podmiot nie tyle powoduje skutki w sensie pozytywnym, ile można mu je przypisać. Kiedy lekarz podejmuje leczenie pacjenta znajdującego się w terminalnym stanie choroby, zdaje sobie sprawę z tego, że w wyniku zaniechania działania może dojść do śmierci pacjenta (przewiduje możliwość zaistnienia złych skutków: warunek pierwszy), wie również, że życie ludzkie należy chronić (robi wszystko, żeby uniknąć złych skutków: warunek trzeci). Inaczej dzieje się w sytuacji, gdy zapytamy, czy lekarz był w stanie uniknąć złych skutków (warunek drugi). Jeśli mógł uniknąć złych skutków, a tego nie uczynił, staje się odpowiedzialny za zaniechanie działania, jeśli natomiast uniknięcie złych skutków nie leżało w granicach jego możliwości, trudno jest mu przypisać odpowiedzialność za coś, czego nie był w stanie zrobić.

Kontynuację idei zawartej w zasadzie *voluntarium indirectum* możemy odnaleźć u Frances M. Kamm. Jak zazwyczaj czynią przedstawiciele anglosaskiej filozofii analitycznej, również i ona sięga do przykładu, by wyjaśnić różnicę między działaniem a zaniechaniem. Jeśli zauważyliśmy, że dziecko zasnęło w wannie, i nie próbujemy go obudzić, licząc na to, że gdy się utopi, przeżyjemy jego spadek, wówczas – w przypadku, gdy dziecko rzeczywiście się utopiło – pozwoliliśmy mu umrzeć³⁴. W jednej, jak i w drugiej sytuacji jesteśmy winni spowodowania śmierci. Odnosząc się do tego przykładu, autorka podaje pięć warunków,

³¹ Tamże, s. 259–260.

³² B.H. Merkelbach, *Summa Theologiae moralis*, vol. 1, Brugis 1962, s. 68. Zob. też: STh I–II, q. 6, a. 3, resp., ad. 1–3; św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, t. IX, q. 6, a. 5, resp., ad. 1–3.

³³ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 421.

³⁴ F.M. Kamm, *Killing and Letting Die: Methodology of Comparable Cases and Conceptions of Moral Equivalence*, w: *Morality, Mortality*, vol. II: *Rights, Duties and Status*, New York 1996, s. 18.

które stanowią podstawę dla ustalenia standardowej procedury pozwalającej ocenić działanie i zaniechanie jako moralnie równoważne w przypadku spowodowania śmierci³⁵: 1. Wysiłek, jaki trzeba by włożyć w działanie alternatywne w stosunku do zabójstwa lub przyzwolenia na śmierć, powinien być porównywalny. Akt niezabijania nie wymaga zazwyczaj żadnego wysiłku w przeciwieństwie do sytuacji, gdy ratujemy czyjeś życie (takie działanie wysiłku wymaga). Niewielki wysiłek wkładany w działanie mające na celu zachowanie czyjegoś życia powinien być ekwiwalentny do braku wysiłku w przypadku niezabijania; 2. Zarówno zabójca, jak i osoba przyzwalająca na śmierć chcą śmierci ofiary; 3. Przyzwalający na śmierć kieruje się tą samą intencją co zabójca, który pragnie posłużyć się śmiercią ofiary, aby osiągnąć własne cele; 4. W obu przypadkach śmierć powinna być zamierzona, a nie tylko przewidywana; 5. Działania alternatywne względem zabójstwa i przyzwolenia na śmierć pozwalają zachować niedoszłej ofierze życie.

Warunki symetryczności zabójstwa przez działanie i zaniechanie, które przywołuje Kamm, zdają się być ekwiwalentem neotomistycznej zasady *voluntarium indirectum*. Warunek pierwszy odnosi się do możliwości i powinności działania, trzy kolejne zwracają uwagę na zamiar pozbawienia ofiary życia, a ostatni można potraktować jako odpowiednik możliwości przewidzenia skutków, które mogą pojawić się na skutek braku naszego zaangażowania w działanie³⁶. Kamm znacznie wyraźniej niż twórcy *voluntarium indirectum* zaznacza, że w sytuacji zaniechania działania pojawia się pragnienie śmierci ofiary. W sytuacji spowodowania śmierci przez zaniechanie działania „pojawienie się złych skutków należy niedziałającemu raczej przypisać”³⁷.

Philippa Foot, jedna z ważniejszych autorek anglosaskich dyskutujących kwestię zabójstwa i dopuszczenia śmierci, mówi o dwóch rodzajach dopuszczenia³⁸: 1) dopuszczeniu skutków, których mogliśmy uniknąć i zapobiec im, oraz 2) dopuszczeniu skutków, których uniknięcie nie leżało w naszej mocy. Z rozróżnienia, które proponuje Foot, możemy wyciągnąć wniosek, iż nie jesteśmy odpowiedzialni za skutki, których uniknąć nie mogliśmy, a które z konieczności zostały przez nas dopuszczone.

³⁵ Tamże, s. 18–19.

³⁶ B. Chyrowicz, *Tramwaj i ustawa...*, s. 261.

³⁷ Tamże.

³⁸ Ph. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, s. 64–65, cyt. za: B. Chyrowicz, *Tramwaj i ustawa...*, s. 261.

W artykule *Morality, Action, and Outcome* Foot twierdzi, że istnieją podobne, istotne moralne różnice między tym, co czynimy, a tym, co dopuszczamy, oraz pomiędzy tym, co zamierzamy, a tym, co jedynie przewidujemy jako konsekwencję naszych działań³⁹. Pierwsza z powyższych dystynkcji, która nas w tym miejscu interesuje, odnosi się do sytuacji, w której dysponując niewystarczającą liczbą środków medycznych, jesteśmy zmuszeni do wyboru: albo ocalimy większą liczbę osób, albo jednego pacjenta, który potrzebuje większej dawki leku. W tym przypadku według Foot należy wybrać pierwszą spośród dwóch powyższych alternatyw⁴⁰. Pacjent, który umiera z powodu niemożliwości przyścia mu z pomocą, nie zostaje przez nas zabity. Dopuszczamy jego śmierć. Różnica między działaniem a dopuszczeniem nie jest tym samym, co różnica między działaniem a zaniechaniem⁴¹. Różnica, z której powinniśmy sobie zdawać sprawę, zdaniem Foot, polega mniej więcej na tym, że dopuszczenie odnosi się do sekwencji zdarzeń, które już się rozpoczęły. Podmiot mógłby je zmienić, zatrzymać albo zapobiec im, ale tego nie robi, stąd można rzec, że je dopuszcza. W drugim przypadku podmiot jest tym, który zapoczątkowuje sekwencję zdarzeń, na przykład przez zastrzelenie kogoś lub wepchnięcie do wody osoby, która w następstwie tonie. Z moralnego punktu widzenia inną rzeczą jest zainicjowanie nowego łańcucha zdarzeń w czymś życiu, inną zaś odmowa interwencji w celu zatrzymania go. Kategoria dopuszczenia różni się od zaniechania, które według autorki należy rozumieć jako powstrzymanie się od działania⁴².

Mając na uwadze zarysowaną różnicę między działaniem i zaniechaniem oraz między zaniechaniem i dopuszczeniem, spróbujmy przyjrzeć się kilku przykładom ilustrującym zastosowanie przywołanych kategorii pojęciowych w praktyce.

3. Działanie, zaniechanie i dopuszczenie śmierci w praktyce

Jednym z przykładów analizowanych w dyskusjach bioetycznych jest *kazus Blanda*. Pewnego dnia Tony Bland, chcąc dostać się na stadion w Sheffield, doznał poważnego urazu. Lekarze stwierdzili, że przeżył tylko pięć

³⁹ P. Foot, *Morality, Action, and Outcome*, w: P.A. Woodward (red.), *The Doctrine of Double Effect. Philosophers Debate – a Controversial Moral Principle*, Notre Dame 2000, s. 67.

⁴⁰ Tamże, s. 68.

⁴¹ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków 2008, s. 314–315.

⁴² Ph. Foot, *Morality, Action...*, s. 68–69.

mózgu. To wydarzenie wywołało żywą dyskusję wokół sztucznego podtrzymywania jego życia. Sędziowie zdecydowali, że samo trwanie życia biologicznego wobec braku świadomości i nadziei na jej odzyskanie nie stanowi korzyści dla pacjenta. Bland został odłączony od sondy odżywiającej, wskutek czego zmarł⁴³.

Sędziowie, jak zauważa Peter Singer, zrobili odważny krok, uznając, że niezbędna jest minimalna świadomość pacjenta, aby dalsze trwanie życia miało jakąś wartość. Przypadek Blanda sprawił, że postępowanie z zamiarem przerywania życia uznano za zgodne z prawem, jeśli pacjent nie będzie w stanie odnieść korzyści z dalszego przedłużania życia. Zdaniem Singera odłączenie respiratora czy też usunięcie sondy odżywiającej nie było w przypadku Blanda aktem zabójstwa⁴⁴. Czyżby miał on rację?

Nie wchodząc w szczegółowy spór między etyką jakości życia a etyką świętości życia, który wykracza poza ramy tego artykułu, trudno jest zgodzić się z przypuszczeniem Singera, że odłączenie sondy odżywiającej, która utrzymywała przy życiu Blanda, nie stanowiło aktu zabójstwa. Od początku było wiadomo, że w wyniku odłączenia aparatury pacjent umrze. Można było uniknąć złego skutku – śmierci Blanda – nie odłączając go od sondy odżywiającej. Powinność działania uzależniono od przesłanki antropologicznej, wedle której wartość życia osobowego została uzależniona od posiadania przynajmniej minimalnej świadomości. Wydaje się, że w przypadku tego kazusu nie mamy do czynienia ani z dopuszczeniem śmierci, ani z zaniechaniem działania, lecz z działaniem wprost i intencjonalnie zmierzającym do śmierci osoby. Bland został zabity i odpowiedzialność moralną za jego śmierć ponoszą ci, którzy na ten akt zabójstwa przyzwolili.

Profesor nauk prawnych George P. Fletcher twierdzi, że zaprzestanie terapii podtrzymującej życie przez odłączenie od respiratora należy potraktować jako zaniechanie działania, a nie jako działanie. Sam fakt, że wyłączenie respiratora jest związane z fizycznym ruchem, nie przesądza jeszcze o interpretacji takiego aktu jako zabójstwa⁴⁵.

Inną sytuacją – zdaniem Fletchera – jest ta, w której lekarz domowy wzywa-ny do chorego dziecka nie przerywa pasjonującej partii brydża, w wyniku czego dziecko umiera. Za takie zaniechanie lekarz może być obciążony winą moralną

⁴³ P. Singer, *O życiu i śmierci*, Warszawa 1997, s. 68–80.

⁴⁴ Tamże, s. 87–92.

⁴⁵ G.P. Fletcher, *Podtrzymywanie życia: rozważania prawne*, w: W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki...*, t. I, s. 89–91.

i odpowiedzialnością prawną. Lekarz ponosi odpowiedzialność za zaniechanie działania wtedy, gdy był zobowiązany je podjąć. Niewątpliwie wybierając kontynuację gry w brydża, zaniechał niesienia pomocy choremu dziecku, z którym wiązała go pewna szczególna relacja: lekarz–pacjent. Odpowiedzialnością moralną nie będzie obarczony jednak ten lekarz, który przestanie resuscytować pacjenta niemającego szans na wyzdrowienie⁴⁶.

Prawdopodobnie każdy racjonalny podmiot zgodziłby się z Fletcherem, że lekarz, który nie dopełnił swojej powinności, do której był zobowiązany wobec swojego pacjenta, ponosi winę moralną i odpowiedzialność prawną. Problematyczną kwestią jednak jest zaklasyfikowanie przez tegoż autora odłączenia respiratora do kategorii zaniechania działania. Czy rzeczywiście kwalifikacja moralna ulegnie zmianie, jeśli odłączenie aparatury zostanie potraktowane jako zaniechanie, a nie działanie? Nie wydaje się to przekonujące, gdyż dokonanie takiego aktu nie tylko wymaga przyczyny sprawczej – ruchu ciała, ale również zaangażowania intencjonalnego. Podmiot racjonalny podejmuje decyzję o włączeniu bądź wyłączeniu respiratora. Wydaje się, że odpowiedzi na powyższe pytanie nie udzieli nam jedynie zakwalifikowanie aktu odłączenia respiratora do działania czy też do zaniechania działania. Być może odpowiedzi należy szukać w strukturze samego człowieka. Natura biologiczna tak przystosowała ludzki organizm, aby ten dzięki wbudowanym mechanizmom mógł swobodnie egzystować. Jednym spośród tych mechanizmów jest układ oddechowy wchodzący w strukturę ludzkiego organizmu. Człowiek posiadający zdrowy układ oddechowy może obyć się bez respiratora, gdyż jest zdolny do samodzielnego oddychania. W takim razie odłączenie respiratora można by potraktować w innych kategoriach niż działanie lub zaniechanie działania pod pewnymi warunkami, o których mowa nieco niżej. Nie można jednak tego samego powiedzieć w przypadku odżywiania sondą. Organizm ludzki nie wytwarza pokarmu *per se*. Pokarm zarówno w przypadku osoby chorej, jak i zdrowej musi zostać dostarczony z zewnątrz. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że gdyby ktoś został sparaliżowany, a przez to przestałby władać układem motorycznym, najprawdopodobniej samodzielnie nie byłby w stanie spożywać pokarmów. Bez pomocy innych bądź też bez specjalistycznej aparatury poniósłby śmierć⁴⁷. O ile odłączenie sądy odżywiającej stanowi akt wprost zmierzający do zabójstwa, o tyle odłączenie respiratora można by

⁴⁶ Tamże, s. 91–92.

⁴⁷ Podobnie noworodek nie będzie w stanie przeżyć, jeśli zostanie pozbawiony dostępu do pokarmu.

potraktować jako dopuszczenie śmierci, jeśli czynione działania nie dawałyby jakichkolwiek szans na przywrócenie życia albo stanowiłyby próbę przedłużania agonii wraz z mnożeniem niepotrzebnych cierpień.

Bonnie Steinbock, profesor filozofii na Uniwersytecie w Albany, twierdzi, że utożsamienie zaniechania leczenia z zamierzonym przerywaniem życia nie jest właściwe z dwóch powodów⁴⁸: 1) kiedy osoba dorosła posiadająca osobowość prawną może odmówić zgody na leczenie nawet wtedy, gdy to leczenie jest konieczne w celu przedłużania życia (samo prawo do odmowy zgody na leczenie nie jest prawem do śmierci), 2) kiedy stała opieka medyczna daje niewiele szans na poprawę stanu pacjenta i zwiększa dolegliwość, zamiast przynosić ulgę. Steinbock na poparcie swojej tezy przywołuje przykład dzieci urodzonych z rozszczepieniem kręgosłupa. Jeśli prawdopodobieństwo, że operacja poprawi stan dziecka, jest niewielkie, wówczas rodzice i lekarze mogą uzgodnić, że operacji nie będzie. Celem nie jest przerywanie życia chorego dziecka, lecz uniknięcie przysparzającego bólu i bezcelowego leczenia. Inaczej jej zdaniem wyglądałaby ta sytuacja, gdyby lekarz przez zaniechanie leczenia miał na celu uśmiercenie dziecka⁴⁹.

Dopuszczenie śmierci może zostać usprawiedliwione wtedy, gdy nie jesteśmy w możności zapobiegnięcia złym skutkom (śmierci dziecka). Wydaje się jednak, że sytuacja opisana przez Steinbock nie podpada pod kategorię tak rozumianego dopuszczenia śmierci. Wątpliwości budzi jej tłumaczenie, że chodzi tylko o uniknięcie cierpienia dziecka, skoro wiadomo, że bez koniecznej ingerencji medycznej nastąpi jego śmierć. Także i w tej sytuacji rodzi się moralna wątpliwość: czy na podstawie przewidywań dotyczących powodzenia bądź niepowodzenia interwencji medycznej można usprawiedliwić rezygnację z koniecznej terapii ratującej życie dziecka?

Podsumowując dyskusję na temat kategorii działania, zaniechania działania oraz dopuszczenia śmierci, należy zauważyć, że odróżnienie tych kategorii jest konieczne, jeśli nie chcemy obwiniać kogoś za zaniechanie czegoś, czego spełnienie nie leżało w jego możliwościach. Można wyróżnić takie akty, które wprost prowadzą do czyjejś śmierci (zabójstwo), oraz takie akty, które z konieczności śmierć dopuszczają. Za pierwsze jesteśmy moralnie odpowiedzialni, nato-

⁴⁸ B. Steinbock, *Zamierzone przerywanie życia*, w: W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki...*, t. I, s. 101–103.

⁴⁹ Tamże, s. 106.

miast za akty związane z dopuszczeniem śmierci nie ponosimy moralnej odpowiedzialności.

Zakończenie

Nieostra granica zakresów znaczeniowych kategorii działania, zaniechania i dopuszczenia śmierci sprawia trudności w wydawaniu sądów wartościujących. Staje się to widoczne zwłaszcza wtedy, gdy chcemy przejść z poziomu teorii na grunt praktyki, próbując rozstrzygnąć szczególnie te kwestie, które wiążą się z przedłużaniem życia osób terminalnie chorych. Słuszne zatem wydaje się odrzucenie tezy, że dla oceny moralnej czynu istotne znaczenie posiada sama dystynkcja między działaniem i zaniechaniem. Ważny jest przecież „cały kontekst sytuacyjny, trwające i inicjowane procesy, intencje i skutki (zmierzone i przewidywalne), a także powinności moralne i interesy zaangażowanych podmiotów”⁵⁰. Za działanie, czyli akt świadomy i dobrowolny wprost zmierzający do śmierci pacjenta, jak i za zaniechanie działania, czyli brak należącego działania w przypadku, gdy istniała taka powinność do działania, podmiot może zostać obciążony winą moralną. Jeszcze bardziej staje się to widoczne w świetle zasady *voluntarium indirectum*. Według niej za akt zaniechania ponosimy odpowiedzialność moralną tylko wtedy, gdy łącznie spełnione są trzy warunki: podmiot był w stanie przewidzieć złe skutki, mógł im zapobiec oraz miał powinność, aby to uczynić. Pacjent, który umiera z powodu niemożności udzielenia mu pomocy, nie zostaje przez nas zabity. Jego śmierć zostaje dopuszczona.

O DZIAŁANIU, ZANIECHANIU I DOPUSZCZENIU ŚMIERCI

Streszczenie

Kategorie działania, zaniechania działania oraz dopuszczenia śmierci stanowią przedmiot żywej dyskusji szczególnie w kręgu filozofii analitycznej. Analizy filozoficzne zawarte w niniejszym artykule koncentrują się zasadniczo wokół zasady moralnej symetrii oraz neotomistycznej zasady *voluntarium indirectum*, gdyż odgrywają one ważną rolę w kwestii rozstrzygania dylematów moralnych, czyli sytuacji związanych z trudnym wyborem między alternatywnymi opcjami. Rozróżnienie tych trzech kategorii stanowi

⁵⁰ A. Alichniewicz, *O działaniu i zaniechaniu*, w: E. Jung-Palczewska (red.), *Księga pamiątkowa ku czci profesora Zdzisława Kuksewicza*, Łódź 2000, s. 17.

kluczowe znaczenie w kwestii związanej z przedłużaniem ludzkiego życia oraz z dopuszczeniem śmierci. Konkurencyjne koncepcje ilustrujące analizę kategorii działania, zaniechania działania oraz dopuszczenia śmierci odwołują się do poglądów takich myślicieli, jak: M. Tooley, D. Callahan, Ph. Foot, B. Williams, F.M. Kamm, B. Chyrowicz.

Słowa kluczowe: śmierć, działanie, zaniechanie, etyka.

ABOUT THE WORK, ABANDONMENT AND APPROVED DEATH

Summary

Categories of action, lack of action and release of death are the subject of lively discussion especially in the circle of analytic philosophy. Philosophical analysis in this article focuses essentially on the principle of symmetry and neo-Thomistic moral principles *voluntarium indirectum* because they play an important role in resolving the issue of moral dilemmas, or situations associated with a difficult choice between alternative options. The distinction between these three categories is crucial in matters related to the prolongation of human life and the release of death. Competing concepts, illustrating the analysis of the category of action, lack of action and the release of death, refer to the ideas of such thinkers as M. Tooley, D. Callahan, Ph. Foot, B. Williams, F.M. Kamm, B. Chyrowicz.

Keywords: death, act, omission, ethics.

Translated by Mirosława Landowska

**NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA**

**JÖRG LÜER, *DIE KATHOLISCHE KIRCHE
UND DIE „ZEICHEN DER ZEIT“.*
*DIE DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX NACH 1989,
„THEOLOGIE UND FRIEDEN“* BD. 44, STUTTGART 2013, SS. 301.**

Ks. Grzegorz Chojnacki

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Książka Jörga Lüera, której tytuł w języku polskim brzmi: *Kościół katolicki i „znaki czasu”*. *Niemiecka Komisja Justitia et Pax po 1989 roku*, stanowi cenny wkład naukowo-badawczy do badań natury teologiczno-społecznej, charakteryzujący się perspektywą historyczną, merytoryczną i systemową. Wydana w ramach serii naukowej „Teologia i pokój” Teologicznego Instytutu Badań nad Pokojem (Institut für Theologie und Frieden) w Hamburgu wpisuje się swoją tematyką w rozważania humanistyczno-filozoficzno-teologiczne nad pokojem jako wartością, która jest dana i zadana człowiekowi i wspólnocie ludzkiej. Autor monografii, który od sierpnia 1996 roku pełni funkcję referenta w Niemieckiej Komisji *Justitia et Pax* do spraw zagadnień pokoju i polityki bezpieczeństwa, jest świadkiem toczących się wydarzeń, obrad, mającym dostęp do wszelkich materiałów umożliwiających analizę źródeł i literatury podstawowej oraz syntezę

wniosków. Jako świadek i pracownik Komisji dokonuje we wstępie monografii słusznej autorefleksji (zob. s. 14) na temat niebezpieczeństwa zbyt subiektywnych czy osobistych opinii, których chciałby uniknąć poprzez weryfikację własnego spojrzenia ze strony innych osób, znawców tematyki, co zresztą bardzo mu się udało dzięki akrybicznej staranności i wierności przyjętej metodologii. Ukazując materiał źródłowy i opracowania, sam zauważa, że stawiając sobie za cel opracowanie procesu rozpoznawania i uczenia się przez Kościół katolicki w Niemczech „znaków czasów”, wyrusza w drogę, której nie przeszedł jeszcze nikt, choć dostępne już monografie i artykuły zajmują się Komisją w aspekcie historycznym (przy okazji 40-lecia zaangażowania na rzecz sprawiedliwości i pokoju) czy merytorycznym (dyskusja dotycząca listu biskupów niemieckich na temat pokoju z 2000 roku). Ta nowość i oryginalność jest wyróżnikiem monografii przyczyniającym się z jednej strony do łatwiejszego dostępu do istniejących źródeł zgromadzonych w Historycznym Archiwum Archidiecezji Kolońskiej, jak i dającym podstawy do dalszych badań i dyskusji. Nieco niezrozumiałym jest fakt, że w wykazie bibliografii źródła zostały umieszczone po wykazie literatury przedmiotu, co narusza procedencję materiałów, z których korzystał Autor. Ponadto, bardzo cennym wyznacznikiem tego dzieła są podsumowania na końcu każdego z rozdziałów, które zawierają syntetyczne ujęcie „owoców” rozważań poszczególnych części, by na końcu monografii ukazać jeszcze raz to, czego można nauczyć się, dokonując studium działalności Komisji *Justitia et Pax* w kontekście przemian społeczno-politycznych po 1989 roku.

Obok wstępu zawierającego cenne uwagi metodologiczno-formalne wraz z wyjaśnieniem procesu systemowego uczenia się i zakończenia wskazującego na zdolność Komisji *Justitia et Pax* do uczenia się „znaków czasu” wyrażonego w bogactwie nauczania Konferencji Episkopatu Niemiec, jak i dokumentacji wszelkich projektów dokonywanych przez poszczególne agendy i gremia Komisji, monografia składa się z sześciu rozdziałów ułożonych w logiczną całość ułatwiającą śledzenie głównych myśli Autora wraz z dołączonymi wyjaśnieniami w formie przypisów.

Pierwszy rozdział (s. 19–71) rozpatruje dwa punkty ciężkości w głównych nurtach rozwoju kościelnej nauki o pokoju. Z jednej strony opisany został rozwój nauczania papieży, poczynawszy od Benedykta XV, skończywszy na Janie Pawle II. Ze względu na chronologię i aktualność nauki omówione też zostały obrady Soboru Watykańskiego II ze szczególnym odniesieniem do Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Odnosząc się do

tego dokumentu, Autor wyjaśnia, na czym polega soborowe wezwanie do odczytywania „znaków czasów”, cytując jego czwarty punkt, w którym podana została definicja „znaków czasu” oraz imperatyw do ich badania i odczytywania, co tym samym wyjaśnia problem zawarty w głównym tytule monografii. W piątym rozdziale tego dokumentu mamy wyraźne odniesienie „znaków czasu” w kwestii pokoju. Vaticanum II wiąże problem zachowania pokoju z odpowiednią wizją człowieka opartą na zachowaniu jego przyrodzonej i zarazem nadprzyrodzonej godności oraz odpowiedzialności. Również nauczanie papieży w tym względzie jest zgodne z przyjętą doktryną Kościoła, jednak każdy z nich stawia nowe akcenty wynikające z okoliczności historycznych i merytorycznych danego pontyfikatu. Drugim punktem ciężkości tego rozdziału monografii jest troska o nauczanie na temat pokoju na terenie Niemiec po Soborze Watykańskim II ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji podzielonego kraju, a zarazem różnych wydarzeń kościelnych w danych częściach kraju. Na szczególną uwagę zasługują dwa synody toczące się prawie w tym samym czasie w RFN i NRD. Pierwszy z nich w jednej ze swoich uchwał podejmuje opis wkładu, a zarazem zadania, które stoi przed Kościołem katolickim w RFN w kwestii rozwoju i pokoju. Synod duszpasterski w NRD podejmuje uchwałę dotyczącą służby Kościoła na rzecz pojednania i pokoju, która jest wynikiem kompromisu wobec chęci wyraźnego określenia swojej pozycji w stosunku do panującego ustroju. Niezależnie od ostrożności w podjęciu krytyki wobec socjalistycznego reżimu udało się w tym dokumencie ukazać zasadę personalizmu jako fundamentu nauczania społecznego Kościoła. Autor w tym rozdziale poddaje również analizie list pasterski niemieckich biskupów *Gerechtigkeit schafft Frieden (Sprawiedliwość daje pokój)* z 1983 roku, w którym wyraźnie zaznaczono, że obok problemu wyścigu zbrojeń istnieją o wiele ważniejsze sprawy, które mają fundamentalne znaczenie dla wspierania pokoju, a zarazem jego zapewnienia.

Kolejny rozdział monografii (s. 72–83) jest dedykowany opisowi i analizie powstania Niemieckiej Komisji *Justitia et Pax*. Obok genezy Autor wyeksponował jej zadania, podkreślił mandat, który legitymizuje jej działania, oraz uwytklił sposoby pracy. Bardzo ciekawym aspektem tych rozważań jest wyodrębnienie różnych losów powstania dwóch Komisji w podzielonych Niemczech.

Następny rozdział (s. 84–176) uwydatnia najpierw fakt przemian następujących w Europie w 1989 roku i zjednoczenia Niemiec w 1990 roku. Na skutek tych procesów podział na dwie Komisje *Justitia et Pax* w obu państwach niemieckich zostaje usunięty przez powstanie Wspólnej Komisji 15 marca 1991 roku. Szcze-

gólnym akcentem działania Wspólnej Komisji do końca jej kadencji w 1993 roku stają się pytania dotyczące różnego rodzaju działań na rzecz pokoju oraz troski o politykę bezpieczeństwa. Bardzo ważnymi punktami ciężkości prac Komisji są następujące tematy: odmowa służby wojskowej, wojskowe posłuszeństwo wobec rozkazów zgodne ze współczesnymi warunkami, kwestia drugiej wojny w Zatoce Perskiej, obowiązek służby wojskowej, projekt Europejskiego Porządku Pokojowego, problemy wojen w byłej Jugosławii itp. Autor zauważa, że pomimo dalszego rozwoju zainteresowania tematyką pokoju i praw człowieka w dalszym ciągu zagadnienie rozwoju góruje nad obu problemami, co stanowi deficyt, który musi zostać pokonany w następnej kadencji.

Dlatego w następnym rozdziale (s. 177–261) Autor rozważa działalność Komisji *Justitia et Pax* w kolejnej pięcioletniej kadencji, która rozpoczyna się w roku 1994, zastanawiając się z jednej strony nad tym, czy w tym czasie zostaną pokonane wspomniane deficyty, z drugiej zaś strony – czy zamiar kontynuacji dotychczasowej działalności zostanie ubogacone dzięki nowym propozycjom. Opis tych zagadnień poprzedza szczegółowa analiza problemów przy konstituowaniu się nowego składu Komisji. Po pokonaniu wszelkich trudności genezetwórczych Komisja przystąpiła do pracy, zajmując się tematyką w poszczególnych grupach roboczych i grupach-projektach. Należały do nich stała grupa robocza *Dienste für den Frieden* (Działania na rzecz Pokoju), grupy-projekty: *Gerechter Friede* (Sprawiedliwy Pokój) i *Versöhnung* (Pojednanie). W obliczu dialogu ekumenicznego na płaszczyźnie krajowej, jak i europejskiej ta druga grupa podjęła się wypracowania odpowiedzi na ważne pytania oscylujące wokół zagadnienia pojednania. Opracowano więc tematykę współczesnego rozumienia pojęcia „pojednanie”, form pojednania wypracowanych w Kościele, środków zastosowanych przy pojednaniu niemiecko-francuskim, sposobów pojednania niemiecko-żydowskiego w kontekście holocaustu, warunków pojednania niemiecko-niemieckiego po zjednoczeniu, sytuacji miejsc zapalnych itp. Autor w bardzo trafny sposób szkicuje odpowiedzi na postawione kwestie, korzystając w umiejętny sposób z bogactwa źródeł.

W następnym, krótkim rozdziale (s. 262–265) daje on syntetyczny wgląd w przebieg kadencji 1999–2004 Komisji *Justitia et Pax*. Prace Komisji w tym czasie koncentrują się w dalszym ciągu na tematyce sprawiedliwego pokoju, pojednania i pokonywania traum oraz służby na rzecz szerzenia i zapewnienia pokoju.

W ostatnim rozdziale monografii (s. 266–287) poruszona została kwestia kulis powstania dokumentu Konferencji Episkopatu Niemiec *Gerechter Frieden* (*Sprawiedliwy pokój*) z 2000 roku, który miał się stać dzięki nowym impulsom rozszerzeniem i zarazem kontynuacją wspomnianego już listu *Gerechtigkeit schafft den Frieden*. Autor w bardzo ciekawy i szczegółowy sposób przedstawia wszystkie rozmowy, obrady poszukujące konsensusu, aby z jednej strony ukazać potrzebę dalszego rozwoju etyki pokoju, z drugiej zaś – podać wyważoną ocenę służby armii wojskowej i duszpasterstwa polowego. Poza tym uwypukla on koncepcję etyki pokoju w kontekście wierności tradycji i potrzeby innowacji.

Reasumując, należy stwierdzić, że systematyzacja źródeł, wnikliwe i szczegółowe opisy okoliczności czasowych i merytorycznych, dyskurs z istniejącą literaturą przedmiotu wraz krytyką pozytywną i negatywną ich wyników badawczych sprawiają, że praca stanowi ważny wkład historyczno-teologiczny do współczesnego rozumienia działalności Komisji *Justitia et Pax*, stając się przyczynkiem i impulsem do następnych badań i opracowań na tym polu zainteresowań zgodnie z wyrażoną przez autora nadzieją, że niniejsza monografia „dostarczy materiału dla przyszłego studium systemowego uczenia się Kościoła” (s. 13).

SONIA LIVINGSTONE, *YOUNG PEOPLE AND NEW MEDIA. CHILDHOOD AND THE CHANGING MEDIA ENVIRONMENT*, LOS ANGELES–LONDON–NEW DELHI–SINGAPORE–WASHINGTON DC 2008, SS. 277.

Ks. Krzysztof Łuszczek

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Sonia Livingstone jest profesorem psychologii społecznej w katedrze mediów i komunikacji społecznej w London School of Economics and Political Science. Wykładała na uniwersytetach włoskich, francuskich, skandynawskich i amerykańskich. Prowadzi szereg programów badawczych realizowanych w wielu krajach Unii Europejskiej (między innymi *EU Kids Online*). Owocem

prowadzonych badań jest szereg publikacji poświęconych przede wszystkim kontekstowi społecznemu korzystania z internetu przez dzieci i młodzież.

Również publikacja *Young People and New Media. Childhood and the Changing Media Environment* jest owocem programu badawczego realizowanego pod kierunkiem Livingstone. Program nosił tytuł *Children, Young People and the Changing Media Environment*. Sugestywny jest rysunek dziesięcioletniego chłopca, który Autorka prezentuje na początku swej pracy. Rysunek przedstawia dom przyszłości. Chłopiec umieścił w nim 26 telewizorów i innych urządzeń służących korzystaniu z nowych technologii. Dzieci i młodzież nie potrafią już sobie wyobrazić miejsca swojego zamieszkania bez wielu nowoczesnych urządzeń służących komunikacji. Są one w stanie ciągłej transformacji. Kultura multimedialna integruje środki audiowizualne służące informacji oraz urządzenia telekomunikacyjne. Silnie wpływa na rozwój dzieci. Do tego stopnia, że dziecko ery internetu i telewizji cyfrowej można nazwać e-dzieckiem.

Nowe media zmieniły środowisko życia dzieci. Są one najczęściej ich entuzjastycznymi użytkownikami, natomiast nie zdają sobie sprawy z kontekstu społecznego ich funkcjonowania. Młodzi użytkownicy nowych technologii zazwyczaj są bardzo wrażliwi na *design* urządzeń. Pociąga ich to, co nowsze, z nowymi możliwościami. Napięcie wytwarzane przez układ „stare–nowe” prowadzi do intensyfikowania konsumpcji. To, co stare, jest nudne. Potrzeba więc ciągle nowego, aby satysfakcja młodego konsumenta była pełna. Stąd ciągle poszerzanie możliwości urządzeń o nowe funkcje i ich miniaturyzacja. Młodzi użytkownicy wyraźnie odczuwają stratę, jeżeli pozbawi się ich możliwości korzystania z któregoś z mediów elektronicznych (na przykład telewizji), czego nie można powiedzieć o starych mediach (na przykład o książce).

Autorka w swoich badaniach poświęca sporo uwagi fenomenowi nudy wśród dzieci i młodzieży. Wielu młodych powtarza: „nic mi się nie chce”. I dla wielu lekarstwem stają media. Kiedy młodzi się nudzą, sięgają po internet, telewizor czy telefon komórkowy. To, w jaki sposób młodzi wykorzystują media, jest warunkowane przez wiele czynników. Jest to między innymi pochodzenie społeczne, płeć, grupa etniczna, region zamieszkania itd. Tracą na znaczeniu tradycyjne grupy socjalizacyjne, takie jak rodzina, szkoła czy wspólnota lokalna. Zyskują przede wszystkim grupy rówieśnicze oraz media. Brytyjska badaczka podkreśla, że mechanizmy socjalizacyjne są tutaj o tyle ważne, że w tym okresie rozwojowym młodzi ludzie nabywają tożsamości. To jest czas, kiedy kształtuje

się ich indywidualizm, a także model konsumpcji. Tworzy się indywidualny styl życia.

Pod wpływem „kultury mediów” doszło do istotnych zmian społecznych wśród młodych ludzi. Nastąpiło odejście od „kultury ulicy” na rzecz domu. Ale w domu ma miejsce przesunięcie od wspólnego korzystania z mediów na rzecz „kultury sypialni”. Interakcja z wieloma mediami została przeniesiona w zacisze sypialni. Wydaje się, że prywatyzacja korzystania z mediów została poprzedzona demokratyzacją relacji w rodzinie.

Livingstone szczególnie dużo uwagi poświęca rodzinnemu kontekstowi wykorzystania mediów przez młodych użytkowników. Dążenia dzieci w środowisku domowym są zawieszane między pragnieniem niezależności a uzależnieniem od rodziców. W XX wieku mieliśmy do czynienia z emancypacją dzieciństwa. Jej elementem stał się w ostatnich czasach także sposób wykorzystania nowoczesnych technologii komunikacyjnych. Jest to o tyle łatwiejsze, że młodzi użytkownicy są dużo lepszymi ekspertami w tej dziedzinie niż ich rodzice.

Funkcjonowanie systemu mediów w środowisku rodzinnym może prowadzić do szeregu zmian, które owocują tak zwanym demokratycznym modelem rodziny. Z racji tego, że społeczeństwa zachodnie stały się bardziej zamożne, zwiększyła się liczba mediów w środowisku domowym. Ponieważ zmieniły się relacje międzypokoleniowe, styl wykorzystania mediów w środowisku rodzinnym jest negocjowany między młodymi użytkownikami a starszym pokoleniem. W wielu rodzinach, o ile można jeszcze mówić o doświadczeniu wspólnoty, częściej służy temu telewizor niż rodzinny stół. Media takie, jak na przykład telefon komórkowy przyczyniają się do atomizacji rodziny.

Zmieniające się media zmuszają do przyswojenia sobie nowych umiejętności. Młodzi użytkownicy nabywają je zupełnie nową drogą. Można ją określić jako „uczenie się przez działanie” (*learning by doing*). Wydaje się jednak, że mimo niedociągnięć formalnej edukacji młodzi ludzie są mniej chętni do nauki niż pokolenie ich rodziców i nauczycieli. Ograniczanie sposobów wykorzystania mediów jedynie do rozrywki (*mere entertainment*) staje się wyzwaniem dla medialnej alfabetyzacji młodego pokolenia. Powinno się to dokonywać zarówno przez nabywanie właściwych kompetencji, uczenie się oraz regulowanie na różnych poziomach (także rodzinnym).

Autorka ukazuje w swojej książce nowe paradygmaty funkcjonowania mediów w środowisku rodzinnym. Wpływają one na strukturę rodziny przede wszystkim przez wywieranie silnej presji na jej młodych członków. Przyczyniają

się do atomizacji wzajemnych relacji. Łatwiej o kontakt *computer to computer* niż *face to face*. To stanowi przede wszystkim wyzwanie socjalizacyjne dla pokolenia rodziców i nauczycieli, których umiejętności w zakresie posługiwania się nowymi mediami są zazwyczaj dużo skromniejsze niż pokolenia ich dzieci. Badania takie jak S. Livingstone pozwalają nam zrozumieć strategię, jakie przyjmują młodzi ludzie w posługiwaniu się nowymi mediami. Jakie potrzeby zaspokajają te media i jakie niosą zagrożenia i korzyści dla rozwoju młodych użytkowników, a przede wszystkim dla ich socjalizacji. Jest to niezmiernie ważne w dobie transformacji mediów, przede wszystkim ich cyfryzacji oraz integracji. Dziś najsilniej współtworzą środowisko medialne młodych użytkowników internet oraz urządzenia mobilne. Stanowią one coraz bardziej znaczący element socjalizacyjny. Niewątpliwie do zrozumienia tego fenomenu przyczynią się kolejne projekty i prace zrealizowane przez S. Livingstone, takie jak: *Children and the Internet: Great Expectations and Challenging Realities* (2009), *Kids Online: Opportunities and Risks for Children* (2009), *Children, Risk and Safety Online: Research and Policy Challenges in Comparative Perspective* (2012).

NOTY O AUTORACH

Ks. prof. dr hab. Janusz Bujak – Katedra Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. e-mail: bujak@koszalin.opoka.org.pl.

Ks. Grzegorz Chojnacki – doktor teologii, prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego, redaktor naczelny „Studiów Paradyskich”, sekretarz redakcji „Colloquia Theologica Ottoniana”.

Ks. prof. dr hab. Andrzej Draguła – Katedra Teologii Pastoralnej, Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zainteresowania: homiletyka, zagadnienia związane z obecnością Kościoła w sferze publicznej oraz w mediach, a także badania nad komunikacją religijną (język religijny, reklama, związki z kulturą popularną).

Ks. dr Tadeusz Dyk – Zakład Nauk Humanistycznych w Medycynie Pomorskiego Uniwersytetu Medycznego w Szczecinie.

Mgr Zofia Fenrych – starszy inspektor w Oddziałowym Biurze Edukacji Publicznej, Referat Edukacji Historycznej, Instytut Pamięci Narodowej, Oddział w Szczecinie. e-mail: zofia.fenrych@ipn.gov.pl.

Ks. mgr Marcin Ferdynus – doktorant Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. e-mail: marcin.ferdynus@wp.pl.

Ks. dr Krzysztof Łuszczek – adiunkt w Katedrze Pedagogiki i Psychologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. e-mail: krisssl@o2.pl.

Dr Diana Del Mastro – adiunkt w Katedrze Italianistyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Od października 2004 r. wykładowca na kursie języka i kultury włoskiej na Uniwersytecie Szczecińskim (we współpracy z Uniwersytetem w Bari).

Ks. dr Jarosław Nowaszczuk – neolatynista, adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. e-mail: classjn@op.pl.

Ks. prof. zw. dr hab. Andrzej Offmański – kierownik Katedry Katechetyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego.

Mgr Michał Siedziako – starszy inspektor w Oddziałowym Biurze Edukacji Publicznej, Referat Badań Naukowych, Instytut Pamięci Narodowej, Oddział w Szczecinie. e-mail: michal.siedziako@ipn.gov.pl.

Ks. prof. dr hab. Jan Walkusz – kierownik Katedry Historii Kościoła XIX i XX w. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. e-mail: jawal@kul.lublin.pl.

Ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman – dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Specjalność naukowa: duchowość miłosierdzia, duchowość stanów życia, duchowość diecezjalna, metodologia teologii duchowości. Autor 21 książek i 221 artykułów naukowych. e-mail: dziekanwt@univ.szczecin.pl.

Ks. dr Wojciech Zimny – ojciec duchowny AWSO w Szczecinie.