

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

22

2013

rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Zespół naukowy

prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW)
ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Gałkowski CP
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Perzyński
prof. dr hab. Jan Szałański

Recenzenci tekstów prezentowanych w niniejszym tomie

prof. UKSW dr hab. Artur Andrzejuk, ks. prof. UKSW dr hab. Tadeusz Bąk
dr hab. Piotr Drzewiecki, ks. dr hab. Waldemar Gliński, ks. dr hab. Ignacy Kosmana
ks. prof. UPJPII dr hab. Janusz Królikowski, ks. dr Piotr Kulbacki
ks. dr Waldemar Kulbat, ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Perzyński
ks. dr Roman Piwowarczyk, ks. dr hab. Mieczysław Różański
ks. dr hab. Jan Wolski

Zespół redakcyjny

ks. dr Marek Marczak (redaktor naczelny)
ks. dr Roman Piwowarczyk (redaktor prowadzący), ks. dr Mariusz Rudzki

Adres Redakcji

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 2111199, 42 6648800
e-mail: roman_pk@op.pl

Za zezwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa

Maria Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81
<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>
e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl
Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

ADAM BARTCZAK
Uniwersytet Łódzki

DOKUMENT JAKO ŚRODEK DOWODOWY W PROCESIE MAŁŻEŃSKIM

WPROWADZENIE

Prawodawca w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. poświęca oddzielną, ostatnią, księgę wyłącznie prawu procesowemu. Oddzielnie analizuje proces sporny, niektóre procesy specjalne, proces karny, czy wreszcie procedurę administracyjną. Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Prawodawca wyodrębnia jako proces specjalny, pozostawiając go jednocześnie w optyce procesu spornego. Zgodnie z prawem małżonkowie, a także rzecznik sprawiedliwości są zdolni do zaskarżenia małżeństwa. Innymi słowy mogą oni wносить zapytanie do Sądu Biskupiego, czy ich małżeństwo albo w przypadku rzecznika sprawiedliwości jakieś konkretne małżeństwo zostało zawarte nieważnie. W toku postępowania należy wykazać odpowiednie dowody na potwierdzenie swojej tezy, które ostatecznie analizują i poddają wyrokowaniu sędziowie. Jednym z takich środków dowodowych przewidzianych przez prawo są dokumenty. Poniżej zostanie ukazana praktyka stosowania tego środka dowodowego na przykładzie akt spraw o nieważność małżeństwa z Trybunału Metropolitalnego w Łodzi.

1. *ACTORI INCUMBIT PROBATIO* – PODSTAWOWA ZASADA PROCESOWA

Starożytna zasada prawa procesowego, wykształcona przez prawo rzymskie, głosi *actori incumbit probatio*. Tę zasadę powtarza także obecnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 1526: *Onus probandi incumbit ei qui asserit*. Obowiązek dowodzenia spoczywa na tym, który coś twierdzi. W procesie o stwierdzenie nieważności najczęściej jeden z małżonków wnosi skargę, choć, jak było to już wyżej powiedziane, ma do tego prawo każdy z małżonków oraz rzecznik sprawiedliwości, kiedy nieważność małżeństwa została już ogłoszona, jeżeli mał-

żeństwo nie może być uważnione lub nie jest to pożyteczne¹. W kan. 1504 § 2 KPK z 1983 r. Prawodawca wskazuje, iż skarga, która rozpoczyna spór, powinna wskazywać, na jakim uprawnieniu opiera się powód² i przynajmniej ogólnie fakty i dowody na poparcie roszczeń. Strona powodowa, czyli wnosząca o nieważność małżeństwa, już od samego początku jest zobligowana do działania na rzecz udowodnienia swoich twierdzeń. Wszak Prawodawca przedkłada domniemanie prawne za ważnością małżeństwa, które jest możliwe do obalenia, ale poprzez wykazanie czegoś przeciwnego³. Proces w swojej fazie dowodzenia jest więc bardzo dynamiczny. To od postawy strony powodowej zależy przede wszystkim możliwość udowodnienia nieważności małżeństwa, zwłaszcza kiedy współmałżonek – strona pozwana – został uznany prawnie nieobecny w procesie⁴. Brak udziału w procesie drugiej strony powoduje, iż niektóre środki dowodowe, jakich sam mógłby dostarczyć, po prostu nie zostaną zebrane. Należy mieć na względzie, choćby takie jak: przyznanie, dowód ze świadków powołanych przez tę stronę, możliwość sporządzenia opinii przez biegłego na podstawie rozmowy bezpośredniej. Jakkolwiek strona pozwana nie ma żadnego obowiązku przedkładania dowodów, to jej udział wnosi wiele do poznania prawdy o danym małżeństwie.

Postawa powoda w sprawie nie może być statyczna. Często w praktyce doświadczają się chęci przerzucania odpowiedzialności dowodzenia nieważności na sąd. Nie jest to zapewne działanie celowe, ale raczej upatrywałbym w nim braku wiedzy strony, jak ma postępować w kanonicznym procesie małżeńskim. Takie działanie jednak musi się spotkać z kategoryczną postawą sądu, ale wyrażoną poprzez duszpasterską opiekę oraz wskazanie i zajęcie właściwej postawy. Bezwzględnie w tym aspekcie swoją pomocą służą: adwokat kościelny, czy też pełnomocnik. To na nich spoczywa uświadomienie swojemu zleceniodawcy roli, jaką ma do spełnienia w procesie. Powód musi więc w swoim działaniu przekonać sędziego o słuszności swojego żądania⁵.

W kan. 1527 § 1 KPK z 1983 r. Prawodawca wskazuje, iż mogą być przytoczone dowody jakiegokolwiek rodzaju, które wydają się pożyteczne do poznania prawdy i są godziwe.

2. DOKUMENT JAKO ŚRODEK DOWODOWY W KPK Z 1917 R.

Jednym ze środków dowodowych, który został dopuszczony do procesu sądowego w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r., był dokument⁶. Dokument (*docu-*

¹ Kan. 1674 KPK.

² Zob. A. Dzięga, *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994; M. Greszuta, *Charakterystyka udziału stron w kanonicznym sądowym postępowaniu spornym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 12 (2003), z. 2, s. 101.

³ Kan. 1060 KPK.

⁴ Zob. P. Majer, *Niestawiennictwo strony pozwanej w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 7 (13) 2002, s. 167–190.

⁵ Por. R. Sztymmler, *Dowody*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, pod red. J. Krukowski, t. 5, Poznań 2007, s. 175–176.

⁶ Kan. 1812 KPK z 1917 r. Zob. *Słownik kościelny łacińsko-polski*, pod red. A. Jougana, Przemyśl 1948, s. 188: „Documentum – [...] 2. Dowód, świadectwo”, tamże, s. 312: „Instrumentum – [...] 2. Dokument publiczny lub prywatny, pismo, świadectwo, spis, lista”.

mentum, instrumentum) w doktrynie rozumiany był jako pismo, którego treść służy do stwierdzenia jakiegoś faktu⁷. Na jego podstawie można było dowodzić faktów. Dokumenty dzielono na publiczne i prywatne. Pierwsze były sporządzane powagą publiczną, a więc przez osoby, które miały władzę związaną ze sprawowaniem stosownego urzędu publicznego. Pozostałe dokumenty były jedynie prywatnymi, a zaliczano do nich listy, umowy, testamenty i wszelkie inne pisma sporządzone przez osobę prywatną (kan. 1813 § 3). Dokumenty publiczne, w zależności z którego porządku prawnego pochodziły, nazywano albo kościelnymi, albo cywilnymi. Prawodawca w kan. 1813 § 1 bardzo skrupulatnie wyliczał, jakie dokumenty można nazywać publicznymi kościelnymi. I tak zaliczał do tej grupy: akta papieża (kan. 1813 § 1^o1), akta Kurii Rzymskiej i ordynariuszy w zakresie przysługujących im praw (kan. 1813 § 1^o2), dokumenty sporządzone przez notariuszy kościelnych (kan. 1813 § 1^o3), kościelne akta sądowe oraz wpisy do ksiąg urzędowych kurii, parafii (kan. 1813 § 1^o4)⁸. Gdy idzie natomiast o dokumenty publiczne cywilne, to Prawodawca odsyłał do porządku prawa świeckiego każdego państwa (kan. 1813 § 2).

Dokumenty należało uważać za prawdziwe dopóki, dopóty nie obalono domniemania, wskazując dowód przeciwny⁹. Jednakże zdecydowanie ważniejsze dla samego procesu było wskazanie na moc dowodową, jaką miały dokumenty. I tak zgodnie dokumenty publiczne miały moc pełnego dowodu w tym, co stwierdzały wprost i odnośnie do głównej sprawy oraz gdy zostały przedstawione w oryginale lub w uwierzytelnionym odpisie w kancelarii sądu¹⁰. Dokumentom prywatnym przyznawano moc dowodową na równi z przyznaniem pozasądowym. W art. 164 Instrukcji *Provida Mater Ecclesia* Prawodawca wskazywał, iż listy, jako też inne dokumenty prywatne mają taką wagę, jaką należy im przypisać z okoliczności, a zwłaszcza czasu, w którym zostały napisane¹¹. Gdy zaś przedłożono dokumenty słabej jakości, to jest nieczytelne, zatarte, niezrozumiałe, sprzeczne, Prawodawca pozostawiał je sędziemu do oceny¹². Jednocześnie należy podkreślić, iż dowód z dokumentu nie miał charakteru przesądzającego w stosunku do innych dowodów, lecz jedynie charakter konkurencyjny¹³.

Zgodnie z ogólną zasadą to na stronie powodowej leżał obowiązek dostarczenia stosownych dokumentów na okoliczność procesu, czy to poprzez uzyskanie odpisu z akt urzędowych, czy zażądanie wydania dokumentu od strony pozwanej lub innej osoby trzeciej, jeśli ta jest w jej posiadaniu. Przeciwno osobom, które odmawiały udostępnienia dokumentu, strona zainteresowana mogła wnosić skargę o okazanie dokumentu¹⁴.

⁷ F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958, s. 111–112; M. Fąka, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*, Warszawa 1978, s. 150; I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 560.

⁸ Zapis kanonu został następnie powielony w art. 156 § 1 Instrukcji *Provida Mater Ecclesia* Kongregacji Sakramentów z 15 VIII 1936 r.

⁹ Kan. 1814 KPK z 1917 r.

¹⁰ Zob. kan. 1816, 1819, 1820 KPK z 1917 r. oraz art. 159–160 Instrukcji *Provida Mater Ecclesia*.

¹¹ Tekst za S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymskokatolickiego*, t. 2, Olsztyn 1960, s. 280.

¹² Kan. 1818 KPK z 1917 r.

¹³ Por. E. Szafronowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 2, Warszawa 1979, s. 509.

¹⁴ „Nie ma jednak obowiązku przedkładania sądowi takich dokumentów prywatnych, których

3. POJĘCIE DOWODU Z DOKUMENTU WE WSPÓŁCZESNYM PRAWODAWSTWIE

Prawodawca w Kodeksie z 1983 r. poświęca dowodom cały Tytuł IV Księgi VII. Jednocześnie nie podaje żadnej legalnej definicji dowodu. Próbę określenia pojęcia podejmuje doktryna. Jak można zauważyć pojęcie dowód jest wieloznaczne¹⁵. W kontekście analizowanego problemu wydaje się konieczne rozumienie dowodu jako konkretnego środka dowodowego, pozwalającego potwierdzić prawdziwość, słuszność tezy stawianej przez stronę powodową w skardze o nieważność małżeństwa. W Kodeksie wyliczone zostały następujące środki dowodowe: oświadczenia stron, dowód z dokumentów, świadkowie, biegli, wizja lokalna i oględziny sądowe oraz domniemanie.

3.1. Natura i moc dokumentów

Termin dokument znany był już wcześniejszej kodyfikacji. Podobnie jak w niej, tak i w Kodeksie obecnym Prawodawca nie stwierdza wprost, co należy rozumieć przez pojęcie dokument. Prawodawca używa w tekście jako określenie dokumentu słowa *documentum*, które oznacza dowód, świadectwo¹⁶. Doktryna podaje, iż dokument można rozumieć dwojako. *Sensu largo* jest nim każdy nośnik informacji o faktach istotnych w sprawie. Do tej grupy możemy więc zaliczyć między innymi: fotografie, taśmy magnetofonowe¹⁷, kasety wideo, dane nagrane na dyskach komputerowych, na pamięciach przenośnych (urządzeniach przenośnych typu Plug&Play). *Sensu stricto* dokumentem jest przedmiot, najczęściej papier, pokryty pismem wyrażającym oświadczenie, myśl, opis¹⁸, ślad działalności prawnej¹⁹ itp. Właśnie w tym znaczeniu doktryna upatruje rozumienie pojęcia dokument, jednocześnie pozostawiając sędziemu dopuszczenie do procesu każdego przedstawionego środka dowodowego²⁰.

Prawodawca w kan. 1540 KPK z 1983 r. wprowadza rozróżnienie dokumentów na publiczne: kościelne i świeckie oraz prywatne²¹. Publicznymi dokumentami kościelnymi są te, które sporządziła osoba publiczna, wykonująca w Kościele swoje zadania. Prawodawca, inaczej niż w Kodeksie z 1917 r., nie wymienia już dokumentów należących do tej grupy. Nie zmienia to jednak zakresu przedmiotowego normy. Doktryna przytacza różne dokumenty, które zalicza się do nich, a są nimi np.: wszelkie dokumenty sporządzone przez Papieża, Kurię Rzymską, biskupów die-

ujawienie może narazić osobę będącą w ich posiadaniu lub jej krewnych na poważne straty materialne czy moralne”, E. Szafrowski, dz.cyt., s. 510.

¹⁵ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 243; R. Sztuchmiller, dz.cyt., s. 172.

¹⁶ *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. J. Korpanty, Warszawa 2001, s. 596.

¹⁷ Por. T.J. Jagiełło, *Zapis magnetofonowy w procesie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne” 17 (1974), nr 1–2, s. 143–167.

¹⁸ Por. T. Pawluk, dz.cyt., s. 255; R. Sztuchmiller, dz.cyt., s. 191–192.

¹⁹ M. Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004, kol. 42. Por. A. Sobczak, *Stwierdzenie nieważności małżeństwa i inne małżeńskie procesy kościelne*, Poznań 2010, s. 106.

²⁰ Kan. 1527 KPK.

²¹ Ta sama norma została powtórzona w Instrukcji procesowej *Dignitas connubii* w art. 184.

cejalnych, proboszcza, rektora seminarium, najwyższego przełożonego instytutu zakonnego, notariusza sądowego. Publicznymi dokumentami świeckimi są te, które każdorazowo są uznawane za takie przez prawo świeckie. W Polsce kwestię tę reguluje Kodeks postępowania cywilnego z 17 listopada 1964 r.²². Wszystkie pozostałe dokumenty Prawodawca kościelny kwalifikuje jako prywatne. Do tej grupy można by zaliczyć m.in.: umowy, testamenty, pokwitowania, listy, dokumenty rodzinne, własne zapiski itp.

Wartość dowodową Prawodawca przypisuje ze względu na wyżej przytoczony podział, czyli różnicuje ponownie dokumenty publiczne i prywatne. Jeśli się nie wykaże czegoś innego przeciwnymi dowodami i oczywistymi argumentami, publiczne dokumenty mają moc dowodową we wszystkim, co się w nich stwierdza wprost i zasadniczo (kan. 1541 KPK). Oznacza to, iż taki dokument ma walor dowodu pełnego z jednocześnie możliwością wykazania dowodu przeciwnego. Do samego sędziego należeć będzie ocena co do wartości dokumentu podważonego przez dowód przeciwny²³.

Dokumentom prywatnym nie przyznano mocy pełnego dowodu. Mają one taką moc dowodową przeciwko autorowi lub temu, kto go podpisał, i innym uczestnikom procesowym, jak przyznanie pozasądowe. Przeciwno innym ma taką moc, jak oświadczenie stron, nie będące przyznaniem się, według kan. 1536 § 2 KPK (por. 1542 KPK). Normę kodeksową rozszerza Instrukcja procesowa *Dignitas connubii* w art. 185 §§ 2–3. Zgodnie z tym przepisem uwiarygodnienie dokumentu prywatnego zgodnie z prawem, choć ma charakter publiczny, nie zmienia go w dokument publiczny. Pozostaje on nadal dokumentem prywatnym. Nie ma również znaczenia zdeponowanie u notariusza sądowego określonego dokumentu, ponieważ jego moc dowodowa zawsze będzie taka jak dokumentu prywatnego. Jednakże wśród dokumentów prywatnych, które mają duże znaczenie, Prawodawca zalicza listy, które narzeczeni lub małżonkowie pisali do siebie *sed tempore non suspecto*. Warunkiem jest pewność co do ich autentyczności oraz czasu ich powstania²⁴. Określenie czasu niepodejrzanego zdefiniowane zostało w art. 201^o3 niniejszej Instrukcji, a należy przez nie rozumieć czas, kiedy małżonkowie nie myśleli jeszcze o kanonicznym procesie małżeńskim²⁵. Wartość dowodową tak sporządzonego listu poleca się ocenie sędziego, który odniesie ją w relacji do okoliczności, a zwłaszcza czasu powstania.

Kiedy dokumenty przedstawione do procesu okażą się w jakikolwiek sposób uszkodzone, to jest zostaną wytarte, poprawione, będą zawierały dopiski lub będą

²² Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. *Kodeks postępowania cywilnego*, Dz.U. z 1964 r. nr 43, poz. 296 z późniejszymi zmianami. Art. 244 KPC § 1. Dokumenty urzędowe, sporządzone w przepisanej formie przez powołane do tego organy władzy publicznej i inne organy państwowe w zakresie ich działania, stanowią dowód tego, co zostało w nich urzędowo zaświadczone.

§ 2. Przepis § 1 stosuje się odpowiednio do dokumentów urzędowych sporządzonych przez organizacje zawodowe, samorządowe, spółdzielcze i inne organizacje pozarządowe w zakresie zleconych im przez ustawę spraw z dziedziny administracji publicznej.

²³ R. Sztuchmiller, dz.cyt., s. 195.

²⁴ Art. 185 § 1 Instrukcji procesowej *Dignitas connubii* (dalej DC).

²⁵ Art. 201^o3 DC: „[...] *tempore non suspecto, seu quando partes nondum cogitaverant de causa introducenda*”.

dotknięte inną wadą, to do oceny sędziego należeć będzie ocena, czy i jakie mają znaczenie. W ten sposób Prawodawca nie neguje takich dokumentów, ale skłania sędziego do wysiłku ustalenia autentyczności dokumentu w tym, co zawiera, a odnosi się do meritum sprawy.

Co do zasady anonimom nie przepisuje się żadnej mocy dowodowej. Więcej, nie można im przyznać nawet waloru ukierunkowującego, chyba że przedstawiają fakty, które można udowodnić z innych źródeł²⁶. Jednocześnie jak zauważa T. Rozkrut w komentarzu do tej normy, rozwój różnego rodzaju środków przekazu myśli będzie wymagał od sędziego szczególnej ostrożności w dopuszczaniu takich dowodów, a co za tym idzie przyznawaniu im stosownej mocy dowodowej²⁷.

Odrębną kategorię dowodów stanowią te, które zostały zdobyte w sposób godziwy i niegodziwy. Jakkolwiek nie jest to bezpośrednim problemem tego rozważania, uważam, że kwestia ta nie może być obojętna zarówno z punktu widzenia moralnego, jak i poznania prawdy w procesie kanonicznym. Dowody godziwe oczywiście nie budzą żadnej wątpliwości, a problem pojawia się, kiedy mowa jest o dowodach niegodziwych. Zaznaczę jedynie w tym miejscu, iż istnieje wiele stanowisk co do przedkładania i oceny takich dokumentów w procesie. Sprawa ta nie jest rozstrzygnięta, a interpretacja niejednorodna²⁸.

3.2. Przedkładanie dokumentów

Zgodnie z omówioną już na początku zasadą *actori incumbit probatio* obowiązek dowodzenia spoczywa na powodzie. Można zatem przedłożyć wszelkie dokumenty w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa. Prawodawca w kodeksie przedłożył jednak wytyczne odnośnie do przedkładania dokumentów. W sądzie moc dowodową będą miały jedynie te dokumenty, które zostają przedstawione w oryginale lub w uwierzytelnionym odpisie w kancelarii sądu²⁹. Tylko takie dokumenty mogą być brane pod uwagę, które zostają włączone do akt sprawy. Są one w ten sposób udostępnione do zbadania przede wszystkim przez sędziego, ale także obrońcę węzła małżeńskiego oraz przez same strony oraz ich adwokatów³⁰. Ponadto sam sędzia na mocy kan. 1545 KPK z 1983 r. może żądać przedstawienia dokumentu wspólnego dla stron, czyli takiego sporządzonego w interesie obydwu stron³¹. Jednocześnie zastrzega w kolejnym kanonie, iż obowiązek ten ustaje, kiedy dokument nie może być przedstawiony bez niebezpieczeństwa szkody, zgodnie z kan. 1548 § 2^o, albo naruszenia tajemnicy³².

²⁶ Art. 188 DC.

²⁷ Por. T. Rozkrut, *Dowód z dokumentów*, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas coniubii”*, pod red. T. Rozkruta, Sandomierz 2007, s. 265.

²⁸ Zob. A. Brzemia-Bonarek, *Dopuszczalność dowodów zdobytych w sposób niegodziwy w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Katowice 2007.

²⁹ Kan. 1544 KPK.

³⁰ Art. 190 DC.

³¹ Art. 191 DC.

³² Art. 192 § 1 DC.

Należy jednocześnie pamiętać o sankcji, jaką Prawodawca przedkłada za przestępstwo fałszu. W kan. 1391 °1–2 KPK z 1983 r. czytamy: „Stosownie do ciężkości przestępstwa, może być ukarany sprawiedliwą karą: 1° kto sporządza fałszywy dokument kościelny lub prawdziwy zmienia, niszczy, ukrywa, albo posługuje się innym fałszywym lub zmienionym; 2° kto w sprawie kościelnej posługuje się innym fałszywym lub zmienionym dokumentem”. Norma ta jest wynikiem szczególnej ochrony prawnej prawdy przekazywanej w dokumencie, a zwłaszcza w kościelnym dokumencie publicznym. Posługiwanie się dokumentem sfałszowanym zmierza do wprowadzenia w procesie kanonicznym sędziego w błąd, a co za tym idzie może wpływać na wyrobienie pewności moralnej, od której uzależnia się wyrokowanie *pro nullitate*³³.

4. APLIKACJA PRAWA DOTYCZĄCEGO DOWODU Z DOKUMENTU W AKTACH SĄDOWYCH

Aplikację norm prawnych dotyczących dokumentu jako środka dowodowego odnajdujemy oczywiście w aktach sądowych. Strony procesowe w toku procesu mogą i przedkładają różne dokumenty. Różnią się one w zależności od tego, z jakiego tytułu prowadzona jest sprawa.

4.1. Dokumenty przedkładane w każdej sprawie

Z praktyki procesowej wynika, iż są takie dokumenty, które można odnaleźć praktycznie w każdych aktach sprawy. Są nimi metryki chrztu oraz świadectwo zawarcia sakramentu małżeństwa.

Metryki chrztu wskazują oczywiście na fakt włączenia strony do wspólnoty Kościoła, a co za tym idzie przysługujące mu prawa i obowiązki. Metryka chrztu jest ponadto takim dokumentem, który odzwierciedla historię życia chrześcijanina, katolika. Znajdują się tam bowiem informacje o wszelkich zapisach dokonywanych na marginesie w księdze chrztu. A więc metryka chrztu, oprócz potwierdzenia przyjęcia sakramentu chrztu, przekazuje inne informacje dotyczące osoby. Zgodnie z Instrukcją o prowadzeniu kancelarii parafialnej „na marginesie aktu chrztu odnotowuje się fakty powodujące zmianę stanu kanonicznego danej osoby: adopcję, bierzmowanie, święcenia, ślub wieczysty, zawarcie małżeństwa, stwierdzenie nieważności małżeństwa, uzyskanie dyspensy o małżeństwa niedopełnionego oraz konwalidację związku małżeńskiego”³⁴.

Świadectwo zawarcia małżeństwa potwierdza fakt zawarcia małżeństwa. Wskazuje na miejsce zawarcia małżeństwa oraz osobę świadka kwalifikowanego. Można jednakże w aktach spraw odnaleźć inny dokument potwierdzający zawarcie małżeństwa. Jest nim „Zaświadczenie stanowiące podstawę sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2 i 3 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego”. Także ten dokument stwierdza zawarcie małżeństwa kanonicznego, a nadto zgodnie

³³ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne, część szczególna*, Warszawa 2003, s. 147–151.

³⁴ *Instrukcja o prowadzeniu kancelarii parafialnej z 22 XI 1998 r.*, nr 16, w: *Aneks do Statutów III Synodu Archidiecezji Łódzkiej*, Łódź 1999.

z Konkordatem z 1993 r. upoważnia do sporządzenia aktu małżeństwa w Urzędzie Stanu Cywilnego.

Sentencja wyroku sądu cywilnego orzekającego rozwód pomiędzy małżonkami. Jest to dokument publiczny świecki. Stwierdza on fakt rozłączenia małżonków poprzez rozwód na forum prawa państwowego. Jak wiadomo, dwa porządki prawne: kanoniczny i świecki, są rozdzielne. Wyrok któregośkolwiek z nich nie wywołuje żadnych skutków prawnych w drugim porządku prawnym. Jednakże jak pokazuje praktyka, osoby najpierw załatwiają formalności związane z prawem cywilnym, a dopiero w dalszej kolejności przychodzą do sądu kościelnego. Sentencja wyroku jest więc zasadnie przedkładana w procesie *de nullitatae*, albowiem wskazuje na faktyczne ustanie wspólnoty małżeńskiej. I choć nie wymaga się rozwodu cywilnego do wydania wyroku kanonicznego, to jest prawdą, że prawomocny wyrok sądu państwowego wydany uprzednio, nie wprowadza swoistego dysonansu pozycji prawnej osoby³⁵.

Protokół kanonicznego badania narzeczonych jako dokument kościelny również jest bardzo ważny w kontekście procesu o nieważność małżeństwa. Stanowi on bowiem wynik rozeznania, jakie przeprowadza duszpasterz, mający prawo do asystowania przy zawieraniu małżeństwa. Poprzez ten dokument staje się jasna sytuacja nupturientów przed zawarciem małżeństwa³⁶.

Ponadto w procesach dokumentalnych można odnaleźć inne dokumenty, takie jak:

- 1) informacja z Kurii Metropolitalnej o nieudzieleniu dyspensy od formy kanonicznej zawarcia małżeństwa³⁷;
- 2) informacje z Kurii o nieudzieleniu dyspensy od jakiegś przeszkody.

4.2. Wybrane dokumenty

Ponad te dokumenty, które możemy odnaleźć w każdych aktach sądowych, a które są podstawowymi, wymaganymi do prowadzenia sprawy, można odszukać także inne. Są one przedkładane przez strony w celu udowodnienia lub zaprzeczenia tytułu rozpatrywanego w procesie. Mają one różne źródło pochodzenia. Są wśród nich zarówno dokumenty świeckie publiczne, jak i prywatne. Lista tych dokumen-

³⁵ Podobnie rzecz ma się z zawarciem małżeństwa. Zgodnie z art. 10 Konkordatu z 1993 r. wierni Kościoła katolickiego w Polsce zawierający małżeństwo kanoniczne, mają obowiązek uzyskania dla niego skutków cywilnych, zapewnionych w Konkordacie. Bez zgody Ordynariusza miejsca nie wolno zatem asystować przy małżeństwach nupturientów, którzy nie chcą, by ich małżeństwo wywierało skutki w prawie polskim (zob. P. Majer, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych*, Kraków 2009).

³⁶ Zgodnie z art. 41 *Instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim z 5 IX 1986 r.*, „rozeznanie ma na celu ustalić: 1. tożsamość osób; 2. stan wolny osób, które zamierzają zawrzeć związek małżeński; 3. pełną dobrowolność obydwu stron z wyeliminowaniem jakiegokolwiek formy przymusu ograniczającego wolność kwalifikowaną przewidzianą przez prawo; 4. czy nie tają czegoś przed sobą, co mogłoby w poważny sposób zakłócić w przyszłości wspólnotę życia; 5. czy nie ma jakiegokolwiek przeszkody zrywającej, która uniemożliwiłaby zawarcie ważnego związku; 6. czy małżeństwo nie zawierają warunkowo; 7. czy mają właściwą świadomość zawierania małżeństwa nierozzerwalnego, wyłącznego i sakramentalnego”.

³⁷ *Acta Tribunalis Metropolitani Lodziensis*, nr 7614.

tów ma oczywiście charakter otwarty i jest wyliczeniem przykładowych, powtarzających się dokumentów.

1. *Uzasadnienie wyroku rozwodowego*³⁸. Jest dokumentem zdecydowanie szerszym niż wcześniej wymieniona sentencja wyroku. W treści tego dokumentu możemy poznać motyw, dla jakich sędzia sądu państwowego wydał wyrok. Dokument może rozszerzyć wiedzę sędziego kościelnego o stan faktyczny w małżeństwie stron.

2. *Zeznania stron ze sprawy cywilnej o rozwód*³⁹. Niejednokrotnie zeznania stron przed sądem cywilnym mogą różnić się w swej treści od zeznań przed sądem kościelnym. Ponadto mogą wskazywać na składanie różnych zeznań w trakcie jednej sprawy (być może celowe mataczenie w sprawie). Zeznania w sądzie cywilnym mogą ponadto być przydatne i stanowić dowód w procesie kanonicznym, kiedy strona pozwana z różnych racji (najczęściej rezygnując dobrowolnie) nie bierze udziału w sprawie.

3. *Wyrok sądu państwowego w sprawach karnych i cywilnych*⁴⁰. Często można spotkać wyrok w sprawie znęcania się fizycznego i psychicznego nad współmałżonkiem. Tego typu dokument może być bardzo pomocny również dla biegłych biorących udział w procesie przede wszystkim w sprawach z tytułów kan. 1095 Kodeksu Prawa Kanonicznego.

4. *Kserokopie protokołów rozpraw sądowych – cywilnych i karnych*⁴¹. Podobnie jak zeznania stron w sprawach o rozwód, tak protokoły rozpraw mogą rozszerzać materiał dowodowy, na podstawie którego sędziowie wyrokuje.

5. *Postanowienia wraz z uzasadnieniami Sądu Rejonowego i Okręgowego w przedmiocie egzekucji sądowej*⁴². Często strony, przedkładając takie dokumenty, chcą wykazać, iż druga strona nie płaci alimentów na dzieci lub współmałżonka. Oczywiście nie wpływa to bezpośrednio na moment zawarcia małżeństwa tak istotny w procesie małżeńskim, ale pośrednio może stanowić o osobie. Mogą także zdarzyć się takie sytuacje, w których takie dokumenty mogą potwierdzać różnego rodzaju choroby, zaburzenia natury psychicznej.

6. *Opinia Rodzinnego Ośrodka Diagnostyczno-Konsultacyjnego wydana w celu zmiany kontaktów z małoletnią*⁴³. To kolejny typ dokumentów, jaki można odnaleźć w aktach sądowych. Kwestie dotyczące opieki nad dzieckiem rozstrzyga sąd cywilny, ale opinia wydawana przez specjalistyczny ośrodek może charakteryzować osobę. To prawda, że taka opinia jest wskazaniem stanu faktycznego, ale podobnie jak wyżej było powiedziane, może wskazywać na habitualną niezdolność tworzenia normalnych więzi z dzieckiem.

7. *Akt notarialny – umowa o ustalenie rozdzielności majątkowej*. Dokument, który może pochodzić z okresu zarówno przedślubnego, jak i poślubnego. W pewnych okolicznościach może stać się potwierdzeniem wyrachowanego działania strony w kontekście budowania wspólnoty małżeńskiej.

³⁸ Tamże, nr 7390.

³⁹ Tamże, nr 7317.

⁴⁰ Tamże, nr 7390.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, nr 7363.

⁴³ Tamże, nr 7636.

8. *Orzeczenie o stopniu niepełnosprawności strony*⁴⁴. Jako dokument świecki publiczny może wskazywać o istniejącym problemie, który chociażby zatajony może stać się przyczyną rozpadu wspólnoty oraz nieważności małżeństwa.

9. *Karta informacyjna leczenia szpitalnego*⁴⁵. Dokument najczęściej dostarczany przez osobę, której leczenia dotyczył. Tenże może mieć bardzo ważne znaczenie w procesie i jego wyniku. Hospitalizacja może potwierdzać lub wykluczać różnego rodzaju schorzenia. Karta informacyjna staje się swoistym orzeczeniem specjalisty – lekarza diagnozującego i prowadzącego. Taki dokument może być wykorzystany przy różnych tytułach prawnych nieważności.

10. *Historia choroby. Wyciąg z Poradnia Zdrowia Psychicznego*⁴⁶. Oprócz samego leczenia w szpitalu, może zostać przedstawiana cała historia choroby osoby, począwszy od diagnozy, przez długoterminowe leczenie. Taki dokument opisujący stan osoby zwłaszcza przed zawarciem małżeństwa może stać się jednym z ważniejszych dowodów procesowych.

11. *Zaświadczenie lekarskie – informacja o rejestracji w poradni z rozpoznaniem Zespół Zależności Alkoholowej*⁴⁷. Zaświadczenie o przynależności do grupy Anonimowych Alkoholików. To inne dokumenty o charakterze medycznym potwierdzające zaburzenia, uzależnienia osoby.

12. *Dokument z obdukcji lekarskiej*⁴⁸. Karta pacjenta ze Szpitalnego Oddziału Ratunkowego. Dokumenty potwierdzające nagłe zdarzenia związane najczęściej z pobiciem współmałżonka. Mogą świadczyć o agresji jednej ze stron.

13. *Świadczenia pracy*⁴⁹. W tego rodzaju dokumentach można odnaleźć informacje o okresach pracy, o rozwiązaniu stosunku pracy bez wypowiedzenia. Strony niejednokrotnie powołują się na ten dokument, opisując postawę braku odpowiedzialności za rodzinę.

14. *Faktura VAT za telefon oraz rachunek szczegółowy*⁵⁰. Dokument wystawiany przez Operatora sieci telefonicznej, która wskazuje na połączenia wychodzące z danego numeru telefonu oraz czas trwania połączenia. Rodzaj dokumentu, który jest wykorzystywany przez strony w celu udowodnienia niedochowania wierności współmałżonka, który w konsekwencji może być potwierdzeniem wykluczenia jednostronności, nierozzerwalności czy wierności małżeńskiej.

15. *List jednej strony do drugiej*⁵¹. Pojawiają się w aktach spraw różnego rodzaju listy, w tym anonimy, które są wyrazem albo przynajmniej dużego uczucia (jak nie miłości), albo wręcz odwrotnie mogą wskazywać na motywy choćby symulacji małżeństwa poprzez wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa czy wierności małżeńskiej.

⁴⁴ Tamże, nr 7317.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, nr 7215.

⁴⁷ Tamże, nr 7253.

⁴⁸ Tamże, nr 7363.

⁴⁹ Tamże, nr 7390.

⁵⁰ Tamże, nr 7613.

⁵¹ Tamże, nr 7317.

16. *Pamiętniki*. Dokument prywatny, może być cennym dowodem, zwłaszcza gdy zapiski w nim poczynione powstały w czasie niepodejrzanym, czyli w okresie przedślubnym.

ZAKOŃCZENIE

W procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa strona powodowa zmierza do wykazania, iż w momencie zawierania małżeństwa miała miejsce okoliczność, która spowodowała nieważność zawieranego małżeństwa. Wśród różnych sposobów dowodzenia szczególne miejsce zajmuje dowód z dokumentu. Dokumenty, a zwłaszcza te o charakterze publicznym, czy to kościelne, czy państwowe, potwierdzają w zasadniczy sposób fakty w nich przedstawiane. Trzeba dowodu przeciwnego, by je obalić. Co do pozostałych dokumentów to oczywiście stanowią dowód pośredni. Jak wykazuje również analiza przedstawionych wybiórczo wybranych tylko dokumentów przedkładanych w Trybunale Metropolitarnym Łódzkim na szczeblu I instancji, ich liczba i różnorodność odnosi się do poszczególnych spraw. Takie indywidualne podejście jest oczywiście konieczne, bo tylko w ten sposób można dowodzić nieważności małżeństwa. W perspektywie poszukiwania prawdy o małżeństwie niezwykle zasadne staje się wnikliwe badanie dokumentów przedkładanych przez strony, ich adwokatów czy pełnomocników. Mają w tym swój udział nie tylko sędziowie, ale również promotor sprawiedliwości czy obrońca węzła małżeńskiego.

THE PROOF THROUGH DOCUMENTS IN THE PROCESS OF NULLITY OF A MARRIAGE

Summary

In the process of nullity of a marriage the Petitioner must prove nullity his marriage before the Court of Bishops. The Legislator enumerates the proofs they may present. One of them is the document. In this article, the author presents a modern interpretation of the concept of proof through documents. He juxtaposes it with the jurisprudence. He analyses the documents, which usually appear in the files of the process. This is an example of the application of legal norms.

Słowa kluczowe: proces o nieważność małżeństwa, dowodzenie, środki dowodowe

KAROL CHYLAK

Společna Akademia Nauk w Łodzi

SPÓŁECZNA DZIAŁALNOŚĆ TOWARZYSTWA SCHRONISK ŚW. STANISŁAWA KOSTKI W ŁODZI W LATACH 1914–1936

POWSTANIE I ORGANIZACJA TOWARZYSTWA

Początki znamienitej inicjatywy biskupa Wincentego Tymienieckiego, pierwszego proboszcza parafii katedralnej św. Stanisława Kostki, nikną w mrokach przeszłości. Rzecz to zadziwiająca, że po organizacji prowadzącej kilkanaście instytucji społecznych, pomagającej wielu tysiącom łódzian, działającej przez dwie dekady, pozostało tak niewiele śladów.

Pierwszy problem pojawia się już na początku próby przybliżenia tej inicjatywy. Kiedy powstało Towarzystwo Schronisk św. Stanisława Kostki? Ksiądz Tadeusz Graliński w 1934 r. podaje: „Już na samym początku wojny ks. Tymieniecki tworzy instytucje: Przytułek dla bezrobotnych¹ w Rokiciu i Przytułek dla dzieci na ul. Mikołajewskiej. Obie te instytucje stały się zaczątkiem wielkiego dzieła Towarzystwo Schronisk św. Stanisława Kostki”². Także w 1917 r. biskup Tymieniecki pisze, że Towarzystwo „powstało w roku 1914 po wybuchu obecnej wojny”³. Organizacja ta była zatem spontaniczną odpowiedzią na problemy, które wywołała wojna⁴. Właściwy kształt uzyskała, jak się wydaje, dopiero z początkiem 1915 r. Akta finansowe założono 1 marca. Na pierwszej karcie zapisano: „Z Bogiem rozpoczęto akta niniejsze dotyczące się wpływów, dnia 1 marca 1915 r.”⁵.

¹ Wydaje się, iż chodzi tu o przytułek dla bezdomnych.

² Ks. T. Graliński, *Ks. dr Wincenty Tymieniecki, biskup łódzki. Jego życie i działalność*, WDL, 1934, nr 5, s. 41.

³ Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej APŁ), Akta miasta Łodzi (dalej AmŁ), sygn. 18239, k. 19, Pismo do Rady Miejskiej z 22 XI 1917 r.

⁴ O tworzenie instytucji opiekuńczych przy parafiach apelował w 1914 r. abp A. Kakowski. W listopadzie 1914 r. zalecał „WW. ks. ks. proboszczom zarówno w mieście, jak i na wsi, zalecam gorąco tworzenie opiek parafialnych przy współudziale osób świeckich”, „Przewodnik Katolicki” 1914, nr 44–45, s. 584.

⁵ Archiwum Archidiecezji Łódzkiej (dalej AAL), Akta Dekanatu Łódzkiego (dalej ADŁ), sygn. 101, k. 1, Strona tytułowa.

Po odzyskaniu niepodległości wszystkie istniejące organizacje musiały przejść nową procedurę rejestracyjną. Towarzystwo św. S. Kostki wpis do rejestru prowadzonego przez władze wojewódzkie otrzymało 2 sierpnia 1922 r. Wykreślone zostało zaś z ewidencji 19 listopada 1936 r.⁶

Podstawowym celem, zakreślonym w statucie Towarzystwa Schronisk św. Stanisława Kostki, było niesienie opieki bezdomnym dzieciom i dorosłym. Głównym instrumentem jego realizacji było prowadzenie, jak to wówczas nazywano, przytułków dla sierot, schronisk dla podrzutków niemowląt, ochron, schronisk dla bezdomnych dorosłych i szkół przy schroniskach i ochronach⁷. Działaniami Towarzystwa kierowały Ogólne Zebranie Członków oraz Zarząd. Pierwszy z organów obradował co najmniej raz w roku (nie później niż w marcu). Miał, jak zwykle w tego typu organizacjach, prawo wyboru przewodniczącego i członków Zarządu, kompetencje finansowe (zatwierdzanie sprawozdań budżetowych), majątkowe oraz dokonywanie zmian w statucie. Drugi z organów składał się z dziewięciu członków i trzech zastępców (wchodzących do składu organu w wypadku rezygnacji w trakcie trwania kadencji przez jednego z wybranych członków). Kadencja Zarządu trwała rok. Ciało kontrolne stanowiła Komisja Rewizyjna⁸.

W 1917 r. wykazano 110 członków Towarzystwa⁹. Stowarzyszeniu przewodził sam inicjator, tj. biskup Wincenty Tymieniecki. W późniejszym czasie stery przejął ks. Wacław Wyrzykowski. Od samego początku ważną funkcję skarbnika dzierżył Juliusz Jarzębowski. Jesienią 1918 r. w skład Zarządu Głównego wchodził W. Tymieniecki (prezes), J. Jarzębowski (wiceprezes i skarbnik), Leon Jaworski (wiceprzewodniczący), Stanisław Jezierski (sekretarz), Karol Chądzyński (II sekretarz), Stanisław Łukomski (II skarbnik), Stefan Przedpełski (kontroler składnicy), Witold Wiśniewski (magazynier) i członkowie: Konrad Fiedler, Antoni Ramisch, F. Drozdowski i Eugeniusz Trojanowski. Komisję rewizyjną stanowili: Karol Brajer, Stanisław Zieliński, Franciszek Lenartowicz, Arkadiusz Juskiewicz, Antoni Michałowski¹⁰. Każda z instytucji miała własny zarząd z przewodniczącym na czele.

Szczyt rozwoju osiągnęło Towarzystwo w 1917 r. Wówczas prowadzono 8 ochron, 2 przytułki dla dzieci, żłobek, przytułek dla bezdomnych oraz szkołę dla głuchoniemych. Nadto funkcjonowały pracownie: szwalnicza, szewska (nazywano ją wówczas „trepiarnią”) oraz wyrobu nakryć głowy (zwana „czapkarnią”). W tym roku zakończono prowadzenie kursów dla ochraniarek.

W sierpniu 1920 r. Zarząd Towarzystwa, w obliczu poważnych problemów ze zbilansowaniem budżetu organizacji, postanowił „stopniowo kasować ochrony, a nawet przytułki, o ile stan kasy się nie polepszy”¹¹. Na posiedzeniu Zarządu wyliczono, że subsydia miejskie oraz wyjednane u delegata Ministerstwa Opieki Spo-

⁶ APL, Urząd Wojewódzki Łódzki (dalej UWŁ), sygn. 1142, k. 225, Skorowidz stowarzyszeń Łódź–Miasto.

⁷ Ustawa Towarzystwa Schronisk św. Stanisława Kostki w Łodzi, b.m. i r. wydania, s. 3.

⁸ *Ibidem*, s. 6.

⁹ APL, AmŁ, sygn. 18519, k. 78, Sprawozdanie kasowe TSSw.SK za rok 1917.

¹⁰ *Ibidem*, sygn. 23574, k. 153, Pismo TSSK z 12 X 1918 r.

¹¹ *Ibidem*, sygn. 18632, k. 2, Wyciąg z protokołu posiedzenia Główn. Zarządu odbytego 3/8 1920 r.

łecznej nie były w stanie pokryć nawet połowy wydatków. W 1921 r. prowadzano trzy instytucje „Sienkiewiczówkę”, III Ochronę i szkołę dla głuchoniemych¹². Po 1922 r. pozostały tylko dwie pierwsze. We wrześniu 1922 r. władze miasta postanowiły rozciągnąć pełniejszą niż dotychczas kontrolę nad subsydiowanymi instytucjami. Warunkiem dalszego wspierania finansowego było zawarcie przez każdą z nich umowy z Magistratem i poddanie się stałej kontroli Wydziału Opieki Społecznej¹³. Towarzystwo przestało być pośrednikiem w kontaktach z władzami miejskimi, te ostatnie przekazywały środki finansowe bezpośrednio placówkom opiekuńczym. W wyniku tej zmiany Towarzystwo przekształciło się z organizacji bezpośrednio prowadzącej i nadzorującej we wspierającą działalność. Z czasem utraciło swe znaczenie. Miejsce to wypełniły inne organizacje społeczne, a przede wszystkim łódzki diecezjalny „Caritas”.

Działalność Towarzystwa jest ciekawym przykładem aktywizacji obywatelskiej mieszkańców Łodzi. Próbą przewyciężenia problemów społecznych dręczących to przemysłowe miasto. Dzieje aktywności tej organizacji dokumentują również transformację polityki społecznej władz miejskich. Początkowa aktywizacja obywatelska wspierana była przez władze publiczne na zasadach subsydiarności. Dotyczyło to przede wszystkim niemieckich władz okupacyjnych. Wraz z nastaniem nowego, jakim było państwo polskie, akcent zaczął przesuwać się na pełną kontrolę instytucji społecznych. Z czasem władze miejskie zaczęły ograniczać wsparcie, przejmując rolę podmiotu tworzącego i prowadzącego własne instytucje. Dotychczasowa aktywność obywatelska została w ten sposób wydatnie ograniczona.

INSTYTUCJE PROWADZONE PRZEZ TOWARZYSTWO

Najdłużej prowadzoną przez Towarzystwo instytucją był przytułek dla sierot „Sienkiewiczówka”. Powstał on 20 listopada 1914 r. Takie informacje znajdujemy w aktach miejskiego Wydziału Dobroczynności Publicznej i także podaje ks. T. Graliński¹⁴. Wiadomość ta mogłaby zamykać temat. Tymczasem dalsza korespondencja prowadzona przez wspomniany wydział dostarcza ciekawych, acz nieco komplikujących obraz informacji. Otóż w styczniu 1916 r. przedstawiciel władz miejskich złożył ówczesnemu proboszczowi parafii św. Stanisława Kostki następującą ofertę: „Jeżeli Towarzystwo Schronisk św. Stanisława Kostki utworzy jeszcze jeden dom dla sierot i półsierot i będzie przyjmować dzieci przysyłane przez Magistrat, to Deputacja Opieki nad biednymi obowiązuje się płacenie od każdego dziecka rb 13–15 miesięcznie”¹⁵. Zarząd organizacji zajął

¹² *Ibidem*, sygn. 17964, k. 1, Wykaz instytucji i zakładów o charakterze filantropijno-społecznych znajdujących się w Łodzi; *ibidem*, sygn. 18469, k. 86, Pismo TSSK z 11 II 1921 r.

¹³ *Ibidem*, sygn. 18409, k. 9, Pismo do ks. W. Wyrzykowskiego z 8 I 1923 r.

¹⁴ *Ibidem*, sygn. 18412, k. 305, Sprawozdanie przytułku „Sienkiewiczówka” z 19 VII 1919 r.; T. Graliński, *op.cit.*, s. 41.

¹⁵ APL, AmŁ, sygn. 18411, k. 18, Pismo TSSK z 21 I 1916 r.

pozytywne stanowisko wobec takiej propozycji. Wynajęto na ten cel mieszkanie przy ówczesnej Szosie Pabianickiej (obecnie ul. Pabianicka), tzw. „Kurak”, gdzie planowano zorganizować pomieszczenie dla pensjonariuszy oraz sale zajęć (warsztaty: stolarski, szewski i tkacki)¹⁶. Ten sam ks. T. Graliński informuje, jak wyżej wspomniano, iż początkiem dzieła, jakim było Towarzystwo Schronisk, był przytułek dla sierot przy ul. Mikołajewskiej¹⁷. Z innych źródeł dowiadujemy się, iż zlokalizowany był on pod nr 103¹⁸. Nadto w styczniu 1915 r. łódzka prasa donosiła, iż prałat Tymieniecki założył przy ul. Wólczańskiej 168 dom dla sierot. Miało się w nim wówczas znajdować 19 podopiecznych¹⁹. W tym stanie rzeczy, określenie, którą instytucję należy uważać za późniejszą „Sienkiewiczówkę”, nastrocza wiele problemów.

Pewne wyjaśnienie przynosi treść pisma stowarzyszenia z 18 lutego 1916 r., w którym stwierdzono, że na żądanie władz „powiększamy Przytułek dla Sierot przy Szosie Pabianickiej”²⁰. Dalej w sprawozdaniu finansowym za drugie półrocze 1915 r. jedną z pozycji kosztów był „przytułek sierocy obliczony na 120 dzieci”²¹. Innych tego typu instytucji nie wymieniono. Można zatem wysnuć przypuszczenie, iż przytułek pierwotnie zlokalizowany przy ul. Mikołajewskiej przeniesiony został na Rokicie. Moment tej zmiany pozostaje nieustalony.

Posesja, w której ulokowano instytucję, należała do małżeństwa Jana i Józefy Marianny Kijak²². Składała się z dwóch działek wchodzących pierwotnie w skład majątku Edmunda i Pauliny Bemów (Böhme). Pierwsza, zlokalizowana była u boku ówczesnej Szosy Pabianickiej oraz ul. Bruskiej (w kształcie pięciokąta o pow. 3813 łok. kw.). Druga zaś, nieco mniejsza, przylegała do niej od zachodu przy ul. Bruskiej (w kształcie prostokąta o pow. 2680 łok. kw.)²³. Na pierwszej, nieco w głębi, wzdłuż drogi do Pabianic znajdował się podłużny dom²⁴, gdzie ulokowano „Sienkiewiczówkę”.

Z początkiem 1918 r. stowarzyszenie zdecydowało się nabyć tę nieruchomość – 26 lutego spisano akt notarialny²⁵. Równolegle dokonano uporządkowania obciążeń, które były na niej zapisane. Otóż w 1911 i 1912 r. na działkach zabezpieczono na rzecz wspomnianego małżeństwa Bemów oraz Aleksandra Gutmana dwie dość po-

¹⁶ Łączny koszt najmu, przystosowania i wyposażenia pomieszczeń oceniono na 3 tys. rb. i 12 I 1916 r. wystąpiono do Magistratu o wyasygnowanie tej kwoty; *ibidem*.

¹⁷ T. Graliński, *op.cit.*, s. 41.

¹⁸ W. Czajewski, *op.cit.*, s. 14.

¹⁹ *Przytułek dla sierot*, „Gazeta Wieczorna” 1915, nr 10, s. 2.

²⁰ APL, AmŁ, sygn. 18411, k. 18, Pismo TSSK z 18 II 1916 r.

²¹ *Ibidem*, k. 28, Sprawozdanie Kasowe Towarzystwa Schronisk św. Stanisława Kostki w Łodzi.

²² Własność została ujawniona w księdze hipotecznej w 1913 r., Archiwum Radu Rejonowego dla Łodzi–Śródmieścia w Łodzi. XVI Wydział Ksiąg Wieczystych (dalej SRL-Ś.WKW), rep. 25 (Rokicie Nowe). Jan Kijak z końcem września w 1914 r. otworzył sklep przy ul. Głównej 26. Dokonano tego w bardzo uroczysty sposób. W katedrze odprawiono mszę, sklep osobiście poświęcił ks. Tymieniecki. Część utargu z pierwszego dnia przekazano na cele społeczne; *Poświęcenie sklepu*, „Rozwój” 1914, nr 222, s. 2.

²³ SRL-Ś.WKW, rep. 4 (Rokicie Nowe), *ibidem*, rep. 25 (Rokicie Nowe).

²⁴ Według planu z 1911 r. był on długi na 55 łok (32,75 m), *ibidem*, rep. 4 (Rokicie Nowe).

²⁵ APL, Not. E. Trojanowski 1918, nr rep. 441.

każne sumy (po 10 tys. rb.)²⁶. Zobowiązania udało się jednak uregulować²⁷. Kwota transakcji kupna-sprzedaży wyniosła 14 472 mkp.

Jesienią 1918 r. na czele zarządu przytułku dla dzieci „Sienkiewiczówka” stała J. Jarzębowska, nadto wchodzili do niego Z. Sułowska (zastępca przewodniczącej), T. Jastrzębski (sekretarz) i A. Lindner (skarbnik)²⁸. W marcu 1920 r. erygowano przy ul. Pabianickiej dom sióstr służebniczek starowiejskich, które przejęły opiekę nad instytucją²⁹.

Początkowo znajdowało się w placówce od 100 do 150 podopiecznych. W późniejszych latach ich liczba zmniejszyła się o połowę. Instytucja miała charakter zamknięty, przeznaczona była dla dzieci wyznania katolickiego obojga płci. Na miejscu prowadzono tzw. szkołę freblowską dla młodszej części podopiecznych, starsze uczęszczały zaś do szkół miejskich. Zapewniano pełne wyżywienie, całodobową opiekę wychowawczą oraz lekarską (lekarz dyżurowała raz w tygodniu)³⁰. Od początku lat dwudziestych, kiedy to prowadzenie instytucji przejęły siostry służebniczki starowiejskie, Towarzystwo św. S. Kostki sprawowało rolę wspierającego. Zarząd „Sienkiewiczówki” komunikował się bezpośrednio z władzami, w ten sposób – bez pośrednika – trafiały też subwencje miejskie. W 1924 r. obsługiwało placówkę 8 osób (w tym 6 sióstr służebniczek starowiejskich).

Z początkiem 1931 r. decyzją Walnego Zgromadzenia stowarzyszenia nieruchomości trafiła w ręce Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Maryi Panny ze Starej Wsi (sióstr starowiejskich)³¹. Zgromadzenie, w którego imieniu akt podpisała s. Salomea Paluch, zobowiązało się do prowadzenia sierocińca. W akcie notarialnym zawarto jednak klauzulę, która stanowiła, iż w wypadku likwidacji Zgromadzenia, rezygnacji lub niemożności prowadzenia instytucji nieruchomości przy ul. Pabianickiej trafi w ręce diecezji łódzkiej³².

Na przełomie 1922 i 1923 r. pracowało w „Sienkiewiczowce” 7 sióstr: Henryka Tomaka, Helena Szyska, Kajetana Celuchówna, Agnieszka Chłandówna, Melanja Galusówna, Benigna Zarodówna i Antonina Wiewiórska³³.

W 1933 r. siostry podjęły rozbudowę istniejącego budynku. Nadto planowano wznieść nowy budynek gospodarczy i sanitariaty. Trzeba było jednak pokonać dość poważną przeszkodę. Część nieruchomości w miejskich planach regulacyjnych została przeznaczona na poszerzenie ul. Pabianickiej. Należało zatem liczyć

²⁶ *Ibidem*, 1911, nr rep. 7313; *ibidem*, 1912, nr rep. 10165.

²⁷ *Ibidem*, 1918, nr rep. 440

²⁸ *Ibidem*, AmŁ, sygn. 23574, k. 154, Pismo TSSK z 12 X 1918 r.

²⁹ L. Witczak, *Zgromadzenie Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej w parafii św. Franciszka z Asyżu w Łodzi*, w: *Parafia św. Franciszka z Asyżu w Łodzi. Jubileusz 70-lecia*, Łódź 2002, s. 87.

³⁰ APL, AmŁ, sygn. 23574, k. 155, Pismo TSSK z 9 X 1919 r.; *ibidem*, sygn. 18412, k. 305, Sprawozdanie przytułku „Sienkiewiczówka” z 19 VII 1919 r.

³¹ Walne Zgromadzenie odbyło się w drugim terminie. Uczestniczyli w nim: W. Tymieniecki, W. Wyrzykowski, Kajetan Nasierowski, Romualda z Włodzimierskich Przedpełska (wdowa po inżynierze Stefanie Przedpełskim), Paulina z Lorenców Beme, Olga z Wolanków Koenig (żona Teodora Koeniga), J. Jarzębowski, S. Łukomski, F. Lenartowicz i K. Chądzyński; *ibidem*, Not. E. Trojanowski 1931, rep. 378.

³² *Ibidem*, nr rep. 414; *ibidem*, nr rep. 490.

³³ AAL, ADŁ, sygn. 101, k. 142, Sprawozdanie kasowe z Kursów dla Ochroniarek i Wychowawczyń przy TSSK za czerwiec 1916 r.

się z oporami władz przy uzyskiwaniu koniecznych dokumentów budowlanych. Władze miejskie zdecydował się jednak pójść na kompromis. Zawarto układ ze Zgromadzeniem, w którym to ostatnie zrezygnowało z ewentualnego odszkodowania za nowo wznoszone nieruchomości oraz zobowiązało się do ich usunięcia³⁴. Z końcem 1933 r. Zgromadzenie wyraziło zgodę na ulokowanie w jednym budynków stacji transformatorowej Łódzkiego Towarzystwa Elektrycznego S.A. Dziesięcioletni układ podpisała w imieniu Zgromadzenia s. Justyna Kettówna³⁵.

Przekazanie nieruchomości, a następnie likwidacja Towarzystwa oznaczały całkowite przejęcie placówki przez siostry służebniczki.

Drugie schronisko Towarzystwa, pw. św. Anny utworzono 15 września 1916 r. Po raz pierwszy wykazano jego istnienie w sprawozdaniu przekazanym władzom miejskim 2 listopada 1916 r. Ulokowano je tuż obok istniejącej ochrony (nr IV) przy ul. Wiznera 25 i 27. Już wówczas miało ono pod opieką setkę dzieci. W 1918 r. na czele Zarządu tej jednostki stała baronowa Anna Heinzel. Nadto skład uzupełniali L. Jaworski (skarbnik) i A. Lissner (członkini)³⁶.

Schronisko to mieściło się w wynajmowanych pomieszczeniach. W sumie było to 45 pokoi w dwóch murowanych budynkach dwu- i trzypiętrowych³⁷. Właścicielami lokali w 1920 r. byli: Feliks Boniewicz (nr 27) i Stanisław Chojnacki (nr 25).

Liczba podopiecznych sukcesywnie rosła. Wzmiankowano już, że zaczynano od setki dzieci, a kwietniu 1917 r. wykazano aż 230. Podobna liczba dzieci przebywała w instytucji w kolejnych latach. Placówka miała charakter zamknięty. Przeznaczona była dla dzieci wyznania katolickiego obojga płci. Zapewniano im pełne wyżywienie oraz całodobową opiekę wychowawczą i lekarską (lekarz dyżurował raz w tygodniu). Podobnie jak i w „Sienkiewiczówce”, tak i tu prowadzono szkołę freblowską. Nadto w 1919 r. wykazano istnienie dwóch oddziałów szkoły elementarnej. Starsze dzieci uczęszczały do szkół miejskich³⁸.

Jak już wspomniano, 3 sierpnia 1920 r. postanowiono ograniczać liczbę prowadzonych instytucji. Pierwszym krokiem była likwidacja Przytułku pw. św. Anny. Towarzystwo wystąpiło do władz miejskich o przejęcie instytucji bądź rozmieszczenie podopiecznych w innych miejskich przytułkach. W trzy dni później na nadzwyczajnym zebraniu miejskiej Komisji Opieki Społecznej zdecydowano o przyjęciu propozycji. Zaplanowano scentralizować w tym miejscu leczenie dzieci chorych na jaglicę. Choroba ta w Łodzi, w porównaniu z innymi polskimi miastami, występowała z dużą intensywnością³⁹. Na wspólnym spotkaniu przedstawicieli obu stron 21 sierpnia 1920 r. ustalono jako dzień zakończenia działalności przytułku w dotych-

³⁴ APL, Not. J. Łada 1933, nr rep. 1142.

³⁵ *Ibidem*, Not. A. Wodziński 1933, nr rep. 453.

³⁶ *Ibidem*, AmŁ, sygn. 23574, k. 154, Pismo TSSK z 12 X 1918 r.

³⁷ *Ibidem*, sygn. 18412, k. 295, Sprawozdanie Przytułku pw. św. Anny z 19 VII 1919 r.; *ibidem*, sygn. 18632, k. 51–58, Spis inwentarza.

³⁸ *Ibidem*, k. 295–297, *ibidem*, sygn. 23574, k. 155, Pismo TSSK z 9 X 1919 r.

³⁹ *Ibidem*, sygn. 18635, k. 4, Wyciąg. 67-me posiedzenie Magistratu. Łódź, dnia 10 sierpnia 1920 r. W świetle tych faktów należy przesunąć wstecz podawany w literaturze na 1922 r. moment zapoczątkowania w Łodzi walki z tą chorobą; W. Berner, *Zwalczanie jaglicy w Łodzi w okresie II Rzeczypospolitej*, „Przegląd Epidemiologiczny” 2005, t. 59, nr 1, s. 177.

czasowej formie. Przedłużyła się jednak procedura zatwierdzająca decyzję Wydziału Opieki w łódzkim Magistracie. Należało bowiem jeszcze wygospodarować środki na prowadzenie tej kosztownej instytucji. Pozytywną uchwałę w tym zakresie przyjął Zarząd Miasta 24 sierpnia, jednak w dwa tygodnie później została anulowana i powierzono Towarzystwu Schronisk prowadzenie instytucji jeszcze przez kolejny miesiąc (do 21 września)⁴⁰. Towarzystwo opiekowało się instytucją w tym czasie już na rachunek Magistratu. Rada Miejska zatwierdziła decyzję przejęcia 29 września 1920 r. schroniska pw. św. Anny. Nowemu prowadzącemu pozostawiono majątek ruchomy, zastrzegając jednak, iż w przypadku likwidacji schroniska majątek powróci, bądź jego ekwiwalent w ręce stowarzyszenia. Rada Miejska zaakceptowała ten warunek na posiedzeniu 12 października 1920 r.⁴¹.

Instytucja opieki nad dziećmi do lat dwóch, zwana „Żłobkiem”, powstała 20 listopada 1914 r.⁴². Początkowo mieściła się w lokalu parafialnym św. Anny przy ul. Wacława 4. Na tej posesji znajdowały się dwa parterowe, murowane budynki oraz zabudowania gospodarcze i sanitarne⁴³. Brak jest źródeł informujących, w której nieruchomości ulokowano instytucję Towarzystwa. Można przypuszczać, iż był to budynek starej plebanii, w 1913 r. wzniesiono bowiem nową, obszerniejszą siedzibę dla duchowieństwa. Stary pozostawał więc do zagospodarowania. We wrześniu 1918 r. przeniesiono instytucję na ul. Nawrot 58⁴⁴. Właścicielami posesji byli spadkobiercy Markusa Silbersteina. Do dyspozycji „Żłobka” pozostawał murowany, dwupiętrowy dom wraz z placem do zabaw i ogrodem⁴⁵.

Placówka miała charakter zamknięty. Przeznaczona była dla katolickich „sierot i półsierot” obojga płci. Podopiecznym zapewniało opiekę lekarską i wychowawczą⁴⁶. Po przeprowadzonej z końcem 1918 r. kontroli działalności „Żłobka” pojawiła się konieczność jego reorganizacji. Delegowani zostali do tego ks. W. Tymieniecki i dr Tadeusz Mogilnicki. Z początkiem stycznia 1919 r. ks. Tymieniecki alarmował lekarza powiatowego, iż „lwia część reform zależy od stanu finansowego Żłobka, który jest w opłakanych warunkach”. Wystąpił jednocześnie z propozycją, aby władze miejskie wspomogły działalność instytucji na takich zasadach, jak wspierały opiekę dzieci w szpitalu Anny Marii, tj. subwencjami na każde dziecko. W „Żłobku” znajdowało się wówczas 40 podopiecznych, w tym 10 niemowląt⁴⁷.

⁴⁰ APŁ, AmŁ, sygn. 18632, k. 28, Wyciąg. 71-sze posiedzenie Magistratu. Łódź, dnia 24 sierpnia 1920 r.; *ibidem*, k. 33, Wyciąg. 76-sze posiedzenie Magistratu, Łódź, dnia 7 IX 1920 r.;

⁴¹ *Ibidem*, sygn. 18632, k. 41, Odpis protokołu 52 (II sesji) posiedzenia Rady Miejskiej. Łódź, dnia 29 IX 1920 r.; *ibidem*, k. 48, Pismo do TSSK z 15 X 1920 r.; Protokół 54 (II sesji) posiedzenie Rady Miejskiej. Łódź, dnia 12 X 1920 r., Dziennik Zarządu Miasta Łodzi” 1920, nr 42, s. 1.

⁴² APŁ, AmŁ, sygn. 18412, k. 316, Sprawozdanie „Żłobka” z 19 VII 1919 r. T. Graliński jako moment powstania instytucji podaje 1 V 1915 r. (*op.cit.*, s. 41).

⁴³ AAL, Akta Kurii Diecezji Łódzkiej. Akta parafii, sygn. 93, k. 17–18, Inwentarz parafii św. Anny w Łodzi.

⁴⁴ APŁ, AmŁ, sygn. 18412, k. 24, Pismo TSSK z 10 IX 1918 r.

⁴⁵ *Ibidem*, Księgi hipoteczne m. Łodzi, sygn. 1/456.

⁴⁶ *Ibidem*, AmŁ, sygn. 18412, k. 316–320, Sprawozdanie „Żłobka” z 19 VII 1919 r.

⁴⁷ *Ibidem*, sygn. 18406, k. 2–3, Pismo do lekarza powiatowego z 21 I 1919 r.

W ten sposób poczęła kielkować myśl przejęcia instytucji przez władze miejskie. Padła propozycja przekształcenia jej w szpital prowadzony pod auspicjami Wydziału Zdrowotności Publicznej. W połowie lutego wydelegowano komisję do zbadania stanu na miejscu. W sprawozdaniu z 14 lutego donoszono: „odwiedzając wczoraj rano Żłobek znaleźliśmy pokoje zajęte przez dzieci, kuchnię i składnicę w jak najlepszym porządku. [...] dzieci czysto umyte – lecz po większej części chorowitego wyglądu. Dużo chorych, najwięcej słabowitych”⁴⁸. Z początkiem kwietnia Zarząd Główny Towarzystwa św. S. Kostki wyraził gotowość oddania instytucji wraz z całym inwentarzem. W zamian, po uzyskaniu inwentarza po likwidowanym domu dla dzieci cierpiących na gruźlicę, oferował otwarcie jeszcze jednego domu sierot. Władze Wydziału Zdrowotności nie przyjęły jednak tej ostatniej propozycji, akceptując jedynie przejęcie zarządu nad „Żłobkiem”. W tym celu utworzono specjalną pięcioosobową komisję złożoną z pracowników Wydziału Zdrowotności (trzech) i Wydziału Dobroczynności (dwóch)⁴⁹.

Proces decyzyjny przeciągał się, a sytuacja finansowa instytucji pogarszała się z dnia na dzień. W maju 1919 r. władze Towarzystwa zadecydowały o zamknięciu „Żłobka” 1 czerwca. Natchnęło to władze miejskie do żywszego działania. W połowie czerwca Wydział Dobroczynności postanowił o przejęciu, jak wówczas nazywano „umiastowieniu” „Żłobka”. Trzy dni później, 20 czerwca, przychylił się do tego Zarząd Miasta. Postanowiono wydelegować komisję do Warszawy, aby zapoznać się z zasadami funkcjonowania takich instytucji⁵⁰. Sprawa wydawała się załatwiona po myśli Towarzystwa, tymczasem 18 sierpnia 1919 r. Magistrat, borykając się z brakiem środków finansowych, zdecydował „Żłobka nie umiastawiać”. Jednocześnie wysunięto propozycję subwencjonowania instytucji z pozostawieniem jej prowadzenia przy Towarzystwie św. S. Kostki⁵¹. Przystano na to. Z wnioskowanej przez Towarzystwo sumy 5 tys. mkp miesięcznie władze miejskie przyznały połowę⁵².

Instytucję z początkiem 1920 r. przeniesiono do nowej siedziby przy ul. Bocznej 5⁵³. Wynajmowane lokale znajdowały się na posesji należącej do Towarzystwa Akcyjnego K. Scheiblera. Przebywało w niej w tym czasie, 44 podopiecznych⁵⁴. W połowie 1920 r. dojrzała już myśl przekazania „Żłobka” władzom miejskim. To-

⁴⁸ *Ibidem*, k. 7–9, Relacja Komisji Rewizyjnej o rewizji Żłobka TSKK w Łodzi, ul. Nawrot 58 (14 II 1919 r.).

⁴⁹ *Ibidem*, k. 15, Pismo do Magistratu z 2 IV 1919 r.; *ibidem*, k. 23, Wyciąg z protokołu posiedzenia Wydziału Dobroczynności Publicznej (dalej WDP) odbytego 13 V 1919 r.; *ibidem*, k. 24, Wyciąg z protokołu posiedzenia WDP odbytego 23 V 1919 r.

⁵⁰ *Ibidem*, k. 27–28, Pismo do Magistratu z 28 V 1919 r.; *ibidem*, k. 34, Wyciąg. Posiedzenie Magistratu. Łódź, dnia 20 VI 1919 r.

⁵¹ *Ibidem*, k. 56, Wyciąg. Posiedzenie Magistratu. Łódź, dnia 18 VIII 1919 r.; *ibidem*, k. 62–62, Projekt budżetu schroniska dla niemowląt przy ul. Nawrot 58;

⁵² *Ibidem*, k. 67, Pismo do WDP z 12 IX 1919 r.; *ibidem*, k. 69, Wyciąg z protokołu posiedzenia Rady Miejskiej, Łódź, 15 X 1919 r.

⁵³ P. Zwoliński, *Działalność społeczno-dobroczynna Kościoła łódzkiego w okresie międzywojennym (studium historyczne)*, Łódź 2006, s. 155 (działalność..., s. 155) przenosiny na ul. Boczna omyłkowo uznał za moment powstania I Miejskiego Domu Wychowawczego.

⁵⁴ APL, AmŁ, sygn. 18406, k. 82–83, Sprawozdanie za styczeń 1920 r.; *ibidem*, sygn. 18207, k. 196, Pismo do WDP z 12 I 1920 r.

warzystwo św. S. Kostki podjęło ostateczną decyzję o wycofaniu się z prowadzenia tej instytucji. Władze nie były jednak skore na jej przejmowanie. Gdy 19 lipca 1920 r. ks. Tymieniecki osobiście w Wydziale Dobroczynności zakomunikował decyzję zarządu Towarzystwa, szef Wydziału próbował go nakłonić do dalszego opiekowania się „Żłobkiem”. Zaoferował podwyższenie subsydium, jednak jak zanotowano: „Ks. prałat oświadczył, że pod żadnym warunkiem (bez względu na wysokość subsydium) instytucji tej Zarząd prowadzić nie będzie”⁵⁵.

Miesiąc później doszło do spotkania przedstawicieli Towarzystwa i delegacji władz miejskich, wówczas ustalono, iż Towarzystwo przystanie na dalsze prowadzenie „Żłobka”, ale tylko pod warunkiem pełnego pokrycia przez władze miejskie wydatków tej instytucji. Władze miejskie miały zdecydować, czy w takiej sytuacji pozostawić zarząd nad instytucją Towarzystwu, czy prowadzić samodzielnie⁵⁶. Tym razem podjęto bardziej zdecydowane działania. We wrześniu Zarząd Miasta zaakceptował „umiastowienie” 1 października 1920 r. oraz uchwalił, co było niezmiernie ważne, budżet tej instytucji, którą nazwano Przytułek dla Niemowląt⁵⁷. Opieka Towarzystwa Schronisk św. S. Kostki nad niemowlętami w Łodzi zakończyła się.

Przytułek dla Bezdomnych („starców i kalek”) powstał 20 listopada 1914 r. jako jedna z pierwszych inicjatyw wchodzących w skład Towarzystwa św. S. Kostki. Przez cały okres swej działalności mieścił się w Rokiciu, przy ul. Złotej 108 (obecnie ul. Przyszkole). Posesja ta prawdopodobnie przylegała do Szosy Pabianickiej, niekiedy bowiem dodawano jeszcze taką lokalizację. Nieruchomość – dom murewany – była dzierżawiona. Było to 9 pokoi i kilka pomieszczeń pomocniczych⁵⁸. W 1917 r. biskup Tymieniecki pisał: „Przytułek ten jest urządzony bardzo pierwotnie, a oprócz tego jest tak przepelniony, że lekarz opiekujący się starcami nie dopuszcza, aby choć jeden starzec mógł być jeszcze przyjętym”⁵⁹. Jesienią 1918 r. Zarząd składał się z pięciu osób. Przewodniczącą była Paulina Beme, sekretarzem Olga König, skarbnikiem S. Jezierski, członkami T. Klikowa, J. Kluka i E. Beme⁶⁰.

Instytucja miała charakter zamknięty, koedukacyjny i wyznaniowy, tj. była przeznaczona dla katolików. Podopiecznym zapewniało pełne wyżywienie, opiekę lekarską (raz w tygodniu). W połowie 1919 r. pracowały w nim 3 osoby⁶¹. Placówka dawała schronienie zwykle około 50–60 osobom.

Placówka edukacyjna dla głuchoniemych powstała 6 września 1915 r. Początkowo ulokowano ją przy ul. Placowej 3. Właścicielem nieruchomości byli bracia Astem i Stefan Czkwanowie⁶². Jesienią 1917 r. znaleziono dla instytucji obszerniejszą sie-

⁵⁵ *Ibidem*, sygn. 18406, k. 161, Notatka z 19 VII 1920 r.

⁵⁶ *Ibidem*, k. 147, Protokół zebrania z 17 VIII 1920 r.

⁵⁷ *Ibidem*, k. 97, Wyciąg z protokołu posiedzenia WDP odbytego w dniu 2 X 1920 r.; *ibidem*, k. 115, Wyciąg. Posiedzenie Magistratu. Łódź, dnia 17 IX 1920 r.; *ibidem*, k. 120, Pismo do Towarzystwa S. św. S. Kostki z 13 IX 1920 r.

⁵⁸ *Ibidem*, sygn. 18412, k. 325–328; Sprawozdanie Przytułku dla Bezdomnych z 19 VII 1919 r.; *Hojna ofiara*, „Przewodnik Katolicki” 1914, nr 46–47, s. 590.

⁵⁹ *Ibidem*, sygn. 18239, k. 16, Pismo do Magistratu z 16 XI 1917 r.

⁶⁰ *Ibidem*, sygn. 23574, k. 154, Pismo do Wydz. Statystycznego z 12 X 1918 r.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² SRL-Ś.WKW, rep. 1266.

dzibę przy ul. Bocznej 5 w nieruchomości wynajętej od Towarzystwa K. Scheiblera. Początkowo dzierżawiono dwie duże sale na drugim piętrze. W 1920 r. organizacja wydzierżawiła od firmy Scheiblera cały budynek szkolny przy ul. Bocznej. Ulokowano tam także III Ochronę. Umowę zawarto do 1 stycznia 1923 r. (czynsz 6 tys. mkp)⁶³. Jednak już w 1921 r. siedzibę przeniesiono na ul. Czerwoną 6, do nieruchomości Towarzystwa L. Geyera. Na czele Zarządu jesienią 1918 r. stała J. Hennełowa, funkcję skarbnika pełnił S. Jezierski, sekretarza I. Wojciechowska, ponadto w jego skład jako członkowie wchodził: B. Ciszewiczowa, B. Ciszewicz, J. Starzyńska, ks. B. Wyszyński⁶⁴.

Instytucja ta miała charakter półotwarty i przeznaczona była dla dzieci chrześcijańskich obu płci. Oprócz katolików (23 uczniów), jesienią 1918 r. uczęszczało do niej dwoje ewangelików i jedna osoba wyznania prawosławnego. Zapewniano podopiecznym wyżywienie (obiad), opiekę lekarską (raz w tygodniu) i opiekę wychowawczą. Obsługę stanowiło 5 osób⁶⁵. Zwykle uczęszczało do szkoły ok. 30–35 osób⁶⁶. Szkoła dla głuchoniemych została przekazana władzom miejskim w 1922 r.⁶⁷. Już jako Szkoła Powszechna nr 97 pozostawała przy ul. Czerwonej do 1926 r., kiedy to przeniesiono ją na ul. Pabianicką 34⁶⁸.

Brak wykwalifikowanej kadry potrzebnej do obsługi powstających instytucji zmusił Towarzystwo św. S. Kostki do uruchomienia własnych kursów dla ochroniarek. Zajęcia takie odbywały się w 1916 i 1917 r. i cieszyły się popularnością. Uczęszczało na nie 180 słuchaczek. Zajęcia prowadzono w pomieszczeniach Towarzystwa Geyera przy ul. Czerwonej 8⁶⁹.

Potrzeby własne, a także chęć przygotowania zawodowego młodzieży znajdującej się pod opieką Towarzystwa św. S. Kostki, skłoniły władze organizacji do założenia pracowni obuwniczej i wyrobu czapek. Pierwszą, uruchomioną w 1916 r., zwano trepiarnią. Mieściła się przy ul. Radwańskiej 41 w wynajmowanym domu należącym do Konstantego Raicherta. Kierował tym przedsięwzięciem A. Ramisch⁷⁰. Wyrób czapek, zainicjowany we wrześniu 1917 r., ulokowano w siedzibie Towarzystwa przy ul. Placowej 9. Wytwarzane produkty wprowadzano także do obrotu handlowego, co stanowiło uzupełnienie przychodów organizacji⁷¹. Przy ochronie w Chojnach prowadzono zaś szwalnię.

Placówki opieki półotwartej, zwane ochronkami, działające w ramach Towarzystwa Schronisk św. S. Kostki, prowadziły szeroko zakrojoną akcję opiekuńczą.

⁶³ AAL, ADŁ, sygn. 101, k. 409–410, Pismo T-wa Akc. K. Scheiblera do TSSK z 16 II 1920 r.

⁶⁴ APŁ, AmŁ, sygn. 23574, k. 154, Pismo do Wyd. Statystycznego z 12 X 1918 r.

⁶⁵ *Ibidem*, sygn. 18412, k. 336–339, Sprawozdanie Szkoły dla Głuchoniemych z 19 VII 1919 r.; *ibidem*, sygn. 23571, k. 154, Pismo do Wyd. Statystycznego z 28 X 1918 r.

⁶⁶ *Ibidem*, sygn. 18407, *passim*.

⁶⁷ T. Graliński, *op.cit.*, s. 11.

⁶⁸ Przeniesienie szkoły dla głuchoniemych, „Słowo Katolickie” 1926, nr 10, s. 7.

⁶⁹ AAL, ADŁ, sygn. 101, k. 142, Sprawozdanie kasowe z Kursów dla Ochroniarek i Wychowawczyń przy TSSK za czerwiec 1916 r.; APŁ, AmŁ, sygn. 18411, k. 81–82, Pismo TSSK do DNPB z 19 VI 1916 r.

⁷⁰ SRL-Ś.WKW, rep. 3027.

⁷¹ APŁ, AmŁ, sygn. 18411, k. 229–235, Sprawozdanie kasowe TSKK za rok 1917; T. Graliński, *op.cit.*, s. 41.

W 1917 r., kiedy stowarzyszenie osiągnęło szczyt swojej aktywności, prowadziło aż 8 takich instytucji. Opieka nad dziećmi w tych placówkach odbywała się codziennie od 9⁰⁰ do 15⁰⁰ godz. z wyłączeniem świąt. Nie pobierano opłat. Na miejscu podopieczni otrzymywali ciepły posiłek (jeden dziennie). Ochronki miały charakter wyznaniowy. Była to wówczas rzecz dość oczywista. Własne posiadali ewangelicy, żydzi czy mariawici. W związku z tym swoistego charakteru nabierały zajęcia w nich oferowane. W przypadku Towarzystwa św. S. Kostki dzień rozpoczynał się modlitwą, pogadanką, a następnie młodsze dzieci czas spędzały na grach i zabawach, starsze zaś na nauce i kolejnych pogadankach. Realizowano trzy cele, tj. podniesienie poziomu moralnego (pogadanki moralne), umysłowego („pogadanki historyczne, naukowe”) oraz fizycznego (gry, zabawy i gimnastyka). Każda z ochronek miała zapewnioną opiekę lekarską (raz w tygodniu). Przed przyjęciem dziecka do instytucji obowiązkowemu badaniu lekarskie przechodziły nie tylko dzieci, ale również ich rodzice. Wiek podopiecznych był dość zróżnicowany, zwykle 3–7 lat, choć zdarzały się i starsze, nawet i dwunastoletnie. Placówki miały charakter koedukacyjny⁷².

Instytucja nazywana Ochroną I powstała 1 listopada 1915 r. Założycielem jej był ks. Karol Szmidel, proboszcz parafii Podwyższenia Świętego Krzyża. Początkowo mieściła się przy ul. św. Andrzeja 53. Nieruchomość ta należała do Franciszka Libisza⁷³. Z początkiem 1917 r. przeniesiono instytucję na ul. Milszą 43 (obecnie ul. Kopernika). W nieruchomości tej, należącej wówczas do Anny Tylman oraz Jana i Romana Niteckich⁷⁴, wynajęto na I piętrze jedną dużą salę przeznaczoną do nauki, kuchnię i kilka pomieszczeń pomocniczych⁷⁵. W początkowym okresie opiekowano się prawie setką dzieci. Po przeprowadzce do nowego lokalu ich liczba wzrosła do 120–130, by po kilku miesiącach spaść do 80–90 podopiecznych.

Jesienią 1918 r. w skład Zarządu wchodził: ks. K. Szmidel, K. Szaniwska (przewodnicząca), M. Bartoszevska (wiceprzewodnicząca), F. Feja (sekretarz), A. Lissner (członek) i H. Libiszówna (członek)⁷⁶. Ochronka pozostawała pod kierownictwem Towarzystwa Schronisk do końca października 1920 r., kiedy to usamodzielniała się. W późniejszym czasie nazwano ją imieniem ks. K. Szmidla i była prowadzona przez siostry służebniczki starowiejskie⁷⁷.

Ochronę II założono 20 października 1915 r. Ulokowano ją w prywatnym domu Władysława Szera pod numerem 2 w Rokiciu⁷⁸. W późniejszym czasie podawano

⁷² *Ibidem*, sygn. 18412, k. 238–242, Sprawozdanie z 19 VII 1919 r. (ochrona I); *ibidem*, k. 250–254, Sprawozdanie z 19 VII 1919 r. (ochrona II); *ibidem*, k. 262–266, Sprawozdanie z 19 VII 1919 r. (ochrona III); *ibidem*, k. 275–279, Sprawozdanie z 19 VII 1919 r. (ochrona V); *ibidem*, k. 294–298, Sprawozdanie z 19 VII 1919 r. (ochrona VIII); T. Galiński, *op.cit.*, s. 41.

⁷³ SRŁ-Ś.WKW, rep. 2940.

⁷⁴ APL, Księgi hipoteczne m. Łodzi, sygn. 6/594.

⁷⁵ APL, AmŁ, sygn. 18412, k. 239, Sprawozdanie z 19 VII 1919 r.; T. Galiński, *op.cit.*, s. 41.

⁷⁶ *Ibidem*, sygn. 23574, k. 153, Pismo do Wydz. Statystycznego z 12 X 1918 r.

⁷⁷ *Ibidem*, sygn. 18415, k. 8, Wyciąg z protokołu posiedzenia Komisji do ustalania subsydiów dla inst. dobr. Łódź, dnia 15 XI 1920 r.; A. Szczepańska, *Siostry Służebniczki Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej (starowiejskie) w diecezji łódzkiej w latach 1919–1985*, Lublin 1990, s. 128 (maszynopis w zbiorach AAL).

⁷⁸ APL, RGP.W.Bud., sygn. 14622, *passim*.

adres – ul. Wójtowska 2. Z początkiem 1919 r. przeniesiono instytucję na ul. Obywatelską 1. Ostatnie sprawozdanie z działalności znajdujące się w aktach miejskich pochodzi z czerwca 1920 r. Wynajęto tam trzy sale przeznaczone do nauki, kuchnię i kilka pomieszczeń pomocniczych⁷⁹. Liczba dzieci w tej placówce była bardzo niestabilna. Początkowo opiekowano się aż ok. 150 dziećmi, choć bywały też okresy, gdy liczba dzieci wahała się między 70–80. W marcu 1918 r. wykazano ponownie aż 163 podopiecznych. Obsługiwało placówkę 6 osób.

Zarząd placówki jesienią 1919 r. stanowili: E. Runge (przewodniczący), M. Jaworska (sekretarz) oraz J. Holi, J. Szerowa, G. Lissner, E. Szulc, W. Szer, J. Szer i J. Głąbski (członkowie)⁸⁰.

Placówka przy ul. Kątnej 4 (obecnie ul. Wróblewskiego), zwana III Ochroną, powstała 1 listopada 1915 r.⁸¹. Właścicielami tej działki byli Jan i Emma Pyde oraz Emil Bauer⁸². Z początkiem 1919 r. przeniesiono siedzibę ochronki na ul. Boczną 5. Od Towarzystwa Akcyjnego K. Scheiblera, które było właścicielem tej nieruchomości, dzierżawiono na parterze i I piętrze dwie duże sale, kuchnię i kilka pomieszczeń pomocniczych⁸³. Była to jedna z większych tego typu placówek prowadzonych przez stowarzyszenie. Opiekowano się zwykle ponad 200-osobową grupą dzieci, a w kwietniu 1917 r. wykazano nawet 320 podopiecznych. Były też okresy (druga poł. 1917 i pierwszy kwartał 1918 r.), kiedy liczba dzieci spadała poniżej 200. Obsługę stanowiło 6 osób (październik 1919 r.).

Jesienią 1918 r. w Zarządzie były następujące osoby: E. Przedpelska (przewodnicząca), S. Michelisowa (wiceprzewodnicząca) oraz S. Przedpelski (sekretarz)⁸⁴. Jesienią 1920 r. (15 XI) opiekę nad tą placówką przejęły siostry służebniczki starowiejskie. Funkcjonowała ona wówczas pw. św. Jadwigi. Zmieniono też lokalizację, przenosząc instytucję na ul. Czerwoną 6 a więc tam, gdzie działało Schronisko pw. św. Jadwigi. Nieruchomość należała do Towarzystwa L. Geyera⁸⁵. Ostatecznie 16 czerwca 1923 r. przekazano ją siostrom urszulankom (ul. Czerwona 6)⁸⁶.

W późniejszych latach liczba dzieci w ochronce oscylowała wokół setki⁸⁷. W 1926 r. opiekowano się setką dzieci⁸⁸. Po zmianie zasad współpracy i wsparcia instytucji społecznych przez władze miejskie ochronka komunikowała się z Magistratem bezpośrednio. W ewidencji miejskiej występowała jako

⁷⁹ *Ibidem*, AmŁ, sygn. 18412, k. 251, Sprawozdanie z 19 VII 1919 r (ochrona II).

⁸⁰ *Ibidem*, sygn. 23574, k. 153, Pismo do Wydz. Statystycznego z 12 X 1918 r.

⁸¹ T. Grałiński podaje, iż założona została już 15 IX (*idem*, *op.cit.*, s. 10), jednak dane podawane przez Towarzystwo w 1919 r. nie potwierdzają tej informacji.

⁸² Ten spory plac, przecięty ciekim wodnym, w późniejszym czasie był wielokrotnie dzielony między spadkobierców E. Bauera; SRL-Ś.WKW, rep. 2450.

⁸³ APŁ, AmŁ, sygn. 18412, k. 263–264, Sprawozdanie z 19 VII 1919 r (Ochrona III).

⁸⁴ *Ibidem*, sygn. 23574, k. 153, Pismo do Wydz. Statystycznego z 12 X 1918 r.

⁸⁵ SRL-Ś.WKW, rep. 4519.

⁸⁶ AAL, Akta Zakonu Sióstr Służebniczek Starowiejskich, bp., Wykaz sióstr służebniczek Najśw. Marii Panny na rok 1923 zamieszkałych w diecezji łódzkiej; A. Szczepańska, *op.cit.*, s. 128.

⁸⁷ APŁ, AmŁ, sygn. 18408, *passim*.

⁸⁸ *Ibidem*, sygn. 16805, k. 115, Pismo do Wydziału Oświaty i Kultury z 20 IX 1926 r.

III Ochronka im. św. S. Kostki⁸⁹. Po likwidacji Towarzystwa pozostała w rękach siostr urszulanek.

Ochronka nr IV ulokowana została przy ul. Wiznera 27 (obecnie ul. Felsztynskiego). Pomieszczenia wynajęto od Feliksa i Heleny Biniewiczów⁹⁰. Placówkę założono 1 grudnia 1915 r. Funkcjonowała następnie przez kolejne dwa lata, z końcem 1917 r. została zlikwidowana⁹¹. Podstawą przyczyną były koszty prowadzenia tej instytucji. Obejmowano w niej opieką zwykle ponad 200 dzieci, a zdarzało się też i 300. W drugiej połowie 1917 r. liczba podopiecznych systematycznie spadała, co należało wiązać z procesem likwidacyjnym placówki.

Przy dawnej Szosie Pabianickiej 27, obecnej ul. Pabianickiej, 15 stycznia 1915 r. założono Ochronkę nr V⁹². W nieruchomości tej wydzierżawiono w budynku murowanym lokal, składający się z dwóch sal przeznaczonych do nauki, kuchni i dwóch pomieszczeń pomocniczych⁹³, dla około 150 podopiecznych, a opiekowano się zwykle nieco mniejszą liczbą dzieci – od 100 do 130. Jesienią 1918 r. w skład zarządu wchodził: P. Bemowa (przewodnicząca), O. Königowa (sekretarz), E. Beme (skarbnik), J. Kluka i T. Klukowa jako członkowie⁹⁴. Ochronka funkcjonowała jeszcze w 1920 r., po czym została zlikwidowana.

Ochronka nr VI (okresowo numerowana jako VIII), zlokalizowana w Chojnach, powstała 1 sierpnia 1915 r. Niestety skąpość materiału źródłowego nie pozwala określić dokładnie nieruchomości, w której pierwotnie znajdował się lokal. Dopiero w sprawozdaniu ze stycznia 1917 r. znajdujemy adres: ul. Rzgowska 141. W kolejnym miesiącu widnieje adres ul. Rzgowska 149; a z początkiem lipca ul. Wesoła 14. Prawdopodobnie z nastaniem 1918 r. przeniesiono się na ul. Podgórną 5. Tam też dotrmano do końca kwietnia 1918 r., kiedy to Towarzystwo, borykając się z problemami finansowymi, przekazało prowadzenie placówki Radzie Opiekuńczej w Chojnach. W tej instytucji zwykle opiekowano się od 100 do 130 dziećmi. W ostatnim roku działalności obsługiwało instytucję 5 osób⁹⁵.

Instytucja opiekuńcza, zwana Ochronką nr VII pierwotnie była zlokalizowana przy ul. Gubernatorskiej 2 (obecnie ul. Abramowskiego). Właścicielem tej nieruchomości był Henryk Silberstein⁹⁶. Jak podaje ks. Graliński założona została 1 września 1915 r.⁹⁷. Tam też działała do połowy 1916 r., kiedy zdecydowano się przenieść ją na ul. Pustą 22 (obecnie ul. Wigury) do nieruchomości należącej do

⁸⁹ *Ibidem*, sygn. 16806, k. 1, Pismo do Wydziału Kultury i Oświaty z 1 II 1927 r.

⁹⁰ *Ibidem*, Księgi hipoteczne m. Łodzi, sygn. 8/319.

⁹¹ *Ibidem*, AmŁ, sygn. 18412, k. 277, Karta tytułowa akt ochrony IV.

⁹² Podobnie jak w wypadku ochronki nr III T. Graliński podaje inną datę powstania. Tym razem miał to być 20 dzień września 1915 r. (T. Graliński, *op.cit.*, s. 41), jednak dane podawane przez Towarzystwo w 1919 r. nie potwierdzają tej informacji.

⁹³ APŁ, AmŁ, sygn. 18412, k. 275–279, Sprawozdanie z 19 VII 1919 r. (ochrona V).

⁹⁴ *Ibidem*, sygn. 23574, k. 153, Pismo do Wydz. Statystycznego z 12 X 1918 r.

⁹⁵ *Ibidem*, sygn. 18411, k. 115, Pismo TSSK (bez daty); *ibidem*, k. 118, Pismo TSSK z 8 III 1917 r.; *ibidem*, k. 160, Pismo TSSK z 4 VII 1917 r.; *ibidem*, k. 240, Pismo TSSK (bez daty); *ibidem*, sygn. 18412, k. 286, karta tytułowa akt ochrony VI.

⁹⁶ SRŁ-Ś.WKW, rep. 3353.

⁹⁷ T. Graliński, *op.cit.*, s. 41.

spadkobierców Markusa Silbersteina⁹⁸. W pierwszym okresie działalności opiekowano się nawet trzema setkami dzieci, po przenosinach liczba podopiecznych spadła do ok. 250. Problemy finansowe Towarzystwa spowodowały zakończenie jej działalności 1 lipca 1918 r. W ostatnim okresie obsługiwało ją pięciu pracowników⁹⁹.

Ostatnia z Ochronek nr VIII (przejściowo funkcjonowała pod nr VI) założona została wedle informacji ks. Gralińskiego 15 września 1915 r.¹⁰⁰. Początkowo działała przy ul. Składowej 26 (własność małżeństwa Fryderyka-Wilhelma i Rozalii Fleiter), by od lipca przenieść się nieopodal do nieruchomości Juliusza i Beaty Wenske (ul. Składowa 21)¹⁰¹. Od września 1917 r. siedzibą ochronki stała się nieruchomość przy ul. Widzewskiej 50, należącej do sukcesorów Karola Sulikowskiego (Heleny Ossowskiej, Zofii Wilskiej, Aleksandry Sulikowskiej i Tekli Korneckiej)¹⁰². Jesienią 1918 r. w skład Zarządu wchodził: ks. K. Szmidel (opiekun), J. Lenartowiczowa (sekretarz) i członkowie: H. Klosowa, M. Jasińska, W. Bajerowa, J. Zawadzka¹⁰³. W placówce tej pod opieką pracującego tam personelu znajdowało się zwykle około setki podopiecznych. Wobec problemów finansowych Towarzystwa z końcem października 1918 r. instytucja zaprzestała działalności¹⁰⁴.

ŹRÓDŁA FINANSOWANIA DZIAŁALNOŚCI TOWARZYSTWA

Statut Towarzystwa zakładał finansowanie działalności przez środki gromadzone ze składek członkowskich, darowizn, subwencji władz komunalnych, instytucji finansowych oraz przedsiębiorstw prywatnych¹⁰⁵. W pierwszym okresie instytucja utrzymywała się głównie z prywatnych ofiar i składek członków¹⁰⁶. Pierwotnie wysokość ich została określona na 3 rb rocznie (członek zwyczajny) oraz 50 rb rocznie (członek popierający)¹⁰⁷.

W sierpniu 1915 r. stowarzyszenie otrzymało wsparcie władz miejskich. Pozwoliło to na rozwój instytucji opiekuńczych. W pierwszym sprawozdaniu finansowym za drugie półrocze 1915 r., przekazany władzom miejskim, wykazano nadwyżkę posiadanych środków nad wydatkami. Budżet zamknięto kwotą 16 757 rb 40 k. Nadwyżka wyniosła 14%. Środki płynęły z Centralnego Berlińskiego Komitetu dla Polski, z kasy magistrackiej oraz z rachunków Komitetu Tannich Kuchen i miejskiej Komisji Szkolnej. Co ciekawe, nie odnotowano składek i dobrowolnych ofiar. Największym obciążeniem, które pochłonęło połowę wydat-

⁹⁸ Księgi hipoteczne m. Łodzi, sygn. 6/608, *ibidem*, sygn. 6/609.

⁹⁹ APŁ, AmŁ, sygn. 18412, k. 288, Karta tyłowa akt ochrony VII; *ibidem*, k. 289, Sprawozdanie finansowe ochrony nr VII.

¹⁰⁰ T. Graliński, *op.cit.*, s. 41.

¹⁰¹ APŁ, Księgi hipoteczne m. Łodzi, sygn. 6/746

¹⁰² SRL-Ś.WKW, rep. 4233.

¹⁰³ APŁ, AmŁ, sygn. 23574, k. 153, Pismo do Wydz. Statystycznego z 12 X 1918 r.

¹⁰⁴ *Ibidem*, sygn. 18412, k. 292, Dokumentacja sprawozdawcza ochronki nr VIII.

¹⁰⁵ Ustawa..., s. 4.

¹⁰⁶ AAŁ, sygn. 101, k. 1–9, Księga przychodów i rozchodów.

¹⁰⁷ Ustawa..., s. 4.

kowanych sum był przytułek dla dzieci¹⁰⁸. W pierwszym kwartale 1916 r. wydatki przewyższyły dochody, tylko dzięki wcześniejszej nadwyżce udało utrzymać się dodatni bilans. W tym czasie ujawniły się już w zestawieniu dobrowolne ofiary i dochodowa działalność Towarzystwa, co zaowocowało pokryciem około 6% wydatków. Sporym wsparciem był fundusz dyspozycyjny arcybiskupa A. Kakowskiego, z którego od proboszczów parafii św. S. Kostki, św. Wojciecha i Podwyższenia Świętego Krzyża zaspokojono prawie 13% kosztów działalności. Resztę stanowiły fundusze miejskie oraz Łódzkiej Miejscowej Rady Opiekuńczej¹⁰⁹. W kolejnym kwartale sytuacja poprawiła się. Wydatki były porównywalne, natomiast zwiększyły się dochody, dzięki czemu uzyskano równowagę finansów. Najkosztowniejnymi instytucjami były „Sienkiewiczówka” (18% wydatków) i „Żłobek” (11% wydatków)¹¹⁰. W późniejszych miesiącach stowarzyszenie utrzymywało zrównoważony stan swoich finansów, uzyskując nawet pod koniec roku ponad 5 tys. rb nadwyżki (ponad 5% rocznych przychodów)¹¹¹.

W 1917 r. nadwyżka poczęła z miesiąca na miesiąc topnieć. Koszty artykułów spożywczych rosły. Szczególnie zauważalny był spadek subsydiów miejskich, których mimo zwiększonych wpływów z innych źródeł nie udawało się zrównoważyć. Dopiero zwiększone od połowy roku wsparcie miasta poprawiło na chwilę sytuację. W sierpniu stowarzyszenie wystąpiło do władz miejskich o wypłacenie w sierpniu subsydium za kolejne dwa miesiące. Wobec odmowy, zmuszone było podjąć od Łódzkiej Rady Opiekuńczej pożyczkę na działalność. Wyraźnie spadły wpływy z darowizn. Sytuacja poczęła być groźna i uzależniała funkcjonowanie instytucji Towarzystwa od miejskiej kasy. We wrześniu spory zastrzyk gotówki przyniosła ogólnołódzka kwesta na rzecz Towarzystwa (25% miesięcznych wpływów)¹¹². Osta-

¹⁰⁸ APŁ, AmŁ, sygn. 18411, k. 28, Sprawozdanie Kasowe Towarzystwa Schronisk Ś^{go} Stanisława Kostki w Łodzi dla Delegacji Biednych przy Magistracie miasta Łodzi za czas od 1 sierpnia po dzień 31 grudnia 1915 r.

¹⁰⁹ *Ibidem*, k. 53–54, Sprawozdanie Kasowe Towarzystwa Schronisk Ś^{go} Stanisława Kostki w Łodzi dla Delegacji biednych przy Magistracie miasta Łodzi za czas od 1^{go} stycznia do 31 marca 1916 r.

¹¹⁰ *Ibidem*, k. 68, Sprawozdanie Kasowe Towarzystwa Schronisk Ś^{go} Stanisława Kostki w Łodzi za czas od 1^{go} kwietnia do 30 czerwca włącznie 1916 r.

¹¹¹ *Ibidem*, sygn. 18412, k. 100–101, Wyciąg kasowy Towarzystwa Schronisk św. Stanisława Kostki w Łodzi dla Delegacji biednych przy Magistracie miasta Łodzi za listopad 1916 r.; *ibidem*, k. 106–107; Sprawozdanie kasowe za rok 1916 dla Delegacji Niesienia Pomocy Biednym (dalej DNPB) przy Magistracie w Łodzi.

¹¹² *Ibidem*, k. 149–150, Sprawozdanie Kasowe za maj 1917 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 153–154, Wyciąg kasowy za kwiecień 1917 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 158–159, Sprawozdanie Kasowe za czerwiec 1917 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 162–163, Wyciąg kasowy za lipiec 1917 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 171, Sprawozdanie Kasowe za sierpień 1917 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 175–176, Wyciąg kasowy za wrzesień 1917 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 187–188, Wyciąg kasowy za październik 1917 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 196–197, Wyciąg kasowy za listopad 1917 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 209–210, Wyciąg kasowy za grudzień 1917 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; AAL, AKDŁ, sygn. 101, k. 258, Zestawienie wpływów z kwesty.

teczenie 1917 r. zamknięto bez długów¹¹³. Około połowy środków, jakimi dysponowało stowarzyszenie, pochłaniało prowadzenie trzech instytucji, tj. obu przytułków „Sienkiewiczówki” oraz św. Anny oraz „Żłobka”¹¹⁴.

Od początku 1918 r. środki finansowe, którymi rozporządzało stowarzyszenie, szybko topniały¹¹⁵. W kwietniu tego roku ks. Tymieniecki alarmował prezydenta Skulskiego: „Wszelkie środki, jakimi rozporządzamy wyczerpały się dawno, jak również wyczerpał się fundusz z zaciągniętej pożyczki [...] dalsze prowadzenie naszych instytucji z powodu braku funduszy napotyka na nieprzezwyciężone trudności”¹¹⁶. Mimo jednorazowego wsparcia udzielonego przez władze miejskie, rozpoczął się proces likwidacji bądź przekazywania innym podmiotom części instytucji. W pierwszym etapie ratowano budżet, ograniczając prowadzenie ochronek¹¹⁷. Zarząd zdecydował się zaciągnąć kolejny kredyt. Skutki tych zabiegów nie przynosiły oczekiwanych rezultatów. W sierpniu 1918 r. wykorzystano już część subwencji magistrackiej za wrzesień i październik, a i tak, jak czytamy w sprawozdaniu z tego miesiąca, stwierdzono „bardzo krytyczny stan finansowy Towarzystwa”. W kolejnych miesiącach sytuacja nie zmieniała się¹¹⁸.

Zapasy finansowe pogłębiła się w 1919 r. W sierpniu po raz kolejny zaciągnięto kredyt na finansowanie działalności¹¹⁹. Opracowany w listopadzie tego roku budżet Towarzystwa na rok 1920/21, oparty na wynikach finansowych poprzedniego roku, wykazywał ogromny deficyt. Siegał 46% wpływów i mógł być dotrzymany tylko w wypadku utrzymania się poziomu inflacji na ówczesnym poziomie¹²⁰. W sierpniu 1920 r. sytuacja finansowa była już na tyle poważna, iż postanowiono „stopniowo kasować ochrony, a nawet przytułki, o ile stan kasy się nie polepszy”¹²¹. Przekazanie władzom miejskim dwóch bardzo kosztownych placówek

¹¹³ Z Tow. Schronisk św. Stanisława Kostki, „Gazeta Łódzka”, 1918, nr 93, s. 3.

¹¹⁴ APL, AmŁ, sygn. 18411, k. 231–232, Protokół Komisji Rewizyjnej Schronisk Towarzystwa św. Stanisława Kostki w Łodzi za 1917 r.

¹¹⁵ *Ibidem*, sygn. 18411, k. 218–219, Wyciąg kasowy za luty 1918 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 220–221, Wyciąg kasowy za styczeń, 1918 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 241–242, Wyciąg kasowy za marzec 1918 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, sygn. 18412, k. 6–7, Wyciąg kasowy za kwiecień 1918 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 13–14, Wyciąg kasowy za maj 1918 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi; *ibidem*, k. 15–16, Wyciąg kasowy za czerwiec 1918 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; *ibidem*, k. 22–23, Wyciąg kasowy za lipiec 1918 r. dla DNPB przy Magistracie miasta Łodzi;

¹¹⁶ *Ibidem*, sygn. 18412, k. 4, Pismo do L. Skulskiego z 29 IV 1918 r.

¹¹⁷ *Ibidem*, k. 17, Pismo do WDP z 30 VI 1918 r.

¹¹⁸ *Ibidem*, k. 27–28, Wyciąg kasowy za sierpień 1918 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; *ibidem*, k. 33–34, Wyciąg kasowy za wrzesień 1918 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; *ibidem*, k. 38–37, Wyciąg kasowy za październik 1918 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; *ibidem*, k. 46–47, Wyciąg kasowy za listopad 1918 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; *ibidem*, k. 50–51, Wyciąg kasowy za grudzień 1918 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi.

¹¹⁹ *Ibidem*, sygn. 19412, k. 57–58, Wyciąg kasowy za styczeń 1919 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; *ibidem*, k. 61–62, Wyciąg kasowy za luty 1919 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; *ibidem*, k. 62–63, Wyciąg kasowy za marzec 1919 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; Z obrad Rady Miejskiej, DZmŁ 1919, nr 1, s. 6; *ibidem*, sygn. 18207, k. 114, pismo do WGP z 2 IX 1919 r.

¹²⁰ *Ibidem*, sygn. 18414, k. 9, Pismo do WDP z 23 XI 1919 r.

¹²¹ *Ibidem*, sygn. 18632, k. 2, Wyciąg z protokołu posiedzenia Głównego Zarządu odbytego 3/8 1920 r.

(„Żłobka” i Przytułku pw. św. Anny) poprawiło stan finansów Towarzystwa. Organizacji udało się pozyskać też spore środki zewnętrzne. W październiku 1920 r. aż 72% wydatków pokryto z funduszu im. I. Paderewskiego, w tym samym czasie od arcybiskupa A. Kakowskiego wpłynęła („z daru Ojca Świętego”) kolejna znaczna kwota (12% wydatków)¹²².

W 1921 r., gdy pod zarządem Towarzystwa pozostały 3 instytucje, sytuacja finansowa wyraźnie się poprawiła. Sukcesem kończyły się starania zbilansowania strony dochodowej i wydatkowej organizacji. Gro dochodów czerpano z darowizn, subwencje miejskie wyraźnie obniżyły się. Do grona darczyńców należał arcybiskup warszawski A. Kakowski, łódzka prasa („Rozwój” i „Łodzer Zietung”), dość stałym darczyńcą było też Towarzystwo Akcyjne L. Geyera¹²³.

Od 1922 r., po zmianie zasad subsydiowania instytucji społecznych, Towarzystwo zaprzestało przysyłania bilansów finansowych. W aktach pojawiły się natomiast pojedyncze sprawozdania działających jeszcze instytucji¹²⁴. Środki przekazywano na konkretne instytucje, a nie na działalność Towarzystwa¹²⁵. Brak źródeł archiwalnych uniemożliwia odtworzenie sytuacji finansowej Towarzystwa w późniejszych latach.

Budżet Towarzystwa Schronisk św. S. Kostki na rok 1920/21

Wydatki (w mkp)		
1	Przytułek pw. św. Anny	137 000
2	Przytułek „Sienkiewiczówka”	59 000
3	Przytułek „Żłobek”	75 000
4	Przytułek dla Starców	43 000
5	Szkoła dla Głuchoniemych	9 500
6	Ochrona nr I	14 500
7	Ochrona nr II	16 500
8	Ochrona nr III	18 000
9	Ochrona nr V	12 500

¹²² *Ibidem*, sygn. 18464, k. 102–103, Wyciąg kasowy za styczeń 1920 r. dla Łódzkiej Miejskowej Rady Opiekuńczej; *ibidem*, k. 103–104, Wyciąg kasowy za luty 1920 r. dla Łódzkiej Miejskowej Rady Opiekuńczej; *ibidem*, sygn. 18413, k. 145–146, Wyciąg kasowy za sierpień 1920 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; *ibidem*, k. 147, Wyciąg kasowy za wrzesień 1920 r. dla WDP przy Magistracie m. Łodzi; *ibidem*, k. 148, Sprawozdanie kasowe za październik 1920 r.; *ibidem*, k. 149, Wyciąg kasowy za listopad 1920 r.; *ibidem*, k. 150–151, Wyciąg kasowy za grudzień 1920 r.

¹²³ *Ibidem*, sygn. 18464, k. 153, Wyciąg kasowy za styczeń 1921 r.; *ibidem*, k. 154–155, Wyciąg kasowy za luty 1921 r.; *ibidem*, k. 156, Wyciąg kasowy za marzec 1921 r.; *ibidem*, sygn. 18469, k. 43, Wyciąg kasowy za październik 1921 r.; *ibidem*, k. 44, Wyciąg kasowy za sierpień i wrzesień 1921 r.; *ibidem*, k. 45, Wyciąg kasowy za lipiec 1921 r.; *ibidem*, k. Wyciąg kasowy za czerwiec 1921 r.; *ibidem*, k. 78, Wyciąg kasowy za maj 1921 r.; *ibidem*, k. 80, Wyciąg kasowy za kwiecień 1921 r.

¹²⁴ *Ibidem*, sygn. 18409, k. 6, Pismo do zarządu Sienkiewiczówki z 24 V 1923 r.; *ibidem*, sygn. 18232, k. 54–57, Sprawozdanie kasowe za rok ubiegły 1924 (od 1 stycznia do 1 lipca); *ibidem*, k. 58–61, Sprawozdanie kasowe za rok ubiegły 1924 (od 1 lipca do 1 stycznia); *ibidem*, sygn. 18236, k. 433–436, Sprawozdanie kasowe za 1926 r. schroniska św. Stanisława „Sienkiewiczówka”.

¹²⁵ *Ibidem*, sygn. 18409, k. 5, Wyciąg 37 posiedzenia Magistratu, Łódź, 15 maj 1923 r.

10	Kancelaria Zarządu	20 000
11	Transport do obsługi zakładów Towarzystwa	5 000
	Razem	410 000
Dochody (w mkp)		
1	Subwencja Wydziału Szkolnictwa	6 000
2	Subwencja Komitetu Tanich Kuchen	6 500
3	Subwencja Miejscowej Rady Opiekuńczej	192 000
4	Składki członkowskie	2 000
5	Ofiary różne	15 000
	Razem	221 500
	Niedobór	188 500

Źródło: APL, AmŁ, sygn. 18414, k. 9, Pismo do Wydziału Dobroczynności Publicznej z 23 XI 1919 r.

SOCIAL ACTIVITY OF THE ASSOCIATION OF SHELTERS OF ST STANISLAUS KOSTKA IN LODZ IN THE YEARS 1914–1936

Summary

The beginnings of eminent initiative of bishop Wincenty Tymieniecki, the first parish priest of the st Stanislaus Kostka cathedral parish, are disappearing into the past. It is astonishing that organization which had been running a dozen or so social institutions, operating for two decades and helping many thousand inhabitants of Lodz, had left so few traces. The Association of Shelters of st Stanislaus Kostka was established in autumn 1914. After its re-registration in 1922 it had been operating up to autumn 1936. The Association's peak of development was reached in 1917. Then the organization had been running eight shelters, two hostels for children, creche, two hostels for the homeless and school for the deaf and dumb. Furthermore, the Association had been running sewing and shoemaker's workshop and the one producing headgears. Courses for pre-school teachers were finished in the same year as well. In August 1920 the Management of the Association, facing serious problems regarding balancing the budget of the organization, decided to gradually close down shelters and even hostels, on condition that the budget improved. After 1922 only „Sienkiewiczówka” and III shelter remained and after a while the organization lost its importance and was replaced by other social organizations, mainly by Lodz diocesan „Caritas”.

The Association's activity is an interesting example of civil activation of inhabitants of Lodz, an attempt to overcome social issues tormenting this industrial city. History of activity of the organization shows transformation of the social policy of municipal authorities. The initial civil activity was supported by official authorities on the principles of subsidiarity and it concerned German occupation authorities above all. Along with coming a time when the Republic of Poland had been formed, the attention was reallocated to full control of social institutions and with time municipal authorities started to limit its support. Not only did they seize the role of the creating entity but they also operated their own institutions. That way, civil activity taken up to date, was significantly limited.

Słowa kluczowe: Kościół rzymskokatolicki, diecezja łódzka, Wincenty Tymieniecki, opieka społeczna, historia wychowania

ŁUKASZ ĆWIKŁA
Łódź

PRZYCZYNEK DO ANTYKOŚCIELNEJ DZIAŁALNOŚCI KS. LEONARDA ŚWIDERSKIEGO

Działalność ks. Leonarda Świderskiego wpisuje się w antykościelną politykę PRL-u, która miała na celu zdyskredytowanie Kościoła katolickiego w oczach społeczeństwa, walkę z duchowieństwem, religią oraz wszelkimi przejawami życia duchowego w kraju. Postać tego duchownego, znacząca przecież w historii powojennej Kościoła, nie została do tej pory przedstawiona w sposób wyczerpujący. W zasadzie wszystko, co wiadome jest na ten temat znajduje się w pracy ks. Jana Śledzińskiego *Ksiądz Czesław Kaczmarek. Biskup kielecki 1895–1963* (wyd. II, Kielce 2009). Rozdział XX, zatytułowany *Ksiądz Leonard Świderski i jego rola w walce z Kościołem*, przybliży czytelnikowi odejście tytułowego bohatera z kapłaństwa i stanowi jednocześnie punkt wyjścia do dalszych badań.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie roli ks. Świderskiego w walce z Kościołem na podstawie dokumentów, które do tej pory nie były wykorzystane w badaniach nad tą postacią, a które ujawniają nowe fakty związane z jego współpracą z Urzędem Bezpieczeństwa. Wykorzystano także artykuły opublikowane w „Przekroju” w 1962 r. Publikacjom tym poświęcę osobne miejsce, a ich analiza znajdzie się w dalszej części niniejszego przyczynku.

Rozważania te należy rozpocząć od nakreślenia – przynajmniej w bardzo ogólnym zarysie – sylwetki ks. Świderskiego, w celu usystematyzowania podstawowej wiedzy na jego temat.

Ksiądz Leonard Świderski urodził się w 1903 r. w Łodzi¹. Gdy miał 16 lat wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego w Płocku. Pobierając nauki na tej uczelni, nawiązał bliższą znajomość m.in. z Mieczysławem Żywczyńskim². Podczas obło-

¹ W dokumentach Urzędu Bezpieczeństwa pojawiają się rozbieżności w kwestiiiennej daty narodzin ks. Świderskiego. Według jednych urodził się 20 lipca (IPN Ki, sygn. 0024/3243, *Charakterystyka*, Jędrzejów, 20 III 1956, s. 1), według innych materiałów – 29 lipca (IPN Ki, sygn. 0024/3243, *Charakterystyka*, Jędrzejów, 10 VIII 1949, bez pag.), bądź 31 sierpnia (IPN Ki, sygn. 0024/3243, *Ankieta personalna*, bez pag).

² Mieczysław Żywczyński żył w latach 1901–1978, historyk, ksiądz. Od 1942 r. wykładał na tajnych kompletach oraz na tajnym Uniwersytecie Ziem Zachodnich w Warszawie. Od 1945 r. wykładał na wydziale teologicznym KUL-u, od 1954 r. profesor tej uczelni. Do głównych zainteresowań badawczych ks. Żywczyńskiego należał: stosunek Kościoła do ruchów rewolucyjnych i narodowych

czyn szesnastolatek po raz pierwszy spotkał na swojej życiowej drodze biskupa Juliana Nowowiejskiego. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa życzliwość, jaką okazywał biskup młodemu Leonardowi, wpłynęła na wykrystalizowanie się jego marzeń o dostąpieniu w przyszłości godności biskupiej. Jako zdolny uczeń Niższego Seminarium Duchownego w Płocku został desygnowany przez grono profesorów do odbycia studiów filozoficznych w Paryżu. Decyzja ta została zaakceptowana przez wspomnianego już biskupa Nowowiejskiego. W latach 1921–1928 Leonard studiował w Paryżu, a także w Rzymie, co zaowocowało uzyskaniem podwójnego doktoratu z filozofii i teologii, a zwieńczeniem lat studiów było otrzymanie święceń kapłańskich³. Studia zagraniczne, a także uzyskanie stopnia doktora świadczą o szybkim przebiegu kariery naukowej księdza i o dużym potencjale intelektualnym, co zostało zauważone już przez jego przełożonych w Płocku. Po powrocie do tego miasta w lipcu 1928 r. został ojcem duchownym Wyższego i Niższego Seminarium Duchownego. Klerycy darzyli ks. Świderskiego mieszanymi uczuciami. Jedni go nie lubili, inni z kolei – szczególnie alumni pierwszego roku – darzyli sympatią. Według jednego z wychowanków, ks. Władysława Chrzanowskiego, w płockiej uczelni byli *i tacy co za całe Seminarium ani razu nie byli u niego u spowiedzi. [...] Wniosek wyciągam, że nie miał ks. Świdorski pełnego zaufania u kleryków*⁴.

Ksiądz Świdorski pracował na rzecz Akcji Katolickiej w Płocku i był odpowiedzialny za Katolickie Stowarzyszenie Kobiet na terenie diecezji płockiej. W okresie działalności w Akcji Katolickiej stał się współpracownikiem ks. Czesława Kaczmarka, który był jej dyrektorem⁵. Przez działalność w organizacji katolickiej ks. Leonard dał się poznać jako nieprzeciętny kaznodzieja, rekolekcjonista oraz konferencjonista. Mimo to krytykowany był za częste kontakty z kobietami. Doszło do tego, że w prasie został okrzyknięty Rasputinem. Gazeta dostała się do rąk ks. Kaczmarka, który zareagował bardzo stanowczo: *Zobacz co tu o tobie piszą! Jeśli to nieprawda, to zaskarż o zniesławienie!* – powiedział w rozmowie ze Świdorskim – *A jeśli prawda, to pomyśl, co robisz?*⁶ Rozmowa ta stała się powodem negatywnego stosunku Leonarda Świdorskiego wobec ks. Kaczmarka, późniejszego ordynariusza kieleckiego.

Mimo wszystko pozostawał nadal ojcem duchownym w Seminarium oraz asystentem kościelnym w Katolickim Stowarzyszeniu Kobiet. Dodatkowo został mianowany obrońcą węzła małżeńskiego w sądzie biskupim. Według ks. J. Śledzianowskiego przyczyną tego stanu rzeczy było poparcie udzielane mu przez arcy-

w Europie, historia Kościoła w jej polityczno-społecznym kontekście oraz historia doktryn i ruchów społeczno-religijnych. Najważniejsze prace ks. Żywczyńskiego to: *Geneza i następstwa Encykliki „Cum primum” z 9 VI 1932, 1935; Watykan a sprawa polska w latach 1830–1837, 1935; Papiestwo i papież średniowiecza, 1938; Kościół i Rewolucja Francuska, 1951; Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego, 1976.*

³ J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek. Biskup kielecki 1896–1963*, wyd. II, Kielce 2009, s. 591–592.

⁴ Cyt. za: *ibidem*, s. 594.

⁵ *Ibidem*, s. 50, 595.

⁶ Cyt. za: *ibidem*, s. 596.

biskupa J. Nowowiejskiego, gdyż cieszył się u hierarchy dużą estymą⁷. Przełom w postrzeganiu ks. Świderskiego przez arcybiskupa nastąpił 2 lutego 1938 r., kiedy to mający wygłosić kazanie ks. Leonard nie przyjął od celebransa (był nim arcybiskup) błogosławieństwa, lekceważąc w ten sposób sprawującego mszę św. Stało się to powodem zmiany oceny ks. Świderskiego i opinii o nim arcybiskupa Nowowiejskiego.

Kulminacyjnym momentem zachwiania się kariery kościelnej ks. Świderskiego był kolejny skandal z jego udziałem. Jako obrońca węzła małżeńskiego prowadził sprawę rozwodową siostrzenicy proboszcza ze Zduńskiej Woli – ks. Stanisława Masłowskiego. Świderski sprzeniewierzył się pełnionej funkcji, instruując zainteresowaną, w jaki sposób może ona uzyskać orzeczenie unieważnienia swojego małżeństwa. Dowodem na to była przywieziona przez ks. Masłowskiego do kurii płockiej korespondencja. Arcybiskup J. Nowowiejski zdecydował wówczas, że „obrońca węzła” powinien opuścić Płock. Sprawę odłożono jednak do wakacji. Tymczasem w maju ks. prałat Cz. Kaczmarek został powołany na biskupstwo kieleckie. Dzięki jego życzliwości ks. Świderski otrzymał w Kielcach urząd sekretarza kurii biskupiej, a później kanclerza⁸.

W 1942 r. zrezygnował z piastowanych godności i mianowany został proboszczem parafii Moskorzew w powiecie Włoszczowa, w której przebywał do 1946 r. W 1946 r. przeniósł się na Ziemię Odzyskane do Wałbrzycha, gdzie również otrzymał probostwo. Dwa lata później w 1948 r. powrócił do diecezji kieleckiej, otrzymał parafię w Piotrkowicach. Nie pełnił tam posługi zbyt długo, gdyż w 1950 r. został przeniesiony do parafii Nawarzyce, także jako proboszcz⁹.

Niewątpliwie cież na ks. Świderskiego kładzie jego współpraca z Urzędem Bezpieczeństwa, którą – zgodnie z dokumentami – podjął 16 maja 1949 r. w sposób dobrowolny. Otrzymał ps. „Iwa” i pracował z bezpieką w charakterze tajnego współpracownika¹⁰. W oświadczeniu zadeklarował się również, że jako obywatel „państwa ludowego” nie będzie robił nic takiego, co byłoby sprzeczne z zasadami jego funkcjonowania¹¹. Otwarcie przyznawał, że był lojalny w kwestii nowej rzeczywistości w Polsce, jednakże nie hołdował filozofii marksistowskiej. W oświadczeniu złożonym funkcjonariuszowi Urzędu Bezpieczeństwa deklarował swoją lojalność wobec władz państwowych¹². Przedstawił w nim również swój negatywny stosunek wobec biskupa Kaczmarka, dzięki czemu funkcjonariusze aparatu bezpieczeństwa mogli wykorzystać zgromadzone informacje w celu operacyjnego rozpracowania ordynariusza kieleckiego¹³. Ujawnił też swój negatywny stosunek wobec innych przedstawicieli Episkopatu (biskupów: Leona Wetmańskiego, Juliana Nowowiejskiego, Czesława Kaczmarka i Karola Milikiego), dając w ten sposób oficerom Urzędu Bez-

⁷ *Ibidem*, s. 597.

⁸ *Ibidem*, s. 598–601; IPN Ki, sygn. 0024/3243, Charakterystyka, s. 19.

⁹ IPN Ki, sygn. 0024/3243, Charakterystyka, Jędrzejów, 20 III 1956, s. 1.

¹⁰ *Ibidem*, *Kwestionariusz Agenta Informatora*, bez pag. Zob. też *ibidem*, *Ankieta personalna*, bez pag.

¹¹ IPN Ki, sygn. 0024/3243, 25577/A, bez pag.

¹² IPN Ki, sygn. 0024/3243, Oświadczenia, s. 7.

¹³ *Ibidem*, s. 6.

pieczeństwa wiedzę co do możliwości wykorzystywania swojej osoby w działaniach operacyjnych i dezintegracyjnych skierowanym przeciwko tymże biskupom¹⁴.

W sporządzonej przez oficera Urzędu Bezpieczeństwa charakterystyce ks. Świderskiego stwierdzono, że jego lojalność i pozytywny stosunek wobec władzy ludowej, umożliwia wykorzystanie *jego osoby do pracy w ruchu społecznie postępowym, mimo to że stara się izolować od tych zagadnień, kierując się pobudkami pychy z uwagi na swą wyższość i wykształcenie* [podkreślenie – Ł.Ć.]¹⁵.

W związku z faktem współpracy ks. Leonarda Świderskiego z Urzędem Bezpieczeństwa, dysponujemy doniesieniem TW „Iwa”, datowanym na 12 września 1951 r. w którym oczernia on biskupa Kaczmarka, nie szczędząc mu przy tym gorzkich słów. Należy zatem zatrzymać się nad owym donosem i poświęcić mu nieco uwagi. „Iwa” rozpoczyna od objęcia przez ks. Kaczmarka biskupstwa kieleckiego. Ujawnia jakość relacji biskupa Kaczmarka z niektórymi przedstawicielami duchowieństwa kieleckiego, dając w ten sposób funkcjonariuszom Urzędu Bezpieczeństwa bezcenną wiedzę co do możliwości działań operacyjnych skierowanych przeciwko biskupowi i wymienianym w donosie osobom. W informacji TW „Iwa” czytamy:

[Kaczmarek] z miejsca „wziął się” za kilku księży, których przedtem na oczy nie widział i o których dotąd wyrażał się do mnie w sposób pochlebny. Byli to: ks. Józef Pawłowski, rektor seminarium; biskup Sonik, sufragan; ks. Mieczysław Połoska [...] dalej ks. Sobczyński, dyrektor Akcji Katolickiej oraz ks. prałat Zygmunt Pilch. Ks. Pawłowskiego szurgnął z seminarium w ciągu roku i na jego miejsce posadził J. [...] ¹⁶.

Opisując w swoich donosach kulisy objęcia przez ks. Jana Jaroszewicza funkcji rektora Seminarium Duchownego w Kielcach, przekazywał oficerom Urzędu Bezpieczeństwa wiedzę na temat mechanizmów osiągania kościelnych stanowisk i urzędów. Zawarł w nich także krótką i bardzo cierpką, a nawet złośliwą opinię i charakterystykę biskupa Kaczmarka oraz charakterystykę ks. Jaroszewicza – osób najbardziej znaczących w diecezji kieleckiej, które stały się w przeszłości obiektem działań operacyjnych¹⁷. TW „Iwa” szczegółowo opisywał jakość relacji pomiędzy biskupem kieleckim a rektorem Seminarium Duchownego i ks. Pilchem¹⁸. Przekazywane informacje dotyczyły też atmosfery panującej w kurii kieleckiej oraz znaczenia, jakie odgrywał w niej ks. Świderski. W sposób nieco megalomański TW „Iwa” pisał:

[...] K., który drżał z obaw, aby ktoś, Boże broń, nie porównał mię z nim na jego niekorzyść, został dobrze podstrzeżony przez J. J. nie czuje się bezpiecznym dopóki ja będę w Kielcach, zręcznie wbił klin pomiędzy K. i mnie. Rzucił zatrute jabłko niezgody, doniósłszy kiedy K., że powszechnie w Kielcach się uważa, czy też nawet, że ja sam daję ludziom do zrozumienia, iż jestem K. intelektem. Więcej nie było trzeba. Megaloman postanowił jak najrychlej zadać takiemu mniemaniu kłam. Zabrał się do tego po chamsku, jak on to potrafi. Odsuwał mię w kurii i poza kurią systematycznie od różnych resortów, chcąc publicznie zrobić ze mnie głupiego. Spostrzegłem to i sam, mimo nalegań ks. Pilcha i innych, którzy chcieli, abym został koniecznie na stanowisku,

¹⁴ *Ibidem*, s. 8.

¹⁵ IPN Ki, sygn. 0024/3243, Charakterystyka, Jędrzejów 20 III 1956, s. 2.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, s. 2–3.

poprosiłem o dymisję i o parafię na wsi. Tak to wykończywszy swoich profesorów i dobrodziejów, wykończył J. skolei i mnie [...]¹⁹.

W składanych sprawozdaniach ks. Świderski szczegółowo informował, nie tylko o relacjach panujących pomiędzy biskupem a innymi księżmi, ale dawał wyraźnie do zrozumienia, że są one w wielu wypadkach nadwyrężone, szczególnie w przypadku ks. Jaroszewicza, co powodowało zmęczenie i rozgoryczenie biskupa Kaczmarka, który według donosów TW „Iwa” miał nosić się z zamiarem zmiany środowiska. Dla funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa były to informacje bezcenne, stwarzały bowiem możliwości skutecznego oddziaływania dezintegracyjnego i osłabiania pozycji biskupa kieleckiego²⁰.

W opinii oficera prowadzącego ks. Świderski był bardzo aktywnym i dla UB cennym współpracownikiem. Czytamy w niej:

Doniesienia z dnia 12 IX 1951 r. przyjąłem od „Iwy” w jego mieszkaniu. [...] uprzedziłem go tylko że w niedługim czasie przyjadę do niego zasięgnąć informacji na interesujące nas tematy. Zapraszał i wydaje mi się że robi to szczerze, bo jak można było zaobserwować, w kontakcie z nami widzi możliwość otrzymania jakiegoś [nieczytelne – uwaga Ł.Ć.] stanowiska w kurii. A daje nawet do zrozumienia w rozmowie że chciałby jakieś stanowisko otrzymać, chciałby mieć władzę. Ten jego zapal do władzy [nieczytelne – uwaga Ł.Ć.] by umiejętnie wykorzystać w ew. zmianach w kurii czy seminarium, spowodować danie mu jakiegoś stanowiska i prowadzić przez niego naszą dalszą robotę [...]²¹.

Należy zwrócić uwagę, że sprawę biskupa Kaczmarka i ks. Jaroszewicza przytacza ks. Świderski także w „Przekroju”. Ponownie naświetlił relacje panujące pomiędzy ordynariuszem kieleckim a innymi przedstawicielami duchowieństwa kieleckiego, kładąc szczególny nacisk na postawę ks. Jaroszewicza, który z czasem – w opinii Świderskiego – starał się podkopywać autorytet swojego przełożonego²².

W latach 1938–1941²³ ks. Leonard Świderski pracował nad tzw. *Zielonym Zeszycem*, który w opinii ks. J. Śledzianowskiego był *szczytem perwersyjnym zachowań Świderskiego w dziedzinie jego piśmiennictwa*²⁴. W „Przekroju” ks. Leonard szczegółowo przybliżył genezę powstania tegoż *Zeszytu*²⁵. Ten okrutny paszkwil wymierzony był w biskupa Kaczmarka, czego sam autor zresztą nie ukrywał. Ksiądz Leonard oskarżał w nim biskupa o romans z siostrą zakonną Domicelą. W latach sześćdziesiątych *Zielony Zeszyt* został opublikowany, a Służba Bezpieczeństwa opracowywała do niego odpowiednie komentarze i przykłady rzekomego rozwiązłego życia księży. Warto zaznaczyć, że w sprawozdaniu szef rzeszowskiej Służby Bezpieczeństwa, płk Włodzimierz Zwierzchanowski, pisał, że do działań operacyjnych

¹⁹ *Ibidem*, s. 4.

²⁰ *Ibidem*, s. 6.

²¹ IPN Ki, sygn. 0024/3243, Notatka służbowa, bez pag.

²² L. Świderski, *Ze wspomnień*, „Przekrój”, 28 I 1962, s. 6.

²³ Istnieje rozbieżność w kwestii precyzyjnej datacji, gdyż w *Oglądały oczy moje* ks. Świderski podaje, że pracował nad *Zielonym Zeszycem* w latach 1938–1941, z kolei w „Przekroju” pojawia się informacja, jakoby pracę nad *Zeszycem* rozpoczął w 1939 r. (zob. J. Śledzianowski, *op.cit.*, s. 604; L. Świderski, *op.cit.*, s. 7).

²⁴ J. Śledzianowski, *op.cit.*, s. 604.

²⁵ L. Świderski, *op.cit.*, s. 6–7.

użyto aż 14 egzemplarzy *Zeszytu*, w celu zasiania fermentu wśród duchowieństwa i skłócenia księży z hierarchią kościelną²⁶. Z kolei we Wrocławiu miejscowa Służba Bezpieczeństwa wykorzystywała paszkwil, kolportując go na terenie Wyższego Seminarium Duchownego. Oczywiście celem tego przedsięwzięcia było zniechęcenie alumnów do hierarchii Kościoła katolickiego, a w konsekwencji do wystąpienia z seminarium²⁷. W *Zielonym Zeszycie* znajdowały się informacje o rzekomych intymnych relacjach biskupa Kaczmarka. Służba Bezpieczeństwa kolportowała w kuriach odpowiednio dobrane fragmenty oraz przesyłała je do księży. Według sprawozdania szefa krakowskiej Służby Bezpieczeństwa działania mające zdyskredytować Kościół i biskupa Kaczmarka wywołały różne komentarze. Część uważała, że stoją za tym księża postępowi, inni z kolei, że komentarze są fabrykowane przez SB. Niemniej ks. Świdorski poddany został ostrej krytyce. Krakowska Służba Bezpieczeństwa uniemożliwiała opublikowanie w „Tygodniku Powszechnym” artykułów, które stanowczo potępiały *Zielony Zeszyt*, a jednocześnie były bezsprzecznym dowodem na walkę państwa z Kościołem. Mimo to ukazywało się – nielegalnie – wiele artykułów mających charakter jednoznacznie negatywny w stosunku do ks. Leonarda i jego publikacji²⁸. Można pokusić się o następujący wniosek, *Zielony Zeszyt* był nie tylko atakiem na biskupa Kaczmarka, ale ogólnie – na polskie duchowieństwo. *Zeszyt* spełnił zatem – zgodnie z zamierzeniami autora – swoją rolę i stanowił przysłowiową wodę na młyn w antykościelnych działaniach aparatu bezpieczeństwa.

W tym miejscu należy poruszyć kwestię procesu biskupa Czesława Kaczmarka oraz spróbować odpowiedzieć na pytanie, dotyczące roli ks. Leonarda Świdorskiego w dostarczaniu informacji organom bezpieczeństwa na jego temat. W pierwszej jednak kolejności wypada przybliżyć genezę procesu. Otóż władza komunistyczna nie mogła dłużej biernie przyglądać się demaskującym ją wystąpieniom ordynariusza kieleckiego. W kazaniach biskup Kaczmarek zwracał szczególną uwagę na antykościelne działania komunistów zmierzających do zniszczenia Kościoła w Polsce. 20 czerwca 1948 r. w homilii w kieleckiej katedrze apelował do rodziców, by nie pozwalali czytać dzieciom książek prześlągniętych treścią filozofii marksistowskiej. Każdy krok biskupa był pilnie obserwowany, a każda jego wypowiedź skrzętnie odnotowywana. Ordynariusz kielecki był nawet wzywany do wojewody w celu przeprowadzenia rozmów ostrzegawczych, które mimo to nie przynosiły spodziewanych przez komunistów rezultatów. W obliczu niepowodzeń bezpieka sięgnęła do działań operacyjnych, dzięki którym istniała możliwość sfabrykowania dowodów „winy” biskupa, które w konsekwencji pozwalały umieścić hierarchę w więzieniu, bądź nawet wymierzyć karę śmierci. Komuniści oskarżali biskupa Kaczmarka o współpracę z hitlerowcami, szpiegostwo oraz o handel obcą walutą. Należy nadmienić, że do rozprawy z kurią kielecką zaangażowano relatywnie znaczne siły, gdyż kielecka UB wspomagana była przez katowickie UB, krakowskie UB oraz gdańskie UB, nie wyłączając Ministerstwa Bez-

²⁶ H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem Katolickim 1944–1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 186–187.

²⁷ *Ibidem*, s. 220.

²⁸ *Ibidem*, s. 239.

pieczeństwa Publicznego²⁹. Zgodnie z badaniami H. Dominiczaka, do akcji zaangażowano aż 200 funkcjonariuszy³⁰. Agenci o pseudonimach „44” i „Katolik” donosili, że według opinii duchowieństwa kieleckiego biskup Kaczmarek w czasie okupacji został wyrzucony przez Niemców z pałacu biskupiego i szykanowany, dlatego nie mógł współpracować z okupantem. Postanowiono zatem stworzyć opozycję w kurii. Agenci twierdzili, że w kurii kieleckiej istnieje podział na dwie grupy: pierwsza, na której czele stał ks. Danielewicz, popierający biskupa, oraz druga z ks. Jaroszewiczem. Agenci otrzymali w związku z powyższym zadanie dalszego pogłębiania rozdzwiewu między dwoma „obozami”. Mimo to działania komunistów nie przyniosły spodziewanych rezultatów, ponieważ duchowieństwo kieleckie w 1949 r. jednoznacznie zadeklarowało swoje poparcie dla biskupa, podpisując deklarację skierowaną do Episkopatu, z której wynikało, że biskup Kaczmarek nigdy z okupantem nie współpracował³¹.

W styczniu 1951 r. biskup Kaczmarek został aresztowany. Miał wówczas 56 lat. Aresztowanie, co zrozumiałe, wywołało ogromne poruszenie zarówno wśród duchowieństwa kieleckiego, jak i wiernych. W maju 1951 r. zebrano kilkadziesiąt tysięcy podpisów pod petycją do prezydenta Bolesława Bieruta, która zawierała prośbę w sprawie uwolnienia aresztowanego pasterza diecezji kieleckiej. Niestety, przedsięwzięcie nie przyniosło oczekiwanych rezultatów, gdyż władza pozostała głucha na wszelkie postulaty społeczne w tej sprawie. Nie pomogła również interwencja prymasa Stefana Wyszyńskiego. Na domiar złego władze przystąpiły do kolejnych aresztowań w kurii. W sierpniu aresztowano ks. Władysława Widłaka, profesora Seminarium kieleckiego, ks. Józefa Dąbrowskiego, kapelana biskupa, oraz ks. Jana Danilewicza, który był członkiem kapituły i jednocześnie skarbnikiem kurii³². Areszt biskupa Kaczmarka trwał bardzo długo, aż 2 lata i 9 miesięcy, które spędził na ul. Rakowieckiej w Warszawie. Kierownictwo nad śledztwem objął dyrektor Departamentu Śledczego płk J. Różański, który słynął z okrucieństwa wobec aresztantów³³. Przebywającemu w areszcie biskupowi podano do lektury wspomniany już wcześniej *Zielony Zeszyt* ks. Świderskiego, licząc na to, że „winny” załame się i w konsekwencji będzie zeznawał według ściśle opracowanego scenariusza, co miało oczywiście doprowadzić do przyznania się do „winy”³⁴. Proces duchownych kurii kieleckiej rozpoczął się 14 września 1953 r. Oprócz głównego oskarżonego, biskupa Kaczmarka, na ławie oskarżonych zasiedli także ks. J. Danilewicz, ks. J. Dąbrowski, ks. W. Widłak, a także siostra zakonna Waleria Niklewska³⁵.

²⁹ *Ibidem*, s. 95.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, s. 95–96.

³² *Ibidem*, s. 96.

³³ *Ibidem*.

³⁴ J. Śledzianowski, *op.cit.*, s. 233.

³⁵ Siostra Waleria Niklewska w wywiadzie dla pisma „Ład” stwierdziła, że tortury fizyczne oraz psychiczne, jakich doznała, przebywając w areszcie, były tak straszliwe, że zgodziła się podpisać wszystko, co tylko jej kazano. Zeznanie, które podali jej funkcjonariusze UB zostało odczytane przez nią na rozprawie. Wynikało z niego, że w lokalu „Roma”, gdzie miał bywać także biskup Kaczmarek, organizowano wrogi, antysystemowy ośrodek polityczny, którego działalność wymierzona była w PRL, H. Dominiczak, *op.cit.*, s. 96–97.

Biskupowi Kaczmarkowi zarzucono zdradę kraju i współpracę z okupantem, fałszyzację kraju przed wybuchem II wojny światowej, próby obalenia nowego ustroju Polski po wyzwoleniu, szpiegostwo na rzecz „ośrodków imperialistycznych” oraz spekulację walutami obcymi na czarnym rynku. 22 września ogłoszono wyrok. Biskupa skazano na 12 lat więzienia, pozbawiając go praw publicznych na 5 lat, ks. Danielewskiego skazano na 10 lat, ks. Dąbrowskiego na 9 lat, ks. Widłaka na 6, siostrę Niklewską na 5 z zawieszeniem kary. Obrońca, który był przyznany z urzędu, nie miał oczywiście żadnych obiekcji, co do zebranego materiału dowodowego oraz przedmiotu kwalifikacji prawnej zarzucanych „przestępstw”³⁶.

Ksiądz Jan Śledzianowski w biografii biskupa Kaczmarka stawia zasadnicze pytania. Dlaczego proces pokazowy wytoczono właśnie biskupowi Kaczmarkowi? Dlaczego biskup kielecki stał się pierwszą ofiarą systemu stalinowskiego i zarazem symbolem Kościoła cierpiącego? Należy zwrócić uwagę, że zarzuty skierowane pod jego adresem można było postawić także innym biskupom. Otóż wybór padł na pasterza diecezji kieleckiej z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, wytypowano go ze względu na *Zielony Zeszyt* ks. Świderskiego, o czym była wyżej mowa. Po drugie, Stalin nie zgodził się na aresztowanie prymasa Wyszyńskiego. Uważał bowiem, że walkę z Kościołem katolickim w Polsce należy rozpocząć od aresztowania i procesu biskupa kieleckiego³⁷.

W świetle dokumentów Urzędu Bezpieczeństwa można częściowo znaleźć odpowiedź na pytanie dotyczące roli ks. Leonarda Świderskiego, w operacyjnym rozpracowaniu biskupa Kaczmarka. Oto, co znajdujemy w raporcie z 30 lipca 1957 r.:

Inf. „Iwa” był wykorzystywany od 1949 r. jako kontakt poufny do sprawy bp-a Kaczmarka. Przekazane materiały charakteryzowały działalność b-pa Kaczmarka przed 1939 r. i w czasie okupacji. Utrzymywano z nim półoficjalny kontakt przez b. Szefa W.U.B.P. Boreckiego, pracowników Dep V-go i następnie X-ego. Inf. „Iwa” oficjalnie jeździł do Warszawy do Dyr. Dep. V-ego [...]”³⁸.

Widać zatem wyraźnie, że informacje dostarczane przez ks. Świderskiego były dla bezpieki niezwykle cenne ze względu na fakt, że znajdował się on w bliskim otoczeniu biskupa, a jego oszczerstwa wobec ordynariusza diecezji kieleckiej wykorzystywane były w działaniach propagandowych skierowanych przeciwko biskupowi Kaczmarkowi i całemu Kościołowi w Polsce.

W tej części artykułu pochylimy się nad treścią cyklu artykułów zatytułowanych *Ze wspomnień*, które publikowane były w „Przekroju” w styczniu i lutym 1962 r. Ksiądz Leonard Świderski rozpoczyna wspomnienia od wstąpienia do Seminarium Duchownego w Płocku i o nadziejach, jakie żywił w związku z wyborem drogi duchownego. Lata spędzone w Seminarium określa jako czas bolesny, gdyż stwierdza, że musiał borykać się nieustannie z rosnącą zazdrością innych współbraci³⁹.

Mając 35 lat, ks. Świderski znalazł się w Kielcach. W „Przekroju” opisał w bardzo cierpkich słowach ordynariusza kieleckiego. Słowa krytyki spadły również na pozostałych biskupów⁴⁰.

³⁶ *Ibidem*, s. 97.

³⁷ J. Śledzianowski, *op.cit.*, s. 232–233.

³⁸ IPN Ki, sygn. 0024/3243, Raport, Kielce, dn. 30.07.55 r., bez pag.

³⁹ L. Świderski, *Ze wspomnień*, „Przekrój”, 21 I 1962, s. 6.

⁴⁰ *Ibidem*.

Zdaniem Świderskiego studenci seminariów byli manipulowani przez swoich wykładowców, co miało na celu uczynienie z nich ludzi bezwolnych, nie mających własnego zdania. Każdy sprzeciw wobec przełożonych miał być traktowany jako walka z Kościołem. Duchowny konstatował, że hierarchowie tworzą odrębną grupę w stosunku do pozostałych księży⁴¹. Można zatem odnieść wrażenie, że „zepsucie” kapłanów, którzy z czasem dochodzą do coraz wyższych godności w hierarchii kościelnej, bierze początek już w toku studiów seminaryjnych.

W tym samym numerze „Przekroju” opublikowany został fragment listu ks. Świderskiego, którego adresem był prymas Stefan Wyszyński. Miał on oczywiście wyraźny cel propagandowy. Chodziło Autorowi o przedstawienie Episkopatu w najczarniejszych barwach, biskupów jako osoby niedołężne i pełne indolencji oraz niezdolne do duchowego przewodzenia wiernych. Miało to być przyczyną – jego zdaniem – niezbyt wysokiego *poziomu ludzkiego katolików*⁴². Ksiądz Leonard Świderski w liście podkreślał również, że takie rzekome wady Episkopatu, jak: rozbite wewnętrzne, antagonizmy, materializm, łapownictwo, niemoralność i wreszcie niewiara, nie są w stanie zmienić jego sposobu patrzenia na hierarchię Kościoła katolickiego w Polsce. Język tej publikacji jest typowy dla ówczesnej propagandy komunistycznej, usiłującej kreować i podsycać podziały, dezintegrować i umacniać przekonanie wśród wiernych o nieistniejących w rzeczywistości podziałach w łonie Episkopatu. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że tekst listu został przygotowany pod dyktando propagandystów⁴³.

W kolejnym numerze „Przekroju” z 28 stycznia 1962 r. ks. Leonard Świderski przybliżył postać biskupa Czesława Kaczmarka, wspominając o jego drodze do kapłaństwa i sposobach uzyskiwania awansu w hierarchii kościelnej. Zdaniem autora wspomnień, ordynariusz kielecki dostał godności biskupiej w skutek łapówek i protekcji ze strony wpływowych ludzi, którzy ułatwili mu – w sposób znaczący – awans⁴⁴. Otrzymawszy nominację na biskupstwo kieleckie, ks. Kaczmarek – zadowolony z osiągniętego celu – czym prędzej chciał udać się do Kielc, zapominając o swoich dotychczasowych znajomych i współpracownikach. W powyższym świetle biskup został wykreowany na osobę, która dążyła do zdobycia najbardziej intratnych stanowisk, nie kierując się przy tym żadnymi wzniosłymi ideałami, wartościami. W zachowaniu biskupa można by zatem dostrzec postawę typową dla karierowicza, tak bowiem przedstawia hierarchę jego adwersarz – Leonard Świderski.

Ksiądz Świderski w sposób cierpki oraz oszczerczy ukazał również kurię kielecką. We wspomnieniach celowo podkreślił panujący w niej rzekomy chaos i nieporządek. Nie szczędził słów krytyki skierowanych pod adresem jej pracowników, szczególnie wobec ówczesnego kanclerza, ks. Jacka Pyci⁴⁵.

Publikacje ks. Świderskiego zamieszczone w „Przekroju” spełniły swoje zadanie, gdyż ich celem było ukazanie w sposób jednoznacznie negatywny Kościół oraz duchowieństwo w Polsce. Pisane pod parasolem ochronnym bezpieki artykuły miały na celu dezintegrować kler oraz zasiać ferment w społeczeństwie, osłabiając

⁴¹ *Ibidem*, s. 6.

⁴² *Ibidem*, s. 7.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ L. Świderski, *Ze wspomnień*, „Przekrój”, nr 877, 28 I 1962, s. 7.

⁴⁵ L. Świderski, *Ze wspomnień*, „Przekrój”, nr 878, 4 II 1962, s. 6.

w ten sposób zaufanie wobec duchownych. Artykuły ks. Leonarda po części spełniły swoje zdanie, z jednej strony bowiem można było doszukać się zdecydowanych przeciwników tego typu publikacji, z drugiej zaś – głosy przyznające ich autorowi rzetelną znajomość publikowanych przez niego faktów⁴⁶.

O zróżnicowanych postawach społecznych wobec publikacji wspomnień doskonale świadczyły fragmenty korespondencji skierowanej do redakcji „Przekroju”. Dominowały w niej wypowiedzi, które w pełni aprobowały ton artykułów ks. Świdarskiego. Redakcja tygodnika zamieszczała tylko jeden list stojący w opozycji, co oczywiście było zabiegiem celowym⁴⁷. Chciano w ten sposób podkreślić zepsucie panujące w Kościele, a autora wykreować na bohatera, który miał odwagę ujawnić „prawdę” na temat hierarchii.

O tym, że publikacje ks. Świdarskiego ukazywały się z polecenia bezpieczeństwa może świadczyć fakt, iż 3 lutego 1962 r. oficer operacyjny Wydziału III, ppor. Z. Zamarlik, skierował wniosek do naczelnika Wydziału III o założenie sprawy operacyjnego rozpracowania w sprawie wysłania w 1962 r. listów anonimowych krytykujących ks. Leonarda Świdarskiego. Sprawa nosiła kryptonim „Mściciel”⁴⁸. Służba Bezpieczeństwa podejrzewała, że korespondencja pochodziła od osób wywodzących się spośród hierarchii kościelnej bądź ludzi z nią związanych, dlatego też należało dokonać operacyjnego rozpracowania wszystkich, którzy w korespondencji zawarli informacje dotyczące stosunków państwo – Kościół, poruszyli kwestię braku wolności obywatelskich i prześladowań księży. Środowisko krytyczne wobec publikacji, a tym samym wobec władzy ludowej, należało skutecznie rozpracować i zdeintegrować⁴⁹.

W świetle dokumentów można spróbować odpowiedzieć na pytanie, dotyczące reakcji duchowieństwa oraz wiernych na zamieszczone w „Przekroju” artykuły. Wynika z nich, że księża oraz świeccy także nie zajęli jednoznacznej postawy, wydają bowiem zróżnicowane sądy w tej sprawie⁵⁰.

Jak wspomniano wcześniej, w lutym 1962 r. rozpoczęto sprawę operacyjnego rozpracowania (sprawa polegająca na intensywnej inwigilacji osoby lub grupy osób) wysłania listów anonimowych krytykujących ks. Leonarda Świdarskiego. W związku z tym w dokumentach znajdują się informacje o osobach podejrzanych o rozpowszechnianie listów skierowanych przeciwko ks. Leonardowi. W dokumentach Służby Bez-

⁴⁶ *Korespondencja w związku ze Wspomnieniami ks. dr Leona Świdarskiego*, „Przekrój”, nr 880, 18 II 1962, s. 6.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania: wysłania w 1962 r. listów anonimowych krytykujących ks. Leonarda Świdarskiego w związku z opublikowaniem przez niego artykułów antykościelnych w tygodniku..., sygn. 01286/829/D, Wniosek o założenie sprawy operacyjnego rozpracowania krypt. „Mściciel”, Warszawa, 3 II 1962 r., s. 5.

⁴⁹ *Ibidem*; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Plan operacyjnych przedsięwzięć sprawy operacyjnego – rozpracowania Krypt. Mściciel, Warszawa, 12 II 1962, s. 6–7; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Notatka, Warszawa, 30 I 1962, s. 14–15.

⁵⁰ IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Informacja dot. komentarzy kleru na temat artykułów ks. Świdarskiego, Warszawa 5 II 1962, s. 16–18; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Wyciąg z pisma KW MO Bydgoszcz, 29 I 1962, s. 52.

pieczeństwa odnajdujemy informacje dotyczące konkretnych osób, które w wyniku operacyjnego rozpracowania zostały podejrzane o kolportaż wrogich anonimów⁵¹.

Dokumentacja zawiera również dosyć obfitą korespondencję skierowaną do redakcji „Przekroju” w sprawie wspomnień ks. Leonarda Świderskiego. Znajdujemy w niej m.in. analizę przyczyn wystąpienia Autora ze stanu kapłańskiego, informacje będące źródłem krytyki skierowanej pod adresem Kościoła oraz hierarchii ze strony ks. Świderskiego, reakcje na publikowane przezeń artykuły oraz krytykę systemu komunistycznego w Polsce⁵².

Książd Leonard Świderski odegrał bardzo pożyteczną dla UB rolę w operacyjnym rozpracowaniu biskupa Czesława Kaczmarka. Za pośrednictwem niezwykle cennych informacji dotyczących ordynariusza kieleckiego oraz jakości relacji pomiędzy duchowieństwem kieleckim, aparat bezpieczeństwa mógł przystąpić do działań skierowanych przeciwko biskupowi. Także publikacje, które ukazywały się w „Przekroju”, pisane z inspiracji i pod ochroną безпеki, miały na celu kompromitację hierarchii kościelnej w Polsce, szczególnie pasterza diecezji kieleckiej. Ich zadaniem było także zasianie fermentu w społeczeństwie, w celu osłabienia wpływów Kościoła wśród wiernych, co było typową dla systemu komunistycznego praktyką.

Autor niniejszego artykułu starał się – w miarę możliwości – ukazać wszystkie aspekty antykościelnej działalności duchownego, poczynawszy od jego współpracy z bezpieczeńką, na publikacji wspomnień w „Przekroju” kończąc. Należy wyrazić nadzieję, że dokumenty, które do tej pory nie były wykorzystane w badaniach nad podjętym w artykule zagadnieniem, przyczyniły się do stworzenia bardziej wyrazistego obrazu antykościelnych poczynąń ks. Świderskiego i będzie stanowił głos w dyskusji na jego temat.

⁵¹ Zob. IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Z-ca komendanta Służby Bezpieczeństwa Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Krakowie, Warszawa 17 II 1962, s. 19; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Do z-cy Komendanta Milicji Obywatelskiej Służby Bezpieczeństwa m. st. Warszawa, Kraków 14 III 1962, s. 22; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Naczelnik Wydziału IV-go Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Krakowie, Warszawa, 27 II 1962, s. 37; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Notatka, Warszawa, 21 II 1962, s. 38; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Do Komendy Milicji Obywatelskiej m.st. Warszawy, Warszawa, 25 III 1961, s. 42; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Z-ca Komendanta Służby Bezpieczeństwa Komendy Powiatowej Milicji Obywatelskiej w Wałbrzychu, Warszawa, 7 II 1962, s. 43; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Do Naczelnika Wydziału III-go KWMO Służby Bezpieczeństwa miasta st. Warszawy, Wałbrzych, 28 II 1962, s. 44; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Naczelnik Wydziału III Służby Bezpieczeństwa Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Białymstoku, Warszawa, 7 II 1962, s. 46; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Do Naczelnika Wydziału III-go Kom. MO do Spraw Bezpieczeństwa m. st. Warszawy, Białystok, 24 II 1962, s. 47; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Notatka służbowa, Białystok, 12 II 1962, s. 50–51

⁵² IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, W sprawie „Wspomnień” dra Świderskiego, s. 60–61; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Red. M. Eile, Red. „Przekroju”, Kraków, ul. Manifestu Lipcowego 19, s. 89; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Do P.T. Redakcji tygodnika „Przekrój”, Warszawa, 28 I 1962, s. 96–97; IPN BU, Sprawa operacyjnego rozpracowania..., sygn. 01286/829/D, Do P.T. Redakcji „Przekroju”, s. 91.

THE ANTI-CHURCH ACTIVITY OF FATHER LEONARD ŚWIDERSKI

Summary

So far the anti-church activity of father Leonard Świderski has not been revealed exhaustive enough. The only information on this figure you can find in the monograph on ksiądz Czesław Kaczmarek. biskup kielecki 1895–1963 by J. Śledzianowski. The current knowledge about father Świderski seems to be scarce.

The main purpose of this article is to disclose his participation in insulting to polish Church and its hierarchy. In order to make it, author has used documentation which enrich our knowledge about father Leonard Świderski, especially his cooperation with UB. The cooperation began on 16th May 1949 and the collaborator was called “Iwa”. In this article Leonard Świderski’s publication which came out in “Przekrój” in 1962 were used. Its content was a slight from Świderski directed against polish Church, hierarchy and especially bishop Czesław Kaczmarek.

We can come to the conclusion that father Świderski was just a tool in communists’ hands. His activity became a part of anti-church policy in Poland.

Słowa kluczowe: historia Kościoła, ks. Leonard Świderski, wrogowie Kościoła

ŁUKASZ ĆWIKŁA
Łódź

W SPRAWIE AGRESJI KRZYŻACKIEJ NA DOBRA KOŚCIELNE
W ŁĘCZYCY, UNIEJOWIE I SIERADZU W 1331 R.
W ŚWIEŹLE AKT PROCESU POLSKO-KRZYŻACKIEGO Z 1339 R.

W 1331 r. król Władysław Łokietek toczył z Zakonem Krzyżackim walki, które wypełniły ostatnie lata jego panowania. Działania zbrojne nie ominęły również centralnych ziem Królestwa Polskiego. Druga wyprawa Zakonu Krzyżackiego na władztwo Łokietka ruszyła we wrześniu 1331 r. Głównym teatrem działań wojennych w tym czasie były ziemie łeczycka oraz sieradzka. W czasie napadu ucierpiały grody, ludność miejscowa, a także tamtejsze kościoły.

Kolejny władca – Kazimierz Wielki – na początku 1338 r. wystosował pismo do Stolicy Apostolskiej w celu wytoczenia rozprawy sądowej przeciwko Zakonowi Krzyżackiemu. Bullą z 4 maja 1338 r. papież Benedykt XII powołał sędziów papieskich w osobach Galharda de Carceribus oraz Piotra, kanonika w Annecy we Francji. Władca za wszelką cenę chciał odzyskać utracone na rzecz Zakonu terytoria. Przedmiotem sporu było bowiem Pomorze Gdańskie, ziemia chełmińska, kasztelania michałowska, ziemia dobrzyńska oraz Kujawy. Proces rozpoczął się 4 lutego 1339 r., wyrok – na mocy którego Zakon miał zwrócić zagarnięte ziemie i wypłacić odszkodowanie w wysokości 200 000 grzywien – został ogłoszony 15 września 1339 r. w kościele św. Jana w Warszawie¹.

Sprawa wytoczona Zakonowi Krzyżackiemu znajduje się w wydawnictwie źródłowym *Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum*, czyli *Spory i sprawy pomiędzy Polakami a Zakonem Krzyżackim*². W wydaniu tym znajduje się dokumentacja poświęcona procesowi wraz z trzydziestoma artykułami oskarżenia włącznie. Kluczowe w niniejszym artykule są: XXI artykuł oskarżenia dotyczący Łęczycy i ziemi łeczyckiej³, XXII artykuł oskarżenia do-

¹ J. Wyrozumski, *Kazimierz Wielki*, wyd. 3, Wrocław 2004, s. 71–73.

² *Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum*, t. 1, wyd. I. Zakrzewski, Poznań 1890.

³ Tamże, s. 97: *Item probare intendit, quod prefati magister et fratres eodem tempore cum eodem exercitu aggressi civitatem sive opidum munitum in Lancicia regni Polonie, illud concremarunt et spoliaverunt, et per totum eius territorium et districtum villas eodem modo, et quod hoc est notorium.*

tyczący położonego w ziemi sieradzkiej Uniejowa⁴, XXIII artykuł oskarżenia dotyczący Sieradza⁵.

W sprawie Łęczycy swoje zeznania złożyło 8 świadków. Z ich relacji wynika, że miasto zostało złupione i spalone przez najeźdźców wraz z kościołem parafialnym św. Andrzeja Apostoła, kościoła pw. św. Jana Chrzciciela oraz budynków i klasztoru Dominikanów⁶. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że tylko trzech świadków stwierdziło wprost, że w czasie agresji krzyżackiej ucierpiały kościoły oraz klasztor. Należeli do nich:

- Rycerz Jan z Kisielewa zeznał, że w Łęczycy był później, ale mimo to widział skutki agresji krzyżackiej, ponieważ miasto oraz kościół wraz z klasztorem Dominikanów były wtedy spalone (*postmodum fuit in Lancicia, et tunc vidit dictum opidum crematum et ecclesiam et monasterium Predicatorum ibidem et ecclesiam eorundem*)⁷.

- Bogusław z Sandomierza, kantor łęczycki i kanonik gnieźnieński, stwierdził, że *Cruciferi cum eorum exercitu valido opidum in Lancicia cremaverunt et spoliaverunt* i stojąc na wieży kościoła św. Aleksego (*stando in turri ecclesie sancti Alexii*) widział ich wojsko idące na Łęczycę (*vidit eos et exercitum eorum euntem ad opidum Lanciense*), którą najpierw ograbili, a później podłożywszy ogień całą spalili (*ubi posuerunt ignem, prius eo spoliato, et eum totum cremaverunt et combuxerunt*) wraz z tamtejszym kościołem parafialnym i klasztorem dominikanów (*cum ecclesia parochiali et monasterio Predicatorum ibidem*)⁸.

- Gocwin Rykalicz, mieszczanin szadkowski, oświadczył, że nie był w Łęczycy w momencie, gdy zaatakowali ją krzyżacy (*non fuit presens illo tunc in Lancicia, quando fuit spoliatum et crematum per dictos Cruciferos*), ale dobrze wie i to z całą pewnością (*bene scit pro certo*), że była przez nich spalona i obrabowana wraz z kościołami (*fuit crematum et spoliatum cum ecclesiis*), opowiadali bowiem o tym uczestniczący w napadzie na Łęczycę krzyżacy, którzy powrócili do Uniejowa, gdzie on stał z resztą wojsk (*retulerunt sibi socii dicti exercitus qui fuerant missi per provincialem ad spoliandum et cremandum dictum locum de Lancicia*)⁹.

W kwestii agresji krzyżackiej na Uniejów (główne siły krzyżackie dotarły do miasta 18 września) zeznania złożyło 12 świadków. Wśród nich znaleźli się także ci,

⁴ Tamże, s. 97: *Item probare intendit, quod idem magister et fratres eodem tempore cum eodem exercitu aggressi opidum Uneyow regni Polonie munitum et castrum eius, igne concremaverunt et spoliaverunt eodem modo cum omnibus villis ipsius territorii et districtus, et quod hoc est notorium.*

⁵ Tamże, s. 97: *Item probare intendit, quod idem magister et fratres cum eodem exercitu et tempore continuato aggressi opidum Syradie et eius castrum regni Polonie, ipsum cum ecclesia et monasterio fratrum Predicatorum igne concremaverunt eodem modo cum omnibus villis territorii et districtus eiusdem, et quod hoc est notarium.*

⁶ J. Szymczak, *Źródła pisane do dziejów średniowiecznej Łęczycy*, w: *Zapiski, wykopaliska, mapy. Źródła do dziejów Łęczycy. Materiały z sesji naukowej w Łęczycy dnia 26 kwietnia 2012 roku*, red. L. Sztompka, M. Żemigala, Łęczycyca 2012, s. 24–25.

⁷ *Lites...*, t. 1, s. 204; J. Szymczak, dz.cyt., s. 25.

⁸ *Lites...*, t. 1, s. 205; J. Szymczak, dz.cyt., s. 25.

⁹ *Lites...*, t. 1, s. 272; J. Szymczak, dz.cyt., s. 25; S. Zajączkowski, *Polska a Zakon Krzyżacki w ostatnich latach Władysława Łokietka*, Lwów 1929, s. 227.

którzy znaleźli się po stronie nieprzyjaciela. O zniszczeniach i rabunku dóbr kościelnych wspomina bezpośrednio siedmiu świadków.

- Stefan, prepozyt płocki, stwierdził, że był w wielu miejscowościach (*dixit eciam se fuisse postmodum in multis locis*”), które widział wraz z kościołami oraz klasztorami spalone i opustoszałe (*que vidit cremata et desolata cum ecclesiis et monasteriis eorumdem*). Zapytany o owe miejscowości, odpowiedział, że widział Uniejów, Pyzdry, Gniezno oraz Słupcę, które były spalone przez krzyżaków wraz z kościołami (*Interrogatus, que fuerunt seu sunt illa loca, respondit, quod in Uneyow et in Pisdr et in Slupcza et in Gnezna, que loca vidit cremata cum ecclesiis per dictos magistrum et fratres Cruciferos et eorum exercitum*)¹⁰.

- Wacław, podczaszy sieradzki, zeznał, że widział krzyżaków i był obecny, gdy oni wraz z wojskiem spalili gród, miejscowość i kościół w Uniejowie (*vidit eos et presens fuit, quando ipsi Cruciferi cum eorum exercitu cremabant castrum, locum et ecclesiam de Uneyow*)¹¹.

- Bogusław Łazęka zeznał, że widział i był obecny, gdy krzyżacy wraz z wojskiem wkroczyli do Uniejowa i złupili oraz spalili gród, miasto i kościół, ponieważ był w ich wojsku (*vidit et presens fuit quando dicti Cruciferi et eorum exercitus dictum opidum Uneyow intraverunt, quia ipse testis qui loquitur tunc de eorum exercitu erat*)¹².

- Gocwin Rykalicz, mieszczanin z Szadku, stwierdził, że widział i był obecny, gdy krzyżacy wraz z wojskiem wkroczyli do miasta, złupili je oraz spalili wraz z kościołami, ponieważ był w ich wojsku i z krzyżakami brał do niewoli wielu szlachetnych, których zdołali znaleźć w tej miejscowości, wywlekając ich i zabierając (*vidit et presens fuit quando dicti Cruciferi cum eorum exercitu dictum opidum intraverunt, spoliarunt et cremaverunt, quia de eorum exercitu errat unus, cum ecclesia ibidem, quia cum ipsi Cruciferri cepissent omnia bona que potuerunt invenire in dicto loco et extraxissent et secum asportassent*)¹³.

- Michał Łazęka, rycerz z ziemi łeczyckiej, był w wojsku krzyżackim (*vidit et presens fuit in dicto exercitu dictorum Cruciferorum*) oraz widział, jak krzyżacy złupili i spalili miasto i gród w Uniejowie wraz z kościołami oraz wiele wsi w pobliżu, gdyż po złupieniu podpalali je i niszczyli (*et vidit quando dicta opida spoliaverunt et cremaverunt et castrum in Uneyow et ecclesias in eisdem et omnes villas in circuitu, quia quamcunque villam inveniebant, eam spoliabant et postmodum incendebant et cremabant*)¹⁴.

- Pielgrzym z Zajączkowa stwierdził, że krzyżacy wraz z wojskiem złupili oraz spalili miasto i gród Uniejów wraz z tamtejszym kościołem i wsiami (*Cruciferi de Prussia cum eorum valido exercitu opidum et castrum Uneyow spoliarunt et cremaverunt cum ecclesia ibidem et villis*). Zapytany, skąd to wie, odpowiedział, że widział to i był obecny w wojsku krzyżackim (*Interrogatus quomodo hoc scit, dixit, quia ipse (sic) testis (sic) qui locuitur vidente et presente in dicto exercitu cum dictis Cruciferis*)¹⁵.

¹⁰ *Lites...*, t. 1, s. 193.

¹¹ Tamże, s. 223.

¹² Tamże, s. 258.

¹³ Tamże, s. 273.

¹⁴ Tamże, s. 276.

¹⁵ Tamże, s. 310.

• Mikołaj, wojski sieradzki, stwierdził, że krzyżacy wkroczyli wraz z wielkim i silnym wojskiem do Uniejowa (*fratres Cruciferi cum suo magno et valido exercitu et feroci venerunt et intraverunt hostiliter ad locum de Uneyow*), zrabowali wszystkie dobra i rzeczy, które znajdowały się w mieście i kościele (*et acceptis omnibus bonis et rebus quas potuerunt invenire in eo et in ecclesiis eiusdem loci*). Miasto oraz gród, który posiadał drewniane umocnienia, a także kościół i obwarowania z otaczającą wszystko wokół sobą, zniszczyli i podpalili (*dictum locum de Uneyow et eius castrum, quod errat plancatum et planatus, et ecclesiam, et villas seu fossatis circumdatus et circumdatum, igne concremaverunt et incenderunt*)¹⁶.

Zeznania dotyczące agresji krzyżackiej na Sieradz złożyło 12 świadków. Wspominają oni o spaleniu budowli sakralnych, a także o grabieży kościoła parafialnego Wszystkich Świętych, a także kościoła i klasztoru Dominikanów¹⁷.

• Andrzej, kanclerz kościoła poznańskiego (zeznał w stosunku do artykułów XXII i XXIII), stwierdził, że widział spalone miasta (o których mowa w artykułach) wraz z kościołami i klasztorem Dominikanów w Sieradzu (*fuit in dictis opidis et vidit ea concremata cum ecclesiis eorum et monasteriis Predicatorum in Siradia*)¹⁸.

• Urban, podczaszy łęczycki, zeznał, że widział, jak krzyżacy, podłożywszy ogień, spalili miasto wraz z kościołem i klasztorem Dominikanów (*vidit quando cremaverunt et incenderunt illud cum ecclesia et monasterio fratrum Predicatorum ibidem*)¹⁹.

• Walerian, proboszcz w Charlupii (zeznał w stosunku do artykułów XXIII i XXIV w.) widział krzyżaków wkraczających do Sieradza, którzy następnie złupili wszystkie dobra i spalili tamtejszy gród oraz wiele wsi w pobliżu miasta, a także kościoły w Sieradzu (*ecclesias in Siradia*)²⁰.

• Bogusław Łazęka zeznał, że krzyżacy spalili i złupili miasto i gród w Sieradzu wraz z tamtejszym kościołem (*Cruciferi de Prussia cum eorum exercitu cremaverunt et spoliarunt opidum cum castrum Siradie cum ecclesia ibidem*)²¹.

• Mikołaj, przeor w Sieradzu i inkwizytor w Wielkopolsce, zeznał, że mistrz i bracia Zakonu Krzyżackiego wraz z wojskiem złupili i spalili miasto Sieradz wraz z grodem oraz kościół i klasztor Dominikanów, a także wiele wsi w pobliżu miasta (*magister et fratres Cruciferi cum eorum exercitu opidum Siradie et castrum spoliarunt et cremaverunt cum ecclesia ibidem et monasterio fratrum Predicatorum et omnes villas adiacentes dicto opido*). Zapytany, skąd o tym wie, odpowiedział, że był wówczas i jest zresztą do tej pory przeorem w Konwencie Dominikanów w Sieradzu (*interrogatus de causa sciencie dixit, quia ipse testis qui loquitur erat illo tunc et adhuc est prior in dicto loco de Siradia in conventu eorum Predicatorum*) i gdy Krzyżacy przybyli wraz z wojskiem do Sieradza, ażeby złupić i spalić miasto, świadek, płacząc, padł do nóg komtura elbląskiego, które-

¹⁶ Tamże, s. 224; J. Szymczak, *Uniejów do schyłku XVI wieku*, w: *Uniejów. Dzieje miasta*, red. J. Szymczak, Łódź-Uniejów 1995, s. 68.

¹⁷ J. Szymczak, *Napad krzyżacki na Sieradz w aktach procesu z 1339 r.* [w druku], s. 3 [z maszynopisu].

¹⁸ *Lites...*, t. 1, s. 175; J. Szymczak, *Napad krzyżacki na Sieradz...*, s. 3.

¹⁹ *Lites...*, s. t 1, s. 200.

²⁰ Tamże, s. 245–246.

²¹ Tamże, s. 258.

go dobrze znał, gdyż był niegdyś przeorem w Elblągu. Błagał go, by ten, przez wzgląd na Boga powstrzymał się od łupienia i palenia Sieradza (*et cum venissent dicti Cruciferi et eorum exercitus ad locum predictum ut ipsum spoliarent et cremarent, prout faciebant in aliis locis per que transiebant, et cum inciperent eum spoliare et spoliarent, ipse loquitur testis flendo procidit et prostravit se ad pedes commendatoris de Elbingo dicti Ordinis Cruciferorum, quem noverat et noticiam suam habuerat quando ipse testis qui loquitur fuit prior in Elbingo, et rogavit eum et supplicavit, ut parceret propter Deum dicto loco de Siradia ne eum spoliarent nec cremarent*). Komtur odpowiedział w języku pruskim: *neprest*, co oznaczało, że nie rozumie i nie zgodził się wysłuchać jego próśb (*rogavit eum et supplicavit, ut parceret propter Deum dicto loco de Siradia ne eum spoliarent nec cremarent, qui respondit sibi in Pruthenico: neprest, id est: non intelligo, et noluit eum audire nec preces suas*). Krzyżacy zabrali ze sobą wiele dóbr należących do konwentu i kościoła. Świadek widział, jak zabrali szaty liturgiczne, kielichy mszalne, w tym jeden pozłacany, relikwiarz srebrny pozłacany z drzazgą Krzyża Świętego, szaty biskupie, konie oraz wiele innych dóbr należących do konwentu i miasta (*captis secum omnibus bonis dicti conventus et ecclesie, videlicet sacris vestibus, calicibus, uno dearuato, et una cruce de argento dearuata cum cruce Domini et vestibus sacerdotalibus et equis et omnibus aliis bonis dicti conventus et dicti opidi*). Rozbili wszystkie skrzynie w kościele, do których ludzie przynosili swoje rzeczy i zabrali ze sobą wszystko, co w nich było (*fractis omnibus cistis quas portaverant homines dicti loci ad ecclesiam eorum cum rebus eorum et captis omnibus bonis que erant in eis et secum asportatis*). Podłożyli ogień i spalili miasto wraz z grodem (*opido et castro ignem posuerunt, incenderunt et cremaverunt*). Świadek stwierdził też, że gdy krzyżacy wkroczyli do miasta wraz z wojskiem, on celebrował mszę w kościele i gdy udzielał błogosławieństwa natychmiast wtargnęli do kościoła, a także ograbili i ogołocili kobiety przed ołtarzem (*dixit eciam, quod ipsi Cruciferi et eorum exercitus cum venissent ad dictum opidum, ipse testis celebrabat missam in ecclesia eorum, et cum in fine misse dedisset benedictionem, ipsi statim intraverunt ecclesiam eorum et mulieres ibidem in ecclesia ante altare spoliaverunt et denudaverunt*). Obrabowali także świadka oraz wielu jego współbraci (*et ipsum testem qui loquitur et omnes fratres suos spoliaverunt*). Stwierdził także, że zabrali im wszystkie szaty, które zdołali znaleźć w celach współbraci oraz w konwencie, rozbili również skrzynie i zabrali ze sobą to, co w nich było (*et aliis vestibus eorum quas potuerunt invenire in cellis eorum et infra conventum, et eis cistas fregerunt et que erant in eis secum asportaverunt ut dixit*). Widział wielu ludzi zabitych przez Krzyżaków, których następnie on oraz jego współbracia pochowali. Stwierdził też, że pohańbili wiele kobiet oraz panien. Zapytany, skąd o tym wie, odpowiedział, że wiele z nich żaliło się mu na spowiedzi oraz innym braciom z konwentu (*vidit in dicto loco multos homines interfectos per dictos Cruciferos quos ipse testis qui loquitur et fratres sui conventus ibidem sepeliverunt ut dixit. [...] Dixit eciam quod multas mulieres et virgines opreserunt et violarunt ibidem ut dixit*)²².

²² Tamże, s. 263; Ł. Ćwikła, *Agresja krzyżacka na ziemie centralne Królestwa Polskiego w świetle wybranych zeznań świadków procesu warszawsko-uniejowskiego z 1339 r.* [w druku], s. 7–9 [z maszynopisu].

• Zbylut z Gołańczy, kasztelan nakielski, stwierdził, że krzyżacy – co prawda – nie spalili kościoła Dominikanów, ale ich klasztor (*ecclesiam Predicatorum in Siradia non cremaverunt, sed monasterium eorum*)²³.

• Bogumił, wikary kościoła św. Mikołaja w Sieradzu, zeznał, że przebywał w mieście w czasie agresji krzyżackiej. Widząc nieprzyjaciela, schronił się w kościele Wszystkich Świętych, w którym znajdowało się także wiele kobiet, i ubrany w szaty pontyfikalne trzymał w ręku św. hostię (*intravit ecclesiam Omnium Sanctorum que est infra dictum opidum [Siradia], ad quam confugerant quam plurime mulieres dicta loci, et in dicta ecclesia induit albam et stolam, recepit et Corpus dominicum in manibus suis et stetit ante altare tenens semper secum Corpus Domini*). Krzyżacy, wpadłszy do kościoła, nie zważwszy na niego, zaczęli rabować skrzynie, które złożyła tam miejscowa ludność, by uchronić je przed grabieżą (*cistas seu archas depositas infra dictam ecclesiam per homines dicta loci cum rebus suis ad salvandum et custodendum ea fregerunt et res quas invenerunt in eis secum portaverunt et rapuerunt*). Całe miasto spłonęło wraz z klasztorem Dominikanów (*opidum de Siradia cum clauistro Predicatorum*). Z pożogi uratowało się tylko 12 chałup, kościół Dominikanów i parafialny Wszystkich Świętych (*nichil remansit in eo nisi XII tuguria et ecclesia Predicatorum et ecclesia Omnium Sanctorum*)²⁴.

• Mincerz Paweł, obywatel miasta Sieradza, widział *quod mulieres que fugierant ad dictam ecclesiam spoliaverunt et aliquas denudaverunt omnino sicut digitum in manu, et omnes cistas seu archas que erant in ecclesiam portate per cives dicti opidi cum rebus suis fregerunt et res que erant in eis secum portaverunt*. Krzyżacy spalili także kościół dominikański wraz z przechowywanymi tam skrzyniami, w których znajdowały się rzeczy mieszczan. Następnie krzyżacy spalili miasto oraz inne zabudowania dominikańskie²⁵.

• Czesław Wojaszyc zeznał, że krzyżacy po obrabowaniu spalili miasto wraz z zabudowaniami dominikańskimi. Wcześniej zabrali zostawione przez mieszczan ich mienie w kościołach: dominikańskim i parafialnym Wszystkich Świętych. Gdy płonął dom świadka, on zbiegł do klasztoru Dominikanów i widział, jak ograbili kobiety, wśród których znajdowała się jego małżonka (*et vidit mulieres spoliatas et denudatas omnino sicut digitum in manu per dictos Cruciferos, inter quas fuit uxor ipsius testis*)²⁶.

• Piotr, zwany Natura, zeznał, że wiedział o złupieniu mienia mieszkańców miasta, które znajdowało się w depozycie w kościołach: dominikańskim i parafialnym, a także o zrabowaniu rzeczy kościelnych (*res sacra et ornamenta ecclesie eorum secum portaverunt*)²⁷.

• Wacław, dominikanin sieradzki, zeznał, że w chwili najazdu znajdował się w kościele klasztorным i widział, jak krzyżacy dokonali grabieży mienia złożonego przez mieszczan. W tymże kościele oraz w kościele Wszystkich Świętych krzyżacy

²³ *Lites...*, t. 1, s. 326.

²⁴ Tamże, s. 369–370; J. Szymczak, *Napad krzyżacki na Sieradz...*, s. 5–6.

²⁵ *Lites...*, t. 1, s. 370; J. Szymczak, *Napad krzyżacki na Sieradz...*, s. 6.

²⁶ *Lites...*, t. 1, s. 371; J. Szymczak, *Napad krzyżacki na Sieradz...*, s. 6.

²⁷ *Lites...*, t. 1, s. 372; J. Szymczak, *Napad krzyżacki na Sieradz...*, s. 7.

ograbili mężatki (*et mulieres in dicta ecclesia spoliaverunt et denudaverunt penitus aliquas in eadem et etiam in ecclesia Omnium Sanctorum dicti opidi*)²⁸.

• Jan Romka, dominikanin sieradzki, zeznał, że gdy krzyżacy wpadli do miasta, uciekł do lasu i z wysokiego drzewa widział, jak spalili gród oraz miasto (*fugit ad silvam, et in silva ascendens unam altam arborem vidit castrum et opidum cremari per dictos Cruciferos*). Wróciwszy z lasu, zauważył, że brakowało wielu rzeczy w kościele i zakrystii, w tym jednego pozłacanego kielicha (*unum calicem dearumatum*), a także koni klasztornych²⁹.

Podsumowując zniszczenia dokonane przez Zakon Krzyżacki w czasie najazdu, należy stwierdzić, że najczęściej świadkowie wspominali o spaleniu i rabunku dóbr kościelnych. Analizując poszczególne relacje, można pokusić się o w miarę szczegółowe wyliczenie strat, jakie poniosły kościoły: kielichy mszalne, mszały, księgi, szaty liturgiczne, krzyże, obrazy, a nawet konie klasztorne. Zatem kościoły w Łęczycy, Uniejowie i Sieradzu ucierpiały w czasie agresji krzyżackiej w sposób znaczący. W czasie najazdu ucierpiała także miejscowa ludność, gdyż krzyżacy rabowali mienie pozostawione przez nią w świątyniach. Relacje powyższe stanowią dla historyka ciekawy materiał badawczy, tym bardziej, że zeznania złożyli także ci, którzy znajdowali się po stronie nieprzyjaciela, co sprawia, że informacje te są bardziej wiarygodne.

IN THE QUESTION OF THE ORDER OF THE TEUTONIC KNIGHTS' INVASION OF CHURCH GOODS IN ŁĘCZYCA, UNIEJÓW AND SIERADZ IN 1331

ACCORDING TO THE SUIT BILLS BETWEEN THE KINGDOM OF POLAND
AND THE ORDER OF THE TEUTONIC KNIGHTS IN 1339

Summary

In 1331 Władysław Łokietek (the king of Poland) was at war with The Order of the Teutonic Knights. Łęczyca, Sieradz, Uniejów and nearby districts were invaded by The Order of the Teutonic Knights on September 1331. In the beginning of 1338 the new king Kazimierz sued the Teutonic Knights for the occupation of Gdańsk Pomerania, Chełmno Land, Michałów Land, Dobrzyń Land and Kujavia. The greatest part of this suit took place in Warsaw and Uniejów in 1339. The evidence from this lawsuit has been edited in 1896 and it is known as *Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum*. This publication turned out to be the main source of knowledge on the Teutonic Knights' invasion. In this article the author used following articles of accusation: XXI, XXII, XXIII.

The main issue of this article is to investigate the testimonies which provide information involving the invasion of the Kingdom of Poland. The testimonies reveal a wide range of war damages carried out by the Teutonic Knights. The Order of the Teutonic Knights robbed a lot of chalices, missals, ledgers, liturgical vestments and crosses. In addition to this the Teutonic Knights set fire to churches and castles. They murdered local population and raped women.

The testimonies seem to be credible, seeing as among them are the accounts of witnesses who belonged to the Teutonic Knights' units.

Słowa kluczowe: agresja krzyżacka, historia Łęczycy, Sieradza i Uniejowa

²⁸ *Lites...*, t. 1, s. 374; J. Szymczak, *Napad krzyżacki na Sieradz...*, s. 7.

²⁹ *Lites...*, t. 1, s. 375; J. Szymczak, *Napad krzyżacki na Sieradz...*, s. 7–8.

KS. PAWEŁ GABARA

Łódź

RECEPCJA ZJAWISKA KOMUNIKACYJNEGO W TEOLOGII LITURGII I HOMILETYCE

1. TEOLOGIA A TEORIA KOMUNIKACJI

Kościół we współczesnym świecie, chcąc realizować misję głoszenia odwiecznej tajemnicy Boga, jest niejako zmuszony do stworzenia nowej dyscypliny teologicznej. Ta nowa gałąź w teologii przybliżałaby człowiekowi, znajdującemu się w danej sytuacji kulturowej¹, rzeczywistość autokomunikacji Boga.

Po latach nieufności² Kościoła w stosunku do dziedziny naukowej, jaką jest nauka o komunikacji, Ojcowie Soboru Watykańskiego II³ wyznaczyli pod-

¹ Por. N. Brás, *Teologia Komunikacji*, CamP 15(1995), nr 6, s. 12.

² Wraz z rozkwitem, znaczeniem i oddziaływaniem prasy pojawiła się w świecie nowa jakość komunikacji społecznej a wraz z nią trend prezentowania poglądów i stanowisk, które niekiedy odbiegały od tych, prezentowanych przez Kościół. Częste ataki na Kościół oraz brak wpływu na to nowe medium wywołał w strukturach Kościoła reakcję niechęci i zagrożenia. Dlatego też w pierwszych wypowiedziach papieży na temat środków społecznego przekazu, odnajdujemy słowa potępienia doktryny liberalnej, wolności sumienia, słowa i druku. W 1832 r. papież Grzegorz XVI, wydał Encyklikę *Mirari vos* skierowaną przeciw doktrynie wolnego kapitalizmu. W dokumencie tym, Ojciec Święty wystąpił przeciw czasopismu „L’Avenir” potępiając doktrynę liberalną. Podobną postawę kontynuował papież Pius IX, który w Encyklice *Qui pluribus* (9 XI 1846 r.) potępił idee wolności sumienia, słowa i druku. Papież ten, w 1846 r. wydał Encyklikę *Quanta cura*, do której dołączono słynny *Syllabus* – zbiór 80 błędnych teorii z zakresu teologii i nauki społecznej potępianych przez papieństwo. W artykule 80 tejsze encykliki znajduje się zdanie mówiące, „że Najwyższy Kapłan nigdy nie pojedna się i nie pogodzi z postępem, liberalizmem i współczesną cywilizacją”. Następca na Stolicy Piętarowej, papież Leon XIII, mimo pewnego umiaru w stosunku do prasy (treść Encykliki *Quod Apostolici Muneris*), podkreślał jednocześnie, że prasa jest ważnym środkiem, którym powinien posługiwać się Kościół w realizacji swojej misji (zob. Encyklika *Etsi nos* z 15 II 1882 r.) Po tej wypowiedzi późniejsi Papieże w swoich wypowiedziach zachęcali do wykorzystywania środków społecznego przekazu w działalności apostołskiej (papież Pius X, Encyklika *Il Fermo proposito*;; papież Pius XI, Encyklika *Vigilanti cura*;; papież Pius XII, Encyklika *Miranda prorsus*.) Zob. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002, s. 118–127; Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006, s. 109–110; K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów (Historia – dokumenty – dylematy)*, Kraków 2002, s. 17–18; Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos* w: *Acta Gregorii papae XVI*, t. 1–4, Roma 1901–1904.

³ Podstawowym zadaniem Kościoła w czasie trwania Soboru Watykańskiego II było nawiązywanie pełniejszej komunikacji wewnątrz wspólnoty eklezjalnej oraz komunikacji ze współczesnym

stawy⁴ rozważań nad zjawiskiem komunikacji w teologii. Szczególnie w dokumentach posoborowych⁵ Magisterium Kościoła wpłynęło w zasadniczy sposób na recepcję teorii komunikacji w naukach teologicznych. Dokumenty te, ukazując zjawisko komunikacji w teologii trynitarniej, chrystologicznej, pneumatologicznej i eklezjalnej⁶, wpłynęły na dalszy rozwój badań nad teologicznymi modelami komunikacji⁷, a tym samym na możliwość zastosowania tychże modeli w poszczególnych dyscyplinach teologicznych. Ten stan rzeczy przyczynił się do powstania tzw. teologii komunikacji, zwanej też teologią komunikacyjną⁸.

Wśród wielu definicji, określających przedmiot badawczy teologii, na uwagę zasługuje definicja podana przez N. Brása. Autor ten stwierdza, że przez określenie „teologia komunikacji” rozumieć należy „teologiczną refleksję nad zjawiskiem komunikowania, a skoro ma być to refleksja teologiczna, jej punktem wyjścia będzie doświadczenie wiary jako ludzkiej odpowiedzi na Słowo Boże; a jako refleksja nad zjawiskiem komunikowania uwzględni ona wszystkie jej wymiary, jakie towarzyszą komunikacji oraz warunkują całe życie ludzkie, a tym samym doświadczenie człowieka”⁹.

Wnioskując, należy stwierdzić, że refleksja teologiczna w teologii komunikacji skupia się na działaniu Boga oraz na przedstawieniu Boskiego Słowa w kategoriach dostępnych ludzkiej myśli. Myśl ta, będąc wewnętrzną strukturą człowieka, jest wyrażana przez słowo, obraz i gest. Dlatego te dwie dyscypliny, teologia i komunikacja „spotykają się w obliczu Słowa, by następnie wzbogacone i odnowione (mogły) dalej się rozwijać”¹⁰.

Właściwa i dobra teoria z zakresu komunikacji jest dobrym punktem wyjścia rozważań nad recepcją teorii komunikacji w teologii¹¹. Rzeczywistość komunikacyjna

światem, zwłaszcza w kontekście tworzenia się nowej cywilizacji. Stąd też Sobór ten, przyjmując orientację pastoralną, w sposób zasadniczy różni się od wcześniejszych soborów powszechnych, które koncentrowały się głównie na dogmatycznych aspektach podejmowanych zagadnień teologicznych. Zob. F.M. Díez, *Teología de la comunicación*, Madrid 1994, s. 57–58.

⁴ Ponieważ Sobór Watykański II w swoich dokumentach przyjął orientację pastoralną w perspektywie ewangelizacji i inkulturacji, dlatego też jest często określany jako Sobór wielowymiarowej komunikacji. Komunikacja ta przejawia się w różnych formach dialogu i pojawia się na różnych płaszczyznach funkcjonowania Kościoła (dialog wewnątrz Wspólnoty, dialog ekumeniczny z różnymi kościołami chrześcijańskimi i religiami niechrześcijańskimi, oraz dialog Kościoła ze współczesnym światem). Zob. *Gaudium et spes* 43, 56, 90, 92; *Ad gentes* 12; *Optatam totius* 13.

⁵ Realizując postanowienia Soborowe, zawarte w Dekrecie *Inter mirifica* nr 23, Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu zredagowała instrukcję duszpasterską *Communio et progressio* (23 V 1971) w której podaje teologiczne podstawy zjawiska jakim jest „komunikacja”. Zob. F.M. Díez, *Teología...*, s. 58.; A. Jeż, *Jezus Chrystus...*, s. 136–137.

⁶ Zob. A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w świetle Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995, s. 113.

⁷ Na podstawie instrukcji *Communio et progressio* wyróżnić można następujące modele teologiczne; model komunikacji komunii – trynitarniej; model komunikacji – komunii Słowa Wcielonego, oraz model reprezentowany przez Chrystusa. Zob. M.C. Carnicella, *Chiesa e scienza delle comunicazioni sociali*, RT 1991, nr 2, s. 308.

⁸ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus...*, s. 160.

⁹ Zob. N. Brás, *Teología...*, s. 7.

¹⁰ Por. P. Soukup, *Komunikowanie i teologia. Rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chapek, Warszawa 1990, s. 52.

¹¹ Zob. F.M. Díez, *Teología...*, s. 38–39.

jest zjawiskiem złożonym, trudnym do zdefiniowania, opisywanym przez wiele modeli i wykorzystywanym przez różne dziedziny naukowe. Można by rzec, że teoria komunikacji dopiero się konstituuje, co wpływa na interdyscyplinarność tej dziedziny. Również w teologii badania w zakresie komunikacji są jeszcze w fazie początkowej, co powoduje, że teologia komunikacji nadal stanowi dyscyplinę poszukiwaną¹².

Przeprowadzona analiza relacji między teologią a komunikacją pozwala wyodrębnić dwie dziedziny, z których jedna zajmuje się wykorzystaniem środków komunikowania przez teologię, czy też Kościół; druga natomiast, stanowiąca temat naszego zainteresowania, ukazuje wpływ kultury masowej na społeczność wierzących i wynikające stąd konsekwencje dla języka religijnego i posłannictwa Kościoła¹³.

Złożoność procesu komunikacyjnego wpływa na to, że komunikacja w swoim uniwersalnym wymiarze nie może być całkowicie wchłonięta przez teologię. Również na płaszczyźnie metodologicznej¹⁴ obu nauk występuje wiele pytań wymagających odpowiedzi. Jednak w strukturze teologii znajdujemy odpowiednie przesłanki pozwalające na współpracę z innymi naukami, w tym również z komunikacją¹⁵.

Jedną z przesłanek zdaje się przedmiot badawczy, gdyż obie dziedziny zajmują się analizą zjawiska komunikacji interpersonalnej¹⁶. Z tym, że w nauce o komunikacji społecznej przedmiotem badawczym jest człowiek, obecny w wielowymiarowej przestrzeni komunikacyjnej, opisywanej w wymiarze horyzontalnym, a w naukach teologicznych – gdzie centralne miejsce zajmuje Bóg – komunikacja dokonuje się na płaszczyźnie wertykalnej, czyli zstępującej.

W wymiarze wertykalnym na przekaz Objawienia istotny wpływ ma osoba Ducha Świętego, działającego poprzez kanały komunikacyjne, które są tylko Jemu

¹² Zob. A. Jeż, *Jezus Chrystus...*, s. 174.

¹³ Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 119.

¹⁴ Na wstępie należy wymienić trzy przeszkody metodologiczne. Do pierwszej zaliczyć należy, nieprzystosowalność metodologiczną wypływającą z faktu, że nauki o komunikowaniu opierają się na wzroście progresywnym danych naukowych badanego przedmiotu. Uzyskane dane często są fragmentaryczne i podlegają ewolucji. W teologii natomiast, nie zmierza się do szukania nowych prawd objawionych, lecz do ich aktualizacji i pogłębienia. Po drugie: nauka o komunikowaniu jest dziedziną praktyczną w chwili, gdy teologia ma wymiar duchowy i teoretyczny. Natomiast, trzecia przeszkoda odnosi się do przedmiotu badania. Otóż, nauki teologiczne zawsze w centrum swoich badań stawiają osobę Boga. W chwili, gdy w nauce o komunikacji elementem badawczym jest człowiek ujmowany w wielowymiarowej przestrzeni. Zatem, przedmiotem komunikacji jest komunikacja ludzka w wymiarze horyzontalnym w chwili, gdy teologia ujmuje komunikację w aspekcie wertykalnym, gdzie istotnym czynnikiem oddziałującym na przekaz Objawienia jest osoba Ducha Świętego. Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 120–121; R. Fisichella, *La rivelazione. Evento e credibilità*. Bologna 1985, s. 330–331; A. Jeż, *Jezus Chrystus...*, s. 162; A. von der Meiden, *Appeal for a more communicative theology*, MD 1981, nr 4, s. 43.

¹⁵ Zob. A. Jeż, *Jezus Chrystus...*, s. 160.

¹⁶ W teologii, komunikacja interpersonalna nie jest tematyką nową, gdyż klasyczna teologia, analizując najważniejsze prawdy zbawcze rozważała je w kontekście zjawiska komunikacji międzyosobowej. W związku z tym komunikacja była zawsze punktem centralnym refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej, nad osobą i dziełem Jezusa Chrystusa oraz nad osobą Ducha Świętego. Komunia intratrynitarna wypływająca z komunikacji między Osobami Trójcy Świętej i będąca jej podstawą, zostaje ujawniona mocą inkarnacyjnej rzeczywistości Jezusa Chrystusa w komunii (komunikacji) eklezjalnej. Zob. G. Panteghini, *Quale comunicazione nella Chiesa?*, Bolonia 1993, s. 44.

właściwe i nie mają większych odniesień do ludzkiego świata komunikacji¹⁷. Nie oznacza to jednak, że są to kanały komunikacyjne obce komunikacji międzyludzkiej, gdyż Objawienie realizuje się za pomocą słów i znaków zrozumiałych odbiorcy, którym jest człowiek. Dlatego Duch Święty w procesie Objawienia nie może działać poza stworzoną przez Boga strukturą komunikacyjną człowieka. Strukturą, która swój szczególny wymiar uzyskuje w rzeczywistości wcielenia¹⁸, gdzie Jezus Chrystus odnowił komunikację i wspólnotę Boga z człowiekiem.

Reasumując, w Objawieniu wszystkie warunki konieczne do zaistnienia komunikacji (o których mówi teoria komunikacji), realizują się w sposób pełny¹⁹.

Kolejnym obszarem współpracy obu dziedzin jest to, że teologia rodzi się i uobecnia w rzeczywistości komunikacyjnej. Dostrzec to możemy na przestrzeni wieków²⁰, gdzie teologia rodziła się w określonych strukturach świata hebrajskiego, a następnie kultury helleńskiej. Również na język grecki teologia przełożyła niezmiennie orędzie zbawcze w pojęcia bardziej zrozumiałe światu współczesnemu. Dziś proces ten ulega ciągłemu przetworzeniu i nieustannie rodzi się w różnych systemach komunikacyjnych rozrzuconych w przestrzeni i czasie, tam, gdzie Kościołowi przychodzi głosić Dobrą Nowinę o Zbawieniu²¹. Zjawisko to pokazuje konieczność dostosowania uniwersalnego charakteru komunikatu zbawczego do określonego systemu komunikacyjnego społeczeństwa. Jednakże w tym procesie teologia musi strzec niezmienności i uniwersalności tegoż komunikatu.

Innym elementem współpracy obu dziedzin, jest fakt, że teologia mówi o komunikacji²². Już w biblijnym akcie stworzenia została ukonstytuowana relacja komunikacyjna pomiędzy Stwórcą a człowiekiem. Relacja ta oparta jest na wzajemnym dialogu i wolności. Dialog ten przyjął i przyjmuje szczególną postać w całej rzeczywistości Objawienia i realizuje się w słowie, które przybiera wielką różnorodność form i środków komunikacyjnych. Elementem kulminacyjnym, w którym forma Słowa przybrała swoją doskonałość, jest wydarzenie wcielenia. To w nim odwieczne Słowo stało się wypowiedzią do człowieka²³, wcieliło się w ludzki wymiar istnienia, a wraz z nim w jego komunikacyjną strukturę. W osobie Jezusa Chrystusa nawiązała się pełna komunikacja człowieka z Bogiem, a także między ludźmi, wcześniej osłabiona przez

¹⁷ Zob. A. von der Meiden, *Appeal...*, s. 44.

¹⁸ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus...*, s. 166.; M.C. Carnicella, *Teologia e comunicazione: affinità e conflitti*, RT 1991, nr 1, s. 176.

¹⁹ Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 121.; A. Jeż, *Jezus Chrystus...*, s. 166.

²⁰ Jak zauważa ks. P. Soukup, „rozmyślanie nad słowem Bożym w historii prowadzi do odkrycia związków między teologią a nauką o komunikowaniu... Związek między tymi dwoma dziedzinami ludzkiej refleksji wydaje się dosyć naturalny, jako że ich styczne koncepcje objaśniają się nawzajem. Mówimy o Bogu poprzez analogię wykorzystując słownictwo komunikowania, stosując do tajemnicy, o której nie wiele wiemy, to, co wiemy o tajemnicy bardziej zrozumiałej. A wtedy zdumiewamy się, jak proces naszego własnego komunikowania się jest ożywiany i osądzany przez komunikowanie Słowa”. Zob. tenże, *Komunikowanie...*, s. 46.

²¹ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus...*, s. 166.

²² Zob. A. von der Meiden, *Appeal for a more communicative theology*. MD 1981 nr 4, s. 43; Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 121.

²³ Zob. F. Ferder, *Żywe Słowa* (Pismo święte, *psychologia i komunikacja międzyosobowa*), Kraków 2002, s. 25–26.

grzech pierworodny. W tej perspektywie teologia, mówiąc o Bogu, mówi o rzeczywistości komunikacyjnej Boga z człowiekiem²⁴, objawiającej się w osobie Syna.

Na podstawie powyższych rozważań dostrzec można, że teologia nie tylko mówi o komunikacji, ale również w jej środowisku się zakorzenia i realizuje. Widać to na przykładzie teologii systematycznej, której przedmiotem nie jest jedynie treść objawienia, lecz sposoby i formy, dzięki którym treść ta jest przekazywana. W modelu, którym posługuje się teologia systematyczna realizuje się całe posłannictwo Kościoła, który za pomocą właściwych sobie sposobów i form stara się dotrzeć z orędziem zbawczym do wszystkich ludzi, aby doprowadzić ich do Wspólnoty. Z dziełem tym wiąże się konieczność prowadzenia przez teologię swego dialogu z innymi naukami. Dokonuje się to poprzez przyjęcie ich dziedzictwa naukowo-kulturowego oraz wprowadzenie nowych modeli komunikacyjnych funkcjonujących w różnych dyscyplinach naukowych jak i samej teologii²⁵.

Należy więc wnioskować, że nauki o komunikacji znalazły swoje miejsce w strukturze teologii. To również zainspirowało teologię komunikacji jako nową naukę do dalszych badań nad teologicznymi modelami komunikacji. Znakiem tej działalności jest to, że w poszczególnych dyscyplinach teologicznych, takich jak: teologia fundamentalna, dogmatyczna, moralna, pastoralna (w której skład wchodzi liturgika i homiletyka²⁶) odnajdujemy przedmiot badawczy nauk o komunikacji – komunikacja interpersonalna²⁷.

2. KOMUNIKACJA INTERPERSONALNA W LITURGII

Komunikacja interpersonalna jest rzeczywistością wielowarstwową i bardzo złożoną. Odnosi się do wielu dziedzin ludzkiego życia, w tym również do działalności Kościoła, który Zbawcze orędzie Chrystusa komunikuje między innymi w celebracji liturgicznej²⁸.

Na wstępie należy określić, czym jest liturgia i konstytuująca ją celebracja, gdyż poprzez te „konkretne liturgiczne wydarzenia Duch Święty komunikuje i powiększa w nas (uczestnikach liturgii) Boże życie, przyniesione na ziemię przez Wcielone Słowo”²⁹.

W starożytności terminem *liturgia*³⁰ określano działania społeczne, polityczne, które nie miały nic wspólnego z kultem bogów. Te czynności służące innym, czy też wykonywane dla lub na korzyść innych miały swoją komunikacyjną strukturę. Z czasem

²⁴ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus...*, s. 167.

²⁵ Por. tamże, s. 167–168; A. Joos, *Messaggio cristiano e comunione oggi*, Verona 1990, s. 91.

²⁶ Zob. E.M. Santos, *Theology of Pastoral Communication*, w: *Two Comprehensive Approaches Linking Theology and Communication*, Sal 1989, nr 1, s. 89–111.

²⁷ Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 126.

²⁸ [...] *Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych*. KL 7.

²⁹ Por. A. Sorrentino, *Sztuka przewodniczenia celebracją liturgicznym*, Kraków 2001, s. 21.

³⁰ *Liturgia* pochodzi od dwóch greckich terminów; przymiotnika *leitós* – „ludowy, należący do ludu”, oraz rzeczownika *ergon* – wyrażającego „czyn publiczny”. Pierwotnie słowo to brzmiało *leturgia*, w inskrypcji attyckiej (ok. 300 przed Ch.) *leiturgia*, po czym w wyniku ewolucji językowej w epoce rzymskiej zyskało brzmienie: *liturgia*. Zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 745; tenże, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 11–12.

termin ten ewoluował i został przyjęty przez wspólnoty chrześcijańskie. Wpływ na to mógł mieć grecki przekład Pisma Świętego, tzw. Septuaginta, która na określenie czynności religijnych – terminu *liturgia* używa aż 170 razy (biorąc pod uwagę synonimy)³¹.

Według nauczania Soboru Watykańskiego II liturgia jest objawieniem Kościoła, a „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, ale kultem Kościoła [...] należą one do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują”³². Zatem Kościół winien być w codziennym życiu tym, czym jest w kulcie, czyli „objawieniem tajemnicy”³³. Chcąc to właściwie odczytać należy spojrzeć na liturgię na płaszczyźnie chrystologicznej i eklezjalnej, z założeniem, że chrystologia, eklezjologia i liturgia są wobec siebie homogeniczne (jednolite)³⁴.

Mówiąc o liturgii, trzeba przywołać pojęcie celebracji, która dla Kościoła jest „sakramentem”³⁵, czyli zewnętrznym przejawem głębszej rzeczywistości i w tym znaczeniu winna być nośnikiem tajemnicy, jaką zawiera³⁶. Natomiast w nauce o komunikowaniu jest określana jako rytuał. Pojęcie celebracji pochodzi od łac. *celebrare*, i gr. *poiein* – uroczyście obchodzić, świętować. Ma ono wiele znaczeń (tj. wykonywanie, powtarzanie, praktykowanie, komunikowanie, oznajmianie), wśród których można odnaleźć również odnoszące się do życia religijnego. W Kościele celebracja utożsamiana była z obchodzeniem świąt i oznaczała akt liturgiczny. Można zatem powiedzieć, że *celebratio* oznaczało zejście się, zgromadzenie ludu, napływ osób, jakąś akcją wspólnotową typu świętowanie, podkreślenie uroczystego charakteru misterium zbawienia, dnia urodzin (*dies natalis*) przez sprawowanie Eucharystii, czyn rytualny³⁷.

Dlatego też celebracja uwidocznia element widzialny i zmysłowy liturgii, wobec której przyjęła postawę ekspresywnego pośredniczenia w komunikowaniu człowiekowi Bożego misterium³⁸. Odo Castel mówi, że celebracja jest objawieniem człowiekowi boskości w akcji rytualnej i prawie *mimesis*³⁹, symbolicznym naśladowaniem Bożego działania⁴⁰.

Celebracja ma kilka wymiarów, które się wzajemnie uzupełniają, lub też nachodzą, a które odnoszą się do zjawiska komunikacji rytualnej. Z racji badanego przedmiotu na naszą uwagę zasługują wymiary: historyczny, wspólnotowy, symboliczny i zasadniczy.

Wymiar historyczny celebkuje dane wydarzenie, które zdarzyło się w czasie, próbując je uczynić na nowo obecnym.

³¹ Por. B. Nadolski, *Leksykon...*, s. 746–747.

³² KL 26.

³³ Zob. Commissione Episcopale per la liturgia, Nota pastorale *Il rinnovamento liturgico in Italia*, 23 X 1983, nr 25.

³⁴ Zob. A. Sorrentino, *Sztuka...*, s. 19–20.

³⁵ Por. J. Jungmann, *Liturgie und „pia exercitia”*, LJ 9 (1959) 83, s. 79–86.

³⁶ Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 126.

³⁷ Zob. B. Nadolski, *Leksykon...*, s. 211–216.

³⁸ Zob. A. Sorrentino, *Sztuka...*, s. 26–27.

³⁹ Mimesis, jest kategorią estetyczną wywodzącą się z filozofii Arystotelesa, zakładającą śladowanie natury w szerokim tego słowa rozumieniu (także zjawisk życia i postępowania człowieka) w dziele sztuki bądź utworze literackim. Mimesis nie oznacza wiernego kopiowania rzeczywistości, raczej postuluje poznawanie świata poprzez odtwarzanie ogólnych zjawisk i praw natury oraz życia.

⁴⁰ Zob. O. Castel, *Il mistero del culto cristiano*, Turyn 1966, s. 44; A. Sorrentino, *Sztuka...*, s. 27.

Wymiar wspólnotowy odnosi się do zgromadzonej wspólnoty, która włączona w wydarzenie celebracji, odnajduje swoje korzenie i odnajduje tożsamość oraz nawiązuje więzi.

W *wymiarze symbolicznym* odniesienie do wydarzenia dokonuje się nie poprzez jakieś zachowanie sceniczne, lecz poprzez działanie dyskretne, aluzyjne. Elementy takie, jak słowa czy gesty mają w nim możliwość ekspresyjną, która w pewien sposób przyzywa dane wydarzenie i przywołuje jego przesłanie.

Natomiast *wymiar zasadniczy* lub *zobowiązujący* pokazuje, jak każdy uczestnik celebracji, chcąc stać się członkiem swojej wspólnoty, dzieli z nią jej wartości i zobowiązuje się żyć według jej norm⁴¹. B. Nadolski, przedstawionych wymiarów celebracji, wymienia również wymiar *misteryjny* (sakramentalny) oraz *rytualny*⁴².

Zazwyczaj, kiedy mówi się o komunikacji w liturgii i celebracji, nie wychodzi się od teologii liturgii, lecz od kategorii socjologicznych: komunikowania, społeczniana, czy też relacji. Wygląda to tak, jak gdyby liturgia nie miała własnej metody bycia i komunikowania. Tymczasem nauka ta ma swoją treść i własną metodę komunikacyjną, którą się posługuje. Wobec tego ma swoje prawa, kategorie, metody, kryteria rozumienia i zastosowania. Aby zatem odkryć ową treść komunikacyjną liturgii, należy przeanalizować jej warstwy (płaszczyzny), uwzględniając to, że ta najgłębsza i pierwsza zawiera w sobie wszystkie inne.

Liturgia na *płaszczyźnie chrystologicznej* jest czynnością Chrystusa. W niej to On jest przedmiotem działającym i zarazem treścią każdej celebracji.

Na *płaszczyźnie eklezjologicznej* liturgia objawia to, czym jest i czym powinien być Kościół. W niej, poprzez wspólnotę kulturową trwającą w nieustannym uwielbieniu, adoracji, dziękczynieniu i słuchaniu, buduje się wspólnotę Kościoła.

Na *płaszczyźnie antropologicznej* każdy uczestnik liturgii wraz ze wspólnotą i we wspólnocie trwa w uwielbieniu Boga⁴³.

Na *płaszczyźnie psychologicznej* liturgia poprzez działanie Trójcy Świętej napędza życie człowieka we wszystkich jego komponentach i aspektach.

Na *płaszczyźnie socjologicznej* liturgia jest ofiarowaną przez Boga „łaską”, dzięki której człowiek dochodzi do wspólnoty, tworząc jedyne Ciało Chrystusa, aby przekształcać świat.

Hierarchiczność owych płaszczyzn konstytuuje właściwe rozumienie liturgii. Niestety, w praktyce daje się zauważyć, że wykładający i celebrujący liturgię wielokrotnie zatrzymują się na najbardziej zewnętrznych i drugorzędnych warstwach, lub też na niewłaściwym ich interpretowaniu. To zaś wpływa na zmianę treści w przekazie liturgicznym oraz na oderwaniu liturgii od czasu i przestrzeni. Skutkiem tego jest to, że człowiek mówiąc o Jezusie, ma na myśli swój własny sposób pojmowania Chrystusa i Boga. Kiedy zaś mówi o Kościele, to ma na uwadze ogólnikową przynależność do wspólnoty lub określa go w kategoriach „Kościola idealnego”, czy też „rozporządzającego sakramentami”⁴⁴.

⁴¹ Por. A. Sorrentino, *Sztuka...*, s. 27; zob. B. Nadolski, *Leksykon...*, s. 213.

⁴² B. Nadolski, *Leksykon...*, s. 213.

⁴³ Zob. tamże, s. 213–214.

⁴⁴ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 127; F. Campana, *Il presiedres: arte del comunicare*, w: *Liturgia epifania del Mistero*, Roma 2003, s. 173.

W kontekście powyższych rozważań nad tym, czym jest liturgia i celebacja, możemy odpowiedzieć na pytania, które ukażą strukturę komunikacyjną liturgii. Pytania te brzmią następująco: Co komunikuje liturgia? Kto komunikuje w liturgii? Komu komunikuje? Jak komunikować w liturgii? Za pomocą czego komunikować w liturgii?

Kościół zgromadzeniu wiernych poprzez celebację liturgiczną proklamuje i urzeczywistnia zbawcze działanie Boga dokonane w paschalnym misterium Jezusa, zapowiada również jego eschatyczną realizację. Znaczy to, że w chrześcijaństwie celebryje się przede wszystkim rzeczywistość żyjącą, osobę Chrystusa Zmartwychwstałego, Jego misterium, a nie sprawy świata⁴⁵.

Dlatego głównym celebrazem liturgii, protagonistą i tym, który odbiera cześć i uwielbienie jest Chrystus. Wszystko to, co liturgia celebryje, jest znakiem obecności Chrystusa, a nie znakiem ludzkich uczuć. Funkcję komunikacyjną w liturgii pełni również Kościół, będący Ciałem i Oblubienicą Chrystusa. Kościół, stanowiąc z Chrystusem „jedno”, stoi przed Nim jako Oblubienica, przyjmuje Go i odpowiada Mu, daje i otrzymuje oraz ofiaruje i przekazuje. Również zgromadzanie wiernych, które podczas celebrycji liturgicznej jest widzialnym i ekspresywnym znakiem Chrystusa i Kościoła, pełni funkcję komunikacyjną. Zgromadzenie „mówi” i komunikuje, rozpoznaje się, oddaje szacunek, wielbi i służy. Zgromadzenie jako szafarz liturgii kontempluje oblicze Chrystusa i Kościoła. Pośród zaprezentowanych wyżej szafarzy tylko ten, który przewodniczy (główny celebraz) pełni szczególną rolę (jedyną, decydującą i determinującą). Skupia on w sobie znaczenie Chrystusowego „szafarza”, który jest sługą, a nie panem. Przewodnicząc liturgii, działa w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*), Kościoła i wspólnoty. Jego komunikowanie odzwierciedla wiarę Kościoła, a celebrycja wzbogaca się w miarę chóralnego i braterskiego realizowania chwały Bożej i uświęcania zgromadzonych⁴⁶.

Odbiorcą liturgii jest każdy człowiek, który stworzony przez Boga, jest jednocześnie przezeń powołany i uzdolniony, by wielbić i chwalić Pana. Można by rzec, że człowiek nosi w sobie naturalne powołanie do komunikowania się z Bogiem, do spotkania się z Nim i do przyjęcia miłości Chrystusa i łaski Ducha Świętego. Należy jednak zauważyć, że komunikowanie liturgiczne nie dotyczy kogoś obcego, dotyczy tych osób, które zostały dotknięte łaską Bożą (*homo liturgicus*). Jednakże liturgia skierowana jest również do konkretnego człowieka, także do tego, którego charakteryzuje pewien dystans do wiary, kultu i życia duchowego (*homo secularis*)⁴⁷. Najważniejszym jednak, podstawowym podmiotem celebrycji jest zawsze zgromadzenie celebryjące⁴⁸.

Skoro poznaliśmy już odbiorcę liturgii, to warto abyśmy znaleźli odpowiedź na kolejne z postawionych pytań, mianowicie: jak komunikować w liturgii?

Celebrycja liturgiczna, a w sposób szczególny Liturgia Eucharystii, nie jest teatralnym przedstawieniem Wieczery Pańskiej, lecz sakramentalnym wyrażeniem tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. Nie chodzi zatem o naśladowanie tego, co

⁴⁵ Por. B. Nadolski, *Leksykon...*, s. 213.

⁴⁶ Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 128; F. Campana, *Il presiedres...*, s. 173–174.

⁴⁷ Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 129; F. Campana, *Il presiedres...*, s. 174–175.

⁴⁸ Zob. KL 26; *Il rinnovamento liturgico In Italia*, Conferenza Episcopale Italiana, 1983, nr 10; F. Ferraris, *Animowanie celebrycji liturgicznych*, Kraków 2002, s. 23.

uczynił Chrystus, lecz o przeżywanie Jego zbawczej ofiary w konkretnym czasie i miejscu (*hodie liturgiczne*). Dlatego też liturgia posługuje się językiem sakramentalnym, czyli językiem znaku, wyrażającym tajemnicę poprzez wielość aktów symbolicznych. Te zaś wymagają: wierności tradycji, godności, piękna oraz zaangażowania celebrującego i zgromadzenia.

Za niewłaściwe należy uznać myślenie, jakoby komunikacja w liturgii prowadzi do uczestnictwa celebrujących we wszystkich gestach w takim samym stopniu i zaangażowaniu. Wszak pełne uczestnictwo nie wyczerpuje się w tym, co dokonuje się w celebracji, lecz w tym, co wyraża się w życiu. Prócz tego, właściwe uczestnictwo cechuje zasada dialogowania, przykładowo: proklamacja słowa – słuchanie, przyniesienie – przyjmowanie, kapłaństwo powszechne – kapłaństwo służebne, czynność – milczenie, słowa – gesty itp. Można by rzec, że każdy z tych elementów zawiera w sobie własną pedagogikę⁴⁹.

Skupiając się na zewnętrznej formie celebracji, należy podkreślić, że liturgia składa się z szeregu elementów wprowadzających uczestnika w Misterium Paschalne. Elementy te w czasie liturgii winny odnawiać się, będąc na usługach piękna i wielkości tajemnicy oraz przy pełnym i aktywnym udziale uczestników. Wymieniając niektóre z owych elementów, dostrzec można te, za pomocą których liturgia komunikuje. Pokazują one również jak różnorodna i bogata jest celebracja. W skład tych elementów wchodzi: gesty – postawa stojąca, siedząca, klęcząca, żegnanie się znakiem krzyża, przekazanie znaku pokoju; słowa – modlitwa przewodniczenia, proklamowanie słowa Bożego, homilia, pozdrowienia, upomnienia, błogosławieństwo; przedmioty liturgiczne – ołtarz, ambona, elementy liturgiczne, szaty liturgiczne, naczynia, świece, kwiaty; środowisko liturgiczne – prezbiterium, nawa, miejsce przewodniczenia; sztuka liturgiczna – wystrój kościoła, naczynia, sprzęt i szaty liturgiczne; muzyka liturgiczna – śpiew części stałych, śpiew części własnych, śpiew liturgiczny, śpiew religijny, śpiew sakralny.

Można by rzec, że zaprezentowane elementy stanowią alfabet komunikacji liturgicznej, gdzie każda celebracja stanowi swojego rodzaju sztukę religijną, będącą szkołą wiary, kultu i życia⁵⁰.

3. HOMILIA – PRZESTRZENIĄ KOMUNIKACJI PRAWD WIARY

„Kaznodziejstwo nasze stoi niezaprzeczalnie pod znakiem upadku, a to nie tylko w stosunku do naszych narodów katolickich, ale i do naszej własnej przeszłości”⁵¹. Kiedy posłuchamy, co nasi wierni mówią o głoszonych przez nas – kaznodziejów – kazaniach, to stwierdzimy, że przywołane powyżej słowa, choć wypowiedziane w 1923 r. przez ks. W. Kosińskiego, niewiele straciły na aktualności. „Narzekanie na słowo usłyszane z ambony – jak zauważa P. Urbański – jest dziś nieomal «to-

⁴⁹ Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 130–131; F. Campana, *Il presiedres...*, s. 177–178.

⁵⁰ Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 131–132; F. Campana, *Il presiedres...*, s. 178–179; B. Naddolski, *Leksykon...*, s. 214–216.

⁵¹ W. Kosiński, *Technika głoszenia kazań*, Lwów 1923.

piczne». Od wielu lat, kazanie nie spełnia swojej roli. Albo dlatego, że jest nudne, albo dlatego, że nie wiadomo o czym mówi – co jest jego tematem, albo dlatego, że jest głoszone niewłaściwym językiem [...]. Słuchaczy denerwuje patos i emocjonalizm właściwy szczególnie starszym kaznodziejom oraz nieporadność językowa właściwa młodszym. Zupełnie zaś dyskwalifikuje kazanie brak jego konsekwencji dla codziennego życia wiernych⁵². Na podstawie przywołanego tekstu stan współczesnego kaznodziejstwa można by zdiagnozować według czterech kryteriów, które jednocześnie pokazują potrzebę jego doskonalenia.

- Pierwsze kryterium – sposób mówienia współczesnemu człowiekowi o prawdach wiary językiem dla niego zrozumiałym.
- Uwzględnienie uwarunkowań psychologiczno-poznawczych słuchacza, będącego podmiotem w dialogu z Bożym Słowem, by przybliżyć mu w sposób zrozumiały prawdy wiary.
- Umiejętność interpretacji czasów, w których żyje kaznodzieja, czyli współczesności, by przybliżyć słuchaczowi Słowo Boże w konkretnej rzeczywistości.
- Komunikacyjne kompetencje kaznodziei, który stoi na czele wspólnoty, ale jednocześnie jest pośrednikiem między Ewangelią a wspólnotą⁵³.

3.1. Wierność Słowu Bożemu

Kaznodzieja, chcąc dobrze przygotować się do wygłoszenia słowa Bożego, musi przebyć pewną drogę. Droga ta przewiduje kilka stopni komunikacji kaznodziei ze słowem Bożym:

- *Spotkanie ze słowem Bożym*. Kaznodzieja, przygotowując się do wygłoszenia kazania, odpowiednio wcześniej (zaleca się, by to było przynajmniej tydzień przed wygłoszeniem kazania) powinien sięgnąć do tekstów liturgicznych i głośno je odczytać. Głośne odczytanie daje możliwość usłyszenia Słowa, czyli uruchomienia zmysłu słuchu, który pozwala uchwycić to, co w tekście wskazuje na emocjonalność (radość, zaskoczenie, obawę, gniew itp.). Wskazane jest to, by kaznodzieja zapisał wszystkie pierwsze skojarzenia oraz by to Słowo „nosił” w sobie i dzielił się nim podczas spotkań duszpasterskich ze swoimi wiernymi⁵⁴.
- *Kontemplacja Bożego Słowa*. Kontemplacja jest wyjściem Boga ku człowiekowi, w tym konkretnym przypadku dokonuje się to za pomocą Jego słowa. Ważne jest to, by kaznodzieja miał świadomość, że nosząc w sobie Boże słowo, przebywa przed Bogiem w swojej codzienności. Dobrze przygotowane kazanie wymaga umiejętności przebywania ze słowem Bożym nie tylko podczas modlitwy Liturgią godzin, ale również podczas spotkań z ludźmi w zwykłej codziennej posłudze duszpasterskiej.

⁵² P. Urbański, *Kazanie i retoryka*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 67.

⁵³ Zob. J. Prac, *Kazanie...*, s. 88.

⁵⁴ Zob. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 59.

- *Studium*. Współcześni słuchacze nie oczekują od kaznodziei opowieści o jego osobistych przeżyciach, ale autentycznego orędzia Bożego. Warunkiem w osiągnięciu tego celu jest teologiczne studium nad tekstem słowa Bożego, uwzględniające z jednej strony współczesne metody hermeneutyki⁵⁵, a z drugiej – jedność ze wspólnotą wierzących, którą cechuje „nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu Bożego” (KK 12).
- *Określenie celu i tematu*. Dzisiejsze kaznodziejstwo charakteryzuje wielość tematyczna i brak jasno sprecyzowanego celu. Perykopy biblijne jasno ukazują nam, że Chrystus, kierując słowo do słuchaczy, miał jasno określony cel, do którego dostosowywał treść orędzia. Właściwe przepowiadanie zakłada celowość, dlatego kaznodzieja musi zadać sobie trud odpowiedzi na pytania: co ja chcę powiedzieć moim wiernym i w jaki sposób powinienem to uczynić oraz czy moje kazanie nie ujmuje zbyt wielu wątków, a żadnego nie wyjaśnia dogłębnie.
- *Umiejętność przeniesienia Bożego orędzia*. Jednym z najtrudniejszych zadań stojących przed współczesnym kaznodzieją, jest umiejętność przeniesienia Bożego orędzia do konkretnej sytuacji życiowej słuchaczy. Brak odniesienia do życia odbiorcy powoduje to, że słuchacz wychodzi po mszy św. bez odpowiedzi na pytania, które go nurtują i nosi w sobie poczucie, że Bóg nie odpowiada mu na jego wątpliwości⁵⁶.

3.2. Odbiorca kazań

Kaznodziei jako służce Bożego słowa została powierzona przez Kościół misja głoszenia Słowa. Wzorem w tej posłudze jest Jezus Chrystus, który orędzie zbawienia głosił wszystkim ludziom, bez względu na płeć, pochodzenie, stan zamożności. Centralne zdanie z prologu do Ewangelii św. Jana: *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1.14) mówi, że słowo Boże „nawiedza człowieka, wychodzi, do niego, mieszka z nim i idzie z nim przez dzieje”⁵⁷. Aby właściwie wypełnić swoją misję, kaznodzieja musi uwzględnić w swoim przepowiadaniu takie wartości jak godność, wolność i podmiotowość osoby ludzkiej. Więzy społeczne i uwarunkowania, które cechują środowisko, do którego kaznodzieja przemawia, są dla niego zarówno szansą jak i zagrożeniem. W środowisku z wartościami tradycyjnie chrześcijańskimi mówienie o dialogu Boga z człowiekiem wydaje się łatwiejsze, ale bywa też, że odbiorca przekazywane treści traktuje powierzchownie, gdyż wychodzi z założenia, że są one już mu znane. Natomiast w środowisku zsekularyzowanym, gdzie odbiorcy dialog z Bogiem przychodzi trudniej, ale decyzja opowiedzenia co do życia religijnego jest bardziej świadoma, treści przekazane przez kaznodzieję mają szanse dłuższego przetrwania.

⁵⁵ Zob. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 29; 31.

⁵⁶ Zob. J. Praczk, *Kazanie...*, s. 89–90.

⁵⁷ J. Praczk, *Kazanie...*, s. 90.

Każdy kaznodzieja musi pamiętać, że podczas mszy św. zwraca się do słuchaczy zróżnicowanych: dzieci i młodzieży, dorosłych i starców, wielkich grzeszników i bardzo wrażliwych świętych, osób poważnie chorych i zdrowych, mniej i bardziej wykształconych oraz ludzi o większej i mniejszej kulturze osobistej. Możemy pokusić się o stwierdzenie, że takiego audytorium, jakie ma kaznodzieja, nie ma żaden inny mówca, dlatego znajomość odbiorcy stanowi o skuteczności komunikacyjnej. Wpływ na pełną komunikację pomiędzy kaznodzieją a słuchaczem ma znajomość psychologii indywidualnej i społecznej oraz psychologii religii, która pomaga odkryć mówcy, jakie podejście do spraw religijno-moralnych ma odbiorca⁵⁸.

3.3. Sytuacja, w której żyje odbiorca

Jeden z argumentów przytaczanych przez wiernych, a mówiący o słabości kaznodziejstwa, odnosi się do faktu oderwania tego, co mówi kaznodzieja od życia współczesnych mu odbiorców. Słowo Boże skierowane jest do człowieka, który znajduje się w określonej sytuacji życiowej i w tej sytuacji przychodzi mu ono z pomocą. Zasada ta, choć znana i stosowana w Kościele od zarania czasów, ostatnio uległa pewnym modyfikacjom, a wpływ na to ma postępująca sekularyzacja oraz zmiany, jakie zachodzą w społeczeństwie. Problemy społeczne związane z brakiem pracy oraz postępująca laicyzacja mają ogromny wpływ na kształtowanie się wspólnoty wiernych – parafii oraz zgromadzenia liturgicznego, do którego prezbiterowi przychodzi przemawiać. Nie należy zapominać, że przywołane problemy współczesnego odbiorcy kazań wywierają również wpływ na kaznodzieję, który choć z ludu wzięty i dla ludu ustanowiony (por. Hbr 5, 1), boryka się dziś z trudnościami w dotarciu ze słowem Bożym do powierzonych jego pieczy wiernych.

3.4. Komunikatywność kaznodziei

Na przekaz homiletyczny przeogromny wpływa ma komunikatywność kaznodziei, dlatego w celu precyzyjnego określenia form komunikowania należy przyjąć dwa kryteria oceny zachowań komunikacyjnych. Pierwsze kryterium odnosi się do sposobu przekazywania wiadomości. Ta przesłanka pozwala na wyodrębnienie następujących form: komunikacji werbalnej i niewerbalnej, w ramach których możemy wskazać komunikację ustną i pisemną oraz bezpośrednią i pośrednią. Drugie kryterium odnosi się do charakteru relacji łączących nadawcę z odbiorcą. Dzięki temu możemy wyodrębnić komunikowanie jednokierunkowe i dwukierunkowe, formalne i nieformalne oraz obronne i podtrzymujące.

Komunikowanie werbalne podczas głoszenia kazań, polega na przekazie określonych zagadnień za pomocą języka w trakcie takich czynności, jak: mówienie i słuchanie oraz pisanie (tekst kazania) i czytanie (odnoszenie się przez kaznodzieję do tekstu)⁵⁹. Proces ten wpływa na wymianę myśli i uczuć za pomocą słów⁶⁰, a jego celowość

⁵⁸ Zob. E. Staniek, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 2002, s. 62–63.

⁵⁹ Por. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, w: *Współczesne systemy komunikowania*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 1997, s. 15–16.

⁶⁰ Zob. A. Szejnberg, *Podstawy komunikacji społecznej w edukacji*, Wrocław 2005, s. 25; por.

uzależniona jest od określonych wymagań, jakie odbiorca kazań stawia kaznodziei. Zatem sługa Słowa musi wziąć pod uwagę następujące kryteria: rodzaj odbiorcy (poziom jego wiedzy, zasób doświadczeń, wiek, płeć, poziom wykształcenia, inteligencję, status społeczny) oraz rodzaj przekazywanego komunikatu (informowanie, przekonywanie)⁶¹. Przyjęcie tych kryteriów przez kaznodzieję powinno mieć wpływ na dobór języka i na przekaz treści homilii. Język w komunikacji homiletycznej pełni rolę podstawową, wytwarzając płaszczyznę porozumienia⁶². Pozwala on komunikować znaczenia, idee, symbole, przedmioty oraz definiować myśli i uczucia⁶³. Wobec tego wypowiedź kaznodziei powinna charakteryzować się przejrzystą strukturą, właściwym doбором słów i możliwie nieskomplikowaną budową zdań. Należy wystrzegać się zwrotów wieloznacznych i trudnych, żargonu i wyrażen potocznych – chyba, że w danej sytuacji ułatwi to nawiązanie relacji między nadawcą a odbiorcą. Co więcej, wypowiedź kaznodziei powinna być zbudowana zgodnie z regułami gramatyki⁶⁴.

Komunikowanie ustne jest spersonalizowane, pozwala kontrolować przepływ komunikatu, który stanowi treść homilii od kaznodziei do odbiorcy i umożliwia zjawisko sprzężenia zwrotnego, czyli kaznodzieja doświadcza reakcji wiernych na wypowiedziane przez niego słowo. Efektywność tego komunikowania uzależniona jest od rodzaju wiadomości zawartej w homilii (im prostsza, tym łatwiejsza w odbiorze) i zaangażowania emocjonalnego kaznodziei i odbiorcy kazania. Mimo wielu zalet, komunikowanie ustne cechuje się ulotnością – słuchacz kazania może mieć problemy z precyzyjnym odtworzeniem słów kaznodziei⁶⁵, jednakże stwarza ono większe możliwości ekspresji uczuć i myśli, gdyż proces przekazu zostaje wzmocniony środkami komunikacji niewerbalnej⁶⁶.

Pojęcie, jak i zjawisko *komunikacji niewerbalnej*, człowiek odnosi do „komunikacji realizowanej za pośrednictwem środków innych niż język i słowa”⁶⁷. Według J. Watsona i A. Hilla komunikacja ta charakteryzuje się przekazem informacji za pomocą języka ciała, czyli gestów, postaw i innych znaków ekspresji⁶⁸. Język ciała charakteryzuje się takimi cechami, jak: gestykulacja, ruchy poszczególnych części ciała (rąk, dłoni, głowy, nóg i stóp), mimika (wyraz twarzy, uśmiech), ruch oczu i powiek (mruganie, kierunek i długość spojrzenia, ruch źrenic) oraz postawa ciała (stojąca, siedząca, podparta itp.)⁶⁹. Teoretycy komunikowania nie mają wątpliwości co do wagi i znaczenia komunikacji niewerbalnej w przekazie informacji. Ich spory dotyczą je-

B. Sobkowiak, *Komunikowanie...*, s. 16; Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 86; I. Kurcz, *Język i mowa*, w: *Psychologia*, red. T. Tomaszewskiego, Warszawa 1982, s. 411–412.

⁶¹ Zob. B. Sobkowiak, *Komunikowanie...*, s. 16.

⁶² Por. L. Tkaczyk, *Komunikacja niewerbalna. Postawa, mimika, gest*, Wrocław 1997, s. 8–9.

⁶³ Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 86; B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 2004, s. 25.

⁶⁴ Zob. B. Sobkowiak, *Komunikowanie...*, s. 16; *Komunikowanie interpersonalne*, w: *Popularna encyklopedia mass mediów*, red. J. Skrzypczak, Poznań 1999, s. 259.

⁶⁵ Zob. B. Sobkowiak, *Komunikowanie...*, s. 15–16.

⁶⁶ Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 88; B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy...*, s. 26.

⁶⁷ M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, Wrocław 2000, s. 23; por. Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 90.

⁶⁸ Por. J. Watson, A. Hill, *A Dictionary of Communication and Media Studies*, London 1993, s. 40; 95; Z. Janiec, *Komunikacyjny...*, s. 90.

⁶⁹ Zob. M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja...*, 29; Por. M. McKay, M. Davis, P. Fanning, *Sztuka skutecznego porozumiewania się*, Gdańsk 2004, s. 59.

dynie stopnia wpływu tejże komunikacji na odbiorcę. Niektórzy z nich sugerują, że w 35% komunikowanie interpersonalne kreowane jest przez język, natomiast pozostałą część, tj. ok. 65% zabierają sygnały niewerbalne⁷⁰. Jak zauważa B. Dobek-Ostrowska: „komunikowanie niewerbalne jest uzupełnieniem i wzmocnieniem bezpośredniego i ustnego komunikowania werbalnego, z którym jest nierozzerwalnie związane”⁷¹. Nie sposób się z tą teorią nie zgodzić, wszak w niej należy upatrywać odpowiedzi na pytanie, dlaczego nasi wierni po usłyszanym kazaniu potrafią powiedzieć, że dziś ksiądz powiedział fajne kazanie, natomiast nie potrafią powiedzieć, co stanowiło jego treść.

Na podstawie przywołanych kryteriów możemy powiedzieć, że o skuteczności przepowiadania decydują nie tylko relacja kaznodziei ze Słowem Bożym i słuchaczem, który żyje w określonej rzeczywistości, ale także sposób przekazu treści kazania, którą jest orędzie zbawcze. W sytuacji, kiedy mówi się o kryzysie słowa Bożego, receptą nie jest wykorzystywanie na ambonie języka mediów, nadmiernej wielości słów potocznych, robienie z homilii widowiska przepełnionego gadżeciarstwem, ale wierność Słowu Bożemu.

THE RECEPTION OF THE COMMUNICATIVE PHENOMENON IN THEOLOGY OF LITURGY AND HOMILETICS

Summary

Willing to realize the mission effectively in the contemporary world, the Church is obliged to present the God's Words via speech, images and gestures in such a manner that they are easily understood by human beings. The relevant and good theory coming from the domain of communication is a good starting point for reflections on the reception of communication's theory in theology.

This phenomenon shows the necessity to adjust the universal character of salutary message to the specific system of communication in the society. However, in this process theology has to protect the invariability and versatility of this message.

Not only the relation between the priest, the God's Words and the auditor, who lives in a specific reality, decide about the effectiveness of prognostication but also the way of transmitting the meaning, which is the salutary proclamation. In the situation when we talk about the God's Words' crisis, the remedy does not seem to be the language of media, the excessive number of colloquial words and creating out of homily a show full of gadgets but the nearness to the God's Words.

Słowa kluczowe: recepcja zjawiska komunikacyjnego, teologia liturgii, homiletyka

⁷⁰ Zob. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy...*, s. 27; por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, Warszawa 2001, s. 36–44; A. Pease, *Mowa ciała. Jak odczytywać myśli innych ludzi z ich gestów*, Kielce 2003, s. 10.

⁷¹ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy...*, s. 27.

O. TOMASZ GAŁKOWSKI CP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

DYSPENSA OD PRAWA BOŻEGO

Pojęcie i rzeczywistość prawa odwołującego się do istot boskich są charakterystyczne dla języka religijnego. Każda niemal religia wykształciła to pojęcie, odwołując się do boskich początków rzeczywistości, w której żyją jej wyznawcy. W przekonaniu wyznawców boskie rządy nad światem są niepodważalne, a porządek chciany przez bóstwo i odzwierciedlany w życiu wyznawców w żaden sposób są nienaruszalne¹.

Pojęcie prawa Bożego jest ściśle związane z religią judeo-chrześcijańską. Wynika ono z wiary w stwórczą moc Boga i porządek wpisany przez Niego w stworzenie. Religii chrześcijańskiej nie jest zatem obce pojęcie prawa Bożego. W nim wyraża się działanie Boga Stwórcy i Zbawcy wobec człowieka. Boska wola zbawcza w stosunku do człowieka ma charakter normatywny. Akceptując ją, człowiek przyjmuje zobowiązanie odczytywania woli Bożej i kroczenia nią. Mówiąc o prawie Bożym, należy zawsze uświadamiać sobie, że odczytywanie woli Bożej wiąże się z obowiązkiem postępowania zgodnie z nią, w celu osiągnięcia zbawienia. Wola Boża wyrażona w pojęciu prawa Bożego ma zawsze charakter zbawczy. Tych dwóch rzeczywistości nie należy rozdzielać. W przeciwnym razie wyakcentowane zostanie napięcie mieszczące się w sformułowaniu prawa Bożego. Napięcie to uwidacznia się już w samym sformułowaniu – prawo Boże. Inaczej niż inne charakterystyczne dla chrześcijaństwa pojęcia, takie, jak łaska czy objawienie, jednoznacznie odnoszone do religii chrześcijańskiej, domaga się dopełnienia przydawką Boże². Określenie zatem prawa za pomocą przydawki Boże wskazuje na prawo, które ma innego autora niż człowiek. Do wspomnianego napięcia przyczynia się również powszechne prze-

¹ Pierwsze starożytne określenia prawa wyraźnie nawiązywały w swoich sformułowaniach do bóstw (według mitologii greckiej były to basileus od Zeusa, temistes od Temis, dikaion od Dike czy w mitologii rzymskiej ius od Jowisza czy Iustitia). Szczegółowego opracowania w temacie dokonuje S. Cruz, *Ius. Decretum (Directum)*, Coimbra 1971. Syntezę można znaleźć u J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 26–29. O wpływach *sacrum* na kształtowanie się świadomości prawnej piszę w art. *Sacrum – od archetypu do mitu prawa*, w: *Etyka. Deontologia. Prawo*. Konferencja Naukowa „Etyka profesji prawniczych – wyzwania współczesności”, red. P. Steczkowski, Sieniawa 15–17 XI 2007, Rzeszów 2008, s. 178–194.

² Por. R. Sobański, *Niezmiennność i historyczność prawa w Kościele: prawo Boże i prawo ludzkie*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997) 1–2, s. 25.

konanie, że zjawisko prawa ma proveniencję ludzką. Niektórzy autorzy, z powodu ujmowania prawa w kategoriach ludzkiego stanowienia, odmawiają zastosowania pojęcia prawa do określenia prawo Boże, proponując je zastąpić innymi sformułowaniami (np. imperatyw teologiczny, zaproponowany przez T. Jimenez-Urresti), które jednak nie wpływają na rozumienie treści tego, co pod tym pojęciem się kryje³. Chodzi w nim bowiem o pewne normatywne imperatywy życia, które nie mają swojego autorstwa w ludzkim stanowieniu.

Połączenie dwóch rzeczywistości, określanych pojęciem prawo Boże, tj. prawa i jego odniesienia do Bożego autorstwa, prowokuje dyskusję dotyczącą możliwości lub nie dyspensowania od prawa Bożego⁴. Występuje tu napięcie między odniesieniem do nienaruszalnej rzeczywistości stwórczej i zbawczej oraz prawem. Prawodawstwo kościelne dopuszcza możliwość dyspensowania od ustaw czysto kościelnych pod warunkiem spełnienia określonych wymogów. Jeśli prawo Boże też jest prawem i elementem prawa kościelnego, w którym to, co od Boga wchodzi w relację z tym, co od człowieka, stanowiąc jeden porządek wspólnoty chrześcijańskiej, to pojawia się pytanie dotyczące możliwości dyspensowania od prawa Bożego. Pozytywna odpowiedź jest podparta praktyką Kościoła oraz obecnymi sformułowaniami normatywnymi. Dla zwolenników niestosowania pojęcia prawa Bożego, problem, z punktu widzenia prawa, praktycznie nie istnieje. Istnieje jednak nadal konieczność podania odpowiedzi dotyczącej możliwości zwolnienia człowieka od pewnych obowiązków wynikających z Bożych imperatywów. Pozostaje zatem problem, który na gruncie katolickim przyjął określenie dyspensy od prawa Bożego.

W poniższym artykule zostanie zwrócona uwaga na następujące zagadnienia:

- 1) sytuacje życia człowieka, w których udzielana jest dyspensa od prawa Bożego;
- 2) wyjaśnienie pojęcia dyspensy;
- 3) rozumienie tego, czym jest prawo Boże;
- 4) podanie motywów takiej praktyki.

SYTUACJE DYSPENSY OD PRAWA BOŻEGO

W praktyce Kościoła poświadczonej tradycją spotykamy się obecnie z dwoma rodzajami sytuacji dyspensowania od prawa Bożego. Pierwsza z nich dotyczy kwestii rozwiązania małżeństwa. Druga sytuacja dotyczy dyspensowania od ślubu i przysięgi⁵.

³ P. Gherri, «*Ius divinum*»: *Inadeguatezza di una formula testuale*, w: *Il ius divinum nella Vita della Chiesa. XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico (Venezia 17–21 settembre 2008)*, A cura di Juan I. Arrieta, Venezia 2010, s. 465–488. Odpowiedź na te zarzuty sformułowałem w artykule *O adekwatności lub nie pojęcia prawa w prawie Bożym*, „Seminare” 31 (2012), s. 11–24.

⁴ Przykładem takiej dyskusji jest kwestia, podnoszona również wewnątrz katolicyzmu pod wpływem teologii protestanckiej i prawosławnej, dotycząca nierozzerwalności małżeństwa i możliwości dyspensowania od małżeństwa nie tylko zawartego, lecz również dopełnionego. Dyskusja ta wynika również z faktu, że nierozzerwalność małżeństwa nie została zdefiniowana przez Sobór Trydencki wprost w formule dogmatycznej, lecz jedynie przy okazji potępienia tez protestanckich, dopuszczających nierozzerwalność małżeństwa w przypadku cudzołóstwa (Sesja 24, kan. 7).

⁵ Pomijam kwestie dotyczące przeszkody pokrewieństwa w linii prostej i do drugiego stopnia linii bocznej. Od nich nie udziela się dyspensy, gdyż doktryna nie jest pewna ich pochodzenia z prawa

Nauczanie Kościoła, odwołujące się do stwórczej woli Boga w odniesieniu do związku mężczyzny i niewiasty, w kwestii nierozzerwalności małżeństwa jest jednoznaczne. Przypomniat o tym dobitnie Jan Paweł II w przemówieniu do Trybunału Roty Rzymskiej w 2002 r.: „Małżeństwo «jest» nierozzerwalne: ten przymiot wyraża jeden z wymiarów jego obiektywnego istnienia, a nie jakiś fakt czysto subiektywny. W konsekwencji dobro nierozzerwalności jest dobrem samego małżeństwa; niezrozumienie zaś jego nierozzerwalnego charakteru jest niezrozumieniem małżeństwa”⁶. Nierozzerwalność małżeństwa stanowi jego przymiot zakorzeniony w samej jego istocie, który wyraża całkowite i autentyczne oddanie się drugiej osobie i jej jednocześnie przyjęcie. Jakiegokolwiek ograniczenie czasowe w tym względzie wskazywałoby, iż w momencie zawierania małżeństwa nie nastąpiło pełne wzajemne oddanie się i przyjęcie drugiej osoby. Nie nawiązałyby się prawdziwa relacja małżeńska, gdyż nierozzerwalność małżeństwa jest „zakorzeniona w osobowym i całkowitym obdarowaniu się małżonków”⁷. Nauka Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, aczkolwiek nie została wyrażona w formule dogmatycznej, jest stałą prawdą wiary⁸.

Kościelna nauka o nierozzerwalności małżeństwa nabiera mocy w odniesieniu do małżeństw zawartych między ochrzczoneymi, które „zostało podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”⁹, gdyż jest odzwierciedleniem oblubieńczego związku Chrystusa do swojego Kościoła. Z tej racji nierozzerwalność małżeństwa nabiera szczególnej mocy¹⁰, gdyż jest „potwierdzona, oczyszczona i dopełniona”¹¹ w Chrystusie, będąc odzwierciedleniem jego związku z Kościołem. Tym samym nierozzerwalność małżeństwa chrześcijańskiego odnajduje w miłości oblubieńczej Chrystusa do Kościoła nowy fundament i nabiera głębszego znaczenia. Poprzez dopełnienie ważnie zawartego związku pomiędzy ochrzczoneymi małżeństwo odzwierciedla w sposób doskonały jedność Chrystusa ze swoim Kościołem w jednym ciele.

Prawodawstwo kościelne dopuszcza jednak możliwości rozwiązania małżeństwa, które między ochrzczoneymi jest sakramentem. Sytuacja ta nie dotyczy nierozzerwalności wewnętrznej zależnej od samych małżonków, która jest bezwzględna, lecz jedynie nierozzerwalności zewnętrznej, uzależnionej od decyzji papieskiej w pewnych okolicznościach. Obowiązujące prawo dopuszcza zatem możliwość rozwiązania małżeństwa naturalnego¹², jak również małżeństwa sakramentalnego pod

naturalnego i w jakim stopniu. Znane są jednak przypadki dyspensowania od przeszkody pokrewieństwa w drugim stopniu linii bocznej. Por. G. Dzierżon, *Pochodzenie przeszkody pokrewieństwa w linii prostej i w drugim stopniu linii bocznej*, „Prawo Kanoniczne” 55 (2012) 1, s. 35–52.

⁶ Jan Paweł II, *Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich*. Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej (28 I 2002), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. V, Kraków 2007, s. 730, nr 4.

⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, (22 XI 1981), nr 20.

⁸ Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, ss. 283–285.

⁹ Kan. 1055 §1.

¹⁰ Por. kan. 1056.

¹¹ KKK, nr 1644.

¹² Problematykę rozwiązania małżeństwa naturalnego podejmuje S. Świączny, *Nierozzerwalność małżeństwa a rozwiązanie małżeństwa naturalnego*, Katowice 2004.

warunkiem, że to ostatnie nie zostało nigdy dopełnione na sposób ludzki¹³. Sytuacje, w których istnieje możliwość rozwiązania węzła małżeńskiego naturalnego, jak i sakramentalnego zostały unormowane w Kodeksie prawa kanonicznego, jak również w *Normach* dotyczących przeprowadzenia procesu o rozwiązanie węzła małżeńskiego na korzyść wiary wydanych przez Kongregację Nauki Wiary 30 kwietnia 2001 r.¹⁴. Sytuacje, o których jest mowa w wymienionych dokumentach prawnych, można objąć jednym określeniem: rozwiązanie małżeństwa na korzyść wiary (*in favorem fidei*)¹⁵ oraz dyspensa od małżeństwa ważnie zawartego, lecz niedopełnionego. Poszczególne przypadki, które na zasadzie wyjątku od zasady nierozzerwalności małżeństwa dopuszczają możliwość jego rozwiązania, są następujące: a) przywilej Pawłowy (rozwiązanie małżeństwa pomiędzy nieochrzczonymi, jeśli jedno z małżonków przyjmuje chrzest i chce zawrzeć nowe małżeństwo, a druga nie chce z nią pozostawać w zgodzie bez obrazy Stwórcy¹⁶; b) przypadek poligamii, gdy mężczyzna lub kobieta żyjący w związkach poligamicznych przyjmuje chrzest i zatrzymuje przy sobie pierwszą żonę lub męża oraz w sytuacji trudności pozostania z pierwszą osobą wybiera jedną z pozostałych¹⁷; c) przypadek uwięzienia, jeśli jedna strona przyjmuje chrzest w Kościele katolickim i nie może nawiązać współzamieszkania z nieochrzczonym współmałżonkiem z racji uwięzienia lub prześladowania¹⁸; d) rozwiązanie małżeństwa pomiędzy osobą ochrzczoneą a nieochrzczoneą¹⁹; e) dyspensa od małżeństwa sakramentalnego niedopełnionego²⁰. Rozwiązanie małżeństwa naturalnego w sytuacjach opisanych w punktach a-c następuje na mocy zawarcia przez stronę ochrzczoneą nowego małżeństwa (*a lege*), natomiast w sytuacjach opisanych w punktach d oraz e mocą interwencji papieskiej. Prawodawstwo kościelne reguluje rozwiązanie małżeństwa naturalnego i ta praktyka wymaga uzasadnienia, czy Kościół może regulować sytuację prawną osób, które do niego nie należą. W odniesieniu do małżeństw sakramentalnych pytanie dotyczy władzy, której mocą dokonuje rozwiązania tych małżeństw.

Drugą sytuacją możliwości i faktycznego udzielania dyspensy od prawa Bożego jest dyspensa od ślubu i przysięgi. Ślub jest to „świadoma i dobrowolna obietnica złożona Bogu, mająca za przedmiot dobro możliwe i lepsze”²¹. Poprzez ślub nawiązuje się relacja pomiędzy osobą ślubującą a samym Bogiem. Zobowiązania z niego

¹³ Dopełnienie małżeństwa dokonuje się wtedy, gdy jednocześnie realizują się trzy warunki: anatomiczny (możliwość dokonania aktu płciowego przez mężczyznę i kobietę), fizjologiczny (ejakulacja w trakcie aktu małżeńskiego) i psychologiczny (dokonanie aktu *modo humano*, tzn. z zachowaniem godności i wolności stron).

¹⁴ Tłumaczenie polskie dokumentu *Potestas Ecclesiae* w: B. Nowakowski, *Rozwiązanie małżeństwa in favorem fidei*, Poznań 2013, s. 252–271.

¹⁵ Niektórzy autorzy rozróżniają między przywilejem Pawłowym a rozwiązaniem małżeństwa na korzyść wiary. Przywilej Pawłowy jest jednak również formą rozwiązania małżeństwa „dla dobra wiary” (kan. 1143 §1).

¹⁶ Kan. 1143.

¹⁷ Kan. 1148.

¹⁸ Kan. 1149.

¹⁹ Por. *Potestas Ecclesiae*.

²⁰ Kan. 1142.

²¹ Kan. 1191 §1, KKK nr 2101.

wynikające uznawane są zatem jako wynikające z prawa Bożego. Przysięga natomiast to „wezwanie imienia Bożego na świadka prawdy”²². W akcie przysięgi człowiek odwołuje się do prawdomówności Boga „jako do rękojmi swojej własnej prawdomówności”²³. Podmiotem, któremu składa się przysięgę, jest drugi człowiek. Wypełnienie przedmiotu przysięgi wiąże składającego ją z prawa naturalnego (*pacta sunt servanda*)²⁴.

Kodeks prawa kanonicznego przewiduje możliwości dyspensowania od ślubu i przysięgi. Taka możliwość w odniesieniu do ślubów prywatnych regulowana jest w kan. 1196 i przysługuje Biskupowi Rzymskiemu, miejscowym ordynariuszom i proboszczom w odniesieniu do ich podwładnych, przełożonym klerycznego instytutu zakonnego i stowarzyszenia życia apostołskiego w odniesieniu do swoich podwładnych oraz tym, którym ta władza została udzielona przez Stolicę Apostolską lub ordynariusza miejsca. Posiadają oni taką samą władzę w odniesieniu do przysięgi. Jedynie w przypadku, gdy druga strona się nie zgadza na zwolnienie z obowiązku, dyspensa może być udzielona tylko przez Stolicę Apostolską²⁵. Regulacje dotyczące dyspensy od ślubów publicznych czasowych lub wieczystych w instytutach życia konsekrowanego podane są w kann. 688, 691–693, 701, 727–729. Osobami uprawnionymi do udzielenia dyspensy są najwyżsi przełożeni, biskupi diecezjalni czy Stolica Apostolska w zależności od charakteru instytutu życia konsekrowanego (w tym klasztorów niezależnych, o których w kan. 615) oraz regulacji własnych stowarzyszeń życia apostołskiego²⁶. W kwestii dyspensy od ślubu czy przysięgi zakres przedmiotowy osób upoważnionych do dokonania tego aktu jest znacznie szerszy niż w sytuacjach dotyczących rozwiązania węzła małżeńskiego. Dyspensa od prawa Bożego w przypadku ślubu i przysięgi nie jest więc zarezerwowana tylko Biskupowi Rzymskiemu, lecz pozostaje w gestii innych osób posiadających władzę dyspensowania.

Szeroki zakres osób uprawnionych do dyspensowania od ślubu czy przysięgi w kontekście jednej osoby Biskupa Rzymskiego w odniesieniu do rozwiązania węzła małżeńskiego prowokuje pytanie dotyczące rzeczywistej dyspensy od ślubu czy przysięgi. Dyskusja w tej materii sięga czasów średniowiecza. Przyjmowano w punkcie wyjścia, że obowiązek wynikający ze ślubów istnieje z prawa Bożego. Z tego powodu ówcześni autorzy jednoznacznie twierdzili, że ze ślubu nie może zwolnić nawet sam papież. Dopuszczano jedynie możliwość zamiany przedmiotu ślubu lub jego samego na inne dzieło, którego przedmiot miał wartość wyższą lub przynajmniej taką samą jak przedmiot ślubu. Nie dotyczyło to jednak ślubu czystości czy życia zakonnego, od których dyspensa była niemożliwa. Potwierdził to Innocenty III, stwierdzając, że nawet papież nie może dyspensować od ślubu ubóstwa czy czystości, gdyż są one ściśle związane z charakterem życia monastycznego. Sytuacja ta dotyczyła jedynie tych, którzy chcieliby pozostać mnichami wraz

²² Kan. 1199 §1.

²³ KKK nr 2150.

²⁴ Por. S. BerIngo, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino 1991, s. 184–185.

²⁵ Por. kan. 1203.

²⁶ Szczegółowe rozważania prawne dotyczące poszczególnych przypadków udzielania dyspensy w odniesieniu do tychże sytuacji podane są w cytowanych kanonach. Nie odnoszą się do nich szczegółowo, gdyż nie stanowią przedmiotu merytorycznego dokonywanych analiz.

z jednoczesną dyspensą od powyższych ślubów. W odniesieniu do tych, którzy prosili o taką dyspensę, stosowano rozwiązanie polegające na udzieleniu dyspensy wraz z usunięciem ich z życia zakonnego. Dyspensa była jednoznaczna z zaprzestaniem życia zakonnego. Innocenty IV, wbrew temu, czego nauczał św. Tomasz²⁷, dopuścił możliwość dyspensowania przez papieża od ślubów zakonnych. W odniesieniu jednak do ślubu czystości praktyka odbiegała od doktryny. Przypadki dyspensowania od ślubu czystości bywały raczej sporadyczne i związane z koniecznością zamiany na inne dobro, co jednocześnie suponowało trwanie zobowiązania do momentu, w którym warunki nie zostaną z powrotem zmienione. Dopiero postrydency teologowie dopuszczali możliwość dyspensowania od ślubów, o ile nie miały one uroczystego charakteru (śluby proste)²⁸.

Znaczące dla możliwości udzielenia dyspensy od ślubu były tezy postrydencyjnego jezuitę Tomasza Sàncheza, który odróżniał nakazy prawa Bożego *quae nulla salutis detrimenta afferre possunt*, od których w żadnym przypadku nie można dyspensować, oraz te, które *numquam maius bonum impedire solent et in spiritualis salutis detrimentum vergere*, do których zaliczał ślub i przysięgę. W tym drugim przypadku przyznawał, że Kościół posiada władzę dyspensowania o ile wymaga tego wyższe dobro²⁹. Swoje tezy opierał na argumentacji odwołującej się do woli samego Chrystusa, który, powierzając kierownictwo wspólnoty kościelnej, zadbał również o to, by odpowiedzialni za nią posiadali możliwość udzielenia dyspensy od praw, które on nadał, jeśli wymaga tego racjonalna przyczyna w poszczególnym przypadku³⁰. Ostatecznie jednak doktryna w materii dyspensy od ślubu i przysięgi została ukształtowana przez Franciszka Suareza, pod dużym wcześniejszym wpływem tez Henryka z Suzy. Suarez potwierdzał, że w przypadku ślubu i przysięgi mamy do czynienia z prawem Bożym, w tym naturalnym. Obowiązywanie tego prawa zależy *a priori consensu voluntatis humanae*. Istnieje jednak możliwość udzielenia dyspensy, która nie jest dyspensą w sensie właściwym, gdyż w takiej sytuacji nadal aktualne pozostaje zobowiązanie wynikające z tego prawa, ale *mediante aliqua remissione, quae fit ex parte materiae*. Z tej racji twierdzi, że nie mamy tu do czynienia z prawdziwą dyspensą, lecz raczej z *dispensatio facti quam iuris*. Aktualna praktyka „dyspensowania” od ślubu i przysięgi czyni swoimi powyższe tezy, podkreślając, że w takich sytuacjach nie mamy do czynienia z dyspensą od ślubu, lecz jedynie od zobowiązań z niego wynikających (przedmiot ślubu przestaje istnieć). Dyspensa dotyczy jedynie materii ślubu, lecz nie jego samego³¹. Tym samym zwraca się uwagę, że słowo dyspensa używane jest w sensie niewłaściwym.

²⁷ *S.Th.*, II–II, q. 88, a. 11, ad 2um. Komentatorzy Tomasza stwierdzają, że zakaz udzielania przez papieża dyspensy od ślubów uroczystych rozumiał on w sensie formalnym, czyli na mocy władzy papieskiej. Mógł to jednak uczynić na mocy władzy Bożej, przekazanej przez Chrystusa św. Piotrowi: co rozwiązesz na ziemi będzie rozwiązane w niebie (Mt 16, 19). Por. red. F.W. Bednarski, *Suma teologiczna w skrócie*, Warszawa 2006, s. 542, prz. 147.

²⁸ Por. P. Jesus Torres, *Dispensa dai voti e dal giuramento*, w: *I procedimenti speciali nel diritto canonico*. Studii Giuridici XXVII, Città del Vaticano 1992, s. 364–365.

²⁹ Por. *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona 1996, s. 1754–1755.

³⁰ Por. S. Berlingò, *dz.cyt.*, s. 182.

³¹ Por. *Comentario exegético al...*, s. 1754–1755.

Podobne stwierdzenia można odnieść do dyspensy od ślubów zakonnych. Potwierdza to zakres osób, które mogą jej udzielić poza samym papieżem. Powiększenie tego zakresu wskazuje, że w przypadku dyspensy mamy do czynienia nie z aktem o charakterze teologalnym lecz prawnym. Udzielający dyspensy nie dyspensuje od konsekracji zakonnej, lecz jedynie od skutków prawnych wynikających ze ślubów zakonnych, z obowiązków pochodzących z profesji zakonnej³².

POJĘCIE DYSPENSY

Dyspensa w Kodeksie prawa kanonicznego określana jest jako „rozluźnienie prawa czysto kościelnego w poszczególnym wypadku”³³. Takie określenie wskazuje, że nie istnieje możliwość udzielania dyspensy od prawa Bożego, pomimo tego, że pojęcie to stosuje się do niego. Czym jest zatem dyspensa i czy można to pojęcie odnieść do omawianych przypadków? Odpowiedź na to pytanie wskaże jednocześnie na motywy udzielania dyspensy od prawa Bożego.

Pojęcie dyspensy ma znaczenie o wiele szersze niż to, które zostało przedstawione w kodeksowej definicji. Należy na nie spojrzeć w szerszym kontekście odwołującym się do znaczenia tego słowa zarówno w myśli greckiej i łacińskiej wzbogaconej przez chrześcijaństwo. Dyspensa nie oznacza jedynie uwolnienia, rozluźnienia czy uwolnienia od prawa. Ma pozytywną konotację wynikającą z greckiego *oikonomia* i oznacza rozdzielanie, rozdawanie, udzielanie, kierowanie, zarządzanie, gospodarzowanie. Ojcowie Kościoła (Cyprian) używają słowa dyspensa gdy mówią o rozdawnictwie łask czy szafarstwie sakramentów, a szafarzów sakramentów nazywa się *dispensatores Dei*. *Oikonomia* odnosiła się do rządów Boga nad światem, co wskazuje na działanie Boga odbiegające od działania podlegającego jedynie regułom ludzkim. W odniesieniu do człowieka *oikonomia* (*dispensatio*) oznaczała uznanie za dozwoloną czynności zakazanej czy usprawiedliwienie opuszczenia czynności nakazanej³⁴. *Dispensatio* ukazuje zatem pewne dobro, które jest realizowane w odniesieniu do człowieka, który znalazł się w trudnej sytuacji wymagającej podjęcia wyjątkowych działań.

W tym znaczeniu słowo dyspensa zaczęto odnosić również do prawa. Sytuacja dyspensy miała zastąpić obowiązek wynikający z prawa wtedy, gdy prawo musiało ustąpić przed dobrem³⁵. Do takich sytuacji może dochodzić, gdy ogólnie obowiązujące normy w poszczególnych przypadkach nie mogą być przestrzegane oraz okoliczności, w których znalazły się osoby podlegające prawu, wymagają, by została udzielona dyspensa dająca możliwość postępowania inaczej niż zostało to wyrażone w normie ogólnej³⁶.

³² Por. P. Jesus Torres, art.cyt., s. 369.

³³ Kan. 85.

³⁴ Por. R. Sobański, *Zbawcza funkcja prawa kościelnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 6 (1973), s. 167–168.

³⁵ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001, s. 77.

³⁶ Por. R. Sobański, *Zbawcza funkcja prawa kościelnego...*, s. 168.

Rzeczywisty charakter dyspensy, mający na celu umożliwienie człowiekowi realizację dobra w ramach pewnego porządku prawnego, uwidocznia się także w obowiązujących przepisach dotyczących możliwości jej udzielenia. Na pierwszym miejscu wskazuje się, że jej celem jest pożytek dla duchowego dobra wiernych³⁷. U podstaw dyspensy znajduje się zawsze jakieś dobro duchowe, którego osiągnięcie możliwe jest przez uwolnienie się od obowiązku wynikającego z prawa³⁸. Instytucja dyspensy świadczy o wyjątkowym charakterze prawa kościelnego, które jako element natury Kościoła, służy osiągnięciu zbawienia. Wobec tak rozumianej dyspensy, również prawo Boże nie pozostaje obojętne. Kościół ma zadanie jego interpretowania, stosowania, aktywnego kształtowania, orzekania o jego nieobowiązaniu w konkretnym przypadku i w konsekwencji dyspensowania w granicach określonych nauczaniem i tradycją³⁹. Dyspensowanie jest także formą aplikacji prawa wspólnoty, która nie jest zwykłą społecznością, lecz wspólnotą zbawczą.

PRAWO BOŻE

Przykłady dyspensowania przez Kościół od prawa Bożego wskazują, że mamy do czynienia z dyspensowaniem zarówno od prawa Bożego naturalnego (małżeństwa naturalne, przysięga a także ślub), jak również od prawa Bożego pozytywnego (małżeństwo sakramentalne i ślub). Jest to zgodne z przyjętym i obecnym w Kościele rozróżnieniem, pochodzącym od F. Suareza, na prawo Boże naturalne i pozytywne. Czym zatem jest prawo Boże, w tym przede wszystkim pozytywne?

Tematyka prawa Bożego i próby jej systematycznego opracowania były domeną kanonistów, teologów i filozofów. Po Soborze Watykańskim II refleksja wokół prawa Bożego stała się raczej domeną teologów⁴⁰, choć również kanoniści nie pozostają w tyle⁴¹. Przy obecnym stanie wiedzy eklezjologicznej i dyskusji wokół prawa Bożego, w której często odmawia się stosowanie tego pojęcia, wskazując równocześnie na konceptualizacyjne braki między teologalną treścią a jej prawną konkretyzacją, istnieje zgoda co do faktu, że nie można ujmować pozytywnego prawa Bożego jako promulgowanych przez Chrystusa norm prawnych konstytucjonalnych i dyscyplinarnych dla Kościoła czy jako jego struktury prawnej, która została wyrażona w akcie założycielskim Kościoła przez Chrystusa. Ponadto przy obecnym stanie wiedzy na temat prawa Bożego podkreśla się pewne poziomy jego konkretyzacji, wywodzące się czy to bezpośrednio z woli Chrystusa i przez niego bezpośrednio ustanowione (prymat Piotrowy, sakramenty, kolegium apostoelskie) i jako takie nieomylnie głoszone przez Kościół) lub ujmujące treści normatywne jako wprost wynikające z pra-

³⁷ Por. kan. 87 §1.

³⁸ Por. R. Sobański, *Zbawcza funkcja prawa kościelnego...*, s. 168.

³⁹ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II...*, s. 77.

⁴⁰ Por. Y. Congar, *Ius divinum*, „Revue de droit canonique” 28 (1978), s. 108–122; K. Rahner, *Il concetto di Ius divinum nell’accezione cattolica*, w: *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966, s. 395–445.

⁴¹ Por. cytowane w przypisie trzecim Akta XIII Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego z 2008 r., które stanowią obszerne źródło wiedzy na temat rozumienia prawa Bożego.

wa Bożego (sukcesja apostołska wywodząca się z kolegium Dwunastu Apostołów), czy też normy wydedukowane w wyniku teologicznego wnioskowania z Objawienia (prymat Piotrowy biskupa Rzymu)⁴². Normy prawa Bożego przyjmowane przez Kościół wynikają wprost lub pośrednio z woli Chrystusa. Te pierwsze Kościół jedynie rozpoznaje i formułuje, drugie natomiast formułuje w postaci pewnych stwierdzeń w zależności od historycznych i aktualnych wymogów.

Na prawo Boże w Kościele należy spojrzeć w perspektywie misji powierzonej mu przez Chrystusa i Jego dzieła zbawczego. Nie można się ograniczać jedynie do zasad życia społecznego i istniejących w nim wyobrażeń odnoszących się do tworzenia prawa. W przeciwnym razie stwierdzenie Soboru Trydenckiego, że „Jezus Chrystus został dany ludziom nie tylko jako zbawca, lecz także jako prawodawca”⁴³, wskazywałoby, że działalność prawodawcza Chrystusa występuje obok Jego działalności zbawczej, co jednocześnie sugeruje, że Chrystusowe prawo jest oddzielone od Jego łaski, a prawo Boże w Kościele traktuje się jak każde inne prawo, z tą różnicą, że zostało ustanowione przez Chrystusa⁴⁴. Chrystus kontynuuje swoje dzieło zbawcze w Kościele i poprzez Kościół. Każdy zatem element struktury Kościoła ma swoje odniesienie do zbawienia. Prawo kościelne, mające swe źródło i podstawy w prawie Bożym, uczestniczy w jego misji zbawczej i ma swoje odniesienie do głoszonych i realizowanego w Kościele zbawienia.

Pozytywne prawo Boże, które Chrystus objawia człowiekowi, wpisuje się w Jego dzieło zbawcze i powołanie skierowane do człowieka. Od samego początku uczniowie Chrystusa odczytują tę wolę zbawczą, gromadząc się we wspólnotę. Wspólnota kształtuje się na wskazaniach Chrystusa i trwa dzięki ich zachowywaniu i przekazywaniu, głosząc dzieło zbawcze obecnego pośród uczniów Pana. To właśnie On objawił i objawia człowiekowi prawdę o Bogu Ojcu i o Jego woli względem wszystkich ludzi, wskazując drogi egzystencji w świetle powołania, którym Bóg obdarza. „Pierwsza konkluzja, jaką stąd wyprowadzamy w odniesieniu do pozytywnego prawa Bożego, to ta, że Chrystus jest prawodawcą jako objawiający prawdę o człowieku i interpretujący egzystencję ludzką w świetle wezwania Bożego”⁴⁵.

Objawiając człowiekowi prawdę o Ojcu i o samym człowieku, Chrystus wskazuje na drogę, którą należy kroczyć, dążąc do spełnienia zbawczych Bożych obietnic, wykraczających poza ramy życia doczesnego. Obietnice dane przez Boga nie dotyczą jedynie życia przyszłego, ale zaczynają się realizować i spełniać w życiu doczesnym poprzez pozytywną odpowiedź człowieka. Stąd też wskazania pozostawione przez Chrystusa mają wymiar egzystencjalny i pozostają w możliwościach wypełnienia ich przez człowieka w jego życiu doczesnym. Dlatego kolejną konkluzją w odniesieniu do prawa Bożego jest stwierdzenie, „że niewłaściwe jest kojarzenie

⁴² Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II...*, s. 69. Wykorzystując hierarchię norm prawa Bożego, niektórzy autorzy kuszą się o podanie systematyki prawd wynikających z tego prawa, sytuując je na siedmiu podporządkowanych sobie stopniach. Por. P. Gherri, *Lezioni di Teologia del Diritto Canonico*, Roma 2004, s. 213–214.

⁴³ Sesja 6, kan. 21 (*de iustificatione*).

⁴⁴ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II...*, s. 63.

⁴⁵ Tamże, s. 64.

go tylko z nakazami i zakazami, z ograniczeniem wolności, nakładaniem ciężarów i zobowiązań ... ci, którzy doznali łaski, otrzymali wraz z nią Jego prawo”⁴⁶. Łaska i prawo uzdalniają człowieka jako dziecko Boże do kroczenia drogą wskazaną przez Chrystusa. Dyspozycje Chrystusa, wskazujące jednocześnie drogę ich realizacji odczytywane w kontekście otrzymanej łaski, tworzą tym samą strukturę nowej rzeczywistości, nowego ładu i porządku. Wezwanie do kroczenia drogą wskazaną przez Niego ma w stosunku do tych, którzy się na nią decydują, charakter normatywny. Ci, którzy pragną uczynić ją swoją, odczytują Chrystusowe wskazania w kategoriach powinności. Charakter prawny tego wezwania nie może być jednak odczytywany jedynie w odniesieniu do autorytetu, który wyraża swoją wolę. Powinien być natomiast traktowany w odniesieniu do struktury wezwania mającego charakter zobowiązujący, powinnościowy względem tego, który obdarowuje wezwaniem.

Wezwanie do postępowania drogą zbawienia ma charakter bardzo osobisty. Jest to powód, dla którego przeciwnicy posługiwania się terminem prawo Boże negują możliwość aplikacji terminu prawo w odniesieniu do tego wezwania, podkreślając, że brak prawu Bożemu podstawowej cechy charakterystycznej temu pojęciu prawa, mianowicie jego obiektywności i cechy przymusowości. Powołanie jest darem osobistym i otrzymują je poszczególni ludzie. Realizacja tego powołania dokonuje się jednak we wspólnocie wierzących, do której powołany wstępuje nie na mocy swojej decyzji, lecz na mocy łaski sakramentu chrztu świętego. Kościół tworzy zatem środowisko wiary, a wezwanie do włączenia do niego wiąże nie tylko osobę, która na nie odpowiedziała, lecz całą wspólnotę. W tym znaczeniu możemy zatem mówić o obiektywnych i zobowiązujących formach realizacji wiary opartych na indywidualnych zadaniach i charyzmatach przyczyniających się do trwania i wzrostu wspólnoty. Wola Chrystusa znajduje się u podstaw trwania wspólnoty i zachowań wierzących do niej należących. Jedność życia wszystkich należących do Kościoła sprawia, że tworzą oni znak i narzędzie „wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁴⁷.

Odpowiedź człowieka na darmowe obdarowanie łaską powołania do życia we wspólnocie wierzących jest aktem jego woli. W tej sytuacji nie można mówić o jakimkolwiek przymusie. Sobór Watykański II w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* stoi na straży wolności i braku jakiegokolwiek przymusu związanego z wyborem wiary i religii, ale też jednocześnie podkreśla, że poznanie prawdy wiąże się z obowiązkiem trwania w niej. Z samej natury obowiązku wynika jednocześnie jakaś forma zdeterminowania jego przedmiotem i postępowania zgodnie z możliwościami jego realizacji, która, chociaż jest wynikiem wolnej odpowiedzi, zmusza wierzącego do życia zgodnego z wymogami odpowiedzialności za trwałość wspólnoty i realizację przez nią dzieła zbawienia. Dlatego też prawo Boże jest „dla Kościoła prawem podstawowym, stanowi zasadnicze zręby jego konstytucji, zawiera to, z czego Kościół pod groźbą utraty własnej tożsamości nie może zrezygnować, z czego nie może się wycofać i czego nie może zmienić”⁴⁸.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele *Lumen gentium*, nr 1.

⁴⁸ R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II...*, s. 65.

MOTYWY DYPENSY OD PRAWA BOŻEGO

Kościół stoi na straży niezmienności prawa Bożego. Zadanie Kościoła w odniesieniu do niego nie ogranicza się jednak jedynie do tego wymiaru. Kościół ma je jednocześnie przepowiadać i promulgować w swoim nauczaniu. To zadanie Kościoła uzależnione jest nie tylko od aktualnego stanu poznania prawa Bożego, lecz przede wszystkim od jego historyczności. Bóg objawia swoją wolę zbawczą w historii i czyni to tak, aby została ona rozpoznana. Poznana prawda zostaje następnie wyrażona. Dokonuje się to w sposób zrozumiały, który pozostaje uwarunkowany wieloma czynnikami: sposobem myślenia, komunikacją, środowiskiem, poznaniem. W tym kontekście wraz z traktowaniem prawa Bożego jako prawdy, którą Bóg kieruje do człowieka, obdarowując go wezwaniem do kroczenia drogą zbawienia we wspólnocie, należy odczytywać praktykę udzielania przez Kościół dyspensy od prawa Bożego. Ponadto nie można zapomnieć o pełnym znaczeniu instytucji dyspensy, która nie może być ograniczana jedynie do rozluźnienia prawa czysto kościelnego. Wszystkie trzy faktory wzięte razem decydują o sytuacjach, w których Kościół udziela dyspensy od prawa Bożego.

Niemożliwość dyspensowania od prawa Bożego, wobec faktycznych aktów zwalniania od prawa Bożego w przypadkach podanych w niniejszym opracowaniu, tłumaczono od dawnych czasów tym, że w akcie dokonania dyspensy nie chodzi o faktyczne uwolnienie od obowiązku ustawowego, lecz jedynie od obowiązków wynikających z woli ludzkiej, czyli od zobowiązań, których podjął się człowiek, dokonując aktu z prawa Bożego. Dodatkowo tłumaczono, że w tym wypadku nie można mówić o dyspensie, gdyż jest ona pojmowana w takich sytuacjach w sposób niewłaściwy.

Kościół, udzielając dyspensy od prawa Bożego, powoduje, że prawo Boże nie ma zastosowania do konkretnego przypadku. W żaden sposób Kościół nie podważa prawa Bożego. Ono nadal zachowuje swoją moc. Stwierdza się jedynie, że nie obowiązuje w konkretnym przypadku z powodu istniejących ku temu przyczyn. Dyspensa, która jest aktem łaski, a nie jedynie dobrej woli osoby jej udzielającej, służy wiernemu pomocą w jego odnalezieniu się we wspólnocie Kościoła w taki sposób, który nie będzie naruszał jej integralności i dzięki czemu pozostanie ona nadal znakiem zjednoczenia z Bogiem oraz znakiem i narzędziem zbawienia. R. Sobański stwierdza, że „dyspensa ma we wszystkich takich przypadkach pomóc wiernemu «odnaleźć się» wobec prawa Bożego” a papież „dyspensując od prawa Bożego powołują się na prawo Boże”.⁴⁹ W takiej sytuacji nie ma sensu zastanawianie się i poszukiwanie argumentów odnoszących się do właściwego lub nie rozumienia dyspensy. Następuje faktyczne uwolnienie od obowiązku w realizacji większego dobra duchowego wiernych.

Wyraźnie można dostrzec to w odniesieniu do sytuacji, w których następuje akt dyspensy od prawa Bożego. Podstawą rozwiązania małżeństw naturalnych, aczkolwiek w ich przypadku następuje to mocą samego prawa, a nie faktycznej dyspensy

⁴⁹ Tamże, s. 79.

papieskiej, jest dobro osoby, która chce przyjąć chrzest i żyć zgodnie z własnym powołaniem we wspólnocie Kościoła i jednocześnie chce uporządkować swoją dotychczasową sytuację małżeńską znajdującą się w sprzeczności z przyjętą wiarą. Przywilej wiary cieszy się przychylnością prawa⁵⁰. Motywem rozwiązania małżeństwa jest tu ochrona wiary i dobro duchowe osoby oraz wspólnoty, której osoba staje się członkiem. Motyw ten dotyczy również małżeństw rozwiązywanych przez papieża pomiędzy osobą ochrzczoneą a nieochrzczoneą. Rozwiązanie małżeństwa na mocy samego prawa lub poprzez decyzję papieską dokonuje się zatem *in favorem fidei*. Podobne motywy istnieją w przypadkach rozwiązania małżeństwa zawartego, a niedopełnionego mocą pełni władzy papieskiej. Chodzi tu na pierwszym miejscu o dobro duchowe stron, które pragną się realizować w małżeństwie, dążąc do pełni zjednoczenia w akcie małżeńskim, do którego nie doszło w zawartym małżeństwie. Do celów małżeństwa należy również zrodzenie potomstwa. Chęć zrodzenia i wychowania potomstwa, którego poczęcia jedna ze stron odmawia, jest także próbą odnalezienia się wobec prawa Bożego i zamiarów Boga wobec małżeństwa mężczyzny i kobiety, tworzących rodzinę wraz z potomstwem. Innym motywem może być chęć podjęcia życia konsekrowanego przez jedną ze stron. W Kodeksie z 1917 r. fakt złożenia przez jedną ze stron uroczystej profesji zakonnej powodował rozwiązanie małżeństwa zawartego i niedopełnionego mocą samego prawa.

Dobro wiary, dobro duchowe wiernego jest również motywem dyspensy od ślubu czy przysięgi. Dotyczy to przede wszystkim zwolnienia od profesji wieczystej w instytutach życia konsekrowanego. Kodeks prawa kanonicznego wyraźnie podkreśla, że nie powinno się prosić o indult odejścia z instytutu „jak tylko z bardzo poważnych przyczyn rozważonych wobec Pana”⁵¹, których Kodeks jednak nie specyfikuje. Motywy udzielania takiej dyspensy określane są poprzez odwołanie się do zasady, że człowiek nie jest zobowiązany do rzeczy niemożliwych (*ad impossibilia nemo tenetur*), czyli do uniesienia zobowiązań wynikających z profesji zakonnej, o ile jest to faktyczna niemożliwość, a nie jedynie chęć uwolnienia się od zobowiązań poprzez odwołanie się do tej zasady. W praktyce udzielania dyspensy zwraca się obecnie uwagę na pomyłkę (błąd) w wyborze drogi życiowej, która podlega ocenie nie tylko przez osobę proszącą o indult odejścia, lecz przede wszystkim przez samych przełożonych. Oni rozpoznają, że osoba nie powinna zostać dopuszczona do życia konsekrowanego. Przejawami pomyłonej drogi życia jest brak kompatybilności między przyjętą formą życia a faktycznym jej wypełnieniem. W takiej sytuacji istnieje poważna przyczyna niewypełnienia zobowiązań wobec Pana, który jest dawcą powołania⁵². W dyspensie chodzi zatem o to, by proszący o nią odnalazł powtórnie swoją drogę i tym razem dobrze ją wybrał, by mógł realizować swoje chrześcijańskie powołanie we wspólnocie Kościoła.

Kościół ma obowiązek zachowania prawa Bożego. Prawo Boże zostało jednak powierzone Kościołowi do interpretowania i stosowania. Ma je głosić, rozwijać i konkretyzować. Dokonuje tego w konkretnych sytuacjach historycznych, poma-

⁵⁰ Por. kan. 1150.

⁵¹ Kan. 691 §1.

⁵² Por. P. Jesus Torres, art.cyt., s. 367.

gając wiernym odnaleźć się wobec prawa Bożego. Dla dobra duchowego wiernych dyspensuje w poszczególnych sytuacjach od tego prawa, jednocześnie powołując się na nie. Dyspensa od prawa Bożego jest również realizacją prawa Bożego.

DISPENSATION FROM DIVINE LAW

Summary

In the study the author ponders over the possibility and motives of dispensation from divine law. In order to do it he presents the current practice concerning dispensation from divine law, gives the definition of dispensation, the notion of divine law and the motives for dispensation. He concludes by stating that Church has the obligation to retain divine law. However, Church was entrusted with divine law to interpret and apply it. Church is supposed to preach, develop and specify divine law, which it does in specific historical circumstances helping the faithful to gain insight into it. In particular situations, for the spiritual sake of the faithful Church grants dispensation from this law, simultaneously referring to it. Dispensation from divine law is also realisation of God's law.

Słowa kluczowe: prawo Boże, dyspensa

KS. PIOTR KACZMAREK

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

KONTROWERSJE WOKÓŁ OSOBY I FILOZOFII AWERROESA, CZYLI RECEPCJA IBN RUSZDA W *DAR AL-ISLAM* I *ORBIS CHRISTIANORUM*

WPROWADZENIE

Można by zaryzykować stwierdzenie, że Ibn Ruszd bardziej wpisał się w kulturę Zachodu (*orbis christianorum*) niż Wschodu (*dar al-islam*¹), z której się wywodził i którą reprezentował. Co prawda żył i działał przy samej granicy chrześcijańskiego świata, ale przecież centrum jego kultury i religii leżało daleko na wschód od Andaluzji. Filozofia Ibn Ruszda nie znalazła uznania wśród decydentów i autorytetów duchowych kalifatu, którzy za główny nurt swej ortodoksji bardziej uznali teologiczno-filozoficzne wywody Al-Ghazalego, który zmarł 15 lat przed narodzinami filozofa z Kordoby, oraz filozofię Ibn Siny i sufizmu. Filozofia Ibn Ruszda została zmarginalizowana i nie odegrała większej roli w historii umysłowości muzułmańskiej. Chrześcijańska Europa natomiast początkowo przyjęła Ibn Ruszda z wielkim entuzjazmem, doceniając jego dorobek komentatorski dzieł Arystotelesa i nadając mu przydomek „Komentator”. Odtąd Ibn Ruszd pod zlatynizowanym imieniem – Awerroes – stał się autorytetem w dziedzinie analizy pism Stagiryty. Jego sława jednak nie trwała zbyt długo. Gdy dostrzeżono jego niejasne tłumaczenia dotyczące intelektu czynnego w komentarzu do *De anima*, szybko przyklejono mu łatkę heretyka i potępiono tych, którzy jako awerroiści, w jego pismach znaleźli natchnienie w swojej pracy. I tak Awerroes nie został właściwie doceniony ani przez świat chrześcijański, ani przez własną jego kulturę muzułmańską. Na czym polegały zarzuty stawiane Awerroesowi, a co stanowiło zasługę jego filozofii – te zagadnienia w perspektywie szeroko pojętej kultury Wschodu i Zachodu będziemy chcieli omówić w poniższym przyczynku.

¹ Dosłownie „Dom islamu”. Chodzi o terytoria objęte władzą religii muzułmańskiej; ziemie islamu.

I. W BLASKACH I CIENIACH KALIFATU

1.1. Kształtowanie się środowiska filozoficznego

Chcąc choćby pokrótce nakreślić ramy ideowe filozofii, która narodziła się w łonie islamu, nie możemy pominąć religijnego kontekstu, który zawsze jej towarzyszył, a mówiąc precyzyjniej, współtworzył ją. Islam bowiem przekazuje nie tylko doktrynę i wymogi moralne zawarte w *szari'at* – Prawie muzułmańskim, do którego przestrzegania wierni są zobligowani, ale również reguluje stosunki i określa struktury społeczne, dając tym samym ideologiczną podbudowę pod wszelką formę działalności wyznawcy Allaha. Przekaz religijny oparty jest na zasadzie *tawhidu* – Bożej Jedności, która unifikuje całość przejawów ludzkiej działalności. Dlatego mając na myśli filozofię powstałą w obrębie świata wyznawców islamu w jej klasycznym kształcie, najlepiej jest nazywać ją filozofią arabsko-muzułmańską – arabską co do języka, a muzułmańską co do treści², a więc w pełni wpisującą się w świat islamu.

Wśród odniesień warunkujących treść i formę wspomnianej wyżej filozofii znajduje się bez wątpienia objawienie spisane w Koranie, który w przekonaniu wyznawców islamu zawiera w sobie wszystko. Jak pisze Seyyed Hossein Nasr: „W Koranie znajduje się źródło wszystkiego: od metafizyki i teologii do prawa, od etyki do nauki i sztuki”³. Do Koranu zatem w sposób konieczny odwoływali się prawnicy, sufi (mystycy muzułmańscy), teologowie i filozofowie, starając się w ten sposób znaleźć poparcie i podbudowę swoich twierdzeń i działań. Ważnym uzupełnieniem *Al-Kitab*⁴ jest sunna, czyli Tradycja muzułmańska, przywołująca wydarzenia związane z życiem i nauką Muhammada, który miał przekazać słowa objawienia i pozostawić wiele wskazań odnoszących się do życia *ummy* (wspólnoty) muzułmańskiej.

Filozofia w swej klasycznej formie, wypracowanej jeszcze w starożytnej Grecji, znalazła się w obrębie zainteresowań muzułmańskich myślicieli wraz z procesem ekspansji islamu. Rozszerzanie się imperium było zjawiskiem niebywale dynamicznym, przez co w bardzo krótkim czasie wiele ośrodków kultury starożytnej znalazło się pod władaniem kolejnych kalifów. Co ważne, świat muzułmański nie odrzucił tej filozofii, ale potraktował ją jako swego rodzaju spuściznę, którą nie tylko należy zachować przed zniszczeniem, ale także można ją w jakiś sposób zasymilować na potrzeby własnej kultury⁵. Choć stosunek do niektórych nurtów był dosyć ambiwalentny, to jednak dużą zasługą filozofów kalifatu było to, że przechowali dorobek starożytności, który potem mógł dotrzeć także do średniowiecznej Europy.

² Na związki filozofii z naukami religijnymi i filologicznymi zwraca uwagę prof. J. Bielawski: *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995, s. 247.

³ S.H. Nasr, *Istota islamu*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2010, s. 33.

⁴ „Księga” – jedno z określeń Koranu.

⁵ Pierwszy etap ekspansji islamu (panowanie Umajjadów) koncentrował się bardziej na pozyskiwaniu nowych terytoriów. Dopiero, gdy proces zajmowania nowych ziem uległ spowolnieniu, można było trochę bardziej skoncentrować się na poznaniu i opracowaniu dorobku podbitych kultur, w tym filozofii starożytnej (panowanie Abbasydów).

Dużą zasługę uczonych muzułmańskich stanowiły komentarze do dzieł mistrzów starożytnych, które nie tylko pomagały rozwikłać sporo zawłości nowo odkrytej filozofii, ale także wywołać pewną dyskusję wewnątrz środowiska muzułmańskiego⁶. Niewątpliwie przydało się w tym procesie komentatorskim doświadczenie wyniesione z praktyki komentowania samego Koranu. Dzięki temu wysiłkowi, któremu siłą rzeczy towarzyszyły treści związane z religią islamu, mogła narodzić się filozofia arabsko-muzułmańska mająca swoją własną oryginalność i potencjał.

Przed Awerroesem działało w obrębie kalifatu wielu myślicieli reprezentujących najróżniejsze nurty filozoficzne. Nie sposób ich tu omówić i nie taki jest cel poniższego artykułu. Dlatego pozostaniemy jedynie na wymienieniu ważniejszych nazwisk i omówieniu głównych prądów filozoficznych, zwłaszcza tych, które pozwolą nam lepiej zrozumieć kontekst twórczości Ibn Ruszda. Dlatego też skupimy się zasadniczo nad nurtem *falsafy*, mającej proveniencję arystotelesowską, oraz nad nurtem *kalamu* – teologii spekulatywnej skłaniającej się ku neoplatonizmowi. Ważne dla nas będą również inne sympatie filozofii arabsko-muzułmańskiej z myślą neoplatońską, która zresztą nie była do końca rozróżniana wśród filozofów kalifatu, gdyż całość dorobku starożytnych traktowano wówczas przeważnie jako jedną wielką tradycję⁷.

Przyjmuje się, że pierwszym arystotelikiem wśród filozofów muzułmańskich był Al-Kindi (zm. ok. 866 r.). Starał się on zbudować racjonalny system, który całościowo tłumaczyłby prawdy religijne. Stworzył podstawy *falsafy*, choć jego myśl opierała się głównie na neoplatonizmie. Twórczość Al-Kindiego miała spory wpływ na wielu późniejszych filozofów, w tym na Awerroesa. Al-Kindi bowiem zainicjował koncepcję według której każdy rodzaj wiedzy domaga się właściwego dla siebie dowodu⁸. Teorie te podejmie później Ibn Ruszd, przypisując metodologii filozofów najwyższy stopień prawdziwości oparty na stosowaniu sylogizmu demonstratywnego, zaczerpniętego z wykładu Arystotelesa⁹. Ciekawe rozwiązania przedstawił w swojej filozofii Al-Farabi (zm. ok. 950 r.). Przede wszystkim starał się on usystematyzować naukę, łącząc tradycję perypatetycką z neoplatonizmem. Koncepcję stworzenia świata *ex nihilo* zastąpił teorią emanacji, tak bardzo rozwijaną w szkole Plotyna. Jego propozycje stały się bliskie nie tylko *fajlasufom*, ale także przedstawicielom sufizmu. Poszczególne emanaty (*fajd*) zajmują przestrzeń między Bytem Pierwszym, czyli Bogiem, a światem ziemskim. Łącznikiem zaś obu światów jest

⁶ Najważniejszym i najbardziej nowatorskim ośrodkiem tłumaczeń i komentarzy był założony w IX w. przez kalifa Al-Mamuna bagdadzki Dom Mądrości – *Bajt al-Hikma*, w którym opracowywano teksty Starożytnych. Organizacja pracy była bardzo wydajna i efektywna, a księgozbiór imponujący. Jak się podaje biblioteka Domu Mądrości przechowywała ok. 400 000 rękopisów. Więcej na ten temat: M.M. Dziekan, *Działalność przekładowa w Domu Mądrości [Bajt al-Hikma] w Bagdadzie*, „Studia Philosophiae Christianae”, 41(2005)1, s. 115–127.

⁷ Szerzej na temat pozostałych nurtów filozofii arabsko-muzułmańskiej, a więc filozofii szyickiej, ismailickiej i mistycznej w: H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005.

⁸ O tej inspiracji dla Awerroesa przypomina: K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 165.

⁹ Do myśli tej wrócimy w dalszej części artykułu. Jej szersze omówienie znajdziemy w: P. Kaczmarek, *Czy Bóg ukrył się w sylogizmie?*, Warszawa 2012.

według Al-Farabiego intelekt czynny (*akl fa'al*). Właśnie teoria intelektu czynnego rozwinięta w komentarzu Awerroesa wywoła wiele kontrowersji w intelektualnym świecie średniowiecza. Kolejnym filozofem, do którego nawiązywał Ibn Ruszd, był Ibn Sina (zm. 1037 r.), którego w Europie nazywano Awicenną, a którego prace spotkały się z pozytywnym przyjęciem na Starym Kontynencie¹⁰. Jednak myślicielem, który wywarł największym wpływ na świat islamu był Al-Ghazali (zm. 1111 r.). Uznawany jest on za wielkiego przeciwnika tradycji perypatetyckiej i neoplatonickiej w filozofii arabsko-muzułmańskiej. Jego krytyczne poglądy wobec filozofii stały się przyczynkiem sporu, jaki podjął z nim Awerroes¹¹. Al-Ghazali przywoływał swoje racje w kontekście zagadnienia prymatu w relacji między wiarą i rozumem. To właśnie te dywagacje zmobilizowały Ibn Ruszda to rozwinięcia teorii na temat różnych poziomów interpretacji prawdy.

Wspomnieliśmy również o innym ważnym nurcie – o teologii spekulatywnej – *kalam*, który zajmował się nie tylko teologią, ale i jurysprudencją (*fikh*). Początkowo teologia *kalamu* rozwijała się niezależnie od *falsafy*, jednak po pewnym czasie tematyka obu nurtów zaczęła płynąć jednym wspólnym korytem¹². Najważniejsza różnica między *falsafą* a *kalamem* była taka, że ta ostatnia nie stworzyła systemu, omawiając jedynie wybrane zagadnienia. Do grona mutakallimów (teologów *kalamu*) należeli między innymi mutazylici (powstali w VIII w.) i aszaryci (powstali w X w.). Ci pierwsi podejmowali klasyczne zagadnienia *kalamu*: *tawhid*, Boża sprawiedliwość, status grzesznika, zasady mówiące o dobru i złu. Aszaryci natomiast kładli większy akcent na wiarę, nie wyzbywając się jednocześnie racjonalności. Ich słynna zasada głosiła, że jeśli nie znajdujemy odpowiedzi na jakąś sporną kwestię teologiczną, należy powiedzieć: *bila kajfa* – „Nie należy pytać o to, jak”. Myśl aszarycka rozważała relację między wiarą a rozumem – spór, w który włączył się później Awerroes.

1.2. Ibn Ruszd i andaluzyjski racjonalizm

Muzułmański Zachód wydeptał własną ścieżkę filozoficzną, opierając się w znacznej mierze na tradycji perypatetyckiej. Zanim Ibn Ruszd rozpoczął swoją działalność w Kordobie, kilku myślicieli wniosło spory wkład w rozwój filozoficzny Al-Andalus. Do najgłówniejszych poprzedników Awerroesa można zaliczyć Ibn Massarę (zm. 931 r.), Ibn Hazma z Kordoby (zm. ok. 1064 r.), Ibn Badżdżę z Sara-

¹⁰ Duże zainteresowanie budziła zwłaszcza jego koncepcja wyróżnienia istoty i istnienia w Absolutie (pierwszego rozróżnienia dokonał Al-Farabi), w której dostrzegano inspirację dla odkrycia przez Tomasza z Akwinu egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Więcej na ten temat: E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2004; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008.

¹¹ Oczywiście chodzi o spór na płaszczyźnie teoretycznej, gdyż jak to już wspomniano, Al-Ghazali zmarł jeszcze przed narodzinami Ibn Ruszda.

¹² K. Pachniak podaje 5 etapów rozwoju *kalamu*: 1) VII/VIII w. – początki; 2) do IX w. – narodziny różnych szkół teologii spekulatywnej; 3) XII–XIV w. – połączenie *kalamu* z *falsafą*; 4) XVI–XVIII w. – upadek *kalamu*; 5) współczesność. Por. K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska...*, s. 160.

gossy (zm. 1138) i Ibn Tufajla z Kadyksu (zm. 1185). Zatrzymajmy się przez chwilę przy dwóch ostatnich, którzy mieli największy wpływ na Ibn Ruszda. Ibn Badżdża (łaciński Awempace) postulował, aby dyskurs naukowy podejmować na drodze racjonalności. Myśliciel powinien dążyć do złączenia własnego intelektu z intelektem czynnym, który filozof z Saragossy uznawał na emanat Absolutu (widać więc w tej teorii wpływy neoplatonickie). Temu zjednoczeniu służy kontemplacja i doskonalenie się. A zatem jedność z Absolutem jest możliwa za pomocą naturalnego wyposażenia ludzkiego rozumu. Odrzucenie oparcia się na objawieniu i deprecjonowanie metod ekstatycznych praktykowanych przez sufizm, ściągnęło na Ibn Badżdżę prześladowanie. Ortodoksi zarzucili mu ateizm i odsunęli go od funkcji publicznych. Zmarł w dość tajemniczych okolicznościach, prawdopodobnie został otruty. Choć filozofia Ibn Badżdży została odrzucona, to jednak dała teoretyczną podstawę prac Ibn Tufajala i Ibn Ruszda¹³. To, co spośród rozważań Ibn Tufajla (z łaciny Abubacera) odcisnęło największe piętno na twórczości Awerroesa, to postulat, by rozdzielić drogę poznania filozoficznego od poznania związanego z wiarą. Abubacer wyraźnie faworyzował ludzką racjonalność, choć nawiązywał także do praktyk sufizmu, czym różnił się od Ibn Badżdży. Ibn Tufajl jako mecenas sztuki i nauki w pewnym sensie utorował intelektualną drogę Awerroesowi, któremu zlecił napisanie komentarzy do dzieł Arystotelesa.

Awerroes zatem dojrzywał w określonym klimacie intelektualnych debat, który można nazwać racjonalizmem andaluzyjskim. Zaszczepiony mu przez poprzedników arystotelizm rozwinął i odniósł do zagadnień ściśle związanych z islamem. Zainteresowania Ibn Ruszda były interdyscyplinarne, co wówczas było pewnego rodzaju powszechną praktyką wśród uczonych. Zajmował się więc nie tylko filozofią i teologią, ale i matematyką, astronomią, jurysprudence, ceniono go również jako zdolnego lekarza. Za protekcją Ibn Tufajla dostał się na dwór Almohadów, którzy panowali w Północnej Afryce i Hiszpanii. Ród, z którego wywodził się Ibn Ruszd, cieszył się dużym szacunkiem i zaufaniem, jego ojciec oraz dziadek pełnili ważne funkcje w Sewilli, gdzie on sam w latach 1169–1182 piastował urząd kadiego. Jego najważniejsze dzieła to: *Fasl al-makal*¹⁴, *Tahafut at-Tahafut*¹⁵ oraz *Al-Kashf an Manahij Al-Adilla*¹⁶. Choć z dzisiejszego punktu widzenia poglądy Ibn Ruszda odznaczały się dużą głębią, w jego czasach spotkały się z odrzuceniem. W związku z nasilającą się krytyką musiał on opuścić dwór Al-Mansura i udać się na wygnanie. Zmarł w Marrakeszu. Później jego szczątki doczesne sprowadzono do Kordoby. Jak

¹³ Jan Legowicz tak ocenia dorobek filozoficzny Ibn Badżdży: „Umysłowa trzeźwość i odwaga działania na rzecz rozumu nie pozostała po Awempacem tylko wspomnieniem, bo kiedy w kilka lat po jego odejściu zaistniała w Maroku, za dynastii Almohadów, sytuacja bardziej sprzyjająca nauce, filozofii i rozwijaniu kultury, racjonalne poglądy Ibn Badżdży stały się swego rodzaju zarzewiem dla działalności umysłowej dwóch kolejnych z sobą zżytych i wybitnych myślicieli muzułmańskich, dla Abubacera i Awerroesa” (J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986, s. 69).

¹⁴ Traktat dostępny po polsku: Ibn Ruszd, *Traktat rozstrzygający o określaniu związku między objawieniem a filozofią*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, tłum. K. Pachniak, 7 (2009), s. 37–57.

¹⁵ „Zniszczenie zniszczenia” – dzieło polemiczne dla pracy Al-Ghazalego *Tahafut al-falasifa* („Zniszczenie filozofów”).

¹⁶ Traktat rozważający relację rozumu i wiary.

pokazują współczesne badania, faktyczne przyczyny zrodzenia się opozycji wobec filozofa z Kordoby były bardziej polityczne niż ideologiczne¹⁷. Niemniej filozofia Awerroesa również popadła w niełaski i chyba nigdy już świat muzułmański nie odkrył jej prawdziwego blasku. Dzieła Ibn Ruszda przetrwały do naszych czasów dzięki uczonym żydowskim, którzy w chrześcijańskiej Hiszpanii i Prowansji zajęli się gromadzeniem i translacją między innymi jego prac. Łącznie zachowały się pięćdziesiąt cztery dzieła Awerroesa oraz sześć prac, które czasem są przypisywane filozofowi z Kordoby, ale ich autorstwo nie jest do końca wyjaśnione¹⁸.

1.3. Krytyka *kalamu*

Jednym z ważniejszych powodów tego, że poglądy Awerroesa nie znalazły się w centrum debaty filozofii arabsko-muzułmańskiej był jego stosunek do *kalamu*. Ibn Ruszd, wychowany na arystotelizmie, domagał się od rzeczowej dyskusji dowodu, oparcia się na *ratio*. Aszaryci, jako najbardziej dominujący spośród przedstawicieli nurtów teologii spekulatywnej, nie odrzucali racjonalności. Ale z drugiej strony nie ustrzegli się pewnej redukcji, ograniczenia owego *ratio* na rzecz niepodważalnych stwierdzeń sformułowanych przez objawienie. Rozum bowiem – jak uważali – nie mógł stać wyżej niż treści wiary, bo wtedy byłby większy nawet od Boga. Stąd właśnie, podejmując nawet wiele filozoficznych treści, nie wychodzili poza granicę zasady *bila kajfa*. A zatem był pewien zakres, pewien horyzont, linia krytyczna, poza którą uczony nie ma dostępu, stając przed tajemnicą. Takie rozwiązanie Awerroesa nie satysfakcjonowało, nauczony bowiem od Arystotelesa, że człowiek może w pełni świat poznawać, szukał ostatecznych dowodów i wiedział, że znajdzie je w filozofii perypatetyckiej, a dokładniej w sylogizmie demonstratywnym (*burhan*), który oznacza najwyższą formę logicznej dedukcji.

Teologowie twierdzili, że prawda objawiona jest niepodważalna, Awerroes zaś zwracał uwagę na to, że sama Tradycja przyjmuje, że nie wszystkie wersety Koranu są jednoznaczne. A zatem sam Bóg pozwala na czytanie *Al-Kitab* w co najmniej kilku kluczach interpretacyjnych. To sprawia, że choć istnieje jedna prawda – ta pochodząca od Boga, to jednak na różny sposób można ją interpretować. To właśnie doprowadziło filozofa z Kordoby do podziału ludzi na trzy kategorie: tłum (*amma*) posługujący się retoryką (*chitab*), teologowie wspierający swoje rozważania na dialektyce (*džadāl*) oraz filozofowie używający rozumowania logicznego (*kijas*), w tym ze wspomnianym wcześniej sylogizmem demonstratywnym. Każdy na swój sposób, odpowiedni do zakresu swojej grupy, powinien szukać Boga i starać się zrozumieć Jego objawienie. Jeśli ktoś wykracza poza swoje kompetencje, łatwo może pobłądzić i dojść nawet do niewiary (*kufṛ*). Siebie samego Awerroes zaliczał do grupy wyposażonej w najpewniejsze narzędzia metodologiczne, czyli do *fajlasufów*.

¹⁷ Por. M. C. Hernandez, *Awerroes*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. I, Lublin 2000, s. 430–431.

¹⁸ Więcej na temat bibliografii Awerroesa w: R. Arnaldez, *Ibn Rushd*, w: *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, red. B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht, vol. III, London 1971, s. 910–920.

To, co odróżniało Awerroesa od teologów, to między innymi arystotelesowska wizja Absolutu, którą przyjął. Za Stagirytą przyjmował, że Bóg jest Pierwszym Poruszycielem, Bóg zatem nie stwarza świata *ex nihilo*, lecz pobudza go jedynie do ruchu, niejako wydobywając to, co jest ukryte, łącząc materię z formą. Inną kwestią, którą Ibn Ruszd rozwiązał inaczej niż przedstawiciele *kalamu*, było zagadnienie argumentów na istnienie Boga¹⁹. Awerroes, odrzucając argument z przygodności, oparł się na argumente z opatrności Bożej (*dalil al-inaja Ilahijja*) oraz z inwencji, wynalazku (*ichtira*). Filozof z Kordoby posługując się wersetami z Koranu dowodził, że istnienie Boga możemy odczytać z harmonii i komplementarności świata, będącej skutkiem opieki Absolutu, której powszechnie doświadczają ludzie oraz z faktu, że musiał być ktoś (Bóg właśnie), kto wszystko co istnieje w świecie, wymyślił²⁰.

Swoje przeświadczenie o prymacie racjonalności Awerroes czerpał nie tylko z nauki Arystotelesa i obserwacji świata. Był przekonany, że może oprzeć się także na objawieniu. Uważał, że postulat prymatu *ratio* jest zawarty w Koranie. Bo skoro *Al-Kitab* zawiera wszystko, to także filozofia została wpisana w objawienie przekazane Muhammadowi. W konsekwencji Ibn Ruszd z całą swobodą w miejsce przesłanek w sylogizmie demonstratywnym podkładał wersety Koranu, traktując je jako zdania pewne, aksjomatyczne, niepodważalne, z których otrzymywał równie prawdziwe wnioski. Ten specyficzny zabieg metodologiczny pozostawał, zdaniem Awerroesa, w gestii filozofów, jako stosowany przez nich sposób dochodzenia do prawdy. Można powiedzieć, że w takiej metodzie Ibn Ruszd pogodził respekt dla Koranu z pewnością filozoficznego dowodzenia, wpisując w ten sposób arystotelizm w dyskurs dotyczący egzegezy objawienia.

Główna myśl filozoficzna islamu poszła jednak w innym kierunku. Choć Awerroes był najwybitniejszym przedstawicielem filozofii uprawianej za Zachodzie kalifatu, to jednak ortodoksję muzułmańską znacznie bardziej interesowało to, co działało się na Wschodzie. Tam też działał Al-Ghazali, który na temat filozofii perypatetyckiej wypowiadał się z dużą dozą krytyki. Uważał, że Bóg umieszczony w ramach tejże filozofii jest zbyt nią zdeterminowany, tak, jakby sam nie mógł już działać po prostu według swojej woli. Poglądy Al-Ghazalego prowadziły oczywiście do przyjęcia swoistego rodzaju okazjonalizmu, który zakładał, że Bóg może działać jak Mu

¹⁹ Należy dodać, że w debacie nad istnieniem Boga nie chodziło środowisku muzułmańskich myślicieli o rozwianie wątpliwości dotyczącej tego czy Bóg istnieje czy nie. Jako prawowierni wyznawcy islamu przyjmowali istnienie Boga za fakt niepodważalny i oczywisty. Celem tych dywagacji było raczej zbudowanie właściwej argumentacji.

²⁰ Awerroes podejmuje te kwestie w dziele *Al-Kashf'an Manahij Al-Adilla*. Powołuje się tutaj na rozmaite wersety Koranu. Dla pierwszego argumentu z opatrności Bożej przytacza między innymi ten fragment: „Czyż nie uczyniliśmy ziemi łóżem dla wypoczynku, a gór jako podpory do namiotu? Stworzyliśmy was parami. Uczyniliśmy wasz sen odpoczynkiem. Uczyniliśmy noc zasłoną. Uczyniliśmy dzień czasem życia. Zbudowaliśmy nad wami siedem sfer solidnych. Uczyniliśmy lampę płonącą. Spuściliśmy z deszczowych chmur wodę obfitą i sprawiliśmy, iż dzięki niej wyrosły ziarna i rośliny oraz bujne ogrody” (*Koran* 78:6–16). Dla argumentu z inwencji powołuje się na następujący fragment: „Czyż oni nie popatrzą na wielbłądy, jak one zostały stworzone? i na niebo, jak ono zostało wzniesione? i na góry, jak one zostały utwierdzone? i na ziemię, jak ona została rozpostarta?” (tamże, 88:17–20).

się podoba i wcale nie musi ograniczać się do praw, które sam stworzył i nadał światu. A będąc bardziej precyzyjnym, można za Al-Ghazalim przyjąć, że nie ma żadnych praw, jest tylko pewna powtarzalność zjawisk, którą każdorazowo kieruje Bóg²¹. Jedynym ograniczeniem dla Boga jest logika. Swoje zarzuty wobec *falsafy* Al-Ghazali zawarł w dziele *Tahafut al-falasifa* („Zniszczenie filozofów”). Krytykował tam poglądy filozofów, którzy uznawali wieczność świata, Boga nazywali jedynie rzemieślnikiem stworzonej rzeczywistości, a nie potrafili dowieść Jego jedyności i atrybutów. To właśnie w odniesieniu do tego dzieła Awerroes napisał swoje *Tahafut at-tahafut* („Zniszczenie zniszczenia”). Al-Ghazali szukając drogi, na której mógłby poznawać Boga, oddał się ostatecznie praktyce sufizmu. Awerroesowi wystarczyła filozofia, pomagała mu ona bowiem właściwie odczytywać wersety Koranu i zapisane tam prawdy. Na tym przekonaniu Ibn Ruszd konstruował wiedzę o Bogu, człowieku i świecie.

Złoty wiek kalifatu muzułmańskiego niewątpliwie błyszczał jasnym światłem na tle wieków średnich. Pracy we wszystkich kierunkach islam zachował wiele z dziedzictwa starożytności i co więcej, na tym dorobku potrafił zbudować i rozwinąć swoją własną kulturę, także w zakresie filozofii i nauki. Jednak, jak się wydaje, Awerroes i jego filozofia, oparta na racjonalizmie arystotelesowskim, została odsunięta w daleki cień, chyba nie do końca doceniona. Ibn Ruszd walczył o racjonalność islamu, którą dostrzegał w Koranie. Właśnie w tym sensie wraz ze zmarginalizowaniem jego filozofii, zamknął się pewien etap w filozofii arabsko-muzułmańskiej. Kontrowersje, które narosły wokół postulatów Awerroesa, skutecznie wyciszyły jego głos, odsuwając na bok to, co mogło jeszcze bardziej rozświetlić kulturę islamu²². Bo jak pisał Józef Bielawski: „Ibn Ruszd był ostatnim ogniwem w łańcuchu wybitnych filozofów i uczonych arabskich. Był on jasną pochodnią, która miała przyczynić się mocno do rozproszenia ciemności średniowiecza, do ożywienia studiów filozoficznych w Europie”²³. Właśnie ten filozof, oskarżony o herezję, został skazany przez swoich na izolację i popadł w dotkliwą infamię. Jego dzieła filozoficzne zostały spalone. Dopiero niedługo przed śmiercią doczekał się powrotu do łask i mógł wrócić do Maroka, gdzie pozostał aż do końca życia. Przeżył 72 lata.

²¹ Jak komentuje to Oliver Leaman: „[...] tym, czego nie powinniśmy robić, jest myślenie o świecie jako działającym w kategoriach własnej konieczności. Świat jest taki, jaki jest, ponieważ Bóg sprawnia, że jako taki się jawi, a nic nie zmusza Boga do robienia tego w jakiś sposób bardziej niż w inny” (O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa 2004, s. 54–55).

²² Swoją diagnozę w tym względzie stawia K. Pachniak: „Interesujące wydaje się, że Ibn Ruszd nie wywarł wpływu na filozofię muzułmańską. Stało się tak najprawdopodobniej dlatego, że filozofia muzułmańskiego Zachodu praktycznie skończyła się wraz z nim, a ta rozwijana dalej na Wschodzie, później przede wszystkim w języku perskim, przyjęła głównie wpływy Ibn Siny, a także sufizmu” (K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010, s. 86).

²³ J. Bielawski, *Klasyczna literatura...*, s. 264.

II. ISKRA, KTÓRA ROZPALIŁA CHRZEŚCJAŃSKIE ŚREDNIOWIECZE

2.1. Kwestia transmisji

Obecność filozofii Awerroesa w chrześcijańskiej Europie czasu średniowiecza wiąże się w sposób nierozwalny z pojawieniem się na starym Kontynencie dzieł Arystotelesa. Uczeni łatyńscy poznali bowiem wiele dzieł starożytnych nie bezpośrednio, ale przez pryzmat tłumaczeń, komentarzy i opracowań arabskich. Przystawanie sobie tego całego dorobku było dość skomplikowanym procesem, który nazywa się dziś kwestią transmisji²⁴. Filozofia grecka w całym swym ogromie rozwiązań i obfitości treści była niewątpliwie zjawiskiem intelektualnym o wielkim bogactwie myśli, obok którego nie można było przejść obojętnie. Dylemat, przed jakim stanęli myśliciele arabsko-muzułmańscy kilka wieków wcześniej, przepracowując w swoim środowisku intelektualnym nowo odkrytą filozofię, zrodził się także później w umysłach chrześcijańskiego średniowiecza. Wiele traktatów starożytnych budziło zachwyt i inspirowało do twórczego myślenia, ale z drugiej strony był to przecież dorobek świata pogańskiego, który patrzył na uniwersum w kluczu zupełnie innych pryncypiów niż uczeni średniowiecznej Europy. Innym problemem było to, że wiele rozważań filozofów starożytnych domagało się wyjaśnienia, interpretacyjnego klucza, jakiegoś punktu odniesienia. Z pomocą przyszli tutaj komentatorzy arabscy, którzy podejmowali w swoich pracach zawiłości filozofii antycznej, wplatając w nie swoje własne rozwiązania.

Jeśli chodzi o twórczość Stagiryty, to dla średniowiecznej Europy pierwszym jej interpretatorem stał się właśnie Awerroes, którego zaczęto nazywać „Komentatorem nad komentatorami”. Arystoteles zaintrygował na nowo, gdy przybyły do Europy jego pisma przyrodnicze, *Organon* był bowiem znany już wcześniej. Warto również pamiętać, że przez kilka wieków filozofia w Europie zdążyła już okrzepnąć i wypracować swój własny fundament, przyjmując za główną linię wykład św. Augustyna, który w duchu neoplatońskim tłumaczył prawdy o świecie i Bogu. Pojawienie się arystotelizmu, siłą rzeczy prowadziło do konfrontacji dwóch wielkich systemów. Przybycie Arystotelesa na średniowieczne uniwersytety wiązało się także z kwestią prymatu, o który zmagaly się dwie opcje: teocentryczna, reprezentowana przez myśl św. Augustyna, i przyrodniczo-humanistyczna, propagowana przez Stagirytę. Tendencja zmierzająca do przyznania pierwszeństwa filozofii Arystotelesa podszy-

²⁴ Na temat transmisji filozofii greckiej do średniowiecza por.: Ch. Burnet, *Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe*, w: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, red. P. Adamson, R. C. Taylor, Cambridge 2005, s. 370–404 (tam też znajdziemy chronologiczne zestawienie arabskich dzieł i tłumaczeń mistrzów starożytnych, a następnie ich translacji na łacinę z wyróżnieniem tłumacza, miejsca i daty tłumaczenia: s. 391–400); O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie...*, s. 197–222 (rozdz. *Kwestia transmisji*); K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska...*, s. 92–104 (rozdz. *Przekaz filozofii muzułmańskiej do Europy*) oraz P. Kaczmarek, *Rola filozofii arabskiej w recepcji arystotelizmu w europejskiej myśli filozoficznej – zarys problematyki*, w: *Studia Loviciensia*, 10 (2008), s. 205–217. Stosowne opracowania tego zagadnienia znajdziemy także w podstawowych dziełach z zakresu historii filozofii średniowiecznej.

cana była innymi zjawiskami, które dążyły do emancypacji spod dominacji teologii i instytucji Kościoła. Główna dyskusja nad recepcją pism Filozofa rozgorzała w środowisku Uniwersytetu Paryskiego w pierwszej połowie XIII w.²⁵. Było to ówczesne centrum myśli chrześcijańskiej, stąd reakcja Kościoła na niepewne ideologicznie dywagacje była bardzo zdecydowana. Szybko pojawiły się zakazy studiowania dzieł Arystotelesa. Nie zgasiły one jednak zapалу poznawczego środowisk intelektualnych Paryża.

Jak się przyjmuje Awerroesa, komentarze do Arystotelesa pojawiły się na Uniwersytecie Paryskim po 1230 r. Wielką wartość prac Ibn Ruszda widziano w tym, że starał się on powrócić do oryginalnego arystotelizmu, oczyszczając go z neoplatońskich naleciałości komentarza Awicenny. Awerroes podjął kursoryczną metodę w opracowaniu tekstów Stagiryty, pisząc małe, średnie i wielkie komentarze. Te pierwsze były zaledwie streszczeniami, drugie miały dopiski Komentatora, komentarze wielkie zawierały rozwinięte tezy samego Awerroesa, który w rozległych parafrazach chętnie dzielił się własnymi przemyśleniami na tematy poruszane w omawianych dziełach Arystotelesa.

Reakcja na ekspansję prac Arystotelesa była stopniowa. Najpierw chciano zupełnie wyrugować tę filozofię z dyskursu uniwersyteckiego, potem zdecydowano się na jej „oczyszczenie”. Zakres jednak tego zabiegu zaniepokoił nawet Alberta Wielkiego, który sprzeciwiał się usuwaniu niektórych zagadnień i uzupełnianiu ich neoplatońskimi treściami. Tego rodzaju „cięcie” mogłoby całkiem okaleczyć prace Stagiryty i wypaczyć ich oryginalny sens. Dlatego zachęcał, by filozofię Arystotelesa poznawać i przyswajać z korzyścią dla myśli chrześcijańskiej, wskazując przy tym wyraźnie na te miejsca, w których oba nurty diametralnie się rozchodzą. W pierwszym etapie zetknięcia się prac Arystotelesa ze światem średniowiecznych uniwersytetów, możemy mówić o arystotelizmie eklektycznym, surowym, nie opracowanym, w wielu punktach niejasnym, posiadającym wyraźne naleciałości neoplatońskie. Postępująca jednak akomodacja dzieł Stagiryty pozwoliła bardziej zadomowić się tej filozofii wśród rozważań nawet największych umysłów wieków średnich, takich jak: Bonawentura, Albert Wielki czy Tomasz z Akwinu. Kwestia transmisji związana była nieodłącznie z osobą Awerroesa, który stał się pierwszym komentatorem Stagiryty. Nie zawsze jednak potrafiono oddzielić to, co było oryginalną myślą Arystotelesa, od tego, jak rozumiał ją Awerroes, czy wreszcie od własnych, autorskich poglądów Ibn Ruszda. Tak wiele spraw było jeszcze nieuporządkowanych, w tyglu rozmaitych tez, twierdzeń i zagadnień trudno było oddzielić sprawy pierwotne od wtórnych, stąd też w świecie intelektualnym średniowiecznej Europy pojawił się nowy prąd, który podpierał się zarówno autorytetem Filozofa, jak i Komentatora, czyli Arystotelesa i Awerroesa. Mowa oczywiście o awerroizmie łacińskim.

²⁵ Więcej szczegółów w: F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2005; M. Krasnodebski, *Teoria intelektu możliwościowego i jej konsekwencje w kontekście polemiki Tomasza z Akwinu z awerroizmem łacińskim*, „Forum Philosophicum”, 9 (2004), 139–156 oraz P. Kaczmarek, *Awerroizm łaciński na Uniwersytecie Paryskim w XIII wieku*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 26 (2013) 1, s. 319–330.

2.2. Awerroizm łaciński

Arystotelizm w Europie XIII w. pierwotnie eklektyczny, przypominający zbiór różnych elementów, które dopiero trzeba było poznać i poddać próbie odtworzenia i ułożenia zgodnie z oryginalną myślą Stagiryty, bardzo szybko przerodził się w arystotelizm heterodoksyjny, nowinkarski, wyważający drzwi nauki Kościoła, budzący wątpliwości i niepokój wykładowców katolickiej ortodoksji. Opisywane tu zjawiska zrodziły niezwykle prężny prąd filozoficzny, który z czasem zaczęto nazywać awerroizmem łacińskim. Awerroes pojawił się na szczydzie tego ruchu z powodu wspomnianych wyżej komentarzy do dzieł Arystotelesa, w których czołowi awerroiści dopatrzili się inspiracji swoich głównych heterodoksyjnych tez.

Wśród prekursorów awerroizmu przyjęło się wymieniać Sigera z Brabancji i Boecjusza z Dacji. Ten pierwszy czuł się dosyć swobodnie w środowisku intelektualnym Paryża, korzystając z tego, że w tamtym czasie nie znalazł się nikt, kto mógłby skutecznie konkurować z jego błyskotliwością umysłu i polotem, a zwłaszcza z herezją, która poczęła się rodzić w samym intelektualnym centrum *orbis christianorum* średniowiecznej Europy²⁶. Przywódcza i dominująca osobowość Sigera pomogła mu zgromadzić wokół siebie grono uczniów, którzy propagowali główne założenia awerroizmu. Boecjusz z Dacji był jednym z najwybitniejszych jego uczniów. Koncentrował on swoje rozważania nad rolą dyskursu racjonalnego w odniesieniu do wiary, wykazując wyraźnie, że *ratio* ma pierwszeństwo przed *fides*.

Na reakcję Kościoła wobec tez awerroistów nie trzeba było długo czekać. W sylabusie z 10 grudnia 1270 r. potępiono 13 tez, a 7 marca 1277 r. już 219, ale należy zaznaczyć, że w tym drugim dokumencie było wiele powtórzeń i uproszczeń²⁷. Choć ostrze anatemy było skierowane głównie w stronę Sigera i Boecjusza z Dacji, to jednak pośrednio piętnowało w zasadzie arystotelizm jako taki, wrzucając do tego samego worka nawet filozofię Akwinaty. Awerrości zostali obłożeni karą ekskomuniki i w celu oczyszczenia się z winy, mieli w ciągu siedmiu dni wycofać się z głoszonych przez siebie poglądów i podjąć stosowną pokutę. Ogólnie mówiąc, można stwierdzić, że opisywane wydarzenia z Paryża oddawały ducha tamtej epoki. Były reakcją na wtargnięcie filozofii pogańskiej do świata, który określał siebie jako dogłębnie chrześcijański. Awerroizm podkreślał autonomię ludzkiego umysłu, niezależność, potrzebę wyemancypowania się z okowów Kościoła, którego orędzie i wizja świata zaczęły być postrzegane przez zwolenników awerroizmu, jako ograniczające człowieka.

Co właściwie zarzucano awerroistom? Wśród potępianych tez wymieniano między innymi następujące twierdzenia: istnienie jednego intelektu wspólnego całemu rodzajowi ludzkiemu; uznanie determinizmu i wieczności świata oraz negacja Bożej opatrności. Awerrości ponadto propagowali tzw. „teorię dwóch prawd”, utrzymującą, że zarówno prawda rozumu, jak i prawda wiary, podążają dwoma różnymi, niezależnymi od siebie drogami. Patrząc na ten wykaz, nie należy zapewne się dziwić, czemu kościelna ortodoksja podjęła się zwalczania awerroizmu.

²⁶ Siger pojawił się na Uniwersytecie Paryskim między 1255 a 1260 r. W 1257 r. Bonawentura przestał wykładać, a Tomasz udał się do Italii w 1259 lub 1260 r.

²⁷ Dokument był przygotowany w pośpiechu, zarzuty bowiem zredagowano w niecałe trzy tygodnie.

Filozoficzne postulaty awerroistów łączone były z poglądami Awerroesa. Stąd narosły kontrowersje wokół jego filozofii. Trzeba jednak powiedzieć, że po uważniejszym przyjrzeniu się pracom Ibn Ruszda przypisywanie mu poglądów szerzonych przez awerroistów jest bardzo dużym uproszczeniem jego myśli, jeśli nie wręcz wypaczeniem. Przede wszystkim nie badano w średniowiecznej Europie innych pism Komentatora, a jedynie jego komentarze do Arystotelesa. Jest to zrozumiałe, albowiem chciano przede wszystkim poznać filozofię Stagiryty, a nie Awerroesa. Trzeba dodać jeszcze inne uszczegółowienia. Tomasz polemizujący z Sigerem, widział go jako kontynuatora myśli Arystotelesa, a nie Awerroesa; Bonawentura z kolei błąd determinizmu przypisywał filozofom arabskim w ogólności, a doktrynę jedności intelektu Stagiryście, nie zaś samemu filozofowi z Kordoby. Wreszcie teoria „podwójnej prawdy” jest raczej wynikiem dalszej debaty w środowiskach akademickich średniowiecznej Europy niż oryginalną myślą Awerroesa. Jak zatem widać, dyskusji nad łączeniem awerroizmu z Awerroesem towarzyszy wiele uproszczeń i błędów. Jednak najwięcej aporii narosło wobec przypisywanej Awerroesowi teorii, zwanej monopsychem, rozwijanej przez Sigera z Brabancji, a mówiącej, że każdy człowiek jest istnieniem śmiertelnym – ginie i rozpada się. Byt ludzki ma jednak swoją partycypację w duszy ludzkiej, która jest tylko jedna, a zarazem wspólna dla całego gatunku. Teoria ta w sposób istotny sprzeciwiała się nauce Kościoła, który głosił, że każdy człowiek ma nie tylko własne ciało, które rzeczywiście podlega śmierci, ale również jest obdarzony własną i niepowtarzalną duszą nieśmiertelną. Teoria monopsychemu, łączona z poglądami Awerroesa, zrodziła spór o jedność intelektu²⁸, na temat którego należy podać kilka uwag.

2.3. Spór o jedność intelektu

W dyskurs z awerroistami weszli najwybitniejsi przedstawiciele Złotego Wieku scholastyki. W swoich pismach piętnowali główne tezy tego nurtu, wykazując, w jaki sposób i w jakim stopniu są one niezgodne z nauką Kościoła. Zarówno Bonawentura, jak i Albert Wielki starali się wypunktować wszystkie błędy awerroistów, nie pomijając także monopsychemu²⁹. Albert po raz pierwszy podjął się polemiki

²⁸ Niezwykle pomocne w tej kwestii jest dwujęzyczne (łacina i polski) wydanie dzieł trzech przedstawicieli poruszanej tematyki: Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, Siger z Brabantu, *Spór o jedność intelektu*, tłum. przyp. i wstęp M. Olszewski, Kęty 2008. Samo zagadnienie monopsychemu dobrze streszcza Władysław Śeńko: „Człowiek jest wysoko zorganizowanym zwierzęciem, które powstaje i ginie jak inne zwierzęta, ale którego mózg poprzez swe wyobrażenia (phantasmata) zdolny jest nawiązać kontakt z wyższymi inteligencjami, mianowicie z intelektami: materialnym i czynnym – odpowiednikami intelektu możliwościowego i czynnego w doktrynie Arystotelesa. [...] Intelekt materialny nie jest formą ciała – nie ginie więc po jego śmierci, ale nie jest też zindywidualizowany, będąc pozbawiony materii, jest więc wspólny dla całego rodzaju ludzkiego – stąd właśnie nazwa teorii: monopsychem” (W. Śeńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 88).

²⁹ Bonawentura zwalczał także teorię samoistności materii, wieczności świata oraz emanacjonizm. Albert Wielki odpowiadając na prośbę papieża Aleksandra IV napisał dzieło *De unitate intellectus contra Averroem*, w którym znalazło się wciąż jeszcze wiele naleciałości zaczerpniętych z komentarzy myślicieli muzułmańskich.

z monopsychizmem w swoim dziele *Summa o człowieku*, powstałym przed 1250 r. Dalsze spory w tej kwestii Albert prowadził z awerroistami w pracach: *O duszy* i *O jedności intelektu*. Dopiero jednak geniusz Tomasza z Akwinu, w pełni ukazał głębię problematyki związanej z awerroizmem. Pierwszym problemem, jaki dostrzegł Akwinata, były komentarze arabskie do Arystotelesa, które wciąż były w użyciu. Dlatego Tomasz postanowił dotrzeć do źródła i poprosił o nowe tłumaczenia dzieł Stagiryty z oryginału. W swoich pracach Doktor Anielski podążył drogą wytyczoną mu przez poprzedników – za Bonawenturą chciał ukazać jedność mądrości chrześcijańskiej, a także docenić niewątpliwy potencjał filozofii perypatetyckiej, o co z kolei walczył Albert Wielki. W ten sposób powstała niezwykle dojrzała synteza – kwintesencja filozofii Złotego Wieku scholastyki.

Skąd jednak wziął się problem monopsychizmu przypisywanemu Awerroesowi? Samo zagadnienie można znaleźć w traktacie *O duszy* Arystotelesa. Około 1225 r. Michał Szkot przetłumaczył fragmenty tego dzieła na łacinę wraz z komentarzem Awerroesa. I właśnie w 5 komentarzu III księgi *Wielkiego komentarza do O duszy* filozof z Kordoby rozważa kwestię natury intelektu materialnego określanego w literaturze łacińskiej zwykle jako intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*). Jak już wspominaliśmy wyżej, uczeni średniowiecza nie znali innych dzieł Ibn Ruszda, widząc w nim tylko i aż komentatora jedyne w swoim rodzaju³⁰, nie potrafili jednak w pełni oddzielić rozważań Awerroesa od myśli Arystotelesa, więc problem, który został przez Ibn Ruszda dotknięty przy okazji jako zagadnienie poboczne, urósł do jednego z głównych twierdzeń awerroizmu, z którym spierały się największe umysły średniowiecznej Europy.

PRÓBA PODSUMOWANIA

Nawet pobieżne zarysowanie problematyki związanej z pracami Ibn Ruszda vel Awerroesa ukazuje jak niełatwa jest ocena poszczególnych wpływów, uwarunkowań i zależności pomiędzy różnymi filozofami, którzy powoływali się na swoje prace i komentowali dzieła starożytności i średniowiecza. Łatwo tutaj o uproszczenia, a nawet błędne opinie. Wydaje się, że właśnie w tym sensie osoba i dzieło filozofa z Kordoby są niezwykle dramatyczne. W ocenie autora tego artykułu filozofia Ibn Ruszda zawiera głębię, której nie potrafiono docenić, po obu stronach świata. Swoisty ostracyzm spotkał bowiem Awerroesa zarówno u jego pobratymców, jak i w średniowiecznej Europie, tak samo na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Z jednej strony Ibn Ruszd niósł odkrycie możliwości egzegezy Koranu w duchu i za pomocą metod wypracowanych przez arystotelizm, pokazując w ten sposób, że filozofa jest wpisana w muzułmańskie objawienie. Z drugiej strony Awerroes średniowiecznej Europie podał Arystotelesa z cennym komentarzem, z którego jednak wybrano różne niejasności i przypisano filozofowi z Kordoby poglądy, których on wcale nie głosił. Jak należy przypuszczać Awerroes mógłby stać się jednym z pomostów między kulturą

³⁰ Jego metodę komentatorską wielu myślicieli średniowiecza przejęło za swoją, także w pracach nad komentarzami do dzieł innych filozofów niż Arystoteles.

Wschodu i Zachodu, gdyby obie strony go tak łatwo nie zmarginalizowały, jak stało się to w historii zarówno na terenie *dar al-islam*, jak i *orbis christianorum*.

CONTROVERSY AROUND THE PERSON AND THE PHILOSOPHY
OF AVERROES AND RECEPTION IBN RUSZD
IN *DAR AL-ISLAM* AND *ORBIS CHRISTIANORUM*

Summary

The works of Averroes belong to the heritage of both East (*dar al-Islam*) and West (*orbis christianorum*). In the circle of Muslim culture he has become the representative of the Andalusian rationalism. He tried to enter the Aristotelian discourse on the exegesis of the Qur'an and to show that philosophy is contained in the holy book of Islam. Particularly important was the methodology for arriving at the truth by demonstration which is the highest form of logical deduction. Averroes tried to argue that because the Quran contains everything, it also includes philosophy. He used verses of the Quran as premises in syllogistic evidence. His solutions were interesting but finally have been marginalized by the Muslim orthodoxy and he was banished. In the West, Averroes was known as a commentator of Aristotle. However, his original works were little known. In his commentary on the *De Anima* some medieval thinkers have found a few controversies. The most important of these were the theory of monopsychism, recognition of determinism and eternity of the world and the negation of God's providence. Recent studies on the works of Averroes have shown that the many allegations made against him were not sufficient justification against his works. Controversy over Averroes show that he is a tragic figure. Although he could have become a bridge between East and West, he was rejected by both parties.

Słowa kluczowe: Averroes, recepcja arystotelizmu, awerroizm, *falsafa*

KS. MAREK KLUZ

Wydział Teologiczny Sekcji w Tarnowie
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

DYNAMIZM SAKRAMENTÓW UZDROWIENIA W SŁUŻBIE BUDOWANIA WSPÓLNOTY KOŚCIOŁA

1. WSTĘP

Papież Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Novo millennio ineunte* napisał: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii – oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata”¹. Sprawa aktualizacji kościelnej komunii jest „ucieleśnieniem i objawieniem samej istoty tajemnicy Kościoła”². Dobrze więc się stało, że Pasterze Kościoła w Polsce – inspirowani proroczą wizją błogosławionego Jana Pawła – podjęli się na początku trzeciego tysiąclecia zadania urzeczywistniania Kościoła, aby był domem dla swych dzieci. Taka jest myśl przewodnia trzyletniego Ogólnopolskiego Programu Duszpasterskiego na początku drugiej dekady XXI w.

Budowanie wspólnoty Kościoła ma kluczowe znaczenie w stworzeniu powszechnego braterstwa, jedności i pokoju w świecie. Jasno na ten temat wyraził się także Benedykt XVI: „W społeczeństwie wieloetnicznym, w którym szerzą się coraz bardziej niepokojące formy samotności i obojętności, chrześcijanie muszą zdobyć umiejętność dawania znaków nadziei i stawiania się braćmi wszystkich, kultywując wielkie ideały zmieniające historię, a także – bez fałszywych iluzji bądź nieuzasadnionych lęków – winni starać się uczynić z naszej planety dom wszystkich narodów”³.

W życiu i posłannictwie współczesnego Kościoła ważne miejsce zajmuje sakrament pokuty i pojednania oraz sakrament namaszczenia chorych. Te dwa sakramenty, nazywane sakramentami uzdrowienia⁴ – jak przyjdzie to dokładnie rozważyć w niniejszej publikacji – niosąc w sobie wielkie bogactwo i różnorodność Bożej łaski, przyczyniają się w istotny sposób do tworzenia i budowania wspólnoty Ko-

¹ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Kraków 2001, nr 43.

² Tamże, nr 42.

³ Benedykt XVI, „*Budowanie wspólnoty kościelnej ma kluczowe znaczenie dla misji*”. *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2010*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 31 (2010), nr 6, s. 4–5.

⁴ Por. Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini”*, Rzym 2010, nr 61 (dalej: VD).

ścioła. Mają więc wyraźnie charakter eklezjalny i eklezjotwórczy. Przez wierne wypełnianie wszystkich zobowiązań moralnych we wspólnocie Kościoła płynących z sakramentu pokuty i namaszczenia, chrześcijanie mogą stać „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁵. Pokutę i namaszczenie należy zatem widzieć jako wielki dar Chrystusa dla dobra całego Kościoła. Wiele przedstawionych w artykule kwestii ma także służyć ożywieniu charyzmatów otrzymanych w sakramencie pokuty i namaszczenia chorych.

2. SAKRAMENT POKUTY I POJEDNANIA W SŁUŻBIE TWORZENIA I BUDOWANIA WSPÓLNOTY EKLEZJALNEJ

Benedykt XVI w Adhortacji *Sacramentum caritatis* podkreślił, że ważnym zadaniem duszpasterskim w dzisiejszych czasach jest „promowanie zdecydowanego przywracania form wychowawczych wiodących do nawrócenia [...] oraz rozwijanie wśród wiernych praktyki częstej spowiedzi”⁶. Częsta i dobra spowiedź święta pełni wielką rolę w kształtowaniu życia chrześcijańskiego i budowaniu wspólnoty Kościoła. Należy więc dążyć do tego, aby członkowie wspólnoty kościelnej mieli coraz większą świadomość uzdrawiającej, uświęcającej i umacniającej roli sakramentu pokuty i pojednania, a korzystając z niego, stawali się ostatecznie dojrzałymi chrześcijanami, tak jak tego pragnie Sobór, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich”⁷.

Sakrament pokuty jest sakramentem podwójnego pojednania: przez rozgrzeszenie człowiek dostępuje pojednania z Bogiem, któremu wyrządził zniewagę, i pojednania z Kościołem, któremu zadał ranę przez występki.

Jeśli przeżywanie sakramentu pokuty nie ma sprowadzić się do jakiegoś modnego dziś aktu typu psychologicznego (psychoterapeutycznego), w którym najważniejsze staje się dobre samopoczucie penitenta, konieczne jest ukazanie go jako wydarzenia zbawczego, w którym Bóg – Ojciec Miłosierny – dokonuje dzieła pojednania z człowiekiem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Bóg potwierdza swoją miłość do ludzi, wciąż szukając człowieka zagubionego z powodu grzechu. Ta zbawcza wola Boga pełnego miłości i miłosierdzia urzeczywistnia się w szczególny sposób w sakramencie pojednania. Centrum całego dzieła pojednania jest Jezus Chrystus, który ogarnia człowieka i przenika go odkupieńczą miłością urzeczywistnioną w męce, śmierci i zmartwychwstaniu⁸.

Ukazanie sakramentu pokuty jako wydarzenia zbawczego wskazuje na ściśle odniesienie tego sakramentu do prawdy o Bożym miłosierdziu. Chrześcijanin wezwany do uznania i wyznania grzechów zostaje jednocześnie wprowadzony w świat Bożego miłosierdzia⁹. W miłosierdziu bowiem objawiła się najgłębsza prawda

⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Konstytucje. Deklaracje*, wyd. III, Poznań 1986, nr 1 (dalej: KK).

⁶ Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum caritatis”*, Rzym 2007, nr 21 (dalej: SC).

⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: *Konstytucje...*, nr 48 (dalej: KL).

⁸ Por. P. Góralczyk, *Wyzwolenie człowieka z grzechu*, „Communio” 10 (1990), nr 1, s. 15.

⁹ Por. A. Drożdż, *Kompetencja teologiczna w sakramencie pokuty*, w: *Sztuka spowiadania. Po-*

miłości. Wzorem tej miłości miłosiernej jest Chrystus, który dla zbawienia ludzi grzesznych oddał siebie w ofierze na krzyżu¹⁰. Wobec tego jak Bóg w Chrystusie jest miłosierny dla człowieka, tak człowiek jest zobowiązany do czynienia miłosierdzia drugim. Gdy człowiek podejmie taki wysiłek, to wydaje się, że w ten sposób będzie nieustannie wznosił się ku pełnemu naśladowaniu Chrystusa.

Chrześcijanin staje się prawdziwym Bożym człowiekiem, gdy podchodzi do sakramentu pokuty i pojednania z wiarą, nadzieją i miłością. Człowiek dzięki wierze, którą otrzymał w darze na chrzcie świętym, przystępując do sakramentu pokuty, staje niejako u stóp krzyża, aby najpierw przez łzy skruchy usposobić się do przyjęcia daru przebaczenia, obmycia krwią Chrystusa, a następnie odpowiedzieć miłością na miłość. Owoce, jakich doświadcza się podczas chwil spędzonych u krtek konfesjonału: doświadczenie Bożego miłosierdzia i otrzymanie wewnętrznego pokoju oraz pomnożenie łask, mają bezpośredni wpływ na kształtowanie cnoty nadziei, która oczekuje spełnienia się Bożych obietnic, co do rzeczy ostatecznych. W sakramencie pokuty miłość Boża spotyka się więc z odpowiedzią człowieka pełną wiary, nadziei i miłości¹¹.

Dobra Nowina o zbawieniu ze strony Boga prowadzi do jeszcze innego aspektu: grzech nie tylko obraża miłość Boga, lecz także zadaje ranę samemu Kościołowi¹². „Grzech – pisze Benedykt XVI we wspomnianej wyżej adhortacji – nigdy nie jest rzeczywistością wyłącznie indywidualną; zawiera on w sobie zawsze ranę zadaną wnętrzu wspólnoty kościelnej”¹³. Tak więc każdy grzech jest nie tylko odrzuceniem miłości Boga, lecz także odrzuceniem Kościoła jako znaku pojednania i łaski. W konsekwencji każde przebaczenie nie może dokonać się inaczej, jak tylko w Kościele i za pośrednictwem Kościoła¹⁴. Kościół jest znakiem sakramentalnym przebaczenia i pojednania. Nie ma przebaczenia win bez Kościoła. Tu Kościół jest synonimem bliźniego. Warto jednocześnie podkreślić, że Kościół, chcąc być sprawcą pojednania, winien stawać się Kościołem pojednanym. Kościół powinien więc dawać przykład pojednania, a jedną z dróg tego jest prawdziwy udział członków Kościoła w sakramentalnej pokucie i nawróceniu (poddanie się jednoczącemu działaniu Chrystusa i Ducha Świętego)¹⁵.

Przeżywanie sakramentu pokuty i pojednania w wymiarze eklezjalnym wydaje się dzisiaj szczególnie aktualnym wyzwaniem dla Kościoła w Polsce. Daje się bowiem dzisiaj łatwo zauważyć wiele przejawów desakralizacji sakramentu pokuty i pojednania. Ludziom wierzącym, szczerze i często praktykującym spowiedź, zagraża rytualizm i moralizm. Wielu z tych, którzy przystępują do sakramentu pokuty, nie rozumie istoty tego sakramentu i dlatego jego praktykowanie przybiera często charakter czysto formalny. Takie podejście nie rodzi ani prawdziwego wzrostu du-

radnik dla księży, red. J. Augustyn, S. Cyran, Kraków 2005, s. 103–105; J. Nagórny, *Sakrament pokuty w kontekście miłosierdzia*, w: *Wierzę w Boga Ojca. Program duszpasterski na rok 1998/99*, Katowice 1998, s. 210–244.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Rzym 1983, nr 12.

¹¹ Por. J. Nagórny, *Sakrament pokuty drogą do wewnętrznej harmonii*, „Pastores” 4 (1999), s. 145.

¹² Por. KK 11.

¹³ SC 20.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Reconciliatio et poenitentia”*, Watykan 1981, nr 10–11 (dalej: ReP).

¹⁵ Por. G. Ciccola, F. Targoński, *Poradnik spowiednika*, tłum. B.A. Gancarz, M. Wszolek, Kraków 1999, s. 21–24.

chowego, ani nie prowadzi do prawdziwego nawrócenia. Inni natomiast – pragnąc znaleźć jakąś nową motywację dla uczestniczenia w sakramencie pokuty – chcą z niego uczynić pewien rodzaj spotkania, porady psychologicznej, w którym zapomina się o jego religijnym charakterze, albo nawet całkowicie odrzuca się perspektywę spotkania z Bogiem miłosierdzia. Spośród wielu jeszcze innych przejawów desakralizacji sakramentu pokuty i pojednania warto wspomnieć o skutkach pewnych praktyk duszpasterskich, w których wyraża się skłonność do zacierania kościelnego znaczenia pokuty i nawrócenia oraz do zacierania osobowego wymiaru dobra i zła, a także niebezpieczeństwo spowszechniałego rytualizmu¹⁶.

Wydaje się, że u podstaw tego procesu desakralizacji sakramentu pokuty i pojednania leży fundamentalne zjawisko utraty poczucia grzechu. Jeśli bowiem człowiek nie uznaje grzechu, a zwłaszcza nie umie przyznać się do niego, jeśli każde poczucie grzechu traktuje jako fałszywe i chorobliwe poczucie winy, to wówczas w sakramencie pokuty będzie widział nie tyle drogę do przebaczenia i odpuszczenia grzechów, ile raczej sposób na uwolnienie się od poczucia winy i od wszelkiej odpowiedzialności za własne czyny¹⁷. Zjawisko utraty poczucia grzechu wiąże się z utratą świadomości obecności Boga, stanowi więc potwierdzenie wspomnianych tendencji sekularyzacyjnych. Jest także wyrazem znieprawienia sumienia, zaćmienia świadomości moralnej człowieka¹⁸.

Podstawową drogą do przezwyciężenia wspomnianych tendencji desakralizacyjnych w podejściu do sakramentu pokuty jest stałe pogłębianie świadomości tego, czym są sakramenty, a zwłaszcza ten, który prowadzi do pojednania z Bogiem i Kościołem. Doskonałą ku temu okazją jest czas rekolekcji i misji świętych. Należy więc zadbać, by w czasie rekolekcji i misji parafialnych były sprawowane nabożeństwa pokutne. Do urządzania takich nabożeństw zachęca Benedykt XVI w Adhortacji *Verbum Domini*: „Kiedy to możliwe, dobrze jest, by w szczególnych momentach roku albo gdy wydaje się to stosowne, indywidualna spowiedź większej liczby penitentów odbywała się w ramach nabożeństwa pokutnego”¹⁹. Trzeba przyznać, że nabożeństwa pokutne są przez wiernych na ogół bardzo dobrze przyjmowane i dogłębnie przeżywane. W umiejętnie przeprowadzonym rachunku sumienia, z uwzględnieniem charakterystyki grupy (dzieci, młodzież, dorośli) można poszerzyć spektrum problematyki, która ma stanowić przedmiot refleksji przed odbyciem spowiedzi indywidualnej. Spowiednicy mogą bardzo łatwo stwierdzić różnicę między sposobem spowiadania się wiernych przygotowanych w ramach takiego nabożeństwa a wiernych nie przygotowanych.

Nabożeństwo pokutne uświadamia też społeczny wymiar grzechu i konieczność społecznego zadośćuczynienia, buduje świadomość Kościoła jako wspólnoty, nie zaś jako sformalizowanej instytucji. Sakrament pokuty nie jest rzeczywistością dziejącą się we wstydlwym zakamarku ukrytego w kącie kościoła konfesjonału,

¹⁶ Por. ReP 18.

¹⁷ Por. J. Orzeszyna, *Wezwanie do pojednania*, w: *Wyzwania moralne przełomu tysiącleci*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 44–51.

¹⁸ Por. ReP 18.

¹⁹ VD 61.

lecz jest rzeczą publiczną, społeczną, wspólną. Grzech człowieka to nie tylko sprawa pomiędzy nim a Bogiem, lecz autentyczna sprawa Kościoła, do którego należy i który tworzy, a którego świętość zostaje pomniejszona przez grzech. Zanim człowiek poprosi Boga o przebaczenie tego grzechu, prosi o to wspólnotę, przepraszając ją za zaistniały brak miłości i odpowiedzialności²⁰. Stosowne byłoby też zaproszenie wiernych do udziału w odpowiedniej katechezie wspólnotowej po to, by mogło dojrzeć zaangażowanie na rzecz wzajemnego przebaczenia i pojednania w świecie. Wspólne celebrowanie lepiej urzeczywistniają eklezjalny aspekt pojednania²¹.

Pogłębione przeżywanie sakramentu pokuty i pojednania we wspólnocie Kościoła stanowi odpowiedź na wołanie papieża Jana Pawła II o odnowę sumień, skierowane do Polaków podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1995 r. Papież w przemówieniu w Skoczowie, odwołując się do nauki Soboru Watykańskiego II, stwierdził, że „sumienie jest dla każdego człowieka sprawą o zasadniczym znaczeniu. Jest ono naszym wewnętrznym przewodnikiem i jest także sędzią naszych czynów. Jakże ważne jest więc, aby nasze sumienia były prawe, aby ich sądy oparte były na prawdzie, aby dobro nazywały dobrem, a zło – złem”²².

W tym kontekście Jan Paweł II daje odpowiedź na pytanie, co to znaczy być człowiekiem sumienia: „Być człowiekiem sumienia, to znaczy przede wszystkim w każdej sytuacji swojego sumienia słuchać i jego głosu w sobie nie zagłuszać, choć jest on nieraz trudny i wymagający; to znaczy angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło, w myśl słów św. Pawła: «Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj» (Rz 12, 21). Być człowiekiem sumienia, to znaczy wymagać od siebie, podnosić się z własnych upadków, ciągle na nowo się nawracać”²³. Kościół jako wychowawca narodu staje tutaj przed ogromną pracą nad kształtowaniem ludzkiego serca, do którego coraz trudniej dotrzeć i skutecznie przemówić. Szansą może stać się właściwie przeżywany sakrament pokuty i pojednania. Niezaprzeczalnym faktem jest, że ludzie w Polsce się spowiadają. Jest to wielki kapitał, którego nie można roztrwonić. Misje i rekolekcje mają pomóc w odkryciu wagi sakramentu pokuty i pojednania. Ich wewnętrzna dynamika zmierza ku nawróceniu ich uczestników zarówno kaznodziei, jak i słuchaczy. Owo nawrócenie zostaje zapoczątkowane w sakramencie pokuty.

Naturalne pole pracy nad pogłębieniem udziału i owocności tego sakramentu we wspólnocie Kościoła stanowi niemała grupa wiernych spowiadających się często i regularnie, np. z okazji pierwszych piątków miesiąca. Nie należy w stosunku do nich zadowalać się pozostawianiem na poziomie osiągniętej już wolności od grzechów ciężkich, lecz zadbać o rzeczywiste kierownictwo duchowe. W kierownictwie duchowym proces nawrócenia znajdzie przestrzeń i sposoby potrzebne do kształtowania człowieka i leczenia „ran” w życiu wspólnoty kościelnej.

²⁰ Por. W. Słomka, *Pokuta jako kontestacja w życiu chrześcijańskim*, w: *Miłość większa niż grzech*. Homo meditans XIII, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 79–84.

²¹ Por. C. Squarise, *Istota spowiedzi*, tłum. T. Homa, w: *Sztuka spowiadania...*, s. 80–81.

²² Jan Paweł II, *Być człowiekiem sumienia*, opr. K. Gryz, Kraków 1998, s. 264.

²³ Tamże, s. 265–266.

W kontekście rozważań o eklezjalnym wymiarze zobowiązań moralnych, wpływających z sakramentu pokuty i pojednania, trzeba też pamiętać, ażeby pojęcie przebaczenia nie zawężać wyłącznie do formy rozgrzeszenia sakramentalnego. Należy to pojęcie rozszerzyć także na inne praktyki, w których świetle sakramentalna absolucja nabierze głębszego sensu i które dotyczą przede wszystkim form życia społecznego. Do takich środków przebaczenia w Kościele należy zaliczyć wierne i pełne miłości słuchanie słowa Bożego. Słowo Boże, które zajmuje tak istotne miejsce w celebracjach pokutnych, ma za cel głoszenie wszystkim Boga, który kocha i przebacza, który wzywa do nawrócenia, gdy odsłania grzech. Na wartość słowa Bożego jako środka pojednania zwraca uwagę Benedykt XVI w *Verbum Domini*: „Nie należy bowiem nigdy zapominać, że «słowo Boże jest słowem pojednania, ponieważ w nim Bóg pojednał ze sobą wszystko (por. 2 Kor 5, 18–20; Ef 1, 10). Miłosierne przebaczenie Boże, którego wcieleniem jest Jezus, podnosi grzesznika». Słowo Boże «oświeca wiernego do poznania swoich grzechów, wzywa go do nawrócenia i napędza go ufnością w miłosierdzie Boże». Dla pogłębienia pojednawczej mocy słowa Bożego zaleca się, aby każdy penitent przygotował się do spowiedzi, rozważając odpowiedni fragment Pisma Świętego i miał możliwość rozpoczęcia spowiedzi od czytania lub wysłuchania przestrogi biblijnej, w zależności od tego, co przewiduje jego własny obrządek. Dobrze jest też, żeby wyrażając skruchę, penitent użył «formuły złożonej ze słów Pisma Świętego», przewidzianej przez obrządy»²⁴. Tak więc słowo Boże przygotowuje do nawrócenia, wskazuje konkretne sposoby jego urzeczywistniania, uwrażliwia i kształtuje sumienie.

Innym sposobem pojednania w Kościele jest naprawienie szkód. Nie musi ono koniecznie następować po otrzymaniu sakramentalnego rozgrzeszenia, ale może je poprzedzać, stanowiąc dowód rzeczywistej woli nawrócenia. Również czynna miłość bliźniego oraz umiejętność podejmowania codziennych wymagań małżeńskich, rodzinnych, zawodowych, czy też związanych ze specyficznym powołaniem w Kościele stanowi uznaną i cenioną formę przebaczenia w Kościele. Każda forma uczestnictwa w krzyżu Chrystusa jest udziałem w dziele pojednania, które Bóg ostatecznie zaimplementował poprzez wydarzenie krzyża²⁵.

W tym kontekście można też mówić o pojednaniu sakramentalnym przez Eucharystię i o związku spowiedzi z Eucharystią²⁶. Nie chodzi tu tylko o wspominany dawniej w podręcznikach obowiązek spowiadania się przed przyjęciem Komunii świętej. Eucharystia ma sama z siebie moc oczyszczenia z grzechów powszednich i dlatego trzeba dziś mówić o tym sakramencie jako o – *par excellence* – źródle odpuszczenia grzechów. W Eucharystii wyraża się więc też postawa pokutna chrześcijanina. W tym świetle trzeba też widzieć głębszą łączność aktu pokuty w ramach mszy świętej z postawą pokutną i z aktem sakramentalnym – spowiedzią²⁷.

Tak więc z powyższej refleksji można wysnuć wniosek, że każdy ochrzczony, który chce w pełni włączyć się w dzieło budowania wspólnoty Kościoła jest wzywany do nawrócenia i pokuty. Sakramentalny wymiar pokuty i nawrócenia trzeba

²⁴ VD 61.

²⁵ Por. J. Orzeszyna, *Wezwanie do pojednania...*, s. 46–50.

²⁶ Por. SC 20.

²⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1436 (dalej: KKK).

jednakże stale rozpatrywać w kontekście prawdy o ludzkiej grzeszności. Przy czym tak jak w teologii grzechu podkreśla się dzisiaj wspólnotowy (społeczny) wymiar grzechu, co ma również swoje odniesienie do wspólnoty Kościoła, podobnie należy podkreślać dzisiaj wspólnotowy, a zwłaszcza eklezjalny wymiar sakramentu pokuty. Wspólnotowy i eklezjalny charakter sakramentu pokuty ujawnia się jednakże najlepiej poprzez prawdę, że dzięki niemu dokonuje się pojednanie nie tylko z Bogiem, ale także z ludźmi, zwłaszcza we wspólnocie Kościoła. Ten wspólnotowy charakter sakramentu pokuty przynosi więc błogosławione owoce jedności pomiędzy ludźmi, zwłaszcza we wspólnocie Kościoła, czyli ma moc eklezjotwórczą.

3. SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH W SŁUŻBIE TWORZENIA I BUDOWANIA WSPÓLNOTY EKLEZJALNEJ

Sakrament pokuty i pojednania ma także wiele funkcji wspólnych z sakramentem namaszczenia chorych. Utrzymywała to nauka Kościoła, podkreślając wewnętrzny związek tych dwóch sakramentów²⁸. Sakrament namaszczenia chorych – podobnie jak sakrament pokuty i pojednania – ma zbawienną wartość zarówno dla człowieka wierzącego, jak i dla całej wspólnoty Kościoła. Jest źródłem łaski Chrystusa dla człowieka cierpiącego i Kościoła.

Benedykt XVI w Adhortacji *Sacramentum caritatis* pisze, że „Jezus nie tylko posłał swych uczniów, by uzdrawiali chorych (por. Mt 10, 8, Łk 9, 2; 10, 9), ale także ustanowił do tego celu specjalny sakrament: Namaszczenie chorych. List św. Jakuba potwierdza obecność tego sakramentalnego gestu już w pierwszej wspólnocie chrześcijańskiej (por. 5, 14–16)”²⁹. Święty Jakub, mówiąc o namaszczeniu, daje konkretne wskazania ludziom chorym i cierpiącym, w których odsłania się zbawczy sens zarówno dla nich samych, jak i dla całej wspólnoty kościelnej.

W punkcie wyjścia trzeba stwierdzić, że sakrament namaszczenia chorych, jak każdy zresztą sakrament, jest osobistym spotkaniem z Chrystusem, który leczy człowieka z różnych dolegliwości, uświęca i daje siłę do świętego życia³⁰. Jego przyjęcie oznacza, że chory jednoczy się z dźwigającym krzyż Chrystusem, ale także z Chrystusem zwycięskim i uwielbionym. W tym sakramencie Chrystus pomaga mu poddać się woli Bożej i zaakceptować swoje fizyczne i duchowe cierpienia. Chory staje się przez to podobny do cierpiącego Chrystusa i swoim cierpieniem nadaje wartość zbawczą. Przez to nabierają one sensu i stają się łatwiejsze do znoszenia. Z sakramentu namaszczenia chory czerpie także siłę do mężnego trwania w wierze i miłości podczas doświadczeń związanych z chorobą oraz nadzieję, że razem z Chrystusem będzie miał udział w chwale zmartwychwstania³¹.

²⁸ Por. W. Kasper, *Kościół jako miejsce przebaczenia grzechów*, tłum. L. Balter, „Communio” 10 (1990), nr 1, s. 50.

²⁹ SC 22.

³⁰ Por. B. Glinkowski, *Sakrament namaszczenia lekarstwem dla chorych chrześcijan*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 8 (2003), s. 255–272.

³¹ Por. J. Decyk, *Chrześcijański wymiar choroby i cierpienia*, „Homo Dei” 62 (1993), nr 3, s. 75. Por. także: S. Rosik, *Tajemnica ludzkiego cierpienia, a moc Chrystusowego krzyża*, w: *Cierpienie i śmierć*, Homo meditans XIII, red. A.J. Nowak, Lublin 1992, s. 77–82.

W sakramencie namaszczenia Bóg łaską Ducha Świętego pomaga choremu człowiekowi: odpuszcza grzechy, pociesza, podnosi na duchu, a jeśli jest jego wolą, przywraca zdrowie³². Do złożonego chorobą człowieka przychodzi sam Chrystus, aby mu ulżyć w cierpieniu, umocnić i oczyścić z grzechów. Sakrament namaszczenia chorych okazuje się więc „lekarstwem” dla chorego. Pomaga mu odkryć i nadać sens cierpieniu, a także odnaleźć sens całej egzystencji w sytuacji poważnej choroby. Odpowiada to najgłębszym pragnieniom człowieka, który za wszelką cenę dąży do tego, aby jego życie miało sens i wartość³³.

Chrystus wielokrotnie wzywał do właściwego przyjęcia i przeżywania cierpienia. Wyraźnie mówił, że kto chce pójść za Nim musi wziąć krzyż (por. Łk 9, 23). Cierpienie dla Chrystusa jest sprawdzianem przynależności do Niego. Warunkiem stania się uczniem Chrystusa jest zatem zaparcie się siebie. Jeśli człowiek bierze swój krzyż, łącząc się duchowo z Krzyżem Chrystusa, cierpienie staje się dla niego zrozumiałe. Człowiek odnajduje w tym jakiś wewnętrzny pokój, a nawet duchową radość. Chory staje się duchowo dojrzały, wzbogaca się w dobroć, cierpliwość i miłość. W tej perspektywie zrozumiałe stają się słowa Benedykta XVI zawarte w Encyklice *Spe salvi*, że „nie unikanie cierpienia ani ucieczka od bólu uzdrawia człowieka, ale zdolność jego akceptacji, dojrzewania nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością”³⁴. „Przez Chrystusa i w Chrystusie rozjaśnia się więc zagadka cierpienia i śmierci”³⁵. Z Chrystusa spływa światło, które oświeca wszystkie ludzkie cierpienia i nadaje im sens. Jan Paweł II w Liście apostolskim *Salvifici doloris* zachęca więc do „wykorzystania” cierpienia dla zbawiennego pożytku. Nazywa je potrzebą serca i imperatywem wiary³⁶. Nie należy z cierpienia czynić celu nadrzędnego, ale je właściwie odczytać. Przyjmując z wiarą sakrament namaszczenia chorych, chrześcijanin otrzymuje łaskę umiejętnego cierpienia i ukierunkowania go ku Chrystusowi³⁷.

Cierpienie dla Chrystusa jest też sprawdzianem przynależności do Kościoła, który jest Jego Mistycznym Ciałem. Należy pamiętać, że chorzy stanowią „Kościół cierpienia”. Nie są oni niepotrzebni i zbędni w Kościele i społeczności. Chorzy mają swoje miejsce i swoją niezastąpioną rolę w Kościele³⁸. Mają też swój sakra-

³² Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Poznań 2010, nr 6.

³³ Szerzej na temat rozumienia sensu ludzkiej choroby i ludzkiego cierpienia pisze: J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 137–194.

³⁴ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Rzym 2017, nr 37 (dalej: SS).

³⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Konstytucje...*, nr 22.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici Doloris”*, Watykan 1984, nr 4 (dalej: SD).

³⁷ Por. M. Pyc, *Znaki Trynitarnej Bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007, s. 171.

³⁸ „Chorzy spełniają w Kościele szczególne zadanie. Swoim świadectwem ostrzegają innych, by nie zapominali, o sprawach istotnych, czyli nadprzyrodzonych, oraz ukazują, że odkupienie ludzkiego śmiertelnego życia ma się dokonać przez tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa” (*Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Sakramenty chorych...*, nr 3).

ment, który ma na celu dobra człowieka cierpiącego i dobro całej wspólnoty Kościoła. Papież Jan Paweł II widział cierpienie jako wielką łaskę dla człowieka i dla Kościoła. Wspominając wydarzenie z 13 maja 1981 r. (zamach na jego życie), powiedział: „Bóg pozwolił mi w ciągu minionych miesięcy doświadczyć cierpienia, pozwolił mi doświadczyć zagrożenia życia. Pozwolił mi równocześnie jasno i dogłębnie zrozumieć, że jest to szczególnie Jego łaska dla mnie samego jako człowieka, a równocześnie – z uwagi na posługę, jaką sprawuję jako Biskup Rzymu i Następca św. Piotra – łaska dla Kościoła [...]. Cierpieniem i zagrożeniem życia mogłem dać świadectwo Jego prawdzie i Jego miłości”³⁹. Z papieskich słów jasno wynika, że gdy chory łączy swoje cierpienia z krzyżem Chrystusa, odśłania się zbawczy jego sens nie tylko dla niego samego, ale także dla Kościoła. Dlatego to człowiek chory – jak zapewniał św. Paweł – raduje się w cierpieniach, znoszonych za siebie i innych, uzupełniając w swoim ciele braki udręk Chrystusa dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół (por. Kol 1, 24)⁴⁰.

Jan Paweł II podkreśla jednocześnie, że Kościół upatruje w przyjmujących sakrament namaszczenia cierpiących braciach i siostrach samego Chrystusa jako źródło nadprzyrodzonej siły: „Wiara w uczestnictwo w cierpieniach Chrystusa, niesie w sobie tę wewnętrzną pewność, że człowiek cierpiący [...] w duchowym wymiarze dzieła odkupienia służy, podobnie jak Chrystus, zbawieniu swoich braci i sióstr”⁴¹. Chrystus wzywa więc chorych do współpracy z Nim w zbawianiu świata. Na ten fakt zwraca uwagę także Benedykt XVI we wspomnianej Adhortacji *Sacramentum caritatis*: „Namaszczenie chorych jednoczy ze swej strony cierpiącego z ofiarą, jaką Chrystus złożył z samego siebie dla zbawienia wszystkich, tak, by i on mógł również w tajemnicy świętych obcowania uczestniczyć w zbawieniu świata”⁴². Człowiek chory namaszczonej olejem w imię Pana (por. Jk 5, 14) jest zatem wezwany nie tylko do włączenia własnego bólu w mękę Chrystusa, ale także do przekazywania innym siły odnowy i radości Zmartwychwstałego⁴³. Poprzez przyjęcie łaski sakramentalnej osoba chora przyczynia się do uświęcenia całej społeczności wiernych. Dzięki wierze, z jaką przystępuje do sakramentu, człowiek cierpiący przysparza dobra całej wspólnotie Kościoła. Z tego wynika, że sakrament chorych ma twórczy charakter: buduje człowieka chorego i wspólnotę kościelną.

Sakrament namaszczenia chorych – podobnie jak i inne sakramenty – wskazuje także na potrzebę solidarności w cierpieniu. Z jednej strony cały Kościół wstawia się za chorym u Pana, a jednocześnie na drodze samarytańskiej posługi niesie mu różnego rodzaju pomoc, a z drugiej – cierpienie chorego dzięki temu sakramentowi zostaje włączone w służbę powszechnego zbawienia (cierpienie zastępcze). W ten sposób sakrament namaszczenia chorych staje się niejako okazją do odkrycia wspólnotowego wymiaru cierpienia. W sakramencie bowiem przychodzi do chorego nie

³⁹ Jan Paweł II, *Audiencja generalna (14 października 1981)*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, s. 170.

⁴⁰ Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła. Podręcznik teologii katolickiej*, t. 9, Poznań 1999, s. 277.

⁴¹ SD 27.

⁴² SC 22.

⁴³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici”*, Rzym 1989, nr 53.

tylko Chrystus, ale także Jego Kościół. Ten Kościół jest wezwany do posługi samarytańskiej, a jednocześnie ten Kościół – w tajemniczy sposób – cierpi razem z jednym ze swoich członków.

Obserwując dzisiejszą rzeczywistość, wydaje się, że należy wszystkimi siłami dążyć do odnowy działalności duszpasterskiej wobec chorych i cierpiących. Domagał się tego także Jan Paweł II, pisząc w Adhortacji *Christifideles laici*: „Trzeba, aby to bezcenne dziedzictwo, które Kościół otrzymał od Jezusa, «lekarza ciała i duszy» nie tylko nie zostało uszczuplone, lecz by rosła jego wartość stale wzbogacana i pomnażana przez podjętą z nowym zapałem duszpasterską działalność prowadzoną dla chorych i cierpiących i razem z nimi”⁴⁴. Tenże Papież w Encyklice *Redemptor hominis* podkreślił, że każdy człowiek jest „drogą Kościoła”⁴⁵. A w *Salvifici doloris* dodaje: „[...] w sposób szczególny człowiek staje się drogą Kościoła, gdy w jego życie wchodzi cierpienie”⁴⁶. Kościół zatem, zachowując swoją tożsamość, jest zobowiązany do służby chorym. Jest to posługa pierwszoplanowa.

Eklezjalny charakter cierpienia ujawnia się już w samym sposobie przeżywania cierpienia, które niesie ze sobą – jakże często – doświadczenie wspólnoty losu z innymi cierpiącymi: „Świat cierpienia ma jak gdyby swą własną spistość. Ludzie cierpiący upodabniają się do siebie podobieństwem sytuacji, doświadczeniem losu, skądinąd potrzebą zrozumienia i troski, a nade wszystko chyba natarczywym pytaniem o sens. Jakkolwiek więc świat cierpienia bytuje w rozproszeniu, to równocześnie zawiera on w sobie jakieś szczególne wyzwanie do wspólnoty i solidarności”⁴⁷.

Jednakże ta solidarność w żadnej mierze nie ogranicza się do wspólnoty cierpiących. Chodzi bowiem o powszechną solidarność wszystkich członków Kościoła, co oznacza szczególne wezwanie wobec zdrowych, aby chcieli i umieli otworzyć się na ludzi chorych⁴⁸. Wyraża to postawa samarytańska, w której chodzi nade wszystko o współczucie (jako współ-cierpienie), gdyż nie zawsze możliwa jest faktyczna pomoc w przezwyciężeniu cierpienia: „Miłosiernym samarytaninem jest każdy człowiek wrażliwy na cudze cierpienie, człowiek, którym «wzrusza się» nieszczęściem bliźniego [...]. Trzeba więc w sobie pielęgnować ową wrażliwość serca, która świadczy o współczuciu z cierpiącym. Czasem owo współczucie pozostaje jedynym lub głównym wyrazem naszej miłości i solidarności z cierpiącym człowiekiem”⁴⁹.

Jan Paweł II podkreśla, że istotą tej postawy samarytańskiej jest osobiste włączenie się w pomoc niesioną bliźniemu, który cierpi. Trzeba na to zwracać uwagę dzisiaj, kiedy wielu ludzi chciałoby przesunąć ciężar odpowiedzialności na instytucje charytatywne: „Wymowa przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, jak też

⁴⁴ Tamże, nr 54.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1989, nr 14.

⁴⁶ SD 3.

⁴⁷ Tamże, nr 8.

⁴⁸ Por. D. Człapiński, *Współczesny świat wobec spotkania Chrystusa i człowieka w sakramencie namaszczenia chorych*, „Studia Włocławskie” 4 (2001), s. 86–94.

⁴⁹ SD 28.

i całej Ewangelii, jest w szczególności ta, że człowiek musi się poczuć powołany niejako w pierwszej osobie do świadczenia miłości w cierpieniu. Instytucje są bardzo ważne i nieodzowne, jednakże żadna instytucja sama w sobie nie zastąpi ludzkiego serca, ludzkiego współczucia, ludzkiej miłości, ludzkiej inicjatywy, gdy chodzi o wyjście naprzeciw cierpieniu drugiego człowieka. Odnosi się to do cierpień fizycznych; o ileż bardziej jeszcze, gdy chodzi o różnorodne cierpienia moralne, gdy przede wszystkim cierpi dusza⁵⁰.

Wspólnotowy sens cierpienia najpełniej objawia się poprzez ukazanie go jako objawienia miłości i wezwania do miłości. Chodzi tu więc najpierw o to, że cierpiący człowiek może właśnie swoim cierpieniem zaświadczyć o miłości do Boga i do bliźnich, a jednocześnie o to, że jego cierpienie jest także wezwaniem dla jego otoczenia, by z miłością otworzyli się na niego. Uwydatnił to papież Benedykt XVI w Encyklice *Spe salvi*: „Zasadniczą miarę człowieczeństwa określa się w odniesieniu do cierpienia i cierpiącego. Ma to zastosowanie zarówno w przypadku jednostki, jak i społeczeństwa⁵¹. A nieco dalej dodaje: „Cierpieć z innymi, dla innych [...], cierpieć z powodu stawania się osobą, która naprawdę kocha – oto elementy fundamentalne człowieczeństwa, których porzucenie zniszczyłoby samego człowieka⁵².

Tajemnica cierpienia wyraża się w chorobie i bólu fizycznym, ale się w nim nie wyczerpuje. Dlatego też pozostaje do końca tajemnicą. Czy można cierpienie, podobnie jak i całe życie, odczytać w kategorii daru, a więc w kategorii miłości? Choć nie jest to łatwe, a dla niektórych ludzi wydaje się wprost niemożliwe, to jednak mocą wiary w Chrystusa człowiek może rozpoznać w swoim cierpieniu szczególne obdarowanie miłością. Miłość, która zawsze jest bezinteresownym darem z siebie, w cierpieniu zostaje rozpoznana jako ofiara. Miłość bez ofiary jest jednym z największych złudzeń człowieka każdej epoki, szczególnie naszej, ale ofiara bez miłości wydaje się rzeczą absurdalną. Jeśli więc cierpienie jest darem, który trzeba podjąć, to właśnie dlatego że nie ma już innego sposobu, innej drogi, aby zaświadczyć o miłości. Dlatego też „miłość jest najpełniejszym źródłem sensu cierpienia, które pozostaje zawsze tajemnicą: zdajemy sobie sprawę, że wszelkie nasze wyjaśnienia będą zawsze niewystarczające i nieadekwatne [...]. Aby odnaleźć głęboki sens cierpienia, idąc za objawionym Słowem Boga, trzeba otworzyć się szeroko w stronę ludzkiego podmiotu, w jego wielorakiej potencjalności⁵³.

Jan Paweł II z całą mocą podkreśla ten eklezjalny charakter cierpienia jako powołania do miłości. Na tej drodze też ujawnia się do końca zbawczy sens cierpienia: „W mesjańskim programie Chrystusa, który jest zarazem programem królestwa Bożego, cierpienie jest w świecie po to, ażeby wyzwalało miłość, ażeby rodziło uczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzało w «cywilizację miłości». W tej miłości zbawczy sens cierpienia wypełnia się do końca i osiąga

⁵⁰ Tamże, nr 29.

⁵¹ SS 38.

⁵² Tamże, nr 39.

⁵³ SD 13.

swój wymiar ostateczny”⁵⁴. Na innym miejscu Papież stwierdza: „Idąc za ewangeliczną przypowieścią, można by powiedzieć, że cierpienie, które pod tyłu różnymi postaciami obecne jest w naszym ludzkim świecie, jest w nim obecne także i po to, ażeby wyzwalać w człowieku miłość, ów właśnie bezinteresowny dar z własnego «ja» na rzecz innych ludzi, ludzi cierpiących”⁵⁵.

Nie ulega wątpliwości, że współcześnie istnieje wiele okazji do wspólnotowej celebracji tego sakramentu. Chodzi tu zwłaszcza o środowiska szpitalne, o okazjonalne nabożeństwa parafialne (dekanalne) dla chorych (np. związane z Dniem Chorego). Jest to nie tylko dobra sposobność do podkreślenia, że sakrament ten nie wiąże się z niechybną śmiercią, ale nade wszystko jest to okazja do ukazywania wspólnotowego sensu cierpienia i choroby. Dzień Chorego połączony z udzielaniem namaszczenia chorych daje bowiem sposobność do uwrażliwiania zdrowych w duchu samarytańskiej posługi. Kościół ofiaruje też choremu nieoceniony dar Eucharystii, która jest źródłem solidarności międzyludzkiej i ośrodkiem całego życia moralnego chrześcijan. Podkreśla to wyraźnie *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Tak jak wszystkie sakramenty namaszczenie chorych jest celebracją liturgiczną i wspólnotową niezależnie od tego, czy jest udzielane w rodzinie, w szpitalu czy w Kościele, jednemu choremu czy całej grupie chorych. Bardzo odpowiednia jest celebracja namaszczenia chorych podczas Eucharystii, Pamiątki Paschy Pana. Jeśli okoliczności tego wymagają, jego celebracja może być poprzedzona sakramentem pokuty, a po jego przyjęciu następuje Eucharystia. Jako sakrament Paschy Chrystusa Eucharystia powinna być zawsze ostatnim sakramentem ziemskiej pielgrzymki, ‘wiatykiem’ na ‘przejście’ do życia wiecznego”⁵⁶. Udział chorego w Eucharystii pogłębia istniejący już związek z Chrystusem i Kościołem, zacieśnia przymierze z Bogiem, przypomina o zobowiązaniach wynikających z innych sakramentów. Przez swą specyfikę zawiera w sobie wezwania moralne: do miłości i ofiary, budowania wspólnoty i ducha jedności, do dziękczynienia, uwielbienia i adoracji⁵⁷.

Z tego wszystkiego wynika, że jedno z najtrudniejszych doświadczeń w życiu człowieka, jakim jest choroba, nie przeżywa chrześcijanin w samotności. Szczególną miłość i solidarność okazuje mu bowiem cała wspólnota Kościoła, która jest przy nim nieustannie obecna i wstawia się za nim przez różne formy oddawanych posług. Taka „uwaga i troska duszpasterska wobec tych, którzy doświadczają choroby – jak słusznie zauważa Benedykt XVI – przynosi korzyść duchową całej wspólnoty, gdyż wiemy, że cośmy uczynili najmniejszym, uczyniliśmy samemu Jezusowi (por. Mt 25, 40)”⁵⁸.

⁵⁴ Tamże, nr 30.

⁵⁵ Tamże, nr 29.

⁵⁶ KKK 1517.

⁵⁷ Por. J. Nagórny, *Eucharystia – we wspólnoty i dla wspólnoty*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, Homo medians IX, red. W. Słomka, A.J. Nowak, Lublin 1992, s. 123–140. Por. także: J. Charytański, *Eucharystia centrum życia chrześcijańskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 75 (1983), t. 101, s. 397–405.

⁵⁸ SC 22.

Powyższa refleksja potwierdza jednocześnie nauczanie i praktykę Kościoła, który niesie chorym pomoc duchową przez wskazanie na najgłębszy sens każdego ludzkiego cierpienia, jeśli zostanie ono złączone z krzyżem Chrystusa, ofiarowane za Kościół i zbawienie całego świata. Akceptacja cierpienia i nadanie mu intencji czyni z niego wartość. Ponadto namaszczenie chorych i modlitwy Kościoła pomagają cierpiącym w odkryciu istotnej prawdy, że ostateczny sens ludzkiej egzystencji sięga poza życie doczesne.

4. POSUMOWANIE

Zbawcza działalność Chrystusa w Kościele realizuje się w sakramentach świętych. Trudno sobie wyobrazić życie Kościoła bez tych świętych znaków. Sakramenty są związane z życiem chrześcijańskim. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* Soboru Watykańskiego II podkreśla, że celem wszystkich sakramentów jest „uświęcanie, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu”⁵⁹.

Spśród wszystkich sakramentów Kościoła ważną rolę spełniają tak zwane sakramenty uzdrowienia, czyli sakrament pokuty i pojednania i sakrament namaszczenia chorych. Stanowią one nieodzowny składnik kościelnej tożsamości. Są to sakramenty w szczególny sposób odpowiedzialne za tworzenie i budowanie wspólnoty Kościoła. Jak wynika z niniejszej refleksji, pokuta i namaszczenie mają wyraźnie charakter eklezjalny i eklezjotwórczy. Dlatego wierne wypełnianie przez chrześcijan wszystkich zobowiązań płynących z sakramentu pokuty i namaszczenia staje się zacznem ewangelicznym, który sprawia, że w Kościele uobecnia się wspólnota jedności, miłości i pokoju. Poprzez wierność swojemu powołaniu i świadectwo życia człowiek pojednany z Bogiem w sakramencie pokuty i umocniony przyjęciem sakramentu namaszczenia przyczynia się do wzrostu całego Kościoła i do Jego świętości. Wszystko zatem, co istotne w życiu Kościoła i co nadaje mu prawdziwego wymiaru i znaczenia, można odnaleźć w sakramencie pokuty i namaszczenia.

Dokonane studium, wskazuje na aktualność zagadnienia w odniesieniu do współczesnego Kościoła i świata. Kwestia odnalezienia eklezjalnego wymiaru sakramentu pokuty i namaszczenia jest tematem ciągle niewyczerpanym i otwartym. Można więc żywić nadzieję, że przedłożone refleksje, staną się swego rodzaju zaproszeniem do bardziej pogłębionego studium omówionych problemów, a przez to ukążą, jak wielką rolę odgrywa sakrament pokuty i namaszczenia chorych zarówno w kształtowaniu życia moralnego chrześcijan, jak i w budowaniu całej wspólnoty Kościoła.

⁵⁹ KL 59.

DYNAMISM OF THE SACRAMENTS OF HEALING IN THE SERVICE OF THE CHURCH COMMUNITY BUILDING

Summary

Pastors of the Church in Poland – inspired by the prophetic vision of the Blessed John Paul – made at the beginning of the third millennium, the completion of the task of the Church that was home for their children. This is the keynote of the three-year National Pastoral Programme at the beginning of the second decade of the twenty-first century.

In building a community of the Church's fundamental role of the sacraments. Of all the sacraments of the Church meet the important role of the so-called sacraments of healing, which is the sacrament of penance and reconciliation and the sacrament of anointing of the sick. They constitute an essential component of ecclesial identity. These are the sacraments in a special way responsible for designing and building the community of the Church.

The publication shows that the penance and the anointing are clearly the ecclesial character. Therefore, the Christian faithful fulfillment of all obligations arising from the sacrament of penance and anointing of the leaven of the Gospel is, that makes the Church made present in a community of unity, love and peace. Through fidelity to his vocation and witness of life man reconciled to God in the Sacrament of Penance and the Sacrament of the Anointing of the adoption of strengthened contributes to the growth of the whole Church and to His holiness. Everything, therefore, what is important in the life of the Church and what gives it the true dimension and meaning, you can find in the sacrament of penance and anointing.

Słowa kluczowe: Kościół, wspólnota, sakrament, pokuta i pojednanie, namaszczenie chorych

O. IGNACY KOSMANA OFMCONV.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

W OBRONIE ŚW. MAKSYMILIANA JAKO TEOLOGA

Zwyczaj się uważać i utożsamiać teologa z „uczonym w Piśmie”. Tymczasem teolog w rozumieniu tradycji chrześcijańskiego Wschodu oznacza bardziej mistyka, człowieka zjednoczonego z Bogiem niż uczonego. Zatem wiedza teologa pochodzi z bezpośredniego doświadczenia – z przeżycia mistycznego – które można by określić jako ascezę. W takie rozumienie teologa doskonale wpisuje się św. Maksymilian. Na Wschodzie tylko trzech świętych uzyskało ten zaszczytny tytuł. Są to: święty Apostoł i Ewangelista Jan Teolog (*Bogosłow*), święty z Nazjanzu – Grzegorz Teolog oraz bizantyjski mnich i poeta, Symeon (Szymon) Nowy Teolog¹.

Słowiański wyraz *Bogo-słowije* oraz wywodzące się z niego pojęcie *Bogosłow* są odpowiednikami greckiego *Theo-logia*, *Theologos*. Termin ten – Teologia (Teolog) – oznacza konkretne doświadczenie osobowej relacji człowieka z Bogiem, które można by określić jako rodzaj widzenia Boga przy udziale władz intelektualnych oraz w duchu modlitwy, kontemplacji – sfery serca. Modlitwa prowadzi do przebóstwienia, czyli poznania Boga nie w Jego istocie, ale w przejawach Jego działania. W przebóstwieniu następuje widzenie tej samej światłości, którą ujrzeli trzej apostołowie na górze Tabor – widzenia właściwego i autentycznego.

W doświadczeniu przebóstwienia zrealizowany zostaje w pełni ludzki byt i ludzkie poznanie, człowiek osiąga pełnię swoich możliwości – „dotyka” rzeczywistości teologicznej. Można powiedzieć, że tyle będzie mógł o niej mówić i opisywać ją, ile jej doświadczy w swoim życiu. Taki jest prawdziwy wymiar i wielkość człowieka-teologa. Jego poznanie i teologizowanie nie są czystą spekulacją, lecz opowiadaniem, które stara się relacjonować słowami to, co ponadpojęciowe i ponadjęzykowe, co wykracza i przekracza ludzkie słowo. *Bogosłow* (Teolog) snuje żywą opowieść o poznaniu Boga przez człowieka, z której wylania się cała dogmatyka, materiał dla teologii. Teologia (*Bogo-słowije*) jawi się zatem jako wynik poznania Boga, wynik uczestnictwa teologa w relacji z działaniami Boga. Jest to najintymniejsza sfera ludzkiego poznania oraz ludzkiej egzystencji².

¹ Zob. Benedykt XVI, *Szymon Nowy Teolog. Audiencja generalna 16 września 2009*, „L'Osse-rvatore Romano” 2009 nr 11–12; http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_16092009.html (dostęp 5.11.2013).

² Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresy Teologów Europy Środkowowschodniej*,

Teologia przygotowuje człowieka na działanie Ducha Świętego, który napędza i obdarowuje człowieka swoimi darami: sprawia, że staje się on teologiem. *Bogosłowie* jest w istocie subiektywnym, indywidualnym poznaniem tego, co obiektywne. Teolog naucza o jedynej, prawdziwej i charakterystycznej wyłącznie dla chrześcijaństwa, drodze do Boga. Teolog to człowiek na Bożej drodze – *homo Dei, homo viator*. To nie tylko teoretyk, lecz również praktyk, który podporządkowuje umysł sercu i wskazuje na to, co wyróżnia teologa spośród „uczonych w Piśmie” – na przebóstwienie własnej istoty. Teolog jest *par excellence* współpracownikiem Ducha Świętego; przepełniony Jego mocą staje się „organem” Pocieszyciela, podczas gdy „uczeni w Piśmie” muszą zadowolić się zaledwie członkostwem mniej lub bardziej szacownej katedry³.

Dzisiaj niektórzy z teologów starają się pomniejszać dorobek i wkład teologiczny św. Maksymiliana. Sądzą, że nie był on teologiem; na próżno szukać w uniwersyteckich bibliotekach jego dzieł, poza dwoma doktoratami i ledwie rozpoczętym traktatem mariologicznym. Uważają o. Kolbego za sprawnego menadżera, wydawcę i misjonarza, zakochanego w Niepokalanej szaleńca, *jurodiwego* ekscentryka, i – choć Bożego – to przecież *głupca*, który ostatecznie poniósł klęskę, gdyż „idea zjednoczenia całej ludzkości pod sztandarem dogmatu Niepokalanego Poczęcia” – jak pisze J.J. Szczepański – okazała się „utopią, podobną marzeniom Don Kichota o restytucji średniowiecznego rycerstwa”⁴. Dokonał wszak czynu bez porównania wznioślejszego, wyrastającego ponad sprzeczności ułomnego ludzkiego poznania teologicznego – czynu *Bogowidienija*, przebóstwienia.

Rozrzucone po różnych miejscach *Pism* św. Maksymiliana myśli teologiczne każą jednak zakwalifikować go do wspomnianej „trójcy” chrześcijańskich Teologów, którego życie i dzieło – podobnie jak Teologów: Jana Ewangelisty, Grzegorza i Symeona – przesycone było szczególnie nośną i bogatą w duchowe treści wizją wiary i doświadczenia już w życiu doczesnym oglądania Boga.

Ojciec Kolbe łączył w sobie intensywne życie wewnętrzne z energiczną, zewnętrzną działalnością apostolską. Połączenie to stanowi o istocie *Teo-logii*, jak również określa warunki bycia *Teo-logiem*, zakłada bowiem – *conditio sine qua non* – własne przebóstwienie, którego formuła brzmi: *Totus primo Deo, sibi et sic totus omnibus* – „Najpierw cały dla Boga, siebie, a tak cały dla wszystkich”⁵. A to wszystko – przez Niepokalaną, „uosobienie” Ducha Świętego⁶.

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/59czestochowa_15081991.html (dostęp 20.11.2013); Ł. Lenkiewicz, *O pocieszeniu jakie daje teologia*, „Elpis” 2011 nr 15, s. 324–325, 330–331; <http://elpis.edu.pl/public/data/resource/upload/00003/2342//file/2011-15-elpis-leonkiewicz.pdf> (dostęp 15.10. 2013).

³ Por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, TN KUL, Lublin 2003; Ł. Lenkiewicz, art.cyt., s. 324–325, 330–331; <http://elpis.edu.pl/public/data/resource/upload/00003/2342//file/2011-15-elpis-leonkiewicz.pdf> (dostęp 15.10. 2013).

⁴ J.J. Szczepański, *Święty*, w: *Przed nieznanym trybunałem. Autograf*, Warszawa 1982, s. 45.

⁵ Święty Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, cz. II, Niepokalanów 2008, s. 39.

⁶ Por. *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 2009, s. 259.

Zagadnienie roli Ducha Świętego w relacji do Maryi, a przez Nią do każdego człowieka, stanowiło ośnowę życia i aktywności św. Maksymiliana. Stając się jak Ona, dostępował w sposób szczególny konkretnego – na podobieństwo Niepokalanej – przeobóstwienia. Realizował je poprzez poznawanie woli Bożej i obranie tej właśnie – Bożej drogi życia, którą podążała Niepokalana.

Zespolenie Maryi z Duchem Świętym było tak ściśle, że o. Kolbe nie waha się użyć słów daleko wykraczających poza teologiczne standardy. Dostrzega w Maryi niejako Wcielenie Ducha Bożego. Myśl tę niejednokrotnie podejmował i komentował prof. Lucjan Balter: „Skoro Trzecia Osoba Trójcy Świętej nie jest wcielona, Maryja zaś nosi jedyne i wyjątkowe miano «Oblubienicy Ducha Świętego», można stąd wnioskować, że jest Ona jak gdyby autentycznym Jego wcieleniem”⁷. Oddajmy zatem głos samemu Teologowi – św. Maksymilianowi: „Jezus Chrystus jest Synem wcielonym. Niepokalana jest jakby Duchem Świętym wcielonym. W Ojcu jest jedna osoba i jedna natura. W Jezusie Chrystusie jest jedna osoba, a dwie natury. W Niepokalanej – dwie osoby i dwie natury, lecz jak najściślej zjednoczone”⁸. To zjednoczenie Maryi jest obrazem – ikoną – zjednoczenia teologicznego: „jakby uosobieniem Ducha Świętego”⁹.

W istocie, każdy teolog jest osobą w podobny sposób zjednoczoną z Duchem Świętym – Jego „wcieleniem”. W ekonomii zbawienia teolog (najdoskonalszym Teologiem – osobą zjednoczoną z Bogiem – jest Maryja) pośredniczy w relacjach między Bogiem a ludźmi. Trzeba tu nadmienić, że o. Kolbe zdaje się podążać za starożytnymi wschodnimi, ale i zachodnimi teologami, którzy twierdzili, że wszelkie dobro, które ludzie otrzymują od Boga – przechodzi przez ręce Najświętszej Dziewicy¹⁰, przez ręce najdoskonalszego Teologa. Obecnie powszechne jest przekonanie, że Matka Boża może wypraszać ludziom każdą łaskę. Niemniej niektórzy teologowie twierdzą, że Maryja istotnie wyprasza, aktywnie pośrednicząc przy udzielaniu człowiekowi przez Boga każdej łaski¹¹. Są i tacy, którzy sądzą, że NMP pośredniczy także w przekazywaniu Bogu wszelkich darów duchowych, jakie ludzie Mu ofiarowują. Święty Maksymilian opowiadał się za obu formami pośrednictwa Maryjnego.

Ojcu Kolbemu nieobca jest myśl o przeobóstwieniu¹², a ściślej – o ubóstwieniu: „ubóstwieniu człowieka aż do Boga-Człowieka przez Boga-Człowieka Matkę”¹³. Święty Maksymilian przez ubóstwienie rozumiał zjednoczenie ludzkiej woli z Wolą

⁷ L. Balter, *Duch Święty a Niepokalana*, za: <http://adonai.pl/maryja/?id=107> (dostęp 15.10.2013).

⁸ Zob. św. Maksymilian M. Kolbe, dz.cyt., s. 615. W oryginale, w języku łacińskim: *Filius incarnatus est Iesus Christus. Spiritus [sanctus] quasi incarnatus est Immaculata. In Patre una persona et una natura. In Iesu Christo una persona et duae naturae. In Immaculata duae personae et duae naturae, sed quam strictissima unio*, tamże, s. 614.

⁹ *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego...*, s. 259.

¹⁰ Por. A. Stolz, *Die Mittlerin aller Gnaden*, w: *Katholische Marienkunde*, Bd. II: *Maria in der Glaubenswissenschaft*, Paderborn 1952, s. 246; A. Hagenlocher, *Der gute Friede. Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins Frühe 14. Jahrhundert*, Berlin 1992, s. 140.

¹¹ Por. Ch. Pesch, *Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden: Eine theologische Untersuchung*, Freiburg Br. 1923, s. 53; G. Roschini, *Mariologia*, vol. II, p. 1, Romae 1947, s. 395

¹² Zob. *Konferencje...*, s. 74, 219, 230, 313.

¹³ Święty Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, cz. I, Niepokalanów 2007, s. 655.

Bożą. To stanowi, według niego, o istocie świętości, miłości i ubóstwieniu¹⁴; w rzeczy samej, stanowi o istocie Teologii i najpełniej definiuje Teologa.

Myśl „ubóstwienia” stała się naczelną ideą powołanej przez o. Kolbego Milicji Niepokalanej. Niepokalana – Patronka Rycerstwa – najpełniej „zagłębia się w tajemnicach miłości: krzyża, Eucharystii”¹⁵ – koniecznych warunkach ubóstwienia. Ubóstwienie wszystkich ludzi, uczynienie z całego świata ogromnego Niepokalanowa – było wyzwaniem i życiowym zadaniem o. Maksymiliana. Nie dziwią zatem stawiane przez niego teologiczne pytanie do członków Rycerstwa: Kiedyż nastąpi ubóstwienie w Niej i przez Nią wszystkich ludzi na świecie?¹⁶ Jednym z istotnych „sposobów” przeubóstwienia natury ludzkiej jest Eucharystia. Bóg dał się w niej jako pokarm – po to, „aby nas swym Bóstwem ubóstwić”¹⁷.

Nie należy pojmować ubóstwienia w sposób magiczny, że osiągane jest ono dzięki spełnianym praktykom religijnym. O ludzkim ubóstwieniu decyduje bowiem „poznanie, uznanie i wolne udoskonalenie w sobie obrazu Bożego”¹⁸. Ubóstwiamy się, odpowiadając na łaski Boże oraz „przez miłość łącząc się coraz ściślej z Bogiem”¹⁹. Ojciec Kolbe taki stan – „ubóstwienia duszy” – nazywa niebem²⁰. Ludzka natura bowiem „dąży do coraz większego udoskonalenia się – wielkości... a nawet do – w pewnym tego słowa znaczeniu – ubóstwienia”²¹. Święty Teolog, mówiąc o ubóstwieniu człowieka, zwraca uwagę na jego podstawowe elementy i „faktory”: poznawanie, kochanie oraz postępujące posiadanie Boga²². „Poznać, pokochać, posiadać Boga, zjednoczyć się z Nim, zamienić niejako w Niego, ubóstwić, stać się jakby Bogiem-Człowiekiem”²³ – oto wyzwania dla Maksymiliana Teologa. Ojciec Kolbe rozumie religię chrześcijańską jako drogę do Boga – „zjednoczenie miłości”²⁴; powiada: „celem człowieka, to coraz większe upodobnienie [się] do Stwórcy, coraz doskonalsze ubóstwienie”²⁵. Powtarza znaną maksymę: „Bóg staje się człowiekiem, żeby człowiek stał się Bogiem”²⁶. Teologia winna być zatem domeną każdego wierzącego.

Ubóstwienie w koncepcji kolbiańskiej stanowi „powrót do Boga, od którego wyszedł, zjednoczenie z Bogiem”²⁷. W tej perspektywie Niepokalana-Teolog jest „Pośredniczką łaski [...], Matką łaski, Matką dusz z łaski zrodzonych, odrodzonych i wciąż odradzających się w coraz doskonalszym ubóstwieniu”²⁸. Droga Niepokalanej

¹⁴ Tamże, s. 719.

¹⁵ Święty Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, cz. II..., s. 167.

¹⁶ Por. tamże, s. 167, 475.

¹⁷ Tamże, s. 219.

¹⁸ Zob. tamże, s. 220.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Zob. tamże, s. 344.

²¹ Tamże, s. 361.

²² Por. tamże, s. 409.

²³ Tamże, s. 721.

²⁴ Zob. tamże, s. 516.

²⁵ Tamże, s. 689.

²⁶ Por. św. Atanazy, *Oratio de Incarnatione Verbi*, 54, PG 25, s. 192; św. Augustyn, *Sermo* 166, 4, PL 38, s. 909.

²⁷ Święty Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, cz. II..., s. 690.

²⁸ Tamże, s. 703.

jest drogowskazem dla wszystkich ludzi, którzy „na wzór pierwszego Syna Bożego, Boga-Człowieka, nieskończonego mają się urabiać, kopiując rysy Boga-Człowieka, naśladować Chrystusa Pana; im kto dokładniej odtworzy w sobie obraz Chrystusa Pana, tym bardziej zbliży się do Bóstwa, ubóstwi, stanie człowiekiem-Bogiem”²⁹.

Święty Maksymilian zdawał sobie sprawę z obranej drogi życia – drogi Bożej. Wiedział też, że można z niej zejść. Dlatego też pozostawał w nieustannym kontakcie ze Stwórcą, prosząc Go w modlitwie o poznanie Jego samego i prowadzącej doń drogi: „Boże mój, jedyne moje szczęście – jakżeż Cię poznać doskonalej mogę? Widzę stworzenia Twoje i podziwiam, i dzięki składam, i Cię kocham [...], a Ciebie nie widzę, nie słyszę. Pragnę wedle Twojej woli stać się Tobie podobny, ale jak? Tyś Duchem najczystszym, a ja ciałem. Powiedz mi, co i jak mam czynić, okaż mi mój cel. Okaż, jak ja, człowiek cielesny, mam się udoskonalić, upodobnić do Ciebie, Ducha najczystszego, ubóstwić?”³⁰.

Stawiane w modlitwie pytania jako żywo nasuwają na myśl słowa Ojców Pustyni, którzy z równą determinacją szukali pośród pustkowi tej jednej, jedynej drogi – drogi do Boga; drogi, na której przebəstwiliby własne życie. Dla nich tą drogą była modlitwa. Modlitwa osobista. W drodze do przebəstwienia jest ona czynnikiem nieodzownym, koniecznym³¹. Teolog to w istocie człowiek rozmodlony, wpatrzony w oblicze Boga hezychasta – a nie naukowiec, dla którego miarą i celem jest własna katedra, kariera naukowa, bibliografia.

Nie mają zatem racji ci teolodzy, którzy starają się odebrać, przynależny o. Kolbemu, bardziej niż – niejednokrotnie – im samym, tytuł teologa. Wydaje się, że wciąż jeszcze nie wyszli oni poza ograniczającą ruchy i myśli katedrę Mojżesza (Mt 23, 2). Nie mogąc bowiem siebie zaliczyć do grona wspomnianych na początku Teologów, pragną zdefiniować teologię na miarę ludzką, pozbawiając ją tym samym jej roli przebəstwiającej – poprzestając na doprecyzowaniu doktryny. I chociaż należy zachowywać wszystko, co nam polecają, to jednak nie można naśladować ich życia. Ich słowa oraz ich teologia – nie mają mocy przebəstwienia, a oni sami nie są w istocie *Theologoi*, lecz jedynie – teologami. Rozróżnienie pisowni (majuskuła–minuskuła) nie jest tu przypadkowe: teologowie (pisani minuskułą) to następcy „uczonych w Piśmie”, ludzie, którzy zdobyli pewną wiedzę o Bogu; Teologowie (pisani majuskułą) natomiast – to ludzie, którzy doświadczali w swym życiu żywego, mistycznego kontaktu z Bogiem i przez to głębszego, pełniejszego poznania Boga. W celu rozróżnienia można by przyjąć jako zasadną pisownię: „Teolog” i „teolog”.

Reasumując, teologów jest bardzo wielu – to znani i mniej znani profesorowie teologii; Teologami natomiast są wspomniani Trzej Teologowie, Doktorzy Kościoła, oraz ci, którzy jeszcze tego tytułu nie zdobyli, i być może nigdy go nie zdobędą, których życie było przebəstwione, naznaczone Bogiem. I do tych, w głębokim przekonaniu autora, należy św. Maksymilian Teolog.

²⁹ Por. tamże, s. 722.

³⁰ Tamże, s. 723.

³¹ Szerzej zob. M. Piekarska, *Modlitwa osobista jako droga do przebəstwienia w ujęciu metropolity Kallistosa Ware'a*, „Teologia w Polsce” 2012, t. 6, nr 1, s. 155–176.

IN DEFENSE OF ST. MAXIMILIAN THE THEOLOGIAN

Summary

The author disagrees with opinions of certain theologians which refuse St. Maximilian the title of Theologian. In his thinking coming from the concept of theology being understood from the Slovan root word – *Bogo-slowije*, which is equal to the Greek *Theo-logia*; in analogy – theology means: God's Word *Bogostow* (gr. *Theologos*). On the basis of Fr. Kolbe's writings, the author proves his point that not only can St. Maximilian be counted as a theologian, but also among the elite group of the Three Theologians. A Theologian is not only a person „learned in Scriptures”, but a mystic, a person who comes to know God through contemplation, which does not come without the intellect's part also. The main „instrument” of knowledge of God is prayer. Prayer brings a person to divinization. With divinization (sanctification), full human knowledge and being are realized. A person reaches his/her fullness – completeness in one's ability; „touches” the theological reality. It is the most intimate sphere for human knowledge as well as human existence. St. Maximilian, similar to the great Theologians – St. John Theologian, author of „Tractate” about the Logos (J 1, 1–14) plus the well-known followers: St. Gregory Nazian, St. Simon the New Theologian – who belong to this very „category” of Theologians. Also his theology is based on becoming holy = divinization (sanctification). A Theologian is a person who is prayerful, contemplating the vision of God, and not just a scholar who aims for a university position and teaching career. St. Maximilian was such a person: he was a Theologian in the fullest sense of the meaning.

Słowa kluczowe: Teologia, Teolog, Maksymilian, przebóstwienie, ubóstwienie

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Łódzki

ZABURZENIA DEPRESYJNE JAKO PRZYCZYNA NIEZDOLNOŚCI KONSENSUALNEJ DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA

WPROWADZENIE

Akt zgody małżeńskiej, będący aktem ludzkim, wymaga od kontrahenta zdolności konsensualnej, zwanej też zdolnością psychiczną. Chodzi tu o zdolność do powzięcia świadomej, rozważnej i swobodnej decyzji odnoszącej się do zawarcia małżeństwa. W konsekwencji brak tej zdolności, co zauważa W. Góralski, oznacza niezdolność naturalną albo inaczej konsensualną lub psychiczną do zawarcia małżeństwa¹.

Określenie wpływu dużej depresji na niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa wydaje się najbardziej interesujące z punktu widzenia aktualnej doktryny i orzecznictwa, a więc w odniesieniu do przepisów zawartych w kan. 1095, 2° i 3° KPK z 1983 r. Nie sposób jednak nie rozpocząć analizy podjętej przez nas kwestii od określenia epizodu ciężkiej depresji jako zaburzenia, które psychiatria definiuje jako zaburzenie nastroju.

1. CHARAKTERYSTYKA EPIZODU DEPRESYJNEGO

Słowo *depresja*, które we współczesnej psychiatrii zastąpiło termin *melancholia*, oznacza zaburzenie nastroju objawiające się obniżeniem nastroju oraz osłabieniem percepcji emocjonalnej. Rozumiane jest jako zespół doświadczeń, obejmujący nie tylko nastrój, ale także doświadczenia fizyczne, psychiczne i behawioralne, które określają poważny stan, który klinicznie określa się terminem zespół depresyjny².

Zespół depresyjny w podręczniku psychiatrii definiowany jest jako zespół afektywny, w którym objawem dominującym jest obniżenie nastroju³. Obniżeniu nastroju często towarzyszą myśli, zamiary i działania samobójcze jako wyraz impulsywnej

¹ Por. W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 53.

² Por. C. Hammen, *Depresja*, tł. M. Trzebiatowska, Gdańsk 2006, s. 13.

³ Por. A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1996, s. 7.

aktywności wynikającej z obniżenia nastroju⁴. Ma miejsce zahamowanie procesów psychicznych, zwłaszcza w odniesieniu do różnych form aktywności oraz toku myślenia⁵. Towarzyszy im lęk oraz związany z nim niepokój. Osoba cierpiąca na depresję jest wyciszona, niezdolna do podejmowania pracy zawodowej, pozbawiona pragnień seksualnych, niezdolna do odczuwania przyjemności⁶.

Pośród różnych rodzajów depresji najczęściej wyróżnia się trzy oddzielne kategorie. Są to depresje somatogenne, psychogenne oraz endogenne⁷. Depresje somatogenne występują w przebiegu chorób somatycznych, chorób organicznych mózgu, a także podczas stosowania niektórych leków. Depresje psychogenne stanowią niejednorodną grupę stanów depresyjnych, związanych z różnorodnymi wydarzeniami życiowymi, urazami psychicznymi, zawodowymi i emocjonalnymi. Depresje endogenne występują w przebiegu zaburzeń afektywnych i związane są z podłożem endogennym⁸.

Zespoły depresyjne, występujące w przebiegu zaburzeń afektywnych zarówno jedno-, jak i dwubiegunowych, mają charakter endogenne, choć w języku psychiatrii, zwłaszcza w ośrodkach amerykańskich, coraz powszechniej stosowana jest nazwa *duża depresja* (*major depression*), wprowadzona do systemu klasyfikacji DSM. Odpowiednikiem terminu duża depresja w klasyfikacji zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania ICD-10 jest nazwa *epizod depresyjny* (*depressive episode*)⁹. Spróbujmy zatem określić podstawowe objawy epizodu depresyjnego.

1.1. Objawy depresji

Do rozpoznania epizodu depresyjnego konieczne jest wystąpienie przynajmniej pięciu z dziewięciu wskazanych niżej objawów, przy czym jednym z nich winien być objaw obniżonego nastroju lub *anhedonii*. Objawy te winny utrzymywać się przez co najmniej 2 tygodnie. Do podstawowych objawów epizodu depresyjnego zalicza się: obniżony nastrój, trwający przez większość dnia, prawie codziennie, z niewielkimi wahaniami; *anhedonia*, czyli wyraźna utrata zainteresowania czy zadowolenia w zakresie wszystkich lub prawie wszystkich aktywności przez większość dnia, prawie codziennie; zmniejszenie masy ciała związane ze zmniejszonym apetytem; zaburzenia snu, mające charakter bezsenności lub nadmiernej senności; pobudzenie psychoruchowe lub spowolnienie; zmęczenie i utrata energii, spadek

⁴ Por. *Psychiatria, Podstawy psychiatrii*, t. 1, red. A. Bilikiewicz, S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka, Wrocław 2002, s. 424.

⁵ Por. K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, Roma 1988, s. 640.

⁶ Por. G. Zuanazzi, *Psicologia e psichiatria nelle causa matrimoniali canoniche*, Città del Vaticano 2006, s. 140.

⁷ Por. *La melanconia: ricerca dell'Università di Firenze sulla patologia dell'umore*, red. C. Faraulli, S. Pallanti, Bologna 1992, s. 19.

⁸ Por. A. Grzywa, *Oblicza psychozy*, Lublin 2005, s. 135-136; S. Pużyński, *Depresje i zaburzenia afektywne*, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 25.

⁹ Por. *Psychiatria, Psychiatria kliniczna*, t. 2, red. A. Bilikiewicz, S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka, Wrocław 2002, s. 359.

libido; poczucie bezwartościowości albo nadmierne lub nieuzasadnione poczucie winy; zmniejszona aktywność myślenia czy skupienia uwagi; nawracające myśli o śmierci czy samobójstwie¹⁰.

W przypadku epizodu depresyjnego podstawowe objawy kliniczne depresji składają się na zespół zaburzeń trzech grup procesów psychicznych: emocjonalnych, poznawczych oraz zaburzeń motywacyjnych, behawioralnych i somatycznych.

Wśród zaburzeń procesów emocjonalnych najbardziej charakterystyczne jest obniżenie nastroju, uważane za główną cechę epizodu depresyjnego oraz zmniejszenie aktywności fizycznej i psychicznej¹¹. Obniżenie nastroju podlega małym wahaniom z dnia na dzień i co istotne jest w zasadzie niezależne od bieżących wydarzeń¹². Ważne, że obniżenie nastroju w przypadku epizodu depresyjnego nie ma charakteru przejściowego smutku, jaki zwykle towarzyszy różnym przykrym wydarzeniom, ale jest to stan przewlekły, trwający przez wiele tygodni¹³. Charakteryzuje się ono nie tylko niemożnością doznawania emocji przyjemnych, ale nawet niezdolnością do ekspresji swojego smutku. W psychiatrii, by określić ten stan, używa się nazwy bolesne znieczulenie (*anaesthesia dolorosa*)¹⁴.

Zaburzenie procesów poznawczych dotyczy w głównej mierze zaburzenia myślenia¹⁵. Niektórzy autorzy uważają, że depresja jest zaburzeniem myślenia, w takim samym stopniu, w jakim jest zaburzeniem nastroju. Osoby, które znajdują się w stanie depresji, zazwyczaj negatywnie myślą o sobie samych, o swoim otoczeniu i o przyszłości. Uważają siebie za osoby niekompetentne, przejawiają bezlitosny krytycyzm wobec własnych możliwości. Charakterystyczne jest przekonanie, że nie są w stanie osiągnąć upragnionych celów i zrealizować nadziei, które w nich są pokładane¹⁶. Zaburzenie myślenia w przypadku epizodu depresyjnego odnosi się zarówno do formy, jak i treści. Osobie dotkniętej depresją ogromną trudność sprawia dokonywanie wyboru, zwłaszcza w odniesieniu do decyzji życiowo ważnych. Nasilenie depresyjnego sposobu myślenia może być tak wielkie, że osiąga rozmiary urojeń¹⁷. Urojenia występujące w depresji są zaliczane do urojeń wtórnych, gdyż wynikają z obniżonego nastroju, poczucia winy i lęku i większość daje się wytłumaczyć w sposób psychopatologicznie zrozumiały¹⁸. Konsekwencją zaburzeń procesów myślenia są częste tendencje samobójcze¹⁹.

¹⁰ Por. Oksfordzki podręcznik psychiatrii, red. A. Grzywa, Lublin 2007, s. 275.

¹¹ Por. M. Profita, *L'incidenza della depressione nelle cause canoniche di nullità del matrimonio: profili medico-legali e probatori*, Roma 2006, s. 77.

¹² Por. *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD – 10. Opisy kliniczne i wskazówki diagnostyczne*, red. tł. S. Pużyński, J. Wiórka, Kraków–Warszawa 2000, s. 108.

¹³ Por. J.J. García Failde, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio*, Salamanca 2003, s. 220.

¹⁴ Por. J. Rybakowski, *Oblicza choroby maniakalno-depresyjnej*, Poznań 2008, s. 40–41; H. Bless, *Zarys psychiatrii duszpasterskiej*, Warszawa 1980, s. 136.

¹⁵ Por. P. Sarteschi, C. Maggini, *Manuale di psichiatria*, Abbiategrasso 1989, s. 642.

¹⁶ Por. C. Hammen, dz.cyt., s. 14–15.

¹⁷ Por. J. Rybakowski, dz.cyt., s. 41.

¹⁸ Por. S. Pużyński, dz.cyt., s. 27–28.

¹⁹ Por. J.J. García Failde, dz.cyt., s. 220.

Zaburzenia procesów motywacyjnych w epizodzie depresyjnym są wyrazem obniżonej, czy wręcz nie istniejącej motywacji do działania. Wiąże się to z wyczerpaniem i utratą energii życiowej²⁰. Z powodu apatii i obniżonej motywacji dana osoba często wycofuje się z aktywności społecznej i ogranicza swoje typowe zachowania. Może pozostawać przez długie godziny w łóżku, unikając nawiązywania jakichkolwiek relacji interpersonalnych. Czasami obserwuje się spowolnienie psychoruchowe. W wypowiedziach zauważalne są przerwy, używanie niewielu słów, monotony ton głosu, brak kontaktu wzrokowego²¹. Aktywność ruchowa jest zaburzona. Znaczna część osób znajdujących się w stanie depresji nie jest w stanie wykonywać pracy zawodowej, podjąć obowiązków domowych, a niektórzy nawet zapewnić własnych podstawowych potrzeb życiowych. Takie osoby do pracy udają się niechętnie, z lękiem, obawiając się kontaktów z kolegami czy przełożonymi. Wykonywaniu obowiązków towarzyszy zwykle przekonanie, że wywiązują się z nich źle²².

Brak motywacji do działania jest konsekwencją zaburzeń rytmiki dobowych procesów fizjologicznych, w tym snu. Zaburzenia snu występujące w depresji, zdaniem J. Rybakowskiego, mają charakterystyczny obraz. Zwykle dana osoba zasypia łatwo, ale jej sen jest płytki i przerywany i nie przynosi regeneracji. Występuje częste budzenie się w nocy. Dana osoba nad ranem budzi się wcześniej ze złym samopoczuciem i obawą co do kolejnego dnia swojego życia²³. Stan depresji wiąże się też ze zmniejszeniem łaknienia i doprowadza do znacznej utraty wagi. W sprawach seksualnych osoba znajdująca się w stanie depresji nie odczuwa żadnych potrzeb²⁴.

1.2. Stopnie nasilenia depresji

Według klasyfikacji zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania ICD-10 w różnych formach zaburzeń afektywnych dwubiegunowych występują cztery stopnie nasilenia epizodu depresyjnego. Są to: epizod depresyjny łagodny (F 31.3), epizod depresyjny umiarkowany (F 31.3), epizod depresyjny ciężki bez objawów psychotycznych (F 31.4) oraz epizod depresyjny ciężki z objawami psychotycznymi (F 31.5)²⁵. W kategoriach tych epizody depresyjne łagodny i umiarkowany traktowane są jako jeden z epizodów tej samej kategorii, z racji na niewielką różnicę co do objawów wskazanych form nasilenia epizodu depresyjnego. Poza tym warto zauważyć, że w systemie klasyfikacji DSM-IV mówi się jedynie o epizodzie dużej

²⁰ Por. M. Profita, dz.cyt., s. 82.

²¹ Por. C. Hammen, dz.cyt., s. 16.

²² Por. S. Pużyński, dz.cyt., s. 29. Autor zauważa: „W łagodnych stanach depresyjnych obserwuje się jedynie zmniejszenie liczby kontaktów interpersonalnych, które są zawężone do osób najbliższych (bliskich przyjaciół, rodziny). Chorzy unikają spotkań towarzyskich, zebrzań, a zwłaszcza sytuacji, gdy eksponowani są na widok publiczny. Spełnianie czynności, które do tej pory wykonywali rutynowo, takich jak wykład, odczyt, przewodzenie zebraniu, okazuje się często zadaniem przekraczającym ich możliwości”.

²³ Por. J. Rybakowski, dz.cyt., s. 42.

²⁴ Por. J.J. García Fálde, dz.cyt., s. 225–226.

²⁵ Por. *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych...*, s. 109–111.

depresji, który jest charakterystyczny zarówno dla zaburzenia afektywnego jedno-, jak i dwubiegunowego.

Użycie terminu *depresja ciężka* nie oznacza, co podkreśla J.J. García Faílde, że epizod depresyjny nie ma różnych stopni nasilenia. Oznacza jedynie, że istnieją objawy, które czynią daną osobę niezdolną do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie, oraz takie, które owo funkcjonowanie jedynie utrudniają²⁶.

Zgodnie z kolei z kategorią F 32.0 epizod depresyjny łagodny charakteryzuje się niewielkim nasileniem obniżenia nastroju, które trwa nie krócej niż 2 tygodnie. Epizod ten jest zazwyczaj przyczyną trudności w wykonywaniu pracy oraz codziennych obowiązków, jednak nie zaburza spełniania tych obowiązków całkowicie. Epizod depresyjny umiarkowany, opisany w kategorii F 32.1, oprócz cech charakterystycznych dla epizodu depresyjnego łagodnego, charakteryzuje się ponadto występowaniem innych objawów depresji. Co istotne w tym przypadku część objawów osiąga znaczne nasilenie, a dana osoba ma wyraźne trudności z wykonywaniem pracy i spełnianiem obowiązków domowych. Żaden ze wskazanych epizodów, a więc łagodny i umiarkowany, nie czynią danej osoby całkowicie niezdolnej do wykonywania podstawowych obowiązków zawodowych i rodzinnych²⁷.

Zgodnie z kolei z kategorią F 32.2 epizod depresyjny ciężki bez objawów psychotycznych charakteryzuje się występowaniem trzech charakterystycznych dla epizodu łagodnego i umiarkowanego objawów, a ponadto czterech innych objawów, spośród których część powinna osiągać duże nasilenie. Jak czytamy w podręczniku psychiatrii, dana osoba przejawia wyraźne cierpienie lub pobudzenie dopóki nie wystąpi znaczne zahamowanie. Dominują u niej przede wszystkim poczucie bezwartościowości, niska samoocena, poczucie winy, szczególnie niebezpieczne jest zagrożenie samobójstwem i zawsze występują objawy somatyczne. Co istotne ciężki epizod depresyjny uniemożliwia wykonywanie jakiejkolwiek pracy zawodowej, obowiązków domowych, oprócz drobnych czynności²⁸.

Zgodnie z kolei z kategorią F 32.3 epizod depresyjny ciężki z objawami psychotycznymi charakteryzuje się, oprócz wskazanych wyżej dla epizodu ciężkiej depresji objawów, występowaniem urojeń, omamów lub osłupienia depresyjnego. Treść urojeń dotyczy grzechów, ubóstwa, nieuchronnej klęski, przestępstw. Omamy słuchowe lub węchowe mają charakter głosów oszczerczych lub oskarżających. Ciężkie zahamowanie psychoruchowe może narastać do rozmiarów osłupienia²⁹.

2. EPIZOD DEPRESYJNY A NIEZDOLNOŚĆ KONSENSUALNA DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. definiuje niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa w kan. 1095. Wpływ epizodu depresyjnego na niezdolność konsen-

²⁶ Por. J.J. García Faílde, dz.cyt., s. 226.

²⁷ Por. *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych...*, s. 109.

²⁸ Por. *Psychiatria, Psychiatria kliniczna...*, t. 2, s. 370.

²⁹ Por. *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych...*, s. 110.

sualną do zawarcia małżeństwa, uwzględniając doktrynę, należy rozpatrywać w kilku zasadniczych aspektach³⁰. Biorąc jednak pod uwagę najnowsze orzecznictwo, kwestia ta rozpatrywana jest w odniesieniu do przepisu kan. 1095, 2° oraz kan. 1095, 3° KPK.

2.1. Epizod depresyjny a poważny brak rozeznania oceniającego

Niezdolność, określona w kan. 1095, 2° KPK z 1983 r., stanowiąca deklarację prawa naturalnego, zakłada u kontrahenta nie tylko wystarczające używanie rozumu, ale także pewną dojrzałość sądu. W formułowaniu takiego sądu bierze udział nie tylko intelekt, ale również wola we wspólnym ich działaniu³¹. Stąd, co podkreśla W. Góralski, w orzecznictwie Roty Rzymskiej, zarówno sprzed 1983 r., jak i późniejszego widoczna jest tendencja wskazującą na zaburzenie czynności intelektualnych, jak i wolitywnych jako przyczyny braku rozeznania oceniającego³².

Pojęcie *discretio iudicii* zawiera w sobie trzy elementy konstytutywne: poznanie intelektualne przedmiotu zgody małżeńskiej, ocena krytyczna, czyli właściwy sąd o zawierającym małżeństwie, oraz wolność wewnętrzna umożliwiająca dokonanie swobodnego wyboru. Dwa pierwsze elementy dotyczą zatem sfery poznawczej, trzeci zaś władzy wolitywnej³³. Poważny brak rozeznania oceniającego, jak czytamy w wyroku coram Pompedda z 25 listopada 1978 r., ma miejsce w trzech przypadkach: braku zdolności poznania intelektualnego przedmiotu zgody małżeńskiej, braku zdolności rozeznania oceniającego proporcjonalnego do umowy małżeńskiej czyli braku zdolności krytycznej, oraz braku wolności wewnętrznej koniecznej do wyrażenia zgody małżeńskiej³⁴.

Jak już zauważono, Prawodawca nie wymaga od kontrahenta pełnego rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, ale rozeznania proporcjonalnego do umowy zgody małżeńskiej. Kryterium proporcjonalności *discretio iudicii* w stosunku do praw i obowiązków małżeńskich, stosowane w orzecznictwie, zdaniem W. Góralskiego zakłada ocenę ciężkości braku rozeznania za pomocą dwóch parametrów: subiektywnego i obiektywnego. W aspekcie subiektywnym brak pozostaje w relacji do patologii psychicznej podmiotu, w aspekcie obiektywnym zaś do wagi istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Przyjęcie obu parametrów, co podkreśla autor, sprawia, że w orzecznictwie rotalnym do stwierdzenia niezdolności konsensualnej, wynikającej z braku rozeznania oceniającego, wymaga się zawsze występowania poważnej anomalii lub patologii psychicznej³⁵.

³⁰ Por. G. Leszczyński, *Psychoza maniako-depresyjna jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, 1°–3° KPK)*, Łódź 2009, s. 162–163.

³¹ Por. S. Paździor, *Przyczyny poważnego braku rozeznania oceniającego w świetle kan. 1095 n. 2*, Lublin 2004, s. 15–16.

³² Por. W. Góralski, G. Dzierżon, dz.cyt., s. 157.

³³ Por. W. Góralski, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095, nn. 1–3 kpk. Próba syntezy*, PK 39, 1996, s. 25–42; Sent. coram Annè, 26 I 1971, RRD 63, 1971, s. 66–67; Sent. coram Davino, 5 II 1975, RRD 67, 1975, s. 42; Sent. coram Ragni, 26 XI 1985, RRD 77, 1985, s. 545; Sent. coram Jarawan, 24 X 1990, RRD 82, 1990, s. 716–717.

³⁴ Por. Sent. coram Pompedda, 25 XI 1978, RRD 70, 1978, s. 509–510.

³⁵ Por. W. Góralski, G. Dzierżon, dz.cyt., s. 172–173; Sent. coram Pompedda, 19 V 1994, RRD 86, 1994, s. 208.

Jak czytamy w wyroku *coram Turnaturi* z 20 lutego 1998 r., podmiot znajdujący się w stanie ciężkiej depresji nie jest zdolny do poznania przedmiotu zgody małżeńskiej, w szczególności zaś do dokonania krytycznej oceny co do małżeństwa. Jego decyzje i zachowania charakteryzuje bowiem niepewność, smutek, ograniczenie myśli i woli. Żyje w poczuciu winy i upadku, które destrukcyjnie wpływają na dokonywany przez niego osąd co do jego możliwości jako małżonka³⁶.

Podmiot w stanie depresji nie pragnie małżeństwa, i jak już zauważono, czuje się do niego przymuszony. Przymus ten odczuwa jako pochodzący z zewnątrz, nie dostrzegając, że prawdziwym ograniczeniem jego decyzji, opartej na osądzie i wyborze, jest on sam, w szczególności zaś jego psychika. Jak czytamy w wyroku *coram Bruno* z 15 grudnia 1989 r., myśli depresyjne, będące skutkiem depresyjnego nastroju, mają charakter absolutnie pesymistyczny. I w tym stanie, podobnie jak w epizodzie maniakałnym, podmiotowi towarzyszą halucynacje i różnego rodzaju iluzje. Tutaj jednak mają one charakter destrukcyjny i wybitnie negatywny³⁷.

Podmiot, znajdujący się w stanie depresji, nie jest zdolny do skoncentrowania swojej uwagi. Jego proces myślowy jest powolny. Jak podkreśla J.J. García Faílde nie jest możliwe, aby w takim stanie podmiot był zdolny do zauważenia pozytywnych aspektów małżeństwa. Nie jest też w stanie dokonać oceny motywów przemawiających za i przeciw decyzji małżeńskiej. Towarzyszą mu raczej myśli destrukcyjne, w tym te dotyczące samobójstwa, obce są natomiast myśli pozytywne dotyczące praw wynikających z wyrażonej zgody małżeńskiej³⁸. Jedyne motywy, jakie dostrzega podmiot znajdujący się w stanie depresji, jak czytamy w wyroku *coram Boccafola* z 20 kwietnia 1989 r., to motywy negatywne, które skłaniają go nie tyle do podjęcia decyzji małżeńskiej, ile raczej do ucieczki przed nią³⁹.

Jeśli zatem osoba przeżywająca epizod depresyjny podejmie decyzję małżeńską, jak czytamy w wyroku *coram Huot* z 3 kwietnia 1986 r., będzie to decyzja zabarwiona jego negatywnym nastrojem, pozbawiona krytycznej oceny motywów⁴⁰.

Smutek i przygnębienie, które charakteryzują epizod depresyjny, mają wpływ na czynności wolitywne kontrahenta⁴¹. Jak już zauważono, w przypadku osoby nie dotkniętej zaburzeniem psychicznym wpływ afektywności nigdy nie jest na tyle silny, aby czynić ją niezdolną do autodereminacji. W przypadku osoby zaburzonej psychicznie wpływ czynników afektywnych jest determinujący⁴².

W stanie depresyjnym, jak czytamy w wyroku *coram Bejan* z 10 czerwca 1970 r., intelekt prezentuje woli człowieka jedynie motywy o zabarwieniu negatywnym, nie dopuszczając tych, które mogą stanowić jakkolwiek przeciwwagę w odniesieniu do

³⁶ Por. Sent. *coram Turnaturi*, 20 II 1998, RRD 90, 1998, s. 89.

³⁷ Por. Sent. *coram Bruno*, 15 XII 1989, RRD 81, 1989, s. 766.

³⁸ Por. J.J. García Faílde, dz.cyt., s. 243.

³⁹ Por. Sent. *coram Boccafola*, 20 IV 1989, RRD 81, 1989, s. 297.

⁴⁰ Por. Sent. *coram Huot*, 3 IV 1986, RRD 78, 1986, s. 219–220.

⁴¹ Por. Sent. *coram Turnaturi*, 20 II 1998, RRD 90, 1998, s. 89.

⁴² Por. Sent. *coram Fughini*, 21 X 1987, RRD 79, 1987, s. 558; Sent. *coram Serrano*, 29 X 1987, RRD 79, 1987, s. 582; Sent. *coram Stankiewicz*, 28 V 1991, RRD 83, 1991, s. 345.

kierunku działania woli, pozbawiając ją koniecznej wolności wewnętrznej i zdolności do autodeterminacji⁴³.

Podmiot, znajdujący się w stanie przygnębienia i apatii emocjonalnej, interpretuje interesujące go motywy działania w sposób ekstremalny nie widząc dla siebie żadnej możliwości szczęścia⁴⁴. Stąd, wola człowieka, jak czytamy w wyroku coram Bejan z 10 czerwca 1970 r., raczej powstrzymuje się od wyboru małżeństwa, interpretując je jednoznacznie jako negatywny objaw rzeczywistości, w której żyje⁴⁵. Wola takiego człowieka, jak zauważa M. Profita, jest ograniczona poprzez depresyjną i zabarwioną apatią wizję małżeństwa, uniemożliwiającą przejście od idei do aktu. Nie jest on w stanie oprzeć się destrukcyjnym impulsom, które w sposób konieczny ukierunkowują jego wybór negatywny w odniesieniu do małżeństwa⁴⁶.

2.2. Epizod depresyjny a niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich

Niezdolność natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, o której generalnie mówi kan. 1095, 3° KPK z 1983 r., oznacza niezdolność do przekazania i zrealizowania przedmiotu zgody małżeńskiej, zgodnie rzymską zasadą *impossibilum nulla obligatio est*⁴⁷. Chodzi zatem o sytuację, w której podmiot wskutek zaburzeń natury psychicznej nie jest w stanie podjąć, a tym samym wypełnić istotnych obowiązków małżeńskich⁴⁸.

Epizod depresyjny charakteryzuje się obniżonym nastrojem. Podmiot, znajdujący się w stanie przygnębienia emocjonalnego, jak czytamy w wyroku coram Colagiovanni z 23 stycznia 1990 r., nie odczuwa żadnego zainteresowania i żadnej przyjemności. Stan ten jest na tyle trwały, że uniemożliwia mu podejmowanie jakichkolwiek działań przez co najmniej dwa tygodnie⁴⁹.

Zmęczeniu i utracie energii towarzyszy poczucie bezwartościowości oraz nadmierne i nieuzasadnione poczucie winy. W takim stanie wola człowieka powstrzy-

⁴³ Por. Sent. coram Bejan, 10 VI 1970, RRD 62, 1970, s. 628–629.

⁴⁴ Por. Sent. Coram Ewers, 4 IV 1981, RRD 73, 1981, s. 220. Czytamy tutaj: „Ad voluntatem quo spectat quaestio ponitur de libera electione ex parte nubentis adeo ut iste valeat sesje determinare ad intrinseco, perpensis motivis decidendi Hinc inde exstantibus atque cum facultate superandi motivus sive intrinsecus sive affectivitatis”.

⁴⁵ Por. Sent. coram Bejan, 10 VI 1970, RRD 62, 1970, s. 628; S. Panizo Orallo, *Falta de libertad interna*, w: *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Salamanca 1986, s. 251; R. Zavalloni, *La libertà personale. Psicologia della condotta umana*, Milano 1973, s. 262.

⁴⁶ Por. M. Profita, dz.cyt., s. 157; Sent. coram Fiore, 30 V 1987, RRD 79, 1987, dz.cyt., s. 341.

⁴⁷ Por. Celsus, Lib. 8, dig. D. 50. 17. 185.

⁴⁸ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 164–165.

⁴⁹ Por. Sent. coram Colagiovanni, 23 I 1990, RRD 82, 1990, s. 13. Czytamy tutaj: „...The essential feature of a Major Depressive Episode is either depressed mood (or possibly, in children or adolescents, an irritable mood) or loss of interest or pleasure in all, or almost all, activities, and associated symptoms, for a period of at least two weeks. The symptoms represent a change from previous functioning and are relatively persistent, that is, they occur for most of the day, nearly every day, during at least a two-weeks period”.

muje się od jakichkolwiek działań mających na celu realizację obowiązków małżeńskich⁵⁰. W zależności od natężenia stopnia depresji podmiot wykazuje minimalne zainteresowanie osobą współmałżonka lub nie jest nią absolutnie zainteresowany⁵¹.

Wyobcowanie, charakterystyczne dla depresji, sprawia, że podmiot zamyka się w własnym świecie cierpienia egzystencjalnego, w konsekwencji stając się egoistą niezdolnym do jakiegokolwiek otwarcia na potrzeby drugiej osoby. Tworząc relację z drugą osobą, przyjmuje postawę uzależnienia, co podkreśla ponens w wyroku *coram Pinto* z 28 października 1976 r., poddając się całkowicie decyzji drugiej osoby, w zamian formułując wymagania dotyczące miłości i akceptacji⁵². Główny problem koncentruje się wokół braku relacji wzajemnej, w której podmiot depresyjnie nastawiony do życia jest jedynie odbiorcą, zresztą nieustannie niezadowolonym z siebie i z innych⁵³.

Brak zainteresowania drugą osobą wpływa negatywnie na jego życie seksualne. Stąd podmiot zawierający małżeństwo w stanie ciężkiej depresji nie jest zdolny do zobowiązania się, iż jego relacja międzyosobowa będzie miała charakter wzajemny i że będzie oparta również na wzajemnym darze z siebie w kwestiach dotyczących życia seksualnego⁵⁴. Dlatego też można stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem, iż podmiot ten nie jest zdolny do podjęcia zarówno obowiązku wynikającego z *bonum coniugum*, jak i z *bonum polis*⁵⁵. Obowiązki te zresztą przenikają się i wzajemnie uzupełniają. Obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa jest bowiem dobrem dla małżonków, które opiera się na wzajemnym dążeniu do tworzenia wspólnoty obejmującej różne wymiary życia⁵⁶.

Z oczywistych względów niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich musi wynikać z takiego stopnia depresji, iż podmiot w momencie wyrażania zgody małżeńskiej nie jest w stanie tychże obowiązków podjąć. Oznacza to, jak czytamy w wyroku *coram Pompedda* z 11 kwietnia 1988 r., że lekka depresja nie pozbawia podmiotu zdolności, o której mowa, a przynajmniej nie można stwierdzić, iż bezwzględnie nie jest on zdolny do podjęcia obowiązków małżeńskich⁵⁷. W tym względzie, podobnie jak w odniesieniu do epizodu maniakalnego, istotna jest ciężkość zaburzenia i jego występowanie w momencie zawierania związku małżeńskiego⁵⁸.

⁵⁰ Por. Sent. *coram Doran*, 1 VII 1988, RRD 80, 1988, s. 455.

⁵¹ Por. A. Liñán García, *La psicosis maniaco-depresiva y su incidencia en el consentimiento matrimonial*, Málaga 2001, s. 191.

⁵² Por. Sent. *coram Pinto*, 28 X 1976, RRD 68, 1976, s. 390.

⁵³ Por. M. Profita, dz.cyt., s. 197.

⁵⁴ Por. R. Sztuchmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 383.

⁵⁵ Por. J.J. García Fálde, dz.cyt., s. 252.

⁵⁶ Por. H. Stawniak, *Uprawnienie-obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, PK 32, 1989, nr 3–4, s. 137.

⁵⁷ Por. Sent. *coram Pompedda*, 11 IV 1988, RRD 80, 1988, s. 206.

⁵⁸ Por. Sent. *coram Boccafolo*, 20 IV 1989, RRD 81, 1989, s. 297; Sent. *coram Colagiovanni*, 8 V 1990, RRD 82, 1990, s. 363.

WNIOSKI

Epizod depresyjny charakterystyczny dla zaburzeń afektywnych objawia się przede wszystkim silnym zaburzeniem nastroju. Zaburzenie myślenia w przypadku epizodu depresyjnego dotyczy zarówno spowolnienia toku myślenia, jak i kreowania depresyjnego obrazu świata. Podmiot ma ograniczone zdolności poznawcze, choć, jak się wydaje, nie jest całkowicie pozbawiony zdolności poznawczych, gdyż pomimo istniejącego w nim zaburzenia zachowuje on względną zdolność działania intelektu. Najistotniejsze jest natomiast to, że wykazuje on zubożenie emocjonalne, paraliżujące działanie woli. Stąd niemożliwe staje się podjęcie decyzji małżeńskiej.

Podmiot, znajdujący się w stanie depresji, ze względu na spowolnienie myślowe, nie zauważa pozytywnych aspektów małżeństwa, stąd nie jest w stanie dokonać oceny motywów przemawiających za i przeciw decyzji małżeńskiej. Towarzyszą mu myśli destrukcyjne, w tym te dotyczące samobójstwa. Interesujące go motywy działania interpretuje w sposób ekstremalny, stąd jego wola powstrzymuje go od wyboru małżeństwa, postrzegając je negatywny objaw rzeczywistości, w której żyje.

Niezdolność natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, o której generalnie mówi kan. 1095, 3° KPK z 1983 r., oznacza niezdolność do przekazania i zrealizowania przedmiotu zgody małżeńskiej. Wyobcowanie, charakterystyczne dla depresji, sprawia, że podmiot zamyka się w własnym świecie bólu i cierpienia, nie będąc zdolnym do altruizmu, co przejawia się chociażby w niemożliwym do spełnienia akcie sensualnym. Stąd w stanie depresji można przyjąć, że podmiot ten nie jest zdolny do podjęcia zarówno obowiązku wynikającego z *bonum coniugum*, jak i z *bonum polis*.

DEPRESSION AS A CAUSE OF CONSENT INCAPACITY FOR MARRIAGE

Summary

Taking up the issue of depression as a cause for declaring a marriage null and void, the author begins his reflections with a look at psychosis. From the point of view of marriage validity, of special significance is also the analysis of depression with very particular medical aspects. The cause of nullity of a marriage discussed here, in turn, requires a rather precise definition of depression and the factors by which it may be triggered. The last part of the author's reflections is devoted to the analysis of canon 1095 of the Code of Canon Law, especially to the definition of cases when this depression is serious enough to exclude marriage validity.

Słowa kluczowe: depresja, niezdolność konsensualna, nieważność małżeństwa

KS. RAFAŁ LEŚNICZAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ROLA MASS MEDIÓW W KSZTAŁTOWANIU OPINII PUBLICZNEJ O KOŚCIELE – RENUNCJACJA BENEDYKTA XVI

1. INFORMACJA DZIENNIKARSKA I KOMUNIKACJA INSTYTUCJONALNA (TREŚĆ OŚWIADCZENIA)

Medialny przekaz wiadomości, który określaný jest informacją dziennikarską, to wypadkowa samego zdarzenia, relacji dokonywanej przez korespondenta oraz komunikatu instytucjonalnego. Różny jest stopień obiektywności i wiarygodności informacji dziennikarskiej, jest bowiem uzależniony od wielu czynników. Nieobojętne jest również to, dla jakiej instytucji pracuje dziennikarz, czyje interesy reprezentuje, jaki ma światopogląd. Ważna jest reputacja instytucji, formułującej komunikat do mediów. Wzajemne zaufanie i właściwe relacje na linii instytucja – mass media zwiększają prawdopodobieństwo obiektywnego przekazu medialnego. Ponadto potrzebna jest właściwa formacja dziennikarska oparta na służbie prawdzie. To krótkie wprowadzenie odnosi się do wielu instytucji, ich wizerunku medialnego oraz kształtowania opinii publicznej na ich temat.

Kościół oprócz swej natury duchowej jest instytucją, jest wspólnotą określonych ludzi, którzy ją reprezentują. Nie może zatem budzić zdziwienia, że wiele wydarzeń z życia Kościoła znajduje w mediach zainteresowanie nim. Do takich należy z pewnością decyzja Ojca Świętego Benedykta XVI dotycząca rezygnacji z Urzędu Piotrowego. Skłoniła ona wielu dziennikarzy do postawienia pytania: „Co było przyczyną podjęcia takiej decyzji przez Josepha Ratzingera?”, „Dlaczego Benedykt XVI decyduje się abdykować?”.

By właściwie zrozumieć powody, które skłoniły Benedykta XVI do renuncjacji, należałoby w pierwszej kolejności sięgnąć do oświadczenia, które Joseph Ratzinger napisał i złożył 11 lutego 2013 r. wobec Kolegium Kardynalskiego podczas konsystorza zwyczajnego. Dokument ten przybliży motywy decyzji papieskiej. Jego treść została przedstawiona na wielu portalach internetowych, w prasie, radiu i telewizji – zarówno w mediach świeckich, jak i tych o profilu katolickim. Wiele mediów ograniczyło się jednak do podania papieskiej decyzji, załączając własny komentarz. Spróbujmy spojrzeć najpierw na treść papieskiego oświadczenia.

Po pierwsze, wnikliwa lektura ukazuje, że decyzja Ojca Świętego została podjęta w sposób świadomy i dobrowolny. Papież był wolny od wszelkiego rodzaju przymusu¹.

Po drugie, Benedykt XVI – jak zapewnia – decyzję wielokrotnie rozważył w sumieniu przed Bogiem². Zatem należy wykluczyć brak wystarczającej rozwagi, pospiech, uleganie „podszeptom” osób trzecich w zajęciu takiego stanowiska.

Po trzecie, Ojciec Święty wskazuje bezpośrednie przyczyny abdykacji: są to podeszły wiek i słabe zdrowie, które uniemożliwiają mu wypełnianie urzędu biskupa Rzymu³.

Mimo rezygnacji, Benedykt XVI pragnie nadal służyć Kościołowi poprzez osobistą modlitwę. Tak przedstawiony komunikat wydawałoby się w pełni oddaje motyw decyzji 86-letniego Josepha Ratzingera, który całym swoim życiem był nad wyraz transparentny. Czy liczne informacje dziennikarskie przekazują opinii publicznej prawdziwe motywy, tzn. te, o których sam mówi w deklaracji, podjęcia takiej, a nie innej decyzji? Już tylko pobieżna analiza wskazuje, że nie. Mass media uległy pokusie doszukiwania się innych przyczyn, „drugiego dna” sprawy, co postaramy się przedstawić, analizując niektóre echa prasowe. Spójrzmy zatem na kilka artykułów, które ukazały się w polskiej prasie, a odnoszą się do decyzji Ojca Świętego z 11 lutego 2013 r.

Interpretacja decyzji Benedykta XVI, dotycząca rezygnacji z urzędu biskupa Rzymu, postrzegana jest przez zaledwie kilka tytułów prasowych w taki sposób, w jaki uzasadnił to sam Ojciec Święty. Przywołajmy kilka przykładów.

Agnieszka Gracz w artykule *Chrystus nas poprowadzi!* odnosi się do słów wypowiedzianych przez Josepha Ratzingera podczas pierwszej audiencji środowej po ogłoszeniu decyzji o zrzeczeniu się urzędu biskupa Rzymu⁴. Spojrzenie na Kościół, znajdujący się na tym odcinku historii, przepełnione jest pewnością, że Kościół przynależy do Chrystusa, który nigdy nie pozbawi go swego przewodnictwa i troski. Autorka artykułu wspomina o wielkiej wdzięczności Papieża całemu Ludowi Boże-

¹ W *Oświadczeniu* z 11 lutego 2013 r. Benedykt XVI napisał m.in.: „Dlatego, w pełni świadom powagi tego aktu, z pełną wolnością, oświadczam, że rezygnuję z posługi Biskupa Rzymu [...]”, w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio_lt.html (06.07.2013),

<http://naszdziennik.pl/wiara-stolica-apostolska/23659,benedykt-xvi-podjal-decyzje-o-rezygnacji-z-urzedu.html> (06.07.2013)

² „Rozważywszy po wielokroć rzecz w sumieniu przed Bogiem [...]”, w:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio_lt.html (06.07.2013),

<http://naszdziennik.pl/wiara-stolica-apostolska/23659,benedykt-xvi-podjal-decyzje-o-rezygnacji-z-urzedu.html> (06.07.2013)

³ „[...] zyskałem pewność, że z powodu podeszłego wieku moje siły nie są już wystarczające, aby w sposób należyty sprawować posługę Piotrową. [...] aby kierować łodzią św. Piotra i głosić Ewangelię w dzisiejszym świecie, podlegającym szybkim przemianom i wzburzanym przez kwestie o wielkim znaczeniu dla życia wiary, niezbędna jest siła zarówno ciała, jak i ducha, która w ostatnich miesiącach osłabła we mnie na tyle, że muszę uznać moją niezdolność do dobrego wykonywania powierzanej mi posługi”. w:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio_lt.html (06.07.2013),

<http://naszdziennik.pl/wiara-stolica-apostolska/23659,benedykt-xvi-podjal-decyzje-o-rezygnacji-z-urzedu.html> (06.07.2013)

⁴ Por. A. Gracz, *Chrystus nas poprowadzi!*, „Nasz Dziennik”, 14.02.2013, w:

<http://www.naszdziennik.pl/wp/23979,chrystus-nas-poprowadzi.html> (11.07.2013)

mu za okazaną pamięć modlitewną. Publicystka „Naszego Dziennika” przywołuje prośbę Benedykta XVI, aby polecać wstawienictwu św. Piotra sprawę pielgrzymki Kościoła w tym szczególnym momencie historii Kościoła, ponadto przywołane są: słowa kardynała Tarcisio Bertone, wyrażające wzruszenie i szacunek Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej wobec decyzji Ojca Świętego oraz słowa Papieża o potrzebie nawrócenia serc na progu rozpoczynającego się Wielkiego Postu.

Sławomir Jagodziński w artykule *Duchu Święty przyjdź* w „Naszym Dzienniku” zwraca z kolei uwagę na bardzo ludzkie emocje towarzyszące wspólnocie Kościoła, która z wiarą i zaufaniem w Bożą Opatrzność przyjęła decyzję Benedykta XVI o renuncjacji⁵. Publicysta opisuje wiernych, którzy licznie gromadzą się na pl. św. Piotra oraz opinie kardynała Stanisława Nagy’ego i arcybiskupa Józefa Michalika, wskazujące na niezwykłość decyzji, która ma wymiar apostołski i jest wezwaniem do jeszcze bardziej intensywnej modlitwy za Kościół. Ksiądz prof. Waldemar Chrostowski, w komentarzu na łamach „Naszego Dziennika”, zauważa, że 11 lutego jest dniem o wymiarze symbolicznym. Jest to Światowy Dzień Chorego, a przyczyną abdykacji Papieża są niewystarczające siły, aby w sposób należyty sprawować posługę Piotrową. Znamienne, że centralne uroczystości Dnia Chorego odbyły się w Altötting w Bawarii, rodzinnych stronach Benedykta XVI.

W powyższych artykułach nie odnajdziemy tajemniczych wątków, które miałyby doprowadzić Benedykta XVI do decyzji o abdykacji. Jednak tylko pobieżna analiza prasowa ukazuje, że zdecydowana większość dziennikarzy uległa pokusie poszukiwania „prawdziwych przyczyn” odejścia w stan spoczynku Benedykta XVI, nie dawała bowiem wiary temu, co w ogłoszonej deklaracji z 11 lutego napisał sam Benedykt XVI. To budzi zdziwienie, dlaczego człowiek, który w swoim postępowaniu był zawsze transparentny, teraz miałby przemilczać przyczyny abdykacji? Posłużmy się kilkoma przykładami tekstów prasowych, mówiących o faktach przemilczanych rzekomo przez Papieża.

Zdaniem Mikołaja Wójcika, przyczynami renuncjacji jest spisek w Watykanie oraz kryzys wiary Papieża⁶. Tomasz Bielecki w kontekście decyzji Ojca Świętego mówi o konfliktach, intrygach i zdradzie wśród pracowników Kurii Rzymskiej⁷. Abdykacja Benedykta XVI to dla dziennikarzy również okazja, by podsumowywać pontyfikat. Nie brak stronnich ocen, np. zdaniem Magdaleny Środy, pontyfikat ten nie zapisał się niczym szczególnym oprócz odkrytych skandali pedofilskich w Kościele i rekordowego spadku wiernych⁸. Z kolei James Bone i Richard Owen przypominają wyłącznie te zdarzenia pontyfikatu Benedykta XVI, które wywołały szum medialny: chodzi o sprawę kamerdynera Paolo Gabriele, źle zinterpretowane przemówienie z Ratyzbony z 2006 r., czy też przywrócenie na łono Kościoła katolickiego biskupa Richarda Williamsona i trzech innych biskupów ekskomunikowanych w 1988 r. przez Jana Pawła II, których wyświęcił arcybiskup Marcel Lefebvre⁹.

⁵ Por. S. Jagodziński, *Duchu Święty przyjdź*, „Nasz Dziennik”, 12.02.2013, w: <http://www.naszdziennik.pl/wp/23720.duchu-swiety-przyjdz.html> (11.07.2013)

⁶ Por. M. Wójcik, *Tu nie chodzi o chorobę*, „Fakt”, 13.02.2013.

⁷ Por. T. Bielecki, *Co pokonało Benedykta XVI*, „Gazeta Wyborcza”, 13.02.2013

⁸ Por. M. Środa, *Tylko papież!*, „Gazeta Wyborcza”, 13.02.2013.

⁹ Por. J. Bone, R. Owen, *Spiski Watykanu, afery, zdrady pod boki papieża*, „Dziennik Łódzki”, 15.02.2013, por. także: K. Wiśniewska, *Pancerny kardynał*, „Gazeta Wyborcza”, 12.02.2013.

Z kolei Dominik Zdort, zauważa, że pontyfikat Benedykta XVI obfitował jedynie w porażki¹⁰. Zdaniem publicysty „Rzeczpospolitej”, w czasie gdy kardynał Ratzinger sprawował posługę biskupa Rzymu, nastąpił powrót do klasycznych kościelnych zasad w sprawie liturgii, zmienił się ton dialogu z wyznawcami judaizmu (Benedykt XVI zaprzestał używania terminu „starsi bracia w wierze”), rozmowy z protestantami stały się trudniejsze, nie nastąpiło porozumienie z Bractwem św. Piusa X.

Dostrzegamy, że powyższe artykuły, doszukujące się „ukrytych” przyczyn abdykacji Benedykta XVI, zniekształcają obraz tego wszystkiego, co dokonało się w Kościele katolickim i Stolicy Apostolskiej w latach 2005–2013. Publicyści spoglądają na Watykan jedynie w perspektywie domniemych skandali, oszustw, walki o władzę urzędników Kurii Rzymskiej i taką zniekształconą wizję przekazują opinii publicznej.

Porównanie informacji dziennikarskiej i komunikatu instytucjonalnego – oświadczenia Benedykta XVI – ukazuje wysoką rzetelność przekazu informacyjnego środków społecznego komunikowania lub ich świadomy brak. To oczywiście rodzi pytanie, czy prawda stanowi najwyższe kryterium dla tych, których misją jest przekaz informacji opinii publicznej za pośrednictwem mediów.

Nie należy jednak zapominać, że w swej istocie komunikat instytucjonalny i informacja prasowa, chociaż przybliżają odbiorcom istotę wydarzenia, to inne są punkty widzenia dotyczące osób, instytucji, zdarzeń.

2. NEWS VALUES A RENUNCJACJA BENEDYKTA XVI

Specjaliści komunikacji społecznej instytucjonalnej wskazują na czynniki, które tworzą *news*. Są to tzw. *news values*. Do nich należą: *impact*, *timeliness*, *prominence*, *proximity*, *odd or unusual*, *conflict*, *currency*, *human interest*. Krótko mówiąc, ich rolą jest przyciągnięcie uwagi potencjalnego czytelnika i zaproszenie do lektury tekstu dziennikarskiego.

Dokonajmy krótkiego objaśnienia terminologii anglojęzycznej, a odnosząc *news values* do informacji o abdykacji Benedykta XVI, dostrzeżemy, dlaczego decyzja ta wzbudziła powszechne zainteresowanie opinii publicznej.

Impact to doniosłość, ważność wydarzenia, sprawiające, że dla dużej grupy osób dana informacja medialna ma wysoką wartość informacyjną¹¹. Trzęsienia ziemi, tsunami, katastrofy naturalne, wypadki lotnicze mają wysoki *impact*, zapewniają zatem szerokie zainteresowanie opinii publicznej i odbiorców mass mediów. Omawiany *news values* wydarzeń skłania dziennikarzy do zainteresowania się danym tematem. W przypadku, który podlega analizie, ważność wydarzenia polega na odniesieniu faktu do biskupa Rzymu, czyli do Głowy Kościoła rzymskokatolickiego. Zakończenie swojej posługi ogłasza nie biskup diecezji, czy też szanowany proboszcz, ale papież, po ludzku patrząc, to pierwsza osoba w hierarchii kościelnej.

¹⁰ Por. D. Zdort, *Korekta Benedykta*, „Rzeczpospolita”, 16–17.02.2013.

¹¹ Por. D. DeWerth-Pallmeyer, *The Audience in the News*, Mahwah, New Jersey 1997, s. 58–83; G. Barnett, F. Boster, *Progress in Communication Sciences*, Volume 13, Westport 1997, s. 196–205.

Timeliness to aktualność wydarzenia. Zazwyczaj im „świeższy” news, tym szybciej znajdzie swoje miejsce na łamach prasy. Jednak w niektórych przypadkach aktualność zdarzenia polega na wydobyciu na światło dzienne czegoś, o czym nigdy wcześniej się nie mówiło¹². Chodzi zatem o to, że zainteresowanie mass mediów mogą wzbudzić fakty z dalekiej przeszłości, pod warunkiem że nikt o nich wcześniej nie mówił. Należy zwrócić uwagę, że z upływem czasu *timeliness* traci na znaczeniu, np. poranne zderzenie autobusów komunikacji miejskiej posłuży jako materiał do opracowania newsa, który ujrzy światło dzienne w mediach tego samego dnia, w kolejnych zaś dniach przestanie być przedmiotem zainteresowania większości dziennikarzy, na polu sportowym także aktualność – a zatem i doniosłość dla mediów – jakiegoś wydarzenia sportowego zmienia się z upływem czasu¹³. Istnieje ryzyko pokusy, że dziennikarz za wszelką cenę będzie chciał być pierwszym, który poinformuje opinię publiczną o jakimś wydarzeniu, nie zważając na to, czy to, co przekazuje, oparte jest na źródłach wiarygodnych i czy jest zgodne z prawdą. W przypadku decyzji Benedykta XVI o zakończeniu wypełniania posługi Piotrowej wiadomości na ten temat obfitowały w mass mediach w największym stopniu od 11 lutego do 13 marca 2013 r., tzn. od dnia, w którym Joseph Ratzinger ogłosił Kolegium Kardynałskiemu, zebranemu na konsystorzu, swoją decyzję aż do wyboru nowego papieża Franciszka. Należy jednak zaznaczyć, że już 28 lutego 2013 r., (ostatni dzień wypełniania posługi papieskiej przez Josepha Ratzingera) wyznaczył spadek zainteresowania dziennikarzy decyzją Papieża, a wybór kardynała Jorge Bergoglio definitywnie wskazał, że decyzja z 11 lutego utraciła *timeliness*.

Prominence określa, że osoba lub instytucja są na tyle znane w społeczeństwie, że teksty dziennikarskie na ich temat są godne opublikowania, bo wywołują zainteresowanie mediów. Prezydent, premier rządu to osoby, które reprezentują ważny urząd i mają wysoką pozycję społeczną. Podobnie *prominence* (dosł. wysoka pozycja) charakteryzuje celebrytów, czyli osoby często występujące w środkach społecznego komunikowania i wzbudzające ich zainteresowanie, bez względu na pełniony przez nich urząd. Celebrytami są np. Kuba Wojewódzki, Gianni Versace, księżna Diana. Każdorazowy biskup Rzymu – ze względu na wyjątkowość posługi, którą pełni, popularność, doniosłość urzędu – wzbudza zainteresowanie dziennikarzy, tym bardziej gdy wprowadza w styl swej posługi wiele nowości. Benedykt XVI wywoływał żywe zainteresowanie mediów poprzez codzienną posługę Piotrową, ale nade wszystko poprzez niecodzienne wydarzenie, jakim było zrzeczenie się urzędu Piotrowego.

Proximity to bliskość wydarzeń. To, co geograficznie bliższe czytelnikowi, jest umieszczane w mediach, nawet jeśli porównywalnie ważne wydarzenia dzieją się w innej szerokości geograficznej. Jeśli dziennikarz ma możliwość zaprezentowania opinii publicznej jednej tylko wiadomości, a ma do dyspozycji informację lokalną i informację zza granicy, porównywalnych ważności, to wybierze lokalną ze wzglę-

¹² Por. J. Kolodzy, *Convergence Journalism, Writing and Reporting Across the News Media*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006, s. 59–60.

¹³ Por. K. Stofer, J. Schaffer, B. Rosenthal, *Sports Journalism: An Introduction to Reporting and Writing*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010, s. 136–137.

du na *proximity*¹⁴. Zwycięstwo Klubu Lazio Rzym w zwykłym ligowym meczu Serie A, jest ważniejsze dla większości dziennikarzy i mieszkańców Wiecznego Miasta w porównaniu z finałem Pucharu Polski w piłkę nożną. Benedykt XVI to Głowa Kościoła katolickiego, a jego posługa miała wymiar uniwersalny, odnoszący się do całego Kościoła, więc w jakimś sensie informacja o jego renuncjacji stała się bliska wszystkim ludziom, także tym żyjącym poza Italią i poza Europą.

The Bizzare to osobliwe i mało spotykane zachowania (Niektórzy medioznawcy stosują zamienną nazwę *Odd or Unusual Components as a News Value*). Przykładem z obszaru sportu może być niecodzienne zachowanie boksera Mike'a Tysona, który został zdyskwalifikowany w pojedynku z Evanderem Holyfieldem, za ugryzienie przeciwnika w ucho. Dzienniki sportowe umieściły ten news na pierwszych stronach swoich gazet i mimo upływu lat przypominają ten epizod przy różnych okazjach. Osobliwym wydarzeniem była też decyzja Benedykta XVI o zakończeniu swojej papieskiej posługi. Historycy podkreślają, że Joseph Ratzinger był pierwszym od 1294 r. papieżem, który abdykował¹⁵.

Conflict to publiczne spory, kontrowersje i rozbieżności pomiędzy osobami i instytucjami. Konflikt odnosi się do dwóch lub kilku stron. Może być natury politycznej, militarnej, sportowej, jest dostrzegalny w studiach telewizyjnych, np. w debatach przedwyborczych, w *reality show*. *Conflict* jest ważnym czynnikiem tworzącym *news*a, ponieważ zachęca publiczność do zajęcia określonego stanowiska, opowiedzenia się „za” lub „przeciw” po jednej lub drugiej stronie. Ujawnia zatem różne punkty widzenia odbiorcy informacji. Ponadto *conflict* angażuje emocjonalnie czytelnika prasy, radiosłuchacza, telewidza¹⁶.

Mass media swoimi komentarzami na temat decyzji Benedykta XVI o rezygnacji ze sprawowania posługi Piotrowej, skłoniły opinię publiczną do zajęcia określonego stanowiska. Część odbiorców środków masowego komunikowania przyjęła wersję o spisku na Watykanie, walce o władzę, które przyczyniły się do decyzji Ratzingera o odejściu z zajmowanego urzędu. Inni zaś przyjęli jako zdroworozsądkowe powody, ze względu na które Papież zakończył posługę, a które wyjaśnił w oświadczeniu z 11 lutego 2013 r., a także podczas ostatnich swoich spotkań z wiernymi w ramach audiencji.

Currency wskazuje okazjonalną krótką obecność newsa w mediach.

Human Interest zawiera w sobie wysoki współczynnik rozrywki w porównaniu do wartości informacyjnych.

W przypadku newsa, dotyczącego decyzji papieża Benedykta XVI o zakończeniu swojej posługi, trudno wskazywać na powiązanie z *Currency* i *Human Interest*.

Decyzja Benedykta XVI z punktu widzenia komunikacji społecznej dała wiele przesłanek, aby posłużyć dziennikarzom do tworzenia newsów na ten właśnie temat. Nie może zatem nikogo dziwić, że od 11 lutego do 13 marca 2013 r. serwisy informacyjne obszernie informowały i komentowały papieską decyzję. Także te

¹⁴ Por. K.M. Shrivastava, *News Reporting and Editing*, New Delhi 2008, s. 5

¹⁵ Por. J.-A. Santolaria, *Che cosa succede quando muore il Papa*, Casale Monferrato 2001, s. 107–109.

¹⁶ Por. L.S. Burns, *Understanding Journalism*, London 2003, s. 51–52; D.A. Berkowitz, *Social Meanings of News: A Text-Reader*, Sage Publications 1997, s. 37–39.

mass media, które nie mają profilu religijnego, ale komercyjny, wiele przestrzeni poświęciły właśnie abdykacji i przygotowaniom do konklawe. Niezależnie od oceny pontyfikatu Benedykta XVI, czy też osobistego odniesienia do nauczania, które Ojciec Święty pozostawił, postać papieża pochodzącego z Niemiec z punktu widzenia dziennikarskiego znalazła się w centrum zainteresowania medialnego.

Samo „techniczne” spojrzenie na czynniki, które tworzą newsa (*news values*), wskazuje, że temat spełnia wymogi dziennikarskie, by być newsem. Nie dziwi zatem bardzo wiele artykułów napisanych na ten temat, a które ujrzały światło dzienne w prasie, radiu, telewizji, Internecie. Trzeba jednak spojrzeć na Papieża jako człowieka, dla którego przesłanki religijne nigdy nie były drugorzędne w podejmowaniu ważnych decyzji. Poniższy paragraf jest zatem próbą dostrzeżenia wydźwięku *declaratio* z 11 lutego 2013 r.

3. DECYZJA BENEDYKTA XVI A OPINIA PUBLICZNA

Papieskie oświadczenie sprawiło, że w opinii publicznej na temat Kościoła pojawiło się wiele pytań na temat przyczyn renuncjacji, roli papieża w Kościele, ewentualnej kadencyjności urzędu biskupa Rzymu. Jakie korzyści, czy też straty poniesie wspólnota Kościoła po takiej decyzji? Czy w przyszłości ewentualna długotrwała choroba i zły stan zdrowia papieża niejako „automatycznie” mają sprawiać, że biskup Rzymu będzie musiał brać pod uwagę dymisję z zajmowanego urzędu? Czy może należy zmienić prawo kanoniczne, aby każdorazowy papież z chwilą ukończenia 75. lub 80. roku życia automatycznie zrzekał się zajmowanego urzędu i przechodził w stan spoczynku?

Na poziomie wiary, tzn. z punktu widzenia dogmatów, Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, opinia publiczna nie ma znaczenia dyskursywnego. Katechizm Kościoła Katolickiego, *Credo* nic nie mówi na temat zrzeczenia się funkcji biskupa Rzymu. Norberto González Gaitano zauważa, że opinia publiczna ujawnia się na poziomie wiary jako *sensus fidelium*, czyli postrzeganie/przeżywanie wiary z punktu widzenia wiernych. Wspólnota wiernych, czyli ci wszyscy, którzy do Kościoła przynależą na mocy przyjętego sakramentu chrztu świętego, nie podejmuje się oceny decyzji Benedykta XVI, ale trwa na modlitwie w jego intencji i w intencji całego Kościoła¹⁷. Reakcją wiernych po ogłoszeniu przez Benedykta XVI decyzji o abdykacji jest modlitwa za Kościół, za papieża, za konklawe i silne przekonanie, że Duch Święty wskaże Kolegium Kardynałskiemu nowego biskupa Rzymu¹⁸.

Z praktycznego punktu widzenia spojrzenie na Kościół jest spojrzeniem na strukturę hierarchiczną, która w swej istocie nie jest wspólnotą demokratyczną. Widzialną głową Kościoła jest papież, który może podjąć w sposób wolny i dobrowolny decyzję o zakończeniu swej posługi. Nie jest do tego wymagana niczyja aprobata, jedynie przed Bogiem i własnym sumieniem biskup Rzymu rozeznaje o stosowności podjęcia

¹⁷ N.G. Gaitano, *La scelta di Benedetto XVI e l'opinione pubblica*, „Notizie dalla Santa Croce”, Roma – giugno 2013, s. 4–5.

¹⁸ Por. A. Gracz, *Duch Święty już wybrał*, „Nasz Dziennik”, 12.03.2013.

takiej decyzji. Posługa papieska nie jest monarchią despotyczną, w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* w rozdziale III wiele miejsce poświęcono hierarchiczności i kolegialności w Kościele katolickim¹⁹. Benedykt XVI zakomunikował swoją decyzję i jej uzasadnienie księżom kardynałom zebranym na konsystorzu, a następnie wiernym. Ze swojej strony zatem uczynił wszystko, aby świadomość wśród swoich najbliższych współpracowników i pośród wiernych na temat tak ważnej decyzji w życiu Kościoła była odpowiednia. Innym problemem jest to, czy dziennikarze właściwie odczytali i przekazali swoim odbiorcom uzasadnienie dotyczące zrzeczenia się urzędu biskupa Rzymu, które Papież zawarł w swoim oświadczeniu z 11 lutego i w wypowiedziach między 11 a 28 lutego 2013 r. w ramach spotkań z wiernymi.

Odnosząc decyzję Benedykta XVI do dyskusji medialnych, nie można pominąć tego, że opinia publiczna nie jest wolna od spekulacji na przyszłość, ocen decyzji papieskiej, doszukiwania się „innych przyczyn” abdykacji z urzędu Piotrowego etc. Ojciec Święty w swej decyzji pozostał jednak całkowicie wolny od wszelkich ludzkich ocen i wskazań. Taki dar chrześcijańskiej wolności ma kilka poziomów. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* wskazuje, że „wolnym jest ten, kto może czynić to, co chce, nie napotykając na przeszkody ze strony przymusu zewnętrznego, czyli jest nim w zasadzie ten, kto cieszy się pełną niezależnością”²⁰. Ale na takim rozumieniu wolności chrześcijanin nie może poprzestać, wolność to znacznie więcej. Dokument Kongregacji Nauki Wiary precyzuje, że „człowiek staje się wolny o tyle, o ile dochodzi do poznania prawdy, o ile ono – a nie jakiegokolwiek inne siły – kieruje jego wolą. Wyzwolenie, mające na względzie poznanie prawdy, która sama kieruje wolą, jest koniecznym warunkiem wolności godnej tej nazwy”²¹. Taki dar wolności ma Benedykt XVI i tylko w takiej wolności ducha podjął decyzję o zakończeniu swej posługi Piotrowej, nie zważając na osąd ludzki, ale stając w prawdzie przed Bogiem.

Media kształtują światopogląd pojedynczego człowieka, ale też opinię publiczną, wpływając tym samym na całe społeczeństwo. Jest kilka poziomów tej działalności, a rezygnacja Benedykta XVI z urzędu biskupa Rzymu ukazała właśnie ten fenomen. Spróbujemy przedstawić poszczególne mechanizmy kształtowania opinii publicznej przez media, opierając się na omawianym przykładzie papieskiej decyzji z 11 lutego 2013 r.

- a. Funkcja informacyjna – dziennikarze poinformowali opinię publiczną o decyzji Benedykta XVI, wyjaśnili kan. 332 §2 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który precyzuje wymogi prawne renuncjacji. Stanowi on, że biskup Rzymu może zrzec się swego urzędu, a do ważności wymaga się, by zrzeczenie dokonane zostało w sposób wolny i było odpowiednio ujawnione, nie wymaga ono niczyjego przyjęcia.
- b. Funkcja interpretacyjno-edukacyjna – dziennikarze nie tylko wskazali na możliwość prawną abdykacji, ale wskazali na doniosłość faktu, wyrażającą się m.in. w bardzo rzadkim korzystaniu z takiej możliwości przez papieży na

¹⁹ Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18–29.

²⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 25.

²¹ Tamże, 26.

przestrzeni historii dziejów. Została przywołana postać Celestyna V, który 13 grudnia 1294 r. zrzekł się wypełniania posługi Piotrowej. Był to ostatni papież, który dobrowolnie podjął identyczną decyzję jak papież Benedykt XVI. Mass media zwróciły uwagę, że przez ponad 700 lat posługa biskupów Rzymu dobiegała końca wraz z ich śmiercią. Dziennikarze wyjaśnili konsekwencję papieskiej decyzji: koniec pontyfikatu i zwołanie konklawe w celu wyboru nowego papieża. Nie zabrakło przywołania wyzwań, przed którymi stanie nowy biskup Rzymu: wyzwań duszpasterskich dotyczących nowej ewangelizacji, odnowy wewnętrznej Kościoła, reformy Kurii Rzymskiej.

- c. Funkcja prezentacyjna – po 11 lutego 2013 r. w wielu mass mediach nasila się spekulacja na temat tego, kto będzie nowym papieżem – prezentacja *papabile*, czyli potencjalnych kandydatów.
- d. Funkcja perswazyjna – media zaoferowały odbiorcom informacji dotyczących renuncjacji Benedykta XVI różnorodność poglądów, zabiegając o to, by prezentowane treści – interpretacje stały się częścią światopoglądu tych wszystkich, do których skierowana została informacja.

Bogactwo przekazu informacji wskazało na to, że mass media nie pozostały neutralne wobec decyzji Benedykta XVI. Nie tylko renuncjacja Papieża znalazła się na pierwszych stronach gazet, ale dominowała w przekazie newsa wielość interpretacji papieskiej decyzji, jej konsekwencji, wielu dziennikarzy doszukiwało się innych przyczyn niż te, o których pisał Ojciec Święty w swoim oświadczeniu. Z całą pewnością nawet tylko pobieżna analiza prasowa wykazała, że mass media nie są neutralnym obserwatorem wydarzeń z życia Kościoła. Wielość komentarzy i nastawienie emocjonalne redagujących teksty dziennikarskie rodzą pytania o obiektywny przekaz newsa oraz pytania o odniesienie dziennikarza do prawdy, które powinno stanowić podstawowy punkt odniesienia w jego pracy.

Znawcy komunikacji społecznej instytucjonalnej zauważają, że dziś nie można mówić o neutralności przekazu, bo taki przekaz po prostu nie istnieje²². Nie ma dziś praktycznie w świecie mass mediów informacji pozbawionych emocjonalnego zaangażowania, komentarzy, konkretnych odniesień do przeszłości, kontekstów politycznych. Zresztą już samo zainteresowanie się danym tematem ze strony dziennikarza piszącego tekst oznacza wiele dla czytelnika. Była jakaś przyczyna, dla której dziennikarz podjął temat. Media dziś nie tylko bowiem są biernymi widzami, ale przede wszystkim aktorami politycznymi, głęboko tkwiącymi w procesie politycznym²³. Paolo Murialdi zauważa trudność w wyznaczeniu granicy między opisem i interpretacją wiadomości. Interpretacja wyraża się choćby w umieszczeniu danej wiadomości na pierwszej stronie czasopisma, podaniu jako pierwszej w chronologii lub kolejnej w serwisie informacyjnym, określonym tytule, stylistyce, dobranych słowach itp.²⁴.

²² Por. G.G. López, *Informazione e disinformazione. Il metodo nel giornalismo*, Armando Editore, Roma 1999, s. 19–25, L.N. Ladevéze, *Introducción al periodismo escrito*, Editorial Ariel, Barcelona 1995, s. 25–27.

²³ Por. B. Dobek-Ostrowska, R. Wiszniowski, *Teoria komunikowania publicznego i politycznego*, Astrum, Wrocław 2001.

²⁴ Por. P. Murialdi, *Il giornale*, Il Mulino, Bologna 2006, s. 72–73

Są autorzy, którzy zwracają uwagę nie tylko na to, że w istocie trudno dziennikarzowi zachować obiektywność przekazu, ale wręcz wskazują na intencjonalne zachowanie polegające na manipulowaniu opinią publiczną. Biskup Adam Lepa zauważa, że w manipulacji chodzi o celowe i skryte działanie, przez które narzuca się jednostce lub grupie ludzi fałszywy obraz rzeczywistości²⁵. Techniki manipulacyjne zostaną omówione szerzej w paragrafie czwartym. To właśnie m.in. owe metody manipulacyjne decydują o istotnej roli mediów w kształtowaniu opinii publicznej, w analizowanym przez nas przypadku w kształtowaniu opinii publicznej o Kościele.

4. TECHNIKI MANIPULACYJNE UTRUDNIAJĄCE DOJŚCIE DO PRAWDY I DO ZROZUMIENIA ISTOTY NEWSA – DECYZJI BENEDYKTA XVI O ZRZECZENIU SIĘ URZĘDU BISKUPA RZYMU

Dokonując krótkiego wglądu w techniki manipulacyjne obecne w mass mediach, zauważymy ich związek z kształtowaniem opinii publicznej o Kościele, w tym na sposób interpretacji decyzji papieża Benedykta XVI. Jest wielu znawców tematu technik manipulacyjnych m.in. Lucjan Meissner²⁶, Joanna Aksman²⁷, biskup Adam Lepa²⁸, którzy zwracają uwagę, że na co dzień jesteśmy im poddawani. Wymieńmy kilka, najważniejszych z nich, odnosząc je do komentarzy w sprawie decyzji Benedykta XVI:

- Technika dysymulacji (świadome przemilczenie faktów) – w wielu artykułach przemilczano treść *Declaratio* Papieża, jak i późniejsze wyjaśnienia przyczyn renowacji, wygłoszone w czasie spotkań Ojca Świętego z wiernymi po 11 lutego 2013 r.
- Technika posługiwania się kłamstwem z pozorami półprawdy, czy też prawdy częściowej – niektórzy dziennikarze w kontekście renowacji Ratzingera pisali o Banku Watykańskim, prawdą jest, że Ettore Gotti Tedeschi w latach 2009–2012 sprawował urząd dyrektora Urzędu Dział Religijnych, ale już domysłem dziennikarskim jest to, że odszedł w wyniku rozgrywek wewnątrz kurialnych. Mieszanie informacji prawdziwych, sprawdzonych z domysłami też jest formą manipulacji.
- Technika dyfuzji (relacjonowane fakty i opinie są sprzeczne z obiektywną rzeczywistością społeczną) – wielu dziennikarzy insynuowało, że Watykanem nie rządzi papież, ale kardynał Tarsicio Bertone.

²⁵ Por. bp A. Lepa, *Manipulowanie człowiekiem jako problem współczesnej pedagogii*, „Ethos” 1992, nr 1 (17), s. 77.

²⁶ Por. L. Meissner, *Prasa w systemie politycznym RFN*, PWN, Warszawa 1974; tenże, *SPD i jej elita polityczna w okresie VI Bundestagu: 1969–1972*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1973.

²⁷ Por. J. Aksman, *Znaczenie pedagogii we współczesnym kształceniu nauczycieli edukacji medialnej – wnioski z badań własnych*, w: *Dylematy współczesnego wychowania i edukacji*, red. A. Kozłowska, Kraków 2007, s. 85–97; także, *Wpływ, perswazja, propaganda, manipulacja – próba uporządkowania pojęć*, w: *Manipulacja pedagogiczno-społeczne aspekty*, red. J. Aksman, cz. I, Oficyna Wydawnicza AFM Kraków 2010, s. 13–22.

²⁸ Por. bp A. Lepa, *Mity i obrazy*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1999; tenże, *Świat manipulacji*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2007.

- Technika bagatelizacji (przedstawianie niepełnego serwisu informacyjnego, polegającego na marginalizowaniu ważnych wydarzeń) – mass media zmarginalizowały problem słabego stanu zdrowia Ojca Świętego a skoncentrowały się na innych przyczynach renowacji, o których nie mówi Benedykt XVI.
- Posługiwanie się stereotypami, np. widoczne to było przed konklawe, które przez wielu dziennikarzy pojmowane było jako swego rodzaju plebiscyt, głosowanie, bez jakiegokolwiek odniesienia do Ducha Świętego, który Kościół odnawia, i bez odniesienia do Chrystusa, który Kościołem kieruje.
- Technika tendencyjnego upraszczania złożonych zjawisk i faktów oraz zachodzących między nimi związków – Benedykt XVI „przegrał” z Kurią Rzymską i nie zdołał jej zreformować.
- Technika polegająca na odwracaniu uwagi społeczeństwa od trudnych, ważnych problemów socjalnych dnia codziennego poprzez eksponowanie tematów zastępczych – niektórzy tylko dziennikarze w kontekście wyboru nowego biskupa Rzymu zwrócili uwagę na postępującą dechrystianizację Europy i potrzebę nowej ewangelizacji jako ważne wyzwania, przed którymi stanął papież Ratzinger i przed którymi stanie jego następca. Większość dziennikarzy wolała natomiast „drażnić” temat nieprawidłowości w funkcjonowaniu Banku Watykańskiego, sprawę Paolo Gabriele, przyczyniając się tym samym mniej lub bardziej świadomie do określonego sposobu postrzegania pontyfikatu Ratzingera i Kościoła jako takiego.

W komentarzach medialnych dotyczących renowacji Benedykta XVI nie brakło również zastosowania innych technik manipulacyjnych, jak np. technika tzw. pozornego obiektywizmu, którą cechuje pseudonaukowe, rzekomo niezależne i ponadpartyjne tworzenie opinii i ocen oraz krytyka stosunków społecznych, czy też technika polegająca na powoływaniu się na opinie osób znienawidzonych lub cieszących się skrajnie negatywną opinią w celu uzasadnienia z góry *ad hoc* przyjętych opinii lub ocen. Warto w tym miejscu przywołać postać mediolańskiego dziennikarza Gianluigi Nuzziego, autora książki *Sua Santità. Le carte segrete di Benedetto XVI*, który stał się podstawą skandalu Vatileaks. Nuzzi poddał głębokiej krytyce stosunki panujące w Kurii Rzymskiej, a decyzję Ratzingera uzasadnia tym, że Papież był bezsilny wobec układów kurialnych i dla dobra Kościoła renowował²⁹.

W echach medialnych dotyczących renowacji Benedykta XVI można dostrzec również technikę tzw. *framingu*: wydarzenia, fakty nie są przedstawiane w obiektywny sposób, lecz wtłaczane są w określony schemat interpretacyjny, w analizowanym przez nas przypadku można mówić o schemacie oprawcy – ofiara. Ofiarą jest papież Ratzinger, a jego oprawcami knujący spiski w Watykanie w walce o władzę.

²⁹ Por. *Cosa c'è dietro le dimissioni del Papa? L'opinione di Gianluigi Nuzzi*, w: <http://www.mondoinformazione.com/notizie-italia/cosa-ce-dietro-le-dimissioni-del-papa-lopinione-di-gianluigi-nuzzi/85821/> (04.09.2013)

5. ZAKOŃCZENIE

Artykuł jest próbą ukazania, że mass media kształtują w skuteczny sposób opinię publiczną o Kościele. Pobieżna analiza prasowa decyzji Benedykta XVI o abdykacji wskazała rozbieżności w interpretacji oświadczenia papieskiego. Nieliczne media podjęły próbę obiektywnego spojrzenia na treść komunikatu, który przedstawił Joseph Ratzinger 11 lutego 2013 r. Zdecydowana większość dziennikarzy zadowolili się szukaniem „tanich sensacji”, które wyjaśniłyby przyczyny odejścia Benedykta XVI, m.in. spisek kardynałów, wyciek poufnych dokumentów, nieregulowana sytuacja w IOR. *Gutta cavat lapidem non vi, sed saepe cadendo* (Kropla drąży skałę nie siłą, lecz często padając). Ta łacińska sentencja, przypisywana rzymskiemu poecie Owidiuszowi, obrazuje sytuację mediów kształtujących opinię publiczną. Wielokrotne powtarzanie informacji nieprawdziwych, eksponowanie tematów zastępczych, posługiwanie się stereotypami, pozorny obiektywizm w relacjonowaniu zdarzeń i inne techniki manipulacyjne sprawiają, że czytelnik prasy, radiosłuchacz, telewidz czy internauta jest przekonany o prawdziwości przekazu. Skoro daną wiadomość przekazują media, to znaczy, że jest to albo powinna to być prawda – w ten sposób nadal myśli wielu użytkowników mass mediów, dla których to stanowią one swoisty autorytet w kształtowaniu światopoglądu.

Wybitny polski medioznawca biskup Adam Lepa proponuje kilka postulatów, będących pomocą we właściwym postrzeganiu roli mediów w kształtowaniu opinii publicznej. Zwraca on uwagę, że odbiorcy środków masowego komunikowania powinni podejmować działania, aby zdemaskować techniki, które stosują media okłamujące społeczeństwo, zamiast służyć mu w pełnym poszanowaniu prawdy³⁰. Łódzki znawca mediów wśród stawianych postulatów wymienia m.in. formowanie odpowiednich cech osobowych i postaw wobec zakłamania w mass mediach, rozwijanie właściwej aktywności w odpowiedzi na zakłamanie w mediach, jak również podjęcie refleksji naukowej. Opinia publiczna powinna nauczyć się myśleć w sposób krytyczny, to znaczy pozwalający odróżniać prawdę od zakłamania. Należy wystrzegać się naiwności, że media zawsze mówią prawdę i że są zawsze obiektywne w przekazie. Pomocne w wypracowaniu postawy krytycznej wobec technik manipulacyjnych w mediach może być korzystanie z kilku źródeł informacji, porównywanie serwisów informacyjnych, zainteresowanie się, kto jest właścicielem stacji telewizyjnej czy rozgłośni radiowej. Nagłąca jest potrzeba wychowania użytkowników mass mediów do umiłowania prawdy. Dziennikarze, którzy traktują swoją pracę jako misję i służbę prawdzie, szanują opinię publiczną. Z kolei ci dziennikarze, którzy kłamią, manipulują, najczęściej lekceważą użytkowników mediów³¹.

³⁰ Por. bp A. Lepa, *Prawda i zakłamanie w mass mediach*, w: <http://archidiecezja.lodz.pl/czytelni/lepa/prawda.html> (02.09.2013)

³¹ Por. tamże.

THE INFLUENCE OF MASS MEDIA ON SHAPING THE PUBLIC OPINION
ON THE CHURCH – RESIGNATION OF POPE BENEDICT XVI

Summary

This article attempts to offer several keys to understanding the considerable role of mass media as regards shaping the public opinion on the Church. This analysis is based on the media reactions to the resignation of Benedict XVI. The news appearing in mass media is confronted with the institutional statement of the Pope (declaration). The article presents the factors that make the news and refers the news values to information regarding resignation of Benedict XVI. This indicates why this decision raised common public attention. This article also introduces the role of mass media in shaping the public opinion based on the discussed example of the papal decision of 11 February 2013. The text focuses on how mass media, within their interpretation of the reality, can use manipulation techniques hindering access to truth and making it difficult to understand the news – this issue is also briefly presented in the text.

Słowa kluczowe: informacja, dziennikarz, mass media, news values

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

OBRAZ BOŻY W CZŁOWIEKU WEDŁUG TRADYCJI CHRZEŚCJAŃSKIEGO WSCHODU

WPROWADZENIE

Tradycja biblijna i patrystyczna w swej refleksji nad człowiekiem odwołuje się do przekazu biblijnego o stworzeniu go na obraz i podobieństwo Boże: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26). Te słowa wskazują na pewną harmonię, jaka istnieje pomiędzy Bogiem i człowiekiem, która gwarantuje szczególną pozycję człowieka w stworzonym świecie i w relacji ze Stwórcą. Osoba ludzka stanowi centrum i ukoronowanie Bożego stworzenia. „Człowiek jest skończonym wyrazem nieskończonego Boskiego samowyrazu”¹.

Na centralne znaczenie tekstu Rdz 1, 26 dla chrześcijańskiego zrozumienia człowieka wskazują jednomyślnie wszyscy teologowie prawosławni. Znany teolog rosyjski Wasilij Zieńkowski pisze, że „u podstaw chrześcijańskiej antropologii, jako jej centralna i podstawowa myśl, znajduje się nauka o obrazie Bożym w człowieku”². Inny teolog prawosławny Włodzimierz Łoski zaznacza, że wszyscy Ojcowie Kościoła, zarówno Wschodu, jak i Zachodu, zgodnie dopatrują się w akcie stworzenia człowieka na Boży obraz i podobieństwo „pierwotnej zgodności między bytem ludzkim a Bytem Boskim”³. A jednak teologiczne wyjaśnienie tej prawdy objawionej było często odmienne w każdej z dwu tradycji, choć nigdy nie zaistniała między nimi sprzeczność. „Ojcowie Kościoła – pisze Paul Evdokimov – nie są w pełni zgodni ze sobą na temat istoty obrazu. Bogactwo treści tego pojęcia pozwala go rozpoznać w różnych właściwościach naszego ducha, nie wyczerpując jego istoty”⁴.

Dziedzictwo teologiczne Ojców Kościoła odnośnie do obrazu Bożego nie zawsze było jednakowo jasno i zdecydowanie wyrażone w refleksji teologicznej. Uznany katolicki teolog Luis Ladaria zwraca uwagę, że w teologii zachodniej na wiele wieków

¹ K. Ware, *Prawosławna droga*, przeł. s. Nikołaja z Monasteru Opieki Matki Bożej w Bussy-en-Othe, Białystok 2002, s. 54.

² W. Zieńkowski, *Problemy wosпитания в свете христианской антропологии*, Moskwa 1993, s. 39.

³ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 100.

⁴ P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 89.

aspekt ten został nieco zapomniany: „Nie wydaje się, żeby idea człowieka stworzonego na obraz Boży zawsze stanowiła czynnik determinujący dla antropologii teologicznej. Nie nadawano jej większego znaczenia, jak tylko to, że mówi o duchowej duszy. Odniesienie chrystologiczne [...] zanikło na długi czas. W ostatnich latach sytuacja uległa zmianie. Sobór Watykański II (KDK 12), jak już wiemy, umieścił w centrum chrześcijańskiej koncepcji człowieka stan bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga”⁵.

Natomiast dla teologii prawosławnej prawda ta była zawsze punktem wyjścia w refleksji nad człowiekiem. Katechizm Kościoła Prawosławnego przypomina, że cała doskonałość człowieka zasadza się na jego podobieństwie do Boga: „Wielkość, piękno i wolność człowieka wynikają z faktu, że Bóg stworzył go na swój obraz”⁶. Dla Ojców wschodnich człowiek w całej swojej rzeczywistości jest taki, jakim go widzi i chce sam Bóg. Właśnie dlatego pozostaje człowiek także nieprzeniknioną tajemnicą, jakimś misterium. Jedynie Bóg może ją do końca przeniknąć⁷. Siergiej Bułgakow pisze, że „człowieka można zrozumieć, wychodząc tylko od Boga [...], ponieważ obrazem człowieka jest Boży obraz”⁸. W związku z tym wszelkie racjonalno-pojęciowe definicje i wnioski mogą spełniać w jego poznaniu rolę tylko pomocniczą. On sam w swej głębi domaga się także objawienia o sobie. W przeciwnym razie pozostanie na zawsze największą i jedyną na tym świecie zagadką.

Żaden z przedstawionych autorów prawosławnych nie pozostawił dzieła, które byłoby poświęcone wyłącznie problematyce antropologicznej. Lecz nie jest to oznaka braku zainteresowania człowiekiem i jego losem. Tłumaczyć należy to raczej innymi względami. W prawosławiu człowiek nie jest postrzegany jako autonomiczny temat teologii, ale jako integralny element dziejów zbawienia. Bóg i człowiek spotykają się w jednej historii, w której ujawnia się prawda o Bogu objawiającym się człowiekowi aż do przyjęcia ludzkiej natury. Ujawnia się także prawda o człowieku, stworzonym przez Boga, ukochanym przez Niego wierną miłością, prowadzącą do Bożej kenozy i dzieła odkupienia, i spełniającym swe przeznaczenie w wiecznym zjednoczeniu ze swoim Stwórcą⁹.

1. WYJĄTKOWOŚĆ CZŁOWIEKA

Cały opis stworzenia człowieka mówi o jego wyjątkowej roli pośród całości stworzenia. Człowiek jest dziełem najdoskonalszym, który najlepiej i najpełniej odbija doskonałość Stwórcy i z tej racji pozostaje z Nim w szczególnej relacji blisko-

⁵ L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Kraków 1997, s. 55. Podobnie myśli Paul Evdokimov, który twierdzi, że od XV w. idea obrazu Bożego nie odgrywała żadnej roli w filozofii. Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 87.

⁶ *Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, oprac. przez zespół wiernych prawosławnych, Kraków 2001, s. 27.

⁷ Por. S. Janusz, *Pojęcie człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego na chrześcijańskim wschodzie*, „Premisla Christiana” 5 (1992/1993), s. 373.

⁸ S. Bułgakow, *Die christliche Anthropologie*, w: *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, s. 246.

⁹ Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 43.

ści. Świat, stworzony z myślą o człowieku, jedynie w nim osiąga najdoskonalszą formę bezpośredniego odniesienia do Boga. Księga Rodzaju mówi o tym, co łączy człowieka z Bogiem, i pod tym względem żadne inne dzieło stwórcze nie może się jemu równać.

Pojawienie się człowieka na ziemi wieńczy całe dzieło stworzenia i w nim zawiera się cały stworzony świat. Z jednej strony, człowiek uczyniony został w szóstym dniu, podobnie jak inne żyjące istoty (por. Rdz 1, 24–26). Bóg wykorzystał do jego stworzenia proch ziemi (por. Rdz 2, 7). Z drugiej zaś strony, stworzenie człowieka ma wyjątkowy charakter. Wskazuje na to uprzedni namysł Boga oraz uroczysta forma podjęcia decyzji, wyrażająca się w użyciu liczby mnogiej: „uczynimy człowieka” (por. Rdz 1, 26). Ponadto człowiek nie został powołany do istnienia tak, jak inne stworzenia, poprzez słowo. Bóg nie rozkazuje ziemi, aby stała się ciałem, ale angażuje się poniekąd bardziej osobiście, własnymi rękami nadając mu kształt (por. Rdz 2, 7).

Rumuński teolog Dumitru Staniloae zaznacza, że „akt stworzenia człowieka różni się od aktu stworzenia natury w tymże samym wymiarze tego, co ma odniesienie do ciała. Bóg ukształtował ciało, «biorąc pył z ziemi». Nie rozkazał po prostu ziemi, aby wydała ciało i nie udzielił jej do tego celu mocy. I 81 tak Bóg odróżnił ciało człowieka od innych zwierząt w sposób, który wykracza poza sposoby, jakimi ciała innych zwierząt różnią się od natury. Ukształtował ciało z uwagi na duszę, która spokrewniona jest z Bogiem w sposób szczególny”¹⁰.

Decydującym momentem było ożywianie tchnienie Boga, które nadało człowiekowi odrębność i wyjątkową specyfikę istnienia: „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Właśnie ta obecność samego Boga, który oświeca człowieka, promieniując na niego światłością swego Oblicza, odróżnia człowieka od wszystkich innych stworzeń i nadaje mu piękno obrazu Bożego.

Ta szczególna łączność człowieka z Bogiem, będąca wynikiem aktu stworzenia, pozwala mówić o jego wyjątkowym pokrewieństwie z Bogiem. Nie jest to zasługą człowieka, ale wolnym darem Boga, Jego łaską, dlatego człowiek, chlubiąc się tym faktem, nie ma żadnych powodów do podkreślania swojej wyższości, wręcz przeciwnie, ma powody do adoracji i wdzięczności. Tylko taka postawa jest właściwa człowiekowi, który jako jedyna istota żyjąca nosi w sobie coś z samego Boga¹¹. „Święty Grzegorz Teolog słusznie może mówić o obecności w człowieku «cząstki Bóstwa». Niestworzona łaska włączona jest w sam akt stwórczy i dusza równocześnie otrzymuje życie i łaskę, łaska bowiem jest tchnieniem Bożym, «Bożym strumieniem», życiodajną obecnością Ducha Świętego”¹². Tradycja prawosławna nie zna pojęcia

¹⁰ D. Staniloae, *Obraz, podobieństwo i przebóstwienie w osobie ludzkiej*, w: *Kosmos i człowiek*, red. L. Balter, Poznań–Warszawa 1989, s. 240.

¹¹ Teologowie prawosławni wyrażają tę prawdę w pojęciu „Bogoczłowieczeństwo” (ros. *Bogoczłowieczestwo*). Por. H. Paprocki, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 213.

¹² W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 51; por. tenże, *Teologia mistyczna...*, s. 104.; H. Paprocki, *Łaska w teologii prawosławnej*, EK, red. S. Wilk i in., t. 11, Lublin 2006, kol. 401–402.

nadprzyrodzoności jako daru dodanego do natury stworzonej. Obca jest jej idea łaski stworzonej. Uczy ona jedynie o łasce niestworzonej, to znaczy o przebóstwiających energiach Bożych, wiecznie promieniujących z istoty Bożej. Podstawą takiego pojęcia łaski jest dogmat Kościoła prawosławnego o realnej różnicy między istotą Bożą a jej działaniem, czyli energiami. W 1351 r. Synod Konstantynopoliński uznał tę doktrynę za autentyczny wyraz wiary prawosławnej i za dogmat Kościoła prawosławnego. Rozróżnienie to pojawiło się już u św. Bazylego i św. Grzegorza z Nyssy, z kolei zaś zostało przejęte przez Pseudo-Dionizego Areopagite, św. Jana Damasceńskiego oraz św. Grzegorza Palamasa. Zgodnie z tą nauką łaską Bożą nie jest sama istota Boga, lecz niestworzone i nieodłączne od niej energie, przez które objawia się On stworzeniom, podczas gdy Jego istota pozostaje absolutnie transcendentna, niedostępna i niepoznawalna. Energie te pochodzą od Ojca i udzielają się stworzeniom przez Syna w Duchu Świętym. Skutkiem tego łaska przebóstwiająca człowieka jest zjednoczeniem z energiami, a nie istotą Bożą; jest darem niestworzonym, nie dodanym do natury ludzkiej, lecz wszczepionym w nią, który sprawia, że człowiek jest obrazem Boga Trójjednego¹³.

Człowiek zatem nie jest bytem autonomicznym, wystarczającym samemu sobie i w sobie odnajdującym sens swojej egzystencji. Od samego początku jego istnienie jest związane z Bogiem. Przez Niego został wezwany z nicości do istnienia, które ma szczególny charakter, jest życiem, czyli pewnym „uczestnictwem” w Bogu. „Bóg tchnął [...] w człowieka życie; człowiek jest żywym stworzeniem, gdyż jest z nim Bóg. Człowiek jest życiem, gdyż Bóg nieustannie daje mu życie Swym Tchnieniem, Swą Obecnością, Swą Mocą”¹⁴. Wyrazem tego są przymioty boskie, które człowiek otrzymał w stworzeniu. Według św. Maksyma Wyznawcy są to: byt, wieczność, dobroć i mądrość, św. Grzegorz z Nyssy mówi zaś o błogosławieństwie nieśmiertelności, sprawiedliwości, czystości i miłości. Zwłaszcza ta ostatnia cecha wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń.

W teologii prawosławnej obraz Boży określa się najczęściej jako to, co zostało dane człowiekowi w akcie stworzenia. „Obraz” ma charakter konstytutywny i normatywny. Wielu Ojców Kościoła poświęca dużo stronic swojej twórczości wyjaśnieniu, czym jest istota obrazu Bożego w człowieku. W ciągu rozwoju myśli Ojców można wyróżnić dwie orientacje: 1. Wywodząca się ze szkoły aleksandryjskiej, odnosząca się do neoplatonizmu, która przyznaje, że „obraz i podobieństwo” dotyczy jedynie duchowej natury człowieka. 2. Wywodząca się ze szkoły antiocheńsko-syryjskiej, uznaje, że cały człowiek wraz z jego duszą i ciałem jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga¹⁵.

Człowiek jest koroną stworzenia, albowiem jest w nim obecne tchnienie Boże. Dlatego nie może być unicestwiony. Łączy w sobie to, co boskie i to, co stworzone.

¹³ Por. W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, ACr 4 (1972), s. 225–226; Y. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, „Znak” 169–170 (1968), s. 853–854; P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 38–41.

¹⁴ *Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 27.

¹⁵ Por. W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, EK, t. 1, Lublin 1973, kol. 694–698; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 54–58.

Bułgakow nazywa każdego człowieka „bogoczłowiekiem w przeznaczeniu, potencjalnie, w swojej formalnej strukturze” (ros. *po swojemu formalnomu strojeniju*), a nieraz nazywa go nawet „stworzonym bogiem”¹⁶.

Interpretując fragment Księgi Rodzaju, mówiący o stworzeniu człowieka, Bułgakow pisze, że „człowiek został stworzony z prochu ziemi, ze wspólnej dla całego stworzenia materii, ale sam Bóg tchnął w niego tchnienie życia”¹⁷. To tchnienie jest dla Bułgakowa wylaniem (ros. *izlijanie*) Boskiej natury. Bóg z siebie daje to, co stanowi o istocie człowieka. I już mocą takiego swego boskiego pochodzenia człowiek jest nazwany „synem Bożym”. Co więcej, według Bułgakowa, człowiek mocą takiego swego pochodzenia jest „stworzonym bogiem”. Ludzki duch to przede wszystkim osoba i osobowość, jaźń (lub „ja”). Osoba jest tajemnicą, jest pierwszym i najpełniejszym przejawem obrazu Boga w człowieku. Tworząc duchy hipostatyczne, osoby i osobowości, Bóg jakby powtórzył Samego Siebie, stworzył „współ-ja”. Teolog zastrzega jednak, że jedność Boskiej i ludzkiej natury ma także pewne ograniczenia, gdyż ludzki duch hipostatyczny mimo boskiego pochodzenia nie należy do trzech hipostaz Bożych (nie wchodzi w pełnię Bóstwa)¹⁸.

2. CHRYSOLOGICZNY FUNDAMENT

Człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1, 26). To znaczy, że stworzenie człowieka dokonuje się według Modelu, którym jest Sam Bóg. To Sam Bóg jest Pierwowzorem człowieka, jego Archetypem. Ale trzeba zaznaczyć, że Ojcowie Kościoła jasno rozróżniają między byciem na obraz Boga a byciem obrazem Boga. To ostatnie przynależy tylko Chrystusowi, który jest obrazem Boga we właściwym tego słowa znaczeniu, człowiek natomiast jest stworzony na obraz, czyli na wzór obrazu Boga, którym jest Chrystus¹⁹. Inaczej mówiąc, człowiek jest obrazem Obrazu, którym może być jedynie Jednorodzony Syn Boga, współistotny z Ojcem, choć różny co do osobowej postaci. Biblijnym punktem wyjścia do takiego rozumienia jest tekst Kol 1, 15, gdzie św. Paweł interpretuje chrystologicznie opis stworzenia świata i człowieka, dla którego Archetypem jest Chrystus, „pierworodny wobec każdego stworzenia”²⁰. W tym fragmencie hymnu chrystologicznego Chrystus jest nazwany obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1, 15) i przedstawiony jako Ten, który w pełnym sensie odzwierciedla podobieństwo i pokrewieństwo z Bogiem, tak że tylko On objawia Boga światu. W podobnym kontekście motyw obrazu pojawia się także w hymnie chrystologicznym z Listu do Filipian (por. Flp 2, 6–7). Tu przedstawiony jest on przez wyrażenie: na równi być z Bogiem, co oznacza objawiony na zewnątrz sposób bytowania właściwy Bogu, Jego Chwałę.

¹⁶ Por. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, cz. I, Paris 1933, s. 159–160, 209; tenże, *Światło wieczności*, Kęty 2010, s. 393–394.

¹⁷ S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, cz. III, Paris 1945, s. 126; por. tenże, *Agniec Bożyj...*, s. 115.

¹⁸ Por. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj...*, s. 160–161.

¹⁹ Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia...*, s. 157.

²⁰ Por. tamże, s. 157–158.

W Jezusie Chrystusie objawiła się pełnia prawdy o każdym człowieku. Jakakolwiek próba zanegowania czy podważenia tej prawdy grozi nieuchronnym i bezwzględny wypaczeniem ludzkiej tożsamości, zejściem z jedynie słusznej drogi do zrozumienia siebie, jaką jest Chrystus. U św. Pawła czytamy: „Albowiem tych, których przedtem poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierwotnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29).

Fłorenski mówi o Chrystusie jako wzorze każdego człowieka. W Zbawicielu odsłania się dopiero autentyczne, doskonałe „ja” rozumnego stworzenia: „Jeden tylko Pan Jezus Chrystus jest ideałem dla wszystkich ludzi, tzn. nie pojęciem abstrakcyjnym, nie pustą normą ludzkości jako takiej, nie schematem wszystkich osób, lecz obrazem, ideą każdej osoby, z całą jej żywą treścią... Jest On początkiem nowego życia, które, kiedy już raz zostanie zaszczerpione w sercu, rozwija się samo, zgodnie ze swoimi własnymi prawami”²¹.

Warto tu zaznaczyć sprzeciw Fłorenskiego wobec katolickiej pobożności, znanej jako *Imitatio Christi* („naśladowanie Chrystusa”). „Jeśli protestant – pisze on – doprowadza do tego, że Chrystus znika, to katolik pragnie nałożyć na siebie maskę Chrystusa”²². Według niego, jak i dla całej tradycji Kościoła prawosławnego, nie można „naśladować Chrystusa”, lecz należy „żyć w Chrystusie”²³. W podobnym duchu wypowiada się Włodzimierz Łoski: „Mistyka naśladowania, którą można spotkać na Zachodzie, jest obca duchowości wschodniej, która określa się raczej jako «życie w Chrystusie». To życie w jedności ciała Chrystusa stwarza osobom ludzким wszystkie warunki konieczne do uzyskania łaski Ducha Świętego, to znaczy do uczestnictwa w samym życiu Trójcy Świętej, w najwyższej doskonałości, którą jest miłość”²⁴. „Naśladowanie Chrystusa” podkreśla raczej aspekt moralny, który dla teologów prawosławnych nie jest najważniejszy i dlatego chętniej mówią o „życiu w Chrystusie”, wskazując tym samym na aspekt ontologiczny tego zjednoczenia²⁵.

Przy zachowaniu zasadniczej treści pojęcia, w miejsce greckiego *theosis*, teologowie rosyjscy wprowadzają termin zastępczy: „bogoczłowieczeństwo”. Niewątpliwie bliższe ich kulturze i językowi, pojęcie to wyraża lepiej, ich zdaniem zarówno chrystologiczny, jak również ludzki charakter tajemnicy przeobóstwienia. „Bogoczłowieczeństwo” („teandryzm”) niesie w sobie wewnętrzny dynamizm, „synergieję” współpracy Bosko-ludzkiej, doskonałą harmonię rzeczywistości Boskiej z ludzką w człowieku.

Idea Bogoczłowieczeństwa pojawiła się najprawdopodobniej w IV w. w pismach Apolinarego z Laodycei, który nauczał o podobieństwie Boga i człowieka oraz o ist-

²¹ P. Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, Warszawa 2009, s. 189.

²² Tamże, s. 583–584, przyp. 398.

²³ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska*, Warszawa 2000, s. 55. 74 W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 192.

²⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 192.

²⁵ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 55–56. Antropologia prawosławna jest bardzo wrażliwa na wymiar ontyczny człowieka, a także na wymiar kosmiczny i apofatyczny. Teologia zachodnia ma charakter bardziej moralny, rozpatruje człowieka w perspektywie działania, a nie bytu. Być może, jest to opozycja wynikająca z dwóch typów myślenia. Tajemnica człowieka tkwi, według prawosławia, w zadaniu do realizacji, którego powołany jest człowiek – w przeobóstwieniu. Por. H. Paprocki, *Obietnica Ojca...*, s. 229; W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cr” 4(1972), s. 236.

nieniu w Bogu „człowieka niebieskiego” – swego rodzaju archetypu „człowieka ziemskiego”. Następnie idea ta powróciła w nauce Ojców Kościoła (św. Grzegorza z Nyssy, św. Jana Chryzostoma, św. Maksyma Wyznawcy), aby później urzeczywistnić się w definicji Soboru Chalcedońskiego (451 r.). Głosiła ona jedność elementu Boskiego i ludzkiego w osobie Chrystusa bez pomieszania, tzn. harmonię dwóch natur i dwóch rodzajów woli, co daje podstawę współdziałania elementu Boskiego i ludzkiego. Ugruntowanie biblijne tej idei stanowi opis stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26–28). Bogoczłowieczeństwo, które było pierwotnym zamiarem Boga w stosunku do człowieka, zostało zniszczone przez upadek, grzech, ale przywrócone we Wcieleniu Chrystusa. Dzięki Chrystusowi natura ludzka zjednoczyła się z głębią życia Bożego.

3. NATURA OBRAZU

Stworzenie człowieka na obraz Boży nie oznacza czego innego jak to, że jest on w możliwości upodobnienia się do Stwórcy. Stwierdzenie św. Ireneusza, że „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”²⁶, dość powszechnie było stosowane w antropologicznej refleksji Ojców Wschodnich. Doświadczenie ograniczoności i grzeszności człowieka przypominało im stale, że jest on tylko stworzeniem istotowo związanym ze zmiennym i niszczalnym światem. W związku z nauką biblijną o stworzeniu człowieka (na Boży obraz i podobieństwo) i faktyczną bytowością człowieka powstał poważny problem antropologiczny. Czy nie zachodzi sprzeczność pomiędzy człowiekiem biblijnym – Boskim wyobrażeniem, a człowiekiem rzeczowym, który nie zawsze jest w pełni podobny do swojego Boskiego Praobrazu²⁷.

Jednym z pierwszych myślicieli chrześcijańskich, który usiłował rozwiązać ten problem, był św. Klemens Aleksandryjski. Oddzielił on od siebie i nadał dwie różne treści słowom „obraz” (gr. *eikon*) i „podobieństwo” (gr. *homoiosis*), które według opisu stworzenia, ukazują związek człowieka z Bogiem. Tak pisał on o tym: „A czyż niektórzy z naszych nie w ten sposób interpretują zwrot: «na obraz», że tę właściwość otrzymał człowiek zaraz po urodzeniu, a zwrot «na podobieństwo», że tę właściwość uzyskuje dopiero później w miarę doskonalenia?”²⁸. W jego epoce, będącej kształtowaną w znacznej mierze przez myśl Platona i jego uczniów, *eikon* mógł oznaczać uczestnictwo wedle porządku fizycznego (*fisis* = natura), *homoiosis* – doskonałe (idealne) duchowe podobieństwo, do którego człowiek powinien dążyć. Natomiast w języku hebrajskim *celem* i *demuth* nie są terminami przeciwstawnymi sobie, lecz jeden określa drugi: „obraz upodabniający”. Rozróżnienia między „obra-

²⁶ Święty Ireneusz, *Adversus haereses*, V (*Praefatio*), PG 7, 1120. Sformułowanie to powtarzają z kolei św. Atanazy Aleksandryjski, św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Grzegorz z Nyssy; por. W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna...*, s. 232, przyp. 62.

²⁷ Por. S. Janusz, *Pojęcie człowieka...*, s. 377–378.

²⁸ Święty Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. 216.

zem” a „podobieństwem” trzyma się konsekwentnie św. Ireneusz i Orygenes. Natomiast wielu autorów greckich, takich jak święci: Atanazy, Dydim, Kappadocczycy oraz autorzy z kręgu języka semickiego tego rozróżnienia nie utrzymują²⁹.

Dla św. Ireneusza para: „obraz” – „podobieństwo” koresponduje z parą św. Pawła: „człowiek ziemski” – „człowiek duchowy”. Tym który ustanawia „podobieństwo” z Bogiem jest Duch Święty. Ireneusz pisze: „Doskonały człowiek jest mieszaniem i zjednoczeniem duszy przyjmującej Ducha Ojca i dołączonego do niej ciała, które jest ukształtowane według obrazu Boga [...]. Człowiek ma obraz [Boga] w ukształtowaniu [cielesnym], podobieństwo zaś [...] otrzymuje przez Ducha”³⁰. Orygenes, a za nim pewna część teologów wschodnich podkreśla dynamiczny charakter obrazu: jego celem jest dążenie do bliskości z Bogiem tak zażyłej, jak tylko to jest możliwe. To „przejście od obrazu do podobieństwa” będzie dopełnione w chwale ciała zmarłego (por. 1 J 3, 2) i w pełnej jedności, zgodnie z modlitwą Chrystusa (por. J 17, 21)³¹.

Współcześni prawosławni interpretatorzy stworzenia człowieka trzymają się wyjaśnienia Orygenes, że „w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność «obrazu Bożego», natomiast doskonale «podobieństwo do Boga» zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga”³². Można powiedzieć, że obraz jest elementem dynamicznym, wchodzącym w ontyczną osobową strukturę człowieka stworzonego, który osiąga swą pełnię w podobieństwie Bożym poprzez wolne zaangażowanie się człowieka w proces przeprowadzania go przez Boga ze stanu pierwotnej niewinności do stanu cnoty i świętości w człowieku zbawionym³³. Podobieństwo Boże w człowieku jest niczym innym jak przeobstwieńiem (gr. *theosis*) człowieka. Antropologia obrazu Bożego jest więc równocześnie antropologią przeobstwieńia, antropologią teandryczną.

Zapoczątkowana przez Ojców Kościoła, znalazła swe rozwinięcie w religijnej myśli rosyjskiej XIX i XX w. Opierając się na nauce Ojców greckich, antropologia prawosławna nie koncentruje się na grzechu, naturze upadłej i zbawiającej łasce, lecz na przeobstwieńiu człowieka. Idea przeobstwieńia jest główną i najbardziej istotną ideą, która przenika całą antropologię prawosławną. Stworzenie człowieka na obraz Boży miało za cel jego przeobstwieńie, to znaczy uczestnictwo w rzeczywistościach, należących do porządku istnienia samego Boga. Obraz Boży niejako predestynuje człowieka do przeobstwieńia. *Theosis* jest ostatecznym celem bytów stworzonych, pełną realizacją podobieństwa Bożego.

²⁹ Por. S. Janusz, *Pojęcie człowieka...*, s. 378. Por. także K. Gryz, *Antropologia przeobstwieńia...*, s. 163–169.

³⁰ Święty Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 6, 1, PG 7, 1137–1138.

³¹ Por. T. Špidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, Kraków 1997, s. 65–66.

³² Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 310–311.

³³ Por. S. Janusz, *Pojęcie człowieka...*, s. 378. Por. także T. Špidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich...*, s. 66.

4. TRÓJJEDYNY CHARAKTER OBRAZU

Trudno jest znaleźć w tradycji Kościoła Wschodniego jasne orzeczenia dogmatyczne na temat trynitarnego charakteru stworzenia. Temat ten powraca natomiast w żywej pobożności ludowej. Wyjątkowym przykładem była pobożność św. Sergiusza z Radonieża, wielkiego świętego Kościoła Wschodniego, założyciela Ławry Świętej Trójcy, pełniącej aż do dziś rolę duchowego centrum rosyjskiego prawosławia. Święty oparł swoją duchowość na tajemnicy Trójcy Przenajświętszej.

Temat Trójcy Świętej pojawił się także w sztuce malarskiej, a szczególnie w rosyjskiej literaturze teologicznej dwóch ostatnich wieków. W pierwszym rzędzie na uwagę zasługują tacy teologowie, jak Aleksy Chomiakow (1804–1860)²⁰⁴, Włodzimierz Sołowjow³⁴, metropolita Antoni Chrapowicki (1864–1936), prowadzący ostrą polemikę z Lwem Tołstojem w obronie prawdy o Trójcy Świętej jako podstawowej prawdy chrześcijańskiej. Metropolita naucza, że Trójca Święta jest nie tylko obrazem miłości, ale także niezastąpionym źródłem prawdziwego życia³⁵.

Teologiczna wymowa świątyni Trójcy Świętej, znajdującej się w podmoskiewskim monastyrze w miejscowości Siergijew Posad, pozwoliła Florenskiemu uczynić z niej rodzaj duchowego archetypu ludu rosyjskiego. Píše on, że wspólnota jest główną i najbardziej charakterystyczną cechą tego narodu: „Początki Rusi Kijowskiej również charakteryzowały się wprowadzeniem wspólnoty, której ośrodek zarysował się wokół Ławry Kijowsko-Pieczerskiej wkrótce po przyjęciu chrześcijaństwa przez Ruś. Również początek Rusi Moskiewskiej, przyswajającej sobie nową duchową kontemplację, odznacza się wprowadzeniem w centrum Rusi Moskiewskiej wspólnoty, za radą i błogosławieństwem umierającego Bizancjum. Idea wspólnoty jako wspólnego życia w pełnej miłości, jednomysłności i jedności ekonomicznej – czy będzie się nazywała po grecku *koinonia*, czy po łacinie *communio* – zawsze była bardzo bliska duszy rosyjskiej i tkwiła w niej, jako zapowiedź życia. Wcielona została w Ławrze Troicko-Sergiejewskiej przez świętego Sergiusza i rozprzestrzeniła się stąd, z Domu Trójcy jako ośrodka zasadniczego pod względem zarówno terytorialnym, gospodarczym, artystycznym, oświatowym czy wreszcie moralnym”³⁶.

Fakt, że człowiek jako mężczyzna i kobieta może być obrazem Boga, nie był często podnoszony przez Ojców Kościoła. Grzegorz z Nyssy wprost stwierdza, że nie może być to prawda, dlatego że w Bogu nie ma podziału na płcie. Zróżnicowanie to wprowadził Bóg na końcu, do stworzenia już ukształtowanego, ze względu na przewidziany upadek człowieka i konieczność rozmnażania się drogą cielesną (por. św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, dz.cyt., s. 91–99). Ale jeśli osoba jest zasadą integrującą w sobie, jednoczącą wszystkie poziomy bytowania człowieka we wzajemnym przenikaniu się, tak że ciało uduchowia się, a dusza ożywia ciało, to męskości i kobiecości nie można sprowadzać tylko do poziomu biologicznego jako odrębność płci. Oba są specyficznym, sobie właściwym osobowym sposobem byto-

³⁴ Por. J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*, „Znak” 169–170 (1968), s. 872–896.

³⁵ Antonij abp, *Polnoje sobranije soczinienij*, t. 1–2, Sankt-Petersburg 1911.

³⁶ P. Florenski, *Ławra Troicko-Sergiejewska i Rosja*, Warszawa 1984, s. 24–25.

wania człowieka, które zachowuje zróżnicowanie, są wewnętrznie ukierunkowane na siebie nawzajem poprzez miłość. I właśnie to naturalne ukierunkowanie na drugiego w miłości jest znakiem obrazu Bożego³⁷.

Jednak przyczyną sprawczą podobieństwa Bożego w człowieku jest Eucharystia. Spożywając ciało Chrystusa, chrześcijanin otrzymuje dar największego z możliwych w obecnym czasie sposobów zjednoczenia z Bogiem. Kategorie podobieństwa i zjednoczenia pozostają ze sobą w ścisłej relacji, a ich elementem wiążącym jest miłość. Nie można mówić o zjednoczeniu, jeśli nie istnieje pierwotne podobieństwo między jednoczącymi się osobami. Z drugiej zaś strony, zjednoczenie kochających się osób upodabnia ich do siebie do tego stopnia, że stają się tym samym. To zjednoczenie nie jest tylko natury moralnej, jest to jedność realna, chociaż nie z Boską naturą Chrystusa. Jedność sakramentalna jest realną jednością z Jego przebóstwianą łaską i energią³⁸. Grzegorz Palamas, przeciwstawiając się błędnym rozumieniom tej jedności, podkreśla, że jest ona jednością z przebóstwionym ciałem Chrystusa, który pozostaje w ścisłej jedności z Bogiem i tym samym łączy człowieka z całą Trójcą. „Dla Palamasa udział w sakramentach oznacza jedność z ludzką naturą Logosu Boga, która będąc zjednoczoną hipostatycznie z drugą osobą Trójcy, została przebóstwiona i stała się źródłem przebóstwienia człowieka. Kiedy wierzący jednoczy się w ten sposób z Chrystusem, zostaje przemieniony w świątynię trójjednej Boskości”³⁹.

Proces przebóstwienia człowieka, pojęty jako uczestnictwo w ożywiającej mocy Chrystusa Zmartwychwstałego (por. 1 Kor 15, 45), uobecnienia się w Kościele. W ten sposób, pozostając w ścisłej więzi z soteriologią, antropologia prawosławna dopełnia się w eklezjologii. W perspektywie antropologii przebóstwienia Kościół jest miejscem przebóstwiającej przemiany człowieka przez sakramenty i kult, organizmem teandrycznym, w którym działają energie przebóstwianące i gdzie człowiek staje się współpracownikiem Boga (por. 1 Kor 3, 9). „Istotą Kościoła – pisze Siergiej Bułgakow – jest życie Boże objawiające się w stworzonym życiu; dokonuje się przebóstwienie stworzonego świata mocą Wcielenia Boga i Pięćdziesiątnicy”⁴⁰. Za pośrednictwem Kościoła realizuje się nie tylko indywidualny obraz Boży w człowieku, lecz również obraz kolektywny, eklezjalny, a nawet kosmiczny. W Kościele człowiek odnajduje swój prawdziwy wymiar „katolicki” w powiązaniu z całą ludzkością i kosmosem.

Teologowie prawosławni są przekonani, że prawda o obrazie i podobieństwie Bożym w człowieku najpełniej dotyka tajemnicy człowieka. Prawda ta pozwala wyjaśnić jego paradoksalną sytuację w świecie i historii, której doświadcza każdy człowiek: ograniczoność, która tęskni za czymś większym, niż jest. Człowiek jest istotą, która dąży do przewyższania siebie.

³⁷ Por. *Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 27.

³⁸ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 259–260.

³⁹ G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 59).

⁴⁰ S. Bułgakow, *Prawosławie*, Warszawa–Białystok 1992, s. 15.

Podsumowując, należy stwierdzić, że antropologia Kościoła Wschodniego bazuje się przede wszystkim na biblijnym opisie stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo” Boże (por. Rdz 1, 26). Można powiedzieć, że antropologia ta jest antropologią obrazu Bożego w człowieku. Podkreślenie dynamicznej rzeczywistości obrazu Bożego w człowieku jest podstawową intuicją antropologii prawosławnej. Odrzuca ona interpretację pojęcia „obrazu” w sensie substancjonalnym i statycznym. Nie pojmuje też go jako „nadnatyry” w człowieku. Obrazem Bożym jest cała istota człowieka wraz z jego duszą i ciałem, rozumem i wolnością, zdolna do świadomego wyboru i przekraczania swojej własnej natury, aby zjednoczyć się z Bogiem. Istota obrazu Bożego polega na prymacie życia duchowego, to znaczy na dynamicznym nastawieniu i dążeniu całej istoty ludzkiej do jej Archetypu.

Opierając się na nauce Ojców greckich, antropologia Kościoła Wschodniego nie koncentruje się ani na grzechu, ani naturze upadłej i zbawiającej łasce, lecz na przebóstwieniu człowieka. Idea przebóstwienia jest główną i najbardziej istotną cechą, która przenika antropologię wschodnią od początku do końca. Stworzenie człowieka na obraz Boży miało na celu jego przebóstwienie, to znaczy uczestnictwo w rzeczywistościach należących do porządku istnienia samego Boga. Przebóstwienie jest ostatecznym celem bytów stworzonych, pełną realizacją podobieństwa Bożego. Wskutek tego prawosławna antropologia obrazu Bożego jest jednocześnie antropologią przebóstwienia, antropologią teandryczną. Do jej rozwoju przyczyniła się w szczególności rosyjska myśl religijna XIX i XX w., biorąc za punkt wyjścia naukę o bogocześnictwie.

Ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego, omawiani teolodzy prawosławni widzą w dogmacie Trójcy Świętej główną podstawę antropologii chrześcijańskiej. Misterium potrójnej osobowości Boga w jednej naturze znajduje odzwierciedlenie w misterium człowieka. Prawdziwy i doskonały obraz Boży wymaga przezwyciężenia wzajemnej opozycji oraz różnorodności osób posiadających tę samą naturę. W miarę jak człowiek realizuje w sposób doskonały swoją ludzką naturę wspólną wszystkim ludziom oraz personalizuje ją w sobie, nie jest odizolowany ani oddzielony od innych ani skazany na relacje czysto zewnętrzne. Pozostając w pełni sobą, przyczynia się do urzeczywistnienia „wielojedności” rodzaju ludzkiego, a nawet stanowi jedno z całą ludzkością. Ponieważ istnieje Bóg w Trzech różnych Hipostazach, dlatego również w wielości poszczególnych osób istnieje jedna ludzkość jako ontyczna całość.

Dzięki osobowemu zjednoczeniu natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie oraz jej uwielbieniu i przemienieniu przez Zmartwychwstanie, cała natura ludzka została potencjalnie przebóstwiona. Rozwinięte przez patrystykę wschodnią twierdzenie św. Ireneusza, że „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”, stało się złotą regułą antropologii prawosławnej. Jako rzeczywisty początek odkupienia i decydujący akt, który zawiera w sobie w załączku wszystkie inne tajemnice Chrystusa, Wcielenie jest niezbędnym warunkiem i podstawą przebóstwienia człowieka.

THE IMAGE OF GOD IN MAN ACCORDING TO THE TRADITION OF THE CHRISTIAN EAST

Summary

Based on the study of the Greek Fathers, anthropology of the Eastern Church does not focused either on sin, nor the nature of the fallen and a saving grace, but deification of man. The idea of deification is the main and most important feature, which permeates the eastern anthropology from beginning to end. Creation of man the image of God was to his deification, that is, participation in the realities of belonging to the order of the existence of God. Deification is the ultimate goal of created beings, full implementation of the likeness of God. As a result, Orthodox anthropology image of God is both anthropology deification, theological anthropology. Its development has contributed to specifically Russian religious thought nineteenth and early twentieth century. Since man was created in the image and likeness of the Triune God.

Słowa kluczowe: człowiek, osoba ludzka, stworzenie, obraz Boży, Ojcowie Kościoła, antropologia chrześcijańska, przebóstwienie, Trójca Święta

O. INNOCENTY RUSECKI OFM

Warszawa

OJCIEC JAN DUKLAN MICHNAR OFM (1896–1966) PUBLICYSTA RELIGIJNY I KAZNODZIEJA

WSTĘP

Jednym z naczelných zadań bernardynów jako duchowych synów św. Franciszka z Asyżu była troska o to, aby słowo Boże przedstawiać wiernym w sposób zrozumiały i atrakcyjny. Starano się, aby kaznodzieje i misjonarze ludowi byli odpowiednio przygotowani do pełnienia tej funkcji. Na przestrzeni dziejów bernardyni wykształcili wielu wybitnych kaznodziejów, którzy wnieśli niemały wkład w rozwój kaznodziejstwa polskiego i zostawili znaczną spuściznę literacko-homiletyczną. Z ostatniego okresu wystarczy wspomnieć takich kaznodziejów bernardyńskich, jak: o. Stefan Podworski (1854–1913)¹, o. Norbert Golichowski (1848–1921)², o. Euzebiusz Stateczny (1864–1921)³, o. Czesław Bogdalski (1853–1935)⁴, o. Marek Pocięcha (1914–1995)⁵ oraz wielu innych.

Do tej grupy z pewnością można zaliczyć także o. Jana Duklana Michnara, wykształconego polonistę, którego dorobek pisarsko-homiletyczny jest pokazny.

Autor niniejszego artykułu podejmował już wcześniej w dwóch artykułach tematy związane z osobą o. Jana Duklana Michnara. Jeden poświęcony był represjom, którym był poddany o. Jan Duklan w czasie pacyfikacji klasztoru w Radecznicy i później⁶, drugi zaś stanowi jego biogram w *Encyklopedii katolickiej*⁷.

Zadaniem autora tym razem jest ukazanie sylwetki o. Jana Duklana Michnara jako wybitnego publicysty religijnego oraz kaznodziei.

¹ H.E. Wyczawski, *Podworski Stefan Antoni*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Warszawa 1981, s. 393–395.

² H.E. Wyczawski, *Golichowski Norbert Adam*, w: *Słownik...*, s. 146–149.

³ H.E. Wyczawski, *Stateczny Euzebiusz Franciszek*, w: *Słownik...*, s. 457–463.

⁴ K. Grudziński, *Bogdalski Czesław Ignacy*, w: *Słownik...*, s. 61–66.

⁵ K. Grudziński, *Pocięcha Marek Stefan*, w: *Słownik*, s. 388–390.

⁶ I.M. Rusecki, *Michnar Jan (1896–1966)*, *bernardyn, imię zakonne Duklan*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, pod red. J. Myszora, t. 2, Warszawa 2003, s. 181–182.

⁷ I. Rusecki, *Michnar Walenty*, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. S. Wilka, R. Sawy, K. Gózdza, t. 12, Lublin 2008, kol. 850–851.

Artykuł składa się z czterech części: w pierwszej ukazany został rys biograficzny, w drugiej dorobek pisarski (artykuły o treści religijnej), w trzeciej dorobek kaznodziejski (zbiory kazań rekolekcyjnych i okolicznościowych, zbiory przykładów do kazań), a w ostatniej części całościowy dorobek pisarski o. Jana Duklana.

I. RYS BIOGRAFICZNY O. JANA DUKLANA

Walenty Michnar, syn Andrzeja i Katarzyny Balawejder, urodził się 6 lutego 1896 r. we wsi Markowa koło Przeworska. Ochrzczony został 9 lutego tegoż roku w miejscowym kościele parafialnym. W latach 1902–1907 uczęszczał do szkoły podstawowej w rodzinnej miejscowości. Dalszą naukę odbył w Rzeszowie⁸, gdzie uczęszczał do II Gimnazjum, w którym ukończył pięć klas w latach 1907–1912⁹.

W 1912 r. wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych św. Franciszka z Asyżu w Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (Ojców Bernardynów). Roczny nowicjat odbył w Leżajsku. Magistrem nowicjuszy był wówczas o. Dominik Górski, doświadczony wychowawca, który z ramienia prowincji odpowiedzialny był za formację braci nowicjuszy¹⁰. Podczas obrzędu obłóczyn, który odbył się 16 marca 1912 r., otrzymał habit i imię zakonne – Jan Duklan¹¹.

Pierwszą profesję zakonną złożył 17 marca 1913 r. Po nowicjacie kontynuował naukę w zakresie gimnazjalnym w IV Gimnazjum we Lwowie, egzamin dojrzałości zdał 16 czerwca 1916 r. w Gimnazjum Wyższym w Wadowicach. W tym też roku 30 kwietnia złożył uroczystą profesję zakonną¹².

Studia filozoficzno-teologiczne odbywał początkowo we Lwowie i Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1913–1917. Następnie z braku prowadzenia przez prowincję własnych studiów oraz z powodu trudności, jakie stwarzała trwająca wojna, część kleryków wysłano do tyrolskiej Prowincji św. Leopolda w Austrii, w celu kontynuowania studiów. Jan Duklan wraz z trzema współbraćmi: Walentym Strzałką, Julianem Kędziorem i Jackiem Boberem znaleźli się w Salzburgu. Przebywał tam przez dwa lata. W tym czasie otrzymał wszystkie święcenia wraz z diakonatem, którego udzielił mu arcybiskup Balhasar¹³.

⁸ K. Grudziński, zamieszczając biogram Michnara w *Słowniku pisarzy franciszkańskich*, napisał, że uczęszczał do Gimnazjum w Jarosławiu, natomiast w teczce personalnej o. Jana Duklana znajdują się świadectwa ukończenia klas I–V w II Gimnazjum w Rzeszowie. K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan*, w: *Słownik...*, s. 314; APBK bez sygn.: Teczka akt personalnych o. J.D. Michnara.

⁹ APBK bez sygn.: Teczka akt personalnych o. J.D. Michnara.

¹⁰ Funkcję magistra nowicjatu pełnił w latach 1905–1939. Z. Lamentowicz, *Ojciec Dominik Górski, świętobliwy kapłan bernardynski w Leżajsku*, Leżajsk 2006, s. 5; H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 375. Więcej zob.: Z. Lamentowicz, dz.cyt., s. 11nn.

¹¹ I. Rusecki, *Jan Duklan Michnar – kaznodzieja i publicysta. Życie i działalność*, Kraków 2001, s. 8 (mps w posiadaniu autora).

¹² Tamże, s. 9.

¹³ Tamże, s. 10.

W czasie pobytu w Austrii tamtejsze władze seminaryjne oceniły bardzo wysoko Jan Duklana jako bardzo pilnego w nauce. Świadczyły o tym również wysokie stopnie z poszczególnych przedmiotów.

Na trzeci rok studiów został skierowany do Schwarzu w Tyrolu. Po ich ukończeniu w 1919 r. wrócił do Lwowa, by na Uniwersytecie Jana Kazimierza kontynuować IV rok teologii¹⁴.

Równocześnie na tejże uczelni rozpoczął studia z zakresu polonistyki. Przedmiotem głównym tychże studiów był język polski wraz z jego historią, natomiast poboczna była historia powszechna. Uwieńczeniem studiów na Uniwersytecie było zdanie absolutorium z prawem ubiegania się o tytuł doktora filozofii. Miało to miejsce 5 lipca 1924 r.¹⁵. Wspomnieć też trzeba, iż reskryptem Ministerstwa Oświaty z 3 września 1923 r. o. Michnar otrzymał uprawnienia do nauczania w szkołach średnich¹⁶.

Święcenia kapłańskie otrzymał 13 kwietnia 1920 r. z rąk biskupa Bolesława Twardowskiego, sufragana lwowskiego, w kaplicy lwowskiego Seminarium Duchownego. Przebywając po święceniach we Lwowie, pełnił funkcję kapelana sióstr bernardynek¹⁷.

Po odbyciu studiów doktoranckich w 1924 r. został skierowany do klasztoru w Radecznicy¹⁸, gdzie objął stanowisko profesora i dyrektora w nowo powstałym Prywatnym Gimnazjum. Stało się ono centrum oświatowym na całą okolicę, pozabawioną szkół średnich. Zasadniczo kształciła się tam młodzież męska z myślą o przyszłym życiu zakonnym, ale też dla wielu chłopców stało się ono wyrzutnią do dalszych studiów poza zakonem¹⁹.

¹⁴ APBK bez sygn.: *Teczka akt personalnych*.

¹⁵ APBK bez sygn.: *Teczka akt personalnych*.

¹⁶ I. Rusecki, *Jan Duklan Michnar...*, s. 11–12; K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan*, w: *Słownik*, s. 314; APBK, bez sygn.: *Teczka akt personalnych*.

¹⁷ APBK, bez sygn.: *Teczka akt personalnych*; I. Rusecki, *Jan Duklan Michnar...*, s. 13.

¹⁸ Radecznicza jest niewielką miejscowością leżącą na terenie obecnego województwa lubelskiego w diecezji zamojsko-lubaczowskiej. Wieś, która liczy około tysiąca mieszkańców, stała się ponad trzema wiekami znanym ośrodkiem religijnym i słynnym miejscem pielgrzymkowym. Historia tego miejsca rozpoczęła się 8 maja 1664 r., kiedy na wzgórzu, zwanym Łysą Górą, objawił się Szymonowi Tkaczowi, ubogiemu mieszkańcowi wioski, św. Antoni Padewski. Wieść o tym rozeszła się bardzo szybko i do tego miejsca zaczęła napływać wielka rzesza wiernych. Według przekazanej tradycji św. Antoni zwrócił się do Szymona z życzeniem, aby na Łysej Górze powstał kościół, w którym wierni będą otrzymywać od Boga potrzebne łaski. Niebawem bp Mikołaj Świrski, sufragan diecezji chełmskiej, zwrócił się do bernardynów z prośbą o przyjęcie fundacji. W 1667 r. ukończono budowę drewnianej kaplicy i klasztoru. 20 czerwca tegoż roku Bernardyni oficjalnie objęli w opiekę duszpasterską to miejsce. Rozwijający się kult sprawił, że w 1686 r. przystąpiono do budowy murowanego kościoła, którego konsekracji dokonano już w 1695 r. Była to masowa barokowa budowla z dwoma wieżami. W ołtarzu głównym umieszczono obraz przedstawiający postać św. Antoniego z Dzieciątkiem Jezus i lilią. Obraz w niedługim czasie zaczęto czcić jako słynący łaskami. Do kościoła dobudowano duży piętrowy o trzech skrzydłach klasztor, który prawdopodobnie został ukończony przed 1707 r. Oprócz murowanego kościoła i klasztoru wzniesiono również murowane kaplice, które usytuowano w miejscach objawień świętego, w tak zwanym lasku św. Antoniego. U podnóża Łysej Góry wybudowano również wspaniałą kaplicę na palach nad wodą. I. Rusecki, *Bernardynskie sanktuarium św. Antoniego w Radecznicy*, Łódź 2005, s. 16nn. Więcej zob.: A. Chadam, *Radecznicza*, w: *Klasztory bernardynskie w Polsce w jej granicach historycznych*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985, 284nn.

¹⁹ I. Rusecki, *Jan Duklan Michnar...*, s. 14; K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan*, w: *Słownik*, s. 314.

Kolegium Serafickie otwarto w 1922 r. z programem nauki gimnazjów klasycznych w zakresie klas I–IV. W 1929 r. dodano klasę V. Rektorem tej szkoły do 1936 r. był o. Metody Sikora, a później od 1936 r. do 1939 r. o. Jan Duklan. Natomiast dyrektorem Gimnazjum od początku jego istnienia aż do 1939 r. był o. Jan Duklan²⁰. Wspomnieć warto, iż w 1925 r. Kolegium nadano osobny statut²¹.

Ojciec Jan Duklan był wykładowcą języka polskiego i historii w latach 1924–1939 i 1946–1950. Jako profesor przyczynił się do podniesienia poziomu naukowego studiów bernardyńskich w zakresie szkoły średniej, która przygotowywała kandydatów do studiów filozoficzno-teologicznych. Spod jego pedagogicznej pracy wyszły liczne pokolenia bernardyńskie, które dzielnie dźwigały na swoich barkach honor i sprawy Prowincji, będąc gwarancją jej pomyślnego stanu i rozwoju²².

Ojciec Jan Duklan pełnił również funkcję gwardiana klasztoru w Radecznicy w latach 1923–1936 oraz od 1939 r. do chwili aresztowania przez okupantów. Wybuch II wojny światowej zastał klasztor radecznicki w największym rozkwicie. W pierwszych tygodniach wojny szukały tutaj schronienia i wsparcia liczne rzesze uciekinierów z zachodniej i centralnej Polski. Gruntowna rewizja przeprowadzona przez gestapo 10 października 1939 r. była początkiem represji niemieckich. Rozwiązano Gimnazjum, zakonnikom polecono opuścić klasztor, aresztowano gwardiana o. Michnara i wikarego o. Stefana Puklickiego. Ojciec Michnar został osadzony przez gestapo w więzieniu zamojskim, a następnie na Zamku w Lublinie. Po uwolnieniu przebywał w rodzinnej miejscowości koło Przeworska oraz w klasztorze w Przeworsku²³.

1 stycznia 1944 r. o. Jan Duklan został zamianowany przez prowincjała o. Bronisława Szepełaka zastępcą prowincjała (kustoszem Prowincji). Funkcję tę pełnił do 1948 r. Do jego obowiązków należało wówczas zarządzanie częścią Prowincji na zachód od Bugu, tj. odciętej od Lwowa, ówczesnej siedziby Prowincjałatu²⁴.

²⁰ A. Chadam, *Radecznicza*, w: *Klasztory...*, s. 289. A. Chadam na temat Kolegium napisał m.in.: „W ciągu 18-tu lat swego istnienia, do wybuchu drugiej wojny światowej, przez zakład przeszło 733 chłopców, do zakonu wstąpiło 138, a do kapłaństwa w zakonie doszło 82”, tamże, s. 289.

²¹ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. 3. 1772–1946, s. 378. H.E. Wyczawski na temat Kolegium napisał m.in.: „Czym stał się postulat dla nowicjatu braci, tym dla nowicjatu kleryków było Kolegium Serafickie czyli po prostu niższe seminarium. O założeniu kolegium serafickiego radziły niemal wszystkie kapituły i zarządy prowincji już od końca XIX w., brak jednak funduszy i odpowiedniego lokalu uniemożliwiały jego uruchomienie. Dobra okazja nadarzyła się dopiero w 1919 r. w związku z rewindykacją klasztoru w Radecznicy. Po mniszkach prawosławnych pozostały oprócz klasztoru 2 wzniesione przez nie gmachy. Wprawdzie część budynku 2-piętrowego zajmował żeński sierociniec i Felicjanki, ale była nadzieja, że uda się wyjednać u władz ich przeniesienie do innej miejscowości. Jakoż Felicjanki odeszły w 1924 r., a ochronka w 1936”. Na innym miejscu napisał: „Pierwszymi nauczycielami byli ojcowie Aleksy Działkowski, Julian Kędzior, Michnar, Stefan Puklicki, Henryk Ragan, Sikora. Później przybyli jeszcze ojcowie Gabriel Czubka i Tymoteusz Tetera, w 1935 r. o. Emil Seroka, a w 1936 r. Euzebiusz Haldys. [...] Każdego roku zdawali uczniowie egzaminy w Państwowym Gimnazjum IV we Lwowie, a od 1930 r. w takimż Gimnazjum w Sokalu”, tamże, s. 378.

²² APBK, bez sygn.: *Teczka akt personalnych*; I. Rusecki, *Represje władz komunistycznych względem o. Jana Duklana Michnara*, Łódź 2010, s. 5 (mps w posiadaniu autora).

²³ I. Rusecki, *Represje władz komunistycznych...*, s. 6–7.

²⁴ APBK, bez sygn.: *Teczka akt personalnych*; I. Rusecki, *Represje władz komunistycznych...*, s. 9. W księgach wizytacyjnych klasztorów w Krakowie i Kalwarii Zebrzydowskiej znajdują się wpisy, że

W 1945 r. przez Episkopat Polski w Częstochowie został zorganizowany zjazd prowincjałów tych zakonów, które zamierzały angażować się w pracę rekolekcyjną i misyjną. Prowincję Bernardynów reprezentował o. Jan Duklan. On też stał się organizatorem ruchu misyjnego w Prowincji. Wyznaczonym misjonarzem polecił, aby odpowiednio się przygotowali i w krótkim czasie byli do dyspozycji. Spowodowało to zorganizowanie rekolekcyjno-misyjnej grupy kapłanów, 20 osób, która objęła swym oddziaływaniem wszystkie diecezje polskie. Pod koniec 1946 r. doszło do utworzenia przy Prowincjałacie Sekretariatu Misyjnego, koordynującego pracę wszystkich rekolekjonistów i misjonarzy. W latach 1945–1955 bernardyni przeprowadzili 398 misji ludowych i 1994 serie rekolekcji²⁵.

W 1948 r. jako wizytator generalny o. Jan Duklan przeprowadził wizytację Prowincji Matki Bożej Anielskiej, Franciszkanów-Reformatów²⁶.

Bezpośrednio po wyzwoleniu klasztor podjął swoją dawną działalność. Od września 1944 r. otwarto Gimnazjum koedukacyjne w pomieszczeniach dawnego Kolegium. Dyrektorem był o. Wacław Płonka. Ta oświatowa placówka wyświadczyła wiele dobrego okolicznej młodzieży. Liczba uczących się w Gimnazjum klasztornym sięgała w ciągu roku 200 uczniów. W latach 1944–1950 w tej szkole uczyło się przeszło 442 uczniów i uczennic. Z tej liczby 28 wstąpiło do nowicjatu, a 20 doszło do kapłaństwa. Od 1948 r. dyrektorem Gimnazjum został znowu o. Jan Duklan²⁷.

W 1950 r. o. Jan Duklan został aresztowany przez władzę Polski Ludowej wraz z profesorami Gimnazjum. Zarzutem, który im postawiono, była współpraca z działającym jeszcze wówczas akowskim podziemiem, tzw. „Inspektorem Zamojskim”²⁸.

Tak wspomina te wydarzenia o. Filip Płaza:

Tego to tragicznego dnia, w oktawę wielkiego odpustu św. Antoniego, w dniu zaplanowanej końcowej konferencji klasyfikacyjnej, o godzinie 2 w nocy zostaliśmy zbudzeni przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa z Lublina, spędzeni do biblioteki klasztornej, a w drzwiach stanął żołnierz z automatem. Wkrótce doprowadzono do nas dyrektora Liceum, o. J. Duklana Michnara i sekretarza, o. Paschalisa Węgrzyna, którzy mieszkali w gmachu Liceum. Rano pozwolono o. Duklanowi i o. Julianowi na odprawienie Mszy św. Za otwartymi drzwiami kaplicy siedło

o. Jan Duklan Michnar przeprowadził tam wizytacje kanoniczne jako delegat prowincjała. Warto podkreślić, że jako wiceprowincjał wydawał „Wiadomości z Prowincji”, pisane na maszynie i rozsyłane do poszczególnych klasztorów. W ciężkim okresie wojny i po jej zakończeniu owe „Wiadomości” odgrywały bardzo ważną rolę. Oprócz podtrzymywania braci na duchu, pełniły rolę biuletynu informacyjnego oraz spełniały rolę ogniwa łączącego kustosa prowincji z poszczególnymi wspólnotami klasztornymi. Najprawdopodobniej był to pierwszy tego typu, wydawany regularnie, środek umocnienia wewnętrznego oraz komunikacji prowincjalnej stosowany w tym czasie w naszej bernardyńskiej prowincji przez najwyższe władze, I. Rusecki, *Represje władz komunistycznych*, s. 10.

²⁵ I. Rusecki, *Jan Duklan Michnar...*, s. 16.

²⁶ K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan*, w: *Słownik...*, s. 314.

²⁷ A. Chadam, *Radecznicza*, w: *Klasztory...*, s. 291; I. Rusecki, *Jan Duklan Michnar...*, s. 18–19. A. Chadam w swoim opracowaniu na temat podjętej pracy duszpasterskiej po zakończeniu II wojny światowej napisał m.in.: „Klasztor rozwinął również szeroką działalność duszpasterską, przerwaną przez okupację niemiecką. Odżyły dawne odpusty. Ojcowie podjęli prace misyjne i rekolekcyjne w dość szerokiej okolicy. Odbudowano budynki gospodarcze, naprawiono szkody wyrządzone przez wojnę, sprawiono duży dzwon. . Szczególnie uroczyste obchodzono był odpust św. Antoniego w 1949 r., połączony z misjami ludowymi”, A. Chadam, *Radecznicza*, w: *Klasztory...*, s. 291.

²⁸ I.M. Rusecki, *Michnar Jan (1896–1966)*, w: *Leksykon...*, s. 182.

dwóch funkcjonariuszy: jeden miał na oku nas, drugi celebrysa. Na „Podniesienie” nie reagowali. Pod „opieką” kilku automatów poszliśmy do rektarza na śniadanie. Siedziało tam już kilkadziesiąt cywilów i stały puste litrówki po wódce. Opijano chyba bohaterskie zwycięstwo nad groźną „bandą”! Cała „górką” została otoczona przez żołnierzy KBW, silnie uzbrojonych, którzy puszczali na górę tylko naszą młodzież do szkoły, nie puszczano natomiast rodziców, którzy z całej okolicy wieźli i prowadzili małe dzieci, by je poświęcić św. Antoniemu i otrzymać specjalne błogosławieństwo. Nabożeństwo to urządziliśmy tradycyjnie w oktawę, bo w samą uroczystość św. Antoniego było to niemożliwe z powodu wielkiego napływu ludzi.

Potem odbył się spis zawartości celi każdego zakonnika i znowu do biblioteki. Roczna nasza konferencja rozpoczęła się dopiero ok. godz. 16-tej, gdy przyjechał wezwany Kurator lubelski. W dużej sali szkolnej grono profesorskie zasiadło w środku, a po obu stronach straż trzymali panowie z UB. Gdy nas wyprowadzano, młodzież zrobiła na schodach wąski szpaler. Przechodziliśmy „gęsiego”. Zobaczyłem z brzegu ucznia z mojej wioski (obecnie o. Stanisław Cichocki), chciałem mu powiedzieć, by uspokoił moich rodziców, aby się nie martwili, bo nie czuję się przestępcą, ale nie mogłem wydobyć słowa. I przypomniało mi się: „Jak baranek na zabicie wiedzion będzie i zamilknie, a nie otworzy ust swoich”.

Jak dowiedzieliśmy się później, tego dnia odbyło się burzliwe posiedzenie Gminnej Rady Narodowej, zwołanej przez UB, która miała rozstrzygnąć, czy aresztować wszystkich zakonników, czy tylko podejrzanych. Zwyciężył pierwszy projekt, bo chodziło też o likwidację szkoły, która w dobie ówczesnej ideologii była anachronizmem. Dodam tutaj, że w naszym Liceum był ściśle realizowany program szkół państwowych, istniał nawet Związek Młodzieży Socjalistycznej.

Zaprowadzono nas znowu do biblioteki, gdzie na podłodze ułożyliśmy się do spania. O godzinie 2-giej w nocy pobudka. Zeszliśmy na dół i kazano wszystkim wejść na ciężarówkę i usiąść na podłodze (wszyscy bez habitów). W czterech rogach stanęli żołnierze z automatami w nas skierowanymi. Żeby nikogo nie zbudzić (ze służby i młodzieży internackiej) – żołnierze ofiarnie pchali ciężarówkę aż do początku zjazdu. Kierowca włączył silnik dopiero na dole. Właśnie wschodziło słońce. Tak dowieziono nas do szosy w Deszkowicach (nie było wtedy jeszcze szosy z Radecznicy). Tutaj czekała na nas więziarnia. Pod opieką karabinów przesiedliśmy się do „wygodniejszego” pojazdu. Około godz. 7-mej wjechaliśmy na podwórze „Informacji Wojskowej” przy Nowych Drogach w Lublinie. Tu sprowadzono nas do suterenu. Ustawiono twarzami do ściany i kolejno na dyżurce przeprowadzono szczegółową rewizję (każdy musiał rozebrać się do naga). Zabrano paski od spodni, sznurówki z butów, zegarki i okulary. Następnie rozmieszczono nas w pojedynczych celach, gdzie jedynym sprzętem była prycza z nie heblowanych desek.

Po rozlokowaniu każdy dostał cynową miskę, drewnianą łyżkę, ćwiartkę czarnego chleba, a do miski chochlę czarnej gorzkiej kawy, którą – dla draki – zaprawiono sianem. Później kawa była już bez tej „przyprawy”.

Na drugi dzień dowieziono o. Duklana, o. Paschalisa i o. Alfonsa. Pierwsi dwaj mieli przekazać szkołę mianowanemu przez Kuratora nowemu dyrektorowi, a o. Alfons, wikary klasztoru, miał różnym pracownikom wypłacić zarobki. Wezwano według listy wielu ludzi i o. wikary miał możliwość rozprawienia sporo ofiar zebranych w odpust, nieraz ku zdumieniu wezwanych, którzy jednak szybko się zorientowali o co chodzi i nie protestowali. Resztę pieniędzy zabrała władza ludowa.

Następnie rozpoczęło się wśród wielkich krzyków, przy udziale wielkiej gromady strażników, uczenie meldowania i reguł zachowania. Odznaczał się w tym rosły, wyjątkowo ordynarny żołnierz, którego nazwałem „krzyżówką hitlerowca z enkawudzistą”. Dowiedziałem się potem, że przy końcu czerwca ze wszystkich lubelskich aresztów zebrano podobne mu typy i przysłano do nas.

Porządek dnia był następujący: raniutko padał rozkaz: „pobudka”. Za chwilę drugi: „wszystko (nie wszyscy) do mycia”. Wypuszczano pojedynczo do ustępu i do zlewu na końcu długiego korytarza, gdzie można było się umyć. Wszystko biegiem i przy ciągłym wrzasku „dawajcie”. Na obiad była miska rzadkiej zupki, na kolację miska gorzkiej kawy. Jednym zdaniem „raz na rzadko: i dwa razy popić”. Z miską chodziło się na dyżurkę. Trzeba było zapukać, zameldować swoje

przyjście i swoje odejście. Za najmniejszą pomyłkę były karne biegi przez całą długość korytarza. Sprzątanie go należało do nas. W tym celu wszystkie miotły i szczotki pozbijano z drążków. Należało się pochylić do samej posadzki i zamiatać. Do mycia często była betonowa płyta i nią szorowało się posadzkę. Wreszcie padał rozkaz: „do spania”. A spanie na gołych deskach, z kułkiem pod głową – nie było takie łatwe.

Zakonnicy na wolności zorganizowali pomoc. We wrześniu dostaliśmy koce i małe poduszki, dwa razy w miesiącu paczki żywnościowe, ale tylko do 15-go grudnia i dwa razy uprana przez siostry w Lublinie bieliznę. Z Radecznicy siedziało nas 16-tu. Dołączono we wrześniu do tej grupy prowincjała o. Szepełaka i jego sekretarza o. Romana Pitolaja.

24 I 1951 r. całą naszą grupę z Informacji Wojskowej rozwieziono do innych aresztów. Były takie mrozy, że głowę nakrywałem bluzką, bo oczy nie chciały się skleić. Rano budziłem się pod namiotem: bluzka zamarzła. Trzeba było ją najpierw rozmrozić, potem wysuszyć. Dokonywałem tego przez bieg na przestrzeni czterech kroków, bowiem tyle wynosiła szerokość celi. Zlitowano się wreszcie nad nami i przesiedlono w inne warunki. Ja dostałem się na ulicę Szopena, gdzie były łóżka piętrowe z siennikami, piec w środku i ustęp. Ostatnie miesiące aresztu przeżyłem na Krótkiej, gdzie deski pryczy zgniły i spadły (wynieść ich nie pozwolono), a spało się na siennikach rozłożonych na posadzce. Trzeba było usta mieć zamknięte, bo w nocy biegło po nas jakieś robactwo²⁹.

Wyrokiem sądu w Lublinie o. Jan Duklan został skazany 18 stycznia 1952 r. na cztery lata więzienia. Karę odbywał najpierw w Lublinie, a następnie w więzieniu w Sztumie w woj. gdańskim. 23 marca 1953 r. na podstawie amnestii z 22 listopada 1952 r. został zwolniony³⁰.

Po wyjściu na wolność zamieszkał w klasztorze w Rzeszowie, gdzie przebywał do 1958 r.³¹. Następnie został skierowany do Łowicza, gdzie w latach 1958–1959 pełnił funkcję kapelana sióstr bernardynek³². Z powodu słabego zdrowia został przeniesiony do Przeworska³³, gdzie w 1961 r. został mianowany na stanowisko zastępcy gwardiana konwentu, które sprawował przez pięć lat³⁴.

Ojciec Jan Duklan Michnar zmarł w Przeworsku 13 sierpnia 1966 r.³⁵.

II. ARTYKUŁY DRUKOWANE

Artykuły, które o. Jan Duklan pisał do czasopism franciszkańskich, ze względu na czas ich powstawania, zasadniczo można podzielić na dwie grupy – pierwsza – lata 1923–1939 i druga – lata 1956–1966.

²⁹ F. Płaza, *Pacyfikacja Radecznicy w 1950 roku*, s. 1nn (mps w posiadaniu autora).

³⁰ I.M. Rusecki, *Michnar Jan (1896–1966)*, w: *Leksykon...*, s. 182.

³¹ APBK, bez sygn.: *Teczka akt personalnych*. Na temat kościoła i klasztoru Bernardynów w Rzeszowie zob. I. Rusecki, *Bernardyni rzeszowscy. Dzieje kościoła i klasztoru OO. Bernardynów w Rzeszowie (1629–1965)*, Łódź 2008.

³² APBK, bez sygn.: *Teczka akt personalnych*. Na temat kościoła i klasztoru Sióstr Bernardynek w Łowiczu zob. A. Pabin, *Łowicz, w: Klasztory...*, s. 528–531.

³³ Na temat kościoła i klasztoru Bernardynów w Przeworsku zob. A. Chadam, *Przeworsk, w: Klasztory...*, s. 278–284.

³⁴ APBK bez sygn.: *Teczka akt personalnych*.

³⁵ I. Rusecki, *Michnar Walenty*, w: *Encyklopedia katolicka...*, kol. 850.

Mysłą przewodnią pierwszej grupy jest wyeksponowanie idei franciszkanizmu i tercjarstwa oraz szeroko pojęta formacja duchowo-moralna czytelników – w przeważającej większości ludzi świeckich. Do grupy tej zaliczamy artykuły: *Duch czasu*, *Brat skowronek*, *O kwiaty na uroczystość Ś. O. N. Franciszka*, *Wieczorna godzina*, *Jak uczcić jubileusz św. O. Franciszka?*, *Św. Franciszek – apostoł pokoju*, *Więcej zainteresowania wydawnictwami tercjarskimi i bibliotekami*, *Istota Trzeciego Zakonu*, *Jednego potrzeba*, *Jubileusz kanonizacji św. O. N. Franciszka*, *Mój dzień 4 października 1918 r.*

W tych artykułach o. Jan Duklan ukazał osobę św. Franciszka z Asyżu i jego ideały. Pragnąc ukazać prawdziwy obraz Biedaczyny, napisał m.in.:

Św. Franciszek – to najwierniejszy naśladowca Chrystusa, jakich wydała ludzkość. Wyrzekł się tego, co świat tak miłuje i za czym się tak rozbija, a obrał sobie jedynie to, co mu pokój przynieść mogło, obrał sobie ubóstwo³⁶.

W artykule *Brat skowronek* pokazuje, jakimi przymiotami mają się odznaczać franciszkanie. Napisał m.in.:

Drogim więc był ten szary śpiewak św. Franciszkowi, bo zdawał się być żywym przykładem, jak on i jego zakonni bracia powinni Panu służyć. Pokora, ubóstwo, ustawiczne, serdeczne, tkliwe nucenie pienia na cześć Stwórcy, te przymioty naturalne skowronka, powinny się stać także przymiotami jego braci zakonnej, owszem – wszystkich ludzi³⁷.

Ukazując istotę Trzeciego Zakonu św. Franciszka oraz wielkie nadzieje z nim związane, napisał m.in.:

Piękną jest rzeczą tercjarstwo, boć przecież jest dziełem takiego męża, jakim był św. Franciszek i dostateczną ma w sobie moc i siłę, by się stać czynnikiem odrodzenia w Kościele Chrystusowym³⁸.

Współczesnym sobie tercjarzom nie omieszkiał też stawiać krytycznych pytań, gdy tamci zaczęli tracić to, co jest istotą tercjarstwa. Napisał m.in.:

Czy rzeczywiście Trzeci Zakon to bractwo dewocyjne, które się od czasu do czasu zgromadza w kościele, by wysłuchać nauki, otrzymać absolicję i rozchodzi się do domu, by tu żyć życiem, niczem się nie różniącym od innych zwyczajnych ludzi, a może nawet i gorszym? Czyż to jest istota tercjarstwa?³⁹

Jako przykład wiernego pójścia drogą św. Franciszka pokazuje autor świętych franciszkańskich. Życie i działalność oraz kult św. Antoniego z Padwy opisuje w wielu artykułach: *Św. Antoni cudotwórca*, *Gdy się św. Antoniego ma za opiekuna*, *Stolica św. Antoniego w Lubelskiem*, *Cześć św. Antoniego*.

O błogosławionym Janie z Dukli traktuje artykuł *Patron podniebnych wzlotów*. W artykule *O beatyfikację o. Rafała z Proszowic* ukazuje postać sługi Bożego, wyrażając nadzieję, że kult tego świątobliwego bernardyna będzie wkrótce zatwierdzony przez Stolicę Apostolską.

³⁶ J.D. Michnar, *Św. Franciszek – apostoł pokoju*, w: *Jubileuszowy Kalendarz Trzeciego Zakonu na rok 1926*, Lwów 1926, s. 81–86.

³⁷ J.D. Michnar, *Brat skowronek*, „Dzwonek Trzeciego Zakonu” (dalej DTZ), R. 37, 1923, nr 3, s. 79–80.

³⁸ J.D. Michnar, *Więcej zainteresowania wydawnictwami tercjarskimi i bibliotekami*, DTZ, R. 41, 1927, nr 6, s. 332–333.

³⁹ J.D. Michnar, *Wieczorna godzina*, DTZ, R. 41, 1927, nr 9, s. 521.

W artykule *Wieczna lampka*, o. Jan Duklan zachęca wiernych do postawy wdzięczności wobec Jezusa Eucharystycznego:

Miłość żywa na ołtarzach naszych chce także lamp żywych, lamp serc naszych. Lampy serc naszych powinny gorzeć, płonąć, palić się oliwą samozaparcia się, poświęcenia, przezwyćżenia się, ofiary. I to w dzień i w noc, przez całe życie⁴⁰.

Zagadnieniom kultu Matki Bożej poświęcone są artykuły: *Różane nabożeństwo*, *Koronacja Matki Boskiej Ostrobramskiej*.

Artykuł *Start do wieczności* przypomina o nieuniknionej konieczności śmierci i o należyтым przygotowaniu się do niej. Napisał m.in.:

Do tej wieczności powinniśmy startować, wzlatywać myślami, sercem, duszą codziennie, zawsze. Im częściej to będziemy czynili dziś, tym będzie nam łatwiej wtedy, kiedy do tego startu, ale już bezpowrotnego przynagli nas i zmusi – dziś Ojciec, kiedyś Sędzia, dziś łaskawy, kiedyś tylko sprawiedliwy Bóg⁴¹.

Do modlitwy za cierpiących w czyśćcu zachęca wiernych w artykule *Módlmy się za dusze i do dusz kochanych naszych zmarłych*. Napisał m.in.:

Serce, rozum, litość i sprawiedliwość przynaglają nas, zmuszają nas i nakazują nam pamięć, pamięć czynną o tych, co byli z nami a odeszli, co nas kochali i powinni być przez nas kochani, co dobrodziejami naszymi byli wielkimi i wierzytelami, a teraz czekają na spłatę długu, bo potrzebującymi są teraz i ręce do nas wyciągają po wsparcie⁴².

Ojciec Jan Duklan pisał również nekrologi: *Śp. o. Walenty Strzałka*, *Śp. Ks. Józef Bilczewski – arcybiskup lwowski*, *Śp. dr Adam Maciurzyński*, *Śp. o. Aleksy Piotr Działkowski*.

W nekrologu o biskupie Bilczewskim napisał m.in.:

Ubył bowiem wielki naprawdę Brat-Tercjarz, Chłuba, Ozdoba, Zaszczyt Franciszkowej familji. Głęboko pojął On ducha św. Franciszka i umiał w życiu iść drogami, przez niego wytkniętymi. Strata po nim na ziemi wielka, ale niebo za to serafickie nowym się wzbogaciło mieszkańcem⁴³.

Tematyce misyjnej poświęcone są następujące artykuły: *Z misyj franciszkańskich. Wyjazd o. Paulina Wilczyńskiego na misje do Harbina*, *Z misyj franciszkańskich. Seminarium duchowe w Harbinie*, *Wyjazd Br. Zachariasza Banasia na misje, Pierwszy Wielki Misjonarz*.

Opisując wyjazd Bernardynów na Syberię, na misje, podał istotę misjonarstwa:

Za przykładem Wodza – Misjonarza Chrystusa – tysiące wiernych Mu synów i siostr opuszcza swoich kochanych, skazuje się na niewygody, naraża się nawet na śmierć, by łuskę pogaństwa zdjąć z oczu swych braci w Bogu – by co prędzej ujrzeli oną Jasność, co ku ich zbawieniu świeci i promienieje⁴⁴.

⁴⁰ J.D. Michnar, *Wieczna lampka*, „Głos Kolegialny”, 1938, nr 8, s. 2.

⁴¹ J.D. Michnar, *Start do wieczności*, „Głos Kolegialny”, 1937, nr 3, s. 7.

⁴² J.D. Michnar, *Módlmy się za dusze i do dusz kochanych naszych zmarłych*, DTZ, R. 46, 1932, nr 11, s. 307.

⁴³ J.D. Michnar, *Śp. ks. Józef Bilczewski, arcybiskup lwowski – tercjarz*, DTZ, R. 37, 1923, nr 5, 146, 150.

⁴⁴ J.D. Michnar, *Pierwszy Wielki Misjonarz*, DTZ, R. \$6, 1932, nr 12, s. 359.

Tematyce patriotycznej poświęcone są artykuły: *Dzieci Franciszkowe a Ojczyzna, Bolesław Chrobry – pan chrześcijański, Śladami ks. Robaka, Nasze posłannictwo*.

Naśladowców św. Franciszka zachęca do miłowania Ojczyzny całym sercem. Autor, który urodził się w latach niewoli narodowej, tak napisał o dniu niepodległości:

W ponurym, smętnym, zamglonym listopadzie, który każe się otulać, kulić i żuć czarną melancholię, jest jednak dzień, kiedy się prostujemy, uśmiechamy i jakoś jaśniej patrzymy na świat Boży. Jest to dzień, który nam niesie ze sobą wspomnienie wyzwolenia, zmartwychwstania, odzyskania niepodległości Ojczyzny. I będzie on nas krzepił, podnosił i ustawicznie sił do pracy dodawał⁴⁵.

Do artykułów z tego okresu zaliczamy też prace poświęcone dziejom klasztoru bernardynów w Radecznicy: *Piętnastolecie Kolegium, Pod obuchem przemocy – opowiadania prawdziwe z czasów kasaty Radecznicy*⁴⁶.

Od 1956 r. zaczęły ukazywać się artykuły o. Jana Duklana w „Młodzieży Serafickiej” i „Vita Provinciae”. Są to przeważnie wspomnienia, pisane bądź to z okazji różnych jubileuszy obchodzonych w Prowincji, bądź też w celu przybliżenia młodemu pokoleniu zakonników bernardyńskich ważniejszych wydarzeń, czy też znaczących osób. Wśród nich można wyliczyć: *Owocna siejba, Przemówienie żałobne na pogrzebie śp. o. Dominika Górskiego, W dwudziestolecie śmierci o. Wiktora Biegusa, Wczorajsza teraźniejszość jutrzejszej przeszłości, Kolegium Serafickie w Radecznicy cz. I, Kolegium Serafickie w Radecznicy cz. II, Jubileusz 40-lecia pracy pedagogicznej o dr Juliana Kędziora, Jubileusz 50-lecia kapłaństwa o. Jeremiasza Bochenka*⁴⁷.

III. DOROBGEK KAZNODZIEJSKI

Obok publicystyki religijnej, która stanowi bogaty dział twórczości literackiej ojca Jana Duklana Michnara, osobną formę jego pracy piśmienniczej stanowią serie nauk rekolekcyjnych i okolicznościowych oraz zbiory przykładów do kazań. Materiały te były wydawane przez autora w formie maszynopisu.

Ojciec K. Grudziński zaznacza, że Michnar był autorem różnych artykułów, a zwłaszcza zbiorów kazań⁴⁸. Po śmierci o. Michnara jego dzieła pisarskie, jak również zbiór korespondencji orazteczki personalne przekazano do Archiwum Prowincji w Krakowie. Udało mi się dotrzeć do trzynastu tomików kazań i przykładów oraz kilku teczek nie oprawionych kazań maryjnych i okolicznościowych, co zapewne nie stanowi całości.

⁴⁵ J.D. Michnar, *Śladami ks. Robaka*, „Głos Kolegialny”, 1937, nr 4, s. 2.

⁴⁶ Wspomnieć trzeba, że o. Jan Duklan Michnar prowadził w Radecznicy kronikę. Opisał historię objawień św. Antoniego, podał wykaz zmarłych ojców i braci w XVIII i XIX wieku. Jemu zawdzięcza się również opis dziejów klasztoru do 1919 r. Ową kronikę prowadził do 88 strony. Następca w prowadzeniu kroniki klasztornej, tak napisał o ojcu Janie Duklanie: „Jednego tylko żałować należy, że ten tak znakomity i pierwszy kronikarz klasztoru radecznickiego, obdarzony od Pana Boga talentem literackim, po dokonaniu pierwszej i najważniejszej części tej Kroniki ustał nagle w drodze tej historycznej sprawy”. APBK rkps sygn. X-18: *Kronika klasztoru OO. Bernardynów w Radecznicy 1604–1952*, s. 90.

⁴⁷ Odnośnie do tych artykułów, jak i innych zob. IV punkt niniejszego opracowania – bibliografia.

⁴⁸ K. Grudziński, *Michnar Jan Duklan*, w: *Słownik...*, s. 314.

Jako wykształcony polonista zostawił po sobie przeszło trzynaście tomików kazań i materiałów homiletycznych, które stanowią jak gdyby podsumowanie jego działalności kaznodziejskiej, na przestrzeni całego życia kapłańskiego. Znał dobrze sytuację ówczesnego kaznodziejstwa, a zwłaszcza brak pomocy homiletycznych, dlatego postanowił wyjść naprzeciw tym zapotrzebowaniom. Znając język, jeszcze z czasów studiów seminaryjnych w Austrii i mając dostęp do materiałów homiletycznych niemieckich autorów, postanowił, na ile to było możliwe, wzbogacić polski rynek homiletyczny w materiały i przykłady do kazań.

Przy opracowaniu materiałów homiletycznych, na pierwszym miejscu postawił nauki maryjne. Oprócz własnego dorobku kaznodziejskiego o. Michnar szeroko korzystał z innych źródeł, jak to sam zaznacza:

W ostatnim czasie zetknąłem się z różnymi książkami maryjnymi tak niemieckimi jak i polskimi; tak znanymi jak i nieznanymi i wszystko to trochę mnie zafascynowało tak, że powiedziałem sobie: „trzeba coś z tym zrobić”. Ponieważ sam już należę trochę do złomu, więc i ten złom książkowy postanowiłem trochę po koleżeńsku ratować i przelać to w jeden dzwon maryjny który, oby się przyczynił – do chwały Niepokalanej⁴⁹.

Obok literatury polskiej, z której autor obszernie korzystał, pewne rzeczy, zwłaszcza przykłady do kazań, czerpał z prasy codziennej, w czym dostrzegamy troskę o aktualność głoszonych i redagowanych nauk. Ojciec Michnar usiłował ująć swoje opracowania nowocześnie, operując dobitnymi przykładami i porównaniami tak, by daną prawdę przekazać w sposób łatwy, przekonujący i interesujący.

Prawie w każdym ze swoich tomików o. Michnar podaje wykaz autorów oraz źródła, z których korzystał. W dużym stopniu czerpał z dorobku niemieckich autorów.

W tomiku rozważań maryjnych *Matko nie opuszczaj Cię* autor tak pisze:

Zbiór tych rozważań jest przeróbką niemieckich pt. *Mutter, ich lasse Dich nicht*. Autorem ich jest Józef Kindermann. Na ogół trzymałem się wywodów autora, pewne jednak partie są zupełnie oryginalne, inne są znacznie skrócone albo poszerzone⁵⁰.

W innym tomiku zaznacza:

Podstawą do przygotowania tych nauk była książka ks. Karola Pfaffenbichlera pt.: *Maria und die Probleme unserer Zeit*. Oprócz tego korzystałem tak z Przykładów jak i Porównań *Beispiele und Gleichnisse/ Kocha*⁵¹. Jak również: *Rozważania* pt.: *Dwaj ludzie wobec Boga* – napisałem w oparciu się głównie na książce pt.: *Zwei Menschen vor Gott* – o. Konstantyna Pohlmann ofm, kaznodziei katedralnego w Paderborn. Oprócz tego korzystałem z Fultona Sheena – (*Sursum corda*) i Wolperta: *Ereignisse und Gleichnisse*⁵².

Trzeba jednak stwierdzić, iż korzystając z dzieł niemieckojęzycznych, o. Michnar umiejętnie dostosowywał je do potrzeb ówczesnej polskiej ambony, jak sam to zaznacza:

⁴⁹ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Maryja w roku kościelnym i w świecie*, Przeworsk 1964. (Przedmowa).

⁵⁰ APBK, rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Matko nie opuszczaj Cię*, Przeworsk 1961. (Przedmowa).

⁵¹ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Maryja a problem życia dzisiejszego*, Przeworsk 1962. (Przedmowa).

⁵² APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Dwaj ludzie wobec Boga*, Przeworsk 1963. (Przedmowa).

Wśród moich elaboratów niektóre są skrótownym tłumaczeniem rzeczy niemieckich; niemożliwą jest jednak rzeczą ślepe tłumaczenie, gdyż w Niemczech dużo rzeczy inaczej wygląda, bo inne jest tam życie, inne są obyczaje i inne tło historyczne. Dlatego nie można w żadnym wypadku mówić, że tylko tłumaczyłem⁵³.

Mimo troski autora czasami jednak widoczny jest wpływ języka niemieckiego na szyk i sformułowania zdań w języku polskim. Generalnie jednak kompozycja kazań, jak również środki językowo-stylistyczne są całkiem poprawne.

W czasach, gdy nie było powszechnie dostępnych materiałów homiletycznych, zbiory kazań i nauk rekolekcyjnych o. Michnara, wydawane na powielaczu, cieszyły się wielką popularnością wśród duchowieństwa. Świadczy tym fakt, że w teczках personalnych o. Michnara znalazłem ponad pięćdziesiąt listów z prośbą o wysłanie zbiorów kazań lub podziękowaniami za przesłane⁵⁴.

Pierwszym opracowaniem o. Michnara jest dziełko zatytułowane *Przykłady i materiały do kazań*, zeszyt I. Tomik został zredagowany w Rzeszowie w 1957 r., liczy 109 stron maszynopisu. Jest to obszerny zbiór przykładów do kazań, zaczerpnięty z literatury i prasy współczesnej⁵⁵.

Tomik pt. *Jam jest Niepokalane Poczęcie* jest samodzielnym opracowaniem autora, są to jubileuszowe rozważania maryjne na tle objawień w Lourdes. Tomik zawiera 32 nauki, napisane w serdecznym stylu. Ma 117 stron, powstał w Rzeszowie w 1958 r. Utrwalając wydarzenia sprzed stu lat, autor umiejętnie powiązuje historie objawienia z problematyką życia religijnego współczesnych ludzi, rozwijając cześć maryjną⁵⁶.

Kolejny tomik *Oto Matka twoja. Rozważania maryjne* ukazał się w Przeworsku w 1959 r. Jest to zbiór 32 nauk maryjnych, przerobiony z pozycji niemieckojęzycznych, przeznaczony jako czytanki na nabożeństwa majowe, ewentualnie różańcowe. Autor, ukazując Maryję jako Matkę wiernych, rozważa poszczególne tytuły Matki Bożej zawarte w Litanii loretańskiej i inne⁵⁷.

Opracowanie *Zdrowaś Maryjo. Nauki maryjne na nowenny i oktawy Jej świąt* było wydane również w Przeworsku w 1959 r. Całość zawiera 9 nauk, na 37 stronach. Tematem jest rozbiór pozdrowienia anielskiego, nauki są dłuższe, podbudowane cytataми z Pisma Świętego⁵⁸.

Materiały i przykłady do kazań według przyrzeczeń Wielkiej Nowenny, cz. I, to obszerne dzieło, mające 177 stron, powstałe w 1960 r. w Przeworsku. Autor starał się dobrać i systematycznie ułożyć pomoc homiletyczną na poszczególne lata i przyrzeczenia Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem chrztu Polski. W opracowaniu tego dzieła o. Michnar korzystał z Kocha, Fatingera, ks. Łapota, W. Łozińskiego, W. Majdańskiego jak również ze współczesnej prasy⁵⁹.

⁵³ APBK bez sygn.: *Teczka akt personalnych* (List o. Michnara do o. B. Migdała z 1966 r.)

⁵⁴ APBK bez sygn.: *Teczki akt personalnych*.

⁵⁵ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Przykłady i materiały do kazań*, zeszyt I, Rzeszów 1957.

⁵⁶ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Jam jest Niepokalane Poczęcie*, Rzeszów 1958.

⁵⁷ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Oto Matka twoja. Rozważania maryjne*, Przeworsk 1959.

⁵⁸ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Zdrowaś Maryjo. Nauki maryjne na nowenny i oktawy Jej świąt*, Przeworsk 1959.

⁵⁹ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Materiały i przykłady do kazań według przyrzeczeń Wielkiej Nowenny*, cz. I, Przeworsk 1960.

Kolejny tomik, który wyszedł spod pióra o. Michnara w Przeworsku w 1961 r., nosi tytuł *Matka Boża drogowskazem do szczęścia*. W podtytule autor zaznacza, że mają to być nauki maryjne na tle Dekalogu. Jest tych nauk 32 na 140 stronach. Pozycja ta jest samodzielnym opracowaniem o. Michnara, tematy są bardzo oryginalne i opracowane w ciekawy sposób. Całość doskonale nadaje się na czytanki majowe czy różańcowe⁶⁰.

W 1961 r. ukazało się kolejne opracowanie o. Michnara *Matko nie opuszczaj Cię*. Rozważania maryjne *Mutter, ich lasse Dich nicht* Józefa Kindermanna przeobraził z języka niemieckiego i przystosował do potrzeb ambony polskiej, jak sam zaznacza we wstępie. Tematy, które porusza, to cześć Matki Najświętszej, wiara jako fundament życia religijnego, praktyczne życie chrześcijanina-katolika. Pozycja liczy 151 stron⁶¹.

Również w 1961 r. ujrzał światło dzienne kolejny tomik materiałów homiletycznych, przygotowany przez o. Michnara, *Matka Boża uczy nas odmawiać „Ojcze nasz”*. Dzieło to stanowi 8 nauk maryjnych, których tematem jest Modlitwa Pańska. W opracowaniu powyższego dziełka, 32-stronnicowego, o. Michnar korzystał z pozycji niemieckich autorów: Engla, Stolza, Kocha, Oberhammera. Przedstawia on tu Maryję jako Pełną łaski i wzór dla wierzących⁶².

W 1962 r. w Przeworsku został wydany kolejny zbiór 32 nauk maryjnych *Maryja a problemy życia dzisiejszego*. Opracowanie to liczy 123 strony i podobnie jak poprzednie powstało z wykorzystaniem literatury niemieckiej. Głównym źródłem o. Michnara była pozycja K. Pfaffenbichlera *Maria und die Probleme unserer Zeit*. Oprócz tego o. Michnar korzystał z Kocha, jak również z lektury polskiej i prasy codziennej. Rozwijając temat Bożego Macierzyństwa, autor ukazuje Maryję jako Matkę wiernych i wzór do naśladowania⁶³.

Kolejnym dziełem, które ukazało się w 1962 r. w Przeworsku jest zbiór przykładów i materiałów do kazań na VI rok Wielkiej Nowenny pod tytułem *Wychowanie*. We wstępie autor zaznacza, że na pierwsze 5 lat Nowenny opracował 2 tomiki, do których jednak nie zdołał dotrzeć. Autor, korzystając z wielu źródeł, wyselekcjonował pokaźną ilość (178 stron) ciekawego oraz pożytecznego materiału związanego z konkretnym zagadnieniem, tj. ze sprawą wychowania. Obfitość materiału i celowe jego zestawienie stanowiło dobrą pomoc w wielu konferencjach pedagogicznych⁶⁴.

W Przeworsku w 1963 r. ukazało się kolejne opracowanie: *Dwaj ludzie wobec Boga*. Zawiera 7 nauk na 82 stronach. Jest to tomik rozważań napisany przez o. Michnara według książki K. Pohlmana OFM *Zwei Menschen vor Gott*. Autor dobiera po dwie znane postacie o przeciwnym nastawieniu i je analizuje, mając na uwadze takie tematy, jak: wiara, pobożność, grzech, oddanie się Bogu, zbawienie itp.⁶⁵.

⁶⁰ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Matka Boża drogowskazem do szczęścia*, Przeworsk 1961.

⁶¹ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Matko nie opuszczaj Cię*, Przeworsk 1961.

⁶² APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Matka Boża uczy nas odmawiać Ojcze nasz*, Przeworsk 1961.

⁶³ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Maryja a problemy życia dzisiejszego*, Przeworsk 1962.

⁶⁴ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Wychowanie – przykłady i materiały do kazań na VI Rok Wielkiej Nowenny*, Przeworsk 1962.

⁶⁵ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Dwaj ludzie wobec Boga*, Przeworsk 1963.

Maryja w roku Kościelnym i w świecie, pod takim tytułem o. Michnar wydał w 1964 r., w Przeworsku kolejny tomik poświęcony tematyce maryjnej. Na 129 stronach znajduje się 31 nauk, związanych z obchodami świąt maryjnych, umieszczonych w takiej kolejności, jak występują w roku liturgicznym. Praca dowodzi, że pielgrzymki są nie tylko specyfiką polską i wiąże z tym aktualne problemy. Opracowując to dzieło, o. Michnar korzystał z literatury polsko-, jak i niemieckojęzycznej oraz z aktualnej prasy⁶⁶.

Odstąpiwszy od tematyki maryjnej, o. Michnar wydał w 1965 r. dwutomowe dziełko pod tytułem: *To samo, a zawsze inaczej – krótkie nauki na niedziele i święta*. Jest to 61 nauk na 190 stronach. Przytaczając przykłady zarówno z życia znanych świętych, jak również z życia codziennego, autor usiłował nadać tym naukom nowoczesną szatę. Fragment nauki na uroczystość Trzech Króli ilustruje to doskonale:

Nieraz, kiedy się podniesie słuchawkę telefoniczną i chce się z kimś połączyć, to słyszy się specjalny sygnał, który oznacza, że linia jest zajęta. Czasem podnosi się tę słuchawkę kilka razy i nie można otrzymać rozmowy. Tak jest nieraz z tą linią, która jest rozpostarta między Sercem Bożym i sercem naszym. Bóg chce do nas przemawiać, a stacja naszego serca jest zajęta i woła: Nieba idzie na marne⁶⁷.

Oprócz kazań i zbiorów przykładów homiletycznych, które zostały wydane na powielaczu i oprawione w tomiki, mamy 49 kazań nie oprawionych⁶⁸. Wygłoszone były przez o. Michnara z różnych okazji, niektóre były drukowane w czasopismach homiletycznych⁶⁹, czy w tomiku kazań o św. Franciszku⁷⁰.

Również wśród tych kazań na pierwsze miejsce wysuwają się nauki maryjne, oprócz tego, są tam kazania pasyjne i o świętych. Na niektórych zaznaczona data i miejsce wygłoszenia, większość kazań jednak nie ma takich adnotacji, należy więc przypuszczać, że powstały one w czasie, kiedy o. Michnar był aktywnym kaznodzieją.

Biorąc pod uwagę powyższy dorobek homiletyczny, można stwierdzić, że o. Jan Duklan Michnar był popularyzatorem nauki Kościoła o Matce Bożej w dobrym tego słowa znaczeniu. Zawsze przedstawiał Matkę Bożą jako najlepszą Matkę, Pośredniczkę i Wspomożycielkę i stawiał zawsze jako wzór do naśladowania, ideał człowieczeństwa.

⁶⁶ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Maryja w roku Kościelnym i w świecie*, Przeworsk 1964.

⁶⁷ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Trzech Króli*, w: *To samo a zawsze inaczej*, Przeworsk 1965, cz. 1. *Od Adwentu do Zmartwychwstania*, s. 25. Cz. 2 tego tomiku obejmuje materiał pod tytułem: *Krótkie nauki na niedziele i święta*. Cz. 1 ma 78 stron, zaś cz. 2 – 114.

⁶⁸ APBK rkps, bez sygn.: J.D. Michnar, *Kazania Maryjne*, teczka nr 1, ss. 97; tenże, *Kazania o świętych*, teczka nr 4, ss. 30; Tenże, *Kazania okolicznościowe*, teczka nr 5, ss. 24; tenże, *Kazania Pańskie*, teczka nr 3, ss. 13; tenże, *Kazania pasyjne*, teczka nr 2, ss. 46.

⁶⁹ APBK rkps bez sygn.: J.D. Michnar, *Kazanie na poświęcenie organów*, „Współczesna Ambona”, R. 10, 1959, s. 433–435.

⁷⁰ Cztery kazania o. Michnara zamieszczono w książce: *Kazania o św. Franciszku z Asyżu*, wydanej w Asyżu w 1968 r..

IV. BIBLIOGRAFIA PRAC O. JANA DUKLANA MICHNARA

Źródła rękopiśmienne zdeponowane w APBK
(Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie)

- Michnar J.D., bez. sygn. *Dwaj ludzie wobec Boga*, Przeworsk 1963, ss. 82.
Jam jest Niepokalane Poczęcie, Rzeszów 1958, ss. 117.
Kazania Maryjne, teczka nr 1, ss. 97.
Kazania o świętych, teczka nr 4, ss. 30.
Kazania okolicznościowe, teczka nr 5, ss. 24.
Kazania Pańskie, teczka nr 3, ss. 13.
Kazania pasyjne, teczka nr 2, ss. 46.
Maryja a problemy życia dzisiejszego, Przeworsk 1962, ss. 123.
Maryja w roku Kościelnym i w świecie, Przeworsk, 1964, ss. 129.
Materiały i przykłady do kazań według przyrzeczeń Wielkiej Nowenny, cz. 1, Przeworsk 1960, ss. 177.
Matka Boża drogowskazem do szczęścia. Matka Najświętsza a dekalog, Przeworsk 1961, ss. 140.
Matka Boża uczy nas odmawiać Ojcze nasz, Przeworsk 1961, ss. 37.
Matko nie opuszczę Cię, Przeworsk 1961, ss. 151.
Oto Matka twoja. Rozważania maryjne, Przeworsk 1959, ss. 180.
Przykłady i materiały do kazań, zeszyt 1, Rzeszów 1957, ss. 109.
To samo a zawsze inaczej – Krótkie nauki na niedziele i święta, cz. 1. *Od Adwentu do Zmartwychwstania*, Przeworsk 1965, ss. 78.
To samo ale zawsze trochę inaczej – Krótkie nauki na niedziele i święta, cz. 2, Przeworsk 1965, ss. 114.
Wychowanie – Przykłady i materiały do kazań na VI Rok Wielkiej Nowenny, Przeworsk 1962, ss. 178.
Zdrowaś Maryjo – Nauki Maryjne na nowenny i oktawy Jej świąt, Przeworsk 1959, ss. 37.

Artykuły drukowane

- Michnar J.D., *Apostolstwo pokoju*, w: *Kazania o św. Franciszku z Asyżu*, Asyż 1968, ss. 186–192.
Bolesław Chrobry – pan chrześcijański, „Dzwonek Trzeciego Zakonu” (dalej: DTZ), R. 39, 1925, nr 8, ss. 472–479.
Brat skowronek, DTZ, R. 37, 1923, nr 3, s. 79–81.
Brat Archaniół Rogoń, „Vita Provinciae” (dalej: VP), 1964, nr 4, s. 40.
Brat Augustyn Tkaczyk, VP, R. 1964, nr 3, ss. 49–52.
Brat Bonifacy Gandza, VP, 1965, nr 1, s. 43.
Brat Dydak Augustynowicz, VP, 1965, nr 1, ss. 42–43.
Brat Kazimierz Dankiewicz, VP, 1965, nr 1, ss. 43–45.
Brat skowronek, DTZ, R. 37, 1923, nr 3, s. 79–81.
Brat Wacław Szczeciński, VP, 1964, nr 4, ss. 41–42.
Cześć św. Antoniego, „Młodzież Seraficka” (dalej: MS), 1961, nr 2, ss. 4–8.
Czy milczenie jest zawsze złotem?, MS, 1963, nr 1, s. 30–33.
Do redakcji Młodzieży Serafickiej w Kalwarii Zebrzydowskiej, MS, 1966, nr 1, ss. 9–10.
Duch czasu, DTZ, R. 37, 1923, nr 2, ss. 50–52.
Dzieci Franciszkowe a Ojczyzna, DTZ, R. 39, 1925, s. 268.
Foerster, MS, 1966, nr 2, s. 9–13.
Franciszkańska radość, w: *Kazania o św. Franciszku z Asyżu*, Asyż 1968, ss. 153–165.
Galeria braci laików na mojej drodze zakonnej, MS, 1964, nr 3, ss. 6–16.

- Gdy się św. Antoniego ma za opiekuna*, DTZ, R. 45, 1931, nr 6–7, ss. 199–203.
- Idźcie i wy do winnicy mojej*, DTZ, R. 47, 1933, nr 9, s. 262.
- Istota Trzeciego Zakonu*, DTZ, R. 41, 1927, nr 7, ss. 390–396.
- Jak uczcić jubileusz św. O. Franciszka?*, DTZ, R. 40, 1926, nr 7, ss. 401–406.
- Jednego potrzeba*, DTZ, R. 41, 1927, nr 9, ss. 515–521.
- Jubileusz 40-lecia pracy pedagogicznej o. dr Juliana Kędzioram*, MS, 1963, nr 1, ss. 5–14.
- Jubileusz 50-lecia kapłaństwa O. Jeremiasza Bochenka*, VP, 1964, nr 3, ss. 57–60.
- Jubileusz kanonizacji Św. O. N. Franciszka*, w: *Kalendarz Seraficki Dzwonka Trzeciego Zakonu na rok 1928*, Lwów 1928, ss. 33–37.
- Już wschodził uroczysty dzień NMP Kwietnej*, MS, 1956, nr 2, ss. 1–4.
- Kolegium Serafickie w Radecznicy cz. I*, MS, 1961, nr 3, ss. 5–15.
- Kolegium Serafickie w Radecznicy cz. II*, MS, 1961, nr 4, ss. 14–22.
- Koronacja Matki Boskiej Ostrobramskiej*, w: *Kalendarz Seraficki Dzwonka Trzeciego Zakonu na rok 1928*, Lwów 1928, ss. 107–110.
- Lourdes – miasto święte*, MS, 1958, nr 1, ss. 6–8.
- Młodzież Jubilatem – Świat zieleni i kwiatów*, MS, 1962, nr 1, ss. 16–20.
- Módlmy się za dusze i do dusz kochanych naszych zmarłych*, DTZ, R. 46, 1932, nr 11, ss. 305–307.
- Mój dzień 4 października 1918 roku*, „Głos Kolegialny”, R. 2, 1938, nr 3, ss. 1–3.
- Na introit nowej Młodzieży Serafickiej*, MS, 1956, nr 1, ss. 1–4.
- Na marginesie zagadnienia Fatimy*, VP, 1966, nr 1, ss. 51–53.
- Na poświęcenie organów*, „Współczesna Ambona”, R. 10, 1959, ss. 433–435.
- Nasze posłannictwo*, „Głos Kolegialny”, R. 2, 1938, nr 11, ss. 2–4.
- O beatyfikację o. Rafała z Proszowic*, w: *Jubileuszowy Kalendarz Trzeciego Zakonu na rok 1926*, Lwów 1926, ss. 145–147.
- O kwiaty na uroczystość Ś. O. N. Franciszka*, DTZ, R. 37, 1923, nr 9–10, ss. 277–283.
- O Mszy świętej*, w: *Kalendarz Seraficki Dzwonka Trzeciego Zakonu na rok 1931*, Lwów 1931, ss. 45–50.
- Obchód semillemium klasztoru przeworskiego*, VP, 1966, nr 2, ss. 41–44.
- Owocna siejba*, MS, 1956, nr 3, ss. 1–5.
- Patron podniebnych wzlotów*, DTZ, R. 47, 1933, ss. 2530.
- Pierwszy Wielki Misjonarz*, DTZ, R. 46, 1932, nr 12, ss. 357–360.
- Pięćsetlecie klasztoru przeworskiego*, VP, 1965, nr 4, ss. 48–54.
- Piętnastolecie Kolegium*, „Głos Kolegialny”, R. 1, 1936, ss. 2–3.
- Pod obuchem przemocy – opowiadanie prawdziwe z czasów kasaty Radecznicy*, w: *Kalendarz Seraficki Dzwonka Trzeciego Zakonu na rok 1939*, Radeczna 1939, ss. 53–56.
- Przemówienie żałobne na pogrzebie o. D. Górskiego*, MS, 1958, nr 3, ss. 9–11.
- Różane nabożeństwo*, w: *Kalendarz Seraficki Dzwonka Trzeciego Zakonu na rok 1928*, Lwów 1928, ss. 41–44.
- Seminarium duchowne w Harbinie – wyjazd brata Zachariasza Banasia na misje*, DTZ, R. 41, 1927, nr 2, ss. 97–103.
- Start do wieczności*, „Głos Kolegialny”, R. 2, 1938, ss. 6–7.
- Stolica św. Antoniego w Lubelskiem*, w: *Kalendarz Seraficki Dzwonka Trzeciego Zakonu na rok 1931*, Lwów 1931, ss. 76–85.
- Stosunek kolegów serafickich do szkolnictwa państwowego*, „Collectanea Franciscana Slavica”, Vol. 2, Acta Secndi Congressus, Selenici 1940, ss. 321–339.
- Śladami ks. Robaka*, „Głos Kolegialny”, R. 2, 1938, nr 4, ss. 2–3.
- Śp. dr Adam Maciurzyński*, „Głos Kolegialny”, R. 1, 1937, nr 9, s. 5.
- Śp. ks. Józef Wilczewski, arcybiskup lwowski*, DTZ, R. 37, 1923, nr 5, ss. 145–151.
- Śp. o. Aleksy Piotr Działkowski*, „Głos Kolegialny”, R. 2, 1938, nr 7, ss. 7–9.
- Śp. o. Piotr Wilk Witosławski*, MS, 1960, nr 2, ss. 7–13.
- Śp. o. Tymoteusz Tetera*, MS, 1958, nr 4, ss. 27–31.
- Śp. o. Walenty Strzałka – kapłan zakonu oo. Bernardynów*, DTZ, R. 37, 1923, nr 4, ss. 112–116.

- Św. Antoni Cudotwórca*, DTZ, R. 40, 1926, nr 6, ss. 335–362.
- Św. Franciszek – apostoł pokoju*, w: *Jubileuszowy Kalendarz Trzeciego Zakonu na rok 1926*, Lwów 1926, ss. 81–86.
- Św. Franciszek a Eucharystia*, w: *Kazania o św. Franciszku z Asyżu*, Asyż 1968, ss. 222–228.
- Św. Franciszek a przyroda*, w: *Kazania o św. Franciszku z Asyżu*, Asyż 1968, ss. 250–256.
- Trzechsetletni jubileusz objawienia się św. Antoniego*, VP, 1964, nr 3, ss. 53–56.
- W dwudziestolecie śmierci o. Wiktoryna Biegusa*, MS, 1959, nr 4, ss. 16–23.
- Wczorajsza teraźniejszość jutrzejszej przyszłości*, MS, 1961, nr 1, ss. 23–30.
- Wieczna lampka*, „Głos Kolegialny”, R. 2, 1938, nr 8, s. 1–2.
- Wieczorna godzina*, DTZ, R. 38, 1924, nr 1–2, s. 4–10.
- Więcej zainteresowania wydawnictwami tercjarskimi i bibliotekami*, DTZ, R. 41, 1927, nr 6, ss. 332–338.
- Wspomnienia sprzed pół wieku*, cz. II, VP, 1966, ss. 49–55.
- Wyjazd o. Paulina Wilczyńskiego na Misje do Harbina*, DTZ, R. 39, 1925, nr 12, ss. 138–143.
- Z dziejów naszej Prowincji – Wspomnienia sprzed 50 lat*, VP, 1965, nr 3, ss. 41–45.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowana powyżej sylwetka o. Jana Duklana Michnara oraz jego spuścizna bibliograficzna przekonuje, że był to człowiek pracy i wielkiego zaangażowania na rzecz Zakonu i Kościoła. Zawsze towarzyszyła mu troska o drugiego człowieka. Poprzez swoje artykuły i przepowiadanie słowa Bożego pragnął zaszczerpić w wiernych prawdziwą miłość ku Chrystusowi i bliźniemu.

Piszący niniejszy artykuł chciał uczynić krok w kierunku wydobycia na światło dzienne i ukazania przynajmniej w jakimś stopniu dorobku bardziej lub mniej znanych kaznodziejów i publicystów bernardyńskich, których materiały zalegają archiwa klasztorne i jak dotychczas słabo są opracowane.

JAN DUKLAN MICHNAR OFM (1896–1966) AS PROLIFIC FEATURE WRITER AND PREACHER

Summary

Jan Duklan Michnar belonged to the most outstanding fathers of the Blessed Virgin Mary Immaculate Conception Order of Friars Minor Province in the 20th century Poland. He was recognized as a great preacher and a prolific feature writer who left a considerable amount of literary works.

This article's author aimed at showing Jan Duklan Michnar's profile and to discuss some of his religious publications, as well as his numerous homiletic works whose typescripts are deposited in the Province Archives in Kraków.

Jan Duklan Michnar was a well-educated specialist in Polish studies, whose passion was general history. After graduation, he was directed to the Serafic College in Radeckznica, where he was a Polish language and history lecturer, being the College director at the same time.

Jan Duklan's articles written to Franciscan magazines can be divided into two groups: the first one created in the years of 1923 – 1939 and the second one created in the years of 1956–1966. The keynote of the first group articles was emphasizing the Franciscan and tertiary ideas as well as a widely recognized spiritual-moral background of the readers, who were lay people in their majority. In 1956 Father

Duklan's articles started to appear in 'Serafic Youth' ('Młodzież Seraficka') and in 'Vita Provinciae'. Those were mainly his reminiscences written on various anniversaries celebrated in the Province or to familiarize the young generation with the Observants monks, important events or significant persons.

Father Jan Duklan left over thirteen volumes of sermons and homiletic works which can be regarded as his preaching activity and his priesthood summary. His homiletic works were mainly based on Marian teaching.

Słowa kluczowe: bernardyn, artykuły, homilie, Kolegium Serafickie, represje

IRENEUSZ SŁOMA

Katolicki Uniwersytet Lubelski

KULT SERCA JEZUSOWEGO W WYBRANYCH PISMACH ŚW. JÓZEFA SEBASTIANA PELCZARA

WPROWADZENIE

Kult Najświętszego Serca Jezusowego jest obecny w historii chrześcijaństwa od samego jego początku, od chwili przepowiadania śmierci i zmartwychwstania Chrystusa¹. Jego obecna nazwa i wyraźne sprecyzowanie przedmiotu dokonywało się powoli w ciągu wieków, a w sposób bezpośredni został on objawiony św. Małgorzacie Marii Alacoque. Od tego czasu wyraźne żądanie Jezusa, aby oddawano Mu cześć w tym symbolu, dzięki staraniom wielu wybitnych teologów i duszpastry rozszerzyło się na cały świat. W szczególny sposób dokonało się to dzięki aprobach i polecaniu tej formy pobożności przez wielu papieży. Podkreślają oni, że „kult ten nie zjawił się w Kościele nagle, ani też nie zrodził się na skutek prywatnych objawień, lecz stanowi spontaniczny wykwit żywej wiary i gorącej pobożności, którą ludzie obdarzeni nadprzyrodzonymi darami żywili względem Zbawiciela i Jego chwalebnych ran”². Kult ten jest oddaniem czci Bożej Miłości uosobionej w Boskim Sercu Jezusa, jako ośrodka wolitywno-emocjonalnym Zbawiciela. Tak też rozumiał ten kult biskup Sebastian Pelczar, pisząc: „mówiąc tedy o Sercu Jezusowym, rozumie się nie tylko Serce cielesne, nierozdzielnie zjednoczone z Bóstwem, ale także Serce duchowe, to jest siedlisko Jego uczuć najczystszych, najświętszych, najdoskonalszych, a szczególnie ognisko i godło nieskończonej Jego miłości i wszystkich tych pragnień, dążeń, usposobień, cnót, czynów i dzieł, które z tej miłości wypłynęły”³.

¹ Por. Cz. Drażek, L. Grzebień, *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1983, s. 11.

² Pius XII, *Encyklika „Haurietis aquas” i komentarz*, Kraków 1980, IV, 2, s. 26.

³ J.S. Pelczar, *Objawienie się Najświętszego Serca Jezusowego i żywot błogosławionej Małgorzaty Marii Alacoque*, Przemyśl 1904, s. 4.

1. ŚWIĘTY JÓZEF SEBASTIAN

Święty Józef Sebastian Pelczar urodził się 17 stycznia 1842 r. w miasteczku Korczyna koło Krosna. W 1860 r. złożył egzamin dojrzałości. Wstąpił do Seminarium Duchownego w Przemyślu. 17 lipca 1864 r. przyjął święcenia kapłańskie. Po roku pracy wikariuszowskiej, został wysłany na studia do Rzymu. Przebywał tam w latach 1865–1868. Uzyskał tam doktorat z teologii i prawa kanonicznego. W 1869 r. objął obowiązki prefekta w seminarium przemyskim. Oprócz tej posługi, Pelczar głosił wiele kazań, które zawsze starannie przygotowywał, a także często spowiadał i angażował się w prace społeczne. W 1873 r. ukazało się jego główne dzieło: *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, będące dobrym obrazem jego duchowości. 19 marca 1877 r. został mianowany profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego na Katedrze Historii Kościoła i Prawa Kanonicznego. W 1880 r. zamienił ją na Katedrę Teologii Pastoralnej. W trakcie swej pracy był ceniony zarówno przez profesorów, jak i studentów. 27 lutego 1899 r. nastąpiła prekonizacja Pelczara na biskupa pomocniczego diecezji przemyskiej. 17 grudnia 1900 r. odbyła się prekonizacja na arcypasterza diecezji przemyskiej, a jego ingres do katedry miał miejsce 13 stycznia 1901 r. Pracując na nowym stanowisku, przyczynił się do podniesienia religijności diecezji, powiększenia liczby placówek duszpasterskich, założenia diecezjalnego wydawnictwa książek religijnych, powstania urzędowego pisma diecezji przemyskiej: „Kroniki Diecezji Przemyskiej”⁴, założenia Biblioteki Diecezjalnej, powstania ochronek dla dziewcząt i chłopców, nadto zaprowadził Bractwo Najświętszego Sakramentu, powołał do życia Związek Katolicko-Społeczny, który później połączył z Bractwem NMP Królowej Korony Polskiej. Propagował także bardzo wyraźnie nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa, a także upowszechniał praktyki pierwszopiątkowe. Gruntownie zajmował się organizacją życia duchownych i świeckich przez zorganizowanie trzech synodów (w 1902, 1908 i 1914 r.⁵). Jego czynne życie, upływające pod znakiem troski o rozwój życia duchowego wiernych, przerwała śmierć, która nastąpiła 28 marca 1924 r. W całym swoim życiu święty biskup Pelczar pielęgnował nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa, a także zachęcał do niego innych. Czynił to głównie przez pisma i kazania, jak i założenie Zgromadzenia Sercanek⁶ oraz Bractwa Najświętszego Sakramentu, a także w działalności duszpasterskiej i całej swojej trosce o wzrost pobożności powierzonych sobie dusz⁷. Najważniejszymi pismami Pelczara na temat kultu NSPJ są:

⁴ Dalej KDP.

⁵ W przygotowaniu był także czwarty synod, zaplanowany na 1924 r., ale nie odbył się on ze względu na śmierć biskupa Pelczara (por. S. Krzywiński, *Działalność duszpasterska Józefa Sebastiana Pelczara biskupa przemyskiego w latach 1899–1924*, Przemyśl 2003, s. 224–226).

⁶ Sercanki – nazwa potoczna Zgromadzenia Sióstr Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego (por. J. Hojnowski, *Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego (Sercanki)*, w: *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000, s. 277).

⁷ Należy tutaj wymienić jego wkład w restaurację kościoła katedralnego, w którym jego nabożeństwo do NSPJ zarysowało się przez umieszczenie w nim blendy okiennej przedstawiającej objawienie się NSPJ św. Małgorzacie Marii Alacoque (por. T. Łękowski, *Katedra przemyska wraz z kościołem*

*Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego*⁸, *Pasterz według Serca Jezusowego, czyli Ascetyka pasterska*⁹, *Najsłodsze Serce Jezusowe. Książka do modlenia*¹⁰, *Objawienie się Najświętszego Serca Jezusowego i żywot błogosławionej Małgorzaty Marii Alacoque*¹¹. Do najważniejszych dzieł należą też: *Życie duchowe, czyli doskonałość życia chrześcijańskiego*¹², *Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska*¹³, *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnic*¹⁴ oraz *Konstytucje albo Ustawy Służebnic Najśw. Serca Jezusowego*¹⁵. Święty Józef Sebastian, będąc głównym założycielem pisma „Kronika Diecezji Przemyskiej”¹⁶, umieszczał w niej liczne publikacje na temat kultu i duchowości NSPJ.

2. NSPJ W WYBRANYCH DZIELACH

We wspaniałym dziele, jakim jest *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, autor, nie tylko w specjalnie poświęconemu zagadnieniu NSPJ paragrafie, ale także w całości pracy niejednokrotnie wskazuje na to Serce. Przede wszystkim przywołuje krótko historię objawień danych Małgorzacie Marii Alacoque, a także wskazuje na właściwe początki tego kultu: „zostało po raz pierwszy objawione na krzyżu, kiedy to żołnierz rzymski, wiedziony natchnieniem Bożym, otworzył włócznią bok Chrystusa. Lecz małe tylko grono świętych niewiast, z Matką Jezusową i ukochanym uczniem Janem na czele, zrozumiało tę tajemnicę miłości, a ich westchnienie na widok tej rany było pierwszym hołdem, pierwszym dziękczynieniem, złożonym boskiemu sercu Zbawiciela”¹⁷. Tutaj też wskazuje na sposoby oddawania czci temuż Sercu, wymieniając: częste mówienie o NSPJ, zapisanie się do Bractwa Serca Jezusowego albo Straży Honorowej tegoż Serca, codzienną modlitwę do Serca, posiadanie obrazu NSPJ, częste przyjmowanie Komunii św., nawiedzanie Najświętszego Sakramentu, odprawianie mszy świętej lub uczestniczenie w niej na wynagrodzenie zniewag wyrządzanych Sercu Jezusa, poświęcenie całego czerwca i każdego pierwszego piątku miesiąca temu Sercu. Zachęca przy tym do całkowitego zaufania Sercu Jezusowemu, będącemu zarówno Przyjacielem i Bogiem, uciekając się do Niego w każdej potrzebie. Józef Sebastian wskazuje także na szczególne zna-

filialnym Najświętszego Serca P. Jezusa, Przemysł 1906, s. 59–60), a także małej figury NSPJ nad wejściem bocznym, od strony domu biskupów przemyskich. Nieodzowne jest też zaznaczenie ogromnego wkładu finansowego i wykorzystania wielu swoich zdolności przez Józefa Sebastiana, aby odnowić pojezuicki kościół NSPJ, który został poświęcony ponownie i oddany do użytku 13 listopada 1903 r., obecnie jest to archikatedra greckokatolicka, Sobór św. Jana Chrzciciela (tamże, s. 84).

⁸ Przemysł 1905.

⁹ Lwów 1913.

¹⁰ Przemysł 1916.

¹¹ Przemysł 1904.

¹² Tom 1–2, Kraków 2003.

¹³ Ząbki 2008.

¹⁴ Kraków 1915.

¹⁵ Kielce 1925.

¹⁶ Z lat 1900–1924.

¹⁷ J.S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2..., s. 339.

czenie kultu NSPJ dla całego życia chrześcijańskiego, zwłaszcza w kontekście jego celu, jakim jest świętość. Człowiek dzięki osobistej więzi z Jezusem, doświadcza łaski Bożej i odpowiada miłością na Miłość objawioną najpełniej w tajemnicy Bożego Serca. Wprowadza przez to królowanie NSPJ w swojej doczesności.

Święty Biskup podkreśla także ogromne znaczenie Komunii św. i adoracji Najświętszego Sakramentu, który niejako utożsamia z NSPJ. Zachęca do częstego przyjmowania Komunii św., wskazując, by przyjmować Ją w tym celu, aby postępować w cnotach, doświadczać Bożej miłości i odpowiadać swoją miłością na miłość Bożą oraz wynagradzać Sercu Jezusa wszystkie zniewagi, jakich doznaje od ludzi. Zaznacza także, że bardzo ważny jest czas po Komunii św., gdyż jest to szczególny moment otwarcia się Serca Jezusowego i udzielania przez nie wielu łask. Zachęca on także do Komunii wynagradzającej, a nadto, do czci Najświętszego Sakramentu poza mszą świętą. Poleca także pewne akty, jakie można odmawiać ku czci tego Sakramentu: „Chwała i uwielbienie, miłość i dziękczynienie bądź w każdym momencie Tobie, o Serce Jezusa w Najświętszym Sakramencie, na wszystkich ołtarzach całej ziemi, aż do końca świata. Amen; Eucharystyczne Serce Jezusa, przymnóż nam wiary, nadziei i miłości”¹⁸.

Następnym i nie mniej cennym dziełem, są *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*. Tutaj, podobnie jak w wyżej wspomnianej pozycji, autor wielokrotnie wskazuje na nieodzowność kultu NSPJ, a także poświęca mu szczególnie dwa rozmyślenia, które tytułuje *Nabożeństwo do Rany Boku Chrystusowego* i *O gorliwości o rozszerzenie czci Najświętszego Sakramentu i nabożeństwa do Serca Jezusowego*. W dziele tym ukazuje, że nabożeństwo do NSPJ „z jednej strony każe oddawać cześć Boską najcenniejszej części człowieczeństwa Jezusowego, z drugiej jest godłem i ogniskiem miłości Pana Jezusa [...], która Go wydała na wszystkie cierpienia i zamknęła w naszych przybytkach. Uczcić tę miłość, przejąć się tą miłością i dla tej miłości zyskiwać serca ludzkie – oto główna pobudka tego nabożeństwa”¹⁹. Ma zaś ono szczególną wagę dla księży, będąc obroną w chwilach pokus i trudności, a także w codziennej pracy. Kapłan powinien się przede wszystkim uczyć od tego Serca gorliwości, cichości, pokory, posłuszeństwa i miłości krzyża. Tę wielkość i znaczenie kultu NSPJ zaznacza też w wielu miejscach wspomnianej pracy, np. „Z Serca Jezusowego, jakby z wielkiego ogniska wylatują iskry, które rozpalają w duszy kapłana płomień świętej gorliwości, by nie tylko sam wiódł życie czyste i umartwione, ale także inne dusze pociągał do Chrystusa”. Zaleca on tutaj częste akty strzeliste, m.in. *O Jesu, mitis et humilis Corde, fac cor meum secundum Cor Tuum*, a także: „O Serce, ofiaro miłości, pociecho śmiertelników, ostatnia nadziejo ludzka! Przyjacielu niewinnych myśli, miły czystym sercom, króluj w sercu wszystkich ludzi”²⁰.

Kolejnym bardzo ważnym dziełem jest czasopismo „Kronika Diecezji Przemyskiej”, które założył Józef Sebastian, przekształcając wcześniej istniejącą „Kurendę”²¹. W KDP były umieszczane dokumenty: papieskie, wydane przez pasterza

¹⁸ Tamże, s. 337.

¹⁹ J.S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim...*, s. 297–298, por. s. 296–304, 706–715.

²⁰ Tamże, s. 312, 715.

²¹ Wychodziła regularnie od 1864 r., zawierała ważniejsze rozporządzenia Kurii Biskupiej dla duchowieństwa i wiernych, a z czasem znalazły się w niej także rozporządzenia państwowe.

diecezji, inne zarządzenia i ogłoszenia urzędowe, jak i pewne rozprawy na tematy liturgiczne lub etyczne, a także przedstawiono w częściach zarys dziejów diecezji pod zarządem poszczególnych biskupów; ponadto publikowano wykaz i krótkie recenzje książek, które ukazały się drukiem. „Kronika” jest wydawana do dziś. Z tej niezwykle bogatej treści zwrócimy uwagę jedynie na cztery publikacje zawarte w KDP.

Pierwszą z nich jest *List pasterski Józefa Sebastiana Pelczara, Biskupa Przemyskiego obrz. łac. Wydany w dniu intronizacji, 13-go stycznia 1901 r.* W nim przypomina on wiernym, że Kościół katolicki pochodzi z ustanowienia Bożego, szczególnie zaś z woli Serca Jezusa. Mówiąc o tym Kościele i przedstawiając program duszpasterski na lata swej posługi pasterskiej w diecezji, prosi o modlitwę wiernych za swego pasterza, a także poleca ich NSPJ: „rzucam się do nóg Zbawiciela i oddaję Najśłodszemu Jego Sercu całą moją owczarnię, prosząc: Ty sam, o Pasterzu Najwyższy, rządź owieczkami twoimi”²².

Drużą to *Przemowa biskupa Józefa Sebastiana Pelczara miana do duchowieństwa dnia 13 stycznia r. 1901 podczas intronizacji.* Tutaj wskazuje on, jak widzi pracę podległych sobie duchownych: „Niechże tedy drogimi wam będą pacierze kapłańskie, a prócz nich i rozmyślanie i czytanie duchowne i dziękczynienie po Mszy św., i nawiedzanie Najświętszego Sakramentu i nabożeństwo do Serca Jezusowego i różaniec”²³.

Trzecim zaś fragmentem będzie poświęcenie siebie i całej diecezji NSPJ i Najświętszej Maryi Pannie, którego dokonał Biskup podczas swojej drugiej pielgrzymki do Paray-le-Monial: „Oby Najśłodsze Serce Jezusowe odbierało w tej diecezji jak największą cześć i miłość, a za to zlewało na nią obficie swe łaski”²⁴.

Ostatnią publikacją z KDP, która szczególnie uwypukla starania pasterskie biskupa przemyskiego o rozwój kultu NSPJ, jest *List pasterski o poświęceniu się Najświętszemu Sercu Jezusowemu jednostek i rodzin*²⁵, wydany z okazji kanonizacji Małgorzaty Marii Alacoque. Omawia tutaj krótko istotę objawień danych tejże świętej, wskazuje na sposoby, jakimi każdy może uczcić NSPJ, wynagradzając Mu zniewagi uczynione przez ludzi, a także przypomina akt zawierzenia temuż Sercu podany przez św. Małgorzatę Marię, wzywając każdego do ufego powierzenia się Bożej miłości.

Znaczącą dziełem jest też *Objawienie się Najświętszego Serca Jezusowego i żywot błogosławionej Małgorzaty Marii Alacoque*, tutaj Biskup wskazuje na początki kultu Serca Jezusowego obecne już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w nabożeństwie do Rany Boku Chrystusowego i powolne precyzowanie się istoty obecnego kultu w symbolu Serca. Wskazuje tutaj na rolę Ojców Kościoła i wielu świętych, aż do Małgorzaty Marii i jej znaczącej roli w propagowaniu orędzia o Sercu Zbawiciela. Opisuje poszczególne objawienia i wskazuje, że kult NSPJ zawsze był bardzo ważny w życiu chrześcijańskim.

Inną bardzo ważną publikacją omawianego zagadnienia jest *Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego*. Święty Józef Sebastian wyjaśnia, co jest przedmiotem kultu i jaki jest jego cel, naucza o obowiązku czci względem Serca, wska-

²² KDP 1 (1901), z. 1, s. 1–7.

²³ KDP 1 (1901), z. 1, s. 9–12.

²⁴ KDP 1 (1901), z. 10, s. 341.

²⁵ KDP 20 (1920), z. 1 s. 43–55.

zuje na znaczenie miłości NSPJ objawionej w tym nabożeństwie, wzywa do naśladowania Go i konieczności łączenia się z Nim, podaje przykłady skuteczności tego kultu, a także wskazuje niektóre modlitwy i pieśni ku czci NSPJ. W podobnym duchu napisana jest *Najśłodsze Serce Jezusowe. Książka do modlenia*.

Pozycją, którą należy tutaj zaznaczyć, są także *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnic*, gdzie na podobieństwo *Życia duchowego* i *Rozmyślań o życiu kapłańskim*, Józef Sebastian przedstawia zjednoczenie z NSPJ i żywe do Niego nabożeństwo jako ideał życia zakonnego. Jest ono zarówno wzorem, mocą i siłą do wytrwania w czystej miłości, która wszystko co ma poświęca dla Chrystusa, oddając się w posłuszeństwie Jego świętej woli. W tym duchu pisane są także *Konstytucje albo Ustawy Służebnic Najśw. Serca Jezusowego*.

Ostatnim dziełem, jakiego nie sposób tutaj nie wspomnieć, jest *Pasterz według Serca Jezusowego, czyli ascetyka pasterska*. Pokazuje on życie kapłana w pełni poświęconego NSPJ. W każdym szczególe starań o osobiste uświęcenie, a także duszpasterskiej troski o wiernych jest miejsce na łączność z Sercem Zbawiciela. Całe życie kapłana, zgodnie z nauczaniem J.S. Pelczara, winno być wypełnione nabożeństwem do NSPJ. To właśnie z niego wypływa świętość kapłańskiej posługi, która wynika z jak najściślejzego zjednoczenia z Sercem Chrystusa. Znajduje to swój wyraz najpierw w pobożności prywatnej kapłana, jego życiu wewnętrznym, gdy łączy się on z Sercem Zbawiciela, z Jezusem, obecnym na ołtarzach i zasiadającym po prawicy Ojca, oddając cześć Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu. Taka realizacja powołania kapłańskiego, przede wszystkim ma swoje źródło w Tajemnicy Eucharystii, w której jest najgłębiej zakorzeniona. Kapłan Nią żyje i do Niej prowadzi wiernych. Dzięki temu w swojej codziennej posłudze przybliża wiernych do Chrystusa przez cnotę i wytrwałość, pragnąc uświęcić siebie i innych ludzi, by razem dojść do wiecznej chwały w Niebie. We wszystkich tych czynnościach podstawą jest kult NSPJ, w którym pasterz odkrywa Miłość Zbawiciela, łączy się z Nim i pragnie odpowiedzieć na ten Jego dar jak najgorliwszym wypełnianiem swoich duszpasterskich zadań, w których dla wiernych staje się apostołem nabożeństwa do Bożego Serca.

3. PRAKTYKA KULTU SERCA JEZUSOWEGO

Krzewienie kultu NSPJ w piśmiennictwie św. Józefa Sebastiana, było bardzo powszechne, tutaj zostało ono ograniczone do krótkiego zaprezentowania go w wybranych dziełach, które najwyraźniej pokazują ten rys duchowości św. biskupa Pelczara²⁶. Kult NSPJ był żywo obecny w życiu, a zwłaszcza w pismach Biskupa Przemyskiego. To jak Je postrzegał wiąże się ściśle z doktryną przedstawioną przez papieża w ciągu wieków i jest wiernym przekazywaniem ludowi tego, co Kościół

²⁶ Podaje się, że zostało przez niego napisanych 41 tytułów. Liczba ta nie obejmuje listów pasterskich, instrukcji i artykułów. Wśród wielu ze wspomnianych dzieł, oprócz już omówionych, należy wymienić takie jak: *Jak wielkim skarbem jest religia*, *Tajemnice religii katolickiej*, *Prawo małżeńskie*, *Pius IX i jego wiek*, *Zarys dziejów miłosierdzia*, *Masoneria* (por. J. Ataman, Józef Sebastian Pelczar, w: *Nasi święci*, red. Witkowska, Poznań 1995, s. 339).

Święty mówi o Sercu Zbawiciela. Na tej kanwie przedstawiał on niejednokrotnie objawienie dane św. Małgorzacie Marii Alacoque, a także wykazywał jego biblijne podstawy. Sam głęboko praktykując kult NSPJ i korzystając z jego owoców, śmiało zalecał Je innym, pragnąc dla nich dostąpienia tych wielu łask, których niewątpliwie sam był uczestnikiem. W jego pismach, jak już wcześniej zostało pokazane, wyraźnie przebijają się trzy zasadnicze sposoby uczczenia NSPJ. Jako pierwszy i najdoskonalszy z nich należy wymienić mszę św., wraz z Komunią sakramentalną, a w sposób szczególnie uroczystość NSPJ, następnie pozaliturgiczne formy pobożności, ze szczególnym uwzględnieniem praktyki pierwszych piątków i nabożeństwa czerwcowego. Wszystko one wynikają z odkrywania daru miłości Boga do człowieka, uwielbienia Boga za ten dar i wdzięczności oraz pragnienia odpowiedzi miłością na Miłość. Co więcej, z jednej strony wspomniane praktyki są sposobami czci wobec Serca Jezusowego, ale przede wszystkim są ofiarowane człowiekowi przez Boga, by mógł jeszcze bardziej poznawać Go i zbliżyć się do Niego, a przez to kształtować swoją codzienność na wzór Jezusa Chrystusa.

THE CULT OF THE SACRED HEART OF JESUS IN THE SELECTED WRITINGS OF ST. JOSEPH SEBASTIAN PELCZAR

Summary

The cult of the Sacred Heart of Jesus centuries exists in the Church. Many of the saints propagated this worship, because themselves practiced this spirituality. One of them was St. Joseph Sebastian Pelczar (1842–1924), Bishop of the Diocese of Przemyśl in the years 1901–1924 cared of sanctification of himself and other worshippers. He was a zealous apostle of the Sacred Heart of Jesus. He saw in it an efficient way to achieve holiness. Especially he recommended this cult in many writings. In the most important of them everyone can see that personal practice of the Sacred Heart cult transforms a worshipper on model of Jesus Christ. For this reason the Sacred Heart worship should be practice by everyone. It also makes, resulting from the source of Divine Love they becomes an authentic worshippers. The people propagating this worship and caring about it help themselves and other people in achieving eternal happiness. The human life resulting from the cult of the Sacred Heart of Jesus transforms the present life and directs it to eternity.

Słowa kluczowe: Serce Jezusa, duchowość chrześcijańska, Józef Sebastian Pelczar, pisma J.S. Pelczara

KS. JAROSŁAW SOKOŁOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

CHOROBA ALKOHOLOWA I JEJ WPŁYW NA STWIERDZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

WPROWADZENIE

Choroba alkoholowa bądź innymi słowy alkoholizm rozwija się na bardzo różnym podłożu psychicznym człowieka. Jako przyczyny uzależnienia alkoholowego uznaje się m.in.: wadliwe stosunki rodzinne, systematyczne używanie przez rodziców środków odurzających, palenie papierosów, picie napojów alkoholowych, niski poziom wykształcenia danej osoby – chociaż ta choroba dotyka również ludzi z wyższym wykształceniem, brak ambicji i celów życiowych, brak aktywności społecznej, brak praktyk religijnych, poszukiwanie silnych wrażeń i przeżyć szczególnie u młodzieży, duża ciekawość i silne naciski ze strony kolegów itp.¹.

Pomimo bardzo wielu publikacji poświęconych chorobie alkoholowej, praca ta jest małą próbą przedstawienia tego problemu w aspekcie kanonicznym i sądowym. Zamierza ona odpowiedzieć na tytułowe pytanie: czy i w jakim stadium uzależnienia alkoholowego wpływa ono na ważność małżeństwa zawieranego według norm Kościoła katolickiego?

Nasuwa się również pytanie dotyczące przyczyn niezdolności w podjęciu obowiązków małżeńskich? A zatem, gdy chodzi o przyczyny niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, o czym jest mowa w kan. 1095, n. 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., najłatwiej skonstatować jest te, które mieszczą się w sferze psychoseksualnej człowieka, jak: nimfomania, homoseksualizm, transseksualizm czy satyryzm, odznaczające się wprost niepokonalną skłonnością do współżycia cielesnego z osobami odmiennej płci aniżeli współmałżonek. Ludzie, którzy są dotknięci takimi anomaliami chorobowymi nie są zdolni do przekazania swemu partnerowi przedmiotu umowy małżeńskiej w sferze seksualnej, gdy chodzi o wyłączność aktów małżeńskich.

Należy też podkreślić, że z codziennej obserwacji oraz praktyki sądowej wynika, iż niezdolność do stworzenia wspólnoty małżeńskiej może być spowodowana przypadkami zaawansowanej i chronicznej choroby alkoholowej, czyli alkoholizmu, z którego rodzą się postawy całkowicie aspołeczne, jak np. socjopatia, gdzie ujawnia się brak kontroli własnego postępowania. Chodzi tutaj o chorobliwe uzależnienie od

¹ Por. B. Hołyst, *Narkomania a przestępczość*, Warszawa 1993, s. 12–13.

alkoholu, będące formą nałogu i pozbawiające człowieka wolności działania i decydowania². Tego rodzaju uzależnienie uniemożliwia też nawiązanie relacji międzyosobowej w małżeństwie. Natomiast samo tylko nadużywanie alkoholu, przy którym wolność osoby nie jest jeszcze zniesiona, nie narusza ważności małżeństwa sakramentalnego. Ponadto należy wyraźnie podkreślić, iż zaburzenie osobowości, spowodowane chorobą alkoholową, aby było przyczyną stwierdzenia nieważności małżeństwa, musi już istnieć w momencie zawierania ślubu, a nie występować dopiero później w małżeństwie, np. kilka lat po jego zawarciu. Uleczalność lub nieuleczalność choroby alkoholowej nie wchodzi tutaj w grę. Sędzia w trybunale kościelnym bierze pod uwagę jedynie stan psychiki i osobowości konkretnej osoby, jaki istniał w chwili zawierania przez nią małżeństwa.

Aby właściwie ocenić i stwierdzić, że ciężkie zaburzenia osobowości na skutek uzależnienia od alkoholu lub od narkotyków czy dziś popularnych *dopalaczy* (stosowanych zwłaszcza wśród ludzi młodych) rzeczywiście miało miejsce, z reguły wymaga się uwzględnienia w procesie o nieważność małżeństwa fachowej wiedzy medycznej czy psychologicznej, tzn. udziału w procesie biegłego np. psychologa bądź psychiatry³. Orzecznictwo sądów kościelnych nie może bowiem pozostawać poza sferą najnowszych i sprawdzonych też tychże dyscyplin wiedzy. Po wstępnych uwagach zostaną w niniejszej pracy omówione kolejno: choroba alkoholowa a niezdolność do wypełnienia obowiązków małżeńskich oraz sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu choroby alkoholowej na drodze sądowej.

1. CHOROBA ALKOHOLOWA A NIEZDOLNOŚĆ DO WYPEŁNIENIA OBOWIĄZKÓW MAŁŻEŃSKICH

Sądy kościelne, które prowadzą sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu niezdolności nupturienta do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, bardzo często rozpatrują przypadki choroby alkoholowej. Tak dzieje się, dlatego że w Polsce „używa alkoholu około 90% mężczyzn i 70% kobiet⁴. Codziennie pijanych

² Por. W. Bołoz, *Rodzinne uwarunkowania uzależnień*, w: *Nauki o rodzinie. XX lat Instytutu Studiów nad Rodziną 1975–1995*, pr. zbior., Szczecin 1995, s. 117. Patologiczne formy zachowania, tradycyjnie w języku polskim nazywane nałogami, pod wpływem wprowadzonej w 1964 r. terminologii Światowej Organizacji Zdrowia, określane są obecnie uzależnieniami. Uzależnienia kojarzone są zwykle z długotrwałym używaniem i nadużywaniem takich substancji chemicznych, jak: alkohol, narkotyki i leki, co prowadzi z jednej strony do nawyku i przymusu ich zażywania, z drugiej zaś strony przynosi ulegającemu im człowiekowi negatywne skutki biologiczne i psychiczne.

³ Zob. Ogólnopolska Konferencja Naukowa pt. *Zdolność/niezdolność do zawarcia małżeństwa kanonicznego – perspektywa psychologiczna, psychiatryczna i kanonistyczna*, która odbyła się 20–21 X 2010 r. w Warszawie w UKSW, ul. Dewajtis 5. Konferencja była forum wymiany poglądów i badań na temat prawnych interpretacji nieważności małżeństwa, szczególnie wymienionych w kan. 1083 i 1095. Konferencja była spotkaniem interdyscyplinarnym teoretyków i praktyków z zakresu małżeńskiego prawa kościelnego, psychologów i psychiatrów (biegłych). Referaty z ww. konferencji będą wkrótce opublikowane drukiem.

⁴ Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 120–121.

jest około 5 milionów ludzi. Statystycznie na jednego Polaka przypada około 11 litrów spirytusu. Są to najwyższe dane w historii naszego narodu”. Ale to jeszcze nie koniec problemu, bo nadużywanie alkoholu w Polsce dotyczy również osób nieletnich. „Najmłodszy alkoholik w kraju liczy 7 lat; najmłodszy pensjonariusz np. Izby Wytrzeźwień ma 11 lat. Blisko 250 tysięcy nastolatków upija się regularnie”⁵. Badania wykazują, że: piwo pije 73% chłopców i 67% dziewcząt; wino 69% chłopców i 36% dziewcząt; wódkę odpowiednio 14% i 7%. Innym rozpowszechnionym zwyczajem jest picie napojów alkoholowych w wielu środowiskach pracy i wciąganie tam do picia młodzieży. Młode osoby zaczynają pić napoje alkoholowe, co grozi w konsekwencji nałogiem, najczęściej w grupach, przeważnie koedukacyjnych, które łączą się w celu wspólnego spędzenia wolnego czasu. Nowi członkowie grupy wprowadzani są do picia przez kolegów⁶.

Kobiety w naszym kraju stanowią około 10% ogółu alkoholików i liczby te mają tendencję wzrostową, mimo że nasza tradycja nie cechuje się tolerancją wobec pijących kobiet⁷. Częste używanie napojów alkoholowych może prowadzić do ciężkich zaburzeń ogólnoustrojowych, które określa się jako zespół uzależnienia od alkoholu, czyli choroba alkoholowa. „Alkoholizm długotrwały prowadzi do degradacji biologicznej, psychicznej i społecznej. Od alkoholizmu należy odróżnić pijaństwo, czyli nadużywanie napojów alkoholowych⁸. W oparciu o badania, wiadomo że około 10% nadużywających alkoholu staje się alkoholikami. W Polsce odsetek ten jest wyższy – około 22% pijących”.

1.1. Przyczyny i objawy choroby alkoholowej

Codienne bądź częste spożywanie różnych substancji alkoholowych może prowadzić do uzależnienia psychicznego. Zaczyna się w sytuacjach trudnych, wywołujących dyskomfort psychiczny, kiedy człowiek sięga po alkohol jako środek łagodzący i eliminujący różne stresy. Po jakimś określonym czasie używania alkoholu, u kobiet może to nastąpić po dwóch latach, natomiast u mężczyzn okres ten jest nieco dłuższy, występuje trwałe zaburzenie kontroli picia, czyli uzależnienie od alkoholu. To uzależnienie przejawia się bądź w łatwych do zauważenia przez otoczenie zaburzeniach psychicznych, bądź w związanych z piciem alkoholu zachowaniach przynoszących szkodę zdrowiu fizycznemu lub psychicznemu danej osoby. Szkodzi również jej stosunkom z innymi osobami, jak też dość często jej sytuacji społecznej czy ekonomicznej.

⁵ Por. R. Milewski, *Problematyka alkoholizmu a nieletni*, (praca dyplomowa w maszynopisie w Archiwum w Elku), Elk 1995, s. 4.

⁶ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Alkoholizm>

⁷ Tamże.

⁸ Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach...*, s. 121; por. T. Kulisiewicz, *Zespół uzależnienia od alkoholu*, w: *Alkohol oraz związane z nim problemy społeczne i zdrowotne*, red. I. Walda, Warszawa 1986, s. 210; *Alkoholizm, narkomania – nie jestem obojętny*, red. M. Krysiak, „Episteme” 95 (2009), Olecko 2009, s. 43.

Blisko uzależnienia psychicznego istnieje w przypadku alkoholu, również uzależnienie biologiczne charakteryzujące się wzrostem tolerancji organizmu na alkohol oraz następującym po jego spożyciu tzw. „zespołem odstawienia alkoholu (popularnie zwanym kacem), w czasie którego chory czuje się ogólnie rozbity, ma różnorodne niedyspozycje organizmu (np. ból głowy, wymioty, nudności, kołatanie serca), jest ponadto drażliwy i mało sprawny psychicznie. We współczesnej nauce alkoholizm uważany jest za chorobę biopsychospołeczną wyróżniającą się tym⁹, że u każdej osoby przebiega ona inaczej”.

1.2. Zaburzenia psychiczne i biologiczne spowodowane uzależnieniem alkoholowym

Ten problem, czyli choroba alkoholowa, rozwija się na bardzo zróżnicowanym podłożu psychicznym człowieka. Psychologiczne mechanizmy uzależnień są różnie wyjaśniane, zależnie od teorii. Ogólnie można wskazać na dwie grupy teorii wyjaśniających mechanizmy uzależnień¹⁰.

Pierwsza grupa, to *teorie psychoanalityczne*, które dopatrują się uwarunkowań uzależnień w sferze instynktownej, a także w sferze *ego*, czyli własnego *ja* jednostki. W teoriach tych podkreśla się wielką rolę kolejnych faz dojrzewania osobowościowego i psychicznego jednostki oraz postępującego wraz z nimi, uniezależnienia się od wpływów środowiskowych. Jeżeli to nie nastąpi, może powodować przyszłe uzależnienie od alkoholu, narkotyków, dopalaczy itp.

Druga grupa teorii jest określona mianem *teorie egzystencjalne*. Ponieważ istotą ludzkiej egzystencji jest dążenie do realizowania swoich aspiracji, to w sytuacji niepowodzenia dochodzi do przeżywania cierpienia, któremu jednostka stara się zaradzić, podejmując różne działania. Wśród nich mogą być działania destrukcyjne, zwłaszcza w przypadku jednostek o małej dojrzałości osobowości, których cechą jest odsuwanie od siebie problemów, a nie ich rozwiązywanie. Może to być nazywane samoleczeniem się i prowadzić także do używania i nadużywania alkoholu¹¹, a w konsekwencji do uzależnienia od alkoholu.

Znawcy tego problemu, a wśród nich ks. prof. W. Bołoz, uważają, że do powstania choroby alkoholowej dochodzi pod wpływem interakcji czterech grup czynników, a mianowicie: a) dostępności do napojów alkoholowych, łatwości ich nabywania, niskiej ceny, braku ograniczenia sprzedaży itp.; b) czynników socjokulturowych jak.: reklama, obyczaje społeczne i rodzinne, postawa wobec spożywających alkohol itp.; c) czynników psychologicznych, czyli cierpienia wewnętrznego związanego z egzystencją; d) czynników biologicznych, jak poprawa funkcjonowania organizmu pod wpływem alkoholu i w konsekwencji poprawa samopoczucia¹².

⁹ Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach...*, s. 121; por. J. Rabe-Jabłońska, *Czynniki rozwoju uzależnienia alkoholowego u młodocianych*, w: *Zagadnienia alkoholizmu i innych uzależnień. Materiały XXV zjazdu psychiatrów polskich*, red. S. Pużyński, B. Habrat, t. 1, Warszawa 1989, s. 206–210.

¹⁰ Przykłady takich teorii zamieszcza w swej pracy Cz. Cekiera, *Toksykomania, narkomania, lekomania, alkoholizm, nikotynizm*, Warszawa 1985, s. 40–42.

¹¹ Por. tamże, s. 23.

¹² Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach...*, s. 121–122.

Nie trudno zauważyć, że „alkoholikiem nie staje się z dnia na dzień, alkohol traktowany jest najpierw przez pijącego jako używka¹³, następnie jako środek powodujący okresowe stany upicia się, wreszcie jako narkotyk, który jest konieczny do zaspokojenia psychobiologicznej potrzeby”. Najbardziej rozpowszechniony dziś podział faz alkoholowych pochodzi od E.M. Jellinka, który podzielił przebieg nałogu alkoholowego na cztery stadia¹⁴, z których dwa pierwsze są czysto objawowe, dwa następne zaś oznaczają kolejne stopnie uzależnienia.

Wszystkie te stadia, czyli fazy alkoholowe, są charakteryzowane w następujący sposób¹⁵:

- a. Stadium pierwsze przedalkoholowe, czyli *alfa-alkoholizm*, polega najpierw na okazjonalnym piciu w celu doznania ulgi, a następnie przeradza się w picie stałe. Stadium to trwa od kilku miesięcy do kilku lat. Na tym etapie coraz bardziej zmniejsza się tolerancja pijącego na dyskomfort psychiczny, a zwiększa się jego tolerancja na alkohol.
- b. Stadium drugie wstępne, czyli *beta-alkoholizm*, to faza ostrzegawcza. Zaczyna się wyraźną zmianą reagowania na alkohol. Często spożywanie alkoholu kończy się *urwaniem filmu* lub *przerwami w życiorysie*. W tym stadium pojawia się również picie potajemne. Coraz częstsze są luki pamięciowe utrudniające przypomnienie sobie najprostszych rzeczy. Faza ostrzegawcza może trwać od pół roku do pięciu lat.
- c. Stadium trzecie ostre, czyli *gamma-alkoholizm*, rozpoczyna się utratą kontroli nad przyjmowaniem napojów alkoholowych. Stanowi ono początek prawdziwego uzależnienia. Faza ta objawia się tym, że po wypiciu pierwszego kieliszka powstaje potrzeba dalszego picia, podobna niemal do przymusu fizycznego. Pod wpływem nacisków zewnętrznych może pijący dojść do okresowych abstynencji. Może powstrzymać się od picia nawet przez pół roku i w tym okresie udaje mu się dokonać czegoś znaczącego, np. w pracy. Jednak przy pierwszej większej *okazji*, kiedy sięgnie po kieliszek, zaczyna pić od nowa, przy czym często popada w tzw. *ciąg* kilkudniowy, czy nawet dwutygodniowy. Traci wówczas jakąkolwiek kontrolę picia. Pogłębia się u niego proces dezintegracji wewnętrznej i konflikty z rodziną. Ponieważ potrzeba alkoholu staje się coraz większa, chory gromadzi alkohol, ukrywa go w domu bądź w pracy. Wśród różnych objawów obniża się jego potencja płciowa, a niechęć żony do zaniedbanego męża rodzi u niego podejrzenia o niewierność małżeńską i charakterystyczną dla pijaków zazdrość. Pod koniec tej fazy pojawia się regularne picie już od samego rana. Jest to wyraźny objaw pogłębiania się choroby alkoholowej, czyli wstępowania w fazę chroniczną.

¹³ Por. tamże, s. 122.

¹⁴ E.M. Jellinek, *Stadia nałogu alkoholowego*, w: *Wybrane spojrzenia na alkoholizm i jego leczenie*, wybór i opracowanie A. Dodziuk, Warszawa 1993.

¹⁵ Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach...*, s. 122–125; tenże, *Rodzinne uwarunkowania uzależnień...*, s. 117–133 i s. 121–123; por. *Alkoholizm, narkomania...*, s. 25–29, 43–48.

d. Stadium czwarte przewlekłe lub chroniczne, czyli *delta-alkoholizm*. Stadium to charakteryzuje się degradacją fizyczną i psychiczną, umysłową i moralną. W razie braku alkoholu, sięga po płyny zastępcze, np. płyn do mycia szyb czy denaturat. Aby zdobyć pieniądze na alkohol, wynosi na sprzedaż sprzęty z domu, ucieka się do kradzieży, wyjmując pieniądze ze skarbonki dziecka, nie dba o wygląd zewnętrzny, higienę i właściwe odżywianie. Nasilają się u alkoholika stany lękowe oraz drżenie rąk do tego stopnia, że chory nie może na trzeźwo wykonać zwykłych czynności, jak np. utrzymać szklanki z napojem. Spożycie dawki alkoholu poprawia jego stan, lecz na krótko. Jest zrujnowany w sensie fizjologicznym¹⁶: dotyka go choroba krtani, układu krążenia, wątroby, padaczka alkoholowa, urojenia – delirium itp. Chory załamuje się całkowicie i pod wpływem przykrych doznań, zgłasza się do leczenia niekiedy sam lub pod namową rodziny.

Różne zaburzenia psychiczne spowodowane chorobą alkoholową są konsekwencją zatrucia najczęściej alkoholem etylowym. Przebieg kliniczny, stopień, rodzaj oraz charakter tego zatrucia bywa bardzo różny. Jest on opisywany i klasyfikowany według wyżej wymienionych faz toksykomanii alkoholowej. Wśród zaburzeń psychicznych wyróżnia się głównie psychozy przejściowe i trwałe, które to z uwagi na ich wpływ na ważność umowy małżeńskiej, obecnie nas najbardziej interesują.

1.2.1. Przejściowe psychozy alkoholowe

Konsekwencją choroby alkoholowej, czyli alkoholizmu, są fazy alkoholowe. W fazie najdalej zaawansowanego alkoholizmu występują różnego rodzaju powikłania psychiczne o charakterze psychotycznym, czyli psychozy alkoholowe, które są chorobą psychiczną o podłożu alkoholowym.

Najwyraźniej zaznaczają się tu psychiczne skutki przewlekłej intoksykacji alkoholem¹⁷: a) upojenie patologiczne: pojawiają się tu odruchy obce danej osobowości, zwłaszcza odruchy agresywne, co ujawnia się w ten sposób, że spokojny dotąd człowiek staje się agresywny wobec otoczenia; b) halucynacje i złudzenia alkoholowe, które dotyczą najczęściej wzroku i słuchu; c) epilepsja alkoholowa charakteryzująca się kurczami, konwulsjami, motorycznym niepokojem; d) histeria alkoholowa objawiająca się samooskarżaniem, przyznawaniem się do niepopołnionych przestępstw, skłonnościami ekshibicjonistycznymi.

1.2.2. Trwałe psychozy alkoholowe

W związku z zaawansowaną chorobą alkoholową wyrastają często trwałe psychozy alkoholowe, które nie dają się już usunąć. Zalicza się do nich¹⁸: a) majaczenie,

¹⁶ Por. B.T. Woronowicz, *Alkoholizm jako choroba*, Warszawa 1994, s. 43; M. Król-Fijewska, *Tam i stamtąd. Zjawiska psychologiczne w chorobie alkoholowej*, Warszawa 1993, s. 14–15; E.M. Jellinek, dz.cyt., s. 32–46.

¹⁷ Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach...*, s. 126.

¹⁸ Por. tamże, s. 126–127; por. J. Mellibruda, *Tajemnice ETOH, czyli alkohol i nasze życie*, Warszawa 1988, s. 31; T.J. Krzeszowski, *Przewodnik abstynenta i działacza trzeźwości*, Warszawa 1984, s. 76; K. Osińska, *Aspekty psychiatryczne w orzecznictwie nieważności małżeństwa* (referat wygłoszony do pracowników sądów kościelnych), Warszawa 1988, s. 10–13.

drzenie, czyli *delirium tremens*. Objawia się urojeniami wzrokowymi, dotykowymi i słuchowymi oraz drzeniem mięśniowym; b) halucynacja alkoholowa wyraża się poprzez omamy wzrokowe i słuchowe tzw. *białe myszki*, lęk i poczucie zagrożenia, na które chory może reagować agresją, jako obroną przed urojonymi wrogami; c) przewlekła halucynoza alkoholowa, którą obrazują omamy słuchowe o przykrych treściach trwające kilka lat; skłaniają one chorego do agresji w stosunku do otoczenia; d) paranoja alkoholowa, czyli obłąd zazdrości, chory jest np. przekonany o niewierności żony, podając okoliczności groteskowe i nierealne, dotyczące rzekomej jej zdrady, leczenie tej psychozy jest trudne i długotrwałe; e) zespół amnestyczny Korsakowa, polegający na ciężkich zaburzeniach zdolności przypominania spowodowanych trwałym uszkodzeniem kory mózgowej oraz wypełnianiu luk pamięciowych fikcyjnymi wydarzeniami.

1.3. Problem leczenia choroby alkoholowej

Osoby, które mają do czynienia z ludźmi dotkniętymi chorobą alkoholową, często nie potrafią zrozumieć, dlaczego tak trudno skłonić ich do leczenia. Propozycje składane w najlepszej wierze spotykają się ze strony chorego z oporem i niechęcią, często nawet z agresją. Wśród osób kierujących alkoholika na leczenie są również tacy, którzy sami nie wierzą w skuteczność terapii odwykowej. Ale, gdzie potrzeba dużo nadziei, można wiele nauczyć się od członków wspólnoty Anonimowych Alkoholików (AA), którzy nikogo nie uważają za *przypadek beznadziejny*¹⁹.

Jest to dosyć trudne, ale jeżeli uda się doprowadzić alkoholika do przychodni zdrowia psychicznego, poddaje się go leczeniu środkami farmakologicznymi i psychotropowymi, najczęściej stosuje się oba sposoby razem. Nade wszystko należy zacząć od całkowitej abstynencji. Alkoholikowi nie wolno pić umiarkowanie, musi on całkowicie zaprzestać picia alkoholu. Jako środki farmakologiczne podaje się m.in.: esperal, anticol, antabus, todel i inne. Są to środki blokujące w wątrobie wiele układów enzymatycznych, koniecznych do biotransformacji alkoholu etylowego.

W procesie terapii, po zażyciu tabletki, podaje się choremu alkohol, który wywołuje negatywne doznania, jak: ból głowy, uczucie duszności, kołatanie serca. Tego typu doświadczenia zagrożenia śmiercią ma za zadanie powstrzymać uzależnioną osobę od spożywania alkoholu. Alkoholik, który ma zaszyty esperal, ma też świadomość dwóch możliwości do wyboru: albo całkowita abstynencja, albo śmierć. Leczenie tego typu musi być prowadzone pod kontrolą lekarza, przy czym do leczenia takimi środkami wymaga się zgody samej osoby chorej. Tego rodzaju leki są jedynie półśrodkami, stąd należy dobrze poznać przyczynę choroby alkoholowej, aby ją następnie skutecznie usunąć. Ale „droga do trzeźwości alkoholika wiedzie przez odbudowanie zdrowej osobowości”²⁰.

¹⁹ Por. H. Rak, *A jednak może być pokonany. Ruch anonimowych alkoholików a człowiek uzależniony*, Kraków 1993, s. 28–30.

²⁰ Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach...*, s. 127; por. T. Kulisiewicz, *Zespół uzależnienia alkoholowego. Rozpoznanie i leczenie*, Warszawa 1984.

Z kolei następnym środkiem jest leczenie hipnozą, polegającą na poznaniu struktury osobowości chorego i jego kompleksów, które albo łączą się z chorobą alkoholową, albo do niej doprowadziły. Za pomocą seansów hipnotyzer usiłuje tak zadziałać na psychikę chorego, aby uniezależnić rozwiązywanie jego problemów od picia alkoholu. Ale zdaniem znawców problemu „proces ten ma na celu odbudowanie pozytywnych cech osobowości²¹, jak np. przełamanie lęku”.

Oprócz środków ww. są też czynniki wspierające terapię, do których należy współpraca z rodziną uzależnionego, jak też jego udział w różnego rodzaju grupach samopomocowych, jak np. Klub Abstynenta, grupy Anonimowych Alkoholików. Zadaniem tych grup jest niesienie pomocy w rozwiązywaniu problemów, dzielenie się doświadczeniami, udzielanie niezbędnych informacji i wskazówek. Warto też podkreślić, iż zakłady lecznicze zorientowane religijnie uzyskują lepsze wyniki w terapii alkoholików²². Ich oddziaływanie polega na budzeniu nowych zainteresowań, wywołują głębsze przeżycia oparte na uznawanych wartościach religijnych.

Osoby dotknięte chorobą alkoholową są uleczalne. Zdarza się jednak, że po odzyskaniu zdrowia następuje nawrót choroby. Należy wówczas podjąć natychmiast na nowo leczenie i je kontynuować, co wymaga wielu miesięcy współpracy oraz pomocy. Warto przy tym wiedzieć, że niepowodzenia w przeciwdziałaniu alkoholizmowi i jego leczeniu nie wynikają z samej natury choroby, lecz z niewłaściwego postępowania.

Zarys problematyki, który został przedstawiony w tej części dotyczy alkoholizmu jako choroby, głównie ze wskazaniem jej przebiegu w poszczególnych fazach. W zamierzeniach autora tej pracy było, aby czytelnik został uwrażliwiony na profilaktykę oraz na pomoc osobom uzależnionym od alkoholu. Z pewnością w tej części nie wyczerpuje się wszystkich zagadnień związanych z chorobą alkoholową, ale może jednak to przyczynić się do zmiany naszego myślenia i nastawienia do ludzi uzależnionych od alkoholu.

2. SPRAWY O STWIERDZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA Z TYTUŁU CHOROBY ALKOHOLOWEJ

Na wstępie naszych rozważań postawmy pytanie, co należy rozumieć przez sprawy o nieważność małżeństwa bądź o stwierdzenie nieważności małżeństwa? Otóż, należy rozumieć sprawy rozpatrywania sporu pomiędzy małżonkami przed właściwym sądem kościelnym oraz czy dane małżeństwo zostało zawarte nieważnie z punktu widzenia prawa kanonicznego? Należy też podkreślić to, że sądy kościelne (odmiennie od sądów świeckich) nie unieważniają ważnie zawartego małżeństwa i nie wydają orzeczeń rozwodowych. Ale po przeprowadzeniu specjalnego postępowania dowodowego zgodnie z przepisami prawa kanonicznego udzielają autorytatywnej odpowiedzi na wysuniętą w skardze powodowej wątpliwość: czy dane małżeństwo jest nieważne z konkretnego tytułu prawnego, np. choroby alkoholowej?

²¹ Por. W. Bólož, *Życie w ludzkich rękach...*, s. 128.

²² Por. tamże, por. H. Rak, dz.cyt., s. 28 n.

W przypadku choroby alkoholowej, o której jest tutaj mowa, w dekrete sędziego winna pojawić się następująca formuła: „Czy małżeństwo N.N. jest nieważne z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z powodu choroby alkoholowej po stronie mężczyzny lub kobiety?”²³. Tym samym w procesie kanonicznym o stwierdzenie nieważności małżeństwa należy nie tylko wskazać, jaki jest tytuł nieważności, lecz dodatkowo określić, czy w danym przypadku występuje choroba alkoholowa po stronie mężczyzny lub kobiety, albo też po obydwu stronach? Odpowiedź pozytywna na tak sformułowaną wątpliwość zawarta w prawomocnym wyroku upoważnia strony jako niezwiązane węzłem małżeńskim, do zawarcia ponownego małżeństwa. A zatem wyrok jest prawomocny, jeśli wyrok orzekający nieważność małżeństwa w pierwszej instancji (sąd danej diecezji) został zatwierdzony dekretem sądu apelacyjnego drugiej instancji (dla sądów w diecezjach może być np. sąd danej metropolii)²⁴. W takim wypadku strony mogą zawrzeć nowe małżeństwo sakramentalne.

Prawodawca zapewnia, że małżeństwo pozostaje pod szczególną opieką prawa. To znaczy, skoro tylko zostanie ono zawarte, zewnętrznie należy je uważać za ważne dopóki nie udowodni się, że jest na pewno nieważnie zawarte. Dlatego w razie wątpliwości nierozstrzygniętej na drodze postępowania sądowego domniemanie prawne przemawia za ważnością danego małżeństwa. Stąd też zadaniem sędziego nie jest badanie ważności małżeństwa²⁵, którą domniemywa samo prawo, lecz jedynie badanie możliwej nieważności małżeństwa sakramentalnego. Wyrazem uprzywilejowania prawnego małżeństwa jest funkcjonowanie przy sądach kościelnych danej diecezji urzędu obrońcy węzła małżeńskiego. Obrońca, czyli *defensor vinculi*²⁶, z urzędu broni ważności i świętości każdego zaskarżonego małżeństwa oraz przytacza argumenty w procesie przeciwko jego nieważności. Jeśli nieważność zaskarżonego małżeństwa nie zostanie przez sąd udowodniona w sposób pewny²⁷, sędzia wydaje wyrok stwierdzający ważność sakramentu.

2.1. Prawo wniesienia skargi powodowej oraz jej przyjęcie lub odrzucenie

Na wstępie trzeba przypomnieć, że sami małżonkowie nie mogą własną powagą orzec nieważności swego małżeństwa. Gdyby nawet sami byli pewni, że zawarte przez nich małżeństwo jest nieważne, np. z racji zaawansowanej choroby alkoholowej jednej ze stron. Nieważność małżeństwa orzeka w tym wypadku jedynie sąd kościelny. Dlatego jeden z małżonków zainteresowany orzeczeniem nieważności

²³ Więcej na temat formuły sporu w procesie o nieważność małżeństwa por. A. Dziega, *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994, s. 72–74; W. Góralski, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa wg. kan. 1095 n. 1–3 KPK. Próba syntezy*, PK 39 (1996).

²⁴ Zob. kan. 1684 § 1 KPK 1983; por. E. Przekop, *Przewodnik duszpasterski według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990, s. 191–192.

²⁵ Zob. kan. 1060 KPK 1083; por. E. Przekop, dz.cyt., s. 111–112; por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 3, *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 72–73.

²⁶ Zob. kan. 1432 KPK 1983.

²⁷ Zob. kan. 1608 § 4 KPK 1983; por. T. Pawluk, dz.cyt., s. 72.

swojego małżeństwa powinien zwrócić się z odpowiednią prośbą, która nosi nazwę skargi powodowej, do właściwego sądu w pierwszej instancji, przedkładając na jej poparcie dowody tej nieważności. Osoba wnosząca skargę zwie się powodem lub powódką, druga strona jest stroną pozwaną.

Jeśli chodzi o skargę powodową to prawo do jej wniesienia do sądu kościelnego mają²⁸: małżonkowie oraz rzecznik sprawiedliwości. Przed wejściem w życie Kodeksu Jana Pawła II z 1983 r., małżonek nie miał prawa zaskarżania swego małżeństwa, jeżeli był bezpośrednią i zawinioną przyczyną jego nieważności, np. osoba dotknięta chorobą alkoholową. Ta zasada nie sprawdzała się jednak w praktyce. Nic dziwnego, że prawodawca kościelny w 1983 r. ją uprościł. Obecnie małżonkowi winnemu nieważności małżeństwa nie stawia się już żadnych warunków, gdy pragnie wnieść, a następnie prowadzić sprawę w sądzie. Każdemu bowiem człowiekowi przysługuje prawo do żądania sprawiedliwości. Małżonek, który jest winny nieważności małżeństwa, może prowadzić sprawę w sądzie przez pełnomocnika. Gdyby zaś nie miał pełnej zdolności używania rozumu, np. z powodu choroby psychicznej²⁹, może występować w sądzie tylko przez swego kuratora.

Trybunał kolegiálny, złożony z trzech sędziów, rozpoznaje sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Temu trybunałowi przewodniczy wikariusz sądowy, czyli oficjał lub pomocniczy wikariusz sądowy, czyli wiceoficjał. Pomimo obowiązywania w sprawach o nieważność małżeństwa zasady kolegiálności o przyjęciu skargi małżeńskiej, decyduje nie kolegium sędziowskie, lecz sam przewodniczący. Gdyby jednak przewodniczący trybunału wydał dekret oddalający pismo powodowe, strona może odwołać się do kolegium sędziowskiego w ciągu dziesięciu dni od wydania dekretu przez przewodniczącego. Od dekretu kolegium zatwierdzającego dekret przewodniczącego o oddaleniu skargi strona nie może odwołać się do instancji apelacyjnej³⁰.

2.2. Przebieg postępowania dowodowego

W sprawie przebiegu postępowania dowodowego, jak również i dowodach sądowych KPK z 1983 r., postanawia w kan. 1526–1586. Natomiast w odniesieniu do spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa pracodawca sformułował ponadto kilka szczegółowych przepisów dowodowych. Kanoniczne postępowanie dowodowe dopuszcza wszelkiego rodzaju środki dowodowe, które mogą być przydatne do wyjaśniania sprawy. A zatem w przypadku, o którym jest mowa w temacie niniejszej pracy, czy prawdą jest to, że rzeczywiście strona pozwana w dniu ślubu już cierpiała na chorobę alkoholową?

Spośród środków dowodowych mogą mieć tutaj zastosowanie: zeznania stron, zeznania świadków, dokumenty oraz opinia biegłych.

²⁸ Rzecznik sprawiedliwości może wnieść skargę wtedy, gdy nieważność małżeństwa została już zgłoszona (małżonkowie tą sprawą nie są zainteresowani), a ponadto małżeństwa tego nie można lub nie wypada uważniać, zob. kan. 1674 KPK 1983; por. E. Przekop, dz.cyt., s. 190.

²⁹ Zob. kan. 1477–1490 KPK 1983; por. T. Pawluk, *Sankcje w Kościele i procesy*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 318.

³⁰ Zob. kan. 1425, 1426, 1505, 1629 KPK 1983; por. T. Pawluk, *Sankcje w Kościele...*, s. 320.

2.2.1. Zeznania stron

Z reguły postępowanie dowodowe rozpoczyna się od przesłuchania stron. Również strony uzależnionej od alkoholu, ale pod warunkiem, że stawi się ona w sądzie na wezwanie sędziego. Jednak praktyka sądowa wskazuje, że najczęściej osoba uzależniona od alkoholu odmawia stawiennictwa w trybunale w celu złożenia zeznań i po ogłoszeniu jej za nieobecną w sądzie proces jest prowadzony bez udziału tej osoby, aż do wydania końcowego wyroku. Najpierw składa zeznania strona powodowa, dopiero po niej strona pozwana. Obie strony procesu nie mogą być obecne podczas przesłuchania³¹: drugiej strony procesu, świadków i biegłych. Przyznanie sądowe stron, a także oświadczenia stron³², które nie są przyznaniem, nie mają pełnej mocy dowodowej, chyba że dołączą się dodatkowe argumenty. Tymi argumentami są np. poszlaki i wskazówki, głównie pozytywne opinie świadków na temat wiarygodności stron. Gdy ma się do czynienia z oświadczeniami alkoholika trudno poręczać komukolwiek jego wiarygodność. Strony składają zeznania pod przysięgą, a przynajmniej po przesłuchaniu żąda się od nich przysięgi, (aby powiedzieli całą prawdę), chyba że poważna przyczyna nakazuje postąpić inaczej, jak np. w sytuacji, gdy strona pozwana stawia się w sądzie pod widocznym działaniem alkoholu.

2.2.2. Dokumenty

Po zeznaniach obu stron kościelne prawo procesowe nie mówi o świadkach, jak to miało miejsce przed KPK 1983 r., lecz o dokumentach pod nazwą: *De probatione per documenta*. W każdego rodzaju procesie dopuszcza się dowód z dokumentów zarówno publicznych, jak i prywatnych³³.

Jednak zamiast przykładowego wyliczania dokumentów publicznych mamy określenie *dokumentu publicznego*. Kościelnymi dokumentami publicznymi są te, które sporządziła osoba publiczna z racji swego urzędu kościelnego przy zachowaniu formalności przepisanych przez prawo kanoniczne, np. metryka chrztu wystawiona przez proboszcza. Za państwowe dokumenty publiczne należy uważać takie, które w świetle prawa państwowego za takie uchodzą, np. metryka ślubu wystawiona przez urząd cywilny lub odpis historii choroby sporządzony przez szpital psychiatryczny, w którym chory przebywał na leczeniu w przypadku, który omawiamy na leczeniu odwykowym od alkoholu. Wszystkie inne dokumenty są prywatne, jak np. świadectwa lekarzy z gabinetu prywatnego³⁴.

2.2.3. Zeznania świadków

Jako świadkowie nie powinny występować osoby przed ukończonym 14 rokiem życia, a także osoby chore umysłowo. Dopuszcza się do składania zeznań osoby uzależnione, jakkolwiek ocena ich wypowiedzi musi być ostrożna. Kodeks z 1983 r. nie

³¹ Zob. kan. 1678 § 2 KPK 1983.

³² Zob. kan. 1536 § 2 KPK 1983.

³³ Zob. kan. 1539 KPK 1983.

³⁴ Zob. kan. 1539–1546 KPK 1983.

wylicza tzw. świadków podejrzanych³⁵. Z grupy negatywnej pozostali tylko świadkowie niezdolni (*testes incapaces*)³⁶, np. spowiednicy w odniesieniu do tego wszystkiego, o czym dowiedzieli się podczas spowiedzi sakramentalnej.

Zgłaszając świadka sędziemu, nie wystarczy podać w skardze jego nazwisko i aktualny adres pobytu, lecz trzeba ponadto określić przedmiot zeznań takiego świadka. Dzięki temu można już przy zgłoszeniu wyeliminować świadków niekompetentnych³⁷, tzn. tych, którzy nie mają wiedzy.

W poprzednim paragrafie ukazany proces rozwoju choroby alkoholowej z jego czterema stadiami wskazuje, że już od samego początku trwania tzw. pierwszej fazy przed alkoholowej objawy alkoholowe są środowiskowo postrzegane i mogą być dość jednoznacznie zapamiętane. Osoby z najbliższego otoczenia alkoholika, jak np. rodzina, sąsiedzi, współpracownicy, przyjaciele, koledzy, są w stanie zapamiętać te zachowania i w razie potrzeby, (jako świadkowie w procesie) opisać je na sali sądowej. W zasadzie wystarczy wydobyć z zeznań świadków kilka faktów na potwierdzenie istnienia uzależnienia alkoholowego u danej osoby w czasie zawierania małżeństwa. Wystarczy ustalić, że odpowiadają one typowym zachowaniom fazy przed alkoholowej i fazom następnym i stwierdzić istnienie uzależnienia po zawarciu małżeństwa oraz wskazać na związek przyczynowo-skutkowy między tym uzależnieniem a faktem rozpadu wspólnoty małżeńskiej.

Dodajmy jeszcze jedno spostrzeżenie. Współmałżonek i jego najbliższe otoczenie wcale nie musi zauważyć u partnera, przed zawarciem związku małżeńskiego, zachowań świadczących o jego uzależnieniu. Trzeba pamiętać, że osoby, zwłaszcza w fazie uzależnienia przed alkoholowego, jeśli mają w tym określony interes, potrafią się doskonale kamuflować nawet przez kilka miesięcy. Stąd oświadczenie współmałżonka w sądzie, iż przed ślubem nie zauważył żadnych objawów uzależnienia od alkoholu u swego partnera, podane są zgodnie z prawdą i z własnym sumieniem. Jeżeli jednak w bardzo krótkim czasie po ślubie, np. kilka tygodni, współmałżonek rozpoznaje u partnera klasyczne symptomy choroby alkoholowej, należy domniemywać, że zachowania przedślubne zostały przez niego celowo ukryte. Muszą jednak potwierdzić te przedślubne typowe zachowania alkoholowe właśnie świadkowie podani sędziemu w procesie.

Praktyka sądowa potwierdza, że nieważność małżeństwa może być również stwierdzona nawet w sytuacji, gdy osoba wcześniej faktycznie uzależniona, aktualnie opanowała owo uzależnienie. Lecz wkrótce po ślubie nastąpił u niej nawrót choroby alkoholowej, natomiast jej leczenie nie daje pożądaných rezultatów. Jednym słowem, dowodzenie choroby alkoholowej w takich przypadkach nie jest rzeczą łatwą. Wymaga od sędziego dużego doświadczenia, dobrego doboru świadków, zebrania odpowiednich dowodów, dokumentów, jeżeli takie są do zdobycia oraz powołania w procesie biegłych psychiatry lub psychologa.

³⁵ O takich świadkach mówi kan. 1757 § 2 KPK 1917.

³⁶ Zob. kan. 1550 § 2 nr 2 KPK 1983.

³⁷ Zob. kan. 1552 § 1–2 KPK 1983.

2.2.4. Pomoc biegłych

W praktyce nie jest łatwo precyzyjnie rozróżnić poszczególne fazy uzależnienia alkoholowego, ponieważ nie ma wyraźnej granicy przejścia od jednego stadium w drugie. Należy koniecznie sięgnąć po dowód z opinii biegłych³⁸, chyba, że z okoliczności wyraźnie wynika, iż jest to zbędne. Obecnie w danym procesie o nieważność małżeństwa wystarczy jeden biegły. Natomiast przed KPK 1983 r. należało powoływać w każdej sprawie dwóch biegłych³⁹. Obecnie nowością jest również to, iż biegły nie musi być przesłuchiwany przez sędziego kościelnego. Z reguły wystarczy dziś złożenie opinii przez biegłego i załączenie jej do akt sprawy⁴⁰.

Jest bardzo ważna opinia biegłego w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich z racji zaburzeń psychicznych, np. z powodu choroby alkoholowej. Zasadnicze znaczenie ma wydanie opinii biegłego na podstawie akt sprawy. Chociaż nie bez znaczenia byłoby przeprowadzenie badania osoby uzależnionej, aby lepiej rozpoznać jego stan psychiczny, indywidualną wrażliwość na działanie alkoholu oraz ujawnić ewentualne skutki wywołane chorobą alkoholową.

Od biegłego należy bowiem wymagać w miarę możliwości dokładnego opisu cech osobowości badanej osoby z okresu zawierania małżeństwa oraz jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy zachodzi związek między cechami osobowości a późniejszymi zachowaniami charakterystycznymi dla uzależnienia alkoholowego? Sędzia zobowiązany jest rozważyć opinię biegłego oraz uwzględnić ją przy ferowaniu wyroku, jak też może odrzucić opinię biegłego⁴¹. W uzasadnieniu musi wtedy podać powody, dla których opinia biegłego została przyjęta lub odrzucona.

Stwierdzając więc, że opinia biegłego jest ważna i potrzebna, dodajmy też, że nie stanowi ona wyłącznego źródła oceny dla sędziego. Niektórzy biegli, zwłaszcza psycholodzy, kierują się niekiedy hipotezami czy teoriami i nie wydają diagnozy według powszechnie ustalonej i ogólnie uznanej wiedzy za pewną.

Sędzia sam musi dojść do przekonania i moralnej pewności co do zdolności przyjęcia i wypełnienia zadań małżeńskich przez osobę uzależnioną od alkoholu. To znaczy, iż kontrahent w dniu ślubu miał już zaawansowaną chorobę alkoholową. Tego rodzaju choroba alkoholowa wynika przeważnie z ciężkiego psychicznego zaburzenia osobowości, którego korzenie mogą sięgać aż do wczesnego dzieciństwa. Prowadzi ona nie tylko do problemów w pracy zawodowej i trudności finansowych w rodzinie, czy ciężkich zaburzeń zdrowia, ale także do wciąż nasilającej się depersonalizacji człowieka. W końcu czyni go niezdolnym do wypełniania obowiązków w życiu zawodowym i społecznym, a przede wszystkim w małżeństwie i rodzinie.

³⁸ Zob. kan. 1680 KPK 1983.

³⁹ Zob. kan. 1976, 1979 KPK 1917.

⁴⁰ Zob. kan. 1578 § 3 KPK 1983.

⁴¹ Zob. kan. 1579 § 1–2 KPK 1983; por. M. Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej i zdolność do wypełnienia obowiązków w ocenie umysłu poprzedzającej rozważaną decyzję nupturienta*, „Prawo Kanoniczne” (PK) 1–2, 26 (1983), s. 259–261.

ZAKOŃCZENIE

Kodeks papieża Jana Pawła II z 1983 r. w kan. 1095, nr 3 wprowadził pojęcie niezdolności do zawarcia małżeństwa osoby, która z przyczyn natury psychicznej nie jest zdolna wypełnić istotnych obowiązków małżeńskich. To zaowocowało zarówno wieloma badaniami naukowymi tegoż zagadnienia, jak i ogromną już dzisiaj liczbą orzeczeń nieważności małżeństwa w sądach kościelnych właśnie z tego tytułu. Oczywiście, że można znać naturę małżeństwa i zdawać sobie sprawę z powagi i znaczenia istotnych obowiązków małżeńskich. Jednak bezpośrednim powodem nieważności małżeństwa sakramentalnego jest w takim przypadku istniejące w psychice człowieka silne uwarunkowanie osobowościowe, uniemożliwiające stworzenie pełnej wspólnoty małżeńskiej. Nikt nie może bowiem zobowiązać się do czegoś, co przekracza jego możliwości. Przyczyna ta nie musi być trwała lub nieuleczalna. Musi jednak rzeczywiście istnieć w chwili zawierania małżeństwa sakramentalnego.

Jedną z takich przyczyn niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich wymienia się chorobę alkoholową. W pierwszej części tej pracy przedstawiono fazy choroby alkoholowej ze wskazaniem na profilaktykę i ewentualną pomoc osobom uzależnionym. Ogólnie pojęciem *alkoholizm* określa się psychiczne uzależnienie osoby od alkoholu, objawiające się nadmiernym jego spożywaniem. To uzależnienie winno się jednak przejawiać bądź w łatwych do zauważenia przez otoczenie zaburzeniach psychicznych, bądź w związanych z piciem alkoholu zachowaniach przynoszących szkodę zdrowiu fizycznemu lub psychicznemu danej osoby i szkodzących jej stosunkom z innymi osobami albo jej sytuacji rodzinnej, społecznej i ekonomicznej.

Procesowe dowodzenie uzależnienia alkoholowego jako przyczyny niezdolności do zawarcia małżeństwa wymaga od sędziego kościelnego umiejętności przesłuchania stron, świadków, zebrania dostępnych dokumentów i zaświadczeń lekarskich oraz zdobycie dowodu z opinii biegłego psychiatry bądź psychologa. Orzecznictwo sądów kościelnych nie może bowiem pozostawać poza sferą najnowszych i sprawdzalnych tez wiedzy medycznej i psychologicznej.

Niniejsza rozprawa nie wyczerpuje wszystkich zagadnień związanych z chorobą alkoholową. Nas interesował jedynie jej wpływ na stwierdzenie nieważności małżeństwa. Wydaje się, że w sposób pośredni poruszane w pracy problemy mogą jednakże spowodować zmianę naszego myślenia i nastawienia do ludzi uzależnionych w ogóle, a w szczególności do ludzi uzależnionych od napojów alkoholowych.

THE ALCOHOLIC DISEASE AND HIS INFLUENCE ON THE STATEMENT ON THE INVALIDATION AN ARRANGED MARRIAGE

Summary

Alcoholic disease that is in other words alcoholism develops on the very different mental basis of human's being. As the reasons of alcoholic dependence it is recognized for example such as: imperfect relations in family; the systematic using medication by parents; smoking; drinking the alcoholic beverages; the low level of education the present person – although this disease touches also people with tertiary education; the lack of ambition and life purposes; the lack of active social life; lack of religion practice; the exploration of powerful impressions and experiences especially among the young people, big curiosity and powerful pressure from the colleagues etc.

The lawsuit's demonstration of alcoholic dependence, as the reason to contract marriage demands from the Church judge the ability to interrogation the parties, witnesses, collection of available documents, medical certificates and achievement the evidence from psychologist or educator expert's judgment. The judgment the Church's courts can not stay outside the latest spheres and checking thesis of medical and psychological knowledge.

The trial of this thesis does not use all issues connected with alcoholic disease. We interest only of her influence of the statement on the invalidation an arranged marriage. It believes, that in indirect approach raising in thesis issues can equally cause the change of our thinking and attitude to people in all, whereas especially to people, who are dependence of alcoholic drinks.

L'ALCOLISMO ED SUO INFLUSSO PER CONSTATARE NULLITA' DEL MATRIMONIO

Riasunto

L'articolo presentato dall'autore contiene in se stesso le cose seguenti: notizie iniziali; l'alcolismo e l'icapacita' per empire dei oblihi del matromonio; motivi e sintomi dell'alcolismo; perturbazioni psichici e biologici causate della dipendenza dell'alcolismo; psicosi di passaggio dell'alcolismo; psicosi stabili dell'alcolismo; il problema terapeutico dell'alcolismo; le cause per constatare nullita' del matrimonio per i motivi dell'alcolismo; il diritto di intentare causa matrimoniale ed la assumere o rigetare; il corso di procedimento delle prove; deposizioni delle parti; i documenti; deposizioni dei testi; l'aiuto dei periti; l'articolo si finisce con una parola di conclusione.

La struttura di quell'articolo in punti e' stata conservata cosi come e' in CIC del 1983. Per quanto riguarda la giustificazione d'assumere del tema, allora all'inizio non sembrava di essere la questione cosi l'originale. Pure la letteratura della questione che e' stata messa in aggiunti e' cosi ampia che si puo' sembrare che tutto gia' e' stato detto sul problema della Chiesa cattolica di fronte alle cause per constatare nullita' del matrimonio per i motivi dell'alcolismo o dal divorzio civile. Inoltre, proprio in questo tema abbiamo voluto assumere un dovere della riflessione propria sul problema della Chiesa cattolica di fronte l'alcolismo e l'icapacita' per empire dei oblihi del matromonio ed innanzitutto in spirito di dimostrare della questione cosi difficile ed molto complicata.

Słowa kluczowe: choroba alkoholowa, przyczyny i objawy, psychozy alkoholowe, pomoc biegłych, proces kanoniczny

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

„JEST TAM, GDZIE GO WPUŚCIMY!”
KILKA UWAG O TRANSCENDENCJI I IMMANENCJI BOGA
W NAWIĄZANIU DO KLASYCZNEJ METAFIZYKI
I BUBEROWSKIEJ DIALOGIKI

WSTĘP

Niespodziewanym pytaniem, „Gdzie jest mieszkanie Boga?”, słynny Rabbi z Kocka zaskoczył swoich uczonych gości. Gdy ich myśl wędrować zaczęła w kierunku nazbyt spekulatywnej i abstrakcyjnej formuły „zamieszkiwania” Boga, Rabbi zaskoczył ich powtórnie, sam udzielając odpowiedzi, odpowiedzi dość dobrze nam znanej. Do niej nawiązuje tytuł niniejszego przedłożenia.

Unikając odpowiedzi sytuującej się w paradygmacie przestrzennym, ów bohater jednego z rozdziałów Buberowskiego egzystencjalistycznego traktatu o dialogowej istocie bycia człowieka w świecie (*Droga człowieka według nauczania chasydów*) zręcznie przesunął akcent na antropologiczny wymiar zagadnienia transcendencji i immanencji Boga. To o tym antropologicznym wymiarze zagadnienia, które koncentruje uwagę uczestników naszego sympozjum¹, pragnę poczynić kilka uwag, stawiając sobie za cel prezentację ciekawego wkładu Martina Bubera w myśl filozoficzno-religijną.

Chciałbym także wydobyć na jaw wkład egzystencjalnej filozofii bytu i jej znaczenie w naszych dociekaniach, umieszczając jednakowoż dociekania z filozofii bytu w perspektywie „zmysłu religijnego”, co pozwoli nam zobaczyć i docenić nie tylko doniosłość porządkującego dyskursu i języka filozofii bytu, lecz także pewną komplementarność owych dociekań i myśli dialogicznej.

¹ Artykuł jest poprawionym i rozszerzonym odczytem wygłoszonym w Krakowie podczas Sympozjum Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii nt. *Transcendencja i immanencja w filozofii Boga i religii*, 17–18 kwietnia 2012 r.

1. PARADOKSALNOŚĆ OBECNOŚCI BOGA W ŚWIECIE – PRZYBLIŻENIE FENOMENOLOGICZNE

O człowieku orzekamy niekiedy, iż jest *homo religiosus*. Pomijając dyskusję nt. rozumienia tej kategorii jako kategorii definiującej człowieka, zatrzymam się przy jednym z ciekawszych, możliwym jej rozumieniu, jakie niesie związanie jej ze zmysłem religijnym w nawiązaniu do propozycji Luigi Giussanego. Jest to tym bardziej interesujące, ponieważ samo określenie „zmysł religijny” niesie ze sobą konotację empiryczną. Idzie tutaj o możliwe doświadczanie siebie („widzenie” siebie) w działaniu. Więcej, można na tej podstawie antropologicznej, przyjmując za podstawę (założenie) stałość ludzkiej natury, postawić hipotezę genezy każdej religii, czy też systemu religijno-filozoficznego.

1.1. Bóg jako ostateczny horyzont pragnień

Zmysł religijny w sensie podstawowym to nic innego, jak owa – świadoma siebie, pierwotna natura człowieka, poprzez którą wyraża się on wyczerpująco w „ostatecznych” pytaniach, poszukując ostatecznego sensu istnienia we wszystkich zawłościach życia i we wszystkich jego zależnościach². To w zmyśle religijnym odpowiednio wyraża się ten poziom natury, na którym staje się ona świadomością rzeczywistości, zazwyczaj w oparciu całość składających się na nią czynników; i to właśnie na tym poziomie natura może powiedzieć „ja”, oddając tym słowem potencjalnie całą rzeczywistość. Chciałbym podkreślić tu – „natura może powiedzieć «ja»”³.

Na przestrzeni dziejów ludzkiej religijności słowo „Bóg” oznacza przedmiot właściwy owemu ostatecznemu pragnieniu człowieka, to znaczy pragnieniu poznania źródła i sensu wyczerpująco wyjaśniającego istnienie⁴, sensu ostateczne-

² Por. L. Giussani, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 1997, 59–77; tenże, *All'origine della pretesa cristiana*, RCS Libri S.p.A., Milano 2001, Wprowadzenie i rozdział I.

³ Z tego, że natura może tu powiedzieć „ja”, nie jest przesądzone, jakie to „ja” się objawi, czy będzie to – powiedzmy po Buberowsku – „ja” z pary „ja – to”, czy „ja” z pary „ja – ty”. W ten sposób wprowadzimy wątek myślenia autora Ja i Ty w czynione rozważania.

⁴ Oto co mówi fragment pewnego hymnu egipskiego, pochodzącego sprzed 2000 lat przed narodzeniem Chrystusa, który zwraca się do Nilu jako do Pana, źródła wszystkiego, co żyje: „Chwała Tobie, ojciec życia / Boże tajemniczy, który wylaniasz się z nieprzeniknionych ciemności / nawodnij pola stworzone ze Słońca / ugaś pragnienie trzód / zechciej napoić ziemię / Drogo niebiańska, zstąp z wysokości / Przyjacielu zniw, daj wzrost kłosom / Boże, który odsłaniasz tajemnice, oświeć nasze domostwa” (R. Caillois, J.C. Lambert, *Trésor de la poésie universelle*, Gallimard – UNESCO, Paryż 1958, s. 160). I następny hymn, który zachował się do naszych czasów, także z Egiptu, tym razem z XIV w. przed Chrystusem, skierowany do Atona, Boga-Słońca. Cytujemy niektóre jego fragmenty, które dobrze ukazują, jak przeżywano więź „Boga” ze wszystkim, co jest zyciem: „Ty dajesz owoc wnętrzościom kobiety / składasz nasienie w mężczyźnie / karmisz dziecię w łonie matki / ty, karmicielu matczynego łona! / [...] pisklę z jajka już kwili, chociaż jeszcze zamknięte w skorupce / i tam ty dajesz mu oddech, aby pozostało przy życiu / aż do chwili, gdy dasz mu siłę, aby ją rozbić / ono wyjdzie, pobiegnie wolne. / Jak liczne i jak wspaniałe są twoje dzieła! / Tylko ty sam jesteś Bogiem, żaden inny nie istnieje przy twoim boku! / Stworzyłeś ziemię według swojego pragnienia, / ty sam (stworzyłeś)

go, zawartego w każdym aspekcie tego, co jest życiem. „Bóg” jest „tym” (słowem „Bóg” oznaczano „to”), z czego ostatecznie wszystko powstało, ku czemu na koniec wszystko zmierza i w czym się spełnia. I w sumie jest tym, dzięki czemu życie ma „wartość”, znajduje „oparcie” i „trwa”.

Bóg, jako właściwy i wyczerpujący przedmiot ludzkiego głodu i pragnienia, podstawowego wymogu świadomości i rozumu, **jest oczywiście obecnością nieustannie ciążącą na ludzkim horyzoncie, znajduje się jednak zawsze poza nim**. I im usilniej człowiek stara się przyspieszyć kroku w swoim poszukiwaniu, tym bardziej ten horyzont się cofa, tym bardziej się przesuwa. To doświadczenie jest tak wpisane w strukturę człowieka, że nawet gdybyśmy założyli, że za miliard wieków na naszej planecie istniałaby jakaś istota ludzka, musielibyśmy stwierdzić, że w gruncie rzeczy taki sam problem stanąłby przed nią, mimo nieprzewidywalnej różnicy warunków jej życia.

Ta odwieczna sytuacja dysproporcji i nieosiągalności sprzyja pojawieniu się w ludzkiej świadomości pojęcia **tajemnicy**, to znaczy poczucia, że właściwy i odpowiadający egzystencjalnemu wymogowi przedmiot jest niewspółmierny do rozumu, niemożliwy do ogarnięcia przez rozum, zwłaszcza przez rozum jako „miarę” (tzw. rozum instrumentalny, pozytywistyczny). Przedmiotu, ku któremu zmierza człowiek, nie można sprowadzić do żadnego osiągniętego celu ani do żadnego zrealizowanego zamierzenia, do jakich mógłby on dojść. Taka nieosiągalność, im dłużej człowiek wędruje, zamiast się zmniejszać, staje się jeszcze bardziej ewidentna, do tego stopnia, że tylko „ignorant” w swojej zarozumiałości przypuszcza, że osiągnął ów przedmiot dążeń. Jeśli człowiek „nie ignoruje” siebie samego w relacji do rzeczywistości, to znaczy jest uważnym poszukiwaczem, znajduje się w sytuacji, gdy musi stawić czoła dramatycznej dysproporcji, która została tu opisana. I jest to sytuacja tym bardziej dramatyczna, im bardziej człowiek jest tego świadomy: **Ja, człowiek, jestem zmuszony do przeżywania wszystkich etapów swojej egzystencji we wnętrzu więzienia, jakim jest horyzont, na którym ciąży wielka, nieosiągalna Niewiadoma**. Wiem, że To istnieje, bo jest to wpisane w mój własny dynamizm, i dlatego wiem, że wszystko we mnie od niego zależy. Odczucie człowieczeństwa, smak tego, czego doznaję, co uznaję za słuszne lub co osiągam, zależy od tego przeznaczenia, lecz ono pozostaje nieznane. Człowiek świadomy pojmuje w ten sposób, że sens rzeczywistości, to znaczy to, ku czemu dąży rozum, jest jakimś „X” ostatecznie niezrozumiałym, które nie może być odkryte przez zdolność pamięci, jaką posiada rozum. Znajduje się ono gdzieś „poza”. Rozum u szczytu swoich możliwości jest w stanie dojść do uchwycenia istnienia owego „X”, lecz raz osiągnąwszy ten wierzchołek, wydaje się, jakby owo „X” mu się wymykało. I nie może posunąć się dalej. **Ale rozum**, mimo swojej niemożności poznania tego, czego istnienie przeczuwa i co w najwyższym stopniu go dotyczy (chodzi przecież o sens rzeczy, sprawę najważniejszą ze wszystkich), **zachowuje swoją podstawową, naturalną potrzebę poznawczą: chciałby poznać swoje przeznaczenie**. To oszałamiające, być zmuszonym przynależeć do czegoś, czego nie można poznać ani nie jest się w stanie po-

ziemię wraz z ludźmi i ich inwentarzem. / [...] Ty jesteś w moim sercu / i nikt cię nie zna, oprócz twego syna, Króla” (tamże, 162–163).

siąść. To oszałamiająca sytuacja, musieć być posłusznym czemuś, czego obecność się przeczuwa, lecz go nie widzi się, czego nie można zmierzyć ani osiąść. Przeznaczenie albo ów Nieznany, rzeczywiście przyzywa ku sobie życie (konkretnego człowieka) za pośrednictwem rzeczy, przemijającego i nietrwałego nagromadzenia okoliczności, **i człowiek rozumny, chociaż pozbawiony możliwości zmierzenia i objęcia w posiadanie tego nieznanego, jest jednak wezwany do aktywności**. Polega ona przede wszystkim na byciu świadomym swoich uwarunkowań, a co za tym idzie, na realistycznym przyłgnięciu, okoliczność za okolicznością, do życiowych przypadków, wydarzeń, jednakże bez możliwości zobaczenia tej konstrukcji, która wszystko podtrzymuje, owego zamysłu, planu, na jakim opiera się ich znaczenie. Człowiek czuje się kimś, kto wędruje ku nieznanemu, przyjmując wszystko, czego nie da się uniknąć, podejmując każdy krok, zależnie od stających przed nim okoliczności, które są nieuniknionym przynagleniem, naciskiem, ale na które, właśnie dlatego, że je rozpoznaje jako takie, powinien on (jeśli chce zostać rozumny) zgodzić się, powiedzieć „tak”. Powinien to uczynić, wykorzystując w pełni zasób możliwości swojego rozumu i serca, nie „rozumiejąc do końca” (tzn. nie mogąc nad tym poznawczo zapanować)⁵. Jest to oszałamiające poczucie absolutnej prowizoryczności, nietrwałości. Człowiek w końcu nie potrafi się temu oprzeć, także zakładając, że możliwe jest ustalenie jakiegoś teoretycznego momentu, gdy byłby on w stanie przyjąć postawę przyłgnięcia do owego nieznanego, który go prowadzi. Człowiek w pewnym momencie pojmuje i właściwie ocenia swoją oszałamiającą sytuację, swoją dysproporcję. Ale wspomnienie tej chwili jasności, umysłowego oświecenia, nie trwa długo. Tę „filozoficzną” chwilę doświadczenia dysproporcji, nierówności pomiędzy tym, co ludzkie i owym wyczerpującym sensem rzeczy, dobrze wyjaśnia przykład zaczerpnięty z wyrażen, jakich Platon używa w *Timajosie*, mówiąc o Twórcy wszechświata: „Jednakże trudno jest znaleźć Sprawcę i Ojca tego wszechświata i niemożliwe jest mówienie o Nim do wszystkich”⁶. I dalej: „Bóg posiada wiedzę i jednocześnie moc, aby zmieszać wielość rzeczy w jedność i by znów rozdzielić tę jedność w wielość; jednak teraz nikt z ludzi nie potrafi zrobić jednego ani drugiego i nigdy nie będzie tego umiał w przyszłości”⁷.

⁵ Por. Platon, *Fedon*, 85 d (tzw. tratwa Simmiasa); por. S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2009, s. 99–102.

⁶ Platon, *Timajos*, 28 C.

⁷ Tamże, 68 D. Myśl grecką przywołuje inwokacja indyjskiego poety Kabira (1440–1518): „O tajemnicze słowo, jakże zdołam cię kiedykolwiek wypowiedzieć? / Jak mogę powiedzieć: On nie jest taki albo On jest taki? / Gdy mówię, że On jest Wszechświatem we mnie, wstydzę się swoich słów; / Jeśli mówię, że On jest poza mną, myślę się. / Ze światów wewnętrznych i zewnętrznych, tworzy On niewidzialną jedność; / to, co świadome i nieświadome jest podnóżkiem dla stóp Jego. / On nie jest ani widoczny, ani ukryty; nie jest objawiony ani nieobjawiony. / Brak słów, by wypowiedzieć to, kim On jest” (R. Caillois, J.C. Lambert, *Trésor...*, s. 230).

1.2. Religia jako owoc rozumnej wyobraźni

Wobec ostatecznej niewiadomej człowiek starał się wyobrazić sobie i jakoś określić ową tajemnicę w relacji do siebie samego, a więc usiłował zrozumieć, w jaki sposób ta relacja zachodzi, i wyrazić wszystkie estetyczne odczucia, reakcje, jakie wzbudzała w nim wyobraźnia, w odniesieniu do tego Ostatecznego Bytu⁸.

Ludzki wysiłek wyobrażania sobie relacji z Tajemnicą, czyli religia, w najściślejszym tego słowa znaczeniu pełni funkcję łącznika z rzeczywistością, a zatem jest wyrazem rozumności⁹. W każdym okresie historii, i można równie dobrze powiedzieć, z oczywistych powodów, człowiek usiłował wyobrazić sobie relację zachodzącą między przelotnym, przemijającym momentem swojej egzystencji i pełnym, wyczerpującym jej znaczeniem. Nie istnieje człowiek, który w jakiś sposób, także nie do końca świadomie, nie starałby się znaleźć odpowiedzi na pytanie o to, co go stanowi, tzn. co jest racją jego istnienia, jego ludzkiej egzystencji¹⁰.

To w utracie zdolności uchwytowania i bezpośredniego odnoszenia się do rzeczywistości obecnej Tajemnicy i w ustaniu wysiłku wyobrażania sobie i przekuwania w obraz owej rzeczywistości, z którą pozostawało się w związku, Martin Buber

⁸ Julien Ries zauważył: „Przeprowadzając swoją słynną analizę sposobów wyrażania doświadczenia religijnego Rudolf Otto, teolog i historyk religii, wyjaśnia etapy i treść tego doświadczenia: odczucie stworzenia w obecności *mysterium tremendum et fascinans* (tajemnicy strasznej i jednocześnie fascynującej) wyrażone w słowach *qadosh, hdgios, sacer*. Poprzez ten kontakt człowiek poznaje pierwsze oblicze sacrum, tego, co boskie, samą istotę boskości, *anyad eva*, to, co jest »czymś zupełnie innym«. Owo pierwsze odkrycie powoduje następne, to znaczy odkrycie *sanctum*, boskiej wartości, drugiego oblicza sacrum, w obecności którego osoba świecka, nie wtajemniczona, a więc profan, ukazuje się jako nie będący wartością, jako brak wartości, a grzech jako anty-wartość. Tutaj ma swoje źródło religia, która w swojej istocie jest relacją człowieka z sacrum (z tym, co święte), odkrywany jako boskie i jako boska wartość” (J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1995, s. 80).

⁹ Mircea Eliade w *Przedmowie* do swojej książki *Historia wierzeń i idei religijnych* stwierdza: „»Trudno sobie wyobrazić [...] by umysł ludzki mógł funkcjonować bez przeświadczenia, że w świecie istnieje coś nieredukowalnie *rzeczywistego*, jeszcze trudniej pojąć, by mogła powstać świadomość, gdyby ludzkim przeżyciom i popędem nie zostało nadane *znaczenie*. Świadomość *rzeczywistego* i mającego znaczenie świata jest bowiem ściśle związane z odkryciem *sacrum*. Poprzez doświadczenie *sacrum* umysł ludzki uchwycił różnicę między tym, co się objawia jako *rzeczywiste*, potężne, bogate i pełne znaczenia, a tym, co owych jakości jest pozbawione – chaotycznym i niebezpiecznym potokiem rzeczy, strumieniem ich przypadkowych, pozbawionych sensu pojawień i zniknięć« (*La Nostalgie des Origines*, 1969, 7n). Krótko mówiąc, *sacrum* jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii” (M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. z j. franc. S. Tokarski, IW PAX, Warszawa 1988, s. 1).

¹⁰ Takie „wyobrażanie sobie” jest czynnością wynikającą z naturalnego dynamizmu rozumu, a więc jest owocem i sposobem wyrażenia typu kultury, która stoi u jej podstaw. „Na płaszczyźnie etymologicznej – przypomina nam Mircea Eliade – »wyobrażenie« jest ściśle związane z *imago*, tj. z »przedstawieniem (obrazem), imitacją« oraz z *imitator*, tzn. z »naśladowaniem, odtwarzaniem«. Etymologia odzwierciedla jednocześnie rzeczywistość psychologiczną i prawdę duchową. Wyobrażenia *naśladuje* oryginalne wzorce – obrazy – odtwarza je, na nowo uaktualnia, nieustannie powtarza. Mieć wyobraźnię oznacza widzieć świat całościowo, ponieważ władza i moc Obrazów polega na *ukazaniu* tego wszystkiego, czego nie da się wyrazić za pomocą pojęć” (M. Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano 1980, s. 22).

widzi początek kryzysu człowieka i kultury (kultury i człowieka – ponieważ istnieje tu sprzężenie zwrotne), które najpierw przyjmie postać monologizmu, by następnie przyjąć kształt nagłaśnianej idei o „śmierci Boga”¹¹. Buber w sposób znaczący komentuje: „Obwieszczenie to [tzn. „śmierci Boga” – S.S.] naprawdę nie mówi nic innego, jak tylko tyle, że człowiek stracił zdolność uchwytowania i bezpośredniego odnoszenia się do rzeczywistości po prostu odeń niezależnej, a także, że stracił on zdolność sugestywnego przedstawiania jej w obrazach, które nie są reprezentantami tej rzeczywistości wobec oglądu, który nie dosięga jej samej. Posiadane przez rodzaj ludzki wielkie obrazy Boga nie rodzą się bowiem z fantazji, lecz z prawdziwych spotkań z prawdziwą mocą i chwałą boską. O ile zmniejsza się zdolność spotykania rzeczywistości od nas po prostu niezależnej, choć dostępnej naszemu zwróceniu się ku niej i oddaniu, o tyle też zmniejsza się ludzka siła ujmowania w obrazach tego, co boskie”¹².

2. PROBLEM RELACJI BÓG – ŚWIAT W METAFIZYCE KLASYCZNEJ (EGZYSTENCJALNEJ FILOZOFII BYTU)

Wyjaśniając, i w jakiś sposób jednakowoż uzasadniając, w ramach egzystencjalnej filozofii bytu to, że istnieje Absolut – desygnat, któremu odpowiada religijne pojęcie Boga¹³, któremu to pojęciu poświęciłem fenomenologiczną, pierwszą część rozważań, z konieczności – w toku następujących potem rozważań, wstępnie określiśmy Jego naturę oraz wskazujemy na Jego związki ze światem.

Już wyżej zwróciłem uwagę na paradoksalność obecności Boga w świecie. Z tych samych powodów, tj. z powodu, **że człowiek (Ja) jest zmuszony do przeżywania wszystkich etapów swojej egzystencji we wnętrzu więzienia, jakim jest horyzont, na którym ciąży wielka, nieosiągalna Niewiadoma**, może on mówić o ukrywaniu się Boga, a nawet Jego nieobecności. W tym ostatnim przypadku należałoby jednak wyraźniej rozpatrzyć udział – rolę człowieka.

Spróbuję najpierw dokładniej określić relację między światem a bytem absolutnym tak, jak pozwala nam na to status epistemologiczny dociekań i język egzystencjalnej filozofii bytu, a następnie – w kolejnym punkcie – podejmę zagadnienie „udziału człowieka” w urzeczywistnianiu obecności Boga w świecie.

¹¹ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 11–12.

¹² Tamże, 12. Nieco dalej Buber dodaje: „Wszystko zależy od tego, o ile pojęcie Boga może sprostać rzeczywistości, którą się ma na myśli, czyli jej właśnie jako rzeczywistości. Im bardziej abstrakcyjne jest owo pojęcie, w tym większym stopniu abstrakcja musi zostać zrównoważona przez świadectwo żywego doświadczenia, z którym nie tylko łączy się ona w system myślowy, ale z którym jest ściśle związana. Im dalsze jest to pojęcie od wszelkiego antropomorfizmu, tym bardziej potrzebuje ono organicznego uzupełnienia poprzez wyrażanie bezpośredniości i niejako bliskości życiowej [...]. Wszelki antropomorfizm łączy się z potrzebą zachowania konkretności spotkania wraz z tym, co stanowi jego dowód” (s. 12–13).

¹³ Czyniąc to choćby w duchu św. Tomasza, niekoniecznie jednak powielając jego „pięć dróg”, czy też budując filozoficzną teologię (Leo J. Elders). Autor niniejszego przedłożenia w sposób konsekwentny wiąże filozoficzną problematykę Boga z filozofią bytu, jednakowoż jest przekonany, że Bóg jest egzystencjalnym problemem człowieka. W konsekwencji próbuje pogłębić antropologiczny punkt wyjścia.

Najogólniej mówiąc, Absolut jest zarazem transcendentny i immanentny w stosunku do świata¹⁴. I bynajmniej nie idzie tu o czasoprzestrzenne kategorie fizyczne, właściwe kosmologii, lecz o trans-empiryczną charakterystykę tej relacji.

2.1. Bytowa transcendencja Boga w stosunku do świata

Bytowa transcendencja Absolutu w stosunku do świata nie polega na tym, że byt ten jest odległy od świata, czy że jest poza lub ponad światem, że jest poza horyzontem widzenia, ale na tym, że nie utożsamia się ze światem i że jest radykalnie inny i doskonalszy niż świat. Skoro prawdą jest, że każdy byt to jakieś *aliquid*, że jeden byt nie utożsamia się z drugim (innym) bytem, ale stanowi pewną odrębność, to Absolut także nie utożsamia się z bytami innymi, tj. przygodnymi. Gdyby bowiem przyjęło się taką tożsamość, należałoby przyjąć, że jest tylko jeden byt i uznać wielość bytów za coś pozornego. Co więcej, należałoby przyjąć, że świat jest Absolutem a Absolut światem. Ponieważ zaś Absolut i tylko On jest *suum esse*, a byty przygodne „posiadają” *esse*, realizowałaby się następująca sprzeczność: Absolut jako *suum esse* zarazem nie byłby *suum esse*, gdyż byłby tożsamy z bytami przygodnymi, które nie są *suum esse*. Podobnie świat, będąc tożsamy z Absolutem, zarazem miałby *esse* i nie miałby go, lecz nim był.

Ponieważ Absolut i tylko On jest *suum esse*, jest On radykalnie inny niż świat. Żaden inny byt (byt przygodny) nie jest bytem prostym, nie jest *suum esse*.

Absolut nie może być elementem jakiejś całości; nie może wchodzić w skład czy to pewnego uniwersum, czy jednostkowych bytów. Nie może więc być istnieniem pełniącym rolę aktu w stosunku do istoty bytów. Gdyby tak było, wszystko miałoby absolutne istnienie, niczym nielimitowane, a zarazem miałoby istnienie limitowane przez nietożsame z absolutnym istnieniem treści bytowe. Także Absolut nie byłby Absolutem, bo Jego istnienie byłoby limitowane przez istoty bytów przygodnych. Nie byłby Absolut *suum esse*, ale byłby *esse* bytów przygodnych.

Absolut nie może też pełnić roli przyczyny formalnej wewnętrznej. Nie może być formą bytów przygodnych czy duszą świata. Gdyby tak było, byty przygodne miałyby naturę Absolutu. Realizowałaby się więc sprzeczność: byty przygodne nie byłyby bytami przygodnymi. Podobnie Absolut nie byłby Absolutem. Również świat nie może być dla Absolutu przyczyną formalną. Absolut, którego elementem formalnym byłby świat, nie byłby Absolutem, ale miałby naturę świata.

Absolut nie może również być przyczyną materialną bytów przygodnych. Funkcją przyczyny materialnej jest bowiem bierne doznawanie. Przyczyna materialna jest elementem potencjalnym, aktualizowanym w porządku treści przez formę, a w porządku bytowania – przez istnienie. Tymczasem Absolut jest samym aktem. Absolut nie może być także przyczyną materialną w sensie bycia tym, z czego świat

¹⁴ Zagadnienie transcendencji i immanencji Absolutu w stosunku do świata wchodzi w zakres filozoficznej teorii partycypacji. Zob. Z.J. Zdybicka. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, TN KUL, Lublin 1972. Poniżej wykorzystuję bardzo dobre opracowanie interesującego nas zagadnienia pióra P. Moskala, *Filozofia Boga i epistemologia przekonań teistycznych*, Wydawnictwo Ojców Karmelitów, Kraków 2008, 85–92.

emanuje. Wyemanowany świat miałby bowiem coś tożsamego z Absolutem, jak na przykład „to jedno” w systemie Plotyna. I wreszcie świat nie może być przyczyną materialną Absolutu w tym sensie, że Absolut wyłania się ze świata jako produkt ewolucji świata. Wówczas bowiem albo niebyt (świat) byłby racją bytu (Absolutu), albo świat miałby naturę Absolutu, skoro wyłaniałby z siebie Absolut.

2.2. Bytowa immanencja Boga w stosunku do świata

Immanencja Absolutu w świecie polega na Jego obecności przyczynowej we wszystkim, co istnieje. Jest to obecność w zakresie tzw. przyczyn zewnętrznych: sprawczej, wzorczej i celowej.

1) Sprawcza obecność Boga w świecie

Absolut i tylko On jest sprawczą przyczyną istnienia wszystkich bytów przygodnych. Żaden inny byt nie może dać istnienia. Jak bowiem zauważa Tomasz z Akwinu, „im bardziej możność jest oddalona od aktu, tym większa moc jest konieczna, aby ją zaktualizować. Otóż choćby nie wiadomo jak wielka była odległość możności od aktu, będzie ona jeszcze większa, jeśli w ogóle nie ma możności. Zatem stwarzanie czegoś z niczego wymaga mocy nieskończonej. Otóż jeden tylko Bóg ma moc nieskończoną. Zatem jeden tylko Bóg może stwarzać”¹⁵. Żaden byt przygodny nie może też stanowić przyczyny narzędniej istnienia udzielanego przez Absolut. Jak bowiem zauważa Tomasz, przyczyna druga narzędna o tyle bierze udział w czynności przyczyny wyższej, o ile przez coś swojego przyczynia się do skutku głównego twórcy. Jeśli zaś chodzi o faktyczność istnienia, przyczyna druga nie może niczego własnego wnieść w przyczynowanie sprawcze Absolutu¹⁶. **Przyczynowanie przyczyn drugich dotyczy jedynie treści bytowych.** Przyczyny te nie dają bytu, ale współdziałają z pierwszą przyczyną w zakresie treści bytowych; przyczyniają się do tego, że byt jest taki lub inny. A zatem Absolut udziela istnienia bezpośrednio. Byty przygodne otrzymują istnienie wprost od bytu pierwszego.

Absolut nie udziela swojego, absolutnego istnienia, istnienia tożsamego z istotą Absolutu, ale „z niczego” sprawia istnienie bytów przygodnych; sprawia, że istnieją, proporcjonalnie do swej istoty, różne rzeczy.

Udzielanie istnienia dotyczy nie tylko zaistnienia rzeczy, ale także ich trwania. Tomasz pisze: „Otóż skutek ten: istnienie stworzone, sprawia Bóg nie tylko jednorazowo, dając stworzeniu początkowe istnienie, ale także jak długo ono trwa – stale je zachowując; [...]. Jak długo przeto rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej i to stosownie do sposobu jej bytowania”¹⁷. Akwinata podkreśla, że stworzenia nie mogą istnieć bez bytu pierwszego, który je zachowuje, że

¹⁵ *Compendium Theologiae*, 1,70, cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, *Dziela zebrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1984, 31.

¹⁶ Zob. STh I q. 45 a. 5.

¹⁷ STh I q. 8 a. 1 (cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Bogu*, cz. 1, t. 1, tłum. Pius Belch, Veritas, London 1975).

obróciłyby się w nicłość, gdyby ten byt przestał je w istnieniu zachowywać¹⁸.

Dodajmy, że Absolut działa w każdym bycie działającym. Daje w ten sposób istnienie również temu niesamodzielnemu stanowi bytowemu, jakim jest działanie. W tym sensie Absolut jako sprawca (ale nie tylko jako sprawca) jest źródłem dynamizmu bytowego, jest źródłem zmian w świecie.

Tomasz zwraca uwagę na to, że istnienie jest czymś najbardziej wewnętrznym i najgłębszym we wszystkich rzeczach. Absolut, dając istnienie, jest więc tym samym we wszystkich rzeczach, i to w sposób najbardziej wewnętrzny (*intime*)¹⁹.

2) Wzorcza obecność Boga w świecie

Absolut jest źródłem całego skutku – nie tylko jego istnienia ale i istoty. To, co istnieje, jest zawsze określone w swej treści; ma taką lub inną naturę. **Absolut zatem, dając byt, daje go według pewnej myśli, według planu czy wzorczych idei.** Idee te nie są ogólne (rodzajowe czy gatunkowe), ale jednostkowe, tak jak jednostkowe (a nie ogólne) są byty pochodzące od Absolutu.

Idee te nie są czymś istniejącym poza Absolutem. Wówczas bowiem byłyby czymś, co w porządku przyczynowania wzorczego aktualizowałoby byt absolutny i Absolut nie byłby pełnią aktu. Idee te są zatem w bycie absolutnym. A ponieważ Absolut jest absolutnie prosty, ponieważ jest *suum esse*, idee te istnieją na sposób czegoś jednego, tożsamego z Absolutem. Tomasz wyjaśnia, że „nie kłóci się z prostotą intelektu Bożego to, że intelekt ten wiele poznaje. Kłóciłoby się wtedy, gdyby Bóg poznawał przez wiele form poznawczych. Zatem liczne idee istnieją w umyśle Bożym jako to, co przezeń poznane”²⁰.

Akwinata w następujących słowach tłumaczy to, że Absolut jest pierwszą przyczyną wzorczą wszystkich bytów przygodnych: „Byty, które powstają w sposób naturalny, otrzymują określone formy. Tę zaś określoność form należy sprowadzić do boskiej mądrości, jako do pierwszej przyczyny. [...] W boskiej mądrości istnieją racje (*rationes*) wszystkich rzeczy, racje, które nazywamy ideami, tj. formami wzorczymi, istniejącymi w myśli Bożej. Racje te, chociaż są liczne w odniesieniu do rzeczy, to jednak nie są realnie czymś różnym od Bożej istoty, [...]. Tak oto sam Bóg jest pierwszym wzorem wszystkich rzeczy”²¹.

Ponieważ zaś forma rzeczy tkwi w rzeczach, jest wewnątrz rzeczy, tym samym Absolut jako transcendentny wzór jest kimś będącym wewnątrz określonych co do swej formy rzeczy. A dalej, Absolut jako transcendentny wzór, jest racją takiego, a nie innego charakteru dynamizmu bytowego. Wszak określone w swej treści czynności są następstwem zarówno określonej formy bytów wyłaniających z siebie aktywność, jak i formy bytów stanowiących przedmiot i cel tych aktywności.

¹⁸ Zob. STh I q. 104 a. 1.

¹⁹ Zob. STh I q. 8 a. 1; q. 105 a. 5.

²⁰ STh I q. 15 a. 2 [tł. wł.].

²¹ STh I q. 44 a. 2 [tł. wł.].

3) Obecność Boga jako celu wszystkich rzeczy

Tomasz powiada, że **wszelkie działanie dokonuje się ze względu na cel: *omne agens agit propter finem***²². Jest coś, ze względu na co działanie w ogóle jest. Absolut jako pełnia bytu, jako pełnia doskonałości nie działa po to, aby osiągnąć jakiś cel, jakieś dobro, które by Go upełniło w bytowaniu. W odróżnieniu od bytów przygodnych, które poprzez swoje działanie coś dają i czegoś nabywają, **Absolut tylko daje**. On niczego nie nabywa. Ponadto nic poza Nim nie może być racją Jego działania w postaci sprawiania bytu. To coś bowiem byłoby czynnikiem, który w porządku przyczynowania celowego aktualizowałby Absolut będący przecież samym aktem. On sam jest więc racją swojej aktywności. **On sam jest celem (przyczyną celową) udzielania bytu. I Absolut udziela bytu nie na mocy konieczności swojej natury, ale dlatego że chce**. Tomasz *dowodzi, że Absolut działa w sposób wolny, a nie z konieczności natury*²³, i że **w związku z tym świat jest dziełem absolutnej miłości**²⁴.

Absolut jest więc wewnątrz każdej rzeczy nie tylko jako ten, który daje istnienie i istotę, formę rzeczy, ale także jako ten, kto czyni to z miłości i to miłości niepowodowanej niczym innym niż chęć udzielania bytu. Świat jest „niesiony” absolutną miłością, nieobliczoną na uzyskanie czegokolwiek dla siebie.

Absolut jest również celem wszystkich rzeczy; jest racją istnienia wszelkiego działania. Jakkolwiek ruch, tj. zmiana, dokonuje się ostatecznie ze względu na byt absolutny.

Wszelkie bowiem działanie bytów przygodnych, czy to zrodzone z poznania umysłowego, czy zmysłowego, czy wreszcie działanie bytów pozbawionych jakiegokolwiek poznania, dokonuje się ze względu na cel, a więc określone dobro, mogące udoskonalić (upełnić) działający podmiot. Byty zaś są dobre ze względu na ich doskonałość, ich aktualność. Na tyle, na ile są bytem-dobrem, na tyle są podobne do Absolutu, który jest pełnią bytu, pełnią aktualności. Zatem partycypowana przez byty przygodne doskonałość bytu absolutnego jest racją wszelkiego działania. I w tym sensie Absolut jest celem-racją wszelkiego dążenia²⁵. Jest tym, ze względu na co istnieje dynamizm rzeczywistości i w tym sensie jest w świecie obecny.

Na Absolut jako na ostateczny cel wszelkiego działania bytów przygodnych naprowadza również taki wątek wyjaśniania działania, który stanowi partykularyzację „pierwszej drogi” św. Tomasza z Akwinu²⁶. Działanie jako proces aktualizowania dokonuje się dzięki czemuś, co aktualizuje działającego. Tym czymś w porządku przyczynowania celowego jest właśnie cel-dobro, stanowiące rację, dla której określony podmiot podejmuje działanie. Jeżeli tenże cel aktualizuje, będąc ze swej strony aktualizowanym przez inny cel, wówczas ten inny cel okazuje się czynnikiem wpięrw aktualizującym. W takim podporządkowaniu celów, niezależnie od liczby celów kolejno sobie podporządkowanych, istnieje cel pierwszy, to jest ostateczny, który, będąc pełnią aktu, nie podlega aktualizacji, ale porusza/aktualizuje cele po-

²² STh I q. 44 a. 4.

²³ Zob. STh I q. 19 a. 4; *Compendium Theologiae*, 1,96.

²⁴ Zob. STh I q. 20 a. 2.

²⁵ Zob. CG III, 17; STh I q. 6 a. 1; q. 44 a. 4.

²⁶ Zob. STh I q. 2 a. 3.

średnie, które poruszają nie inaczej, jak jako aktualizowane przez cel ostateczny, to jest niczym nielimitowane Dobro, czyli Absolut.

Jeżeli chodzi o przygodne byty osobowe, to są one zdolne poznać, że Absolut jest ostatecznym celem ich życia i dążyć do Niego jako celu ostatecznego. Byty te zdolne są poznać i to, że jakiegokolwiek ich działanie jest możliwe tylko dlatego, że ostatecznie celem ich życia jest byt absolutny²⁷.

* * *

Samo poznanie owych relacji/przyczynowań, choć jest w pewnym sensie racją konieczną teoretycznego, ale w sumie – abstrakcyjnego, usprawiedliwienia obecności Absolutu/Boga w świecie oraz w pewien sposób formułuje ramy brzegowe orzekania w tym zakresie, to jednak nie jest racją wystarczającą, aby człowiek, zwłaszcza człowiek „opróżniony” z pytań, w których wyraża się zmysł religijny (czyli „pozbawiony” zmysłu religijnego), w sposób egzystencjalny zaangażował się religijnie, tzn. wszedł w żywą relację z Bogiem. Całe owo przedsięwzięcie będzie miało nadal postać wysiłku ludzkiego i będzie się sytuowało na poziomie zmysłu religijnego, nie będąc jego wyrazem²⁸. Oto dlaczego często słyszymy, iż dyskurs metafizyczny jest nieprzekonujący. Jest to reakcja psychologiczna.

Wydaje się, iż pewien rozróżnienie, jaki ma miejsce w związku z teoretycznym ujęciem przedmiotowym a egzystencjalnym zaangażowaniem (przypomnijmy postulat Bubera: „Im bardziej abstrakcyjne jest owo pojęcie, w tym większym stopniu abstrakcja musi zostać zrównoważona przez świadectwo żywego doświadczenia, z którym nie tylko łączy się ona w system myślowy, ale z którym jest ściśle związana. Im dalsze jest to pojęcie od wszelkiego antropomorfizmu, tym bardziej potrzebuje ono organicznego uzupełnienia poprzez wyrażanie bezpośredniości i niejako bliskości życiowej [...]”²⁹), może zostać zniwelowany dzięki „świadectwu żywego doświadczenia”. Tym samym przechodzimy do anonowanego już wcześniej zagadnienia „udziału człowieka” w urzeczywistnianiu obecności Boga w świecie.

3. CZŁOWIEK URZECZYWISTNIAJĄCY OBECNOŚĆ BOGA W ŚWIECIE

Powtórzę, niespodziewanym pytaniem „Gdzie jest mieszkanie Boga?”, słynny Rabbi z Kocka zaskoczył swoich uczonych gości³⁰. Gdy ich myśl wędrować zaczęła w kierunku nazbyt spekulatywnej i abstrakcyjnej formuły „zamieszkiwania” Boga, Rabbi zaskoczył ich powtórnie, sam udzielając odpowiedzi: „Bóg mieszka tam, gdzie człowiek go wpuści”.

²⁷ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1993, nr 7; STh I q. 65 a. 2; q. 105 a. 4; I–II q. 1 a. 1–8; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, s. 169.

²⁸ To zagadnienie szerzej omówiłem w mojej rozprawie *Problem relacji religijnej...*

²⁹ Zob. przypis 10.

³⁰ Zob. M Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Wydawnictwo CYKLADY, Warszawa 1994, s. 59.

Wypada zauważyć, iż za zgrabną ripostą Rabbiego z Kocka, nie tylko urokliwą językowo (rzekłbym – jest urokliwa dialektycznie: sprytnie zmienia płaszczyznę refleksji, zachowując jej sens), lecz także brzemienneą w konsekwencje antropologiczno-religijno-filozoficzne, kryją się założenia, które należy ujawnić.

Riposta Rabbiego z Kocka rozsnuwa przed jego gośćmi niezwykle, ale paradoksalny obraz Boga, Pana Wszechrzeczy, który jest „za drzwiami”, który – by użyć określenia Romana Brandstaettera z jego *Przypowieści o ojczyźnie*³¹ – został skazany przez człowieka „na wygnanie” (absolutną transcendencję). Rozsnuwa także paradoksalny obraz człowieka. Można obydwą spuentować w sposób następujący: to człowiek, bytując bardziej, lub po prostu wyłącznie czasoprzestrzennie, coraz bardziej zawłaszczając czasoprzestrzeń rozumem instrumentalnym, nie potrzebuje już więcej hipotezy »Bóg« – podobnie jak to miał wcześniej wyrazić wobec Napoleona astronom Pierre-Simon Laplace – aby rozeznawać się w świecie³². I tak, jak skazał Boga na wygnanie, tak jest on tym, który może, jest władny Boga wpuścić (immanencja). Choć zakrawa to na monstrualny paradoks, człowiek jest tym stworzeniem/jestestwem, które Bogu pozwala być Bogiem wobec siebie i świata, w którym żyje. Bóg zaś jest Panem, który nie tyle usunął się ze świata człowieka w jakiś swój świat, ile stwarzając świat, który jest przez to Jego światem, dał go człowiekowi. Pragnie jednak go osiąść („przyjść do swojego świata”) przez człowieka. Taka jest – powie Buber – tajemnica ludzkiej egzystencji, „ponadludzka szansa ludzkości”³³.

Jest tu kilka założeń. Założeniem powyższego obrazu jest przekonanie o istnieniu Boga. Tylko ktoś nierozumny może twierdzić coś przeciwnego. Więcej, Bóg nie tylko istnieje – jest obecny, podtrzymując swoją mocą stwórczą wszystko, co istnieje (*creatio continua*), ale wchodzi w relację z człowiekiem, zagaduje człowieka; krótko mówiąc – jest Podmiotem dziejów, których także podmiotem (z woli i mandatu Boga) jest i człowiek. Uprzywilejowanym momentem zagadnięcia jest wydarzenie spotkania, a więc moment, w którym dochodzi do *sui generis* zawieszenia kreatywnej aktywności podmiotu ludzkiego (aktywności *motu proprio*) i otwarcie się tegoż na przyjęcie daru/tego, co się wydarza. To w takich momentach człowiek „wpuszcza” Boga, a Bóg „rozbija swój namiot pomiędzy ludźmi”.

Czy taką wizję, taki obraz Boga można filozoficznie legitymizować? *Prima facie* nie wydaje się, aby sprawą pierwszej potrzeby była porządnie uprawiana oraz przedmiotowo zorientowana refleksja metafizyczna, ale nie jest też tak, że jest ona w ogóle zbędna. Jak wyżej zauważono, całe przedsięwzięcie, jakim jest tego typu dyskurs, ma postać wysiłku ludzkiego i sytuuje się na poziomie zmysłu religijnego. Jest to dyskurs wysoce teoretycznie zaawansowany w stosunku do tego, który prezen-

³¹ Zob. *Pieśń o moim Chrystusie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976, 106.

³² Zob. <http://www.mathematicianspictures.com/Mathematicians/Laplace.htm>; por. *Zaśmienie Boga*, s. 6.

³³ Zob. M. Buber, *Droga człowieka...*, s. 58–59. W swoim wykładzie inauguracyjnym *Wymogi ducha i rzeczywistość historyczna*, wygłoszonym na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie w 1938 r. Buber mówił o szansie metapolitycznej. Zob. M. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, w: tegoż, *Hinweise – Gesammelte Essays*, Zürich 1953; Z fragmentem wykładu polski czytelnik może się zapoznać, czytając tekst M. Bubera: *Platon a Izajasz*, tłum. J. Zychowicz, „W drodze” nr 1–2, 1983, 24–30.

wałem w części pierwszej, a który staje u podstaw różnych religii jako przejawu pozytywnej twórczości religijnej człowieka.

Filozofia bytu, wraz z wieńczącą ją teorią Absolutu, jest wyrazem (wyartykułowania w języku specjalistycznym) zmysłu religijnego. Dialogiczna myśl Bubera, zakorzeniona w tradycji chasydzkiej, a poprzez nią w samej Biblii, mająca na uwadze zupełność człowieka³⁴, zdaje się suponować ów zmysł religijny. W przeciwnym razie czymś paradoksalnym byłoby Objawienie, czyli odpowiedź na pytanie, którego by się nie stawiało³⁵.

Buberowska dialogika, będąc tak naprawdę metafizyką ludzkiej egzystencji, suponuje pewną filozofię bytu. Odsłania się nam filozofia bytu przez integralną antropologię i zdaje się jednocześnie poszerzać metafizykę. Nie może być zresztą inaczej, bo też antropologiczne doświadczenie jest szczególnym doświadczeniem bytu – ja, osoby w działaniu. Czyni to poprzez charakterystyczny dla człowieka – dla bytowania człowieka, wymiar *współbyтовania*³⁶.

Co funduje ów wymiar współbyтовania? Kiedy jednak owo współbyтовanie osiąga kulminacyjny moment swojej wyrazistości?

Odpowiedź Bubera idzie w kierunku wskazania momentu wydarzającego się spotkania jako momentu objawienia. Z takiego momentu spotkania człowiek nie wychodzi taki sam, jaki weń wszedł. Człowiek w swojej nieintencjonalnej refleksji towarzyszącej stwierdza, iż „tutaj dzieje się coś z człowiekiem. Niekiedy jest to jak tchnienie, niekiedy jak zapasy, tak czy inaczej – dzieje się”³⁷. To stwierdzenie Bubera pozwala, jak sądzę, uzupełnić znane nam poczynania Karola Wojtyły w przedmiocie charakterystyki doświadczenia osoby³⁸. W szczególny sposób chodzi tu o uzupełnienie dwóch dynamizmów podmiotowanych przez osobę (które wyróżnił autor *Osoby i czynu*³⁹) o dynamizm trzeci, o którym mówi właśnie Buber. W sumie, obok podmiotowania i sprawstwa *par excellence czynu* („ja działam”), mielibyśmy **uczynnienia** („coś dzieje się we mnie, ze mną”), które „ja” podmiotuje, ale nie jest ich sprawcą w sensie takim, o jakim mowa w przypadku czynu, oraz ów trzeci dynamizm, w którym podmiotowanie „ja” przybiera kształt **bierności aktywnej** – przyzwolenia. Podmiot jest świadomy wydarzenia („tutaj dzieje się coś ze mną – człowiekiem”) i zachowuje się responsorycznie w sensie pewnej interaktywności, ale tak naprawdę tylko „pozwala” działać obecnej „tu i teraz” Tajemnicy, rozpoznając

³⁴ M. Buber pisze: „Odkryłem ideę człowieka zupełnego. Zarazem przyjąłem powołanie głoszenia jej w świecie” (*Werke*, III Bd.: *Schriften zum Chassidismus*, Kösel Verlag und Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1964, s. 968).

³⁵ Por. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, John Knox Press, Westminster 1996, s. 6.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994, s. 46.

³⁷ M. Buber, *Ja i Ty*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, IW PAX, Warszawa 1992, 108 [*Werke*, I Bd.: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag und Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 152].

³⁸ Zob. S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej...*, s. 200–234.

³⁹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 73–76.

i uznając Jej Obecność⁴⁰. Buber pisze: „Człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji⁴¹ ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost, o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić. Naukowy światopogląd w swym uprawnionym dążeniu do nieprzerwanej przyczynowości zaszeregowuje pochodzenie nazwy. Nam, którym chodzi o rzeczywiste rozważanie rzeczywistego, zbędna jest podświadomość i aparat psychiczny⁴². Rzeczywistością jest to, że otrzymujemy coś, czego przedtem nie mieliśmy, i otrzymujemy w taki sposób, że wiemy: to zostało nam dane”.

Moment rozpoznania, uznania oraz przyzwolenia na działanie „tu i teraz” działającej Tajemnicy jest momentem ukonstytuowania się współbywania, wejścia w relację.

Wydaje się, iż to uzupełnienie Wojtyłowskiego stanowiska odkrytym przez Buber dynamizmem, czy też odwrotnie odczytanie Buber, odkrytego przezeń dynamizmu osoby i wkomponowanie go w dynamizm osoby, zaprezentowany przez Wojtyłę, pozwala mówić – z jednej strony, o antropologii integralnej, którą miał na uwadze Wojtyła, oraz – z drugiej strony, o człowieku pełnym, którego ideę rozwijał Buber.

Moment rozpoznania, uznania oraz przyzwolenia na działanie „tu i teraz” działającej Tajemnicy jest momentem ukonstytuowania się współbywania, wejścia w relację, a zarazem przejściem od zmysłu religijnego – właśnie do żywej relacji, do doświadczania obecności Boga, który jest i działa, który działa, ponieważ dokonuje zmiany⁴³. W tym kontekście zupełnie inaczej wybrzmiewa stwierdzenie Buber wypowiedziane w połowie XX w.: „Niezdolnemu już do wchodzenia w relację, ale mogącemu myśleć bez uszczerbku człowiekowi wydaje się, że jedynym pytaniem, jakie powstaje w dziedzinie religii, jest kwestia, czy istnienie bogów może zostać zbadane. I na to pytanie, któremu nie towarzyszy doświadczenie, trzeba konsekwentnie udzielać odpowiedzi negatywnej”. I nieco dalej: „[...] w wypadku każdej głębokiej religijności rzeczywistość wiary oznacza życie zwrócone do »tej istotowości, w którą się wierzy«, czyli do istotowości bezwarunkowo potwierdzonej i bezwzględnej”⁴⁴.

⁴⁰ Zob. S. Szczyrba, *Wiara religijna a sąd egzystencjalny*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 47 (2011), nr 2, s. 123–134.

⁴¹ Znaczy to, że człowiek nie przyjmuje tutaj postawy Ja–To.

⁴² M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 108 [*Werke*, I..., Bd., s. 152]. Tutaj tłumacz pozwolił sobie na pewną interpretację. W oryginale czytamy: „Wie immer die wissenschaftlichen Weltorientierung in ihrem befügten Streben nach einer lückenlosen Ursächlichkeit die Herkunft des Neuen einreicht: (Jak zawsze naukowe podejście do świata w swoim władczym dążeniu do pozbawionego luk wyjaśnienia przyczynowego linie nowego włącza [do szeregu]) uns, denen es um die wirkliche Betrachtung des Wirklichen geht, kann kein Unterbewußtsein und kein anderer Seelenapparat taugen (nam zaś, którym idzie o rzeczywisty ogląd rzeczywistego, może okazać się bez wartości [kategoria] podświadomość czy inne uposażenie duszy)”.

⁴³ Dobrze to ilustruje pierwsza strofa poematu *Żywy płomień miłości* św. Jana od Krzyża: *Żywy miłości płomieniu,/ twój czuły cios już nie boli./ choć rani mojej duszy najgłębsze otchłanie!/ Skoro kres nastal cierpieniu,/ czyń dalej wedle swej woli:/ rwij zasłonę, co błogie utrudnia spotkanie*. Święty Jan od Krzyża, *Poezje wybrane* w przekładzie S. Barańczaka, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010, 9.

⁴⁴ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, 27; [*Werke*, I. Bd.: *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg: Kösel Verlag und Verlag Lambert Schneider 1962, 525].

ZAKOŃCZENIE

Refleksja przedmiotowa realizowana konsekwentnie w ramach egzystencjalnej filozofii bytu, sytuująca się jednakowoż na poziomie zmysłu religijnego i będąca jego zaawansowanym teoretycznym wyrazem, choć napotyka na ograniczenia, by sprostać subtelnej problematyce wejścia człowieka w relację z Bogiem, to jednak doprowadza go tak daleko, jak to tylko możliwe, jeśli, zarysowując odpowiedź, pozostaje jednak wyrazem ostatecznych pytań człowieka⁴⁵. Owe zarysowujące się odpowiedzi, zwłaszcza w kwestii stosunku Boga do człowieka, są ważne jako swoiste normy regulujące nasze inwencje językowe w tym zakresie. Zdajemy sobie sprawę, jak doniosłą rolę pełni metafora w języku teologicznym. O ile mamy pewne prace dotyczące teorii analogii bytu (M.A. Krąpiec, B. Bejze, P. Moskal w dyskusji z J.M. Bocheńskim), o tyle brakuje wciąż teorii analogii metaforycznej. W rezultacie istnieje spore zagrożenie antropomorfizmem i możliwość spełnienia się proroctwa Woltera: *Bóg uczynił człowieka na obraz i podobieństwo swoje, ale człowiek się Bogu odwzajemnił*. Efektem takiej twórczej postawy może być nowa mitologia.

Obok powyższego zagrożenia, ale nie tak odległego jakby mniemać, jest niebezpieczeństwo ideologizacji. Może ono dotyczyć zarówno rozumienia transcendencji, jak i immanencji Boga. Na możliwość ideologizowania transcendencji Boga, ufundowanej na uprzedzeniu, zwrócił uwagę nie wprost Jan Paweł II w swojej rozmowie z Vittorio Messori. W *Przekroczyć próg nadziei* znajdujemy interesującą wypowiedź Jana Pawła II: „Czy jednak – starajmy się być bezstronnymi w naszym rozumowaniu – Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko ...! Czyż Chrystus nie stał się »zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan« (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. *Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagoga, a potem Islamem*. Jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: »To nie przystoi Bogu«. »Powinien pozostać absolutnie transcendentny [...]«⁴⁶.

Pozbawiając Boga *a priori* – w imię pewnej idei transcendencji, możliwości co do jakiegoś sposobu działania, nie zauważa się, iż popada się w sprzeczność, że paradoksalnie przekreśla się transcendencję Boga, której tak zazdrośnie strzeżono i którą abstrakcyjnie „windowano”.

⁴⁵ Także i wówczas, gdy owe pytania zatrzymują się jedynie na rzeczywistości otaczającej człowieka, nie docierając do pytań, w które jest on osobiście zaangażowany.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 49.

„HE IS WHERE WE WILL LET HIM IN!”
SOME REMARKS ABOUT TRANSCENDENCE AND IMMANENCE
OF GOD IN RELATION TO CLASSICAL METAPHYSICS
AND BUBER’S DIALOGIC ONTOLOGY

Summary

A famous Rabbi of Kotzk surprised his guests with a question “Where is God’s dwell-ing?”. When their thoughts started to wander off towards too speculative and abstract formula of God’s “dwelling place”, the Rabbi surprised them for the second time, giving the answer himself, the answer which is generally well known to us: “God dwells where man lets Him in”. Avoiding the answer which would be situated in a spatial paradigm, the hero of Buber’s existential treaty about a dialogic nature of human existence in the world (The Way of Man According to the Teaching of Hasidim) skillfully shifted the focus on anthropological dimension of the issue of God’s transcendence and immanence.

Perhaps *prima facie* well practiced and subject-oriented metaphysical reflection is not our primary necessity, but that does not mean that it is totally redundant and that it is enough to pause on a certain surface of witty retorts. It is worth noting that metaphysical assumptions are hiding behind existentially compelling retorts. The author in his article, starting from the above mentioned controversy, wants to point out several issues: paradoxicalness of God’s presence in the world, possibility of ideologizing the category “transcendence – immanence” in relation to God and neo-anthropomorphism in statements about God.

Słowa kluczowe: Martin Buber, dialogika Bubera, Bóg, transcendencja i immanencja Boga, metafizyka klasyczna, antropomorfizm

EWA SZOSTOK
Uniwersytet Śląski

KOHABITACJA CZY KOCHANIE? RELACJA MIĘDZY KOHABITACJĄ A MIŁOŚCIĄ W PERSPEKTYWIE PERSONALISTYCZNO-TEOLOGICZNEJ

WPROWADZENIE

„Kochaj i rób, co chcesz”¹. Ta Augustynowa zasada jest obecnie bardzo powszechna. Niestety człowiek często zapomina, że aby wprowadzać tę dewizę w życie, trzeba najpierw wiedzieć, co znaczy kochać i czym jest miłość. Często bowiem ludzie w swych zachowaniach, których dopuszczają się w imię subiektywnie pojętej „miłości”, tak naprawdę popełniają mnóstwo błędów, które nie budują prawdziwej miłości, są jej zaprzeczeniem.

Niniejsza analiza będzie się skupiać na kwestii powołania kobiety i mężczyzny do życia „we dwoje”. Jego realizacja zdecydowanie nie jest łatwa. Podpowiedzi udziela nauczanie moralne Kościoła, wedle którego miłość między kobietą, a mężczyzną winna realizować się w małżeństwie. We współczesnym świecie pary coraz częściej otrzymują inne propozycje do realizacji swego powołania. Stają one w obliczu licznych form związków nieformalnych. W efekcie, nieraz rezygnują z wstępowania w życie małżeńskie na rzecz trwania w jego „alternatywnych” formach, wśród których można wyróżnić zjawisko kohabitacji. Czy tym sposobem realizują swoje powołanie do miłości? By odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw omówić problem definicyjny, jaki wiąże się z pojęciem kohabitacji. Konieczne jest także przeanalizowanie rzeczywistości miłości. Ukazanie jej obiektywnego profilu pozwoli zbadać, czy ma ona miejsce także wśród kohabitujących osób².

¹ Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, w: *Pisma starochrześcijańscy pisarzy*, t. XV, cz. II, Warszawa 1977, s. 461.

² Niniejsza praca skupia się przede wszystkim na kohabitacji ludzi młodych, którzy nie zawarli związku małżeńskiego.

1. WYMIAR SEMANTYCZNY ZAGADNIENIA KOHABITACJI

Termin „kohabitacja” nie jest popularny zarówno w literaturze, jak i w języku potocznym. Dlatego też niekiedy używa się go zamiennie z takimi pojęciami, jak: konkubinat czy związek nieformalny. W nauczaniu Kościoła pojawiają się często takie określenia, jak: wolny związek, związek niesakramentalny czy małżeństwo na próbę. Kohabitacja jest zjawiskiem wielowymiarowym. Wyraz ten pochodzi z języka łacińskiego, według którego oznacza on „zamieszkanie, współmieszkanie” (*co-*, *con-* znaczy: „z, wspólnie”, a *habitare* oznacza: „mieszkać, przebywać”)³. Można więc stwierdzić, za Krystyną Slany, że kohabitacja polega na nieformalnym „życiu razem”⁴. Zjawisko to definiuje się także jako „niezamężne pożycie z partnerem płci przeciwnej”⁵. Jan Trost stwierdza, że tego typu związki „tworzone są przez dwie osoby płci przeciwnej, wspólnie zamieszkujące przez dłuższy czas, prowadzące gospodarstwo domowe i utrzymujące związki seksualne”⁶.

Analizując semantyczny wymiar zagadnienia kohabitacji, nie sposób pominąć faktu, iż często jest ona utożsamiana z konkubinatem. Pojęcia te zdecydowanie różnią się między sobą, na co wskazuje już sama etymologia tychże wyrazów. Pojęcie „konkubinat” pochodzi od łacińskiego wyrazu *concubinatus* (*co-*, *con-* znaczy „wspólnie”, a *cubare* znaczy „leżeć”). W języku łacińskim *concubina* to tyleż samo co „kochanka, nałożnica”, a łaciński wyraz *concubitus* oznacza „leżenie razem, spółkowanie”⁷. Wydany przez PWN *Słownik wyrazów obcych* definiuje konkubinat, jako „trwałe pożycie mężczyzny z kobietą bez zawarcia związku małżeńskiego”⁸. Tak więc konkubinat występuje wtedy, gdy „mężczyzna i kobieta żyją ze sobą bez zawarcia związku ustawowego. Dzielą łóżko i najczęściej prowadzą wspólny dom”⁹.

Wielu autorów utożsamia konkubinat z kohabitacją. Niektórzy specjaliści w zakresie życia małżeńsko-rodzinnego uważają, że konkubinat jest jedną z form kohabitacji. Wedle tejże koncepcji „jest to kohabitacja (związek konsensualny), funkcjonująca niejako zdalnie. W tym modelu *quasi* małżeńsko-rodzinnym mogą występować różne konfiguracje i relacje”¹⁰. Krystyna Slany opowiada się za tym, aby konkubinat nazywać kohabitacją, gdyż stwierdza, że jest to pojęcie bardziej neutralne, konkubinat zaś ma zabarwienie pejoratywne¹¹. Niewątpliwie konkubinat często kojarzy się z czymś negatywnym i czasem jest określany jako związek: „na kartę rowerową”, „na kocią łapę” lub jako „dzikie małżeństwo”. Konkubentów zaś nierzadko uważa się za osoby pochodzące z marginesu społecznego¹².

³ K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa: brw, s. 231.

⁴ K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2008, s. 135.

⁵ A. Kwak, *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005, s. 127.

⁶ J. Trost za: K. Slany, dz.cyt., s. 135.

⁷ K. Kumaniecki, dz.cyt., s. 108.

⁸ *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1980, s. 380.

⁹ S. Rosmarin, *Pośrednictwo przy zawieraniu małżeństw. Konkubinat*, Kraków 1938, s. 151.

¹⁰ S. Kawula, *Mozaikowość i koloryt współczesnej rodziny*, w: *Pedagogika rodziny*, red. S. Kawula, J. Brągiel, A.W. Janke, Toruń 2004, s. 379.

¹¹ Por. K. Slany, dz.cyt., s. 135.

¹² Por. W. Ćwiek, *Konkubinat*, Warszawa 2002, s. 2–3.

Choć konkubinat jest pojęciem zbliżonym do kohabitacji, nie należy go z nią utożsamiać. Oba te terminy mogą odnosić się do dwóch różnych rzeczywistości, dlatego winno się je rozgraniczyć i zachować¹³. Kohabitacja jest zdecydowanie pojęciem szerszym. Nie zawsze jest ona konkubinatem¹⁴. Analiza definicji kohabitacji pozwala na wyciągnięcie pewnego wniosku. Niektóre kohabitujące pary można określić mianem konkubentów. Można przypuszczać, że wypracowano pewien „zabieg pojęciowy”, który niejako zakrywa negatywny wymiar tego zjawiska. Zamiast nazwy „konkubinat”, stosuje się pojęcie „kohabitacja”, które jest swego rodzaju eufemizmem i wydaje się, że ma nieco pozytywniejszy wydźwięk. Tak więc mówiąc o kohabitacji, można niejako ukrywać rzeczywistość faktycznego konkubinatu.

Trudno zaprzeczyć, że kohabitacja¹⁵ jest bardzo poważnym problemem. Można powiedzieć, że skala¹⁶ tegoż zjawiska jest efektem wielu innych „pomyłek”, na które narażeni są młodzi ludzie. W dużej mierze przyczynia się do tego brak wiedzy na temat podstawowych kwestii antropologicznych. Poważnym „brakiem” może być tu niezrozumienie istoty miłości, która często – w wyobrażeniu młodych ludzi – utożsamiana jest z uczuciem, rodzącym spłot emocjonalnych chwil. Warto więc zastanowić się nad tym, co stanowi istotę miłości.

2. MIŁOŚĆ W PERSPEKTYWIE PERSONALISTYCZNO-TEOLOGICZNEJ

By prowadzić rozważania nad istotą miłości, trzeba odnaleźć jej podstawową zasadę i źródło. „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16). Miłość powinna więc być zakorzeniona w Bogu. Jan Paweł II stwierdza, że Bóg powołując człowieka „do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości”¹⁷. Człowiek jest więc niejako zobowiązany do odczytania i wypełniania swego powołania do życia w miłości. Realizując je, winien być świadomy jego źródła i celu – zdawać sobie sprawę z tego, iż „w prawdziwej miłości musi być zachowana godność osoby ludzkiej, jej relacja do Stwórcy i jej prawo do samorealizacji”¹⁸.

¹³ Por. D. Jabłoński, L. Ostasz, *Zarys wiedzy o rodzinie, małżeństwie, kohabitacji i konkubinacie. Perspektywa antropologii kulturowej i ogólnej*, Olsztyn 2001, s. 30.

¹⁴ Przykładem może być tu zjawisko określane mianem *cohabitatio fraterna*, które dotyczy m.in. zamieszkania niekoedukacyjnego (np. wspólnot zakonnych, czy seminaryjnych) oraz wspólnego zamieszkania rodzeństwa. W tę formę współmieszkania wpisują się także, tzw. „białe małżeństwa”. O *cohabitatio fraterna* mówi się również wtedy, kiedy dwie osoby o przeciwnej płci mieszkają razem z gośćmi i służnych motywacji (jak, np. pomoc choremu). Sprawiedliwość tychże sytuacji winna być jasna i oczywista dla ogółu społeczeństwa; por. A. Bartoszek, *Wspólne zamieszkanie przed ślubem, a sakrament pokuty*, w: *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, red. K. Glombik, Opole 2011, s. 273–274.

¹⁵ Ma się tu na myśli pojęcie kohabitacji będącej zarazem konkubinatem.

¹⁶ Według danych Spisu Powszechnego z 2011 r., liczba związków kohabitacyjnych w Polsce wzrosła z prawie 200 tys. (2002 r.) do 320 tys. W 2002 r. kohabitanci stanowili 1,3% całej populacji (ludność w wieku 15 lat i więcej), a w 2011 r. – 2,0%. Por. http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/LUD_ludnosc_stan_str_dem_spo_NSP2011.pdf, 3.07.2013.

¹⁷ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Rzym 1981, nr 11.

¹⁸ W. Półtawska, *Eros et iuventus*, Częstochowa 2008, s. 55.

W powstawaniu – a właściwie budowaniu – miłości można wyróżnić poszczególne etapy jej rozwoju. Nie jest ona „tworem” spontanicznym, lecz rozwija się stopniowo. Pierwszy jej etap można nazwać upodobaniem. Jest to stan, w którym kobieta i mężczyzna pragną wzajemnie się poznawać. „W owym «podobaniu się» jest już zawarty jakiś pierwiastek «chcę», chociaż jest on jeszcze bardzo pośredni”¹⁹. Upodobanie często rodzi się nagle, niezależnie od ludzkiej woli. Jednak to od człowieka zależy, w którą stronę je nakieruje. Ważne jest, by nie ograniczało się ono „do wartości częściowych, do czegoś, co tkwi tylko w osobie, a nią samą nie jest”²⁰.

W człowieku dostrzegającym piękno poznawanej osoby w naturalny sposób zaczyna rodzić się pragnienie posiadania owego piękna. Winno to być pragnienie dobra, które zdecydowanie nie ogranicza się do chęci zaspokojenia pożądania zmysłowego. Istnieje zasadnicza różnica między pożądaniem zmysłowym a miłością pożądania. Pożądanie zmysłowe łączy się z utylitarystycznym nastawieniem. Jeśli dziewczyna i chłopak ulegną temu nastawieniu i zdecydują się na współzycie, to ich rozpoczynająca się miłość będzie z gruntu fałszywa, rozpoczęta niejako „od końca”²¹, gdyż „prawdziwa miłość pożądania nie przechodzi nigdy w postawę utylitarystyczną, zawsze bowiem (nawet w pożądaniu) wyrasta z zasady personalistycznej”²², która przyznaje wartość integralnie rozumianej osobie.

Wraz z upływem czasu odpowiednio pielęgnowana znajomość pomiędzy mężczyzną a kobietą przeradza się w sympatię, lub też w tzw. zakochanie. „Sympatia stawia jedną osobę w kręgu drugiej jako kogoś bliskiego, sprawia, że «czuje się» poniekąd całą jego osobowość, że żyje się w jego kręgu, odnajdując go co krok w swoim własnym”²³. Jednak należy zauważyć, iż ten etap rozwoju miłości, ściśle wiąże się z uczuciową sferą człowieka. Łączy się z tym niebezpieczeństwo błędu, który polega na tym, iż człowiekowi „wydaje się zwykle, że w momencie, w którym urywa się sympatia, kończy się także miłość”²⁴. Tymczasem miłość nie powinna zatrzymać się na uczuciowości, lecz winna być otwarta na dalszy rozwój. „Samo tylko zakochanie może czynić ślepym, prawdziwa jednak miłość czyni widzącym”²⁵. Nie bez powodu więc Karol Wojtyła postuluje, by „sympatię przekształcić w przyjaźń, a przyjaźń dopełniać sympatią”²⁶. Połączenie to stanowi solidny fundament miłości. Jest ono podstawą do wzajemnego, dozgonnego obdarowania się sobą.

Staranny wkład kobiety i mężczyzny w rozwój wzajemnej relacji powinien doprowadzić ich do przejścia z „ja” do „my”, a więc do miłości oblubieńczej. Jej istotą jest wzajemne, całkowite obdarowanie się sobą. Zauważalne jest tu silne zaangażowanie ludzkiej woli, która decyduje się na wyłączne oddanie siebie. Tak więc

¹⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010², s. 71.

²⁰ Tamże, s. 74.

²¹ S. Fiolek, W. Szewczyk, *Od sympatii do miłości oblubieńczej (Chrześcijańska wizja miłości)*, w: *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę. Przygotowanie do małżeństwa*, red. W. Szewczyk, Warszawa 1992, s. 60–62.

²² K. Wojtyła, dz.cyt., s. 76.

²³ Tamże, s. 83.

²⁴ Tamże.

²⁵ M. Wolicki, *Relacje osoby a jej samorealizacja*, Przemyśl 1999, s. 130.

²⁶ K. Wojtyła, dz.cyt., s. 84.

poprzez upodobanie, sympatię i przyjaźń, człowiek może dojść do pełnej realizacji swojego powołania – oddając siebie w miłości oblubieńczej, która wyraża się w związku małżeńskim²⁷. Jednak miłość jest niewątpliwie czymś o wiele głębszym niż stopniowa realizacja powyżej przedstawionych etapów. W jej skład wchodzi wiele, wzajemnie powiązane komponenty. Niektóre z nich warto w tym miejscu poddać analizie.

Miłość „współwesele się z prawdą” (1 Kor 13, 6). Kochający się ludzie powinni postawić sobie za cel zmierzanie w kierunku prawdy. Realizując go, muszą pamiętać o tym, że prawda jest tylko jedna, a wszystko inne uzurpuje sobie prawo do bycia nią. Zakochani „muszą nawzajem się wspomagać w demaskowaniu własnych świadomości, do których wkraść się fałsz”²⁸. Gdy w „miłości” zabraknie prawdy, stanie się ona zaprzeczeniem samej siebie. Będzie to chwiejny sentymentalizm, który w zderzeniu z rzeczywistością, może doprowadzić człowieka do wielkiego rozczarowania²⁹.

Niewątpliwie nie można mówić o prawdziwej miłości, która nie wiązałaby się z wolnością. Nikt nie jest w stanie zmusić człowieka do miłości, gdyż „miłość sama w sobie jest aktem ludzi wolnych”³⁰. Należy podkreślić, iż oddanie siebie drugiemu w żaden sposób nie oznacza ograniczenia własnej wolności. Wręcz przeciwnie – akt ten jest bardzo wymownym sposobem realizacji własnej wolności. Miłość „sprawia, że osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością [...]. Rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie – do rozszerzenia i wzbogacenia egzystencji osoby”³¹.

Skoro miłość jest aktem wynikającym z wolności, to niewątpliwie łączy się z szeroko rozumianą odpowiedzialnością. Winna ona obejmować nie tylko osobę, którą obdarowuje się miłością, ale także rodzącą się w człowieku miłość. Człowiek kochający troszczy się o dobro ukochanej przez siebie osoby, a „miłość oderwana od poczucia odpowiedzialności za osobę jest zaprzeczeniem samej siebie, jest zawsze i z reguły egoizmem. Im więcej poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej prawdziwej miłości”³².

Dążenie do miłości łączy się z dużym wysiłkiem ze strony człowieka. Można więc powiedzieć, że „miłość jest to taka relacja osób zdolnych do ofiary, w której dobro drugiego jest ważniejsze od dobra własnego”³³. Niewątpliwie tego typu ofiara łączy się z bezinteresownością. „Człowiek, którego miłość jest jeszcze niedojrzała, kocha za coś, a przestaje kochać, gdy nie ma za co”³⁴. Jeśli tego typu relacja nie zostanie odpowiednio ukierunkowana, może także stać się egoizmem, a więc radykalnym zaprzeczeniem miłości. Miłość należy więc pojmować jako „bezintere-

²⁷ Por. tamże, s. 87–92.

²⁸ Por. V. Albisetti, *O miłości. Jak przeżyć razem całe życie*, Kielce 1999, s. 74.

²⁹ Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Watykan 2009, nr 3.

³⁰ W. Irek, *Chcę się z Tobą zestarzeć... – wychowanie do miłości*, w: *Małżeństwo – wolność czy kajdany?*, red. A. Łuźniak, Wrocław 2008, s. 206.

³¹ K. Wojtyła, dz.cyt., s. 112.

³² Tamże, s. 117.

³³ J. Pulikowski, dz.cyt., s. 150.

³⁴ W. Półtawska, dz.cyt., s. 57.

sowny dar z siebie”³⁵. Fakt ten wybrzmiewa we wszystkich jej komponentach, gdyż niewątpliwie przynależy on do jej istoty. Jeśli kobieta i mężczyzna nie odważą się na wzajemne, bezinteresowne i całkowite oddanie się sobie, to nie powinni nazywać łączącej ich relacji miłością „jedynym «miejscem» umożliwiającym takie oddanie w całej swej prawdzie jest małżeństwo”³⁶.

Ważne jest, by owego oddania się drugiemu nie pojmować wyłącznie w sensie fizycznym – jako aktu seksualnego. „Przeżycia zmysłowe i uczuciowe nie utożsamiają się z nim, chociaż tworzą zespół warunków, wśród których fakt ten staje się rzeczywistością”³⁷. Tak więc w relacji przedmałżeńskiej miłość musi wyrażać się w nieco inny sposób. Człowiek nie może dopuścić do tego, by została ona zdominowana przez pożądanie, które przysłoniłoby jej istotę, przyczyniając się przez to do jej niedorozwoju. „Nastawienie takie po obu stronach jest z gruntu przeciwne miłości, a o zjednoczeniu osób nie można wówczas mówić. Wręcz przeciwnie – wszystko jest jakby przygotowane do konfliktu obustronnych interesów, czeka tylko na wybuch. Do czasu tylko można ukryć egoizm – egoizm zmysłów, czy też egoizm uczuć – w zakamarkach fikcyjnej struktury, którą z całą pozornie dobrą wiarą nazywa się «miłością»”³⁸.

Sposobem na zabezpieczenie miłości przedmałżeńskiej, przed wspomnianymi wyżej zagrożeniami, jest realizacja cnoty czystości. Człowiek zakochany często twierdzi, że żadne granice dla niego nie istnieją, jednak „miłość je odnajduje, przyznaje się do nich i je podkreśla”³⁹. Czystość pozwala ujrzeć miłość w całej jej prawdzie. Nie dopuszcza, by została ona sprowadzona do subiektywnych wrażeń, a co za tym idzie – odsłania jej prawdziwy, obiektywny charakter. W czystości, człowiek swe pragnienie względem ukochanej osoby realizuje poprzez czułość. Przejawia się ona w pełnym troski spojrzeniu, w opiekuńczości, okazywanej sobie cierpliwości, a przede wszystkim w dowartościowaniu drugiego człowieka i stawianiu go w centrum uwagi⁴⁰.

Wyraźnie widać, że rozwój miłości nie może polegać tylko i wyłącznie na uleganiu emocjom. Wymaga ona wielkiego zaangażowania ze strony człowieka – jest mu niejako dana, ale i zadana⁴¹. Dlatego też istnieje potrzeba wychowywania własnej miłości, która „nigdy nie «jest», ale tylko wciąż «staje się» w zależności od wkładu każdej osoby, od jej gruntownego zaangażowania”⁴². Kochający się ludzie winni więc wymagać od siebie stałości i dyscypliny, bez których miłość nie byłaby w stanie przygotować się na doświadczenie faktycznej rzeczywistości, lecz usiłowałyby ją ciągle naginać, dostosowywać do samej siebie⁴³.

Mobilizacją w wychowywaniu miłości jest jej nastawienie na określony cel. Bez odpowiedniego ukierunkowania jest ona skazana na porażkę⁴⁴. „Istota zwią-

³⁵ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 24.

³⁶ FC 11.

³⁷ K. Wojtyła, dz.cyt., s. 114.

³⁸ Tamże.

³⁹ V. Albisetti, dz.cyt., s. 18.

⁴⁰ Por. W. Półtawska, dz.cyt., s. 83–89.

⁴¹ Por. K. Wojtyła, dz.cyt., s. 123–125.

⁴² Tamże, s. 124.

⁴³ Por. V. Albisetti, dz.cyt., s. 76–79.

⁴⁴ Por. tamże, s. 12.

ku między dwojgiem ludzi osadza się na jego celowości – aby wspomagał rozwój obojga partnerów, ułatwiał dorastanie do świadomości”⁴⁵. W przypadku miłości przedmałżeńskiej celem winno być całkowite oddanie się sobie, „przypieczętowane” poprzez przysięgę małżeńską. W ten sposób miłość „konkretyzuje się w swojej szczególnej treści – wzajemnym dawaniu i przyjmowaniu siebie nawzajem w charakterze małżonków”⁴⁶. Bez tegoż celu cały trud wkładany w rozwój miłości okazuje się bezowocny, a co za tym idzie – pozbawiony sensu.

3. KOHABITACJA ODWROTNOŚCIĄ MIŁOŚCI

Ludzie pragnący realizować się w miłości powinni najpierw zrozumieć, „na czym ona polega, gdyż pomylić miłość z czymś, czym ona nie jest, to jakby pomylić życie ze śmiercią”⁴⁷. Niewątpliwie zrozumienie jej jest bardzo trudnym zadaniem, zwłaszcza że współcześnie wielu stara się uczynić ją wydarzeniem komercyjnym⁴⁸. Łatwo więc o stworzenie jej subiektywnej wizji, często przeciwstawiającej się miłości w profilu obiektywnym⁴⁹, który został przedstawiony wcześniej. W efekcie, „miłość” okazuje się pozorem, który wymaga pielęgnacji, aby przypadkiem nie odkryło się to, co faktycznie pod nim się skrywa⁵⁰. Warto zastanowić się czy właśnie nie jest tak, że tego typu pozór miłości łączy osoby trwające w kohabitacji, która w omawianym przypadku jest zarazem konkubinatem. Zwłaszcza, że „jest to [...] jedno z największych cierpień, gdy miłość okazuje się nie tym, za co się ją uważało, ale czymś wręcz przeciwnym”⁵¹.

Często nazywa się miłością to, co stanowi tylko jej element. Nieraz ludzie zatrzymują się na jednym z początkowych etapów jej rozwoju, naiwnie wierząc, że to co ich ku sobie „przyciąga” można już nią nazwać. Tego typu błąd występuje często w przypadku uczuciowości, która może jedynie stanowić fundament do budowania miłości, lecz nią samą nie jest⁵². W pierwszych etapach rozwoju miłości często „liczy się wrażenie, jakie dana osoba wywiera, a nie jej dojrzała osobowość”⁵³. Jednak „podczas gdy nastawiony seksualnie człowiek lub człowiek zakochany ma upodobanie w cechach cielesnych lub psychicznych partnera, a więc w czymś, co ten człowiek «ma» – to kochający kocha nie tylko coś w kochanym człowieku, lecz kocha jego samego, a więc nie tylko coś, co kochany człowiek «ma», lecz właśnie

⁴⁵ Tamże, s. 81.

⁴⁶ J. Miras, J. I. Banares, *Małżeństwo i rodzina*, Poznań 2009, s. 85.

⁴⁷ M. Dziewiecki, *Pożądanie, zakochanie, czy miłość?*, w: *Małżeństwo – wolność czy kajdany?*..., s. 21.

⁴⁸ Por. L. Melina, *Blask rodziny w kontekście współczesnych przemian*, w: *Familiaris splendor. Piękno życia rodzinnego jako wyzwanie do społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, Katowice 2011, s. 141.

⁴⁹ Por. K. Wojtyła, dz.cyt., s. 113–114.

⁵⁰ Por. tamże, s. 41.

⁵¹ Tamże, s. 115.

⁵² Por. tamże, s. 131–132.

⁵³ V. Albigetti, dz.cyt., s. 15.

to, czym on «jest». Miłość odnosi się zawsze do osoby, zakłada «stosunek do drugiej osoby»⁵⁴. Tymczasem bywa tak, że młodzi ludzie decydują się współżyć ze sobą oraz mieszkać „pod jednym dachem” w imię uczucia, czy też namiętności, która ich łączy. Pozostawiają sobie przy tym możliwość odejścia, na wypadek gdyby całe emocjonalne wrażenie ustało. Jednak „wierzyć, że miłość jest namiętnością, albo nie ma jej wcale, to budować sobie burzliwe życie uczuciowe i szybkie rozczarowanie”⁵⁵. Niestety kultura promuje właśnie „miłość” romantyczną, a właściwie „miłość” namiętną, która absolutnie nie stanowi miłości w jej obiektywnym profilu⁵⁶. Taka pełna idealizacji, współczesna wizja „miłości” próbuje wybudować nowy sentymentalny porządek, który ulega stopniowej, a nieraz nawet gwałtownej destrukcji w obliczu prozy życia codziennego⁵⁷. Zwykle, wraz z upływem czasu, człowiek, realizujący ideę romantycznej koncepcji miłości, staje w obliczu dramatycznej prawdy, iż „miłość” ta była tylko „pseudo miłością”, która pozostawała ważna tak długo, dopóki trwała uczuciowa fascynacja⁵⁸.

Czasem człowiek popada także w mylne przekonanie, iż miłość opiera się na przyjemności. W myśl tego ujęcia, trwa ona dopóty, dopóki para czerpie przyjemność z bycia razem. Kiedy nie odczuwa się już poczucia satysfakcji czy radości, nie pozostaje nic innego, jak tylko rozstanie⁵⁹. Dlatego – wedle niektórych – nie warto wchodzić w związki formalne, ponieważ tylko kohabitacja daje możliwość swobodnego odejścia, kiedy to w łączącej parę relacji zaniknie owa przyjemność. W takim podejściu do związku, nie ma mowy o elemencie ofiary, bez której nie można zbudować prawdziwej miłości. Miłość w ujęciu obiektywnym wymaga i wiąże się nie tylko z przyjemnością, ale także z wysiłkiem w zmierzaniu się z trudem dnia codziennego. Błędne jest więc twierdzenie, że wysiłek i miłość wzajemnie się wykluczają⁶⁰.

Miłość jest rzeczywistością bezinteresowną, a co za tym idzie, nie ma ona charakteru warunkowego. Tymczasem w związkach nieformalnych partnerzy zwykle stawiają sobie wiele warunków, których niewypełnienie może skutkować odejściem. Jednak „kochać «pod warunkiem», kochać do pewnego tylko stopnia lub kochać przez jakiś czas – to znaczy właściwie nie kochać”⁶¹. W miłości nie kocha się „pod warunkiem że”, ale często właśnie „pomimo że”, co oczywiście nie oznacza, że kochający się ludzie nie powinni wymagać od siebie starań, służących rozwojowi ich związku. Można przypuszczać, że kohabitanci nie kochają się bezwarunkowo, gdyż ciągle zakładają możliwość rozstania, co nieraz skutkuje u nich utratą wiary we własną wartość. Jeśli więc „warunkowa miłość prowadzi do osłabienia poczu-

⁵⁴ M. Wolicki, dz.cyt., s. 135.

⁵⁵ M. Terlinden, *Wziąć ślub, czy tylko razem zamieszkać*, Kraków 2010, s. 14.

⁵⁶ Por. J. Prusak, *Czy miłość otwiera, czy zamydla oczy?*, w: *Małżeństwo – wolność czy kajdany?*..., s. 15.

⁵⁷ Por. A. A. Ukleja, *Kohabitacja i miłość – przeszkoda, czy przygotowanie do małżeństwa?*, w: *Kocha się raz? Miłość w relacjach partnerskich i rodzinnych*, red. W. Muszyński, Toruń 2009, s. 64–64.

⁵⁸ Por. tamże, s. 63.

⁵⁹ Por. K. Wojtyła, dz.cyt., s. 81.

⁶⁰ FC 34.

⁶¹ J. Grzeškowiak, *Sakramentalność małżeństwa w „Familiaris consortio”*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. L. Szafrński, Lublin 1985, s. 94.

cia własnej wartości, to rozpad związku, w którym pokładało się nadzieję, osłabia ją jeszcze bardziej”⁶². Tymczasem miłość winna nie prowadzić do utraty poczucia własnej wartości, lecz jeszcze bardziej je umacniać.

Kochający człowiek pragnie całkowicie oddać się ukochanej przez siebie osobie. Takie oddanie – całkowite, wyklucza możliwość nietrwałości czy rozstania. „Kobieta i mężczyzna nie łączą się ze sobą przypadkowo, ale planują swoją przyszłość, wyznaczają sobie cele”⁶³. Niewątpliwie inaczej rzecz ma się w przypadku związków nieformalnych, gdzie ciągle pozostawia się sobie, jak i swemu partnerowi możliwość odejścia. Trzeba jasno stwierdzić, że miłość nie polega na tym, że kocha się zachowując „prawo do tego, by jutro przestać kochać”⁶⁴. Niestety wielu kohabitantów do tego stopnia nie rozumie istoty miłości, że uważają ją za uczucie, które jest ze swej natury nietrwałe⁶⁵.

Tworzenie relacji, w której zakłada się jej nietrwałość – co nierzadko charakteryzuje związki kohabitacyjne – rodzi nieustanne poczucie niepewności. Czasem bywa ona uważana za swego rodzaju „motor napędowy” nieformalnego związku. Uważa się, że: „niepewność dodaje związkowi atrakcyjności, pomaga przeżywać go nieustannie na nowo w jego teraźniejszości, wyzyskiwać go, ale i budzi lęk przed zbyt prędkim końcem, przed porzuceniem, zanim jeszcze zacznie się nuda”⁶⁶. O ile miłość – której istotnym elementem jest zaufanie – stawia sobie za zadanie rozwój, to w przypadku nieustannego poczucia niepewności – występującego w związkach nieformalnych – jest on niemożliwy. W tego typu relacji kocha się „trochę», żeby w razie niepowodzenia być «tylko trochę» rozczarowanym”⁶⁷.

Miłość wiąże się z zaangażowaniem, na które często nie pozwalają sobie osoby trwające w kohabitacji. Jeśli zostanie ono wyrażone formalnie wolą – jak ma to miejsce w przypadku małżeństwa – to będzie wspomagać kochających się ludzi, w pokonywaniu przeszkód, z jakimi każdy związek kiedyś musi się zmierzyć⁶⁸. Kohabitanci zaś często zakładają, że w obliczu trudnych sytuacji „wolą się rozstać, niż pomóc sobie zobowiązaniem, dzięki któremu miłość nabiera trwałości”⁶⁹. Większość swych decyzji opierają na swoich uczuciach. Tymczasem miłość nie kończy się (ani nie zaczyna) na emocjach, gdyż jest ona przede wszystkim wolą⁷⁰.

Nadanie relacji formalności w związkach nieformalnych uchodzi nieraz za swego rodzaju atak na wolność. Partnerzy mówią o sobie, że trwają w wolnym związku, co złudnie nabiera pozytywnego wydźwięku. Nazwa ta przyjęła się w języku potocznym, a nawet naukowym. Stosuje ją także papież Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio*⁷¹. Jednak określenie to jest czystą abstrakcją, gdyż tak, jak nie istnieje

⁶² M. Terlinden, dz.cyt., s. 50.

⁶³ H. Krzysteczko, *Pomoc w dojrzewaniu do miłości, małżeństwa i rodziny*, Katowice 2000, s. 54.

⁶⁴ M. Terlinden, dz.cyt., s. 15.

⁶⁵ Por. tamże, s. 29.

⁶⁶ J. Łobocki, *Autoprezentacja miłosna: obietnice i rozczarowanie*, w: *Kocha się raz...*, s. 247.

⁶⁷ M. Terlinden, dz.cyt., s. 45.

⁶⁸ Por. tamże, s. 106.

⁶⁹ Tamże, s. 13.

⁷⁰ Por. V. Albisetti, dz.cyt., s. 18.

⁷¹ FC 81.

„kwadratowe koło” czy „sucha woda”, tak też nie ma takiego tworu jak „wolny związek”, który funkcjonuje jedynie w wyobrażeniu kohabitantów. Tak naprawdę w ich relacji zwykle nie ma miejsca na wolność. „Wolny człowiek nie jest uzależniony od własnych namiętności, emocji strachu, okoliczności, lecz nadaje swemu życiu kierunek zgodnie z tym, co jest dla niego naprawdę dobre”⁷². Jak już wspomniano wcześniej, miłość i wolność nie wykluczają się wzajemnie. Wręcz przeciwnie – bez wolności nie ma miłości. Aby mogła się ona rozwinąć, musi przejść przez etap podjęcia ostatecznej decyzji.

Miłość i wolność wiążą się z odpowiedzialnością, kohabitanci zaś często działają tak, jakby chcieli jej uniknąć. Wykluczając ją, w efekcie pozbawiają się również miłości. Choć odpowiedzialność wydaje się swego rodzaju „ciężarem”, to warto zauważyć, iż jej brak oznacza także utratę panowania nad własnym życiem⁷³. Gdy brakuje odpowiedzialności, nie można mówić o dojrzałym podejściu do związku i drugiej osoby. Tymczasem, jeśli zakłada się możliwość odejścia, pozostawienie drugiego oraz narażenie go na samotność, to tego typu brak odpowiedzialności względem niego, można uważać także za brak miłości.

Osoba, która faktycznie kocha, afirmuje miłością nie tylko ciało drugiego i związaną z nim sferę zmysłowości, ponieważ miłość obejmuje i docenia całego człowieka. Gdy „przestaje być sprawą wnętrza i sprawą ducha, przestaje też być miłością”⁷⁴. Tymczasem w relacji, która łączy współżyjących seksualnie kohabitantów, nieraz dużą rangę nadaje się całej sferze zmysłowej. Sama etymologia wyrazu konkubinatu – jak już wcześniej wspomniano – nawiązuje do rzeczywistości łoża i sfery seksualnej. „Nastawienie na wartość seksualną, związaną z «ciałem» jako przedmiotem użycia, domaga się bezwzględnie integracji: musi być włączone w całkowite i dojrzałe odniesienie do osoby, bez tego stanowczo nie jest miłością”⁷⁵. Mylne jest więc utożsamianie współżycia seksualnego z miłością, gdyż „miłość to coś więcej niż suma dwóch udanych orgazmów [...]. To poszukiwanie czegoś więcej niż satysfakcja erotyczna: poszukiwanie jedności, owego «my dwoje»”⁷⁶. Oczywiście nie podważa to wartości przeżycia seksualnego, które także z racji na swą niezwykłość i wyjątkowość, domaga się specjalnych warunków, występujących tylko i wyłącznie w związku małżeńskim⁷⁷. Poza nim jest ono grzechem ciężkim, który pociąga za sobą całą serię negatywnych konsekwencji i oznacza radykalne odwrócenie się od rzeczywistości miłości.

Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio* podkreśla, iż „pomiędzy dwójgim ochrzczonych nie może [...] istnieć inne małżeństwo aniżeli nierozzerwalne”⁷⁸. Jak już wspomniano wcześniej, osoby żyjące w związku nieformalnym trwają w grzechu ciężkim. Co prawda *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie wypowiada się

⁷² M. Terlinden, dz.cyt., s. 15.

⁷³ Por. tamże, s. 48–49.

⁷⁴ K. Wojtyła, dz.cyt., s. 105.

⁷⁵ Tamże, s. 98.

⁷⁶ Tamże, s. 22.

⁷⁷ Por. K. Wojtyła, dz.cyt., s. 113.

⁷⁸ FC 80.

konkretnie w odniesieniu do kohabitantów, jednak – w swym wywodzie na temat nierządu – odnosi się pośrednio do sytuacji osób trwających w kohabitacji. Zgodnie z *Katechizmem*: „nierząd jest zjednoczeniem cielesnym między wolnym mężczyzną i wolną kobietą poza małżeństwem. Jest on w poważnej sprzeczności z godnością osoby ludzkiej i jej płciowości w sposób naturalny podporządkowanej dobru małżonków, jak również przekazywaniu życia i wychowaniu dzieci. Poza tym nierząd jest poważnym wykroczeniem, gdy powoduje deprawację młodzieży”⁷⁹. Niewątpliwie właśnie taka sytuacja charakteryzuje osoby trwające w kohabitacji. Ich zachowanie jest szkodliwe nie tylko dla społeczeństwa, ale także dla Kościoła, od którego – poprzez swój grzech – niejako się odłączają.

Z racji, iż kohabitanci trwają w grzechu ciężkim, nie mogą przystępować do sakramentu Eucharystii. Odcinają się więc od Źródła łask, z którego tak wiele czerpie małżeństwo katolickie. Osoby te, by móc korzystać z tychże dobrodziejstw, winny przystąpić do sakramentu pokuty, który łączy się z postanowieniem poprawy, czyli „zerwaniem” z grzechem ciężkim, a co za tym idzie – z zakończeniem tego typu relacji. Mogłoby się to dokonać poprzez wejście w związek sakramentalny albo zaprzestanie wspólnego zamieszkiwania. W przeciwnym wypadku, kohabitanci nie mogą uzyskać rozgrzeszenia, gdyż pozostają oni w stałej, dobrowolnej okazji do grzechu ciężkiego, a więc nie wypełniają swego postanowienia poprawy. Teologia moralna formułuje zasadę, „iż dobrowolne narażanie się na [...] okazję do grzechu ciężkiego, w której niebezpieczeństwo popełnienia zła moralnego jest duże, niesie ze sobą poważną winę moralną”⁸⁰. Chrześcijanin jest zobowiązany do tego, by nie dopuszczać dobrowolnie do znajdowania się w sytuacji, która stanowiłaby moralne zagrożeniem popełnienia grzechu⁸¹.

Adhortacja *Familiaris consortio* wskazuje również na takie moralne konsekwencje trwania w kohabitacji, jak: „zatrącenie religijnego sensu małżeństwa widzianego w świetle przymierza Boga z Jego ludem; pozbawienie łaski sakramentalnej; poważne zgorszenie”⁸². Owe zgorszenie – o którym wspomina Jan Paweł II – „jest postawą lub zachowaniem, które prowadzi drugiego człowieka do popełnienia zła. Ten, kto dopuszcza się zgorszenia, staje się kusicielem swego bliźniego. Narusza cnotę i prawość; może doprowadzić swego brata do śmierci duchowej. Zgorszenie jest poważnym wykroczeniem, jeśli uczynkiem lub zaniedbaniem dobrowolnie doprowadza drugiego człowieka do poważnego wykroczenia”⁸³. Tak więc kohabitanci, którzy chcieliby niejako oderwać się od zasad panujących w społeczności, nie pozostają wobec niej obojętni, gdyż przyczyniają się do jej szkody.

Obecnie można spotkać się ze stwierdzeniem, iż zgorszenie jest rzeczywistością fikcyjną, gdyż świat jest tak zepsuty, że już nic nie jest w stanie człowieka zgorszyć.

⁷⁹ KKK 2353.

⁸⁰ A. Bartoszek, *Oddziaływania duszpasterskie wobec osób żyjących w związkach niesakramentalnych (ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru moralnego)*, w: *W komunii z Bogiem*, red. P. Kurzela, K. Solecka, Katowice 2010, s. 66.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² FC 81.

⁸³ KKK 2284.

Tymczasem trzeba zauważyć, że właśnie w tymże świecie żyją także osoby, które są głęboko wierzące i realizują chrześcijańskie wartości. Słusznie zauważają biskupi amerykańscy w dokumencie *Marriage Preparation and Cohabiting Couples*, że para, która współmieszka ze sobą bez ślubu, żyje w sprzeczności z nauczaniem Kościoła, a co za tym idzie, zawsze jest ryzyko, iż może ona doprowadzić do zgorszenia społeczności wierzących. Tak więc tłumaczenia o liberalnym nastawieniu świata – które niejako miałyby zaprzeczać możliwości zgorszenia – nie są trafne⁸⁴.

Skoro w relacji kohabitantów ma miejsce rzeczywistość grzechu, a więc wykroczenie przeciwko Bożym przykazaniom, to traci się tu także „kontakt” z Podstawą i Źródłem miłości. By móc trwać w najpierwotniejszej – Bożej Miłości, z której czerpie miłość ludzka, należy zachowywać przykazania (por. J 15, 10). Ponadto widoczne jest tu także nastawienie przeciwne prawdziwej miłości, której winno towarzyszyć pragnienie zbawienia dla ukochanej osoby. Tymczasem – w imię pseudo „miłości” – dwoje ludzi, będąc w relacji grzechu i stałej do niego okazji, stanowi dla siebie barierę w osiągnięciu wiecznego szczęścia, jakim jest zbawienie.

Człowiek realizuje się w miłości poprzez oddanie siebie drugiemu. „W postawie «proegzystencji», czyli byciu dla drugiego, człowiek odnajduje siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego”⁸⁵. Właśnie w tym całkowitym i pełnym oddaniu – które następuje poprzez przysięgę małżeńską – wyraża się głębia miłości. W związku kohabitantów tego typu oddanie nie występuje. „Jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie”⁸⁶. Niemożliwe jest tutaj osiągnięcie jedności występującej w związku małżeńskim. Zamiast akcentować budowane przez siebie „my”, kohabitanci kładą akcent na „ja” i „ty”. Składniki stawia się tu ponad ich jedność, a przez to ich suma „przestaje się jawić jako coś więcej niż owo połączenie, jako byt wyższego rzędu. Suma została uznana za byt słabszy i kruchy [...]. Co prawda nadal uznaje się sumę jako coś przydatnego, ale daleko jej do niezbędności”⁸⁷.

Analizując relację osób trwających w kohabitacji, w kontekście – omówionego już wcześniej – obiektywnego profilu miłości, można stwierdzić, iż jest ona zdecydowanie bliższa egoizmowi aniżeli miłości. Nic dziwnego, że często owa relacja jest skazana na niepowodzenie, gdyż trudno o to, by „zestawienie dwóch egoizmów”⁸⁸ przetrwało próbę czasu. Można powiedzieć, że często kohabitująca osoba „nastawia się zasadniczo na zabezpieczenie własnego egoizmu, a równocześnie godzi się na to, aby służyć egoizmowi drugiej osoby dlatego, że to daje [...] okazję do zaspokojenia własnego egoizmu”⁸⁹. Tymczasem miłość – „jako rzeczywiste zlikwidowanie egoizmu”⁹⁰ – nie dopuszcza do używania osoby jako środka⁹¹. Trzeba więc jasno stwierdzić, iż relacja kohabitantów nie tylko nie jest przejawem miłości, ale zwykle

⁸⁴ Por. *Marriage Preparation and Cohabiting Couples*, Stany Zjednoczone 1999, cz. II, nr 7.

⁸⁵ M. Wolicki, dz.cyt., s. 114.

⁸⁶ FC 11.

⁸⁷ J. Łobocki, dz.cyt., s. 246–247.

⁸⁸ K. Wojtyła, dz.cyt., s. 82.

⁸⁹ Tamże, s. 41.

⁹⁰ W.S. Solowjow, *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kielce 2010, s. 47.

⁹¹ Por. M. Wolicki, dz.cyt., s. 124.

– wręcz przeciwnie – stanowi ona jej zaprzeczenie i odwrotność, a co za tym idzie – kohabitanci nie powinni tego, co ich łączy, nazywać miłością.

Pomimo że fonetyczne brzmienie wyrazów „kochać” i „kohabitować” jest zbliżone, to określają one dwie zupełnie różne rzeczywistości. Błąd w tak ważnej kwestii, jak rozumienie istoty miłości, pociąga za sobą wiele innych „pomyłek”, w które wpisuje się również kohabitacja. W efekcie kobieta i mężczyzna, pragnąc realizować miłość w swoim życiu, wkładają cały wysiłek w relację, która tak naprawdę uniemożliwia im spełnienie swego powołania i pragnienia.

COHABITATION OR LOVE? – RELATION BETWEEN COHABITATION AND LOVE IN A PERSONALISTIC-THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

A human was appointed to love. Realization of this appointment is not easy task. Modern society offers various proposals for its fulfillment. Unfortunately, many of them is actually an obstacle to the realization of love. Among them there can be mentioned cohabiting couples, which are concubinage at the same time. The concepts of ‘cohabitation’ and ‘concubinage’ are often used interchangeably. However cohabitation is a wider notion and not always involves moral evil that is in concubinage. One suspects that some notional manipulation was developed which covers in some measure a negative dimension of this phenomenon. To answer the question of the realization of love by cohabiting couples, there must be first analyzed a profile of love in a personalistic-theological perspective. In the light of this perspective a study of a phenomenon of cohabitation shows that it is realization of inversion of love – that is selfishness and with a notion ‘love’ it is linked only by similar phonetic sound.

Słowa kluczowe: kohabitacja, konkubinat, miłość, małżeństwo

KAZIMIERZ JACEK ZABŁOCKI

KS. WALDEMAR WOŹNIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

JAKOŚĆ ŻYCIA OSÓB Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ

WSTĘP

Chory jest pasożytem... trzeba stworzyć nową odpowiedzialność lekarską, która by obowiązywała w takich razach, gdy najwyższa zasada życia, wstępującego życia, wymaga najbezwzględniejszego zdławienia i usunięcia wyrodnijącego życia. Słabi i nieudani niech szczeną: pierwsza zasada naszej miłości dla ludzi i pomoc im jeszcze do tego.

Co jest szkodliwsze niż jakikolwiek występki?
– litość czynna dla wszystkiego, co nieudane i słabe.

F. Nietzsche

Dzięki Tobie (Jezu) niepełnosprawność nie jest ostatnim słowem w życiu.
Ostatnim słowem jest miłość, Twoja miłość, która nadaje sens życiu.

Jan Paweł II

Powyższe cytaty uzmysławiają nam skrajność spojrzeń na osoby niepełnosprawne. Poglądy owe były redefiniowane przez kolejne pokolenia w zależności od uwarunkowań historycznych, dziejów politycznych, stosunków społecznych, rozwoju kultury i nauki.

Mnogość koncepcji i ujęć dotyczących niepełnosprawności tworzonych na przestrzeni wieków odnajdujemy w licznych dziedzinach nauki: filozofii, medycynie, pedagogice, socjologii, politologii, teologii, jak i psychologii. Można uznać, iż fundamentem koncepcji osoby niepełnosprawnej jest wynik rozwoju powyższych dyscyplin – modelu postrzegania niepełnosprawności.

Zadanie życiowe każdego człowieka, to rozwój związany z wypełnianiem zadań życiowych i ról społecznych zgodnie z normami prawnymi, społecznymi. Można zadać pytanie – jak niepełnosprawność wpływa na jakość życia osób, które z nią żyją?

Zadanie życiowe każdego człowieka, to rozwój fizyczny, nauka szkolna, nauka zawodu, podjęcie pracy, wybór drogi życiowej, założenie rodziny i odpowiedzialność za swoje życie, z czym wiąże się niezależność finansowa i emocjonalna. Role

społeczne, jakie człowiek pełni, to przede wszystkim: członek rodziny, dziecko, brat, siostra, mąż, żona, uczeń, pracownik, obywatel¹.

Czym jest niepełnosprawność? Nie wchodząc w jej szczegółowe definicje, można powiedzieć, iż obejmuje ona swym zakresem dysfunkcje organizmu, dysfunkcje psychiczne, dysfunkcje społeczne². Jak więc, niepełnosprawność wpływa na człowieka, na jego życie rodzinne i społeczne, na korzystanie z dóbr kultury, spędzanie wolnego czasu?

Konsekwencje niepełnosprawności mogą obejmować obszary: niezależności, aktywności społecznej, integracji społecznej, kontaktów interpersonalnych, izolacji społecznej. Jak z tego widać, niepełnosprawność dotyczy nie tylko samej osoby niepełnosprawnej, ale również jej najbliższego środowiska społecznego, zwłaszcza rodziny³.

Dysfunkcjonalność, może być też różnicowana ze względu na czas jej trwania i zakres istniejącego uszkodzenia. Powyższe kryteria służą do rozstrzygania o statusie prawnym osoby niepełnosprawnej – jej różnicowania i przyznawania odpowiedniego stopnia niepełnosprawności (grupy inwalidzkiej).

W ostatnich latach uwidacznia się tendencja do diagnozowania niepełnosprawności, tj. rozpatrywania jej w aspekcie szans rozwojowych, które mogą istnieć przy istniejących ograniczeniach. Określa się istniejące możliwości kompensacji występujących ograniczeń, by w konsekwencji ułatwić takiej osobie możliwość funkcjonowania społecznego.

KONCEPCJE JAKOŚCI ŻYCIA A NIEPEŁNOSPRAWNOŚĆ

Poczucie jakości życia, jak twierdzą M. Straś-Romanowska i T. Frąckowiak⁴, jest pojęciem subiektywnym, interdyscyplinarnym i wielowymiarowym. W konsekwencji prowadzi do różnicowania jego rozumienia i pomiaru. Psychologia jakości życia nie mieści się w żadnym z tradycyjnych podziałów psychologii, w takich np. dziedzinach, jak psychologia kliniczna, społeczna czy rozwojowa. Jednak z drugiej strony, w każdym z tych działów występuje nurt, który bardziej kładzie nacisk na pożądanych aspektach psychicznego i społecznego funkcjonowania człowieka niż na jego słabościach i ograniczeniach.

Pojęcie jakości życia na trwałe zaistniało w literaturze w rozważaniach dotyczących funkcjonowania osób z niepełnosprawnością. Wśród badaczy problemu brak jest jednak jednomyślności co do zakresu znaczeniowego i kształtu koncepcji. Dla niektórych jest to pojęcie bardzo szerokie, znaczące prawie wszystko (z wyłączeniem jedynie śmierci jednostki), dla innych zaś to pewne elementy życia w jego psychologicznych i społecznych aspektach⁵.

¹ Z. Tyszka, *Socjologia rodziny*, Warszawa 1974.

² K.J. Zabłocki, *Wprowadzenie do rewalidacji*, Toruń 1998.

³ J. Kirenko, *Oblicza niepełnosprawności*, Lublin 2006.

⁴ M. Straś-Romanowska, T. Frąckowiak, *Personalistyczno-egzystencjalna koncepcja poczucia jakości życia a doświadczanie niepełnosprawności*, w: *Jakość życia w niepełnosprawności – mity a rzeczywistość*, red. M. Flanczewska-Wolny, Gliwice–Kraków 2007, s. 15–16.

⁵ *Jakość życia a niepełnosprawność*, red. Z. Palak, A. Lewicka, A. Bujanowska, Lublin 2006, s. 149.

Mimo tego zróżnicowania istnieje jednak zgoda co do fundamentalnych założeń pojęcia jakości życia osób z niepełnosprawnościami. W tych założeniach przyjmuje się, iż pojęcie jakości życia ma konstrukt społeczny rozwijany na styku wielu dziedzin życia – edukacja, medycyna, zdrowie psychiczne i służy częściej do oceny pomocy i usług pomocowych na rzecz tych osób. Ważnym aspektem jest też fakt, że pojęciem tym zainteresowane są same osoby niepełnosprawne, organizatorzy wsparcia, rodzice czy politycy.

Najbardziej znaczącym stanowiskiem w analizie jakości życia osób z niepełnosprawnością jest koncepcja The Quality of Life Special Interest Group (IASSID)⁶. Jest ona wynikiem prac międzynarodowego zespołu, który uzgodnił główne założenia współczesnego rozumienia pojęcia jakości życia odnoszące się też do osób niepełnosprawnych.

Koncepcja ta, opiera się na dwóch podstawowych założeniach:

- 1) postrzeganie jakości życia niekoniecznie ściśle zdefiniowanej, mającej związek z polityką społeczną i oceną oferowanych usług oraz różnego rodzaju lokalnymi, narodowymi czy ponadnarodowymi inicjatywami i programami;
- 2) uznanie faktu, iż kluczowym aspektem pojęcia jest indywidualna percepcja i subiektywne odczucie jednostki odnośnie do jej jakości życia; to założenie nie wyklucza obiektywnych komponentów, podkreśla raczej, iż indywidualna percepcja doświadczanej jakości życia ma znaczenie pierwszoplanowe; poza tym ujęcie to przyjmuje, iż w zasadzie nie ma różnic między osobą pełnosprawną a niepełnosprawną, a jakość życia tych osób może być określana poprzez takie same wskaźniki; zakłada również, że doświadczanie jakości życia związane jest z zaspokajaniem potrzeb jednostki.

W zakresie pojęcia jakości życia, przyjęto też powszechnie pogląd o wielowymiarowości tego pojęcia, które kształtuje się zarówno pod wpływem czynników indywidualnych, jak i środowiskowych i zaliczono do nich: stosunki intymne, życie rodzinne, przyjaźń, pracę, sąsiedztwo, warunki mieszkaniowe, wykształcenie, zdrowie, standard życia, narodowość. Nietrudno zauważyć, iż jest to stanowisko uniwersalne stworzone w duchu podejść holistycznych i międzykulturowych.

Inną koncepcją, budowaną z myślą o ludziach niepełnosprawnych, szczególnie dzieciach i młodzieży, jest model Lindstroma⁷, rozwijany w krajach skandynawskich. Za podstawę model ten przyjął pojęcie zdrowia ludzkiego według Światowej Organizacji Zdrowia oraz pojęcie, treść egzystencji ludzkiej. W koncepcji tej, życie człowieka, w tym człowieka niepełnosprawnego, obejmuje cztery podstawowe sfery ludzkiej egzystencji:

- 1) globalną – nawiązującą do ekologicznych, społecznych i politycznych źródeł (np. prawa człowieka, polityka dobrobytu, kultura);
- 2) zewnętrzną – odnoszącą się do wątków społecznych i ekonomicznych (praca, dochody i mieszkanie);
- 3) międzyludzką – czerpiącą swe źródła ze stosunków z innymi ludźmi (wsparcie rodziny, przyjaciół, szerokie wsparcie społeczne);
- 4) osobistą – obejmującą fizyczne, umysłowe i duchowe aspekty jednostki.

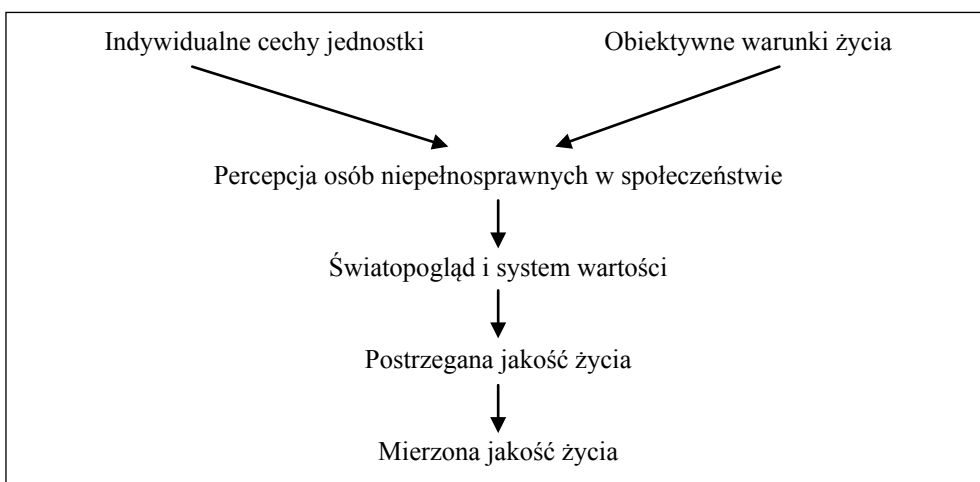
⁶ Tamże, s. 17.

⁷ Tamże, s. 151, 154.

Teoria Lindstroma, jest przykładem dość powszechnie rozpowszechnionych ujęć jakości życia osób niepełnosprawnych, zresztą i pełnosprawnych w duchu medycznym, przy czym jest interesującym sposobem umiejętnego integrowania w niej mikro i makro aspektów życia ludzkiego.

Omawiając współczesne podejście do jakości życia osób niepełnosprawnych, na uwagę zasługuje koncepcja Schalocka, Keitha, Hoffmana⁸. Model ten uwzględnia kontekst indywidualny i społeczny, percepcję osób niepełnosprawnych przez otoczenie społeczne i postawy społeczne wobec nich.

T a b e l a 1. Model jakości życia – Schalocka, Keitha, Hoffmana



W tym modelu, pojawia się bardzo ważny element jakości życia, jakim jest wiązanie jakości życia z zabezpieczeniem, oferowane osobom niepełnosprawnym przez społeczeństwo. Jakość życia rozpatrywana jest w trzech wymiarach: zdrowia, domu oraz pracy lub szkoły. W tym podejściu podkreśla się, że dla osób niepełnosprawnych, ważnym aspektem mającym wpływ na dobrą ich jakość życia jest nie tylko zabezpieczenie, lecz jego pewność, gwarancja otrzymania go w razie potrzeby. Jak podkreśla S. Kowalik⁹, koncepcja ta połączyła jakość życia z pracą służb rehabilitacyjnych, co stało się punktem zwrotnym w ewolucji pojęcia jakości życia osób niepełnosprawnych.

Na bazie tych założeń Schalock (i inni)¹⁰ formułuje określenie jakości życia – obejmujące też ludzi niepełnosprawnych: jakość życia odzwierciedla koncepcję życiową, uwzględniającą następujące zakresy: dobry stan emocjonalny, stosunki interpersonalne, dobry stan materialny, rozwój osobisty, dobry stan fizyczny, autonomię, integrację społeczną, prawa jednostki. W koncepcji tej przyjęto poniższe wskaźniki jakości życia.

⁸ Za: A. Firkowska-Mankiewicz, *Jakość życia osób niepełnosprawnych intelektualnie – prezentacja QOL-Kwestionariusza Jakości Życia*, „Sztuka Leczenia” 1999, nr 5(3), s. 17–18.

⁹ S. Kowalik, *Psychologia rehabilitacji*, Warszawa 2007.

¹⁰ Za: A. Firkowska-Mankiewicz, art.cyt.

T a b e l a 2. Zakresy i wskaźniki jakości życia

Zakresy	Przykładowe wskaźniki
Dobry stan emocjonalny	Poczucie bezpieczeństwa, duchowość, szczęście, wolność od stresów, zadowolenie
Stosunki interpersonalne	Zażyłość, przywiązanie, rodzina, interakcje, przyjaźń, wsparcie
Dobry stan materialny	Własność, finanse, bezpieczeństwo, żywność, zatrudnienie, dorobek, status socjalno-ekonomiczny, mieszkanie
Rozwój osobisty	Edukacja, umiejętności, samorealizacja, kompetencje osobiste, ukierunkowana aktywność, rozwój
Dobry stan fizyczny	Zdrowie, odżywianie, odpoczynek, mobilność, opieka zdrowotna, ubezpieczenie zdrowotne, czas wolny, aktywność
Autonomia	Samostanowienie, wybory, decyzje, samokontrola, samostereowność, osobiste cele i wartości
Integracja społeczna	Akceptacja, status, wsparcie, środowisko pracy, aktywność społeczna, role społeczne, działalność społeczna, środowisko zamieszkania
Prawa jednostki	Prywatność, prawo głosu, dostęp, posiadanie, odpowiedzialność obywatelska

Powyższa koncepcja ujmuje jakość życia jako fenomen wielowymiarowy i wielopłaszczyznowy, niepozbawiony swej dynamiki. Jednocześnie zasadza się na interakcjach jednostki z szeroko pojętym otoczeniem, w tym na reakcji na zabiegi wspierające: typu edukacyjnego, rehabilitacyjnego czy medycznego. Koncepcja ta, rozszerza swe znaczenie poza same osoby niepełnosprawne i oddziałuje na cały system usług dostarczany tym osobom.

ZAKOŃCZENIE

W psychologii osób niepełnosprawnych, jak i w ogóle psychologii, termin „jakość życia” jest słabo ugruntowany i nie ma długiej tradycji. Jednak pociąga ludzi nauki swą obszerną konceptualizacją, stwarzając możliwości kreacji teoretycznych i konstruowania pomiaru. Jakość życia będzie dotyczyć następujących obszarów: „ja” psychiczne, sfery wolności osobistej, różnego typu relacji międzyludzkich, złożonych aspektów życia rodzinnego¹¹.

Jakość życia ludzi niepełnosprawnych jest wypadkową wielu czynników, poza parametrem zdrowotnym, funkcjonalnym i psychicznym decyduje o niej wiele cech mikro- i makrospołecznych. Są to takie cechy: sytuacja rodzinna osoby niepełno-

¹¹ Z. Dołęga, *Wskaźniki jakości życia*, w: *Jakość życia w niepełnosprawności – mity a rzeczywistość*, red. M. Flanczewska-Wolny, Gliwice–Kraków 2007, s. 38.

sprawnej, sytuacja ekonomiczna kraju, obowiązujące regulacje prawne, kierunki polityki społecznej. Nie mniej ważnym wskaźnikiem jakości życia osób niepełnosprawnych są dominujące postawy społeczne wobec nich.

Osoby niepełnosprawne są takimi samymi obywatelami, jak wszyscy inni, trzeba tylko tworzyć im warunki, by dać nadzieję na godne życie i strać się je wspomagać.

T. Witkowski pisze: „Osiągnięcie satysfakcjonującego poziomu samodzielności w sytuacji, gdy się jest osobą niepełnosprawną, wymaga korzystania ze specjalistycznej pomocy, by pokonać cały szereg trudności czy problemów związanych z samym faktem i specyfiką określonego rodzaju niepełnosprawności”¹².

THE QUALITY OF LIFE OF PEOPLE WITH DISABILITIES

Summary

Multiple concepts and approaches regarding disability have been created throughout the centuries, which is reflected in different fields of study such as philosophy, medicine, pedagogy, sociology, political science, theology, and psychology. It can be assumed that the development of these disciplines has laid the foundation of the concept of disability, thus creating the model of perceiving this condition.

It is every human's responsibility to make progress through the fulfillment of their life tasks and social roles in accordance with the legal and social standards. In this regard, a question arises on the extent to which a person's disability affects the quality of their life.

The life quality of disabled people is typically impacted by numerous factors. Next to parameters such as physical health, mental health, or functional factors, it is also influenced by a variety of micro-social and macro-social aspects, including the family situation of a disabled person, the economic situation in their home country, the existing legal regulations, and the specific social policies. Furthermore, the prevalent social attitudes toward the disabled are an equally important determinant of the quality of their life.

People with disabilities are equal members of society and deserve to be fully included. However, suitable conditions need to be created to provide them with the hope for a dignified life and efforts need to be made to support them.

Słowa kluczowe: niepełnosprawność, jakość życia, zakresy i wskaźniki jakości życia, postawy społeczne wobec osób niepełnosprawnych, pomoc

¹² T. Witkowski, *Rozumieć problemy osób niepełnosprawnych*, Warszawa 1993, s. 7.

EMILIA ZIMNICA-KUZIOLA
Uniwersytet Łódzki

STOSUNEK POLAKÓW PO 2005 R. DO OSOBY I NAUCZANIA JANA PAWŁA II NA PODSTAWIE KOMUNIKATÓW CBOS

Minęło kilka lat od śmierci papieża Jana Pawła II, warto zastanowić się, czy Polacy nadal pamiętają o nim, czy jest dla nich autorytetem, którego przesłania starają się wprowadzać w życie codzienne. A może jest dla nich tylko „ikoną”, przedmiotem dumy narodowej? Te i inne pytania stały się punktem wyjścia socjologicznej refleksji, opartej na reprezentatywnych danych statystycznych CBOS-u. Od 2005 r. instytucja ta opracowała kilkanaście raportów, dotyczących wielkiego Rodaka. Autorka zestawia ich wyniki, pokazując szczególną więź Polaków z osobą i nauczaniem Jana Pawła II.

Sondaże porównawcze przeprowadzone w 2005 r. w różnych krajach Europy (w Polsce, na Węgrzech, Słowacji i w Czechach) świadczyły o wyjątkowym stosunku Polaków do Jana Pawła II, o silnej więzi łączącej ich z Papieżem. Najwyżej spośród innych nacji oceniają zasługi jego pontyfikatu dla współczesnego świata, lepiej – według deklaracji – znają treści papieskiego nauczania i częściej uznają wskazania Jana Pawła II za obowiązujące we własnym życiu. Niewątpliwie polski Papież miał w swojej ojczyźnie ogromną siłę oddziaływania, duży wpływ na religijność rodaków¹.

Kolejne badanie CBOS przeprowadzone w czerwcu 2005 r. zdominowała tematyka pożegnania Wielkiego Papieża. Obserwatorzy odnotowali wielki zryw narodowy, pisali, iż były to rekolekcje, które objęły zasięgiem miliony Polaków: „Pożegnanie z Janem Pawłem II miało w Polsce charakter święta, które swoją niezwykłą atmosferą przypominało jedynie jego pielgrzymki do ojczyzny. Polacy przez ponad tydzień żegnali się z Ojcem Świętym na różne sposoby: indywidualnie i wspólnotowo, w różnych wymiarach: osobistym, religijnym, narodowym, a także w różnych miejscach: w domu, w kościele, w przestrzeni publicznej [...]. Odpowiedzi nie oddają więc atmosfery tamtych niezwykłych dni, wyczuwalnego wtedy zbiorowego uniesienia i przeżycia duchowego, a także dumy z tego, że ludzie mają tyle inwencji, umiejętności organizacyjnych i wspólnymi siłami potrafią nadać tak piękną formę

¹ Komunikat CBOS, *Polacy, Węgrzy, Czesi i Słowacy o papieżu Janie Pawle II*, BS(108)2005, czerwiec 2005.

pożegnaniu rodaków z Ojcem Świętym”². W pogrzebie Papieża – dzięki transmisjom telewizyjnym i radiowym – uczestniczyło 95% rodaków. Polacy, odpowiadając na pytanie o najlepszy sposób uczczenia pamięci Jana Pawła II, zdecydowanie opowiedzieli się za „budowaniem solidarności społecznej i rozwijaniem dzieł miłości”. Większość respondentów uznała, że należy propagować treści papieskiego nauczania, znacznie mniej zwolenników miała idea stawiania Ojcu Świętemu pomników i nadawania imienia Jana Pawła II obiektom użyteczności publicznej.

Rok po śmierci Papieża przeprowadzono badanie, którego celem była diagnoza więzi łączących Polaków z Ojcem Świętym, religią i Kościołem (kwiecień 2006). „W tym czasie Polacy zachowali żywą pamięć o zmarłym papieżu – wspominali go (98%), modlili się o jego beatyfikację (77%) oraz kierowali do niego modlitewne prośby o pomoc w różnych sprawach (57%)”³ – czytamy w raporcie. Aż 72% respondentów deklaroowało znajomość treści nauczania Papieża, a jeszcze więcej, bo 78% zapewniało, że uwzględniają jego wskazania moralne w życiu codziennym, 67% badanych stwierdziło, że wielki Rodak miał realny wpływ na ich życie osobiste.

Nie odnotowano spadku autoidentyfikacji religijnych (95% wierzących w Boga), zmalała natomiast w ciągu roku liczba wiernych regularnie (co najmniej raz w tygodniu) praktykujących (z 63% do 56%). Nie czekając na oficjalne ogłoszenie Jana Pawła II błogosławionym, wierni zwracali się do niego w prywatnych modlitwach (dotyczyło to 57% Polaków). Do więzi z Ojcem Świętym przyznawały się częściej osoby aktywnie uczestniczące w praktykach religijnych, o prawicowych poglądach, kobiety, osoby starsze (powyżej 65 lat), mieszkańcy wsi i małych miejscowości. Wiąż z Papieżem, znajomość jego nauczania – według deklaracji – była najślabsza wśród młodych ludzi (18–24 lata). Uczniowie i studenci najrzadziej też wskazywali na przemianę swego życia pod wpływem papieża. Co czwarty młody człowiek w ogóle nie deklarował identyfikacji z treściami nauk przekazywanych przez Ojca Świętego. I dopiero w kategorii wiekowej 25–34 lata odnotowano większe zainteresowanie nauką Papieża (pokolenie JP II?).

Można z całą pewnością stwierdzić, że *differentia specifica* religijności Polaków to relatywnie wysokie wskaźniki uczestnictwa w religijnych praktykach. W 2006 r. pisano: „Ponad połowa ankietowanych (56%) bierze w nich udział co najmniej raz w tygodniu, jedna piąta (19%) praktykuje raz lub dwa razy w miesiącu i niemal równie liczna grupa (17%) czyni to sporadycznie, tzn. kilka razy w roku. Ośmiu na stu respondentów (8%) przyznaje, że w ogóle nie uczestniczy w życiu religijnym Kościoła”⁴. Charakterystyczną cechą jest też społeczne zaufanie wobec instytucji „strzegącej wiary i obyczajów” (deklaracja ta dotyczyła 81% badanych, choć w wymiarze religijnym identyfikowało się z nią już tylko 63% respondentów). Religijny *freestyle*, „prywatyzacja życia religijnego”, dotyczyła osób niepraktykujących (bądź praktykujących sporadycznie), mających wysoką pozycję społeczną, wyższe pozio-

² Komunikat CBOS: *Refleksje i wspomnienia Polaków po śmierci Jana Pawła II*, BS(99)2005, czerwiec 2005, oprac. B. Wciórka.

³ Komunikat CBOS: *Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*, BS(73)2006, kwiecień 2006, oprac. B. Wciórka.

⁴ Tamże, s. 14.

my wykształcenia, mieszkańców wielkich miast, ludzi młodych – uczniów i studentów (respondenci „wierzący na swój własny sposób” stanowili jedną trzecią uczestników sondażu).

W 2007 r., czyli już dwa lata po śmierci Papieża, nie odnotowano zasadniczych zmian w zakresie częstotliwości religijnych praktyk, ale zwiększył się procent osób wierzących, nie stosujących się do wskazań Kościoła (z 32% do 39%). W tym czasie dużo emocji budził problem lustracji duchowieństwa i to mogła być prawdopodobna przyczyna spadku zaufania do tej instytucji. Badacze odnotowali znacznie słabsze natężenie więzi Polaków z nowym papieżem, Benedyktem XVI (np. już tylko 45% badanych zadeklarowało znajomość treści jego nauczania)⁵.

Według badań z czerwca 2009 r., większość Polaków dostrzegła niezwykle istotną rolę pielgrzymek Jana Pawła II do ojczyzny (było ich 8, Papież spędził w ojczyźnie 66 dni swego pontyfikatu)⁶ zarówno w aspekcie ogólnonarodowym (71% badanych), jak i w wymiarze indywidualnym, w życiu osobistym (69%). Szczególne znaczenie respondenci nadają pierwszej pielgrzymce z czerwca 1979 r. – ich zdaniem przyczyniła się ona do transformacji społeczno-politycznej, do powstania w sierpniu 1980 r. „Solidarności”, do obalenia systemu komunistycznego i do odzyskania – w 1989 r. – suwerenności narodowej. „Im respondenci są młodszy, lepiej wykształceni i sytuowani oraz mają wyższą pozycję zawodową, tym rzadziej na ogół podkreślają znaczenie wszystkich papieskich pielgrzymek”⁷ – czytamy w raporcie. Generalnie ważna wydaje się konstatacja dotycząca młodych ludzi (18–34 lata), w tym uczniów i studentów – „należą do tych, którzy rzadziej niż inni mają świadomość, że ich życie zmieniło się pod wpływem Papieża–Rodaka. Wynika to zapewne z faktu, że część z nich nie zetknęła się osobiście z Papieżem i jego nauczaniem”⁸. (Z badania zrealizowanego 4 lata wcześniej, w 2005 r., wynika, że tylko 34% Polaków w wieku 18–24 lata spotkało go bezpośrednio). Także w tym badaniu potwierdziła się zaobserwowana wcześniej prawidłowość – młodzi rzadziej niż przedstawiciele pozostałych kategorii wiekowych przyznają, że kierują się w życiu nauczaniem Jana Pawła II, rzadziej go wspominają, słabsze są ich więzi duchowe z Papieżem–Polakiem, z religią i z Kościołem.

W ciągu czterech lat od śmierci Jana Pawła II wzrósł odsetek osób deklarujących wiarę subiektywną, „sprywatyzowaną”, „pozakościelną” – w 2005 r. 31,5% badanych wybrało opcję; „wierzę na swój sposób”, w 2009 r. już 41% ankietowanych stwierdziło, że wierzą, ale „bez stosowania się do wskazań Kościoła.” Jeśli chodzi o praktyki religijne, 56% respondentów uczestniczyło w mszach, nabożeństwach co najmniej raz w tygodniu, ale 11% przyznało, że w ogóle nie partycypuje w ekle-

⁵ Komunikat CBOS: *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI, dwa lata po śmierci Jana Pawła II*, maj 2007, BS(78)2007, oprac. R. Boguszcowski, s. 2.

⁶ Komunikat CBOS: *Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny – rocznicowe refleksje*, czerwiec 2009, BS(83)2009, oprac. B. Wciórka.

⁷ Tamże, s. 6.

⁸ s. 12. W raporcie z czerwca 2005 r. czytamy, że osobisty kontakt z Papieżem przekładał się na deklaracje o silniejszej więzi z nim. Osoby, które przeżyły spotkanie częściej przyznawały, że przesłanie Jana Pawła II jest dla nich ważne, wciąż aktualne, że starają się kierować w życiu jego wskazówkami (*Refleksje i wspomnienia Polaków po śmierci Jana Pawła II*, BS(99)2005, czerwiec 2005, oprac. B. Wciórka, s. 13–14).

zjalnym życiu religijnym. Od 2005 r. podwoił się też odsetek niezdecydowanych, obojętnych religijnie i niewierzących (z 3% do 6%). W 2009 r. nadal uprawniony był wniosek, że większość Polaków identyfikuje się z Kościołem katolickim i wysoki poziom religijnych praktyk jest cechą dystynktywną polskiej religijności. „Wyniki naszych badań upoważniają więc do stwierdzenia, że Polacy w większości nadal są wierni dziedzictwu, jakie pozostawił im Jan Paweł II”⁹ – rekapitułuje, opracowująca raport, Bogna Wciórka.

W badaniu CBOS z października 2009 r. ankietowani Polacy uznali Jana Pawła II za najwyższy autorytet, wzór osobowy w życiu publicznym (59%), na drugim miejscu znaleźli się *ex aequo* Lech Wałęsa i Józef Piłsudski (tylko po 5% wskazań). Charakterystyczne, że w sferze życia codziennego ci respondenci, którzy przyznali, że uznają autorytet konkretnej osoby, jej wyjątkowy wpływ na własne życie, najczęściej wymieniali rodziców (52%), natomiast 17% badanych (co szósta osoba) wskazało na dziadków i na papieża Jana Pawła II. W tym rankingu nauczyciele, wychowawcy uzyskali tylko 5% głosów. Okazuje się, że we współczesnym świecie tradycyjny krąg rodzinny jest istotnym środowiskiem kształtowania życiowych postaw. „Znaczących innych” spoza rodziny zdecydowanie dystansuje Papież – jest nie tylko wybitną postacią polskiej kultury, ale – jak wynika z deklaracji – osobistym wzorem, mającym bezpośredni wpływ na codzienność badanych.

Z raportu opracowanego w 2010 r. dowiadujemy się, że 41% ankietowanych zetknęło się z Janem Pawłem II bezpośrednio – podczas jego wizyt w ojczyźnie – podczas nabożeństw, spotkań, na trasie przejazdu. Polacy uczestniczyli też w audiencjach w Watykanie i w Castel Gandolfo (6%). W ciągu pięciu lat od śmierci papieża zmniejszył się odsetek respondentów deklarujących znajomość jego nauczania (z 79% do 56%), ale jednocześnie i paradoksalnie 65% badanych zapewniło, że treści owego nauczania stara się wprowadzać w życie i niemal tyle samo badanych (62%) stwierdziło, że rzeczywiście pod wpływem przesłania Ojca Świętego zmienili swoje postępowanie. Z drugiej strony niemal połowa ankietowanych (48%) nie zauważa w swoim środowisku osób, które *de facto* w swoim życiu kierują się nauczaniem papieża.

Polacy (91% ankietowanych) są przekonani, że Jan Paweł II miał ogromne zasługi dla rodaków i ojczyzny – wymieniają: wyzwolenie Polski, poprawę jej wizerunku i polskich obywateli w świecie, wpływ na upadek komunizmu, wspieranie demokracji, stworzenie warunków do integracji Polski z Unią Europejską. Papież postrzegany był jako „katalizator” przemian ustrojowych nie tylko w naszym kraju, ale i w Europie Środkowo-Wschodniej. Lista zasług Papieża w wymiarze religijnym jest bardzo długa, najczęściej respondenci mówią o kształtowaniu sumień, umocnieniu wiary w Boga i religijności. Doceniają także jego starania o pokój na świecie, budowanie więzi z młodzieżą, dążenie do zbliżenia między różnymi religiami, narodami. To oczywiście nie wszystkie działania papieża, które zostały przywołane i docenione przez ankietowanych.

⁹ Tamże, s. 22.

Zapytani o słowa, wyrażenia Ojca Świętego, które szczególnie zapisały się w ich pamięci, ankietowani najczęściej wspominali: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze Ziemi. Tej Ziemi”, „Nie lękajcie się”, „Ojczyzna to moja matka”, „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”, „Nawracajcie się”, „Totus Tuus”, „Żal odjeżdżać”, „Młódzież solą ziemi”, słynne zdanie księdza Twardowskiego, przywoływane przez papieża: „Spieszmy się kochać ludzi, tak szybko odchodzą”.

Warto podkreślić, że o szczególnej pozycji Jana Pawła II w ojczyźnie, decyduje nie tylko autorytet formalny papieża, najwyższy sprawowany przez niego urząd w Kościele, ale i charyzmatyczna osobowość wielkiego Polaka. Respondenci zaznaczali, że najbardziej ujęła ich jego „dobroć, łagodność, ciepło, serdeczność, wielkoduszność, miłość do ludzi, głęboka wiara i religijność, świętość, mądrość, inteligencja, otwartość, poczucie humoru, pogoda ducha, patriotyzm”¹⁰.

Według wyników badań, po upływie pięciu lat od „odejścia Papieża do domu Ojca”, pamięć o nim była wciąż żywa (a podtrzymywały ją – i nadal podtrzymują – obchody rocznic „papieskich”: wyboru na stolicę Piotrową, śmierci), filmy dokumentalne i fabularne dotyczące jego osoby i pontyfikatu, wydawnictwa książkowe jemu poświęcone. Niemniej badacze zaobserwowali osłabienie zapału Polaków, o czym może świadczyć stopniowo zmniejszający się odsetek tych, którzy obserwują istnienie wpływu nauczania Jana Pawła II na własne życie. Okazuje się, że kiedy emocje wygasają, coraz trudniej Polakom wprowadzać w codzienność niełatwe wskazania moralne przewodnika duchowego.

Rok 2011 był szczególny dla osób oczekujących beatyfikacji Jana Pawła II, aż 95% ankietowanych uznało to wydarzenie za wyjątkowe dla narodu, a także w wymiarze rodzinnym (85% ankietowanych) i osobistym (83% badanych). Trzy czwarte respondentów uznało doniosłość tego wydarzenia dla Europy i świata¹¹. Z raportu *Czekając na beatyfikację Jana Pawła II* dowiadujemy się, że 80% Polaków wyraża przekonanie o wpływie Papieża na życie większości rodaków. Taki pogląd wyrażają częściej osoby praktykujące, o poglądach prawicowych. Jednocześnie maleje odsetek osób, które deklarują przemianę własnej egzystencji dzięki papieskiemu nauczaniu (w 2005 r. 70%, w 2011 już tylko 58%). Polacy w ciągu sześciu lat od śmierci Jana Pawła II kultywowali pamięć o nim, wspominali go, rozmawiali o nim i nie czekając na oficjalne ogłoszenie błogosławionym, zanosili prośby do Boga za jego pośrednictwem. Rodacy (93%) uważają Jana Pawła II za autorytet moralny, ale tylko 66% deklaruje kierowanie się w życiu jego wskazówkami (to o 18% mniej niż w 2005 r.). Natalia Hipsz pisze: „Pamięć o Ojcu Świętym jest w Polsce wciąż żywa, a rola przypisywana jego działalności – znacząca. I choć Jan Paweł II pozostaje kimś wyjątkowym dla przeważającej części rodaków, zwłaszcza tych bardziej religijnych, pamięć o jego dokonaniach nie do końca opiera się próbie czasu, choćby ze względu na to, że w dorosłe życie wchodzi kolejne młode roczniki, które pontyfikatu Jana Pawła II nie miały szansy przeżyć świadomie [...]. Wyniki tegorocznego badania

¹⁰ Komunikat CBOS: *Jan Paweł II w pamięci i w życiu Polaków*, BS(47)2010, kwiecień 2010, s. 3; oprac. R. Boguszewski.

¹¹ Komunikat CBOS: *Polacy, Czesi, Słowacy i Węgrzy o beatyfikacji Jana Pawła II*, BS(50)2011, kwiecień 2011, oprac. R. Boguszewski.

ukazują niepowtarzalną rolę, jaką w opinii Polaków Jan Paweł II odegrał w historii Polski i świata, ale zarazem kruchość ludzkiej pamięci zacieranej przez nieubłagane upływający czas”¹².

W 2011 r. CBOS, przy współpracy Centrum Myśli Jana Pawła II, opracował raport: *W dwadzieścia lat później. Polacy o Janie Pawle II i jego nauczaniu w rocznicę pielgrzymki do wolnej Polski*. Pokazuje on stopień internalizacji wskazań moralnych papieża w życiu codziennym Polaków, prezentuje aktualne poglądy społeczeństwa na temat obecności krzyża w przestrzeni publicznej, stosunek do instytucji Kościoła. Okazuje się, że poglądy Polaków zbieżne są z nauczaniem papieża w wielu kwestiach, np. najważniejszą wartością jest dla nich rodzina (92% badanych zgodziło się za stwierdzeniem, że „trwała rodzina powinna pozostać wzorem dla ludzi”). Z drugiej strony istnieje duże przyzwolenie na pozamałżeńskie związki seksualne (62% akceptacji dla stwierdzenia: „ludzie muszą się lepiej poznać zanim zdecydują się na związek dwóch osób”; 14% dla opinii „seks to atrakcja, której nie wolno niczym ograniczać”; 12% dla zdania: „małżeństwo nie wymaga wyłączności”).

Za ochroną życia „od poczęcia do naturalnej śmierci” opowiedziało się 86% respondentów i co ciekawe, od 2007 r. wzrosła liczba zdecydowanych zwolenników opcji *pro-life* (będących za ochroną życia niezależnie od okoliczności) z 33% do 55%. W kwestii aborcji 55% badanych jest zdania, że przerywanie ciąży powinno być dopuszczone w przypadku stwierdzenia wad płodu, ale z kolei 91% nie zgadza się z opinią, że „ciążę można usunąć, gdy urodzenie dziecka przeszkodziłoby kobiecie w karierze”. Generalnie z nauczaniem Jana Pawła II odnoszącym się do praw każdego człowieka (także nienarodzonego) do życia, częściej zgadzają się ludzie wierzący, praktykujący, o prawicowych poglądach politycznych.

Jeśli chodzi o kwestię obecności symbolu krzyża w miejscach i budynkach publicznych, ponad połowa badanych (57%) wyraziła opinię, że ze względu na większość chrześcijańską w Polsce, obywatele mają prawo do umieszczania znaku wiary w przestrzeni publicznej; dla 24% respondentów kwestia krzyża nie jest istotna, a 17% badanych uznało, że trzeba uwzględnić zdanie mniejszości i jeśli komuś krzyż przeszkadza, należy go usunąć. Pół roku później, w grudniu 2011 r., przeprowadzono kolejne badanie opinii Polaków w sprawie obecności krzyża w przestrzeni publicznej¹³. Jego wyniki były już inne: aż 88% respondentów wyraziło akceptację dla obecności krzyża w szkołach i urzędach. Jeżeli chodzi o obecność znaku chrześcijaństwa w sali obrad Sejmu, 60% respondentów uważało, że powinien on tam pozostać.

W roku beatyfikacji Jana Pawła II toczyła się w mediach ożywiona dyskusja na temat roli Kościoła w Polsce, okazuje się, że nie można mówić o dużej polaryzacji stanowisk, 56% Polaków bowiem wyraża pozytywny stosunek do tej instytucji. Charakterystyczne, że 86% ankietowanych zgodziło się ze stwierdzeniem Jana Pawła II, że „Kościół jest naszym wielkim wspólnym dobrem”.

¹² Komunikat CBOS: *Czekając na beatyfikację Jana Pawła II*, BS(49)2011, kwiecień 2011, s. 12, oprac. N. Hipsz.

¹³ Komunikat CBOS, *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej*, BS(153)2011, grudzień 2011, oprac. B. Roguska.

Oceny działalności Kościoła rzymsko-katolickiego	Wskazania respondentów według terminów badań															Zmiany II–III '11
	X '06	I '07	V '07	IX '07	I '08	V '08	IX '08	III '09	IX '09	III '10	IV '10	VI '10	IX '10	I '11	III '11	
	w procentach															
Dobra	66	59	63	60	66	69	62	61	63	68	73	64	54	58	56	–2
Zła	24	29	21	27	24	24	27	30	25	23	18	25	35	30	32	+2
Pominięto „trudno powiedzieć”																

Źródło: Komunikat CBOS: *Oceny instytucji publicznych*, BS(30)2011, marzec 2011, oprac. M. Feliksiak.

PODSUMOWANIE

Jan Paweł II dla zdecydowanej większości Polaków był postacią szczególną, wybitną, najważniejszą w historii naszego kraju. Niemal wszyscy doceniają jego zasługi dla świata i ojczyzny. Równie ważny jest wpływ błogosławionego Papieża (a wkrótce pewnie świętego) na życie religijne rodaków. Nadal jest on nie tylko przedmiotem dumy narodowej, ale i „gwarantem żywotności polskiego katolicyzmu”¹⁴, wzorem osobowym, najwyższym religijnym, moralnym autorytetem. Stosunek Polaków do „swojego papieża” charakteryzował się dużą emocjonalnością, (szczególnie osoby, które zetknęły się z nim osobiście deklarują silną więź i pragnienie kierowania się w życiu jego wskazaniem, ale także ci, którzy nie mieli sposobności bezpośrednio spotkać Papieża darzą go wielką estymą). Trudno antycypować czy Polacy utrzymają wysokie wskaźniki religijności. Z pewnością kultywowanie pamięci o Janie Pawle II będzie miało wpływ na życie religijne wyznawców. Socjologowie są świadomi pewnej nieuchronności procesów sekularyzacyjnych, szczególnie dotyczą one młodych Polaków, podlegających silnym tendencjom kultury laickiej, konsumpcyjnej, postmodernistycznej. Już w tej chwili ponad 40% respondentów nie utożsamia się z nauczaniem Kościoła. Młodzi Polacy (18–24 lata) w porównaniu z innymi kategoriami wiekowymi wykazują najsłabsze zainteresowanie religią i nauczaniem Jana Pawła II. Oni też często „wierzą na swój sposób”, coraz bardziej oddalając się od *nomosu* doktryny chrześcijańskiej. To nie jest najlepsza prognoza na przyszłość z punktu widzenia „żywotności polskiego katolicyzmu”.

LITERATURA

Komunikaty CBOS (w porządku chronologicznym)

Polacy, Węgrzy, Czesi i Słowacy o papieżu Janie Pawle II, BS(108)2005, czerwiec 2005, oprac. B. Wciórka.
Refleksje i wspomnienia Polaków po śmierci Jana Pawła II, BS(99)2005, czerwiec 2005, oprac. B. Wciórka.

¹⁴ Por. J. Mariański, *Jan Paweł II jako gwarant żywotności polskiego katolicyzmu*, „Keryks” V/2006, s. 27–57.



Centrum Badania
Opinii Społecznej



jp2

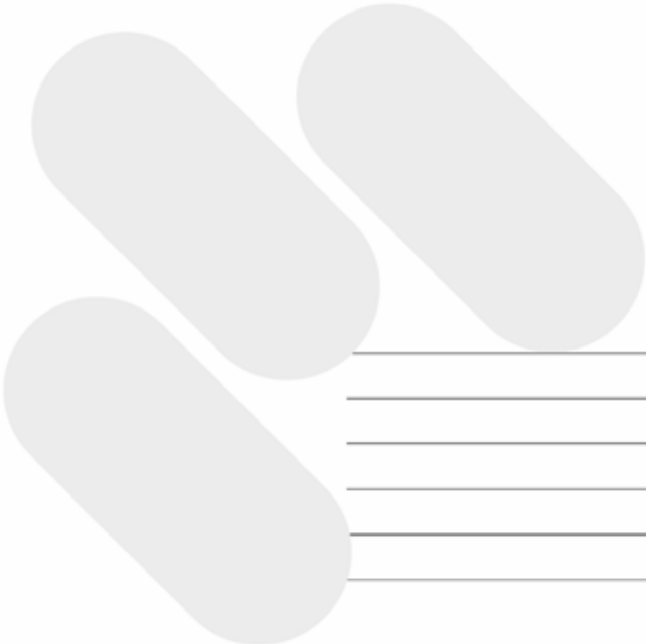
**CENTRUM MYŚLI
JANA PAWŁA II**

Institucja Kultury
m.st. Warszawy



K O M U N I K A T
Z B A D A Ń

www.cbos.pl • sekretariat@cbos.pl



Najważniejsze wydarzenia 2005 roku dla Polski i świata, BS(16)2006, styczeń 2006, oprac. M. Strzeszewski.
Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią, BS(73)2006, kwiecień 2006, oprac. B. Wciórka.
Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI, dwa lata po śmierci Jana Pawła II, maj 2007, BS(78)2007, oprac. R. Boguszewski.
Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny – rocznicowe refleksje, czerwiec 2009, BS(83)2009, oprac. B. Wciórka.
Wzory i autorytety Polaków, BS(134)2009, październik 2009, oprac. M. Herrmann.
Jan Paweł II w pamięci i w życiu Polaków, BS(47)2010, kwiecień 2010, oprac. R. Boguszewski.
Oceny instytucji publicznych, BS(30)2011, marzec 2011, oprac. M. Feliksiak.
Czekając na beatyfikację Jana Pawła II, BS(49)2011, kwiecień 2011, oprac. N. Hipsz.
Polacy, Czesi, Słowacy i Węgrzy o beatyfikacji Jana Pawła II, BS(50)2011, kwiecień 2011, oprac. R. Boguszewski.
W dwadzieścia lat później. Polacy o Janie Pawle II i jego nauczaniu w rocznicę pielgrzymki do wolnej Polski, BS(65)2011, czerwiec 2011, oprac. A. Dobrzyńska, P. Gierach.
Obecność krzyża w przestrzeni publicznej, BS(153)2011, grudzień 2011, oprac. B. Roguska.
Marianksi J., *Jan Paweł II jako gwarant żywotności polskiego katolicyzmu*, w: „Keryks” V/2006, s. 27–57.

ATTITUDE OF POLES TO JOHN PAUL II AND HIS TEACHING ACCORDING
TO CBOS RESEARCH
THE PUBLIC OPINION RESEARCH CENTER

Summary

The author compiled the findings of representative CBOS research conducted at the end of 2005 and the beginning of 2011. The research concerned the attitude of Poles towards John Paul II. For the vast majority of Poles John Paul II remains a special and outstanding figure, almost everyone appreciates his services to the world and his homeland. Equally important is the influence of the blessed Pope (soon probably a saint) on the religious life of his compatriots. He is still not only the object of national pride, but also a guarantor of vitality of the Polish Catholicism, a role model and the highest religious authority. The attitude of Poles towards “their own Pope” is intensely emotional. Especially the people who met him personally declare a strong bond and the willingness to follow his teaching in their lives. However, the respondents who failed to meet the Pope hold him in high esteem as well.

It is difficult to anticipate whether Poles will maintain high rates of religiousness. Certainly, cultivating the memory of John Paul II will impact on the religious life of believers. The sociologists realize some secularization processes are inevitable, especially among young Poles, affected by strong tendencies of the secular, consumer and postmodern culture. Even nowadays, over 40% of respondents refuse to identify themselves with the teaching of the Catholic Church. Young Poles (18–24 year olds) in comparison with other age groups are the least interested in religion and the teaching of John Paul II. Additionally, they often tend to “believe in their own way”, increasingly distancing from the Christian doctrine. It is not an optimistic prediction for the future from the point of view of “the vitality of the Polish Catholicism”.

Słowa kluczowe: autorytet religijny, badania CBOS, nauczanie Jana Pawła II, stosunek Polaków do Jana Pawła II, wzór osobowy

Patrizia Cattaneo, *Święty Charbel mnich cudotwórca. Życie, cuda, orędzia, modlitwy*, tłum. M. Stebart, Wydawnictwo AA, Kraków 2013, ss. 128.

Postać św. Charbela, choć zyskuje coraz większy rozgłos na świecie, u nas Polsce jest chyba ciągle bardzo słabo znana. Z opracowań na naszym rodzimym rynku ukazała się, jak sądzę, tylko jedna publikacja: E.J. Görlich, *Pustelnik z Libanu*, tłum. J.J. Stoppa, Exter, Gdańsk 2006, ss. 120, w której imię Charbela podano w formie Sarbelisz. Ostatnio jednak maronicki mnich z Libanu zyskuje coraz większą sławę. Duże zasługi w promocji św. Charbela ma niewątpliwie ks. Jarosław Cielecki, który jeździ po Polsce i opowiada o świętych Libanu, prezentując także zrobiony przez siebie film: *Liban – ziemia świętych* (Watykan 2012). W owo szerzenie duchowej sławy św. Charbela wpisuje się także wydana w ostatnim czasie książka Patrizi Cattaneo, *Święty Charbel mnich cudotwórca. Życie, cuda, orędzia, modlitwy*, którą pragnę tutaj omówić.

Zapewne dla przeciętnego Europejczyka kraj, w którym żył św. Charbel, a tym bardziej jego postać, pozostają nieznane. I choć słowo „Liban” brzmi w naszych uszach dość egzotycznie, to przecież nazwa tego kraju występuje wiele razy w Piśmie Świętym. Słyszymy tam o wzgórzach i cedrach Libanu. Z Libanu wypływa Jordan, rzeka, w której został ochrzczony Jezus Chrystus. Na terenie tego kraju leżą także starożytne miasta Tyr i Sydon (dziś: Sur i Sajda). Warto odnotować, że Liban jest jedną z kolebek cywilizacji. Przyjmuje się, że w Byblos (dzisiejsze Jbeil – niedaleko znajduje się pustelnia św. Charbela) żyła społeczność, która wymarła 3500 lat przed Chrystusem. Monastycyzm wschodni, który tam kwitnie, przypomina bardziej mistycyzm hiszpański niż zachodnią regułę św. Benedykta *Ora et labora*. Liban tchnący tę duchowością, leży blisko źródeł naszej wiary. Tak niedaleko stąd przecież nauczał Jezus Chrystus. Mnisi wschodni pozostają w większości braćmi, święceni są tylko niektórzy, zwykle na potrzeby danego klasztoru. Za autora reguły wschodniego monastycyzmu, przyjmuje się św. Antoniego Pustelnika lub św. Bazylego. Zakonnicy libańscy wywodzą swą regułę od pierwszego z wymienionych, czyli mnicha pochodzącego z Egiptu. Można powiedzieć, że Wschód wyprzedził Zachód o dwa, trzy wieki, gdyż reguła miejscowych mnichów to III lub IV w., a św. Benedykt dopiero w VI w. wprowadził swoją regułę.

Reguła św. Antoniego przeniknęła do Libanu przez Syrię. To z tej linii wywodził się św. Maron, założyciel Kościoła Maronickiego. Jest to wspólnota eklezjalna, będąca w łączności ze Stolicą Apostolską. Obecnie w Libanie mieszkańcy posługują się językiem arabskim, choć znają także swój język, odmianę syryjskiego. Jest kilka wspólnot Kościołów wschodnich, każdy z nich ma swojego patriarchę, który jest wybierany przez biskupów. Biskupem może być tylko mnich, nie kapłan niezakonny. W tradycji wschodniego monastycyzmu rozwinęły się różne praktyki ascetyczne. Można wymienić tu tzw. boskoï (*pabulatores*) – żyli bez dachu nad głową i żywili się surowymi roślinami i korzeniami; akoimeci (nie śpiący) – ustalali cykl dyżurów we wspólnocie mniszej, aby zawsze ktoś czuwał, oraz stylicy (słupnicy) – mnisi żyjący na słupach lub wysokiej skale. Do najbardziej znanych należy Szymon Słupnik, który na słupie o wysokości 40 łokci zamieszkiwał przez 30 lat. Jeszcze inną praktyką było zamurowywanie się na jakiś czas albo na całe życie. Ślady tej praktyki odnajdujemy jeszcze w XII w.

Co wiemy na temat samego Charbela? Jego światowe imię, to Youssef Makhluf. Urodził się 8 maja 1828 r. w Bekaa Kafra, w jednej z najwyżej położonych wiosek Libanu (1600 m). Miał czworo rodzeństwa. W młodym wieku spotkał wędrownego mnicha, który zaszczerpił w nim myśl o życiu monastycznym. Młody Youssef zgłosił się do klasztoru w Annaya. Przybrałszy imię zakonne Charbel,

zasłynął jako bardzo pokorny i posłuszny swoim przełożonym mnich. Potem zamieszkał w pustelni, niedaleko klasztoru. W swojej samotni spędził 20–25 lat (w zakonie ok. 40). Zmarł 24 grudnia 1898 r. w Wigilię Bożego Narodzenia. Po śmierci pustelnika zaczęły dziać się cuda. Mnisi, którzy znaleźli ciało świętego, mówili, że widzieli niezwykle światło, które go otaczało. Potem jego grobowiec otwierano kilkukrotnie. Ciało zawsze pozostawało nienaruszone i zachowywało naturalną elastyczność. Gdy otwarto grób św. Charbela po 52 latach od razu stwierdzono, że jego ciało wciąż nie rozłożyło się. Wydobywała się zaś z tego ciała uzdrawiająca ciecz, którą zbierano, by rozdawać chorym. Niezwykłym wydarzeniem jest również portret pośmiertny św. Charbela, nikt bowiem nie uwiecznił na fotografii czy na płótnie twarzy zakonnika. Otóż 8 maja 1950 r. w Annaya kilku przyjezdnych ojców zrobiło sobie zdjęcie przy pustelni. Po wywołaniu okazało się, że na fotografii znajduje się jeszcze jeden mnich, którego wtedy nikt tam nie widział. Był to św. Charbel. Pustelnik z Libanu został kanonizowany przez papieża Pawła VI 9 października 1977 r.

Patrizia Cattaneo już na początku swojej książki *Święty Charbel mnich cudotwórca. Życie, cuda, orędzia, modlitwy* wspomina o swojej fascynacji świętym z Libanu, który dla niej jest przypadkiem świętego iście *sui generis*. Świadczą o tym cuda, jakie za jego wstawiennictwem dokonują się w obecnym czasie. Dlatego Cattaneo zanim przedstawiła rys biograficzny św. Charbela, przytoczyła cud związany z osobą Nouhad Al-Chami. Otóż ta kobieta w nocy z 21 na 22 stycznia 1993 r. miała sen, w którym, jak relacjonowała później, przyszedł do niej św. Charbel z innym zakonnikiem i zrobił jej operację na arterii szyjnej. Po jej obudzeniu stwierdzono, że operację faktycznie przeprowadzono, a po zabiegu zostały blizny, które krwawią każdorazowo w zapowiedzianym przez św. Charbela czasie. Autorka przytacza także inny cud, którego doświadczyła Nadia Sader (uzdrowiona z paraliżu). Ze św. Charbelem łączą się również inne nadzwyczajne zjawiska, o których wspomina Cattaneo. Oddzielny rozdział stanowi opis cudów związanych z kanonizacją św. Charbela. W kolejnym rozdziale książki znajdziemy świadectwa nowych cudów i uzdrowień, których doznano na całym świecie. Autorka opisuje także sam Liban jako ziemię związaną z Biblią. Dalej mamy zestawienie biograficzne św. Charbela Makhloufa i jego życiorys. Po zapoznaniu z faktami zaczerpniętymi z życia i wydarzeń po śmierci mnicha z Libanu, Cattaneo opisuje jeszcze jeden niezwykle cud związany tym razem z osobą Raymonda Nadera. Miał on przeżyć wewnętrzne doświadczenie spotkania z Bogiem, po którym pozostał ślad – na jego ręce odbiła się dłoń św. Charbela, pozostawiając bardzo wyraźne znamię. Dodać należy, że Autorka opisuje przypadki udokumentowane i zbadane przez specjalistów. Książkę zamykają modlitwy związane ze świętym, między innymi specjalna nowenna.

W moim mniemaniu książka *Święty Charbel mnich cudotwórca. Życie, cuda, orędzia, modlitwy* nie pretenduje do miana literatury o niezwykle wysokim poziomie duchowym czy językowym. Najważniejszym walorem i atutem tej publikacji jest sprawa, do której rozgłosu się ona przyczynia. Jak stwierdza sama Autorka, na świecie zostało napisanych około siedemdziesięciu książek na temat św. Charbela, w Polsce jak nietrudno się zorientować, temat mnicha z Libanu jest zaledwie tylko wspomniany. Może jednak obecność na rynku książki Patrizi Cattaneo ożywi dyskusję na temat św. Charbela i zainteresuje tym jakże aktualnym Świętym. W tym właśnie widzę największą wartość tej publikacji.

ks. Piotr Kaczmarek

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

Ks. Jan Sochoń, *Poszukiwanie literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, ss. 296.

O Autorze

Autorem omawianej poniżej publikacji jest ks. Jan Sochoń – profesor filozofii, poeta, krytyk literacki i eseista. Jest wykładowcą w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Wyższym Metro-

politalnym Seminarium Duchownym w Warszawie, Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie oraz w Wyższej Szkole Handlu i Finansów Międzynarodowych w Warszawie. W UKSW kieruje Katedrą Filozofii Kultury. Ponadto jest członkiem Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, PEN Clubu, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz innych stowarzyszeń i organizacji naukowych. Ksiądz Sochoń jest także zaangażowany w propagowanie osoby bł. ks. Jerzego Popiełuszki, redagował jego pisma oraz brał udział w pracach nad przygotowaniem procesu beatyfikacyjnego. Jego hobby to sztuka romańska, fotografia oraz muzyka jazzowa. Jest autorem wielu publikacji filozoficznych, wierszy, tekstów literackich oraz haseł encyklopedycznych. Wśród jego głównych dzieł możemy wymienić książki: *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998; *Ateizm*, Warszawa 2003 (Nagroda „Feniks 2004”); *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004; *Religia w projekcie postmodernistycznym* Lublin 2012 oraz kilkanaście tomików wierszy, wśród nich wydany ostatnio: *Podróż z magami. Wiersze świąteczne*, Bydgoszcz 2011; w druku tom wierszy *Obrót koła*.

Zamysł twórczy Autora

Główną intencję powstania omawianej książki, a jednocześnie zamysł twórczy swojej całej aktywności pisarskiej, ks. Sochoń określa już na wstępie *Poszukiwania literatury*: „[...] wrażliwość literacka i pragnienie, aby uczestniczyć we współczesnej polskiej kulturze również poprzez sztukę interpretacji, tkwi we mnie mocno i nie daje się w żaden sposób wykorzenieć. Dlatego nadal podejmuję wysiłek, mający na celu towarzyszenie tym wydarzeniom artystycznym, które zdają się być ważne, godne namysłu i wyrażają niezwykle napięcie, jakie tworzy się między tym, co literackie i tym, co sakralne, metafizyczne, religijne” (s. 5). Autor jednocześnie przyznaje się do tego, że na korpus całej książki składają się różne jego artykuły publikowane już wcześniej w rozmaitych periodykach. Ksiądz Sochoń włącza do swego kręgu zainteresowań pisarzy „[...] których dorobek nie stroni od wyraźnych deklaracji światopoglądowych, którzy próbowali bądź próbują sugerować światy nieodgadnione, tajemne, zaledwie przeczuwane” (s. 6). We wszystkim zaś Autor poszukuje języka, który ujawni miłość, języka, który powinien zawsze dochodzić do głosu, jeśli mamy mówić o prawdziwie wartościowej twórczości. Na stronach swojej książki ks. Sochoń pozwala zabrać głos już uznanym twórcom, takim jak: Miłosz, Herbert, Wojtyła, Twardowski, Pasierb. Nie brakuje jednak także głosów przedstawicieli młodszego pokolenia, takich autorów, jak: Boruń, Szymańska, Kotański, Ciesiesz, s. Flak. Jak twierdzi ks. Sochoń, w jego mniemaniu ci autorzy „Pobudzają do myślenia i działania, by szukać tego, co da się jeszcze poskładać w lustro odbijające prawdziwą istotę życia” (s. 9). Tyle deklaracji odautorskich ks. Sochoń.

Budowa formalna i treść

Poszukiwanie literatury składa się z czterech części poprzedzonych krótkim *Wstępem* (s. 5–9). Natomiast poszczególne rozdziały obejmują następujące bloki tematyczne: *I. Potęga literatury* (s. 11–118); *II. Twórczość Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (s. 119–188); *III. Pasierb i my* (s. 189–242); *Próby hermeneutyczne* (s. 243–286). Całość zamyka *Indeks osobowy* (s. 287–294). Jak od razu zauważamy, objętość poszczególnych części jest różna. Najobszerniejszy jest I rozdział (8 artykułów), w którym znalazły się szkice z zakresu szeroko pojętej literatury. To tutaj Autor zmierza się z pytaniem o relację teologii i literatury, rozważa pytanie – czy można jeszcze dzisiaj mówić o „klasycznym poecie”, omawia zagadnienie muzyczności na podstawie wybranych przykładów literatury, znów, odwołując się do literatury, próbuje odnieść się do kwestii patriotyzmu, analizuje poezję Miłosza, Herberta i ks. Twardowskiego. II rozdział w całości poświęcony jest twórczości Karola Wojtyły/Jana Pawła II. Ksiądz Sochoń poddaje refleksji zarówno młodzieńcze utwory, jak i dzieła późniejsze Papieża Polaka, w tym *Tryptyk rzymski*. Autor stara się również opisać znaczenie gestu i kultury słowa, które stosował Jan Paweł II podczas swojej apostołskiej posługi. Dokonuje także zestawienia twórczości trzech kapłanów-poetów: Karola Wojtyły, Janusza Pasierba i Jana Twardowskiego w odniesieniu do *Vaticanium Secundum*. III rozdział odkrywa przed czytelnikiem bogactwo twórczości ks. Janusza Pasierba ukazanej w sześciu szkicach. I wreszcie w ostatniej części *Poszukiwania literatury* Autor umieszcza siedem omówień dzieł literackich różnych młodych twórców.

Próba oceny

Czytając *Poszukiwanie literatury*, od razu zauważamy, jak bardzo Autor ceni słowo i dba o piękno języka. Sam zresztą się o to upomina we *Wstępie*: „Pisarstwo to oddanie się na służbę czegoś, co nie daje się wyśłowić; ale jest, i zmusza do walki o każde słowo, każde tajemnicze jego skrzyżowanie z drugim słowem” (s. 6). Książę Sochoń jako niezwykle erudyta rozpościera przed czytelnikiem przestronny pejzaż literatury i poezji, wypełniony twórczością starszych, ale i młodszych pisarzy. Bije z tego jakaś nadzieja, że wciąż są wśród nas ludzie, którzy potrafią jeszcze coś świata powiedzieć w języku poezji. Jak zaznaczył Autor we *Wstępie*, jego książka to zbiór różnych artykułów, esejów, recenzji opublikowanych już wcześniej na łamach rozmaitych pism. To sprawia, że językowo omawiana publikacja jest niejednorodna. Choć ks. Sochoń utrzymuje zawsze wysoką kulturę języka, to jednak z racji na wymogi formalne i charakter różnych pism, w których ukazywały się owe szkice, formalna szata tych opracowań musiała być inna. Po prostu inaczej pisze się artykuł naukowy, a inaczej recenzję książki. Dlatego chyba lepiej powiedzieć, że książka jest bardziej „składana”, niż pisana na temat, bo w zasadzie szkice te mogłyby istnieć po prostu niezależnie od siebie. Są to artykuły, które bardziej mieszczą się w temacie, niż go rozwijają. Książka bowiem nie może mieć w takim przypadku żadnego rozwinięcia, żadnej jednej, głównej myśli przewodniej, co tłumaczy, dlaczego tytuł całej publikacji jest tak pojemny. A zatem Autor nie stawia na początku przed sobą jakiejś wyraźnej drogi, nie wytycza dystansu, przestrzeni; to raczej dzieło z cyklu „niekończąca się opowieść”, albowiem ks. Sochoń mógłby spokojnie dołączyć do tej publikacji jeszcze wiele podobnych tekstów. Z drugiej strony kryje się w tym, pewnie niezamierzona przez Autora, idea, że samo poszukiwanie literatury nigdy się nie kończy, że jest to rzeczywistość ciągle rodząca się. I w tym sensie *Poszukiwanie literatury* uważam za książkę niedokończoną, bo też dokończyć się jej nie da. Tym bardziej że jak sugerował Autor, także w młodym pokoleniu pisarzy, są prawdziwi mistrzowie, a przynajmniej na takich się zapowiadają. Książka ks. Sochoń to duchowa uczta, pełna językowego smaku, łącząca w sobie język teologii i poezji. Jest też świadectwem duchowej wrażliwości samego Autora, który przecież równocześnie jest teologiem, filozofem i poetą.

ks. Piotr Kaczmarek

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

Marian Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011², ss. 400.

Z wielkim uznaniem należy odnotować najnowszą monografię prof. Mariana Grabowskiego (Wydział Teologiczny UMK w Toruniu), rozwijającą w sposób oryginalny i twórczy nakreślony przez Jana Pawła II program antropologii adekwatnej, opartej na symbolicznej wykładni Księgi Rodzaju. Nawiązując do papieskich katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Grabowski rozwija projekt antropologii osadzonej w historii upadku, w mistrzowski sposób pokazując, na czym polega rzetelne i twórcze myślenie filozoficzne.

Historia upadku nie jest zwykłym komentarzem do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, lecz analizą symboli, za pomocą których natchniony autor wyraził fundamentalne i ponadczasowe doświadczenie antropologiczne. Zdaniem Grabowskiego, upadek pierwszych ludzi jest egzystencjalnym doświadczeniem każdego człowieka, niezależnie od czasu i miejsca, w którym przyszło mu żyć. Z tego powodu opis biblijny możemy potraktować jako punkt wyjścia do zbudowania antropologii adekwatnej.

Tytułowe pojęcie „antropologii adekwatnej” pochodzi z katechez Jana Pawła II. Oznacza zogniskowanie uwagi na tym, co stanowi o istocie bycia człowiekiem, o byciu osobą w wymiarze duchowym. Jest nawiązaniem do nieprzerwanej obecności Boga w ludzkim życiu. W pierwszej części mów

katechetycznych: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*¹ Jan Paweł II wprowadza to pojęcie „antropologii adekwatnej”. Taka antropologia ma według jego określenia „rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie” (s. 54–55). Nieco dalej dopowiada: „Antropologia «adekwatna» pozostaje na gruncie istotowo «ludzkiego» doświadczenia człowieka”. Umieszczony poniżej przypis dodatkowo informuje, że chodzi o obronę przed naturalistycznym redukcjonizmem. To wszystko jest dość lakonicznie i zmusza czytającego do interpretacji.

Jak ustanawia się znaczenie terminu „antropologia adekwatna” w obrębie użytego słownictwa? Antropologia jest nauką o człowieku. Słowo to pada w ramach analiz, które sytuują się na przecięciu rozważań biblijnych, teologicznych i filozoficznych. Antropologia adekwatna pojawia się więc w obrębie antropologii biblijnej, teologicznej i filozoficznej. Jan Paweł II, wprowadzając omawiane pojęcie, powie wprost: „Teksty biblijne zawierają w sobie zasadnicze elementy takiej właśnie antropologii”². Wypowiedź ta wskazuje niedwuznacznie, że wiedzy o ludzkiej naturze, wiedzy o tym, kim i jacy jesteśmy, należy szukać w Biblii.

Antropologię filozoficzną ustanawia ostatecznie pytanie o istotę człowieka, pytanie o człowieczeństwo. Antropologia teologiczna podziela to samo zainteresowanie, tyle że w nieredukowalnej perspektywie istnienia Boga i Jego wpływu na ludzki los (gdy tymczasem w ramach antropologii filozoficznej wiele koncepcji będzie taką perspektywę zdecydowanie odrzucać). One obie zyskiwałyby miano antropologii adekwatnej, gdyby za pomocą posiadanego pojęciowego instrumentarium, za pomocą swoich metod próbowały wyrazić antropologię, która wyrasta z Biblii. Dopiero wtedy antropologia będzie antropologią adekwatną, dopiero wtedy będzie wiedzą o naturze ludzkiej, ściśle dopasowaną i zgodną z tym, czym i kim naprawdę jest człowiek.

Widać, że założeniem fundującym antropologię adekwatną jest wiara w objawicielski charakter Biblii nie tylko w aspekcie teologicznym, ale także antropologicznym. Biblia nie tylko objawia Boga, ale prawdziwie objawia człowiekowi jego samego, jego istotę. Drugi trop dla zrozumienia sformułowania „antropologia adekwatna” wyznacza wywołane wcześniej zdanie, w którym papież wskazuje na to, że o adekwatności nauki o człowieku stanowi uwzględnienie „istotowo «ludzkiego» doświadczenia człowieka”. Nie mamy tu do czynienia z błędem typu „idem per idem”, ale raczej z dobitnym i lapidarnym zogniskowaniem uwagi na jednym ze sposobów doświadczenia samych siebie. Kluczowe znaczenie ma tutaj słowo „doświadczenie” – doświadczenie człowieka. Czy na przykład istotowo ludzkim doświadczeniem człowieka jest postrzeganie go jako swoistego rodzaju zwierzęcia? Czy istotowo ludzkim doświadczeniem człowieka jest studiowanie człowieka w jego swoistości na tle świata zwierzęcego, co z takim zacięciem czynili twórcy XX-wiecznej antropologii filozoficznej: M. Scheler, A. Gehlen i H. Plessner? W kontekście dalszej uwagi Jana Pawła II o opieraniu się redukcjonizmowi typu przyrodniczego trzeba na te pytania odpowiedzieć negatywnie.

Antropologię tę tworzą trzy dziedziny: metafizyka, rozważająca kwestię racji ludzkiego upadku; fenomenologia (wsparta hermeneutyką symboliki biblijnej), ukazująca istotę człowieka przed upadkiem i bezpośrednio po nim, a także usiłująca rozszyfrować, na czym upadek rzeczywiście polegał, oraz eschatologia, odsłaniająca perspektywy możliwego ocalenia człowieka pomimo upadku. W recenzowanej książce elementem centralnym i najbardziej rozbudowanym jest część fenomenologiczno-hermeneutyczna; metafizyczna i eschatologiczna opracowane zostały w mniejszym stopniu, co jest uzasadnione źródłowym tekstem Księgi Rodzaju, bardziej skupionym na samym upadku niż jego racjach i perspektywach zbawienia.

Fenomenologia upadku jest w książce rozwinięta tak szczegółowo i precyzyjnie, iż nie da się jej w krótkiej recenzji poprawnie zrekonstruować. Historia upadku poraża wnikliwością i szczegółowością analiz poszczególnych warstw znaczeniowych tekstu biblijnego; finezyjność i bogactwo wywodu powoduje, że każda próba streszczenia omawianej książki musi się zakończyć niepowodzeniem. Siła analiz zaprezentowanych przez Grabowskiego tkwi nie tyle nawet w ogólnych twierdzeniach antropologicznych, ile przede wszystkim w żywym myśleniu, odsłaniającym znaczenie poszczególnych werstów *Genesis*. Fascynujące, wieloaspektowe opisy symboliki „drzew” w ogrodzie Eden, „niewiasty”

¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1986, s. 9–97.

² Tamże, s. 55.

danej przez Jahwe Adamowi, „szat”, którymi Bóg osłania ludzką nagość po złamaniu jego zakazu, czy „węzowego zła”, które kusi pierwszych ludzi, sprawiają, że historię upadku możemy również potraktować jako niezastąpiony podręcznik hermeneutyki, zrodzony z najlepszych wzorców tradycji aleksandryjskiej. Grabowski pokazuje, czym jest twórcze myślenie biblijne, polegające z jednej strony na rozszyfrowywaniu znaczenia poszczególnych symboli zawartych w tekście, z drugiej – na odczytywaniu tych symboli w świetle najgłębszych i najbardziej osobistych doświadczeń egzystencjalnych człowieka.

Antropologię budowaną przez Grabowskiego możemy określić mianem antropologii istotowej, zgodnie bowiem z programem Jana Pawła II ma ona ambicję rozumieć człowieka w tym, co absolutnie fundamentalne. Podstawowym jej założeniem jest przekonanie, iż nie rozum określa istotę bytu ludzkiego, lecz zmysł aksjologiczny otwierający człowieka na świat wartości. Charakterystyczna dla człowieka wrażliwość na wartości jest, zdaniem Grabowskiego, ukazana w opisie stworzenia człowieka; Bóg wszak, widząc, że człowiek odczuwa osamotnienie (a nawet obcość) w świecie, przyprowadza mu „niewiastę”, to znaczy udziela mu swego ducha, zdolnego dostrzegać i pragnąć wartości (zwłaszcza wartości absolutnej – samego Boga).

Po grzechu funkcjonowanie zmysłu aksjologicznego zostaje wielorako zaburzone. Mimo to ludzkość zdołała zachować pamięć ogrodu Eden (tzn. pamięć Boga i Jego bezpośredniej obecności), dzięki czemu nadal możliwe jest jego odzyskanie. Pamięć pierwotnej bliskości Boga, pielęgnowana i przekazywana kolejnym pokoleniom, nie jest absolutna, jednak na tyle wyraźna, że czyni możliwym „powrót do źródeł człowieczeństwa”. Jak argumentuje Grabowski, wszyscy jesteśmy zrodzeni z pamięci Adama, który rzeczywiście widział Boga, nasza pamięć zaś wskazuje, iż rajski ogród Eden jest naszym prawdziwym domem. Powrót do niego jest jednak możliwy tylko pod warunkiem, że dany nam przez Boga duch na nowo zwróci się ku Stwórcy jako swemu najwyższemu (a właściwie jedynemu) dobru.

Oddalenie od Boga, będące świadectwem ludzkiego upadku i wygnania, jest – zdaniem Grabowskiego – fundamentalnym doświadczeniem antropologicznym, dostępnym każdemu z nas, które jednak coraz wyraźniej jest usuwane z horyzontu refleksji filozoficznej. Współczesna antropologia zdominowana jest przez naturalizm, z założenia przekreślający wszelkie odniesienie człowieka do Transcendencji. Antropologia naturalistyczna jest z tego powodu przedsięwzięciem paradoksalnym; opisuje człowieka w stanie upadku (wypędzenia z ogrodu), zarazem jednak tego stanu nie określa mianem upadku, lecz traktuje go jako stan naturalny. Inaczej mówiąc, antropologia naturalistyczna jest antropologią stanu wypędzenia, bez świadomości wypędzenia. Jest antropologią wykorzenienia, opisuje wszak człowieka, który utracił świadomość swych źródeł, nie wiedząc, skąd i dlaczego został wypędzony. W tej sytuacji trudno oczekiwać, by człowiek odczuwał tęsknotę za utraconym rajem; jest wręcz istotą, która nie ma dokąd wrócić. Jego życie okazuje się absurdalną wędrówką bez źródła i celu, wędrówką znikąd donikąd.

Marian Grabowski, podążając śladami rozważań Jana Pawła II, kreśli perspektywę odmienną. Zakładając, że człowiek znajduje się w stanie upadku, usiłuje odsłonić naturę ludzką w jej postaci poprzedzającej upadek oraz perspektywę nadziei rysującą się przed człowiekiem pomimo upadku. Pierwotny grzech staje się w ten sposób źródłem nadziei – nadziei zbawienia. Paradoksalnie więc, antropologia naturalistyczna, która nie dostrzega ludzkiego grzechu, traci również z oczu perspektywę nadziei zbawienia; antropologia adekwatna tymczasem, zawarta w pierwszych rozdziałach *Genesis*, chociaż opisuje ludzką kondycję jako stan upadku, odsłania równocześnie możliwe perspektywy jego przezwyciężenia.

Centralna teza antropologii adekwatnej w rozumieniu Grabowskiego głosi, iż człowiek przed upadkiem nie był bynajmniej istotą doskonałą, lecz wielorako ograniczoną i niedojrzałą; nie był też bytem statycznym, raz na zawsze ustalonym, lecz dynamicznym, podatnym na rozwój (s. 161, 175). Twierdzenie to jest ewidentnym nawiązaniem do teleologicznej wizji świętego Ireneusza, który stan pierwotnej niewinności człowieka określał mianem dzieciństwa i niedojrzałości; wprawdzie człowiek został stworzony na obraz Boży, sam jednak – w wyniku własnego rozwoju – miał dopiero stać się Jego podobieństwem. Podobnie, zdaniem Grabowskiego, człowiek w ogrodzie Eden jest pełen braków i ułomności, które świadczą o tym, iż jesteśmy istotami niepełnymi. Niepełność nie oznacza jednak ontycznego kalektwa (jak sugeruje metafora ukuta przez Leszka Kołakowskiego), lecz brak pełni. Ka-

lectwo domaga się wszak uleczenia, brak pełni tymczasem odnosi do przewidywanego stanu doskonałości, osiągalnego w wyniku osobowego rozwoju. Metafora „kalectwa” zdaje się wskazywać na istotne ograniczenia ludzkiej natury. Uleczyć wszak to jedynie zregenerować, przywrócić stan wcześniejszy, który z jakiegoś powodu uległ zaburzeniu; nie widać tu jednak perspektywy dalszego rozwoju samej ludzkiej natury jako takiej. Kategoria braku pełni tymczasem, którą przywołuje Grabowski, odnosi właśnie do pełni, będącej naszą szansą, a zarazem zadaniem. Aktualny brak pełni nie sugeruje przecież żadnej degeneracji człowieka, lecz raczej dynamikę jego natury i możliwość nieskończonego wprost rozwoju, aż do bezpośredniego, niczym niezakłóconego obcowania z Bogiem jako wartością absolutną. To „przebóstwienie” człowieka realizuje się każdorazowo inaczej, według ściśle indywidualnego powołania, które każdy musi w swoim życiu odkryć i podjąć jego wyzwaniom. Powołanie wszak jest – według określenia Grabowskiego – jedyną autentyczną drogą naszego życia, daną nam przez Boga. Krocząc wiernie tą drogą, zmierzamy do naszego utraconego domu, do rajskiego „ogrodu”, z którego zostaliśmy wypędzeni.

Recenzowana książka powinna stać się obowiązkową lekturą zarówno dla filozofów (zmagających się z problemem człowieka), jak i dla teologów (usiłujących uczynić przekaz Objawienia zrozumiałym i żywym dla współczesnych ludzi). Historia upadku ukazuje bowiem nie tylko głęboką mądrość wersetów biblijnych, lecz także ich niezastąpione znaczenie dla ludzkiej samowiedzy.

Czterystustronicowa monografia prof. Grabowskiego odnosi się do współczesnego człowieka, do jego postaw życiowych, do zachowań, które w wielu wymiarach są konfrontacją z problemami przedstawionymi w historii protoplastów ludzkości. Jest to też opracowanie doskonale komentujące biblijną narrację i symbolikę. Pokazuje czytelnikowi szeroki kontekst odniesień pozornie dobrze już znanych i rozumianych słów. Centrum tej opowieści jest oczywiście historia upadku człowieka. Człowiek decyduje się na sprzeciwienie się woli Boga. Ten czyn nie prowadzi go do wyzwolenia, lecz przeciwnie – jest nieodwołalną utratą wolności, stanowi zrujnowanie ładu i harmonii życia z Bogiem. Tą książką warto się zainteresować jako ciekawą pozycją, napisaną elokwentnie, świadczącą o rozległej wiedzy teologicznej Autora.

ks. dr hab. prof. UKSW Andrzej Perzyński

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Vittorino Andreoli, *Zrozumieć cierpienie. Aby ból ustąpił radości*, przeł. M. Bielawski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2009, s. 331.

Cierpienie jest zjawiskiem powszechnie znanym. Vittorino Andreoli wykracza poza powszechny sposób rozumienia cierpienia, twierdząc, iż wynika ono z samego faktu istnienia, że stanowi przejaw bólu istnienia. Książka *Zrozumieć cierpienie* dotyczy fenomenu cierpienia egzystencjalnego. Autor dowodzi, że cierpienie wpisane jest w indywidualny plan życiowy każdego człowieka, niezależnie od obiektywnych okoliczności. Jednak, choć podkreśla ważną funkcję cierpienia w egzystencji jednostki, to nie wychwala go ani nie popiera. Intencją Autora jest wprowadzenie czytelnika do „teatru cierpienia, ukazując maski komedii ludzkiej”, która cały czas się rozgrywa i która przesycona jest cierpieniem, tak jakby to ono było jego główną osnową. „Teatr cierpienia” to życie, a „maski komedii” to ludzkie zachowania nacechowane obłudą w imię „dobrych intencji”, które de facto utrwalają przemoc i nieme cierpienie, płynące z niezgody na niesprawiedliwość, pozór, głupotę bądź perfidię. Vittorino Andreoli, wprowadzając czytelnika w głąb ludzkich dusz, stawia pytanie: Czy cierpienie nie jest przywilejem człowieka – głównego bohatera w rozdawaniu cierpienia? Niezależnie od cierpienia wyznaczonego trajektorią losu, istnieje cierpienie niepotrzebne, zbędne i możliwe do uniknięcia. Książka ta jest wyrazem buntu „lekarza dusz” przeciwko cierpieniu wywołanemu świadomymi ludzkimi intencjami, z nadzieją na refleksje u tych, którym nieobca jest troska o kondycję człowieka.

Autor, ukazując bardzo różnorodne aspekty cierpienia (m.in. i związane z odczuwaniem lęku i niepokoju, frustracji i złego samopoczucia, z reprezentowaną postawą introwertyczną bądź ekstrawertyczną, ze skłonnościami depresyjnymi czy też zachowaniami heroicznymi), zaznacza, iż nie ma osobowości z góry podatnych na szczęście. Każdy człowiek w obrębie rozpaczliwych doświadczeń cierpi inaczej. Nie ma człowieka, który by nie cierpiał, osoba bowiem niepodatna na cierpienie nie byłaby człowiekiem. Z całą pewnością nie są to myśli dokonujące rewolucji w analizie problematyki cierpienia. Jednak Vittorino Andreoli nie zostawia czytelnika tylko z tymi rozważaniami. Bardzo ważną u niego – z punktu widzenia troski o człowieka – jest analiza podkreślająca konieczność radzenia sobie z cierpieniem, by miało moc wyzwalającą, a nie degradującą. Główny cel książki to uwrażliwienie czytelnika na to, że fakt cierpienia nie może przekreślić walki o świat mniej naznaczony bólem. Przeciwnie, cierpienie może być eliminowane lub redukowane do minimum (poprzez m.in. przekształcenie go w siłę o mocy twórczej, s. 238).

Potrzeba wiele wysiłku, by nauczyć się żyć z bólem egzystencjalnym, gdyż ból pozostaje w każdym z nas na zawsze. Wynika to z pamięci uczuć, w której przechowujemy wszystkie cierpienia, których zaznaliśmy w przeszłości. Pamięć bólu zawiera osobniczą historię, która pozwala przeżywać podstawy egzystencji, do których Autor zalicza:

- 1) kruchość i niemoc,
- 2) potrzebę szukania drugiego człowieka,
- 3) istotę związków uczuciowych, które są niczym wyłomy skalne,
- 4) piękno potrzeby innych ludzi,
- 5) znaczenie koncepcji społeczeństwa rozumianego jako wspólnota, która pomaga nam i daje poczucie bezpieczeństwa,
- 6) poczucie boskości, zbędności lub niewystarczalności, które odsyła w stronę Absolutu,
- 7) piękno modlitwy, która niekoniecznie musi polegać na recytacji katechizmowych formuł wiary lub niewiary,
- 8) zmienność i przemijalność świata, potrzebę końca i położenia kresu cierpieniu,
- 9) potrzebę nowej hierarchii wartości, nie opierającej się na schematach hedonistycznych i mentalności sukcesu, lecz mówiącej o poczuciu sensu życia i egzystencji (s. 70–71).

Apelując o położenie kresu cierpieniu, o przerwanie ciągu niedorzecznych, bezmyślnych, aktów wywołujących cierpienie, podkreśla jednocześnie, że samo przeżycie cierpienia spełnia pewną funkcję hermeneutyczną i jest narzędziem poznawania i kluczem do lektury świata i historii. Zaznacza, że humanizm to także cierpienie. Autor, kreśląc obraz człowieka uwikłanego w cierpienie, stanowiące jego immanentną cechę, upomina się o nowy humanizm wyrażający się we współodczuwaniu.

Apelując o humanizm zawierający w sobie element współczucia jako jednego z najistotniejszych praw człowieka, zwalczający nieczułość i fikcję szczęśliwości, upomina się o wrażliwość na cierpienie drugiego człowieka. Wydawałoby się, że powinno to być upomnienie zbędne, że są to kwestie oczywiste. Jednak – w obliczu ludzkich zachowań – potrzebny jest głos wyrażający rozpaczliwy krzyk o obudzenie i przebudzenie, o odzyskanie wrażliwości. Ten krzyk to bunt niezgody na pozorowaną czułość, współczucie, szczerość, lojalność, przyjaźń czy miłość. To apel o zaniechanie fikcji skazującej na niebyt (samotność).

Nowy humanizm – jak podkreśla Andreoli – rozbudziłby na nowo radość z pomocy jako daru składanego z samego siebie, a nie dawania jałmużny, która jedynie podkreśla różnice, pozwalając na wykluczenie, samotność i cierpienie. Nasze społeczeństwo – niestety – nie czuje współczucia, gdyż nie dostrzega cierpienia, a również nie dostrzega radości innych. Dlatego ważne jest upomnienie się o humanizm, w którym podkreśla się, że wszyscy potrzebują pomocy (skoro cierpienie wpisane jest w każdy los indywidualny), gdzie nie istnieje kategoria tego, kto daje i tego, kto otrzymuje. Da to nadzieję na walkę z obojętnością jako najbardziej kaleczącym innych uczuciem, wbrew powszechnej opinii, że obojętność nie wyrządza krzywdy. Obojętność jest chorobą niezwykle rozpowszechnioną w naszym społeczeństwie, funkcjonującą pod maską skrajnego indywidualizmu, wywołującą cierpienie poprzez – paradoksalnie – niedostrzeganie cierpienia. Nie potrafimy cierpieć z tymi, którzy cierpią, dzieląc z nimi uczucia i oferując najcenniejsze z dóbr – siebie. A tych, którzy ośmielają się przeżywać, współodczuwać, z ironią nazywa się niedostosowanymi (do życia).

Odnosząc się do treści książki V. Andreolego można zaryzykować stwierdzenie, że ułomność emocjonalna jest najbardziej drastycznym przejawem kalectwa współczesnego człowieka. Autor, pokazując różne wymiary cierpienia, nie dzieli ludzi na dobrych i złych, pięknych i brzydkich, zdrowych i chorych, bogatych i biednych, wierzących i niewierzących, dzieci i dorosłych, słusznie dowodząc, że każde przeżycie cierpienia to walka z własną samotnością w jego obliczu, przed którą możemy się uchronić, jeżeli zrozumiemy istotę, sens i potęgę emocji, zaświadczających o człowieczeństwie, pozwalających na godne współodczuwanie.

Zdecydowanie najistotniejszym przesłaniem książki Vittorina Andreolego Zrozumieć cierpienie jest próba uświadomienia czytelnikowi, że cierpienie może i powinno być życiodajnym źródłem inicjującym i organizującym nowe działania w krytycznych momentach zwątpienia i braku nadziei. Odnosząc m.in. swoje rozważania do współczesnej edukacji, upomina się o przeciwdziałanie zwątpieniu (afirmując opór wobec braku nadziei). Tylko w dialogu otwartości na drugiego człowieka odnaleźć można radość jako sposób odczuwania życia (mimo istnienia cierpienia). Taka postawa nie przyczyni się oczywiście do eliminacji cierpienia z naszego życia, ale z pewnością osłabi ból będący przejawem wielu doznań.

ks. dr hab. prof. UKSW Andrzej Perzyński

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Maria Małgorzata Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, ss. 208.

Książka Marii Małgorzaty Baranowskiej *Bóg w myśli Schelera* to przedsięwzięcie niezwykle ambitne, zważywszy chociażby na dynamiczny charakter zmieniającej się i bogatej myśli niemieckiego fenomenologa. Praca ta opiera się na założeniu, że problem Boga jest dla Schelera kluczem do zrozumienia jego myśli oraz fundamentem, na którym opierać się będzie Schelerowska epistemologia, aksjologia, antropologia czy socjologia. We wszystkich tych dziedzinach obecny jest wyraźnie teomorfizm Schelera.

W pierwszej części – *Poznanie Boga* – w rozdziale pierwszym *Koncepcja poznania* (I.1.) mamy do czynienia z bardzo zwięzłą prezentacją koncepcji funkcjonalizacji na przykładzie porównania z Kantowską koncepcją poznania. Różnica zasadnicza dotyczy tu ujęcia pojęcia *a priori*, które w fenomenologii nie musi wcale prowadzić do idealizmu, lecz do istotowej odsłony świata. Aprioryczna sfera, wyłaniająca się poznaniu, inicjuje charakter tego poznania, co oznacza odrzucenia stałego i niezmiennego aparatu form naoczności oraz kategorii rozsądku. W spotkaniu człowieka ze światem na poziomie istotowym tworzy się intencjonalna struktura człowieka odpowiedzialna za wzrost ducha lub jego ubożenie. „W ten sposób Scheler przeciwstawia się kantowskiemu przekonaniu o uniwersalności form i kategorii poznawczych. Scheler także, inaczej niż Kant, nie traktuje tych form i kategorii jako przynależnych podmiotowi poznania” (s. 12). Scheler idzie trudną drogą omijającą niebezpieczeństwa subiektywizmu, jak i dogmatycznego obiektywizmu. Istoty nie są tam dane ani *ante*, ani *in rebus*, lecz *cum rebus*, dzięki aktywnemu udziałowi w bycie. Baranowska zwraca naszą uwagę na związek pomiędzy koncepcją funkcjonalizacji nowych wglądów istotowych a późniejszą koncepcją wzrostu ducha.

W rozdziale I.2. – *Doświadczenie religijne* – czytelnik zostaje zaznajomiony z charakterystyką Schelerowskiego aktu religijnego, którego *causa efficiens* i *causa finalis* stanowią jedność. Czy formułując tę myśl inaczej: o Bogu wiemy tylko to, co wiemy zasadniczo dzięki Niemu. To ważna część pracy, gdyż dotyka ona przedmiotu doświadczenia religijnego jako pradanej Boga Osoby. Doświadczenie samoobecności Boga staje się wzorcem istnienia i wartości w ogóle. Bóg Osoba daje się poznać tylko osobie, w sposób wolny i „dar-mowy” dzięki współdokonywaniu Jego aktów, czyli dzięki współdokonywaniu aktów miłości. Tutaj początek bierze Schelerowska majeutyka, czyli koncepcja

poznania poprzez czynny udział (s. 32), a także filozofia spotkania czy filozofia osobowego dialogu. W fundamentalnym spotkaniu z osobą świętego odbywa się prawdziwy chrzest osoby, gdyż zwraca się ona ku temu, co absolutne pod względem istnienia oraz wartości, „którego formą aksjologiczną jest święta osoba-wartość, formą bytową [zaś] osoba jako forma bytowa”.

Rozdział *Objawienie i wiara* (I.3.) rozwija niektóre wątki spotkania z obecnością Boga, angażując całą osobę. Obecność Boga przejawia się we wspólnocie osobowej, Bóg staje się realny za sprawą osobowej wspólnoty. To jest jeden z najciekawszych wątków filozofii Maksa Schelera, gdyż ukazuje go ponad wszelkim indywidualizmem jego epoki jako myśliciela wspólnotowego, czyli z gruntu chrześcijańskiego. Wystarczy tu przywołać jego niełatwy dziś do unaocznienia fenomen osoby zbiorowej w jej podstawowych ujęciach, Kościoła czy kultury, której wzorem było pojęcie ciała Chrystusa Apostoła Pawła. Religia i filozofia a (I.4.) to dwie perspektywy czy dwa sposoby udziału i uczestnictwa (*Teilhabe/Teilnahme*) jako relacji ontycznej, stanowiące fundament wiedzy. System zgodności Schelera pozwala zarówno samoobjawiającemu się w akcie wiary Bogu, jak i występującemu w akcie metafizycznego rozumienia *ens a se* pozostać dwoma aspektami tej samej rzeczywistości.

W części drugiej *Osoba i Wartość*, w rozdziale *Pojęcie osoby* (II.1.), Baranowska przybliża czytelnikowi złożone pojęcie osoby jako aktu oraz uczestnictwa w bycie drugiej osoby za sprawą współdokonywania aktów innych osób, pokazując tym samym ważność wykazanych wcześniej prawidłowości opisanych w kontekście spotkania człowieka z Osobą Boga. Osoba zostaje tu scharakteryzowana jako niepowtarzalny akt, którego niepowtarzalność zawarta jest w charakterystyce osoby jako *ordo amoris*. Osoba Boska i ludzka (II.2.) prezentuje fundamentalny dla Schelera teomorfizm, który polega na przekonaniu, że człowiek jest podobieństwem Boga, a nie Bóg podobieństwem człowieka. Jest on przejściem do tego, co Boskie oraz ruchem przeobóstwienia (*Vergöttlichung*) człowieka, umożliwiając stawanie się Boga. Stawanie się Boga zapośredniczone jest w życiu człowieka, Bóg jest silny człowiekiem. Bóg i osoba są tu połączeni konstytutywną relacją, można powiedzieć, że są tą relacją.

Na uwagę zasługuje rozdział poświęcony *Świętości* (II.5.), gdyż ukazuje ważny fundamentalny związek religii i moralności. Świętość dana światu w spotkaniu z osobami świętymi otwiera człowiekowi oczy na wymiar tego, co święte. Świętość nie jest tylko jedną z wielu wartości, lecz wydaje się Schelerowi ich źródłem. W rozdziale *Zło i zbawienie* (II.6.) odnajdujemy koncepcję materialnej etyki wartości i fundamenty Schelerowskiej etyki autentyczności. Osobista istota wartości (*Wertwesen*) realizowana w życiu zapewnia człowiekowi niepowtarzalne miejsce w moralnym kosmosie oraz niepowtarzalny wkład w boską kosmogenezę, umożliwiając mu przy tym osobiste zbawienie (*persönliches Heil*). Moment ten wydaje się być punktem zwrotnym w twórczości autora *Formalizmu w etyce i materialnej etyki wartości*, gdyż współudział w Boskim współtworzeniu świata wydaje się zyskiwać na znaczeniu wobec wcześniejszej koncepcji współtworzenia wspólnoty pod sztandarem solidarności (*Solidarität*), najwyższej wartości etycznej. Punkt ten według Baranowskiej jest punktem przejścia Schelera od teizmu do koncepcji bliższej panteizmowi czy panenteizmowi (s. 73).

W trzeciej części pracy – *Metafizyka miłości* – Autorka porównuje różne koncepcje miłości obecne w dziele Schelera, nawiązując do zasadniczej koncepcji miłości jako ruchu, „w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości” (Scheler, *Sympatia*, s. 250). Tak rozumiany ruch miłości jest motorem boskiego współtworzenia świata, spajającym jednocześnie teistyczny i panteistyczny okres twórczości Schelera. Miłość ludzka jest współdokonywaniem aktów Boskiej miłości (s. 91), a poprzez to nieustanną współkreację. Miłość w wymiarze indywidualnym, zgodnie z koncepcją *ordo amoris*, ma znaczenie źródłowe, gdyż funduje zarówno wolitywną, jak i poznawczą sferę ludzkiej aktywności, *ens amans* określa *ens volens*, a następnie *ens cogitans*. Metafizyka *ens a se* jest czwartą i ostatnią częścią pracy *Bóg w myśli Schelera*, gdzie *ens a se* jest zarówno absolutnym duchem, jak i pędem życia. Duch u późnego Schelera zachowuje predykaty boskości i świętości, z tą różnicą, że jego duchowość odkrywana jest w perspektywie metafizycznego doświadczenia, osobowość zaś w perspektywie doświadczenia religijnego, opisywanego przez Schelera w pierwszej fazie twórczości.

Ponieważ autor *Form wiedzy* wystrzegał się jednego rodzaju totalistycznej wiedzy, wprowadzając pojęcie wiedzy jako stosunku ontycznego, wiedzy, która wyrasta z różnorodnych relacji ontycznych człowieka wobec świata, można go odczytywać zgodnie z tym duchem w perspektywie jednoczesnego bogactwa ujęć i opisów świata. Ten bardzo kompetentny sposób interpretacji wybrała właśnie autorka monografii *Bóg w myśli Schelera*, ukazując dzięki temu zabiegowi ciągłość drogi myślowej tego filozofa.

ks. dr hab. prof. UKSW Andrzej Perzyński

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Stanisław Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2010, ss. 268.

Książka Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby* jest pierwszym tomem w serii wykładów otwartych z teologii naturalnej imienia Innocentego Bocheńskiego, organizowanych przez Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Ojców Dominikanów w Krakowie. Celem wykładów – jak pisze we wstępie Mateusz Pszanowski – jest prezentacja twórczych pomysłów filozofów polskich w zakresie filozofii religii (s. 7) oraz inspirowanie teologii, której nie można uprawiać bez narzędzi i podstaw filozoficznych; wiara bowiem powinna mieć uzasadnienie rozumowe (s. 8). Ideę wykładów oraz ich publikacji (po polsku i po angielsku) należy powitać z uznaniem; trudno też wyobrazić sobie lepszego patrona tego przedsięwzięcia. Ojciec Bocheński był nie tylko dominikaninem, lecz także filozofem, podejmującym kwestie racjonalności religii. Szczególnie znacząca jest w tym zakresie jego książka *Logika religii*³, w której dowodził, że myślenie religijne musi przestrzegać tych samych standardów logicznych, jak każda inna aktywność intelektualna.

Nie ulega wątpliwości, że otwierający serię tom doskonale realizuje cel wykładów; zakres podjętych zagadnień oraz sposób ich analizy pozwalają nazwać książkę Judyckiego sumą filozofii chrześcijańskiej. Wprawdzie Autor w podtytule charakteryzuje ją skromnie jako „próbę z zakresu teologii filozoficznej”, w rzeczywistości jednak realizuje ambitny projekt uzasadnienia chrześcijaństwa, nawiązując do anzelmiańskiej zasady wiary poszukującej zrozumienia. Zamiarem Judyckiego jest dostarczenie rozumowych argumentów na rzecz istnienia Boga, konieczności i historyczności Wcielenia, boskości Jezusa, troistości Boga, indywidualności i wieczności osób ludzkich oraz rozwiązanie problemu cierpienia i zła (s. 11). Formułowane argumenty nie odwołują się do chrześcijańskiego Objawienia jako kontekstu uzasadnienia, a jedynie jako kontekstu odkrycia (s. 11); przekonania religijne bowiem mogą być wiedzą tylko pod warunkiem, że potrafimy dostarczyć im rozumowych racji (s. 32).

Książka Judyckiego wpisuje się w najnowsze spory toczone na gruncie analitycznej (głównie anglosaskiej) filozofii religii, gdzie problemy podwójnej natury i świadomości osobowej Jezusa, spójności pojęcia Trójcy, możliwości zmartwychwstania, usprawiedliwienia zła oraz prawdziwości (i wyłączości) Objawienia chrześcijańskiego w ostatnich kilku dekadach znajdują się w centrum dyskusji. Judycki, którego olbrzymia erudycja w zakresie każdego z podejmowanych zagadnień jest wręcz porażająca, podziela optymizm wielu filozofów analitycznych o rozstrzygalności fundamentalnych kwestii metafizycznych. Wbrew pojawiającemu się często zwątpieniu w możliwość poznania prawdy (a nawet w sensowność samego pojęcia prawdy), recenzowana książka wyrasta z wiary w filozofię jako rzetelny wysiłek intelektualny, polegający na racjonalnej argumentacji, zastosowanej do spraw egzystencjalnie najdonioślejszych (s. 22). Z tego powodu Autor dystansuje się zarówno do agnostycyzmu Kanta, w myśl którego nie istnieją racjonalne argumenty na rzecz istnienia Boga, jak i do agnostycyzmu Heideggera, zgodnie z którym człowiek jest istotą skończoną, niezdolną do wykroczenia poza świat (s. 18–19). Wbrew tym stanowiskom Judycki interpretuje sytuację bytu ludzkiego jako stan ułomności

³ J.M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. S. Magala, IW Pax, Warszawa 1990.

wymagającej zbawienia, którego konieczność da się uzasadnić rozumowo, które jednak nie może mieć charakteru panteistycznego (s. 15).

Recenzowana książka jest twórczą, samodzielną i oryginalną wersją spekulatywnej metafizyki teistycznej. Znajdujemy w niej wiele wnikliwych analiz kwestii szczegółowych, jak chociażby problemu wszechmocy Boga, konstytuowania się świadomości ludzkiego ciała, indywidualności osób ludzkich i rozwoju ich samowiedzy (w tym zwłaszcza transfiguracji świadomości w życiu przyszłym), natury czasu oraz sensu dziejów. Każde z tych przykładowo wyliczonych zagadnień zdradza nie tylko znakomitą orientację Autora w literaturze przedmiotu, lecz także oryginalne intuicje filozoficzne, które w wielu kwestiach pozwalają mu wykroczyć poza dotychczasowe schematy rozwiązań, obecne w tradycji europejskiej (przykładem pionierskie analizy natury Boga i Jego własności). Należy dodać, że Judycki jest znakomitym fenomenologiem, który swoje intuicje potrafi plastycznie i przekonująco wyrazić w precyzyjnym (choć niepozbawionym metafor) języku. Od strony warsztatowej książkę należy uznać za godny naśladowania wzór rozpraw filozoficznych.

Niezależnie od źródeł, z których Autor korzystał oraz metod, które stosował, treść książki można odczytywać na dwa sposoby. W myśl pierwszego, najbardziej zgodnego z deklaracjami Judyckiego oraz założeniami serii, którą książka inauguruje, mamy do czynienia z filozoficznym namysłem nad religią chrześcijańską, dokonany z wnętrza wiary. Autor konstruuje bowiem takie schematy pojęciowe i odkrywa takie spekulatywne możliwości, przy których doktryna chrześcijańska jest spójna, zasadna i egzystencjalnie ważna. Ten sposób uprawiania teologii filozoficznej należy uznać za prawomocny, skoro bowiem nie ma filozofii bezzakołoniowej ani światopoglądowo neutralnej, zwolennik teizmu ma prawo korzystać ze swej wiary, a nawet doświadczeń religijnych. Podobnie zresztą postępuje filozof ateista, który, mając nieodparte doświadczenie nieobecności (a nawet niemożliwości) Boga, konstruuje argumenty uzasadniające słuszność swego stanowiska. Jeśli zatem interpretujemy książkę Judyckiego jako przykład uprawiania filozofii chrześcijańskiej, to musimy zgodzić się z większością zawartych w niej wywodów. Autor zaprezentował bowiem oryginalne argumenty na rzecz istnienia Boga, boskości Jezusa czy wieczności człowieka. Zgodnie z tytułem obecnej recenzji należy uznać „Boga i inne osoby” za współczesną *summę* filozofii chrześcijańskiej.

ks. dr hab. prof. UKSW Andrzej Perzyński

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

2012

2 IX – Udział przełożonych i alumnów Seminarium we mszy św. dziękczynnej za 26 lat posługi pasterskiej arcybiskupa Władysława Ziółka (bazylika archikatedralna).

8 IX – Ingres arcybiskupa metropolity łódzkiego Marka Jędraszewskiego do archikatedry łódzkiej.

12 IX – Zjazd alumnów I roku I.

18 IX – Zjazd alumnów pozostałych roczników.

19–23 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego poprowadził biskup Edward Dajczak, ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

23 IX – W parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Konstantynowie Łódzkim podczas uroczystej mszy św., której przewodniczył biskup Adam Lepa, dokonany został obrzęd obłóczyn alumnów III roku.

24–30 IX – Dni wolne.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, patronki łódzkiego Seminarium.

2 X – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2012/13. Do grona wykładowców dołączyli ks. dr Przemysław Góra (kanonista) i ks. dr Grzegorz Korczak (teolog duchowości).

4 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w archidiecezjalnym Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów.

13 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2012/13 łódzkich uczelni teologicznych. Wykład inauguracyjny w auli Wyższego Seminarium Duchownego na temat: „*To jest prawda!*” *Droga Edyty Stein do Boga w świetle teologii Hansa Ursy von Balthasara* przedłożył arcybiskup prof. dr hab. Marek Jędraszewski metropolita łódzki.

20 X – W gmachu Seminarium odbyła się VI Ogólnopolska Konferencja *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem* zorganizowana przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji: *Ku czemu prowadzi globalizacja?*

3–4 XI – Comiesięczne skupienie alumnów. Przewodniczył ks. Robert Arndt, dyrektor Domu Księży Emerytów.

10 XI – Spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Seminarysty odpust połączony był ze spotkaniem łódzkich seminariów duchownych.

16 XI – Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi było gospodarzem ogólnopolskiej konferencji naukowej *Oblicza Bożego Miłosierdzia*. Konferencja zorganizowana była przy współudziale Katedry Mediów i Relacji Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

19 XI – W ramach obchodów 75. rocznicy Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi i Muzeum Archidiecezji Łódzkiej w Seminarium odbyła się konferencja naukowa *Nowoczesne kierunki w konserwacji, archiwizacji i wystawiennictwie zbiorów sakralnych*.

26–27 XI – Dni Powołaniowe w Seminarium.

8 XII – Comiesięczne skupienie alumnów. Przewodniczył ks. kanonik Tomasz Owczarek.

9 XII – Obrzęd włączenia alumnów V roku do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu podczas mszy św. sprawowanej w parafii Zesłania Ducha Świętego w Belchatowie. Mszy św. przewodniczył biskup Ireneusz Pękański.

21 XII – Wieczera wigilijna wspólnoty seminaryjnej.

22 XII 2012 – 4 I 2013 – Ferie Bożego Narodzenia.

2013

12–13 I – Comiesięczne skupienie alumnów. Przewodniczył o. Luca Bovio IMC, sekretarz Krajowej Unii Misyjnej.

13 I – Spotkanie opłatkowe z Rodzicami alumnów naszego Seminarium.

18 I – Zakończenie wykładów I semestru. Rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

26 I – Akademia ku czci św. Tomasza z Akwinu. W jej ramach retrospektywną autorefleksją opatrzoną tytułem *Moja filozoficzna droga* podzielił się ze słuchaczami arcybiskup prof. dr hab. Marek Jędraszewski, metropolita łódzki.

1–11 II – Ferie zimowe.

8–10 II – W Seminarium odbyły się rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych.

13–17 II – Rekolekcje wielkopostne w Seminarium poprowadził dr. hab. Grzegorz Ryś, biskup pomocniczy archidiecezji krakowskiej.

17 II – W parafii św. Łukasza w Łodzi podczas uroczystej mszy św. biskup Adam Lepa udzielił posług lektora i akolity alumnom III i IV roku.

18 II – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2012/13.

5–6 III – Alumni poprowadzili katechezy powołaniowe w niektórych szkołach ponadgimnazjalnych na terenie archidiecezji.

11–13 III – Alumni V i VI roku wraz z księżmi przełożonymi animowali rekolekcje wielkopostne dla młodzieży w wybranych parafiach archidiecezji.

16–17 III – Dzień Skupienia alumnów połączony ze skupieniem dla Rodziców alumnów. Prowadził ks. dr hab. Waldemar Cisło.

28 IV – 8 V – Ferie wielkanocne. Triduum Paschalne w formie rekolekcji przeżywał III rok.

17 IV – Wyższe Seminarium Duchowne uczestniczyło w IV Ogólnopolskiej Pielgrzymce Wyższych Seminariów Duchownych na Jasną Górę. Gośćmi specjalnymi spotkania byli kardynał Mauro Piacenza, prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa i o. Raniero Cantalamessa OFMCap. kaznodzieja Domu Papieskiego.

21 IV – Wyjazdy ewangelizacyjne do parafii dekanatu piotrkowskiego.

27–28 IV – Dzień Skupienia.

1–5 V – Dni Rektorskie.

9 V – Obrona prac magisterskich alumnów VI roku na UKSW.

13 V – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Franciszkanów Konwentualnych w Łagiewnikach.

25 V – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej. Z rąk arcybiskupa metropolity łódzkiego Marka Jędraszewskiego święcenia przyjęli:

dn Krzysztof BURZYŃSKI,

dn Przemysław KANSY,

dn Piotr MAZIJ.

1 VI – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

8 VI – Święcenia diakonatu udzielone przez biskupa Ireneusza Pękalskiego w parafii Podwyższenia Świętego Krzyża w Brzezinach. Diakoniat przyjęli następujący alumni:

Karol DRAĞ,

Krzysztof GÓRSKI,

Jakub KONWALUK,

Adam PAWLAK,

Jakub RÓG,

Grzegorz SOBCZAK,

Damian STACHERA,

Konrad WOJNA.

9 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

18 VI – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2012/13.

19 VI – Wyjazd alumnów na wakacje.

30 VI–4 VII – W Seminarium odbyły się Ogólnopolskie Warsztaty Chorału Gregoriańskiego.

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2013

- KRZYSZTOF BURZYŃSKI – „*Co mi po mnóstwie waszych ofiar?*” (Iz 1, 11).
Krytyka oficjalnego kultu izraelskiego u proroków
Promotor: ks. dr Arnold Zawadzki
- PRZEMYSŁAW KANSY – *Uzależnienia jako naruszenie wolności*
chrześcijańskiej – studium pastoralne
Promotor: ks. dr hab. Marek Stępniań
- PIOTR MAZIŁ – *Gwarancje ochrony życia ludzkiego*
w świetle KPK z 1983 r.
Studium teologiczno-prawne
Promotor: ks. dr Przemysław Góra
- ŁUKASZ MIKA – *Analiza rozumienia nawrócenia w myśli*
Józefa Tischnera
Promotor: abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski

Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”

1. „Łódzkie Studia Teologiczne” ukazują się raz w roku.
2. W „Łódzkich Studiach Teologicznych” można publikować teksty wcześniej nigdzie publikowane z następujących dziedzin: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, prawa kanonicznego, nauk społecznych i mass mediów, nauk o Kościele.
3. Poprawnie zredagowane teksty w formie artykułu naukowego, recenzji lub sprawozdania z sympozjum naukowego należy przesyłać w wersji elektronicznej w formacie *Word for Windows*, na następujący adres: Redakcja „Łódzkich Studiów Teologicznych”, ul. Stanisława 14, 90-457 Łódź, lub drogą elektroniczną na adres: roman_pk@op.pl
4. Ostateczna data przyjmowania tekstów do numeru danego roku to koniec września; teksty nadesłane później będą publikowane w roku następnym.
5. W tekście nie powinno być żadnych odręcznych uzupełnień ani żadnych specjalnych wyróżnień, jak np. podkreślenie, pogrubiona czcionka, obraz itp. Kursywy używamy w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych.
6. Pierwszą stronę tekstu rozpoczynamy od podania następujących danych: imię i nazwisko Autora, stopień naukowy, dziedzina, z jakiej się go uzyskało, i afiliacja (jednostka zatrudniająca).
7. Na oddzielnej stronie należy również podać: adres, telefon oraz najbardziej przydatny adres e-mailowy.
8. Do artykułu zredagowanego w języku polskim należy dołączyć tytuł i streszczenie artykułu (8–10 zdań) w języku angielskim oraz 3–4 słowa kluczowe w języku polskim.
9. Artykuły zredagowane w innym języku niż polskim będą publikowane w oddzielnym numerze obcojęzycznym. Do artykułów tych należy dołączyć w języku polskim streszczenie oraz słowa kluczowe.
10. Preferowana objętość artykułu naukowego: od 10 do 20 stron.
11. Nadesłane artykuły są oceniane przez dwóch recenzentów wyznaczonych przez Redakcję, którzy dla dobra obiektywnych poszukiwań naukowych pozostają anonimowi wobec Autora recenzowanego artykułu. Artykuł recenzowany jest przesyłany w wersji elektronicznej do jego Autora w celu dokonania ewentualnej korekty. Wszelkie poprawki powinny być naniesione innym niż czarny kolorem czcionki. Jeżeli Autor artykułu nie chce uwzględnić żadnych uwag recenzentów wówczas artykuł nie będzie przyjęty do publikacji. Poprawiony tekst jest przesyłany do Redakcji ŁST, w celu dokonania korekty językowej. Wszelkie dokonane zmiany są również konsultowane z Autorem. W każdym numerze ŁST podawana jest lista recenzentów publikowanych w nim artykułów.
12. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Adam Bartczak, Dokument jako środek dowodowy w procesie małżeńskim 3
- Karol Chylak, Społeczna działalność Towarzystwa Schronisk św. Stanisława Kostki w Łodzi w latach 1914–1936 15
- Łukasz Ćwikła, Przyczynek do antykościelnej działalności ks. Leonarda Świderskiego 33
- Łukasz Ćwikła, W sprawie agresji krzyżackiej na dobra kościelne w Łęczycy, Uniejowie i Sieradzu w 1331 r. w świetle akt procesu polsko-krzyżackiego z 1339 r. 45
- ks. Paweł Gąbara, Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce 53
- o. Tomasz Gałkowski CP, Dyspensa od prawa Bożego 67
- ks. Piotr Kaczmarek, Kontrowersje wokół osoby i filozofii Awerroesa, czyli recepcja Ibn Ruszda w dar al-islam i orbis christianorum 81
- ks. Marek Kluz, Dynamizm sakramentów uzdrowienia w służbie budowania wspólnoty Kościoła 95
- o. Ignacy Kosmana OFMConv., W obronie św. Maksymiliana jako Teologa 109
- ks. Grzegorz Leszczyński, Zaburzenia depresyjne jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa 115
- ks. Rafał Leśniczak, Rola mass mediów w kształtowaniu opinii publicznej o Kościele – renuncjacja Benedykta XVI 125
- ks. Andrzej Perzyński, Obraz Boży w człowieku według tradycji chrześcijańskiego Wschodu 139
- o. Innocenty Rusecki OFM, Ojciec Jan Duklan Michnar OFM (1896–1966) publicysta religijny i kaznodzieja 151
- Ireneusz Słoma, Kult Serca Jezusowego w wybranych pismach św. Józefa Sebastiana Pelczara 169
- ks. Jarosław Sokołowski, Choroba alkoholowa i jej wpływ na stwierdzenie nieważności małżeństwa 177
- ks. Sławomir Szczyrba, „Jest tam, gdzie go wpuścimy!” Kilka uwag o transcendencji i immanencji Boga w nawiązaniu do klasycznej metafizyki i Buberowskiej dialogiki 193
- Ewa Szostok, Kohabitacja czy kochanie? Relacja między kohabitacją a miłością w perspektywie personalistyczno-teologicznej 209
- Kazimierz Jacek Ząbłocki, ks. Waldemar Woźniak, Jakość życia osób z niepełnosprawnością 223
- Emilia Zimnic-Kuzioła, Stosunek Polaków do osoby i nauczania Jana Pawła II po 2005 r. na podstawie komunikatów CBOS 229

RECENZJE

- ks. Piotr Kaczmarek (rec.), Patrizia Cattaneo, *Święty Charbel mnich cudotwórca. Życie, cuda, orędzia, modlitwy*, tłum. M. Stebart, Wydawnictwo AA, Kraków 2013, ss. 128 239
- ks. Piotr Kaczmarek (rec.), ks. Jan Sochoń, *Poszukiwanie literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, ss. 296 240
- ks. Andrzej Perzyński (rec.), Marian Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011⁴, ss. 400 242

- ks. Andrzej Perzyński (rec.), Vittorino Andreoli, *Zrozumieć cierpienie. Aby ból ustąpił radości*, przeł. M. Bielawski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2009, s. 331 **245**
- ks. Andrzej Perzyński (rec.), Maria Małgorzata Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, ss. 208 **247**
- ks. Andrzej Perzyński (rec.), Stanisław Judyccki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2010, ss. 268 **249**

Z ŻYCIA SEMINARIUM

Diariusz wydarzeń seminaryjnych 2012–2013 **251**

Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi.
Rok 2013 **255**

* * *

Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych” **257**

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

- Adam Bartczak, The proof through documents in the process of nullity of a marriage 3
- Karol Chylak, Social activity of the association of shelters of st Stanislaus Kostka in Lodz in the years 1914–1936 15
- Łukasz Ćwikła, The anti-church activity of father Leonard Świdorski 33
- Łukasz Ćwikła, In the question of The Order of the Teutonic Knights' invasion of church goods in Łęczyca, Uniejów and Sieradz in 1331 according to the suit bills between The Kingdom of Poland and The Order of the Teutonic Knights in 1339 45
- ks. Paweł Gąbara, The reception of the communicative phenomenon in theology of liturgy and homiletics 53
- o. Tomasz Gałkowski CP, Dispensation from divine law 67
- ks. Piotr Kaczmarek, Controversy around the person and the philosophy of Averroes and reception Ibn Ruszd in *dar al-islam* and *orbis christianorum* 81
- ks. Marek Kluz, Dynamism of the sacraments of healing in the service of the church community building 95
- o. Ignacy Kosmana OFNConv., In defense of St. Maximilian the Theologian 109
- ks. Grzegorz Leszczyński, Depression as a cause of consent incapacity for marriage 115
- ks. Rafał Leśniczak, The influence of mass media on shaping the public opinion on the Church – resignation of Pope Benedict XVI 125
- ks. Andrzej Perzyński, The image of God in man according to the tradition of the Christian East 139
- o. Innocenty Rusecki OFM, Jan Duklan Michnar OFM (1896–1966) as prolific feature writer and preacher 151
- Ireneusz Słoma, The cult of the Sacred Heart of Jesus in the selected writings of St. Joseph Sebastian Pelczar 169
- ks. Jarosław Sokołowski, The Alcoholic disease and his influence on the statement on the invalidation an arranged marriage 177
- ks. Sławomir Szczyrba, „*He is where we will let him in!*” Some remarks about transcendence and immanence of god in relation to classical metaphysics and Buber's dialogic ontology 193
- Ewa Szostok, Cohabitation or love? Relation between cohabitation and love in a personalistic-theological perspective 209
- Kazimierz Jacek Zabłocki, ks. Waldemar Woźniak, The quality of life of people with disabilities 223
- Emilia Zimnica-Kuzioła, Attitude of Poles to John Paul II and his teaching according to CBOS research the Public Opinion Research Center 229

REVIEWS

- ks. Piotr Kaczmarek (rec.), Patrizia Cattaneo, *Święty Charbel mnich cudotwórca. Życie, cuda, orędzia, modlitwy*, tłum. M. Stebart, Wydawnictwo AA, Kraków 2013, ss. 128 239
- ks. Piotr Kaczmarek (rec.), ks. Jan Sochoń, *Poszukiwanie literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, ss. 296 240
- ks. Andrzej Perzyński (rec.), Marian Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011⁴, ss. 400 242

ks. Andrzej Perzyński (rec.), Vittorino Andreoli, *Zrozumieć cierpienie. Aby ból ustąpił radości*, przeł. M. Bielawski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2009, s. 331 **245**

ks. Andrzej Perzyński (rec.), Maria Małgorzata Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, ss. 208 **247**

ks. Andrzej Perzyński (rec.), Stanisław Judyccki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2010, ss. 268 **249**

Z ŻYCIA SEMINARIUM

The diary of the Diocesan Seminary in Lodz events year 2012/2013 **251**

The index of master's theses written in the Dicesan Seminary in Lodz **255**

* * *

Information concerning publishing principles in 'Lodz Theological Studies' **257**