

Kieleckie Studia Teologiczne

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

KIELECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Tom VIII

PRAWO W SŁUŻBIE KOŚCIOŁOWI

Wydawnictwo **JEDNOŚĆ**

Kielce 2009

© Copyright by Fundacja „Obecni” w Kielcach

Redakcja

Ks. Władysław Sowa – redaktor naczelny

Ks. Paweł Borto – z-ca redaktora naczelnego

Ks. Tomasz Siemieniec – sekretarz

Korekta

Joanna Pisiewicz

Barbara Żółtek

Projekt okładki

Ks. Paweł Tkaczyk

Na okładce

Płaskorzeźba symbolizująca Tróję Świętą, fragment dekoracji fasady kościoła seminaryjnego pw. Trójcy Świętej w Kielcach, ok. 1644 r.

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Adres redakcji

„Kieleckie Studia Teologiczne”

ul. Jana Pawła II nr 7

PL 25-025 Kielce

e-mail: kstredakcja@kielce.opoka.org.pl

ISSN 1730-072X

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4

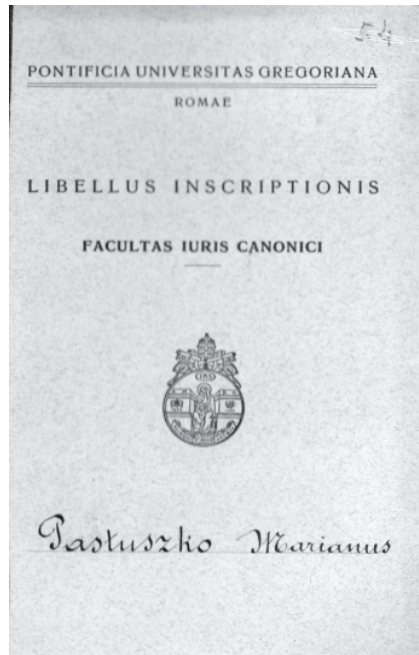
tel. 041 344 98 63

www.jednosc.com.pl

e-mail: jednosc@jednosc.com.pl

*Księdzu Profesorowi Doktorowi hab. Marianowi Pastuszcze,
Kanonikowi Honorowemu Kapituły Katedralnej w Kielcach,
długoletniemu wykładowcy Prawa Kanonicznego na Uni-
wersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
i w Kieleckim Wyższym Seminarium Duchownym oraz
Oficjałowi Sądu Biskupiego w Kielcach jako wyraz głębo-
kiego uznania i wdzięczności za wybitne osiągnięcia w pracy
naukowo-dydaktycznej i kapłańskiej*

dedykują przyjaciele, koledzy i uczniowie



2

NOTANDA

Licentiam in Iure Canonico consecutus est in Universitate Catholica Lublinensi (Lublin - Polonia) et praelectiones ad Lauream per semestrem ibidem audiuit. 

MONITUM

1) Ea tantum disciplina ut absoluta haberi potest, de qua Auditor examen subit et superavit; attestatio solius frequentationis ideo non sufficit (quae attestatio neque semper requiritur).

2) Numeri quibus suffragia examen exprimuntur, (ab anno 1949), significant:

- 1-5 - non probatus
- 6-7 - probatus
- 8 - bene probatus
- 9 - cum laude probatus
- 10 - summa cum laude probatus

3) Notae studia spectantes (ut suffragia examen, dispensationes a disciplinis frequentandis vel examinibus subeundis, etc.) omni valore destituuntur nisi singulatim sigillo confirmatae.

1957 (Secretariae Modulus 113)

RENOVATIO AUDITORII

Pastuszko
Marianus

Pater *Stanislaus*

natus die *1 Augusti 1928*

in *Janaszów Polonia*

Dioecesis / Religio *Stillicensis*

Collegium *Inst. Ecclesiasticae Polonorum*

inscriptus est inter Auditores *ordinarios*

anni *III* *Facultatis Iuris Canonici.*

Romae, die *11 Februarii 1958*

P. Huciszynski
DECANUS FACULTATIS

I. Samschajew o.j.
SECRETARIUS GENERALIS







PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W KRAKOWIE

31-002 Kraków, ul. Kanonicza 25, tel. (012) 421 84 16, faks (012) 422 86 26

e-mail: rektorat@pat.krakow.pl

REKTOR

List gratulacyjny do Księgi pamiątkowej

dla Ks. prof. Mariana Pastuszko

Czcigodny Księżu Profesorze,

Ojciec Św. Jan Paweł II w liście programowym *Novo millennio ineunte* napisał: „Duc in altum! Dzisiaj te słowa skierowane zostają do nas i wzywają nas, byśmy z wdzięcznością wspominali przeszłość, całym sercem przeżywali teraźniejszość i ufnie otwierali się na przyszłość: Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (n. 1). Słowa papieża, w sposób szczególny, skierowane są do Księdza Profesora Jubilata. Chcemy wspólnie z wdzięcznością wspominać Jego świetlaną przeszłość jako kapłana Jezusa Chrystusa wyświęconego w roku 1956.

Posługa kapłańska Księdza Profesora realizowała się w wielu dziedzinach. Przywołam tylko niektóre: służba prawdzie i wiedzy przekazywanej z katedry profesorskiej i przez rozliczne publikacje, zwłaszcza w zakresie kanonicznego prawa sakramentalnego; służba sprawiedliwości przez kompetentną pracę w Sądzie Kościelnym, poczynwszy od 1961 r. na różnych stanowiskach – notariusz, wiceoficjał i oficjał; wreszcie służba człowiekowi, przejawiająca się w trosce o studentów. Za to wszystko serdeczna wdzięczność i szczerze gratulacje.

Obejmując teraźniejszość i przyszłość, składam Ks. Profesorowi najlepsze życzenia dalszej owocnej pracy dla dobra Kościoła i Ojczyzny oraz wielkiej nadziei, której fundamentem jest nasz Pan Jezus Chrystus. Ad multos annos.

ks. Jan Dyduch

Ks. prof. dr hab. Jan M. Dyduch

OD REDAKCJI

25 stycznia 1983 roku Jan Paweł II promulgował poprawiony Kodeks Prawa Kanonicznego. W Konstytucji apostolskiej *Sacrae disciplinae leges* ogłaszającej to wydarzenie papież przypomniał, że postanowienie zreformowania Kodeksu przez Jana XXIII zostało podane do publicznej wiadomości wraz z zapowiedzią zwołania Soboru ekumenicznego dokładnie 34 lata wcześniej. Nie był to przypadek, ponieważ *aggiornamento* soborowe ze swej natury domagało się *aggiornamento* prawodawstwa kanonicznego.

Dziś, gdy od 26 lat Kościół może posługiwać się nowym Kodeksem, warto przywołać ten fakt dla uświadomienia, że Kodeks Prawa Kanonicznego wpisuje się w obszar dokonań *Vaticanum II*. Zaś długi czas przeznaczony na to, by Kodeks ów powstał, nie tylko świadczy o trudnym wyzwaniu, wobec którego stanął prawodawca. Należało przecież sformułować prawo mające czerpać z dziedzictwa Starego i Nowego Testamentu oraz z Tradycji Kościoła. Ten długi okres przygotowań związany był też z tym, że Kodeks został opracowany w duchu kolegalności i przy współpracy różnych specjalistów.

Właśnie tu otwiera się jeszcze jeden wymiar, którego nie należy pominąć. Prawo kanoniczne, którego celem jest rodzić porządek w społeczności kościelnej, tak aby wspólnota Kościoła i każdy z wiernych postępowali w rozwoju chrześcijańskim, nie może być martwą literą. Ono domaga się interpretacji i potrzebuje ludzi znających całe dziedzictwo Kościoła; domaga się twórczego zaangażowania w to, by norma prawna była normą miłości.

Z wdzięcznością przywołujemy w tym miejscu wieloletnią służbę Księdza Profesora i Oficjała Sądu Biskupiego w Kielcach, ks. Mariana Pastuszki. Jemu dedykujemy niniejszy numer „Kieleckich Studiów Teologicznych”, który chciał być głosem wdzięczności środowiska naukowego i prezbiterium diecezji kieleckiej za wieloletnią pracę w Sądzie oraz pracę dydaktyczną i naukową szacownego Jubilata. Działalność ta nie była przecież niczym innym, jak właśnie staraniem o to, by dziedzictwo prawa kanonicznego stało się dziedzictwem Kościoła kieleckiego i Kościoła w Polsce. Niestety, niespodziewana śmierć ks. Pastuszki – gdy niniejszy numer rocznika był prawie przygotowany – sprawiła, że naszej wdzięczności w tej formie nie mogliśmy już okazać. Numer ten pozostanie jednak świadectwem, że nasza pamięć i wdzięczność przekraczają granicę śmierci.

Jest nam niezmiernie miło, że w ten głos wdzięczności wobec ks. Mariana Pastuszki zechcieli się włączyć przedstawiciele innych środowisk akademickich specjalizujący się w kanonistyce. To znak, że nazwisko Księdza Profesora jest dobrze znane nie tylko w środowisku kieleckim.

Dedukując niniejszy numer „Kieleckich Studiów Teologicznych” ks. Marianowi Pastuszce, poświęciliśmy go w dużej mierze problematyce z zakresu prawa kanonicznego. Wszystkie te artykuły zostały umieszczone w pierwszej części numeru. Zgodnie ze zwyczajem, pozostałe artykuły wykraczające poza tematykę bieżącego numeru umieszczamy w dziale *Varia*.

Ks. Karol Stach – Kielce

NOTA BIOGRAFICZNA KS. PROF. DRA HAB. MARIANA PASTUSZKI

Ks. prof. dr hab. Marian Pastuszko¹, syn Stanisława i Leony z domu Jończyk, ur. 1 sierpnia 1928 r. w Janaszowie k. Kielc, został ochrzczony 12 sierpnia 1928 r. w parafii pw. św. Stanisława B.M. w Tumlinie. Publiczną szkołę powszechną ukończył w Samsonowie w 1942 r. Do roku 1945 nastąpiła przerwa w nauce ze względu na II wojnę światową i okupację hitlerowską. W latach 1945–1946 uczęszczał na prywatne kursy gimnazjalne w Zagnańsku. W latach 1946–1947 rozpoczął naukę w Państwowym Liceum i Gimnazjum im. Stefana Żeromskiego w Kielcach. W latach 1947–1949 był uczniem prywatnego Liceum Męskiego im. św. Stanisława Kostki w Kielcach i ukończył je w 1949 r. Dnia 12 września 1949 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach, gdzie studiował w latach 1949–1955. Subdiakoniat przyjął 19 grudnia 1953 r., a diakonem został 13 marca 1954 r.; następnie święcenia prezbiteratu przyjął z rąk ks. bpa Franciszka Sonika w dniu 8 maja 1955 r. Od 12 lipca 1955 r. rozpoczął studia specjalistyczne na Wydziale Prawa Kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Uzyskał tam tytuł magistra licencjata na podstawie pracy *Msza święta za parafian*, którą napisał pod kierunkiem ks. prof. J. Rybczyka.

Po uwolnieniu Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego, rząd PRL pozwolił wyjechać na studia do Rzymu siedemnastu prezbiterom. Wśród nich znalazł się ks. Marian Pastuszko. Od dnia 5 lutego 1958 r. kontynuował tam studia na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, gdzie doktoryzował się na podstawie pracy *De apostasia a statu clericali*, Roma 1960. Równocześnie uczęszczał do Instytutu Nauk Łacińskich w Rzymie i ukończył go dyplomem z dnia 22 czerwca 1960 r.

¹ Notę biograficzną sporządzono na podstawie teczek personalnej ks. Mariana Pastuszki, znajdujących się w Archiwum Kurii Kieleckiej.

W czasie pobytu w Wiecznym Mieście ks. Marian Pastuszko uczęszczał także na studium przy Trybunale Roty Rzymskiej. W 1961 r. wrócił do Kielc i rozpoczął pracę jako notariusz Sądu Biskupiego w Kielcach. Pismem z dnia 15 maja 1968 r. Prymas Polski mianował go konsultorem Trybunału Prymasowskiego do spraw *super rato*. W dniu 1 października 1968 r. Rada Wydziału Prawa Kanonicznego ATK w Warszawie, po uprzedniej nostryfikacji jego dyplomu doktorskiego, powołała go na stanowisko adiunkta tejże uczelni. W dniu 21 lutego 1974 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk prawnych na podstawie dysertacji pt. *Całkowita symulacja małżeństwa*. Centralna Komisja Kwalifikacyjna zatwierdziła uchwałę Rady Wydziału Prawa Kanonicznego ATK w Warszawie o nadaniu ks. Marianowi Pastuszcze stopnia doktora habilitowanego. Minister Szkolnictwa Wyższego i Techniki mianował go 18 października 1975 r. docentem. Od 11 września 1975 r. Ksiądz Profesor pełnił funkcję wiceoficjała Sądu Biskupiego w Kielcach, zaś od 6 listopada 1978 r. oficjała tegoż Sądu. W dniu 12 stycznia 1983 r. ks. bp Stanisław Szymecki mianował go kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej w Kielcach. Rada Państwa PRL uchwałą z dnia 16 stycznia 1986 r. nadała ks. Marianowi Pastuszcze tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego nauk prawnych, natomiast Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego powołał go 1 lutego 1986 r. na stanowisko profesora Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Po śmierci ks. prof. Edwarda Szafronowskiego dnia 23 września 1992 r. objął stanowisko profesora prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Funkcję tę pełnił do 9 października 2005 r. W międzyczasie rektor ATK w Warszawie mianował go (1 grudnia 1996 r.) kierownikiem Katedry Prawa Sakramentów na czas nieokreślony. Dnia 1 czerwca 1998 r. został profesorem zwyczajnym ATK w Warszawie, przekształconej w niedługim czasie w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Ks. prof. dr hab. Marian Pastuszko pracował na UKSW w Warszawie do 6 czerwca 2008 r., kiedy to poprosił o roczny urlop zdrowotny. W dniu 18 września 2008 r. na własną prośbę, z racji podeszłego wieku, Ksiądz Profesor przeszedł na zasłużoną emeryturę. Zrezygnował z pełnionej funkcji oficjała Sądu Biskupiego w Kielcach po 47 latach pracy sądowej. Po zrezygnowaniu z pełnionego urzędu ks. prof. Marian Pastuszko zdecydował się zamieszkać w rodzinnych stronach, pozostając pod opieką swojej rodziny. Tam zmarł wyniszczony chorobą dnia 3 sierpnia 2009 r., ukończywszy 81 rok życia i 54 rok kapłaństwa. Jego pogrzeb odbył się dnia 9 sierpnia 2009 r. w kościele parafialnym w Tumlinie, gdzie jako dziecko został ochrzczony. W liturgii pogrzebowej zmarłego, której przewodniczył Ksiądz Biskup Ordynariusz Diecezji Kieleckiej Kazimierz Rycan i jego biskup pomocniczy Kazimierz Gurda, wzięło udział 111 księży diecezjalnych i zakonnych. Wśród nich byli przedstawiciele wyższych uczelni kościelnych w Polsce, na czele z dziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie ks. prof. dr. hab. Józefem Wroceńskim. We Mszy św.

pogrzebowej uczestniczyli także delegaci Sądów Metropolitalnych i Sądów Diecezjalnych, którzy mogli przybyć na tę uroczystość. Z okazji śmierci ks. prof. Mariana Pastuszki nadesłano także wiele kondolencji z całego kraju, od tych instytucji i osób, które znały i ceniły zmarłego jako znaczącego polskiego kanonistę. Zmarły został pochowany obok swoich rodziców na cmentarzu w Tumlinie.

Jako pracownik naukowy ATK, a potem UKSW w Warszawie ks. prof. dr hab. Marian Pastuszko zaznaczył się następującym dorobkiem naukowym²:

Książki

1. *Msza święta za lud*, Lublin 1957, (praca magistersko-licencjacka, msp);
2. *De apostasia a statu clericali*, Roma 1960, s. IX + 132 (praca doktorska);
3. *Całkowita symulacja małżeństwa*, Warszawa 1982, s. 304 (praca habilitacyjna). Recenzja tej książki ukazała się w: „Apollinaris”, 57 (1984), nr 3–4, s. 893–894;
4. *Prawo o sakramentach świętych*, t. I: *Normy wstępne i sakrament chrztu*, Warszawa 1983, s. 382. Recenzje podręcznika ukazały się w: „Apollinaris”, 56 (1983), nr 3–4, s. 721–722; „Archiv für Katholisches Kirchenrecht”, 153 (1984), nr 1, s. 278; *Roczniki Nauk Prawnych*, t. IX (1999), nr 2, s. 170–171. Książka została wyróżniona nagrodą drugiego stopnia przez Ministra Szkolnictwa Wyższego i Techniki, dnia 1 października 1984;
5. *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II (kan. 987–958)*, Kielce 1997, s. 485. Recenzje tej książki zamieściły periodyki: „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny”, 1 (1997), s. 200–204; „Prawo Kanoniczne”, 40 (1997), nr 3–4, s. 281–284; „Apollinaris”, 70 (1997), s. 908–909;
6. *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, s. 662. Recenzje tej książki ukazały się w: „Roczniki Teologiczne”, t. XLVIII (2001), z. 3, s. 212–215; „Collectanea Theologica”, 70 (2000), nr 4, s. 209–213; „Prawo Kanoniczne”, 43 (2000), nr 1–2, s. 255–260; „Apollinaris”, 73 (2000), s. 845–846; „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 35 (2002), s. 182–183;
7. *Odpusty (kanony 992–997)*, Kielce 2001, s. 95;
8. *Bierzmowanie (kanony 879–896)*, Kielce 2005, s. 393;
9. *Sakrament święceń (kanony 1008–1054)*, Kielce 2008, s. 592.

² Dorobek naukowy ks. Mariana Pastuszki opracowano na podstawie zachowanych sprawozdań autora sporządzanych dla potrzeb Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie.

Prace zbiorowe

1. *Szafarz sakramentu chrztu*, w: *Nowe życie w Chrystusie. Materiały V Kursu homiletyczno-katechetycznego dla duchowieństwa (9–11 IX 1971)* red. S. A. Porębski, Warszawa 1973, s. 353–395;
2. *Przyczyna całkowitej symulacji*, w: *Kościół i prawo*, t. 3, red. ks. J. Krukowski, Lublin 1984, s. 128–154;
3. *Odpusty w nowym prawie*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, praca zbiorowa, red. ks. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, s. 138–158;
4. *Sakrament namaszczenia chorych w nowym prawie kanonicznym*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, praca zbiorowa, red. ks. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, s. 159–195;
5. *Szafarz święceń*, w: *In vinculo communionis. Księga jubileuszowa ku czci biskupa kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60. rocznicę urodzin*, red. K. Gurda, T. Gacia, Kielce 1999, s. 86–143.

Artykuły

1. *Próba wyjaśnienia pojęcia całkowitej symulacji małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne”, 14 (1971), nr 3–4, s. 13–31;
2. *Czy wykluczenie sakramentalności małżeństwa stanowi całkowitą symulację małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne”, 17 (1974), nr 1–2, s. 234–235;
3. *Świadomość symulacji u całkowicie symulującego zawarcie małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne”, 17 (1974), nr 3–4, s. 97–106;
4. *Czy wykluczenie głównych celów małżeństwa stanowi całkowitą symulację małżeństwa?*, „Prawo Kanoniczne”, 17 (1974), nr 3–4, s. 359–360;
5. *Positivus actus voluntatis excludens matrimonium (kan. 1086 § 2 CIC)*, „Prawo Kanoniczne”, 18 (1975), nr 1–2, s. 89–101;
6. *Całkowita symulacja małżeństwa to trudny problem – uwagi o wyroku coram de Jorio*, „Prawo Kanoniczne”, 18 (1975), nr 1–2, s. 323–325;
7. *O wyroku coram Arturo de Jorio z 10 listopada 1965*, „Prawo Kanoniczne”, 18 (1975), nr 3–4, s. 360–361;
8. *Szafarz sakramentu bierzmowania według nowego obrzędu (Pontyfikału)*: „Prawo Kanoniczne”, 19 (1976), nr 1–2, s. 83–91;
9. *Częściowa i całkowita symulacja małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne”, 19 (1976), nr 3–4, s. 336–339;
10. *Sędzia ponens w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne”, 19 (1976), nr 3–4, s. 339–341;
11. *Post eucharystyczny obecnie obowiązujący*, „Prawo Kanoniczne”, 20 (1977), nr 1–2, s. 195–200;
12. *Oficjał i wiceoficjał w procesie o nieważność małżeństwa*: „Prawo Kanoniczne”, 21 (1978), nr 1–2, s. 293–296;

13. *Dzieci jako podmiot chrztu*, „Prawo Kanoniczne”, 22 (1979), nr 1–2, s. 93–129;
14. *Pojęcie całkowitej symulacji małżeństwa przed Kodeksem Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne”, 22 (1979), nr 3–4, s. 135–156;
15. *Obrzędy chrztu w niebezpieczeństwie śmierci*, „Studia Płockie”, 8 (1980), s. 91–106;
16. *Biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania*, „Prawo Kanoniczne”, 23 (1980), nr 1–2, s. 163–184;
17. *Skutki całkowitej symulacji małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne”, 23 (1980), nr 3–4, s. 117–192;
18. *Całkowita symulacja małżeństwa a inne braki zgody małżeńskiej*, „Prawo Kanoniczne”, 24 (1981), nr 1–2, s. 321–341;
19. *Obrzędy sakramentu bierzmowania*, „Prawo Kanoniczne”, 24 (1981), nr 3–4, s. 71–101;
20. *Wiek bierzmowanego*, „Prawo Kanoniczne”, 25 (1982), nr 1–2, s. 233–243;
21. *Prezbiter jako szafarz sakramentu bierzmowania*, „Prawo Kanoniczne”, 25 (1982), nr 3–4, s. 107–166;
22. *Celebrans Ofiary eucharystycznej*, „Prawo Kanoniczne”, 26 (1983), nr 1–2, s. 203–219;
23. *Prezbiter jako szafarz sakramentu bierzmowania wiernych odrębnego obrządku*, „Prawo Kanoniczne”, 26 (1983), nr 3–4, s. 75–99;
24. *Koncelebracja Eucharystii*, „Prawo Kanoniczne”, 27 (1984), nr 1–2, s. 73–98;
25. *Chrześcijanin przyjmujący bierzmowanie*, „Prawo Kanoniczne”, 27 (1984), nr 1–2, s. 99–118;
26. *Jednorazowa lub dwukrotna Komunia święta w ciągu dnia*: „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 60 (1984), z. 6, s. 424–428;
27. *Czas sprawowania Eucharystii*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 61 (1986), nr 4, s. 285–290;
28. *Binacja i trynacja Mszy świętej*, „Homo Dei”, 55 (1986), nr 1, s. 50–54;
29. *Post eucharystyczny*, „Prawo Kanoniczne”, 29 (1986), nr 1–2, s. 185–201;
30. *Ofiary mszalne*, „Prawo Kanoniczne”, 29 (1986), nr 3–4, s. 113–139;
31. *Wielkanocna Komunia święta*, „Prawo Kanoniczne”, 30 (1987), nr 1–2, s. 77–90;
32. *Szafarz Eucharystii*, „Prawo Kanoniczne”, 30 (1987), nr 3–4, s. 29–48;
33. *Równoczesne rozgrzeszenie wielu penitentów bez uprzedniej ich spowiedzi indywidualnej*, „Prawo Kanoniczne”, 31 (1988), nr 1–2, s. 53–85;
34. *Kapłan szafarzem sakramentu pokuty*, „Prawo Kanoniczne”, 31 (1988), nr 3–4, s. 59–74;
35. *Obowiązek przyjęcia sakramentu bierzmowania*, „Prawo Kanoniczne”, 32 (1989), nr 1–2, s. 79–95;
36. *Wierny świecki szafarzem Komunii świętej*, „Collectanea Theologica”, 59 (1989), fasc. 2, s. 51–65;

37. *Kto usuwa klauzulę zamieszczoną w wyroku lub reskrypcie dyspensyjnym od małżeństwa niedopełnionego zakazującą stronie pozwanej ponownego zawarcia małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne”, 32 (1989), nr 1–2, s. 263–269;
38. *Przechowywanie i kult Najświętszego Sakramentu*, „Prawo Kanoniczne”, 32 (1989), nr 3–4, s. 75–128;
39. *Szafarz sakramentu bierzmowania*, „Prawo Kanoniczne”, 33 (1990), nr 1–2, s. 101–132;
40. *Uprawnienie do spowiadania wynikające z prawa (kan. 967)*, „Prawo Kanoniczne”, 34 (1991), nr 3–4, s. 116–133;
41. *Czas i miejsce sprawowania Eucharystii (kanony 931–933)*, „Prawo Kanoniczne”, 35 (1992), nr 1–2, s. 129–188;
42. *Wprowadzenie do kanoniczno-liturgicznego prawa o sakramentach świętych (kan. 834–839)*, „Prawo Kanoniczne”, 35 (1992), nr 3–4, s. 85–145;
43. *Obrzędy i ceremonie sprawowania Eucharystii (kan. 923–930)*, „Prawo Kanoniczne”, 36 (1993), nr 1–2, s. 69–130;
44. *Uczestnictwo w Najświętszej Eucharystii (kanony 912–923)*, „Prawo Kanoniczne”, 36 (1993), nr 3–4, s. 39–107;
45. *Szafarstwo Najświętszej Eucharystii (kan. 897–911)*, „Prawo Kanoniczne”, 37 (1994), nr 1–2, s. 73–161;
46. *Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kan. 966–975 i kan. 144, §§ 1–2)*, „Prawo Kanoniczne”, 37 (1994), nr 3–4, s. 191–245;
47. *Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w szczególnych okolicznościach (kan. 976, 977, 982)*, „Prawo Kanoniczne”, 38 (1995), nr 1–2, s. 27–70;
48. *Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w zwyczajnych okolicznościach (kan. 978, 979, 980)*, „Prawo Kanoniczne”, 38 (1995), nr 3–4, s. 27–87;
49. *Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania wynikające z prawa (kan. 967)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 71 (1995), nr 2, s. 51–167;
50. *Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania wynikające z samego prawa (kan. 967 §§ 1–3)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 71 (1995), nr 2, s. 151–166;
51. *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania (kan. 983–986)*, „Prawo Kanoniczne”, 39 (1996), nr 1–2, s. 17–67;
52. *Chrześcijanin jako penitent (kan. 987–991)*, „Prawo Kanoniczne”, 39 (1996), nr 3–4, s. 65–153;
53. *Uprawnienie do spowiadania na mocy sprawowanego urzędu (kan. 968 §§ 1–2)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 72 (1996), nr 6, s. 401–411;

54. *Udzielenie uprawnienia do spowiadania (kan. 969 §§ 1–2)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 72 (1996), nr 6, s. 411–419;
55. *Konieczność uprawnienia do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kan. 966–1)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 72 (1996), nr 5, s. 327–337;
56. *Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania na mocy urzędu (kan. 968 §§ 1–2)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 72 (1996), nr 6, s. 401–62;
57. *Udzielanie uprawnienia do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kan. 969 §§ 1–2)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 72 (1996), nr 6, s. 411–419;
58. *Celebracja święceń (kanony 1008–1011 §§ 1–4)*; „Prawo Kanoniczne”, 40 (1997), nr 3–4, s. 37–124;
59. *Miejsce sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kan. 964 §§ 1–3)*, „Prawo Kanoniczne”, 41 (1998), nr 3–4, s. 75–105;
60. *Pojednanie penitenta z Bogiem i Kościołem (kan. 960)*, „Prawo Kanoniczne”, 42 (1999), nr 1–2, s. 3–56;
61. *Odpusty (kanony 992–997)*, „Prawo Kanoniczne”, 42 (1999), nr 3–4, s. 63–197;
62. *Szafarz święceń (kanony 1012–1023)*, „Prawo Kanoniczne”, 43 (2000), nr 3–4, s. 117–251;
63. *Przyjmujący święcenia (kanony 1024–1025)*, „Prawo Kanoniczne”, 44 (2001), nr 1–2, s. 71–110;
64. *Wstępne warunki święceń (kanony 1033–1039)*, „Prawo Kanoniczne”, 45 (2002), nr 1–2, s. 95–192;
65. *Biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania*, Kieleckie Studia Teologiczne, 2 (2003), s. 279–302;
66. *Przyjęcie Najświętszej Eucharystii (kanony 897)*, „Prawo Kanoniczne”, 48 (2005), nr 3–4, s. 17–34;
67. *Świadkowie bierzmowania (kanony 892–893 §§ 1–2)*, „Prawo Kanoniczne”, 49 (2006), nr 1–2, s. 119–137;
68. *Nieprawidłowości przeszkody do święceń (kanony 1040–1049)*, „Prawo Kanoniczne”, 50 (2007), nr 3–4, s. 117–227.

Recenzje

1. P. Ceccarelli, *Il galateo della suora. Delicatezza umana espressione della grazia interiore*, Milano 1969, w: „Homo Dei”, 39 (1970), nr 1, s. 79–80;
2. L. Mauthé, *L'acte positif de volonté contre les biens du mariage dans la jurisprudence rotale, etude historico-canonique*, Moulins 1966, w: „Prawo Kanoniczne”, 13 (1970), nr 3–4, s. 379–383;

3. P. Serafini, *Sull'esclusione dei beni essenziali del matrimonio canonico*, Romae 1962, w: „Prawo Kanoniczne”, 14 (1971), nr 1–2, s. 345–350;
4. H. Domine, *L'errore semplice alle proprietà essenziali del matrimonio ed il suo influsso sulla validità del medesimo*, Parma 1966, w: „Prawo Kanoniczne”, 14 (1971), nr 3–4, s. 315–319;
5. F. Esposito, *Matrimonio società d'amore (da Pio XI al Concilio Vaticano II)*, Roma 1966, w: „Prawo Kanoniczne”, 15 (1972), nr 1–2, s. 253–256;
6. D. Jerardus, *L'educazione dei filii nella disciplina canonica matrimoniale, dissertatio ad lauream in Facultate iuris canonici apud Pontificiam Universitatem Studiorum a S. Thoma Aq. in Urbe*, Pompei 1964, w: „Prawo Kanoniczne”, 18 (1975), nr 1–2, s. 288–293;
7. J. Mullenders, *Le mariage presumé. Dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae*, Romae 1971, w: „Prawo Kanoniczne”, 18 (1975), nr 1–2, s. 282–288;
8. A. Mayer, *Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Messtipendium*, St. Ottilien 1976, w: „Prawo Kanoniczne”, 21 (1978), nr 3–4, s. 252–254;
9. X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. I–IV, Roma 1966–1974, w: „Prawo Kanoniczne”, 21 (1978), nr 1–2, s. 233–226;
10. E. Szafronowski, *Sakramenty, (cz. 5): Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, Warszawa 1979, s. 6–182, w: „Prawo Kanoniczne”, 23 (1980), nr 3–4, s. 321–336;
11. Bp. P. Hemperek, ks. W. Góralski, ks. F. Przytuła, ks. J. Bakalarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III, księga 3: *Nauczycielskie zadanie Kościoła*, księga 4: *Uświęcające zadanie Kościoła*, Lublin 1984, w: „Prawo Kanoniczne”, 31 (1988), nr 3–4, s. 297–305;
12. G. Leszczyński, *Il rapporto tra i diversi mezzi di prova nelle cause matrimoniali per immaturità affettiva*, Roma 1997, s. 130 (recenzja napisana dla Rady Wydziału Prawa Kanonicznego ATK w Warszawie);
13. M. Babula, *Il confessore dei religiosi, dissertatio ad lauream in utroque iure*, Roma 1988 (msp), s. 241 (recenzja napisana dla Rady Wydziału Prawa Kanonicznego ATK w Warszawie).

Recenzje czasopism

1. „Angelicum”, 46 (1969), nr 1–4, w: „Prawo Kanoniczne”, 14 (1971), nr 3–4, s. 409–411;
2. „Angelicum”, 47 (1970), nr 1–4, w: „Prawo Kanoniczne”, 15 (1972), nr 1–2, s. 311–314;
3. „Revue de droit canonique”, 19 (1969), nr 1–4, w: „Prawo Kanoniczne”, 14 (1971), nr 3–4, s. 418–419.

Sprawozdania

1. *Ogólnopolskie i wydziałowe sympozja kanonistyczne na ATK w r. 1972–1973*, „Prawo Kanoniczne”, 17 (1974), nr 3–4, s. 259–274;
2. *Ogólnopolskie i wydziałowe sympozja kanonistyczne na ATK w 1974–1975 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 18 (1975), nr 3–4, s. 315–326;
3. *Wydziałowe sympozja kanonistyczne na ATK w 1974–1975 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 19 (1976), nr 1–2, s. 325–337;
4. *Symposium kanonistów podczas kongresu teologów polskich w 1976 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 19 (1976), nr 3–4, s. 292–299;
5. *Ogólnopolskie sympozja kanonistów w 1976–1977 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 24 (1978), nr 3–4, s. 299–322;
6. *Ogólnopolskie sympozja kanonistów na ATK w Warszawie w r. 1977–1978 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 22 (1979), nr 1–2, s. 305–315.

Sommario

NOTA BIOGRAFICA – DON MARIAN PASTUSZKO

Don Marian Pastuszko è nato il 1 agosto 1928 a Janaszów nei pressi di Kielce. Nel 1949 ha cominciato gli studi nel Seminario Maggiore di Kielce e l'8 maggio 1955 è stato ordinato presbitero. Nello stesso anno ha intrapreso gli studi specialistici nella Facoltà di Diritto Canonico dell'Università Cattolica di Lublino. Dopo aver conseguito la licenza ha continuato gli studi alla Pontificia Università Gregoriana in Urbe. Nel 1960 ha ottenuto titolo di dottore in diritto canonico presentando la dissertazione *De apostasia a statu clericali*. Contemporaneamente ha frequentato l'Istituto delle Scienze Latine nonché lo Studio presso il Tribunale della Rota Romana. Nel 1961 è tornato a Kielce ed ha cominciato a lavorare come notaio del Tribunale Vescovile. Il 1 ottobre 1968 è diventato professore associato all'Accademia della Teologia Cattolica di Varsavia. Nel 1974 ha conseguito il titolo di libero docente. L'11 settembre 1975 è stato nominato vice-ufficiale ed il 6 novembre 1978 ufficiale del Tribunale Vescovile di Kielce. Il 1 febbraio 1986 è diventato professore straordinario. Dopo la scomparsa di don Edward Szafranski, ossia dal 1992 al 2005, è stato professore del diritto canonico nel Seminario Maggiore di Kielce. Il 1 giugno 1998 è diventato professore ordinario.

Prof. Marian Pastuszko ha lavorato all'Accademia della Teologia Cattolica di Varsavia che nel frattempo è stata trasformata nell'Università di Cardinale Stefan Wyszyński fino al 6 giugno 2008. Il 19 settembre dello stesso anno, dopo 47 anni di lavoro nel Tribunale Vescovile, è passato in pensione. Attualmente abita nel paese natio.

Ks. Karol STACH, ur. w 1956 r. w Olkuszu, mgr lic. prawa kanonicznego, studiował na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Od 2008 r. oficjał Sądu Biskupiego w Kielcach. Od paru lat wchodzi w skład Trybunałów Beatyfikacyjnych w diecezji kieleckiej. Opublikował kilka artykułów w czasopismach diecezjalnych.

Ks. Ginter Dzierżon – Warszawa

WĄTPLIWOŚĆ PRAWNA A SKUTECZNOŚĆ USTAWY (KAN. 14 KPK)

1. Wstęp

Ze stanowieniem prawa wiąże się ściśle kwestia jego zachowania¹. Z natury rzeczy bowiem, adresatem ustawy kościelnej jest społeczność wiernych, zobowiązana do zachowania ustaleń w niej zawartych.

W rzeczywistości nie można jednak wykluczyć sytuacji, iż ustawa obowiązująca w danej wspólnocie, faktycznie może nie obowiązywać któregoś z jej członków². Otóż taka sytuacja może wynikać m.in. z faktu, iż nie będą weryfikowały się warunki ze strony samego prawa. Ustanowione prawo może przecież budzić wątpliwości.

Jest wolą Prawodawcy, aby ustanowione przez niego ustawy były jasne oraz pewne. Niemniej z aspektu teoretycznoprawnego tego typu akty charakteryzują się dużym stopniem abstrakcyjności. Stąd też nie można wykluczyć, iż w niektórych przypadkach staną się one niejasne bądź nieprecyzyjne³.

W tym kontekście rodzi się zatem zasadnicze pytanie: jak w owej sytuacji powinien zachować się członek społeczności zobowiązanej do zachowania ustawy?

Otóż generalne reguły interpretacyjne w tej materii zostały skodyfikowane w kan. 14 KPK, gdzie Ustawodawca postanowił:

W wątpliwości prawnej, ustawy nie obowiązują, nawet unieważniające i uniezdalniające. Natomiast w wątpliwości faktycznej, ordynariusze mogą od nich dyspensować, byleby – gdy idzie o dyspensę zastrzeżoną – zwykła jej udzielać władza, której jest zarezerwowana.

¹ Por. R. Sobański, *Komentarz do Tytułu I Księgi I KPK*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, Poznań 2003, s. 55.

² Por. P. Michiels, *Normae generales juris canonici*, t. 1, Lublin 1929, s. 329.

³ Por. V. De Paolis, A. Montan, *Il Libro I del Codice: Norme generali can.* 1–203, w: *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, t. 1, Roma 1988, s. 260.

Z treści przytoczonej regulacji wynika, iż Prawodawca ujął w niej dwie zasady interpretacyjne, które dotyczą związku zachodzącego między wątpliwością prawną oraz faktyczną a skutecznością ustaw.

Przedmiotem naszego zainteresowania w niniejszym opracowaniu stanie się jedynie pierwsza z wymienionych figur, wiążąca się ze współzależnością zachodzącą pomiędzy wątpliwością prawną a obowiązywaniem ustaw.

2. Wątpliwość prawna

W doktrynie przez wątpliwość rozumie się stan zawieszenia umysłu pomiędzy dwoma sądami przeciwnymi, wynikający z tego, iż za każdym z nich stoją obiektywne racje⁴.

Zasygnalizowaliśmy, że interesować nas będzie wyłącznie jedna postać wątpliwości, ujęta w kan. 14 KPK, jaką jest wątpliwość prawna. Z brzmienia kan. 14 KPK wynika, iż w tym przypadku idzie o wątpliwość, która odnosi się do ustawy⁵. Zajmujący się tą problematyką kanoniści dodają, iż może ona dotyczyć bądź to normy w jej całokształcie, bądź tylko jakiegoś jej aspektu⁶.

Zdaniem autorów podobna wątpliwość zachodzi wtedy, „jeśli po zbadaniu wszystkich okoliczności za i przeciw, nie ma pewności, czy dana ustawa istnieje lub jakie ma znaczenie i jaki jest jej zakres, czy konkretny fakt podpada pod przepis ustawy lub nie”⁷.

Rozwijając ten wątek, H. Socha wykazał, iż taki stan niepewności może wystąpić w odniesieniu do różnych hipotez, a mianowicie może się on pojawić, gdy nie jest jasne: 1) czy dana ustawa jeszcze istnieje, czy też nie utraciła ona swej mocy na skutek wprowadzenia zwyczaju przeciwnego; 2) czy dany akt prawny posiada charakter ustawy uniezdalniającej lub unieważniającej; 3) czy dany stan faktyczny podpada pod daną ustawę?⁸.

⁴ P. Michiels, *Normae generales...*, dz. cyt., s. 332: „[...] dubium generatim definitur: status mentis inter duas sententias sibi contraria evidentiaque objective carentes, haerentis”. Por. D. Cenalmor, J. Miras, *El derecho de la Iglesia. Curso básico de derecho canonico*, Nawarra 2004, s. 121; R. Sobański, *Komentarz do kan. 14*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, Poznań 2003, s. 65; M. Heinzmann, *Le leggi irritanti et inhabilitanti*, Roma 2002, s. 137.

⁵ Por. P. Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 1, Paderborn 1954, s. 108; J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1999, s. 101.

⁶ Por. De Paolis, A. Montan, *Il Libro...*, dz. cyt., s. 261.

⁷ F. Bączkiewicz, F. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, t. 1, Opole 1958, s. 202; por. A. Vermeersch, J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, t. 1, Brugis – Bruxellis 1940, s. 33.

⁸ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen: kirchliche Gesetze*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, t. 1, Essen 1985, ad 2 n. 3.

Kanoniści podejmujący tę problematykę podkreślają, iż w kan. 14 KPK nie chodzi o wątpliwość o charakterze generalnym, lecz o wątpliwość o ściśle określonej charakterystyce. Ich zdaniem niepewność ta powinna być: 1) wątpliwością pozytywną, tzn. istniejącą wtedy, gdy pojawiają się powody uzasadniające wystąpienie różnych punktów widzenia⁹. Z kolei V. De Paolis oraz A. Montan twierdzą, iż wątpliwość jest pozytywna, jeśli istnieją racje przedmiotowe oraz realne wątplenia co do normy regulującej dany fakt¹⁰. Oznacza to zatem, iż wątpliwość nie może być negatywna. Trafnie zauważył V. Pinto, iż taka postać wątpliwości nie różni się od ignorancji; 2) wątpliwością prawdopodobną, która ma miejsce wtedy, gdy owe racje oparte są na solidnych argumentach¹¹; 3) wątpliwością obiektywną, tzn. taką, która ma swój fundament w prawie¹². Innymi słowy, ów stan niepewności nie może być rezultatem procesów poznawczych jednostki; nie może on być także następstwem procesów skrupulatnego ludzkiego sumienia¹³.

Konkludując powyższy passus, należy stwierdzić, iż owa wątpliwość w świadomości podmiotu musi wypływać z niedoskonałej ustawy. W praktyce bowiem taki stan uniemożliwia dokonanie właściwego wyboru¹⁴.

Należy jednocześnie dodać, iż zaistniały impas w pierwszym rzędzie powinien zostać rozwiązany za pomocą pryncypiów interpretacyjnych ujętych w kan. 17 KPK. Jeśli zaś aplikacja owych zasad nie doprowadzi do oczekiwanego rezultatu, tzn. do usunięcia stanu wątpliwości, to wtedy należy odwołać się do reguł skodyfikowanych w kan. 14 KPK¹⁵.

3. Skuteczność ustawy wątpliwej

Nadmieniliśmy już, iż Ustawodawca w kan. 14 KPK postanowił: „w wątpliwości prawnej, ustawy nie obowiązują, nawet unieważniające i uniezdalniające”. Tym sposobem nawiązał on do klasycznej reguły interpretacyjnej, zgodnie z którą *lex dubia, lex nulla*¹⁶.

⁹ Por. J. Otaduy, *Comentario al can. 14*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, Pamplona 1996, s. 339; V. Pinto, *De normis generalibus*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 15.

¹⁰ Por. De Paolis, A. Montan, *Il Libro...*, dz. cyt. s. 261.

¹¹ Por. J. García Martín, *Le norme generali...*, dz. cyt., s. 102.

¹² Por. J. Otaduy, *Comentario al can. 14*, dz. cyt., s. 339; V. Pinto, *De normis...*, dz. cyt., s. 15; D. Cenalmor, J. Miras, *El derecho de la Iglesia...*, dz. cyt., s. 121.

¹³ Por. A. Bunge, *Las claves del Código. El libro I del Código de Derecho Canonico*, Buenos Aires 2006, s. 80; M. Heinzmann, *Le leggi...*, dz. cyt., s. 137.

¹⁴ Por. V. Pinto, *De normis...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁵ Por. J. Otaduy, *Comentario al can. 14*, dz. cyt., s. 339.

¹⁶ Por. D 4, 2; X 22, 2, 8.

J. Otaduy twierdzi, iż w przytoczonym kanonie zasada ta została nieco zmodyfikowana. W myśl jego opinii brzmi ona *lex dubia non urget in casu*¹⁷. Z drugiej zaś strony trafnie spostrzegł, iż występujący w pryncypium *lex dubia*, *lex nulla* termin *lex* należy interpretować w znaczeniu abstrakcyjnym oraz materialnym. To znaczy, nie należy odnieść tego pojęcia do aspektu formalnego normy kanonicznej, ale do zobowiązania wynikającego z ustawy¹⁸.

Kontynuując nasz wywód, należy zauważyć, iż z punktu widzenia prawa substancjalnego wątpliwość prawna w zasadzie nie osłabia systemu normatywnego, lecz może ona wzruszyć założenia abstrakcyjne oraz hipotetyczne ustawy w poszczególnym przypadku¹⁹.

Jeżeli zatem owa niepewność dotyczy brzmienia danej ustawy, to wówczas znajduje aplikację wspomniana już zasada *lex dubia*, *lex nulla*. Przy czym trzeba dodać, iż w przypadku pojawienia się wątpliwości, należy dążyć do jej rozwiązania. Z reguły staje się to możliwe poprzez badania nad problematyczną kwestią, podjęte przez kanonistów. Co więcej, w takim przypadku nie można również wykluczyć dokonania interpretacji autentycznej (kan. 16 § 2 KPK). Nie oznacza to jednak, iż ten autorytarny sposób wykładni rozwiąże każdą zaistniałą wątpliwość prawną²⁰.

Gdyby więc powstałaby taka wątpliwość, to wtedy zgodnie z kan. 14 KPK nie obowiązywałyby nawet ustawy unieważniające i uniezdalniające. Występujące w przytoczonej normie pojęcie *etam* wskazuje, iż dyspozycja ta nie dotyczy wyłącznie wspomnianej kategorii ustaw, lecz także innych ustaw.

Komentatorzy podejmujący ten wątek twierdzą, iż w przypadku pojawienia się wątpliwości prawnej, ustawę należy uznać za nieistniejącą²¹. Tak więc akty te nie posiadają skuteczności prawnej²².

W tym kontekście J. Otaduy zapytał: czy w takim przypadku w odniesieniu do każdej kategorii ustaw wystąpi mechanizm ich nieobowiązywania? Odpowiadając na tę trudność, podkreślił on, iż z tak radykalnymi następstwami spotkamy się jedynie co do ustaw, które zawierają w sobie wymagania zobowiązujące; takich następstw natomiast nie należy wiązać z aktami o charakterze nakazującym lub zakazującym²³.

¹⁷ J. Otaduy, *Comentario al can. 14*, dz. cyt., s. 339.

¹⁸ Por. tamże, s. 341.

¹⁹ Por. tamże, s. 339. Autor ten stwierdził: „Un caso dudoso con duda de derecho no enerva la normatividad general de la ley; es más, es inevitable que los supuestos legales – abstracto e hipotéticos como son – queden afectados, en casos singulares pero objetivos, por la duda de derecho”.

²⁰ Por. tamże, s. 340.

²¹ Por. tamże.

²² Por. J. García Martín, *Le norme generali...*, dz. cyt., s. 102.

²³ Por. J. Otaduy, *Comentario al can. 14*, dz. cyt., s. 340–341; M. Heinzmann, *Le leggi...*, dz. cyt., s. 137.

Wreszcie należy dodać, iż z zasadą ujętą w kan. 14 KPK są koherentne dyspozycje skodyfikowane w kan. 144 § 1 KPK²⁴.

Otóż w kan. 144 § 1 KPK Prawodawca stworzył m.in. możliwość uzupełnienia wykonawczej władzy rządzenia zarówno w zakresie zewnętrznym, jak i wewnętrznym w przypadku wystąpienia wątpliwości prawnej.

Komentatorzy analizujący wspomniany kanon wskazują, iż za wprowadzeniem takiego rozwiązania przemawiają różnorakie racje, a mianowicie ochrona dobra wspólnego Kościoła²⁵, ponadto zaś zachowanie oraz zagwarantowanie integralności podjętego aktu, a także zabezpieczenie dóbr duchowych nabytych przez wiernego²⁶.

4. Zakres obowiązywania zasady skodyfikowanej w kan. 14 KPK

W kontekście prowadzonych analiz powinniśmy jeszcze zapytać o zakres obowiązywania kan. 14 KPK.

Podjmując analizę tej kwestii, trzeba zauważyć, iż pod względem systematycznym interesująca nas norma znalazła się w Tytule I Księgi I KPK, poświęconej ustawom kościelnym. Oznacza to więc, iż dyspozycje w niej zawarte odnoszą się wyłącznie do prawa pozytywnego²⁷. Zatem w sensie negatywnym owego pryncypium nie można aplikować do dyspozycji wynikających z prawa naturalnego oraz z prawa Bożego pozytywnego.

Pomimo tego, iż interesująca nas zasada posiada charakter reguły generalnej, która znajduje swą aplikację w kanonicznym porządku prawnym, to jednak w systemie kanonicznym spotykamy się z rozwiązaniami odmiennymi od tego pryncypium.

5. Odstępstwa od zasady generalnej ujętej w kan. 14 KPK

Wspomnieliśmy już, iż w Kodeksie z 1983 r. znajduje się również szereg rozwiązań, które są niczym innym jak odstępstwami od zasady generalnej skodyfikowanej w kan. 14 KPK. W wielu bowiem regulacjach wątpliwość

²⁴ Por. M. Heinzmann, *Le leggi...*, dz. cyt., s. 137.

²⁵ Por. A. Montan, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa*, Bologna 2006, s. 171; D. Czupryński, *Uzupełnienie upoważnienia do asystowania przy zawarciu małżeństwa*, Warszawa 2007, s. 42.

²⁶ Por. J. Otaduy, *Comentario al can. 14*, dz. cyt., s. 341.

²⁷ Por. F. Urrutia, *De normis generalibus. Adnotationes in Codicem: Liber I*, Romae 1983, s. 17; V. De Paolis, A. Montan, *Il Libro...*, dz. cyt., s. 261; M. Heinzmann, *Le leggi...*, dz. cyt., s. 137.

prawna nie godzi w obowiązywanie ustawy, ale faworyzuje sytuację wynikającą z powstałej wątpliwości²⁸.

Otóż taka odmienna konstrukcja pojawia się już w innej regulacji Tytułu I Księgi I, jaką jest kan. 21 KPK. Prawodawca bowiem w kanonie tym postanowił, iż: „w wątpliwości nie domniemywa się, że ustawa poprzednia została odwołana, lecz ustawy późniejsze należy odnieść do poprzednich i wedle możliwości z nimi uzgodnić”.

Komentując brzmienie tej normy, R. Sobański trafnie zauważył, iż w przypadku pojawienia się wątpliwości co do odwołania ustawy, nie można posilkować się pryncypium skodyfikowanym w kan. 14 KPK²⁹.

Należy zatem zapytać, jakie racje zadecydowały o odmienności tego rozwiązania?

Ów wątek podjął w swoim komentarzu do kan. 21 KPK J. Otaduy. Uważa on, że z dokładnej analizy komparatystycznej treści kann. 14 i 21 KPK wynika, iż różnica ujęć w tych regulacjach wypływa z faktu, iż Ustawodawca w kan. 21 KPK żąda wystąpienia wątpliwości prawnej kwalifikowanej, charakteryzującej się większym stopniem intensywności, aniżeli ta, o której traktuje kan. 14 KPK³⁰.

Kontynuując nasz wywód, należy stwierdzić, iż z innym charakterem dyspozycji spotykamy się w przypadku pojawienia się wątpliwości co do ważności takich sakramentów, jak chrzest, bierzmowanie oraz kapłaństwo. W tej sytuacji bowiem Prawodawca nakazuje warunkowe ich udzielenie (kann. 845 § 2, 869 § 1 KPK). Podobne rozwiązanie warunkuje głównie to, że z jednej strony sakramenty te wywierają sakramentalny charakter (kann. 845 § 1 KPK), z drugiej zaś ich skuteczność wynika z prawa Bożego.

Wreszcie jeszcze inne racje zadecydowały o odmiennych konstrukcjach niektórych dyspozycji w obszarze materialnego prawa małżeńskiego (kann. 1060, 1085 § 2, 1086 § 3 KPK)

I tak w kan. 1060 KPK Prawodawca postanowił, iż: „małżeństwo cieszy się przychylnością, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego”.

Zatem z treści tej regulacji wynika, że w przypadku wystąpienia wątpliwości przeważa *favor iuris*. W myśl doktryny, wprowadzenie takiego rozwiązania ma miejsce ze względu na ochronę dobra wspólnego oraz interesu publicznego Kościoła, a także ze względu na ochronę instytucji małżeństwa³¹.

²⁸ Por. J. Otaduy, *Comentario al can. 14*, dz. cyt., s. 342.

²⁹ Por. R. Sobański, *Komentarz do kan. 21*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, Poznań 2003, s. 76–77.

³⁰ Por. J. Otaduy, *Comentario al can. 21*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, Pamplona 1996, s. 399–400.

³¹ Por. R. Callejo, *Persona e institución. El derecho al matrimonio en el c. 1060*, Comillas 2004, s. 171–178.

Z podobnym ujęciem spotykamy się w kan. 1085 § 2 KPK, który dotyczy przeszkody węzła małżeńskiej. Otóż Ustawodawca w regulacji tej stwierdził:

Chociaż pierwsze małżeństwo było nieważnie zawarte lub zostało rozwiązane z jakiegokolwiek przyczyny, nie wolno dlatego zawrzeć nowego małżeństwa, dopóki nie stwierdzi się zgodnie z prawem w sposób pewny nieważności lub rozwiązania pierwszego.

W tym kontekście w doktrynie rozważano następujący przypadek: jeśli ta sama osoba zawarłaby dwa związki małżeńskie, to wówczas kwalifikacja prawna drugiego małżeństwa jest uzależniona od kwalifikacji pierwszego małżeństwa. Rozwijając tę myśl, wskazywano, że może się jednak zdarzyć, że co do ważności pierwszego związku pojawiają się wątpliwości.

W tej sprawie w dniu 26.06.1947 r. wypowiedziała się Papieska Komisja do Spraw Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Z udzielonej przez nią odpowiedzi wynika, iż w przypadku zaistnienia pozytywnej oraz niepokonalnej wątpliwości co do ważności pierwszego związku, należy opowiedzieć się za nieważnością drugiego związku, zgodnie z domniemaniem skodyfikowanym w kan. 1014 KPK z 1917 r.³²

Favor iuris znalazł także swą aplikację w kan. 1086 § 3 KPK, dotyczącym przeszkody *różności religii*. Albowiem w regulacji tej Ustawodawca skonstatował m.in., iż jeżeli podczas zawierania związku małżeńskiego chrzest jednej ze stron byłby wątpliwy, to wówczas zgodnie z kan. 1060 KPK należy domniemywać ważność małżeństwa, dopóki nie udowodni się w sposób pewny, że jedna strona była ochrzczona, druga zaś nieochrzczona³³.

Co więcej, w systemie prawa małżeńskiego spotykamy się również z odstępstwami od zasad zawartych w kan. 1060 KPK.

Takie właśnie ujęcie znajdujemy w kan. 1150 KPK³⁴. Albowiem w myśl dyspozycji skodyfikowanej w owej normie, w przypadku pojawienia się *dubium*, przeważąby *przywilej wiary*. W regulacji tej bowiem Prawodawca podkreślił, iż: „w razie wątpliwości przywilej wiary cieszy się przychylnością prawa”³⁵. Owa dyspozycja koresponduje z brzmieniem kan. 1608 § 4 KPK, zgodnie z którym sędzia, który nie może osiągnąć pewności moralnej, powinien

³² Por. Pontificia Commissio ad Codicis Canones Authentice Interpretandos, *Responsa* – 26.06.1947, AAS 39 (1947), 374. Szerzej na ten temat zob. A. Bernárdez Cantón, *Compendio de derecho matrimonial canónico*, Madrid 2006, s. 78–79.

³³ Por. G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny oraz dyscypliny dotyczących przeszkody „różności religii” w kanonicznym porządku prawnym*, Warszawa 2008, s. 114–118 i 332–333.

³⁴ Por. F. Aznar Gíl, *Derecho matrimonial canónico*, t. 3, Salamanca 2003, s. 183.

³⁵ Por. J. Hendriks, *Diritto matrimoniale. Commento ai canoni 1055–1165 del Codice di diritto canonico*, Milano 1998, s. 299.

orzec, że nie udowodniono uprawnienia powoda, a pozwanego uwolnionego odesłać, chyba że chodzi o sprawę cieszącą się przywilejem prawa, w którym to wypadku należy wydać wyrok na jej korzyść³⁶.

Zdaniem F. Bersini zasadniczą racją wprowadzenia powyższego rozwiązania jest wolność osoby do zawarcia nowego małżeństwa w przypadku wątpliwości co do ważności węzła małżeńskiego poprzedniego związku, który został rozwiązany³⁷. J. Castaño zaś twierdzi, iż Ustawodawca tym zapisem faworyzuje bardziej wiarę kontrahenta aniżeli węzeł małżeński³⁸.

6. Zakończenie

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż Prawodawca w kan. 14 KPK ujął generalną zasadę interpretacyjną, zgodnie z którą w przypadku pojawienia się wątpliwości prawnej, nie obowiązują także ustawy unieważniające oraz uniezdalniające. Dotyczy ona wyłącznie aktów prawnych pochodzących z prawa pozytywnego.

Przy czym należy dodać, iż dyspozycja ta odnosi się jedynie do ustaw, które zawierają w sobie wymagania zobowiązujące; nie odnosi się natomiast do aktów o charakterze nakazującym lub też zakazującym.

Poprzez wprowadzenie tej reguły Ustawodawca pragnął przeciwstawić się pewnym doktrynom wypracowanym w teologii moralnej, takim jak tutiorizm i probabilizm. Otóż przedstawiciele pierwszego kierunku twierdzili, iż do zachowania dyspozycji zawartych w ustawie wystarcza minimalne prawdopodobieństwo³⁹. Z kolei zwolennicy probabilizmu uważali, iż w przypadku pojawienia się nieprzewidywalnej wątpliwości dla godziwości działania wystarcza rozstrzygnięcie ludzkiego sumienia⁴⁰.

Ponadto w opracowaniu tym wykazano, iż w systemie kanonicznym występują również liczne odstępstwa od reguły generalnej, wynikające z różnych racji. Z takim wyjątkiem spotykamy się już w tym samym Tytule I, w którym występuje interesująca nas zasada interpretacyjna (kan. 21 KPK). W tym kontekście rodzi się zatem postulat *de lege ferenda*, aby w przyszłej kodyfikacji w interesującej nas regulacji wprowadzić klauzulę typu: chyba, że „prawo stanowi inaczej”.

³⁶ F. Aznar Gíl, *Derecho matrimonial...*, dz. cyt., s. 183.

³⁷ Por. F. Bersini, *Il diritto canonico matrimoniale*, Torino 1994, s. 226.

³⁸ Por. J. Castaño, *Legislación matrimonial de la Iglesia*, Salamanca 1994, s. 420.

³⁹ Por. R. Callejo, *Persona e institución...*, dz. cyt., s. 217.

⁴⁰ Por. F. Urrutia, *De normis generalibus...*, dz. cyt., s. 17.

Summary

LEGAL DOUBT THE EFFICIENCY OF LEGAL ACT (CAN. 14 CIC)

The author of the presented article focused his attention on the question of the correlation between legal doubt and the ineffectiveness of a legal act in the canonical legal order, an issue researched rather sporadically. In this context, the interpretation of can. 14 CIC became a subject of particular interest.

The analyses concerning can. 14 CIC showed that the intention of a legislator was to express a general interpretative rule according to which whenever legal doubt arises, annulling and disabling acts do not apply as well.

This rule only concerns positive laws but it also need to be added that the disposition applies only to laws which include obligatory conditions and does not concern any act of the ordering or forbidding nature.

Moreover, the study showed that in the canonical system there are numerous exception to general rules resulting from various reasons. One of such exceptions is already included in Title I, where an interpretative rule occurs (can. 21 CIC). From this perspective, a postulate de *lege ferenda* appears calling for future codification to include a clause „unless the la specifies otherwise” in the abovementioned regulation.

Ks. dr hab. Ginter DZIERŻON – ur. w 1959 r. w Kujakowicach, prof. UKSW. W 1998 r. doktoryzował się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Tytuł doktora habilitowanego uzyskał w 2002 r. Jest kierownikiem Katedry Norm Ogólnych Prawa Kościelnego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Napisał ponad 100 opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, norm ogólnych oraz teorii prawa.

Ks. Dariusz Gącik – Kielce

PRAWO WIERNYCH DO STOWARZYSZANIA SIĘ

W artykule zostanie przedstawione zagadnienie dotyczące prawa wiernych do stowarzyszania się, które zostało proklamowane w kan. 215 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Treść tego prawa jest następująca: „Wierni mają prawo do swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności albo dla ożywiania chrześcijańskiego powołania w świecie, a także odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów”.

Uznanie tego prawa przez prawodawcę kodeksowego ma bardzo dużą wartość z tego względu, że po raz pierwszy prawo chrześcijan do stowarzyszania się znalazło swoje miejsce w prawodawstwie Kościoła.

1. Geneza

W celu pogłębionego rozumienia tego prawa należy prześledzić proces jego powstania.

1.1. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r.

Na prawo chrześcijan do stowarzyszania się należy patrzeć w świetle eklezjologii, która stanowiła bazę dla Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Teologowie i kanoniści – szczególnie od XV w. – widzieli podstawę społecznej struktury Kościoła w relacji istniejącej pomiędzy hierarchią a pozostałymi wiernymi. Pierwsi z nich mieli władzę juradykcyjną względem pozostałych chrześcijan, którzy jako podmioty biernie w Kościele, byli przedmiotem jej pasterskiej troski. Skutkiem powyższej koncepcji było zredukowanie praw i obowiązków wiernych świeckich do obowiązku posłuszeństwa i respektu wobec hierarchii. Skoro posłannictwo Kościoła indentyfikowało się z misją hierarchii, to wierni świeccy mieli jako główne zadanie służenie pomocą duchownym w realizacji tej misji¹.

¹ Por. A. del. Portillo, *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro giuridici*, Milano 1999, s. 106–107.

Wykluczenie aktywnej roli laikatu w życiu społeczności Kościoła rzutowało również na normy prawne odnoszące się do rozważanej materii. Interesujące nas kanony znajdują się w Tytule XVIII *De fidelium associationibus in genere*, części III, księdze II Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.

Kanon 684 wprowadza pierwsze rozróżnienie: „Chrześcijanie zasługują na pochwałę, gdy zapisują się do stowarzyszeń erygowanych lub przynajmniej zalecanych przez Kościół; powinni natomiast wystrzegać się stowarzyszeń tajnych, potępionych, wywrotowych, podejrzanych, albo usiłujących uwolnić się spod prawnego kościelnego nadzoru”².

Pominąwszy kwestię zrzeszeń, których należy się wystrzegać, zostały tutaj przedstawione dwa rodzaje stowarzyszeń:

1. Stowarzyszenia erygowane przez Kościół;
2. Stowarzyszenia zalecane przez Kościół.

Z powyższym przepisem prawnym należy zestawić dyspozycję zawartą w kan. 686 § 1, która brzmi następująco: „Nie uznaje się w Kościele żadnego stowarzyszenia, które nie było erygowane przez władzę kościelną lub przynajmniej przez nią zatwierdzone”³.

Kanon 686 § 1 wyklucza jakiekolwiek stowarzyszenie, które nie zostało powołane do życia przez władzę kościelną. Stoi to w sprzeczności z kan. 684 § 1, który zakłada istnienie stowarzyszeń także zalecanych przez Kościół⁴.

Z tego powodu ważne jest określenie pozycji prawnej stowarzyszeń zalecanych przez władzę kościelną. W celu zaistnienia stowarzyszenia – w myśl kan. 686 § 1 – konieczna jest interwencja władzy kościelnej poprzez erygowanie go lub zaaprobowanie. Stowarzyszenia formalnie erygowane posiadają osobowość prawną ze wszystkimi konsekwencjami płynącymi z tego faktu⁵. Odmienne jest natomiast pozycja prawna stowarzyszeń jedynie zaaprobowanych, które nie posiadają osobowości prawnej, ale mogą korzystać z dóbr duchowych, zwłaszcza odpustów⁶.

Do stowarzyszeń uznanych przez Kościół poprzez erygowanie, bądź zaaprobowanie, odnoszą się przepisy prawne zawarte w kanonach od 686 do 725. Wszystkie pozostałe zrzeszenia – jako nie uznane przez władzę kościelną – istnieją poza kościelnym porządkiem prawnym i tym samym nie podlegają kanonicznemu prawu o stowarzyszeniach. Są zalecane przez władzę

² Kan. 684.

³ Kan. 686 § 1.

⁴ Por. L. Ruga, *Diritto di associazione ed autonomia. Studio applicativo alla fisionomia giuridica della Pia Unione Silenziosi Operai della Croce e delle sue consociazioni*, Roma 1995, s. 26.

⁵ Por. W. Schulz, *Le norme canoniche sul diritto di associazione e la loro riforma alla luce dell'insegnamento del Concilio Vaticano Secondo*, „Apollinaris”, 50 (1977), s. 154.

⁶ Por. W. Schulz, *Le norme canoniche...*, dz. cyt., s. 155.

kościelną ze względu na ich działalność i realizację celów religijnych oraz charytatywnych. To zalecenie nie zmienia natury prawnej stowarzyszenia⁷.

Reasumując, należy stwierdzić, że w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. brak jest wyraźnego uznania prawa chrześcijan do stowarzyszania się, bowiem akt konstytucyjny stowarzyszeń nie został przyznany poszczególnym wiernym, ale do ich zaistnienia konieczna jest interwencja władzy kościelnej. Bez tego stowarzyszenia nie istnieją *in Ecclesia*⁸.

1.2. *Resolutio Corrientensis*

Nieadekwatność rozwiązań prawnych zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. ujawniła się szybko. Niektóre stowarzyszenia istniejące przed promulgacją kodeksu oraz inne powołane już po niej, nie znalazły miejsca w dotychczas obowiązującym kościelnym systemie prawnym i tym samym ich sytuacja prawna była niepewna⁹. W celu wypełnienia pewnych luk prawnych została wydana dnia 13 listopada 1920 r. przez Kongregację Soborową *Resolutio Corrientensis*¹⁰.

Decyzja Kongregacji była odpowiedzią na zapytanie biskupa z Corrientes w Argentynie, dotyczącą podporządkowania Towarzystwa św. Wincetego à Paulo władzy ordynariusza miejsca. W treści *Resolutio* na uwagę zasługuje rozróżnienie pomiędzy stowarzyszeniami kościelnymi, które zostały erygowane bądź zaaprobowane przez władzę kościelną, a stowarzyszeniami świeckimi, które powstają poprzez akt konstytucyjny wiernych świeckich i są przez nich kierowane. Władza kościelna może nadzorować i kontrolować te stowarzyszenia w identycznym zakresie, jak może to czynić w stosunku do pojedynczych wiernych.

⁷ Zdarzało się, że zrzeczenia *ab Ecclesia mere commendatae* po okresie dłuższej próby, po dostosowaniu swoich statutów do wymogów prawa kościelnego, mogły stać się stowarzyszeniami aprobowanymi lub nawet formalnie erygowanymi na podstawie kanonów 100 i 687. Por. W. Padacz, *Podstawy prawne istnienia i działalności zrzeczeń katolików świeckich*, Warszawa 1936, s. 13.

⁸ Por. L. Navarro, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano 1991, s. 10; W tym miejscu należy zauważyć, że niektórzy autorzy są zdania, że w CIC 1917 zostało pośrednio przyznane prawo do stowarzyszania się. Wychodząc z faktu, że kan. 684 sugeruje istnienie w Kościele stowarzyszeń zalecanych, uznają oni tym samym, że jest możliwy akt prywatny wiernych konstytuujący stowarzyszenie, bez potrzeby interwencji władzy kościelnej. Por. P. Giuliani, *La distinzione fra associazioni pubbliche e associazioni private dei fedeli nel nuovo codice di Diritto Canonico*, Roma 1986, s. 10–13.

⁹ Por. L. Navarro, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona*, Roma 2000, s. 173.

¹⁰ Por. AAS 13 (1921), s. 135–144.

Niewątpliwą zasługą *Resolutio Corrientensis* jest uznanie po raz pierwszy w kościelnym porządku prawnym prawa wiernych świeckich do tworzenia stowarzyszeń dla realizacji celów religijnych. Jednak to uznanie nie było w pełni wystarczające, ponieważ w dalszym ciągu liczne stowarzyszenia nie miały jasnej pozycji prawnej w porządku kanonicznym. We wspomnianej *Resolutio*, w odniesieniu do stowarzyszeń świeckich znajdujemy następujące stwierdzenie: „associatio non habet esse ab Ecclesia, nec ab Ecclesia agnoscitur quoad iuris effectus”. Z tego też powodu stowarzyszenia świeckich, powstałe z prywatnej inicjatywy wiernych świeckich nie mające kościelnej aprobaty istniały poza kościelnym porządkiem kanonicznym¹¹.

1.3. Doktryna Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II poprzez swoje założenia eklezjologiczne przyczynił się do sformułowania w wyraźny sposób prawa chrześcijan do stowarzyszania się. Pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego, który jest wspólnotą osób wierzących w Chrystusa oraz powołanych do uczestnictwa i odpowiedzialności za misję Kościoła, stanowiło podstawę do przezwyciężenia indentyfikacji posłannictwa Kościoła jedynie z misją hierarchii i wpłynęło tym samym na dowartościowanie wiernych świeckich¹².

W Dekrecie *Apostolicam actuositatem* zostało w sposób wyraźny proklamowane prawo wiernych świeckich do stowarzyszania się: „Zachowując należny szacunek do władz kościelnych, mają chrześcijanie świeccy prawo zakładać stowarzyszenia, kierować nimi i wstępować do już istniejących”¹³.

W stosunku do innych chrześcijan nie znajdujemy podobnego stwierdzenia, co jednak nie oznacza, że Sobór nie był świadomy egzystencji tego prawa. W odniesieniu do prezbiterów w Dekrecie *Presbyterorum ordinis* została wyrażona pochwała stowarzyszeń kapłańskich:

Należy wysoko cenić i usilnie zalecać stowarzyszenia, które w oparciu o statuty zatwierdzone przez kompetentną władzę kościelną, dzięki zaaprobowanemu i bardziej odpowiedniemu porządkowi życia i pomocy braterskiej, pielęgnują świętość prezbiterów w wykonywaniu posługi i w ten sposób zamierzają służyć całemu stanowi kapłańskiemu¹⁴.

¹¹ Por. D. Cenalmor, *Komentarz do kanonu 215*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1996, vol. II, s. 111; L. Navarro, *Persone e soggetti...*, dz. cyt., s. 173–174; L. Navarro, *Diritto di associazione...*, dz. cyt., s. 10; L. Ruga, *Diritto di associazione...*, dz. cyt., s. 27–28; R. Baccari, *Il diritto di associazione dei laici nell'ordinamento canonico*, „Monitor Ecclesiasticus”, 107 (1982), s. 559–560.

¹² Por. A. del. Portillo, *Laici e fedeli...*, dz. cyt., s. 107–108.

¹³ DA 19.

¹⁴ DP 8.

Natomiast jeżeli chodzi o osoby żyjące życiem konsekrowanym nie było potrzeby wyraźnego potwierdzenia prawa do stowarzyszania się, bowiem było jasne, że stając się członkami instytutów życia konsekrowanego, tym samym posiadali oni to prawo¹⁵.

Eklezjologia Vaticanum II oraz przytoczone wyżej wypowiedzi soborowe stanowiły właściwą bazę doktrynalną dla wprowadzenia prawa chrześcijan do stowarzyszania się do kościelnego porządku prawnego.

2. Podstawa

Zostanie teraz przedstawiona podstawa prawa chrześcijan do stowarzyszania się z punktu widzenia filozoficznego i teologicznego. Będzie to założeniem do dokonania klasyfikacji prawnej prawa do stowarzyszania się.

2.1. Podstawa filozoficzna

Człowiek ze swej natury jest istotą społeczną, co pociąga za sobą łączenie się ludzi w celu osiągnięcia celów odpowiadających ich położeniu. W tym właśnie tkwi uzasadnienie istnienia prawa człowieka do stowarzyszania się. Ponieważ jest to prawo naturalne, wynikające bezpośrednio ze społecznej natury człowieka, to zadania władzy państwowej polegają przede wszystkim na uznaniu i respektowaniu tego prawa.

Prawo człowieka do stowarzyszania się zostało uznane i potwierdzone w dokumentach społecznego nauczania Kościoła. Proklamacja tego prawa przez Magisterium Kościoła¹⁶ oraz ewidentny fakt istnienia różnorodnych stowarzyszeń w Kościele przyczyniły się do jego recepcji w kościelnym porządku kanonicznym. Doktryna kanonistyczna, poczynawszy od Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., wyodrębnia podstawę tego prawa w tym, że przez sakrament chrztu św. zostaje wprowadzone do społeczności kościelnej prawo człowieka do stowarzyszania się dla realizacji celów zgodnych z naturą Kościoła. Tak jak łaska – dodają autorzy – nie niszczy ludzkiej natury, lecz ją udoskonala, tak prawa naturalne zostają poprzez chrzest podniesione na płaszczyznę nadprzyrodzoną¹⁷.

¹⁵ Por. L. Navarro, *Persone e soggetti...*, dz. cyt., s. 175.

¹⁶ Por. Encyklika Leona XIII, *Rerum novarum* z dnia 15 maja 1891 r., w: AAS 23 (1890–1891), s. 665; Encyklika Piusa XI, *Quadragesimo anno* z dnia 15 maja 1931 r., w: AAS 23 (1939), s. 186–189; Encyklika Piusa XII, *Sertium laetitiae* z dnia 1 listopada 1939 r., w: AAS 31 (1939), s. 643; Encyklika Jana XXIII, *Pacem in terris* z dnia 11 kwietnia 1963 r., w: AAS 55 (1963), s. 262.

¹⁷ Por. G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Roma 1955, s. 396; R. Baccari, *Il diritto di associazione dei laici nell'ordinamento canonico*, „Monitor ecclesiasticus”, 107 (1982), s. 560.

Po linii tego tradycyjnego rozumowania poszła również doktryna soborowa, która znalazła swój wyraz w uzasadnieniu prawa chrześcijan do stowarzyszania się w tym, że człowiek jest ze swej natury istotą społeczną. To naturalne prawo ma także swoje odniesienie do sfery religijnej, gdyż – jak zaznacza Deklaracja o wolności religijnej – wspólnot religijnych domaga się społeczna natura człowieka i religii. Zatem prawo do stowarzyszania się w Kościele odpowiada w pełni potrzebom człowieka wynikającym z jego natury¹⁸.

2.2. Podstawa teologiczna

Stwierdzenie, że człowiek jako istota społeczna, która przez chrzest wprowadza do wspólnoty eklesjalnej wszystkie elementy charakterystycznej natury ludzkiej, nie wyjaśnia wyczerpująco istnienia prawa chrześcijan do stowarzyszania się. Istnieje bowiem zasadnicza różnica pomiędzy wspólnotami ludzkimi, które realizują cele doczesne, a wspólnotą Kościoła.

Chrześcijanie są przekonani, że to Pan zgromadził ich w jeden lud stanowiący znak jedności wszystkich ludzi w Bogu. Jedność tego ludu pokonuje wszelkie podziały, jest silniejsza niż inne więzy i czynniki integracji społecznej, gdyż sprawia ją Duch Święty. Wierzący w Chrystusa mają świadomość, że zostali przeniesieni w nowy układ społeczny, który jest darem otrzymanym przez tych, którzy uwierzyli. Nie chodzi bowiem o to, aby istnieć jako nowa grupa społeczna dla realizacji własnych celów, lecz aby być ludem, który jest znakiem i przypomnieniem Bożych obietnic. Na rzeczywistość Kościoła należy zatem patrzeć z perspektywy wiary, mając przed oczami wolę Jezusa Chrystusa objawioną dla swojego Kościoła¹⁹.

Nowością Soboru Watykańskiego II jest wprowadzenie pojęcia Kościoła jako Ludu Bożego²⁰. Istnieje związek między rozumieniem Kościoła jako Ludu Bożego a obecnością stowarzyszeń we wspólnocie wierzących w Chrystusa. W cytowanym Dekrecie o apostołstwie świeckich znajdujemy stwierdzenie, że podobało się Bogu połączyć wierzących w Chrystusa w jeden Lud Boży, w którym chrześcijanie poprzez apostołstwo zespołowe ukazują znak jedności i wspólnoty Kościoła²¹.

¹⁸ Por. G. Feliciani, *Il diritto di associazione dei fedeli dal Concilio al Codice*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale”, 3 (1990), s. 313–323; L. Navarro, *Diritto di associazione...*, dz. cyt., s. 7–12; A. Montan, *Le associazioni dei fedeli nel Codice di diritto canonico*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale”, 3 (1990), s. 324–344.

¹⁹ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe Prawa Kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001, s. 36–43.

²⁰ Por. O. Semmelroth, *La Chiesa, nuovo popolo di Dio*, w: *La Chiesa del Vaticano II*, red. G. Barauna, Milano 1978, s. 439–452.

²¹ DA 18.

Mając to na uwadze, można wskazać wspólne elementy istniejące pomiędzy pojęciem Kościoła jako Ludu Bożego i funkcją ekklezjalną stowarzyszeń. Pokazuje to następujące zestawienie:

Lud Boży:

- a) jedność i równość wśród ochrzczonych;
- b) uczestnictwo chrześcijan w misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa;
- c) historyczność Kościoła, który został ustanowiony przez Chrystusa jako Lud Boży pielgrzymujący na przestrzeni dziejów.

Stowarzyszenia:

- a) więzy społeczne pomiędzy członkami stowarzyszenia;
- b) realizacja misji Chrystusa przez członków stowarzyszeń i powołanie do apostołstwa realizowanego *ad intra* i *ad extra*;
- c) różnorodne typy stowarzyszeń dostosowane do wymogów czasu i miejsca.

Chrześcijanin będący członkiem stowarzyszenia poprzez życie, wiarę oraz wzajemne odniesienia, które wypływają z przykazania miłości, są znakiem jedności i wspólnoty Kościoła. Realizując cele stowarzyszenia zgodne z celami Kościoła, włączają się w wypełnianie misji Chrystusa.

Natomiast różnorodność stowarzyszeń jest związana z odczytywaniem obecnych w Kościele i świecie znaków czasu. Zatem stowarzyszanie się w Kościele, który jest Ludem Bożym, jest zgodne z jego naturą i w tym należy szukać uzasadnienia istnienia prawa chrześcijan do stowarzyszania się²².

2.3. Kwalifikacja prawna prawa do stowarzyszania się

Pamiętając o katalogu obowiązków i praw wszystkich chrześcijan oraz o umiejscowienie w nim prawa do stowarzyszania się, trzeba teraz bliżej zapoznać się z naturą tego prawa.

2.3.1. *Ius est – integrum est*

Tekst kanonu 215 nie precyzuje z jasnością, że chodzi o rzeczywiste prawo. Zostało w nim bowiem użyte łacińskie wyrażenie *integrum est* a nie *ius est*. Może to być zastanawiające również z tego powodu, że w innych kanonach proklamujących prawa chrześcijan zostało użyte wyrażenie *ius est*²³.

²² Por. L. Navarro, *Diritto di associazione...*, dz. cyt., s. 12–17; A. Montan, *Le associazioni dei fedeli nel Codice di diritto canonico*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale”, 3 (1990), s. 324–326; J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, s. 28–32.

²³ Por. kann. 211; 212 § 3; 213; 214; 216; 217; 221 § 2; 221 § 3.

Ponieważ wyrażenie *integrum est* może być interpretowane w różny sposób, także bez odniesienia do prawa podmiotowego, to należy wskazać na następujące racje, dzięki którym należy mówić o rzeczywistym prawie chrześcijan do stowarzyszania się:

1. Prawo do stowarzyszania się znajduje się w katalogu obowiązków i praw wszystkich chrześcijan. Byłoby zatem nielogicznie, aby znalazły się w nim przepisy prawne nie proklamujące ani obowiązków, ani praw;

2. W tekście Dekretu *Apostolicam actuositatem* Soboru Watykańskiego II, w którym zostało uznane prawo świeckich do stowarzyszania się i który stanowi zarazem podstawę doktrynalną kanonu 215, użyto wyrażenia *ius est* (nr 19);

3. Proces redakcyjny kanonu 215 potwierdza, że chodzi o rzeczywiste prawo chrześcijan do stowarzyszania się²⁴;

4. Jan Paweł II w Adhortacji apostoelskiej *Christifideles laici*, z dnia 30 grudnia 1988, potwierdza w sposób wyraźny prawo chrześcijan świeckich do swobodnego zakładania stowarzyszeń (nr 29)²⁵;

5. Istnieje powszechnie akceptowana opinia kanonistów dotycząca charakteru prawnego tego prawa²⁶.

2.3.2. Prawo podstawowe

W konstytucjach państwowych zawarte są podstawowe prawa i obowiązki człowieka, które wynikają z godności osoby ludzkiej i tym samym winny podlegać ochronie prawnej. Określają one również relacje istniejące pomiędzy obywatelami a władzą, która winna stać na straży, promocji i zabezpieczeniu realizacji tych praw. Istnieje jednak różnica między prawami człowieka a chrześcijanina w odniesieniu do ich podstawy i relacji osoba – wspólnota. Pierwsze z nich mają źródło w naturalnej godności każdego człowieka, drugie zaś – nie wykluczając uprawnień, które wynikają z prawa naturalnego – mają fundament w przyjętym sakramencie chrztu św. W odniesieniu do relacji istniejącej pomiędzy ochrzczonym a wspólnotą Kościoła należy stwierdzić istniejący związek pomiędzy misją Ludu Bożego a realizacją tych praw, które nie mogą być postrzegane subiektywistycznie, w oderwaniu od pierwszoplanowego celu Kościoła, którym jest zbawienie człowieka²⁷.

²⁴ Por. P. Terra, *La formalizzazione dei doveri-diritti fondamentali dei fedeli nei progetti di Lex Ecclesiae Fundamentalis fino al Codex Iuris Canonici del 1983*, Roma 1994, s. 63–66; L. Navarro, *Diritto di...*, dz. cyt., s. 4–5.

²⁵ AAS 81 (1989), s. 445.

²⁶ Szerzej na ten temat, wraz ze wskazówkami bibliograficznymi: por. L. Navarro, *Diritto di...*, dz. cyt., s. 3–6.

²⁷ Por. J. Krukowski, *Katalog...*, dz. cyt., s. 43–45; G. Feliciani, *I diritti...*, dz. cyt., s. 259–261; Obszerniej na ten temat: por. J. Krukowski, *Prawa człowieka i prawa chrześcijanina*, RTK 27 (1980), z. 5, s. 65–83; E. Szafrowski, *Kościół a prawa człowieka*, RNP t. 1–2 (1991–1992), s. 77–97; G. Ghirlanda, *Il diritto...*, dz. cyt., s. 93–100.

Mając to na względzie, należy uznać, że podmiotowe prawo chrześcijan do stowarzyszania się wypływa bezpośrednio z konstytucji Kościoła jako Ludu Bożego. Jest ono eksplikacją prawną pozycji chrześcijanina odrodzonego przez chrzest i powołanego do realizacji misji Kościoła. Wyznacza ono płaszczyznę jego aktywności oraz domaga się potwierdzenia, ochrony i promocji przez kompetentną władzę kościelną. Również interpretacja norm prawnych dotyczących stowarzyszeń winna się odbywać przez pryzmat tego prawa. W jego zaś realizacji ważna jest świadomość odpowiedzialności ochrzczonych za misję Kościoła²⁸.

2.3.3. Prawo wolnościowe

Znamienne jest to, że prawodawca kodeksowy traktuje prawo chrześcijan do stowarzyszania się jako prawo wolnościowe. Javier Hervada, w klasyfikacji praw podmiotowych, umiejscawia to prawo wśród tych, które wynikają z *condicio libertatis* rozumianej jako sfera wolności przyznana chrześcijanom, która jest jednocześnie związana z ich odpowiedzialnością²⁹.

Przejawem wolności do stowarzyszania się jest niezależność od władzy kościelnej, która nie może pozbawić chrześcijan tego prawa lub tak go ograniczyć, aby korzystanie z niego było faktycznie niemożliwe³⁰.

3. Podmiot

Podmiotem obowiązków i praw zawartych w kann. 209–223 Kodeksu Prawa Kanonicznego – i tym samym prawa do stowarzyszania się – są wszyscy ochrzczeni. To ogólne stwierdzenie domaga się bliższego sprecyzowania poprzez dokonanie rozróżnienia wśród chrześcijan ze względu na stan. Te ustalenia są ważne w określeniu osób, które mogą korzystać z tego prawa i tym samym być członkami stowarzyszeń.

3.1. Rozróżnienie chrześcijan ze względu na stan

W odniesieniu do zróżnicowania istniejącego wśród chrześcijan ze względu na stan, istotne znaczenie ma przepis prawny zawarty w kan. 207:

„§ 1. Z ustanowienia Bożego są w Kościele wśród chrześcijan święci szafarze, których w prawie nazywa się też duchownymi, pozostałych zaś

²⁸ Por. J. Hervada, *Diritto costituzionale...*, dz. cyt., s. 92–94; P. Lombardia, *Lezioni di Diritto canonico*, Milano 1985, s. 98; J. Krukowski, *Katalog...*, dz. cyt., s. 44.

²⁹ Por. J. Hervada, *Diritto costituzionale...*, dz. cyt., s. 117–131.

³⁰ Por. J. Krukowski, *Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwość jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, Lublin 1991, t. 9, s. 193.

nazywa się świeckimi. § 2. Spośród jednych i drugich wywodzą się chrześcijanie, którzy profesją rad ewangelicznych, przez śluby lub inne święte więzy przez Kościół uznane i zatwierdzone, w sposób szczególny poświęcają się Bogu, a także pomagają w zbawczej misji Kościoła. Ich stan, choć nie odnosi się do hierarchicznej struktury Kościoła, jednak należy do jego życia i świętości”.

Na podstawie powyższej dyspozycji, uwzględniając bazę doktrynalną i kontekst prawny, można przedstawić w sposób opisowy charakterystykę stanu osób świeckich, duchownych oraz konsekrowanych.

3.2.1. Duchowni

Duchowni to ci chrześcijanie, którzy przyjęli sakrament święceń, który jest z ustanowienia Bożego i obejmuje trzy stopnie: biskupstwo, prezbiterat i diakonat. Rozróżnienie stopni wpływa na odmienną pozycję wyświęconych. Biskupi posiadają pełnię kapłaństwa, prezbiterzy są współpracownikami biskupów, uczestnicząc wraz z nimi w kapłaństwie służebnym, natomiast diakoni zostają wyświęceni nie do kapłaństwa, ale do posługi.

W celu uchwycenia różnicy między świeckimi a duchownymi, istotne jest określenie cech wspólnych i różnicy pomiędzy kapłaństwem służebnym a kapłaństwem wspólnym. Jedynym prawdziwym Kapłanem jest Jezus Chrystus. On daje udział w swoim kapłaństwie członkom Kościoła. Istnieją dwa sposoby uczestnictwa w tym kapłaństwie: kapłaństwo wspólne i kapłaństwo służebne. Oba te kapłaństwa są wzajemnie przyporządkowane, bowiem jedno i drugie uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa. Istnieje jednak istotna różnica pomiędzy nimi. Kapłaństwo wspólne urzeczywistnia się przez rozwój łaski chrztu. Natomiast kapłaństwo służebne służy kapłaństwu wspólnemu, przyczyniając się do rozwoju łaski chrztu u wszystkich chrześcijan. Zatem kapłaństwo służebne jest ustanowione dla dobra kapłaństwa wspólnego, dla zapewnienia jego realizacji³¹. Tożsamość biskupa oraz prezbitera jest nowa w stosunku do tożsamości wszystkich chrześcijan i wyraża się w ontologicznej więzi z Chrystusem i Kościołem, umożliwiającej działanie *in persona Christi* i *in persona Ecclesiae*³².

3.2.2. Świeccy

W kodeksowym określeniu człowieka świeckiego – mającym swoje źródło w doktrynie Soboru Watykańskiego II – można wskazać na trzy za-

³¹ KK 10; KKK 1547.

³² KK 10; KL 33; DB 11; DK 2. Por. G. Ghirlanda, *Chierico*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di C. C. Salvador, V. de Paolis, G. Ghirlanda, Milano 1993, s. 153–160.

sadnicze elementy tej kategorii chrześcijan, które wynikają z chrztu św., powołania Bożego oraz przyjętej i wypełnianej formy życia³³.

Człowiek świecki to przede wszystkim chrześcijanin. Jego tożsamość wypływa z przyjętego sakramentu chrztu, dzięki któremu jest on wszczepiony w Chrystusa, uczestniczy w kapłaństwie wspólnym, jest członkiem Ludu Bożego oraz cieszy się wolnością i godnością dzieci Bożych. Konsekwencją jego statusu ontologiczno-sakramentalnego jest powołanie do świętości oraz współodpowiedzialność za misję Kościoła, w której świeccy mają swój własny, niepowtarzalny udział. Będąc aktywnym członkiem Ludu Bożego, jest on podmiotem obowiązków i praw wspólnych wszystkim chrześcijanom oraz tych, które dotyczą świeckich.

Kolejny element opisu człowieka świeckiego wynika z faktu przyjęcia przez niektórych chrześcijan sakramentu święceń. Według tego kryterium świecki to ten, który nie przyjął tego sakramentu i tym samym nie jest duchownym. To stwierdzenie nie może być jednak traktowane w sensie negatywnym; bowiem bycie świeckim lub duchownym nie zależy od osobistych zasług, ale od powołania Bożego³⁴.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że w przytoczonych wyżej określeniach człowieka świeckiego brakuje wskazania cech wyróżniających stan życia osób świeckich³⁵. Pewne światło na powyższe zagadnienie rzuca dyspozycja zawarta w § 2 kan. 207; według którego świeccy nie są ani duchownymi, ani osobami konsekrowanymi. Wynika z tego, że spełniają oni specyficzną, sobie właściwą rolę w Kościele i świecie. Na temat misji chrześcijan świeckich w świecie wypowiedział się Sobór Watykański II, stwierdzając, że specyficzną właściwością świeckich jest ich świecki charakter. Natomiast ich podstawowym zadaniem jest szukanie królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej. Tam właśnie ich powołuje Bóg, aby pełnić właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcenia świata³⁶.

³³ Szerzej na ten temat: por. J. Fornes, *Komentarz do kanonu 207*, w: *Comentario...*, dz. cyt., vol II, s. 47–52; L. Navarro, *Persone e soggetti...*, dz. cyt., s. 101–114; J. Hervada, *Diritto costituzionale...*, dz. cyt., s. 256–266; G. Ghirlanda, *Laico*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di C. C. Salvador, V. de Paolis, G. Ghirlanda, Milano 1993, s. 612–619; G. Ghirlanda, *De laicis iuxta novum Codicem*, „Periodica”, 72 (1983), s. 53–70; P. A. Bonnet, *De laicorum notione adumbratio*, „Periodica”, 74 (1985), s. 227–271.

³⁴ Por. L. Navarro, *Persone e soggetti...*, dz. cyt., s. 105.

³⁵ Schemat *Lex Ecclesiae Fundamentalis* zawierał kanon definiujący świeckich. Por. *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalisi (Textus emendatus)* can. 30. Tekst polski: E. Szafronowski, PPK t. IV, z. 3, s. 29–30; E. Szczot, *Prawo wiernego...*, dz. cyt., s. 55–57. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich zawiera kanon definiujący świeckich. Por. can. 399 CCEO.

³⁶ KK 31.

3.2.3. Osoby konsekrowane

Kanoniczne rozróżnienie pomiędzy życiem chrześcijańskim wynikającym z chrztu a życiem konsekrowanym zostało zawarte w kan. 573 § 2:

Tę właśnie formę życia w instytutach życia konsekrowanego, kanonicznie erygowanych przez kompetentną władzę Kościoła, podejmują w sposób wolny ci chrześcijanie, którzy przez śluby lub inne zobowiązania, zgodnie z przepisami własnych instytutów, zobowiązują się do zachowania ewangelicznych rad czystości, ubóstwa i posłuszeństwa oraz przez miłość, do której prowadzą, łączą się w sposób szczególnie z Kościołem i jego tajemnicą.

Życie konsekrowane jest ściśle związane z jego komponentem instytucjonalnym, polegającym na profesji rad ewangelicznych, złożonych w instytucie życia konsekrowanego, kanonicznie erygowanym przez kompetentną władzę kościelną. Charakterystyczne jest też docenienie przez prawodawcę kanonicznego tej formy życia, poprzez podniesienie jej do godności stanu kanonicznego³⁷.

4. Treść

Według kanonu 215 Kodeksu Prawa Kanonicznego prawo do stowarzyszania się obejmuje zakładanie stowarzyszeń i kierowanie nimi. Natomiast w Dekrecie o apostołstwie świeckich jest mowa o wstępowaniu do stowarzyszeń jako istotnym elemencie realizacji prawa do stowarzyszania się. Biorąc to pod uwagę, zostanie teraz przedstawiona treść tego prawa na bazie zapisu kanonu i dekretu soborowego.

4.1. Zakładanie stowarzyszeń

Jako wyraz autonomii prywatnej³⁸, chrześcijanie na podstawie wzajemnej umowy mogą zakładać stowarzyszenia w Kościele³⁹. Mają one charakter stowarzyszeń prywatnych, których cele są zgodne z naturą Kościoła, z zastrzeżeniem jednak tych, które odnoszą się do stowarzyszeń publicznych erygowanych przez kompetentną władzę kościelną⁴⁰.

Istotny jest akt konstytutywny, poprzez który zostaje wyrażona wola utworzenia konkretnego stowarzyszenia. Ten *pactum unionis* jest również konieczny, gdy powstaje stowarzyszenie, jako owoc odczytywania i życia charyzmatami udzielanymi przez Ducha Świętego dla dobra Kościoła.

³⁷ Por. L. Navarro, *Persone e sogetti...*, dz. cyt., s. 128–129.

³⁸ Por. R. Baccari, *Il diritto...*, dz. cyt., s. 565–568.

³⁹ Por. kan. 299 § 1.

⁴⁰ Por. kan. 301.

Możliwość swobodnego zakładania stowarzyszeń oznacza także, że akty władzy kościelnej, takie jak zatwierdzenie statutów czy nadanie osobowości prawnej, nie są konieczne do narodzin stowarzyszenia w Kościele⁴¹.

4.2. Kierowanie stowarzyszeniami

Skoro chrześcijanie mają prawo zakładania stowarzyszeń, muszą mieć także możliwość kierowania nimi. Każde stowarzyszenie wymaga władzy, która kieruje i koordynuje aktywnością członków. Wynika ona z woli tych, którzy tworzą stowarzyszenie, jest ona natury prywatnej, różna od władzy jurysdykcyjnej wykonywanej przez hierarchię.

Podmioty władzy i kompetencje im przyznane są zazwyczaj zawarte w normach statutowych, organizujących wewnętrzne życie stowarzyszeń⁴².

4.3. Wstępowanie do stowarzyszeń

Istnienie prawa do zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi pociąga za sobą możliwość wstępowania do nich. Jest to logiczna konsekwencja realizacji prawa chrześcijan do stowarzyszania się. Nie wynika z tego, że każdy ma prawo zapisać się do wybranego przez siebie stowarzyszenia. Ograniczeniem jest prawo kanoniczne, zakazujące np. przyjmowania do stowarzyszeń publicznych tych, którzy są heretykami, apostatami lub podlegają ekskomunice, a także normy statutowe, które określają w sposób szczegółowy konieczne warunki, które musi spełnić ten, kto chce zostać członkiem stowarzyszenia.

Pomimo tego, że w treści kanonu 215 nie znalazł się zapis dotyczący prawa wstępowania do stowarzyszeń, pozostawiając tę kwestię normom statutowym, to według opinii kanonistów⁴³ jest to element substancjalny prawa do stowarzyszania się, który zabezpiecza możliwą zbytnią dowolność i daleko posuniętą restrykcyjność norm statutowych.

⁴¹ Por. D. Cenalmor, *Komentarz do kan. 215...*, dz. cyt., s. 114; L. Navarro, *Diritto di...*, dz. cyt., s. 18–19.

⁴² Por. A. del. Portilio, *Laici e fedeli...*, dz. cyt., s. 115–116; L. Navarro, *Diritto di...*, dz. cyt., s. 19–20; R. Sobański, *La potesta dei moderatori delle associazioni ecclesiali*, „Monitor ecclesiasticus”, 113 (1988), s. 533–540.

⁴³ Por. D. Cenalmor, *Komentarz do kan. 215...*, dz. cyt., s. 114; L. Navarro, *Diritto di...*, dz. cyt., s. 20–21.

Sommario

DIRITTO DEI FEDELI A FAR PARTE DELLE ASSOCIAZIONI

Il presente articolo commenta la questione del diritto dei fedeli a far parte delle associazioni di cui tratta il canone 215 del Codice del Diritto Canonico. Il riconoscimento di questo diritto da parte del legislatore canonico ha un gran valore, in quanto, per la prima volta nella storia, il diritto dei fedeli ad associarsi ha trovato posto nella legislazione ecclesiastica. Per questi motivi nel presente articolo è stato esaminato il processo della formazione di questo diritto, partendo dal Codice del Diritto Canonico del 1917 nel quale tale diritto non era ancora espressamente riconosciuto, esaminando successivamente la *Resolutio Corrientensis*, la dottrina del Concilio Vaticano II fino alla redazione del canone 215. Questo sguardo storico-dogmatico sulla genesi del diritto dei fedeli ad associarsi permette di comprenderlo più profondamente e di scoprire fino in fondo il pensiero del legislatore. Successivamente, l'autore presenta l'interpretazione del diritto di cui sopra, indicando il suo fondamento, il soggetto, il contenuto ed i limiti di tale diritto. Proprio per il fatto che le regolazioni del Codice in materia hanno carattere abbastanza generale, era doveroso esaminare l'intenzione del legislatore in un contesto teologico e legislativo più largo.

(tłum. ks. P. Borto)

Ks. mgr lic. Dariusz GĄCIK – ur. w 1966 r. w Krakowie. Ukończył WSD w Kielcach. Studia specjalistyczne z prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Uniwersytecie Santa Croce w Rzymie. Od 2000 roku pracuje w Kurii Diecezjalnej w Kielcach. Jest autorem kilku artykułów, m.in. *Prawo w duszpasterstwie, Parafia według Kodeksu Prawa Kanonicznego, Współpraca proboszcza z wiernymi świeckimi, Rady parafialne oraz Kremacja czy grzebanie ciał zmarłych?* Aktualnie wykłada prawo kanoniczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach.

Ks. Wojciech Góralski – Warszawa – Płock

GWARANCJE OTRZYMANE PRZEZ KOŚCIÓŁ KATOLICKI W KONKORDACIE Z 1993 R.

I

Konkordat, jako sprawdzony od stuleci instrument prawny służący regulacji wzajemnych stosunków państwa i Kościoła katolickiego, wciąż nie przestaje spełniać swojej roli, wydatnie przyczyniając się do utrwalania tak niezbędnego w każdym miejscu i w każdym czasie ładu społecznego. Nie sposób przecież wątpić, że harmonijnie układające się w danym kraju wzajemne relacje wspólnoty politycznej i wspólnoty religijnej w niemałym stopniu ów ład budują.

Mocno rozchwiane po zerwaniu 12 września 1945 r. przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej konkordatu z 10 lutego 1925 r. stosunki państwo – Kościół katolicki w Polsce, regulowane przez dziesiątki lat wyłącznie jednostronnie, a więc na drodze ustawowej (nie licząc „Porozumienia” Rządu PRL i Episkopatu Polski z 14 kwietnia 1950 r., uzupełnionego 5 grudnia 1956 r.)¹, a przy tym w sposób restrykcyjny, wymagały niezbędnej normalizacji. I jakkolwiek uchwalona u schyłku PRL Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej² stosunki te unormowała poprawnie, uznając osobowość publicznoprawną Kościoła katolickiego oraz należne mu prawa związane z pełnieniem własnej misji, to jednak doświadczenie 44. lat wystarczająco zdawało się wskazywać

¹ Teksty tych aktów prawnych: zob. *Położenie prawne Kościołów i związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Zbiór przepisów i dokumentów wg stanu na dzień 1 października 1956*, Warszawa 1960, s. 124–130.

² Dz. U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm. Por. J. Rokita, *Realizacja postanowień Konkordatu 1993 w kontekście polskiego prawodawstwa państwowego*, w: *Konkordat 1993. Dar i zadanie dla Kościoła i Polski*, red. J. Dyduch, Kraków 1998, s. 52–55.

na potrzebę utrwalenia tej regulacji jednostronnej, to zaś mogło się dokonać jedynie w drodze dwustronnej umowy międzynarodowej, jaką jest konkordat. Nic też dziwnego, że w zmienionej sytuacji politycznej doszło do zawarcia – w dniu 28 lipca 1993 r. – Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską³. Został on ratyfikowany 23 lutego 1998 r. (po uprzednim przyjęciu przez Sejm RP ustawy ratyfikacyjnej)⁴, i wszedł z życie 26 kwietnia 1998 r. (z wyjątkiem art. 10, który nabrał mocy obowiązującej 15 listopada tego samego roku).

Reprezentując nowy, posoborowy model umowy konkordatowej, ukształtowany przez Sobór Watykański II, dla którego podstawową zasadą stosunków między państwem a Kościołem jest ochrona wolności religijnej mającej swoje źródło w należnej każdemu człowiekowi godności osoby ludzkiej⁵, konkordat polski zawiera gwarancje dotyczące owej wolności. Stanowią one treść przepisów normatywnych tego dokumentu i są uszczegółowieniem ustawy zasadniczej, służą zatem urzeczywistnianiu rękojmi konstytucyjnych⁶.

Z naciskiem należy podkreślić, że – odmiennie niż to miało miejsce w regulacjach konkordatów przedsoborowych – gwarancje udzielone przez Państwo polskie Kościołowi katolickiemu w Konkordacie z 1993 r. bynajmniej nie noszą na sobie znamion przywilejów⁷. Dotyczą bowiem wspomnianej

³ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. Nr 51, poz. 318).

⁴ Ustawa z dnia 8 stycznia 1998 r. o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (Dz. U. Nr 12, poz. 42). Ta znaczna zwłoka w powzięciu ustawy ratyfikacyjnej była spowodowana względami pozamerytorycznymi. Por. W. Góralski, *Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998, s. 29–150.

⁵ Por. Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 2.

⁶ Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 86; W. Góralski, *Ochrona małżeństwa i rodziny w Konkordacie polskim z 1993 roku*, w: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński i H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 131–132.

⁷ Por. Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, nr 76; Wypada przytoczyć tutaj wypowiedź abp. Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce, z dnia 24 października 1994 r.: „W tym kontekście Stolica Apostolska jeszcze raz potwierdza swoje konsekwentne stanowisko, że nie oczekuje ze strony Państwa polskiego żadnych przywilejów w związku z konkordatem”, „Słowo. Dziennik katolicki” z 26.10.1994 r., s. 2; Wymowne jest również stwierdzenie papieża Benedykta XVI zawarte w jego przemówieniu wygłoszonym 12 maja 2005 r. do korpusu dyplomatycznego, że Kościół „nie domaga się żadnego przywileju dla siebie, lecz jedynie stworzenia w zakresie swej misji uzasadnionych warunków swobody dla swojej działalności” (za: H. Suchocka, *Polski model relacji państwo-Kościół w świetle Konstytucji RP i Konkordatu z 1993 roku*, w: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji...*, dz. cyt., s. 42).

wolności religijnej, zarówno w wymiarze relacji instytucjonalnych obydwu wspólnot, jak i w wymiarze indywidualnym, która to wolność wypływa z samej misji właściwej Kościołowi katolickiemu (podobnie jak właściwej pozostałym związkom wyznaniowym) oraz z przyrodzonej godności ludzkiej⁸.

Wypada już tutaj dodać, że – poza wprowadzeniem alternatywnej w stosunku do istniejącej przed wejściem w życie konkordatu formy zawarcia małżeństwa (art. 10 ust. 1) oraz stworzeniem możliwości nauczania religii w przedszkolach (art. 12 ust. 1) – pozostałe normy konkordatowe stanowią jedynie potwierdzenie unormowań wcześniej obowiązujących, wpisanych do ustaw zwykłych, szczególnie do wspomnianej już Ustawy z dnia 17 maja 1989 r.

Umowa konkordatowa zawiera liczne gwarancje, które Państwo polskie udziela Kościołowi katolickiemu. Ich przedmiotem, jak już nadmieniono, jest generalnie wolność religijna – w wymiarze wspólnotowym i instytucjonalnym oraz indywidualnym. Chodzi zatem o uznanie wynikającego z samej misji Kościoła prawa do swobodnego jej wykonywania na obszarze Państwa polskiego. Państwo to nie przyznaje więc Kościołowi określonych praw w tym zakresie, lecz uznając je, składa gwarancje ich poszanowania i ochrony. Zobowiązuje się do zabezpieczenia wolności należnej Kościołowi jako wspólnocie i instytucji, która posiada własne jednostki organizacyjne i własnych wyznawców.

II

Art. 3 konkordatu zawiera gwarancję swobodnego utrzymywania przez Kościół katolicki oraz jego osoby prawne i fizyczne stosunków oraz komunikowania się ze Stolicą Apostolską i innymi podmiotami: konferencjami biskupów, Kościołami partykularnymi, „a także między sobą i z innymi wspólnotami i instytucjami, organizacjami i osobami w kraju i za granicą”.

Przedmiotem gwarancji, danych Kościołowi katolickiemu oraz jego osobom prawnym i fizycznym w Polsce, jest swobodne utrzymywanie stosunków i komunikowanie się z innymi osobami prawnymi i z osobami fizycznymi – zarówno w płaszczyźnie wertykalnej (ze Stolicą Apostolską), jak i w płaszczyźnie horyzontalnej (z konferencjami biskupów i z Kościołami partykularnymi, a także między sobą oraz z innymi wspólnotami, instytucjami, organizacjami i osobami tak w kraju, jak i za granicą). Chodzi zarówno o „stosunki”, a więc relacje utrzymywane w sposób stały (instytucjonalny), jak i o „komunikowanie się”, tj. nawiązywanie kontaktów okazjonalnych (w dowolny sposób)⁹.

⁸ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 189.

⁹ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 305; Tenże, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 98–99; W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, s. 29–31.

Zapis konkordatowy stanowi potwierdzenie i rozwinięcie art. 19 ust. 2 pkt 8 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹⁰.

Uznanie przez państwo w art. 4 ust. 1 konkordatu osobowości prawnej „Kościoła katolickiego” (należy przyjąć, że chodzi o Kościół katolicki w Polsce) oraz „wszystkich instytucji kościelnych terytorialnych i personalnych, które uzyskały taką osobowość na podstawie przepisów prawa kanonicznego” (art. 4 ust. 2) stanowi ważną gwarancję, dzięki której kościelne jednostki organizacyjne (m.in. parafie) mogą uczestniczyć w obrocie prawnym zgodnie z zasadami prawa cywilnego i prawa administracyjnego. Gwarancja ta rozciąga się na wszystkie jednostki organizacyjne Kościoła w Polsce, które powstając, uzyskują osobowość prawną w sferze prawa kanonicznego. Warunkiem jednak uzyskania osobowości prawnej przez daną jednostkę kościelną na forum państwowym jest powiadomienie kompetentnych organów administracyjnych o jej utworzeniu, dokonane przez władzę kościelną.

Ponadto w art. 4 ust. 3 traktatu państwo zobowiązuje się, że „inne instytucje kościelne”, a więc jednostki nieposiadające osobowości prawnej na forum kościelnym (np. niektóre stowarzyszenia wiernych), mogą ją uzyskać „na podstawie prawa polskiego”.

Regulacje objęte art. 4 umowy konkordatowej nie wprowadzają zmian do stanu prawnego tych instytucji kościelnych, które uzyskały osobowość prawną w oparciu o art. 6–9 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego (określanej dalej jako „ustawa z 17 maja 1989 r.”)¹¹.

Do art. 5 traktatu została wpisana gwarancja, w myśl której państwo – odwołując się do „prawa do wolności religijnej” – zapewnia Kościołowi katolickiemu (we wszystkich jego obrządkach) „swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego”.

Państwo polskie zobowiązało się tutaj do respektowania tego, co przysługuje Kościołowi katolickiemu jako społeczności religijnej w obszarze potrójnej posługi: nauczania, uświęcania i rządzenia (posługa rządzenia obejmuje dziedzinę ustawodawstwa, sądownictwa i administracji). Wyklucza to podejmowanie działań, które powodowałyby ograniczenia w tym względzie. Klauzula o swobodnym wykonywaniu przez Kościół jurysdykcji „na podstawie prawa kanonicznego” wskazuje na zobowiązanie się państwa do nieingerowania jego organów w działalność kościelną realizowaną w oparciu o przepisy prawa kanonicznego¹².

¹⁰ Dz. U. Nr 29, poz. 155 z późn. zm.

¹¹ Por. W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat...*, dz. cyt., s. 32–35; W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 11–12.

¹² Jednakże podjęcie czynności prawnej przez organ kościelnej osoby prawnej z naruszeniem przepisu prawa kanonicznego wymaganego do ważności tej czynności

Zapis o swobodnym i publicznym wykonywaniu przez Kościół katolicki własnej misji, potwierdzający gwarancję zawartą w art. 2 ustawy z 17 maja 1989 r., jest uszczegółowieniem przyjętej w art. 1 umowy konkordatowej zasady niezależności i autonomii.

Kolejna gwarancja udzielona w konkordacie przez stronę państwową, pomieszczona w art. 6 ust. 1, dotyczy swobody Kościoła katolickiego w zakresie tworzenia, dokonywania zmian i znoszenia własnych struktur terytorialnych i personalnych. Wyszczególnienie jednostek organizacyjnych Kościoła – zarówno terytorialnych (prowincja kościelna, archidiecezja, diecezja, administratura apostolska, prałatura terytorialna, opactwo terytorialne, parafia terytorialna), jak i personalnych (ordynariat polowy, prałatura personalna, instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego, parafia personalna) nie jest wyczerpujące, lecz jedynie egzemplatywne, na co zresztą wskazuje tekst ustępu *in fine*: „oraz innych kościelnych osób prawnych”.

Gwarancja poszanowania w tym obszarze działalności Kościoła decyzji jego „kompetentnej władzy” pozostaje w pełnej zgodności z art. 1 i art. 5 konkordatu¹³. Stwarzała ją w znacznej mierze – *implicite* – ustawa z 17 maja 1989 r. (art. 13 ust. 4).

W art. 7 ust. 1 znalazło się stwierdzenie, stanowiące konsekwencję art. 1 oraz art. 5, w myśl którego „urzędy kościelne obsadza kompetentna władza kościelna zgodnie z przepisami prawa kanonicznego”. Państwo daje więc gwarancję Kościołowi całkowitej autonomii w wykonywaniu jednego ze znaczących obszarów własnej jurysdykcji. Pozostaje ona zgodna z postanowieniem ustawy z 17 maja 1989 r. (art. 14)¹⁴.

Zwykłą implikacją gwarancji, o której mowa w art. 7 ust. 1 umowy, jest inna, sformułowana w art. 7 ust. 2, w myśl której „mianowanie i odwoływanie biskupów należy wyłącznie do Stolicy Apostolskiej”. Urząd biskupi jest bowiem jednym z urzędów kościelnych¹⁵.

Art. 8 ust. 1 konkordatu Państwo polskie „zapewnia Kościołowi katolickiemu wolność sprawowania kultu zgodnie z artykułem 5”. Jest to gwarancja generalna, stanowiąca uszczegółowienie (w zakresie pełnionej przez Kościół

stanowi podstawę do uznania jej nieważności również w porządku prawnym państwa (stanowisko Sądu Najwyższego w wyroku kasacyjnym z 27.07.2000 r.). Por. J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym*, w: *Konkordat polski 10 lat po ratyfikacji...*, dz. cyt., 2008, s. 99–100; Por. także tenże, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 308–309; W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat...*, dz. cyt., s. 35–36.

¹³ Por. W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat...*, dz. cyt., s. 37–39.

¹⁴ Por. W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności...*, dz. cyt., s. 32–33.

¹⁵ W odniesieniu do mianowania biskupa diecezjalnego art. 7 ust. 2 konkordatu zawiera klauzulę ograniczającą.

misji uświęcania) gwarancji wpisanej do powołanego tutaj art. 5. Należy ją odnieść do kultu tak publicznego (liturgicznego), jak i prywatnego (poza liturgicznego). Stanowi ona potwierdzenie art. 15 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r.

Co się tyczy kultu publicznego, to następnie w art. 8 ust. 2 traktatu pomieszczono gwarancję państwa, w myśl której organizowanie tegoż kultu „należy do władzy kościelnej zgodnie z przepisami prawa kanonicznego”, przy czym dodano klauzulę ograniczającą.

Z kolei w art. 8 ust. 3, dotyczącym miejsc przeznaczonych przez właściwą władzę kościelną „do sprawowania kultu i grzebania zmarłych”, przedmiotem gwarancji jest „nienaruszalność” tych miejsc. Chodzi tutaj o kościoły, oratoria, kaplice, sanktuaria, ołtarze oraz cmentarze, które to miejsca „przeznaczone [do wyżej określonych celów – wtrącenie moje W. G.] przez właściwą władzę kościelną” nie mogą być przedmiotem ingerencji państwa (zmierzającej do przeznaczenia ich na inny użytek)¹⁶, poza określonymi w tymże ust. 3 (zd. drugie i trzecie) dwoma wyjątkami.

Wyjątek pierwszy został określony następująco: „Z ważnych powodów i za zgodą kompetentnej władzy kościelnej można przeznaczyć te miejsca na inny użytek” (zd. drugie). Nietrudno zauważyć, że stosowanie tego wyjątku jest możliwe jedynie „z ważnych powodów” oraz „za zgodą kompetentnej władzy kościelnej”. Ta druga klauzula stanowi gwarancję daną *implicite* stronie kościelnej, iż w przypadku inicjatywy władzy państwowej dotyczącej przeznaczenia danego miejsca przeznaczonego na sprawowanie kultu lub na grzebanie zmarłych (np. cmentarza parafialnego) na inny użytek (np. na budowę autostrady) i jednocześnie nieuznania przez biskupa diecezjalnego takiego powodu za ważny, a tym samym niewyrażenia przezeń zgody na przeznaczenie tego miejsca na wspomniany użytek, władza państwowa nie dokona zmiany jego przeznaczenia.

¹⁶ W związku z przyjmowaną w niektórych środowiskach błędną interpretacją zwrotu „nienaruszalność cmentarzy”, w Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. znalazło się wyjaśnienie, w myśl którego pojęcie to „nie może być rozumiane jako prawo odmowy pochowania na cmentarzu katolickim osoby innego [niż katolickie – wtrącenie moje W.G.] wyznania lub niewierzącej” (M.P. Nr 4, poz. 51).

Wypada dodać, że na mocy Ustawy z dnia 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych (Dz. U. Nr 126, poz. 805), do Ustawy z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych zostały wprowadzone następujące zapisy: „W miejscowościach, w których nie ma cmentarza komunalnych, zarząd cmentarza wyznaniowego jest obowiązany umożliwić pochowanie na tym cmentarzu, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, osób zmarłych innego wyznania lub niewierzących” (art. 8 ust. 2); „Zarząd cmentarza wyznaniowego nie może odmówić pochowania zwłok osób, które posiadają nabyte prawo do pochówku w określonym miejscu tego cmentarza” (art. 8 ust. 3). Tekst jednolity: Dz. U. 2000, Nr 23, poz. 295.

Wyjątek drugi (zawarty w zd. trzecim), związany jest z gwarancją daną przez stronę kościelną.

Art. 8 ust. 4, stanowiący potwierdzenie art. 15 ust. 2–3 ustawy z 17 maja 1989 r., zapewnia Kościołowi katolickiemu swobodne, tzn. bez zezwolenia władz państwowych, sprawowanie kultu publicznego „w miejscach innych niż określone w ustępie 3”, a więc poza miejscami przeznaczonymi na ten cel przez właściwą władzę kościelną. Gwarancja ta jest jednak ograniczona klauzulą polecającą zachowanie przepisów prawa polskiego, jeśli stanowią w tej sprawie inaczej¹⁷. Klauzula ta zawiera – *implicite* – zobowiązanie strony kościelnej.

Gwarancja poszanowania dni świątecznych – jako wolnych od pracy – stanowi przedmiot regulacji art. 9 ust. 1 umowy dwustronnej. Zawarty tutaj katalog dni wolnych od pracy, obejmujący niedziele i siedem dni świątecznych (1 stycznia, drugi dzień Wielkanocy, dzień Bożego Ciała, 15 sierpnia, 1 listopada, 25 grudnia i 26 grudnia) pokrywa się w pełni z wykazem figurującym w art. 17 ustawy z 17 maja 1989 r.

Art. 10 ust. 1 umowy konkordatowej, poświęcony małżeństwu tzw. konkordatowemu, stanowi gwarancję złożoną przez Państwo polskie, iż „od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim”, jeżeli zostaną spełnione trzy określone warunki.

Ponieważ powyższa norma konkordatowa nie nadaje się do bezpośredniego stosowania, w art. 10 ust. 6 strona państwowa zobowiązała się do wprowadzenia „koniecznych zmian w prawie polskim”. Zostały one wprowadzone przez Ustawę z dnia 24 lipca 1998 r. o zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw¹⁸, do której Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji wydał dwa akty prawne wykonawcze¹⁹.

W art. 10 ust. 3 państwo dało gwarancję poszanowania autonomii „kompetentnej władzy kościelnej” w orzekaniu „o ważności małżeństwa kanonicznego, a także w innych sprawach małżeńskich przewidzianych w prawie kanonicznym”.

¹⁷ Por. J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r.*, dz. cyt., s. 104–106.

¹⁸ Dz. U. Nr 17, poz. 757.

¹⁹ Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 26 października 1998 r. (Dz. U. Nr 136, poz. 884) oraz Obwieszczenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 4 listopada 1998 r. (M.P. Nr 40, poz. 554); Należy wspomnieć, że Konferencja Episkopatu Polski wydała z kolei, 22 października 1998 r., Instrukcję dla duszpasterzy dotyczącą małżeństwa konkordatowego (Biuletyn Prasowy Katolickiej Agencji Informacyjnej, 1998, nr 90); Na temat małżeństwa „konkordatowego” (zawieranego w trybie art. 1 § 2 k.r.o.) szerzej por. W. Góralski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego w Polsce*, Warszawa 1998.

W art. 12 ust. 1 Kościół katolicki otrzymał od państwa, uznającego – jak zaznaczono *in principio* tego zapisu – „prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci” – gwarancję dotyczącą organizowania przez „szkoły publiczne podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola, prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej”, zgodnie z wolą zainteresowanych (rodziców lub uczniów pełnoletnich), nauki religii „w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych”.

Gwarancja ta jest zgodna z postanowieniami art. 1–19 Ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty²⁰ oraz Rozporządzeniem Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków nauczania religii w szkołach publicznych²¹. *Novum* regulacji konkordatowej – w stosunku do wspomnianej ustawy – jest możliwość nauczania religii w przedszkolach, w związku z czym Minister Edukacji Narodowej wydał Rozporządzenie z dnia 30 czerwca 1999 r.²², zmieniające poprzednie²³.

Składając ową gwarancję, państwo odwołuje się jednocześnie do zasady tolerancji (*in principio* zapisu).

W art. 12 ust. 2 strona państwowa uznaje prawo władzy kościelnej do opracowywania programu nauczania religii katolickiej oraz podręczników²⁴.

W art. 12 ust. 3 zd. drugie państwo zobowiązało się do tego, iż cofnięcie nauczycielowi religii w szkole lub w przedszkolu upoważnienia (*missio canonica*) przez biskupa diecezjalnego, będzie uznawać za „utrata prawa do nauczania religii”.

Z kolei w art. 12 ust. 4 zawarta jest gwarancja, w myśl której „w sprawach treści nauczania i wychowania religijnego nauczyciele religii podlegają przepisom i zarządzeniom kościelnym”.

W art. 12 ust. 5 została udzielona Kościołowi katolickiemu gwarancja korzystania „ze swobody prowadzenia katechezy dla dorosłych, łącznie z duszpasterstwem akademickim”.

W art. 13 państwo składa Kościołowi katolickiemu gwarancję w formie zapewnienia możliwości „wykonywania praktyk religijnych, a w szczególności uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta dzieciom i młodzieży katolickiej przebywającym na koloniach i obozach oraz korzystającym z innych form zbiorowego wypoczynku”. Jest to potwierdzenie zapisu zawartego w art. 30 ust. 1–2 ustawy z 17 maja 1989 r. oraz w Zarządzeniu Ministra Edukacji

²⁰ Dz. U. Nr 95, poz. 425 z późn. zm.

²¹ Dz. U. Nr 36, poz. 155 z późn. zm.

²² Dz. U. Nr 67, poz. 753.

²³ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 316–317; Tenże, *Realizacja Konkordatu z 1993 r.*, dz. cyt., s. 109.

²⁴ Uchylony został w ten sposób wymóg art. 22 ust. 2 Ustawy o systemie oświaty z 7 września 1991 r., dotyczący zatwierdzania podręczników do nauki religii przez władze państwowe.

Narodowej z dnia 3 lipca 1992 r. w sprawie warunków zapewnienia prawa wykonywania praktyk religijnych dzieciom i młodzieży przebywającym na obozach i koloniach²⁵.

Strona państwowa zagwarantowała Kościołowi katolickiemu – w art. 14 ust. 1 – prawo zakładania i prowadzenia własnych placówek oświatowych i wychowawczych, w tym przedszkoli oraz szkół wszystkich rodzajów, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, co stanowi potwierdzenie postanowienia art. 20 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r.

W art. 14 ust. 2 znalazło się zapewnienie, iż szkoły prowadzone przez jednostki Kościoła katolickiego w realizowaniu programu nauczania przedmiotów – poza minimum programowym – „stosują się do przepisów kościelnych”.

Art. 14 ust. 3 natomiast zawiera gwarancję odnoszącą się do nauczycieli, wychowawców i innych pracowników oraz do uczniów i wychowanków szkół i placówek oświatowych i wychowawczych prowadzonych przez jednostki Kościoła katolickiego, a będących „szkołami lub placówkami publicznymi” albo mających „uprawnienia szkół lub placówek publicznych”. Wymienione kategorie osób „mają prawa i obowiązki takie same jak analogiczne osoby w szkołach i placówkach publicznych”. Zapis ten jest potwierdzeniem dyspozycji art. 21 ust. 1–3 oraz art. 22 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r.

Wreszcie tenże art. 14, w ust. 4 stwarza gwarancję, iż szkoły i placówki, o których mowa w art. 14 ust. 1, „będą dotowane przez Państwo lub organy samorządu terytorialnego w przypadkach i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy”.

Strona państwowa w art. 15 ust. 1 „gwarantuje Kościołowi katolickiemu prawo do swobodnego zakładania i prowadzenia szkół wyższych, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych oraz instytutów naukowo-badawczych”. Chodzi zatem o wszelkiego typu szkoły kościelne wyższe oraz kościelne instytuty naukowo-badawcze, zakładane w oparciu o przepisy prawa kościelnego. Zapis ten potwierdza postanowienia art. 23 ust. 1 i 5 ustawy z 17 maja 1989 r.

Art. 15 ust. 3 zawiera z kolei gwarancję dotyczącą dotowania przez Państwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Nowym elementem – w stosunku do regulacji ustawowej – było jedynie zobowiązanie odnoszące się do Papieskiej Akademii Teologicznej, potwierdzone Ustawą z dnia 26 czerwca 1997 r. o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z budżetu Państwa²⁶, w stosunku bowiem do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego gwarancję konkordatową poprzedziła Ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu Państwa²⁷.

²⁵ M.P. Nr 25, poz. 181.

²⁶ Dz. U. Nr 103, poz. 650.

²⁷ Dz. U. Nr 61, poz. 259.

W tymże ust. 3 (zd. drugie) Państwo składa gwarancję rozważenia możliwości „udzielania pomocy finansowej odrębnym wydziałom wymienionym w ustępie 1” (chodzi o wydziały teologiczne istniejące poza uniwersyte-tem)²⁸. W dniu 5 kwietnia 2006 r. Sejm RP uchwalił trzy ustawy o finansowaniu z budżetu państwa Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie²⁹.

W art. 16 ust. 1 zostało zagwarantowane sprawowanie opieki duszpasterkiej „nad żołnierzami wyznania katolickiego w czynnej służbie wojskowej, w tym również zawodowej” – „w ramach ordynariatu polowego” – przez Biskupa Polowego, „zgodnie z prawem kanonicznym i statutem zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską (...)”. Konkordat potwierdza tutaj stan prawny dotyczący Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, reaktywowanego przez Stolicę Apostolską 21 stycznia 1991 r. (na podstawie art. 25–28 ustawy z 17 maja 1989 r.)³⁰.

W art. 16 ust. 2 strona państwowa zapewniła żołnierzom, o których mowa w ust. 1, „możliwość swobodnego uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta, jeśli nie koliduje to z ważnymi obowiązkami służbowymi”. Zapewnienie to stanowi potwierdzenie art. 25 ust. 1–2 ustawy z 17 maja 1989 r.

Przedmiotem gwarancji zawartej w art. 16 ust. 3 umowy konkordatowej jest zwolnienie od służby wojskowej (przeniesienie do rezerwy) kapłanów i diakonów oraz członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego po złożeniu profesji wieczystej, a także odroczenie tej służby – „ze względu na odbywanie nauki” – „alumnom wyższych seminariów duchownych, osobom po złożeniu ślubów czasowych oraz nowicjuszom”. Zapis ten pozostaje potwierdzeniem art. 29 ust. 1–2 ustawy z 17 maja 1989 r.

Jednocześnie, w art. 16 ust. 4, państwo daje gwarancję, że „kapłani przeniesieni do rezerwy mogą być powołani do odbywania ćwiczeń wojskowych tylko w celu przeszkolenia do pełnienia funkcji kapelana wojskowego na wniosek właściwego przełożonego kościelnego”. Oznacza to, że powołanie kapłana przeniesionego do rezerwy może nastąpić wyłącznie we wspomnianym wyżej celu i tylko na wniosek biskupa diecezjalnego lub wyższego przełożonego zakonnego (w stosunku do kapłana zakonnego).

²⁸ Istnieją dwa wydziały tego rodzaju: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie i Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

²⁹ Ustawa z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie z budżetu państwa (Dz. U. Nr 94, poz. 648); Ustawa z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z budżetu państwa (Dz. U. Nr 94, poz. 649); Ustawa z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie (Dz. U. Nr 94, poz. 650).

³⁰ Por. J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r.*, dz. cyt., s. 115.

Państwo zobowiązało się – w art. 17 ust. 1 – do zapewnienia warunków „do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych osobom przebywającym w zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej, a także w innych zakładach i placówkach tego rodzaju”. Zapis ten oznacza, że osoby zarządzające wymienionymi zakładami są obowiązane stworzyć odpowiednie warunki, by osoby przebywające w tych zakładach mogły zarówno wykonywać praktyki religijne, jak i korzystać z posług religijnych.

Uszczegółowienie przytoczonego zapisu znalazło się w art. 17 ust. 2, gdzie zaznaczono, że osobom, o których mowa w ust. 1, „zapewnia się w szczególności możliwość uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta oraz w katechizacji i rekolekcjach, a także korzystania z indywidualnych posług religijnych w zgodzie z celami pobytu tych osób wskazanych w ustępie 1”. Użyty w tym ustępie zwrot „w szczególności” wskazuje na egzemplarywne wyszczególnienie praktyk religijnych³¹.

Gwarancje konkordatowe dotyczące opieki duszpasterskiej w stosunku do osób przebywających w zakładach tzw. zamkniętych stanowią potwierdzenie regulacji zawartej w art. 30 ust. 1, 31 ust. 1 i 3 oraz 32 ustawy z 17 maja 1989 r.

Przedmiotem gwarancji zawartej w art. 19 jest „prawo wiernych do zrzeszania się zgodnie z prawem kanonicznym i w celach określonych w tym prawie”. Charakterystyczny jest zwrot artykułu *in principio*: „Rzeczpospolita Polska uznaje prawo wiernych (...)”. Zapis konkordatowy jest potwierdzeniem art. 33–37 ustawy z 17 maja 1989 r.

Gwarancja dostępu Kościoła do środków społecznego przekazu, stanowiąca jeden z podstawowych warunków poszanowania wolności religijnej, została wpisana do art. 20 traktatu. W ust. 1 Państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu prawo „swobodnego drukowania, wydawania i rozpowszechniania wszelkich publikacji związanych z jego posłannictwem”.

Z kolei w ust. 2 strona państwowa gwarantuje temuż Kościołowi prawo „do posiadania i używania własnych środków społecznego przekazu, a także do emitowania programów w publicznej radiofonii i telewizji, na zasadach określonych w prawie polskim”.

Obydwa postanowienia stanowią potwierdzenie dyspozycji art. 46 ust. 1, 47, 48 ust. 1 i 3 oraz 49 ustawy z 17 maja 1989 r.

W art. 21 ust. 1 zd. pierwsze Kościół katolicki otrzymał zapewnienie prowadzenia przez „odpowiednie instytucje kościelne”, każdej zgodnie ze swoją naturą, „działalności o charakterze misyjnym, charytatywnym i opiekuńczym”. Konsekwencją tego zapisu jest następnie gwarancja tworzenia przez te instytucje własnych struktur organizacyjnych i urządzanie publicznych zbiorów

³¹ Por. W. Góralski, Z. Adamczewski, *Konkordat...*, dz. cyt., s. 95–98.

(zd. drugie). Jest to potwierdzenie regulacji prawnej objętej art. 7 ust. 12, pkt 2–4 i ust. 3 pkt 7–9 oraz art. 38–40 ustawy z 17 maja 1989 r.

Co się tyczy publicznych zbiorów, to w art. 21 ust. 2, będącym implikacją prawa instytucji kościelnych określonego w ust. 1, pomieszczono gwarancję zapewniającą Kościołowi katolickiemu prawo „do zbierania ofiar na cele religijne, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, naukową, oświatową i wychowawczą oraz utrzymanie duchownych i członków zakonów, jeżeli odbywają się w obrębie terenów kościelnych, kaplic oraz w miejscach i okolicznościach zwyczajowo przyjętych w danej okolicy i w sposób tradycyjnie ustalony”. Tego rodzaju zbiórki zostały *expressis verbis* wyjęte spod przepisów prawa polskiego o zbiorach publicznych. Regulacja ta jest potwierdzeniem art. 57 ust. 1–2 ustawy z 17 maja 1989 r.

Do art. 22 ust. 1 traktatu wpisano gwarancję dotyczącą zrównania pod względem prawnym działalności podejmowanej przez kościelne osoby prawne, służącej celom „humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym i oświatowo-wychowawczym”, z działalnością służącą analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe.

Sformułowana w ten sposób zasada, zapewniająca instytucjom kościelnym działającym w określonym zakresie równe traktowanie z organizacjami państwowymi (m.in. w dostępie do środków z finansów publicznych), stanowi nowy element w stosunku do ustawy z 17 maja 1989 r.³²

W art. 22 ust. 4 Rzeczpospolita Polska zapewnia o udzielaniu – „w miarę możliwości” – „wsparcia materialnego w celu konserwacji i remontowania zabytkowych obiektów sakralnych i budynków towarzyszących, a także dzieł sztuki stanowiących dziedzictwo kultury”.

Jak wynika z przytoczonego brzmienia normy konkordatowej, choć nie zawiera ona konkretnego zobowiązania finansowego państwa, to jednak stanowi gwarancję generalną i zarazem uwarunkowaną w realizacji jego możliwościami finansowymi³³.

Prawa majątkowe kościelnych osób prawnych zostały zagwarantowane w art. 23. Państwo uznaje tutaj prawo tychże osób prawnych do nabywania, posiadania, użytkowania i zbywania mienia nieruchomości i ruchomego oraz nabywania i zbywania praw majątkowych, zgodnie z prawem polskim. Stanowi to niemal dosłowne potwierdzenie art. 52–54 oraz 59 ustawy z 17 maja 1989 r.

W art. 24 konkordatu państwo składa najpierw gwarancję uznania prawa Kościoła do „budowy, rozbudowy i konserwacji obiektów sakralnych i kościelnych oraz cmentarzy – zgodnie z prawem polskim” (zd. pierwsze), co stanowi potwierdzenie art. 41–45 ustawy z 17 maja 1989 r. Następnie uznaje

³² Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 324–325.

³³ Por. J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r.*, dz. cyt., s. 122–123.

prawo biskupa diecezjalnego lub innego właściwego ordynariusza do decydowania o potrzebie budowy świątyni i o założeniu cmentarza (zd. drugie).

Uznanie prawa kościelnych osób prawnych do zakładania fundacji jest przedmiotem art. 26, będącego powtórzeniem art. 58 ustawy z 17 maja 1989 r.

III

Konkordat zawarty między Rzeczpospolitą Polską i Stolicą Apostolską w 1993 r., stanowiący rezultat długiego procesu normalizacji wzajemnych stosunków państwa i Kościoła katolickiego, do którego przynależy tak znacząca większość obywateli w Polsce, regulując całokształt spraw interesujących obydwie strony, czyni to w duchu wzajemnego zrozumienia własnych celów i zadań, a tym samym poszanowania ich odrębności. Utrwalając *status quo* zaistniały wraz z Ustawą z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, umowa ta, nacechowana wyraźnie wolą stron umocnienia wzajemnej zgody i porozumienia, a nawet gotowości do współdziałania „dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego” (art. 1 konkordatu), stanowi wymowny wyraz ich dążenia „do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków” (preambuła konkordatu). Podstawową zasadą dotyczącą relacji Państwa polskiego i Kościoła katolickiego przyjętą w konkordacie jest zasada niezależności i autonomii, każdego w swojej dziedzinie (art. 1), wpisana generalnie (w odniesieniu do wszystkich „kościółów i innych związków wyznaniowych”) do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (art. 25 ust. 3).

W regulacji konkordatowej znalazły się artykuły, w których obydwie strony wspólnie przyjmują określone zobowiązania, a także zapisy zawierające gwarancje jednostronne, pochodzące zarówno od jednej, jak i od drugiej układającej się strony. Dwustronność gwarancji zdaje się stwarzać niezbędne warunki dla harmonijnego kształtowania wzajemnych relacji obydwu wspólnot: politycznej i religijnej.

W niniejszym opracowaniu ograniczono się wyłącznie do gwarancji, które Państwo polskie czyni w stosunku do Kościoła katolickiego w Polsce. Bezstronna analiza zaprezentowanych zapisów konkordatowych zawierających owe gwarancje wyraźnie wskazuje, że żadna z nich nie należy do kategorii przywilejów, jak to miało miejsce w konkordatach przedsoborowych. Państwo jedynie **uznaje** określone prawa Kościoła katolickiego przysługujące mu z samej natury pełnionej przez siebie misji, a także daje gwarancję, iż prawa te będą respektowane. Niemal te same gwarancje zostały zresztą udzielone Kościołowi katolickiemu w ustawie z 17 maja 1989 r., na co zwracano uwagę przy referowaniu odnośnych, poszczególnych regulacji konkordatowych.

Kierując się w preambule umowy „zasadami prawa międzynarodowego, łącznie z normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wyeliminowania wszelkich form nietolerancji

i dyskryminacji z powodów religijnych”, a ponadto „uznając, że fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw”, układające się strony chciały dać wyraz przekonaniu, że przyjęcie konkordatu nie może w najmniejszym sposób obniżyć standardu ochrony praw innych (niekatolickich) Kościołów i związków wyznaniowych oraz ich wyznawców, czy też spowodować jakiegokolwiek nierówności w traktowaniu ich przez państwo.

Nie można zapominać, że umowa konkordatowa zawiera również określone gwarancje Kościoła katolickiego złożone państwu. Właśnie owa dwustronność gwarancji zdaje się stwarzać niezbędne warunki dla harmonijnego kształtowania wzajemnych relacji obydwu wspólnot: politycznej i religijnej.

Sommario

LE GARANZIE RICEVUTE DALLA CHIESA CATTOLICA NEL CONCORDATO DEL 1993

Il concordato stipulato il 28 luglio 1993 fra la Santa Sede e la Repubblica di Polonia, ratificato il 23 febbraio 1998, ha terminato un lungo processo della normalizzazione dei rapporti reciproci tra lo stato e la Chiesa cattolica in Polonia. L'insieme della materia concordataria, composto dal preambolo e da 29 articoli, abbraccia gli obblighi presi in comune da ambedue parti nonché le garanzie concesse da una e dall'altra parte.

Nel suo studio l'autore presenta e commenta solo le garanzie che lo Stato polacco ha concesso alla Chiesa cattolica (in diverse materie riguardanti il libero esercizio della sua missione: di predicare, santificare e governare), sottolineando che non si tratta per nulla dei privilegi e che quasi tutte queste garanzie sono state già concesse con la legge polacca del 17 maggio 1989.

Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech GÓRALSKI – ur. w 1939 r. w Poznaniu. Jest kierownikiem Katedry Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie i profesorem prawa kanonicznego w WSD w Płocku, założycielem i redaktorem naczelnym rocznika „Jus Matrimoniale”, członkiem Polskiego Komitetu Doradczego Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, wiceprzewodniczącym Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, członkiem Komitetu Nauk Prawnych PAN, członkiem Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów. Autor blisko 900 prac naukowych i popularnonaukowych, m.in.: *Kapituła katedralna w Płocku XII–XVI w.*, Płock 1979; *I primi sinodi di San Carlo Borromeo*, Milano 1989; *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991; *Konkordat polski 1993*, Warszawa 1998; *Matrimonium facit consensus*, Warszawa 2000; *Ze studiów nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007.

Ks. Henryk M. Jagodziński – Watykan

RESKRYPT W KOŚCIELNYM PRAWIE ADMINISTRACYJNYM

Wstęp

Narodziny prawa administracyjnego we współczesnych systemach prawnych są związane z wypracowaniem w nauce prawa podziału władz, co znalazło swoje zastosowanie po raz pierwszy we Francji, po wybuchu rewolucji w 1789 r. Zjawisko podziału władz w bardzo szybkim tempie rozszerzyło się i na inne państwa.

Historyczny proces wyodrębnienia się prawa administracyjnego w systemach prawnych poszczególnych krajów opierał się na założeniach filozofii prawa, która głosiła przyrodzoną równość osób oraz istnienie praw podstawowych. Jako drugi faktor można wymienić tendencję do stworzenia instytucji do ochrony tychże praw. W poszczególnych systemach prawnych prawo administracyjne określa organizację, funkcjonowanie i kontrolę administracji.

Należy jednakże stwierdzić, że prawo administracyjne jako dyscyplina nauk prawnych jest bardzo młodą dziedziną prawa. W czasach najnowszych obserwujemy wielki rozwój tej gałęzi prawa i dyscyplin, które ją badają.

Zjawisko wyszczególnienia administracji, będącej integralnym komponentem struktur społecznych, to cecha charakterystyczna współczesnej kultury prawnej, istniejąca nie tylko w społeczeństwach cywilnych, ale również w Kościele.

1. Prawo administracyjne w systemie prawa kanonicznego

W państwowych systemach prawnych prawo administracyjne, jako osobna dyscyplina, wyodrębniło się wcześniej aniżeli w prawie kanonicznym.

Aż do połowy lat sześćdziesiątych pośród kanonistów nie mówiono o prawie administracyjnym jako o odrębnej gałęzi w systemie prawa kanonicznego. Wystarczy wspomnieć, że w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. nawet nie występowały określenia typu: „akt administracyjny” czy „sprawiedliwość administracyjna”.

Istotna zmiana nastąpiła po Soborze Watykańskim II, kiedy papież Paweł VI Konstytucją apostolską *Regimini Ecclesiae Universae* (REU) z 15 sierpnia 1967 r., ustanowił *Sectio Altera* (drugą sekcję) Sygnatury Apostolskiej. Dnia 25 marca 1968 r., poprzez zatwierdzenie „Normae speciales ad experimentum servandae”, tenże papież uregulował funkcjonowanie pierwszego trybunału administracyjnego na poziomie Stolicy Apostolskiej.

Od tego czasu rozpoczęła się wielka dyskusja w teorii prawa kanonicznego, nie tylko odnośnie do sprawiedliwości administracyjnej, ale również odnośnie do istnienia i roli kościelnego prawa administracyjnego w systemie prawa kanonicznego.

Pierwsze Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów, 7 października 1967 r., zatwierdziło „Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant”. W punkcie siódmym tychże principiów zawarto postulat, aby „jasno rozróżnić różne funkcje władzy kościelnej, to jest: władzę prawodawczą, administracyjną i sądowniczą”. Te principia stały się bazą późniejszych projektów i propozycji dla przyszłego Kodeksu Prawa Kanonicznego (KPK). Kodeks ów, promulgowany w 1983 r., nie ma księgi bezpośrednio poświęconej prawu administracyjnemu. Normy dotyczące tej materii znajdują się jednak w różnych księgach KPK z 1983 r., a szczególnie w księgach pierwszej i siódmej. Wejście w życie nowego kodeksu nie zamknęło dyskusji na temat tej dziedziny prawa kanonicznego.

Wielu kanonistów w wypracowaniu teorii kościelnego prawa administracyjnego inspirowało się doktryną prawa administracyjnego świeckiego, inni natomiast odcinali się od takiego podejścia. Jednakże obecnie nikt nie podaje w wątpliwość istnienia związków pomiędzy kościelnym prawem administracyjnym a prawem administracyjnym świeckim.

2. Akty administracyjne

W minionym stuleciu, pod wpływem prawa cywilnego doszło do wypracowania teorii kościelnego prawa administracyjnego. Typowym przejawem funkcji administracyjnej są akty administracyjne. Z tej perspektywy rozpoczęto także refleksję nad naturą prawną reskryptów. Chociaż w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. występowały różne rodzaje aktów administracyjnych, m.in.: dekrety, reskrypty, dyspensy, to jednak – jak wspomnieliśmy – nie było ogólnej koncepcji aktu administracyjnego. Papież Paweł VI Konstytucją apostolską REU przywrócił sądową kontrolę nad funkcjonowaniem administracji

kościelnej, określając w art. 106, że przedmiotem tejże kontroli będą „akty kościelnej władzy administracyjnej”¹.

Pojęcie szczegółowego aktu administracyjnego w obecnie obowiązującym KPK można sformułować na podstawie Tytułu IV *De actibus administrativis singularibus*, Pierwszej Księgi *De normis generalibus*. Przy czym szczególne elementy do określenia szczegółowego aktu administracyjnego zawiera kan. 35. Na tej podstawie akt administracyjny szczegółowy, lub krócej akt administracyjny, można określić jako jednostronny i szczegółowy akt prawny wydany przez władzę wykonawczą. Tenże kan. 35 wylicza trzy kategorie aktów administracyjnych: dekrety, nakazy i reskrypty. Wydaje się jednak, że ów podział ma charakter bardziej formalny aniżeli materialny, ponieważ wymienione kategorie mogą być podzielone na różnego rodzaju grupy ze względu na ich materialną treść: pozwolenie, koncesja, upoważnienie, przyjęcie, nominacja, sankcja, dyspensa na mocy władzy wykonawczej itd.

3. Pojęcie reskryptu

Najprostsza, a zarazem bardzo szeroka definicja reskryptu to „responsum principis ad instantiam petentis”, czyli odpowiedź przełożonego na petycję proszącego.

Reskrypty wywodzą się z instytucji prawa rzymskiego, w myśl którego poddani zwracali się do imperatora z prośbą o udzielenie im jakiejś łaski lub wyświadczenie jakiegoś dobra. W starożytności reskrypt był postrzegany jako kontrakt o charakterze bilateralnym, „ad instar donationis”, który nabierał mocy w momencie akceptacji przez tego, kto o niego prosił². Praktyka ta już od czasów antycznych weszła również do Kościoła, gdzie wydawano na piśmie odpowiedzi na prośby dotyczące udzielenia łask, przysług, przywilejów bądź dyspens. Pierwszy kościelny reskrypt, o którym zachowała się dokumentacja pisana, został wydany w 385 r. przez papieża Syrycjusza (384–399) dla Imerio, biskupa Tarragony³.

Aż do początku XX w. reskrypt służył przede wszystkim do udzielania odpowiedzi na petycje kierowane do Papieża. Nie było jednak żadnych bezpośrednich studiów, które jako cel stawiałyby sobie określenie jego natury⁴. Również w prawie kanonicznym, praktycznie do momentu promulgowania KPK

¹ J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, s. 107–108.

² Por. P. V. Pinto, *Diritto amministrativo canonico. La Chiesa: mistero e istituzione*, Bologna 2006, s. 232.

³ Por. J. Canosa, *Il rescritto come atto amministrativo nel diritto canonico*, Milano 2003, s. 6.

⁴ Por. tamże.

z 1917 r., reskrypt był uważany za rodzaj kontraktu bilateralnego, podobnego do darowizny, który nabierał mocy przez akceptację tego, który o niego wystąpił⁵. Z wejściem w życie KPK z 1917 r.⁶, wymóg akceptacji, konieczny wcześniej do ważności reskryptu, stracił na wadze. Odąd reskrypt był uważany za jednostronny akt jurysdykcyjny przełożonego, choć nie było łatwo wtedy określić, o jaki rodzaj jurysdykcji chodziło. Jedni kanoniści uważali go za normatywny akt administracyjny, inni byli zdania, że jest to akt legislacyjny, a inni wreszcie, że jest to właściwy akt administracyjny. Ostatecznie spory te zostały rozstrzygnięte przez prawodawcę w promulgowanym w 1983 r. nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego.

W KPK z 1983 r., reskryptom poświęcono kanony 59–93, które dotyczą pojęcia i figury reskryptu, kompetentnej władzy do jego udzielania, beneficjentów i ich interpretacji. Kanony te zostały umieszczone w trzech rozdziałach Pierwszej Księgi KPK: III *De rescriptis* (kan. 59–75); IV *De privilegiis* (kan. 76–86); V *De dispensationibus* (kan. 85–93). Normy ogólne odnośnie do reskryptów, zawarte w rozdziale III, odnoszą się także do przywilejów, dyspens (kan. 75) i do pozwoleń oraz łask udzielonych w formie ustnej.

Obecny KPK określa reskrypty jako szczegółowe akty administracyjne, które ze względu na ich treść dotyczącą przywilejów, dyspens lub innych łask, udzielają określonym osobom pewnych praw podmiotowych⁷.

Na podstawie kan. 59 § 1⁸, który zawiera w sobie pojęcie reskryptu, można stwierdzić, że reskrypt to akt administracyjny wydany na piśmie przez kompetentną władzę wykonawczą, którym – zgodnie z jego naturą – na czyjaś prośbę udziela się przywileju, dyspensy czy innej łaski.

Niektóre z elementów tworzących pojęcie reskryptu, takie jak treść i forma odpowiedzi, są jego specyficznymi elementami, inne natomiast są wspólne również i dla innych aktów administracyjnych. Podobnie jak jak dekret, reskrypt jest szczegółowym aktem administracyjnym.

Z punktu widzenia legislacyjnego największym wydarzeniem po promulgacji KPK z 1983 r. była promulgacja w 1990 r. Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich (KKKW). Przepisy dotyczące reskryptów zostały ujęte w tym kodeksie w art. 3 rozdziału 3, który należy do Tytułu XXIX *De lege, de*

⁵ Por. E. Labandeira, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, s. 321.

⁶ Kan. 37 – „Rescriptum impetrari potest pro alio etiam praeter eius assensum; et licet ipse possit gratia per rescriptum concessa non uti, rescriptum tamen valet ante eius acceptationem, nisi aliud ex appositis clausulis appreat”.

⁷ Por. F. J. Urrutia, *Rescritto*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, red. C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Milano 1996, s. 916.

⁸ Kan. 59 § 1 – „Rescriptum intellegitur actus administrativus a competenti auctoritate executiva in scriptis elicitus, quo suapte natura, ad petitionem alicuius, conceditur privilegium, dispensatio aliave gratia”.

cosuetudine et de actibus administrativis. Normy KKKW różnią się od dyspozycji KPK tym, że nie ma tam wspólnych przepisów dla wszystkich aktów administracyjnych, ponadto zaś faktem, że przed reskryptami, w pierwszym artykule jest przedstawiona procedura wydawania dekrétów pozasądowych, a w drugim działania w wykonywaniu aktów administracyjnych. Poza tym różne są dyspozycje odnośnie do przepisów dotyczących niektórych aktów administracyjnych⁹.

4. Cechy wspólne z innymi aktami administracyjnymi

Obecnie nie ma wątpliwości, że reskrypt to akt administracyjny, ponieważ w ten sposób określa go konkretna norma prawna¹⁰, która nie przewiduje żadnych wyjątków od tego sformułowania jego charakteru. Również analiza elementów pojęcia reskryptu potwierdza jego prawną naturę, to znaczy, że jest to akt administracyjny.

Podobnie jak inne akty administracyjne reskrypt to akt prawny szczegółowy, konkretny, jednostronny, wydany przez władzę wykonawczą¹¹. Godne podkreślenia, iż stanowi akt prawny jednostronny nie tylko dlatego, że w jego wydaniu nie uczestniczy większa ilość podmiotów z ich różnymi aktami woli, tak jak to jest w przypadku kontraktów. Bowiem sam prawodawca w kan. 59 § 1 podkreśla ważną rolę proszącego w wydaniu reskryptu i zostawia szerokie pole do jego własnej inicjatywy, tudzież przedstawienia własnych motywacji, to jednak fakt ten żadną miarą nie przekształca go w akt prawny dwustronny, czy też akt, odnośnie do którego dopuszczane są negocjacje. Jest to akt prawny pozasądowy, o ile nie jest on właściwy sferze sądowej, ponieważ może być użyteczny w postępowaniu sądowym. Jest to akt prawny wydany przez kompetentny organ władzy wykonawczej. Nie wystarczy tylko, że jest to organ władzy wykonawczej, musi on też posiadać odpowiednie kompetencje odnośnie materii i osoby, których dotyczy przedstawiona prośba.

5. Cechy specyficzne reskryptów

Na podstawie przepisów obecnego KPK odnoszących się do reskryptów, można wyróżnić jego następujące cechy specyficzne:

- odpowiedź na petycję;
- udzielona na piśmie;
- zawiera udzielenie pewnej łaski;

⁹ Por. J. Canosa, *Il rescritto come...*, dz. cyt., s. 144–145.

¹⁰ Por. kan. 59 § 1.

¹¹ Por. kan. 35.

- motywacja do jego wydania została bezpośrednio wyrażona przez tego, kto o niego prosi;
- jego bezpośrednim celem jest korzyść jednej lub więcej osób.

5.1. Odpowiedź na petycję

Tym, co odróżnia reskrypt od dekretu administracyjnego czy nakazu, jest fakt, że jest on aktem prawnym wydanym na prośbę kogoś, co suponuje uprzednią prośbę o jego otrzymanie. Według kan. 60 i kan. 61 o udzielenie im reskryptów mogą zwracać się ci wszyscy, którym prawo wyrażnie tego nie zabrania. Poprzedni KPK bezpośrednio wskazywał kategorie ludzi, które nie mogły otrzymać żadnego reskryptu¹². Nowy KPK nie precyzuje tego wyrażnie. Kanon 61 stanowi, że reskrypt może być uzyskany dla drugiej osoby, nawet niezależnie od jej zgody, i jest ważny przed jego akceptacją, z zachowaniem przeciwnych klauzul, o ile nie stwierdza się czegoś innego. Praktycznie kanon ten czyni rozróżnienie pomiędzy ważnością a skutecznością reskryptu. Jeżeli akceptacja nie została wyrażnie postanowiona jako warunek ważności, reskrypt jest ważny także bez akceptacji tego dla kogo został udzielony, przy czym osoba, która została obdarzona jakąś łaską, wcale nie jest zmuszona do korzystania z niej. Można więc zwracać się o udzielenie reskryptu dla innych, bez ich zgody, co sprawia, że w tym wypadku reskrypt jest ważny przed jego zaakceptowaniem, z wyjątkiem klauzul przeciwnych. Należy również zwrócić uwagę, że nie każda odpowiedź udzielona na piśmie jest reskrytem.

Dla wydania reskryptu w zwyczajnym trybie wymaga się właściwej prośby ze strony zainteresowanej osoby, skierowanej do kompetentnej władzy. Oprócz trybu zwyczajnego, istnieje możliwość wydania reskryptów z własnej inicjatywy *motu proprio* ze strony kompetentnych władz. Korzystanie z prawa do przedstawiania własnych potrzeb (por. kan. 212), niesie ze sobą dla poszczególnego organu władzy „obowiązek – prawnie wymagany – odpowiednio ocenić pytanie i dać na nie stosowną odpowiedź, która powinna być możliwie jak najwłaściwsza, lub jeśli dotyczy materii dyskrejonalnej, jak najbardziej odpowiednia”¹³.

5.2. Odpowiedź udzielona na piśmie

Już z samej nazwy reskryptu – która pochodzi od łacińskiego czasownika *rescribere* znaczącego tyle, co pisać w odpowiedzi, odpisywać – można wywnioskować, że musi być to akt prawny wydawany w formie pisemnej.

¹² Por. *Codex Iuris Canonici 1917*, can.: 2265 § 2; 2268 § 1; 2275 n. 3; 2278 § 1; 2283.

¹³ J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Roma 2007, s. 241.

Według kan. 37 akty administracyjne dotyczące zakresu zewnętrznego powinny charakteryzować się formą pisemną, o czym wyraźnie w stosunku do reskryptów stanowi sam kan. 59 § 1, mówiąc, że przez reskrypt należy rozumieć akt administracyjny wydany na piśmie przez kompetentną władzę wykonawczą. Forma ta, jak widać, należy do konstytutywnych cech reskryptu, co można także dostrzec w sformułowaniu kan. 59 § 2, gdzie jasno odróżnia się od reskryptów zezwolenia i łaski udzielone w formie ustnej i chociaż stosuje się do nich przepisy o reskryptach, to jednak nie są one za takie uznane. Określenie „reskrypt” nie odnosi się tylko do jednego, konkretnego rodzaju dokumentu, ale odnosi się do pewnej typologii aktów administracyjnych, to znaczy pisemnej odpowiedzi na wystosowaną prośbę. Jednakże odpowiedź ta nie może być jakakolwiek: negatywna lub pozytywna. Kanon 59 § 1 mówi, że do natury reskryptu należy udzielenie na czyjąś prośbę przywileju, dyspensy czy innej łaski. Czyli według tego kanonu nie można uznać za reskrypt odpowiedzi negatywnej na czyjąś prośbę. Odnośnie do jego formy zewnętrznej, reskrypt może przybierać różne postacie typu: bulla, brewe, zwykły list, powiadomienie itd. Forma zewnętrzna zależy od organu władzy, który go udziela, od przedmiotu, adresata bądź okoliczności jego wydania czy wykonania. W przypadku kwestii formalnych związanych z reskryptem należy zaznaczyć, że brak zgodności danych zawartych w reskrypcie z osobą, do której się odnosi, nie stanowi automatycznej przyczyny jego nieważności¹⁴. Bowiem przy udzielaniu reskryptu, bierze się pod uwagę przede wszystkim osobę z jej wewnętrznymi cechami, nie zaś nazwisko – o ile jednak nie ma wątpliwości co do proszącej osoby i prawdziwości skierowanej prośby, i o ile ewentualny błąd w nazwisku nie miałby wpływu na ważność reskryptu. To samo dotyczy błędów odnośnie do miejsca zamieszkania i prawnej kwalifikacji przedmiotu. Jednak w przypadku, kiedy ordynariusz nabrałby wątpliwości co do osoby i przedmiotu wobec reskryptu, zawierającego powyższe błędy, wówczas taki reskrypt byłby nieważny i aby mógł spowodować skutki prawne, musi być poprawiony.

5.3. Zawiera udzielenie pewnej łaski

Przedmiotem reskryptu jest udzielenie jakiegś łaski. Kompetentne władze udzielają na prośbę proszącego pewnego dobra, które co prawda jest przewidziane przez prawo, ale które mu się nie należy z mocy samego prawa, lecz jest udzielone na zasadzie łaskawości. Natomiast w przypadku, gdy udzielane dobro nie jest przewidziane przez prawo, albo nawet jest przeciwne jakiegś normie prawnej, wówczas chodzi o reskrypt udzielony *in forma gratiosa*.

Przedmiotem reskryptu jest przede wszystkim udzielenie jakiegoś dobra, które rozszerza przestrzeń praw lub uprawnień danego podmiotu. Kompetentne

¹⁴ Por. kan. 66.

władze udzielające danej łaski czynią to na podstawie szerokiej, dyskrecyjnej oceny okoliczności, która sprawia, że jest ona sprawiedliwa i właściwa. Ta szerokość oceny stanowi główną różnicę między udzieleniem łaski a udzieleniem zezwolenia (licencji). W przypadku zezwolenia nie chodzi o łaskę w ścisłym sensie, lecz raczej o udzielenie uprawnienia koniecznego do korzystania z jakiegoś prawa, które się posiada, lecz zawiera ono w sobie pewne ograniczenia ze względu na powszechne dobro.

Chociaż kan. 59 wspomina dwa główne podmioty reskryptu, to znaczącego proszącego i udzielającego, to w działaniach prawnych związanych z jego udzieleniem mogą brać również udział i inne podmioty. Jest możliwe, że beneficjentem reskryptu jest osoba inna od tej, która wystąpiła o jego udzielenie. Osobie proszącej może towarzyszyć adwokat. Może również wystąpić osoba wykonawcy, która została przewidziana w reskrypcie do jego wykonania, ordynariusz, któremu przedstawia się reskrypt, biskup, który przedłuża reskrypty wydane przez Stolicę Apostolską. Beneficjentem reskryptu według kan. 60 może być każdy, komu prawo tego wyrażenie nie zabrania, niezależnie od faktu, czy osoba ta jest katolikiem, czy też nie. Dlatego można stwierdzić, że zakres reskryptów jest o wiele szerszy w stosunku do prawa przedstawiania własnych prośb, o którym w kan. 212 § 2, który odnosi się tylko do wiernych katolików.

5.4. Przyczyny reskryptu

Każdy dekret ze swojej natury jest wydawany przez kompetentną władzę ze względu na jej obowiązek czuwania nad dobrym funkcjonowaniem wspólnoty, która jej została powierzona. W tym celu sam organ władzy administracyjnej będzie weryfikował faktyczne sytuacje i je oceniał, aby w końcu uczynić je motywami swojego dekretu. W przypadku reskryptów przyczyny są przedstawiane przez proszącego, który za ich pośrednictwem pragnie umotywić jego wydanie. Udzielając reskryptu, kompetentny organ władzy dokonuje oceny motywów przedstawionych przez proszącego, czy są one wystarczające, aby go udzielić. Dawca reskryptu rozważa przedstawione przyczyny poprzez postępowanie administracyjne. Po dokonaniu koniecznej weryfikacji, czyni je swoimi i przekształca w przyczyny wydania reskryptu. Przyczyny wyrażone w prośbie mającej na celu przekonanie przełożonego do wydania reskryptu mogą być wpływające lub skłaniające. Wpływające są te przyczyny, które nie są wystarczające do nakłonienia przełożonego do przychylenia się do przedstawionej prośby, natomiast skłaniające są to te, które nakłaniają wolę przełożonego do wydania proszonego reskryptu. Gdy w prośbie zostały przedstawione więcej niż jedna przyczyna, wystarczy do ważności, ażeby jedna przyczyna skłaniająca była prawdziwa, podczas gdy pozostałe mogą być fałszywe¹⁵. W przypadku kiedy w prośbie wymieniona jest tylko jedna

¹⁵ Por. P. V. Pinto, *Diritto amministrativo...*, dz. cyt., s. 235.

przyczyna, wówczas musi być ona skłaniająca, nie może być tylko wpływająca, i musi być prawdziwa, inaczej reskrypt byłby nieważny. Może zaistnieć sytuacja, kiedy w prośbie przedstawiono większą liczbę przyczyn wpływających, bez żadnej przyczyny skłaniającej, ale przyczyny te jako całość mogą być uznane jako jedna przyczyna skłaniająca, to wówczas wszystkie przyczyny wpływające muszą być prawdziwe, chyba że te, które ewentualnie okazałyby się nieprawdziwe, byłyby rzeczywiście małej wagi.

Przyczyna skłaniająca musi być prawdziwa w czasie, kiedy reskrypt został wydany w reskryptach, w których nie ma wykonawcy. Natomiast tam, gdzie jest wykonawca, konieczne jest, aby była prawdziwa w momencie wykonania.

5.5. Cel najbliższy reskryptu

Cel najbliższy reskryptu dotyczy jakiegoś dobra udzielonego jednej lub więcej konkretnym osobom. Odnosnie do celu reskryptów mówią różne kanony: kan. 59 o udzielaniu przywileju, dyspensy czy innej łaski; kan. 61 stanowi, że reskrypt może być uzyskany dla drugiego, nawet niezależnie od jego zgody; kan. 71 zawiera przepisy mówiące o tym, że nikt nie ma obowiązku korzystać z reskryptu udzielonego tylko dla własnego pożytku, chyba że skądinąd jest do tego kanonicznie zobowiązany. Kanony 77 i 80 dotyczą przywilejów, do których odnoszą się normy o reskryptach. W rzeczywistości ostatecznym celem reskryptów jest powszechne dobro, w którym następuje integracja dobra indywidualnego z dobrem wspólnoty. Przy czym należy zaznaczyć, że dobro wspólnoty i dobro pojedynczej osoby nie są niekompatybilne i często z korzyści jednostki od samego początku biorą początek pożyteczne efekty także i dla innych osób. Stąd widać bardzo jasno, że tego typu korzyści zostały udzielone po to, ażeby adresat mógł działać we wspólnocie z jeszcze większym pożytkiem¹⁶.

6. Władze kompetentne do udzielania reskryptu

Kanon 59 stanowi, że autorem reskryptu jest kompetentna władza wykonawcza. Różne organy hierarchiczne, do których należy wydawanie reskryptów, mogą znajdować się na tym samym poziomie, lub też nie. Kiedy ten sam typ łaski może być udzielony przez różne rodzaje władzy, należy wziąć pod uwagę kan. 139 § 1, według którego władza wykonawcza jakiegoś organu władzy hierarchicznej nie ulega zawieszeniu przez fakt, że ktoś zwrócił się do innego organu władzy będącego na tym samym poziomie, albo nawet wyższym. Ten sam kanon w § 2 stanowi, że do sprawy przedstawionej władzy

¹⁶ Por. E. Labandeira, *Trattato...*, dz. cyt., s. 327.

wyższej nie powinna mieszać się niższa, chyba że z ważnej i naglącej przyczyny, w którym to wypadku winna natychmiast powiadomić o tejże przyczynie władzę wyższą.

Zdarzają się również sytuacje, że dla tego samego przypadku wymaga się działania dwóch różnych organów władzy, z których każdy musi wydać własny akt prawny dotyczący tej samej materii. Niekiedy uzyskanie reskryptu ze strony jakiegoś organu władzy uwarunkowane jest przez wydanie decyzji tej samej natury przez inny organ hierarchiczny. W pierwszym przypadku jako przykład może posłużyć kan. 609 § 2, gdzie na erekcję klasztoru mniszek, po uzyskaniu wcześniej pisemnej zgody biskupa diecezjalnego, wymagane jest ponadto zezwolenie Stolicy Apostolskiej. Natomiast jako przykład drugiego przypadku może posłużyć kan. 693, gdzie wydanie indultu dla członka wspólnoty zakonnej, który jest duchownym, uwarunkowane jest uprzednim znalezieniem biskupa, który go inkardynuje do diecezji lub przynajmniej przyjmie na okres próby.

Kanony 64 i 65 określają kryteria chronologiczne i hierarchiczne, według których należy przedstawić prośby, ażeby uniknąć ewentualnych konfliktów interesów. Kryterium chronologiczne rozróżnia prośbę wcześniejszą i późniejszą, natomiast hierarchiczne mówi o tym, że prośba może być skierowana do organu władzy na tym samym poziomie bądź znajdującego się na innym poziomie w stosunku do tego organu władzy, do którego była skierowana uprzednia prośba.

Kanon 64 stanowi: „Zachowując nienaruszone prawo Penitencjarii w odniesieniu do zakresu wewnętrznego, łaska, której odmówiła jakakolwiek dykasteria Kurii Rzymskiej, nie może być ważnie udzielona przez inną dykasterię tejże Kurii lub przez inną kompetentną władzę – niższą od Biskupa Rzymskiego – bez zgody dykasterii, z którą sprawę zaczęto załatwiać”. Właściwe zastosowanie tejże normy wymaga uściślenia trzech elementów. Pierwszy element zakłada rzeczywistą odmowę udzielenia pewnej łaski przez pewną dykasterię Kurii Rzymskiej. To znaczy nie chodzi tutaj o łaskę przypuszczalnie odmówioną ze względu na milczenie administracyjne¹⁷, ale o odmowę wyrażoną w sposób bezpośredni.

Drugi element, na bazie dyspozycji kan. 59 § 2, stanowi, że przepisy te muszą być stosowane również w stosunku do zezwoleń, chyba że stwierdza się coś innego, chociaż tekst odnosi się do prośby i udzielenia łaski rozumianej tutaj w sensie szerokim. Na podstawie przepisu kan. 64, odmowa ze strony jakiejś dykasterii Kurii Rzymskiej uprawnionej do wydania reskryptów dotyczy nie tylko pozostałych dykasterii tejże Kurii, ale również podległych organów władzy wykonawczej. Jednakże przepis ten nie odnosi się do Papieża ani do tegoż organu władzy, który odmówił łaski, ani Penitencjarii Apostolskiej, jeśli udzielenie dotyczy zakresu wewnętrznego.

¹⁷ Por. kan. 57.

Trzeci element stanowi, że chodzi o tę samą łaskę. To znaczy musi tutaj zachodzić identyczność pomiędzy korzystającym z łaski a przedmiotem. Biorąc pod uwagę te założenia, przepis określa jako nieważne udzielenie łaski przez jakąś dykasterię albo jakiś inny podporządkowany organ władzy, jeśli łaska ta została wcześniej odmówiona przez jakąś dykasterię Kurii Rzymskiej, o ile nie ma zgody tej dykasterii, która jej wcześniej odmówiła. Jednakże w tym wypadku nie wystarczy tylko zwykła wzmianka o odmowie w udzielonym reskrypcie. Zasada ta nie dotyczy jednak przypadku jakiejś łaski, która została odmówiona przez jakąś dykasterię, a później została udzielona przez Papieża, chociaż w prośbie nie została wspomniana odmowa, i dlatego nie jest wymagana zgoda dykasterii, która uprzednio odmówiła tejże łaski. Co nie przekreśla faktu, że tego typu działanie ze strony proszącego może być niegodziwe, a reskrypt, chociaż ważny, może być odwołany¹⁸.

Kanon 65 zawiera przepisy dotyczące udzielania łask, które są w kompetencji organów władzy hierarchicznej nie należących do Stolicy Apostolskiej. Kanon ten stanowi:

§ 1. Zachowując przepisy §§ 2 i 3, nikt nie może, bez wspomnienia o odmowie, prosić innego ordynariusza o łaskę, której odmówił własny ordynariusz. Po zawiadomieniu o odmowie, ordynariusz nie powinien udzielać łaski, bez rozważenia racji, dla których pierwszy ordynariusz jej odmówił.

§ 2. Łaski nie udzielonej przez wikariusza generalnego lub wikariusza biskupiego, nie może ważnie udzielić inny wikariusz tegoż biskupa, nawet po rozważeniu racji, dla których poprzedni wikariusz jej odmówił.

§ 3. Bez powiadomienia o odmowie, biskup diecezjalny nieważnie udziela łaski, której uprzednio odmówił wikariusz generalny lub wikariusz biskupi. Natomiast po odmowie łaski przez biskupa diecezjalnego, wikariusz generalny lub wikariusz biskupi nie może jej ważnie udzielić bez zgody biskupa nawet po zawiadomieniu o odmowie.

Pierwszy paragraf tego kanonu dotyczy próśb skierowanych do różnych ordynariuszy tej samej rangi, gdzie stwierdza się że nie mogą oni udzielać łaski bez uprzedniego rozważania racji ordynariusza, który jej wcześniej odmówił. W sposób niegodziwy działa również proszący, który w swojej prośbie pominął poprzednią odmowę. Fakt ten może spowodować nawet anulowanie reskryptu, jeżeli taka byłaby praktyka lub styl kurii ordynariusza, który wydał reskrypt. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, na bazie kan. 1530, stanowi, że reskrypt wydany w ten sposób nie tylko jest niegodziwy, ale również jest nieważny. W przypadku, w którym proszący w skierowanej prośbie wspomniął o uprzedniej odmowie jej udzielenia, wówczas niegodziwie działa organ władzy hierarchicznej, który udziela takiej łaski, bez uprzedniego rozważenia racji ordynariusza, który jej odmówił.

¹⁸ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio di diritto...*, dz. cyt., s. 245–246.

Paragrafy 2 i 3 kan. 65 określają porządek udzielania reskryptów ze strony większej ilości organów władzy należących do tej samej struktury hierarchicznej. W paragrafie 2 znajdują się one na tym samym poziomie, posiadając władzę zastępczą, natomiast w paragrafie 3 mowa jest o organach władzy znajdujących się na różnych poziomach. Odnośnie do paragrafu 2 można zauważyć, że zostały tutaj powtórzone kryteria przewidziane dla Kurii Rzymskiej z kan. 64. Udzielenie reskryptu przez wikariusza generalnego lub biskupiego jest ważne, o ile nie zostało odmówione przez innego wikariusza tego samego biskupa. Choć w kanonie nie jest to wyraźnie powiedziane, to jednak wydaje się logiczne, że byłoby ważne udzielenie reskryptu przez drugiego wikariusza generalnego albo biskupiego, za zgodą pierwszego wikariusza, który uprzednio odmówił jego udzielenia, a tą zgodą odwołał pierwotną odmowę.

Przepisy zawarte w kan. 65 strzegą jednolitości w wykonywaniu władzy wykonawczej przynależnej biskupowi w udzielaniu reskryptów. W sposób analogiczny, chociaż bardziej ogólnie, stanowią o tym kanony 473 § 1 i 480. To jest motywem, dla którego w kan. 65 § 3 nie wchodzi w grę kryterium hierarchiczne, w ten sposób, że łaska udzielona przez biskupa jest nieważna, jeżeli w prośbie nie wspomina się o ewentualnej wcześniejszej odmowie ze strony jednego z jego wikariuszy generalnych lub biskupich.

7. Postępowanie administracyjne odnośnie reskryptów

Proces formowania reskryptu rozpoczyna się wraz ze sformulowaniem i skierowaniem prośby przez proszącego do kompetentnego organu władzy.

Zasada generalna zawarta w kanonach 60 i 61 stanowi, że wszyscy mogą zwracać się o udzielenie reskryptów, o ile prawo wyraźnie tego im nie zabrania. Proszący, który przedstawia prośbę do kompetentnego organu władzy o udzielenie pewnej łaski, może to uczynić również dla innej osoby, nawet bez jej wiedzy i zgody. Jednakże od tej zasady istnieją wyjątki, np. w kann. 241, 293, 597, 690, 735, gdzie osoba prosząca o reskrypt musi być identyczna z osobą jego beneficjenta. W kan. 61 jest przewidziana możliwość uzyskania reskryptu dla drugiej osoby niezależnie od jej zgody, i jest on ważny przed jego akceptacją, która hipotetycznie mogłaby nawet nigdy nie mieć miejsca. Jednakże w pewnych okolicznościach, aby reskrypt mógł uzyskać swoją skuteczność, konieczna jest jego akceptacja ze strony osoby zainteresowanej, jak to zachodzi na przykład w przypadku kan. 692, odnośnie do indultu odejścia z instytutu zakonnego, który do jego ważności musi być zaakceptowany w momencie notyfikacji.

W tej fazie rozważenia prośby kompetentne władze gromadzą konieczne elementy do oceny okoliczności, które uzasadniają lub nie udzielenie reskryptu, o który poproszono. W tej fazie mogą wystąpić dwie wady, o których stanowi kan. 63, które czynią nieważnym wydany akt administracyjny: *subrepcja*, czyli

zatajenie prawdy, i *obrepcja*, czyli przedstawienie nieprawdy. Jeżeli w przedstawionej prośbie o udzielenie reskryptu łaski brakuje czegoś, co powinno być przedstawione dla ważności, inaczej mówiąc następuje zatajenie prawdy, czyli *subrepcja*, ale pomimo tego organ władzy wydaje reskrypt z zaznaczeniem, że udziela go z własnej inicjatywy (*motu proprio*), wówczas brak ten został uważniony¹⁹. W przeciwieństwie do *subrepcji*, *obrepcja*, która zasadza się na przedstawieniu nieprawdy w przyczynach skłaniających w prośbie o udzielenie reskryptu, nie może zostać uważniona na podstawie klauzuli *motu proprio*. Bardzo często fałszywość przedstawionych przyczyn ukazuje *animus doli*, czyli chęć oszustwa. Poza tym, nie można udzielić jakiejś łaski bez wystarczającej przyczyny i w rzeczywistości brak takiej przyczyny w wielu wypadkach powoduje nieważność udzielonej łaski²⁰.

Postępowanie administracyjne kompetentnej władzy, która ocenia okoliczności i decyduje o tym, czy udzielić łaski, o którą proszono, kończy się wraz ze złożeniem podpisu na wydanym reskrypcie.

8. Skuteczność i wykonanie reskryptów

Odnosnie do wywołania skutków prawnych, kan. 62 rozróżnia dwa rodzaje reskryptów: mające wykonawcę i te bez wykonawcy. Reskrypty bez wykonawcy (*in forma gratiosa*) nabierają mocy prawnej od momentu ich wydania. Natomiast reskrypty z wykonawcą (*in forma commissoria*) nabierają mocy w momencie ich wykonania. Reskrypty wydane *in forma commissoria*, są udzielane pośrednio przez wykonawcę. Tego rodzaju powierzenie kompetencji do wykonania reskryptu może być obowiązkowe, gdy wykonawca nie może odmówić wykonania reskryptu, lub też fakultatywne (*in forma voluntaria*), kiedy wykonawca podejmuje decyzję o wykonaniu reskryptu według własnego, roztropnego uznania – tak jak to mówi przepis w kan. 70²¹. Reskrypt, który przewiduje udział wykonawcy, zazwyczaj jest wydany przez ordynariusza adresata reskryptu, który zazwyczaj działa jako jego wykonawca. Poza wyjątkiem, kiedy postanowiono coś innego, będzie on tym, który powiadomi beneficjenta i zaproponuje datę wykonania reskryptu. Zdarza się jednak, że reskrypt jest przekazany bezpośrednio do proszącego o reskrypt bądź jego beneficjenta, wówczas ten powinien sam zwrócić się do wykonawcy z otrzymanym reskrypcem, aby przystąpić do jego wykonania. W każdym razie wykonawca nie może działać przed otrzymaniem reskryptu, tak jak to stanowi przepis kan. 40. W obydwu przedstawionych przypadkach, o ile w samym reskrypcie nie została określona data jego wykonania, zainteresowany

¹⁹ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio di diritto...*, dz. cyt., s. 253.

²⁰ Por. kan. 90.

²¹ Por. J. Krukowski, *Administracja...*, dz. cyt., s. 125.

sam może wybrać czas jego wykonania²². Taka prerogatywa może zostać udzielona zainteresowanemu, ponieważ w samej idei reskryptu znajduje się jakieś szczególnie dobro osobiste danego podmiotu, pod warunkiem że nie będzie tutaj miało miejsce jakieś oszustwo lub podstęp.

Wykonanie reskryptów powinno być dokonane w formie pisemnej, gdy chodzi o reskrypty odnoszące się do zakresu zewnętrznego, jak to stanowi kan. 37 w odniesieniu do jakiegokolwiek aktu administracyjnego szczegółowego. Ten przepis odnosi się tylko do godziwości, a nie do ważności wykonania, o ile wyrażnie nie zostało przewidziane coś przeciwnego. Wymóg pisemności bierze się stąd, że jest to zwyczajny i najprostszy środek weryfikacji aktów, które mają być skuteczne w zakresie zewnętrznym. Wykonanie reskryptu w tej formie, ułatwia precyzyjne wskazanie momentu, kiedy reskrypt powoduje skutki prawne. Następuje to wówczas, gdy podpisuje się dokument dla wykonawcy, niezależnie od faktu, że jego udzielenie musi być jeszcze notyfikowane jego adresatowi. Informacje, które towarzyszą wykonaniu reskryptu, niekoniecznie muszą być ujęte w formie pisemnej, aczkolwiek byłoby korzystne umieszczenie ich w jakimś dokumencie, różnym od dokumentu dotyczącego wykonania.

Kanon 68 stanowi, że dla godziwości, a nie dla ważności reskryptu pochodzącego ze Stolicy Apostolskiej, dla którego nie został przewidziany wykonawca, jest wymagane, aby został on przedstawiony ordynariuszowi w trzech wypadkach:

1. jeżeli tak jest przewidziane w samym reskrypcie;
2. jeżeli reskrypt dotyczy spraw publicznych;
3. jeżeli jest konieczna weryfikacja niektórych warunków.

W niektórych przypadkach mogą się pojawić pewne problemy odnośnie do interpretacji większej ilości reskryptów dotyczących tej samej materii, które zawierają sprzeczne dyspozycje. W KPK kwestie te reguluje kan. 67, który stanowi, że:

§ 1 jeśli się zdarzy, że w jednej i tej samej sprawie uzyskano dwa przeciwne reskrypty, wtedy szczegółowy przeważa nad ogólnym, w tym, co zostało szczegółowo wyrażone;

§ 2. jeśli są jednakowo szczegółowe lub ogólne, wcześniejszy przeważa nad późniejszym, chyba że w późniejszym wyrażnie zaznaczono o poprzednim, albo ten, który wcześniej uzyskał reskrypt, dotąd z niego nie korzystał podstępnie lub wskutek swego oczywistego zaniedbania;

§ 3. W wątpliwości czy reskrypt jest ważny lub nie, należy się odnieść do dawcy reskryptu.

Jednakże należy przy tym zaznaczyć, że kryterium chronologiczne pomiędzy przeciwstawnymi aktami administracyjnymi jest różne w stosunku

²² Por. kan. 69.

do dwóch rodzajów aktów administracyjnych szczegółowych. W przypadku reskryptów przeważa reskrypt wcześniejszy, podczas gdy w przypadku dekretów szczegółowych przeważa dekret późniejszy, w takim stopniu, w jakim jest z nim sprzeczny²³. W rzeczywistości, udzielenie jakiegoś reskryptu suponuje początek sytuacji sprzyjającej dla jego adresata, której ustania się nie przewiduje, o ile organ władzy nie wyrazi takiej intencji, natomiast dekrety przedstawiają sobą decyzję organu władzy, który z własnej inicjatywy może dokonać modyfikacji dekretu wcześniejszego w wyniku nowej oceny zaistniałych okoliczności.

W celu ustalania priorytetu chronologicznego, bierze się pod uwagę datę wydania reskryptu, a nie datę jego wykonania, również w tych przypadkach, kiedy w akcie wydania został mianowany wykonawca.

Beneficjent otrzymuje pewną łaskę z upoważnieniem do decydowania o jej użyciu. Pozostaje jednak przedmiotem jego wolnego wyboru korzystanie lub nie z tego, co zostało mu przyznane, jak również możliwość używania, kiedy uzna to za stosowne. Pomimo tego KPK w kan. 71 przewiduje obowiązek używania reskryptu poprzez zawartą klauzulę. Kanon ten stanowi, że nikt nie ma obowiązku korzystać z reskryptu udzielonego tylko dla własnego pożytku, chyba że skądinąd jest do tego kanonicznie zobowiązany. Nie chodzi oczywiście o łaskę, która została udzielona beneficjentowi, ażeby ten jej używał dla dobra innej osoby, ale chodzi o tę, która została udzielona wyłącznie dla jego korzyści, i osoba ta jest zobligowana do jej używania dla innej przyczyny. W tym wypadku obowiązek używania reskryptu może mieć różnorodny charakter: naturalny, moralny, jak również i prawny. W rzeczywistości zostało postanowione, że osoba, która otrzymała reskrypt wyłącznie dla własnej korzyści, nie jest zobowiązana do jego używania, o ile z innego tytułu nie wynika dla niej kanoniczny obowiązek, to znaczy obowiązek bazujący na prawie i przewidziany przez kanoniczny porządek prawny, ale który pojawił się z innego tytułu niż ten, który leżał u podstaw udzielania łaski. W tym założeniu, tak jak to zachodzi w przypadku, które prawo kanoniczne określa jako niegodziwe i szkodliwe opóźnienie w wykonaniu reskryptu²⁴, ukazuje się natura publiczna aktu. Charakter publiczny, w niektórych przypadkach, może narzucić adresatowi reskryptu ograniczenie jego autonomii, która jest typową charakterystyką dla tego typu aktów administracyjnych, których treścią jest udzielona łaska.

Moc prawna reskryptów, tak jak aktów administracyjnych szczegółowych, nie wygasa wraz z chwilą ustania prawa tego, który go wydał, chyba że co innego wyraźnie w prawie zastrzeżono, tak jak to stanowi kan. 46. Nie są odwoływane automatycznie na mocy późniejszej, przeciwnej ustawy²⁵.

²³ Por. kan. 53.

²⁴ Por. kan. 69.

²⁵ Por. kan. 73.

Kompetentny organ władzy może polecić jego odwołanie, lub też w momencie udzielania może określić datę i okoliczności, które determinują ustanie jego mocy prawnej. W tych przypadkach jednak jest możliwe uzgodnienie ich przedłużenia, które wydłuża okres ich skuteczności. Co do reskryptów wydanych przez Stolicę Apostolską, biskup diecezjalny może dokonać ich przedłużenia na określony czas, który nie może jednak przekroczyć trzech miesięcy. Stawiając o tym, kan. 72 precyzuje, że takiego przedłużenia biskup może udzielić tylko jednorazowo i dla słusznej przyczyny. Istnieje również możliwość odwoływania się od udzielonego reskryptu. Jednakże prawo to nie dotyczy reskryptów udzielonych przez Ojca Świętego lub Sobór Powszechny²⁶.

9. Pozwolenia i łaski udzielone w formie *oraculum vivae vocis*

Chociaż pozwolenia i łaski wydane w formie *oraculum vivae vocis*, to znaczy ustnie, są regulowane przez prawodawcę przepisami odnośnie do reskryptów – tak jak stanowi kan. 59 § 2 – to jednak te akty prawne, w ścisłym sensie, nie są reskryptami. Nie posiadają one cech właściwych reskryptom, ponieważ zostały wydane w formie ustnej, a nie pisemnej, nie są ani przywilejem, ani dyspensą, chyba że nie postanowiono czegoś innego²⁷. Eduarado Labandeira uważa, że co prawda koncesje udzielane ustnie, o których stanowi kan. 59 § 2, nie są reskryptami, to jednak posiadają tę samą treść, co one i dlatego są z nimi zrównane odnośnie do regulacji prawnych i skutków²⁸.

W przypadku pozwoleń należy zaznaczyć, że w KPK nie istnieje jednoznaczny termin na określenie aktu prawnego, przez który organ władzy udziela jakiemuś podmiotowi uprawnienia do używania określonego prawa w taki sposób, że to korzystanie nie będzie niegodziwe ani nieważne. W przepisach prawa kanonicznego bardzo często stosuje się dla nich inne określenia, takie jak: zezwolenie, uprawnienie, dopuszczenie itp., co wydaje się odpowiadać zawartości danego aktu prawnego.

W wielu wypadkach pozwolenia mają na celu uregulowanie ze strony organu władzy korzystania z praw, w odniesieniu do dobra wspólnego²⁹.

Od momentu jednak, kiedy pozwolenie nabiera charakteru koncesyjnego, wówczas upodabnia się do udzielania łaski, co stanowi właśnie treść reskryptów. Ta okoliczność wyjaśnia dyspozycje kan. 59 § 2, który rozciąga przepisy prawne dotyczące reskryptów na akty prawne, za pośrednictwem których udziela się pozwoleń. Udzielenie łaski różni się tym od udzielenia pozwolenia w ścisłym sensie, że dotyczy dyskrecjonalnej oceny dokonanej przez organ

²⁶ Por. kan. 1732.

²⁷ Por. J. Garcia, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1996, s. 242.

²⁸ Por. E. Labandeira, *Trattato...*, dz. cyt., s. 324–325.

²⁹ Por. kan. 223.

władzy, natomiast w przypadku łask udzielonych w ścisłym sensie, działanie organu władzy powoduje powstanie nowego prawa, a w przypadku pozwolenia organ władzy uwalnia tylko od prawnego ograniczenia, pozwalając tym samym na godziwe i ważne korzystanie z określonego uprawnienia.

Również koncesje nadane w formie *oraculum vivae vocis*, czyli w formie ustnej, poprzez które udziela się lub odmawia łaski, są regulowane za pośrednictwem przepisów dotyczących reskryptów³⁰, o ile nie postanowiono czegoś innego.

Odnosnie do zakresu wewnętrznego nie istnieje żadna norma ogólna, która nakazywałaby formę pisemną aktów. Taka norma natomiast istnieje w stosunku do szczegółowych aktów administracyjnych wydanych dla zakresu zewnętrznego³¹. Zasada ta pozwala przypuszczać, że akty wydane w formie *oraculum vivae vocis* stanowią tutaj wyjątek.

Jak można zauważyć, w obydwu powyższych sytuacjach dla skuteczności aktów prawnych wymagane są różne rekwizyty. Te dla zakresu zewnętrznego są bardziej wymagające, ponieważ dobro osobiste beneficjenta może wejść w konflikt z dobrem publicznym. Natomiast w przypadku zakresu wewnętrznego rekwizyty są mniej wymagające, gdyż poprzez udzielenie jakiejś łaski, wpływa się bezpośrednio na dobro duchowe beneficjenta, bez konieczności jakiegś szczególnej harmonizacji z interesem ogólnym, od momentu gdy ryzyko odnośnie dobra publicznego jest minimalne. W każdym razie, porządek prawny przewiduje określone akty kontroli i wymaga weryfikacji w przypadkach, kiedy koncesja udzielona ustnie, może posiadać skuteczność w zakresie wewnętrznym. W takich przypadkach, według przepisu kan. 74, beneficjent jest obowiązany udowodnić ją w zakresie zewnętrznym, ilekroć ktoś domaga się tego zgodnie z prawem.

Riassunto

RESCRITTO NEL DIRITTO AMMINISTRATIVO DELLA CHIESA

L'articolo „Rescritto nel diritto amministrativo della Chiesa”, presenta il rescritto nel contesto del diritto amministrativo canonico, analizzando in particolare la normativa vigente riguardo a questo atto giuridico. Come introduzione viene brevemente presentata la storia del diritto amministrativo nell'ambito statale. La sua nascita è stata legata all'elaborazione della dottrina della divisione dei poteri, applicata per la prima volta in Francia con la Rivoluzione del 1789. Il fenomeno della divisione dei poteri si trasfuse poi nei Paesi che a tale cambiamento si ispirarono. Come disciplina delle scienze giuridica piuttosto recente.

³⁰ Por. kan. 59 § 2.

³¹ Por. kan. 37.

Successivamente viene esposto lo sviluppo del diritto amministrativo nell'ambito del diritto canonico. Fra gli studiosi del diritto canonico, fino ad oltre la metà degli anni sessanta, non si parlava di diritto amministrativo come ramo a sé stante nell'ordinamento canonico, fino alla promulgazione da parte di Paolo VI della Costituzione Apostolica „Regimini Ecclesiae Universae” del 15 agosto 1967.

Poi viene presentata la nozione dell'atto amministrativo, fra i quali rientra il rescritto. Il paragrafo seguente è dedicato alla nozione di rescritto, è viene presentata anche la sua breve storia dall'antichità fino al Codice di Diritto Canonico del 1983, dove nel can. 59 § 1 ne è data la nozione, quale atto amministrativo dato per iscritto dalla competente autorità esecutiva, per mezzo del quale, di sua stessa natura, su petizione di qualcuno, viene concesso un privilegio, una dispensa o un'altra grazia. Successivamente vengono presentate le sue caratteristiche comuni con gli altri atti amministrativi: si tratta di un atto amministrativo singolare, concreto, unilaterale, extragiudiziale, emanato dalla potestà esecutiva. Nei seguenti paragrafi vengono analizzate le caratteristiche specifiche dei rescritti, in quanto cioè risposta a una petizione, emanata per iscritto, contenente la concessione di una grazia; la sua motivazione deve essere stata espressa direttamente dal richiedente e il suo fine l'ultimo è il bene di una o più persone. Si analizza poi la questione delle autorità competenti per la sua emanazione. Successivamente si presenta il procedimento amministrativo nella formazione dei rescritti, con l'analisi del problema del soggetto che può chiederli e si indica quali possono essere i vizi nel processo della richiesta. Poi viene tratta la questione dell'efficacia dei rescritti ed i modi ed i principi della loro esecuzione. L'ultimo paragrafo è dedicato alla concessione delle licenze e delle grazie fatta a viva voce. Anche se licenze ed altre grazie emanate in questo modo non sono rescritto, però secondo le disposizioni del Codice sono regolate dalle disposizioni stabilite riguardanti rescritti. I requisiti richiesti per gli atti giuridici dipendono dal foro per il quale sono stati destinati. Sono più esigenti quelli previsti per il foro esterno, invece lo sono meno quelli destinati nel foro interno.

Ks. dr Henryk Mieczysław JAGODZIŃSKI – ur. w 1969 r. w Małogoszczy, uzyskał doktorat z zakresu prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie św. Krzyża w Rzymie. Sekretarz Nuncjatury Apostolskiej, obecnie pracujący w Watykanie, w Sekcji Sekretariatu Stanu ds. Stosunków z Państwami.

Autor książki *Il diritto amministrativo della Chiesa nella letteratura canonistica polacca*, Roma 2001; recenzji książki Sennen Corrà, Bruno F. Pighin, *Il vescovo emerito. Riflessioni confidenziali e profilo giuridico*, Pordenone 2001, w: „Ius Ecclesiae”, XIV (2002), s. 286–288; oraz artykułów, m.in.: *Kanonizacja prawa cywilnego*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 3 (2004), s. 355–365; *Stolica Apostolska w obronie praw wierzących w stosunkach z Rosją rewolucyjną w latach 1917–1924*, „Studia Sandomierskie”, 13 (2006), z. 2, s. 49–59; *Dokumenty Stolicy Apostolskiej z lat 1991 i 1992, dotyczące zmian, które zaszły w Rosji i w krajach Wspólnoty Niepodległych Państw*, „Studia Sandomierskie”, 13 (2006), z. 3, s. 69–90.

Ks. Jan Krajczyński – Warszawa

PRAWO DZIECKA DO POCZĘCIA W SPOSÓB LUDZKI

Wstęp

Prawo kanoniczne gwarantuje dzieciom wielorakie prawa, indywidualne i społeczne, przysługujące im z racji godności ludzkiej, naturalnej i nadprzyrodzonej, oraz inkorporacji do wspólnoty Kościoła. Pośród nich są też takie, które przysługują dzieciom znajdującym się w okresie prenatalnym. Ochrona prawna dzieci już od chwili poczęcia – i to absolutna – nie dziwi, wszak jedną z podstawowych funkcji prawa kościelnego jest służba człowiekowi od początku jego istnienia aż do jego naturalnej śmierci.

Gros wspomnianych uprawnień podmiotowych, jakie przysługują dzieciom, posiada swe źródło w godności osoby ludzkiej. Owa godność „będąca podstawą praw i etycznych imperatywów, na których podłożu usiłowano i wciąż usiłuje się budować ludzkie społeczeństwo”¹, domaga się określonej postawy wszystkich członków tej społeczności, o ile posiada ona wolę zapewnienia dzieciom dóbr, które przysługują im z tytułu przynależności do rodzaju ludzkiego.

Jest zrozumiałe, że skoro poczęcie życia ludzkiego jest początkiem osoby², a godność osoby ludzkiej stanowi podstawę określonych praw, jakimi cieszy się człowiek już na etapie prenatalnym, ta sama godność powinna również determinować wszelkie działania, które prowadzą do powstania jednostkowego życia ludzkiego. Wspomniana kwestia poczęcia dziecka w sposób w pełni

¹ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, 36 – (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documentsrc_con_cfaith_d – 2009.01.29). Na temat samej godności osoby ludzkiej por. m.in.: Ioannes XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 9–10; KDK 12–18, Ioannes Paulus II, Enc. *Redemptor hominis*, 7–10, 13–21; tenże, Enc. *Dives in misericordia*, 6; J. Messner, *Czym jest godność ludzka?*, w: *Moralność chrześcijańska*, „Kolekcja Communio” 2, Poznań – Warszawa 1987, s. 49–59.

² Por. R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998, s. 174–184.

odpowiadający przyrodzonej godności osoby ludzkiej stanowi przedmiot dociekań autora niniejszego opracowania. Celem poszukiwań, ograniczonych jedynie do prawa kanonicznego, jest chęć odpowiedzi na pytanie, jakie warunki należy zrealizować, by można mówić o ochronie prawnej faktycznego początku życia ludzkiego. Innymi słowy, w jakich realiach społeczno-prawnych powinien dokonać się akt poczęcia dziecka, aby można było z całą pewnością stwierdzić, że dane życie ludzkie zostało zapoczątkowane w sposób autentycznie ludzki, w niczym nie uwłaczający godności osoby ludzkiej, z poszanowaniem jej naturalnych i niezbywalnych praw.

Wspomniana kwestia jawi się współcześnie – w epoce, w której wiele mówi się o reprodukcyjnej wolności małżonków i wspomaganej prokreacji ludzkiej – jako szczególnie ważna³. Od odpowiedzi na wymienione pytania zależy m.in., czy będzie można dopuścić, jako odpowiadające naturze ludzkiej, klonowanie reprodukcyjne oraz sztuczną inseminację, w tym: zapłodnienie heterologiczne, zapłodnienie homologiczne w próbówce, zapłodnienie *in vitro*.

Przedstawione wyżej cele badawcze autor zamierza osiągnąć z pomocą metody analizy i syntezy. Ponieważ zasady prawne przyjęte w KPK pozostają w ścisłej relacji wobec aktualnej doktryny Kościoła, teren badań naukowych stanowić będą w tym przypadku nie tylko stosowne źródła prawa kanonicznego, ale również dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła precyzujące naukę chrześcijańską o przekazywaniu życia ludzkiego.

I. Prawo do poczęcia w małżeństwie i z małżeństwa

W myśl stałej doktryny Kościoła głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, która zawiązuje się przez przymierze małżeńskie mężczyzny i kobiety⁴, stanowi naturalne, właściwe i wyłączone środowisko przekazania i przyjęcia nowego życia ludzkiego⁵. Co więcej, jak podkreśla wydana przez Kongregację Nauki Wiary Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności

³ Por. J. J. Puerto González, *La doctrina de humano modo y las técnicas biomédicas de reproducción asistida*, „Revista Española de Derecho Canónico”, 57 (149) 2000, s. 519–558; tenże, *Familia. Derechos Humanos y legislación sobre reproducción*, „Familia. Revista de ciencias y orientación familiar”, 22 (2001), s. 67–84.

⁴ Por. KK, 48; Kan. 1055 § 1 KPK.

⁵ We wstępie do opublikowanej 22 X 1983 r. przez Stolicę Apostolską Karty Praw Rodziny, która przedstawia podstawowe prawa właściwe tej naturalnej i powszechnej społeczności, jaką jest rodzina, stwierdza się m.in.: „małżeństwo jest instytucją naturalną, wyłącznie jemu powierzona jest misja przekazywania życia”. Por. „Communicatio-nes”, 15 (1983), s. 142.

jego przekazywania *Donum vitae*⁶, dziecko posiada „prawo do poczęcia i urodzenia się w małżeństwie i z małżeństwa” (II A 2). Takie dziecko, poczęte lub urodzone z małżeństwa ważnego lub mniemanego, zgodnie z dyspozycjami kan. 1137 i 1138 § 2 KPK, uważa się za potomstwo prawego pochodzenia, któremu przysługują wszelkie wynikające stąd uprawnienia.

Stanowisko zajmowane przez Magisterium Kościoła w kwestii przekazywania życia ludzkiego w ramach małżeństwa jest w pełni zrozumiałe, wszak komunია małżeńska – która ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety, jest wzmocniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, czym są, i tego, co posiadają⁷, oraz cieszy się stosowną ochroną prawną – stanowi nie tylko instytucję „z natury swej skierowaną ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa”⁸, ale również najlepszą z możliwych przestrzeni, gdzie dziecko może znaleźć właściwe warunki do pełnego rozwoju. Przekazanie życia w ramach małżeństwa i osobiście przez samych małżonków gwarantuje dziecku synowską relację pochodzenia rodzinnego, służy formowaniu się jego tożsamości, zapewnia mu bezcenną wręcz sposobność poznania sensu tej jedynej i niepowtarzalnej relacji miłości, jaka łączy małżonków, dla których płodność jawi się jako znak pełnego oddania się sobie oraz uczestnictwo w dziele stwórczym Boga pragnącego poprzez nich powiększać i ubogacać swoją rodzinę.

W konsekwencji Urząd Nauczycielski Kościoła odrzuca jakąkolwiek możliwość poczęcia dziecka poza małżeństwem czy też poprzez połączenie gamet, przynajmniej jednego dawcy różnego od mężczyzny i kobiety, którzy są złączeni węzłem małżeńskim. I tak na przykład „wolny związek”, w którym mężczyzna i kobieta odmawiają nadania formy prawnej i publicznej współżyciu zakładającemu intymność płciową, Magisterium Kościoła traktuje jako sytuację nieprawidłową i sprzeczną z prawem moralnym, formę życia na sposób małżeński, która może rodzić takie negatywne reperkusje społeczne, jak psychiczne urazy u potomstwa⁹. W przypadku zaś sztucznego zapłodnienia heterologicznego, kiedy podejmuje się metody dla uzyskania w sposób sztuczny poczęcia ludzkiego z gamet pobranych przynajmniej od jednego dawcy innego niż mężczyzna i kobieta złączeni węzłem małżeńskim, *Donum vitae* stwierdza wprost, iż działanie takie „narusza prawo dziecka do poczęcia się w małżeństwie i z małżeństwa, pozbawia je synowskiej relacji do pochodzenia rodzinnego, w końcu – może utrudnić kształtowanie się jego tożsamości osobowej” (II A 2). Sztuczna inseminacja heterologiczna rodzi ponadto oraz

⁶ Por. AAS 80 (1988), s. 70–102.

⁷ Por. Ioannes Paulus II, Enc. *Familiaris consortio*, 19, AAS 74 (1982), s. 101.

⁸ KK, 50.

⁹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2390; Ioannes Paulus II, *Familiaris consortio*, 81.

ujawnia rozdział pomiędzy pokrewieństwem genetycznym, pokrewieństwem wynikającym z ciąży a odpowiedzialnością wychowawczą. Takie sfałszowanie stosunków osobowych w łonie rodziny może z kolei odbić się na społeczeństwie; wszak to, co zagraża jedności i trwałości rodziny, stanowi również źródło niezgody, nieładu i niesprawiedliwości w całym życiu społecznym¹⁰.

W praktyce poczęcie ludzkie „w małżeństwie i z małżeństwa” oznacza zapłodnienie naturalne¹¹ w ramach związku małżeńskiego powstałego na mocy aktu woli, o którym jest mowa w kan. 1057 § 1–2 KPK, dokonane z uszanowaniem jedności małżeńskiej i godności małżonków „przez akt właściwy i wyłączny małżonkom, według praw wpisanych w ich osoby i w ich zjednoczenie”¹². Wspomniany węzeł małżeński, ukonstytuowany z zachowaniem przepisów prawa określonych w kan. 1055–1130 KPK, udziela małżonkom – w sposób obiektywny i niezbywalny – wyłącznego prawa do stania się ojcem i matką jedynie dzięki sobie¹³.

Wszelkie natomiast akty seksualne mężczyzny i kobiety zmierzające do przekazania życia poza małżeństwem – czy to stosunki przedmałżeńskie, czy akty intymne sprzeczne z zasadą wierności małżeńskiej, czy też te dokonywane w ramach nieprawidłowych form życia wspólnego podobnych do małżeństwa¹⁴ – oznaczają i

stanowią poważny nieład, gdyż są wyrażeniem zarezerwowanym dla rzeczywistości, która jeszcze nie istnieje; są językiem, który się nie sprawdza w rzeczywistości życia dwojga osób, które nie utworzyły jeszcze definitywnej wspólnoty z koniecznym uznaniem i potwierdzeniem ze strony społeczności cywilnej, a dla małżonków katolickich społeczności religijnej¹⁵.

Poczęcie i zrodzenie dziecka w ramach takich relacji pozamałżeńskich, czyni jego sytuację społeczną, emocjonalną i prawną znacznie mniej korzystną, aniżeli ta, w jakiej znajduje się dziecko, któremu przekazano życie w ramach małżeństwa. Pośród negatywnych uwarunkowań, w jakich znajduje się dziecko, które przyszło na świat poza małżeństwem i które bez wątpienia nie służą

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II A 2.

¹¹ Por. Dec c. Caberletti z 17 XI 2000 r., RRDec. 92 (2000), s. 638–640.

¹² Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, 5. Por. KDK, 51.

¹³ Por. kan. 1134 KPK.

¹⁴ Mowa tu o aktach seksualnych osób, które znajdują się w takich sytuacjach nieprawidłowych, jak: „małżeństwo na próbę”; rzeczywisty wolny związek; związek cywilny katolików; związek wiernych chrześcijan, którzy po otrzymaniu rozwodu usiłowali zawrzeć nowe małżeństwo cywilne; separacja i rozwód cywilny, bez wchodzenia w nowy związek małżeński.

¹⁵ Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, *Orientations éducatives sur l'amour humain. Traits d'éducation sexuelle*, (1 XI 1983), 95, Libreria Editrice Vaticana, Città de Vaticano 1983.

jego dobru, należy wymienić: węższy zakres praw podmiotowych gwarantowanych przez prawo pozytywne; okoliczności życia, które nie pomagają w prawidłowej formacji duchowej dziecka oraz wychowaniu go do autentycznej miłości i do właściwego korzystania z płciowości¹⁶. Jeśli chodzi o poczęcie dziecka w małżeństwie, ale nie za sprawą samych małżonków, choćby poprzez wykorzystanie gamet osoby trzeciej w celu zdobycia spermy lub jaja, powoduje ono pogwałcenie wzajemnego zobowiązania męża i żony oraz uchybienie jednej z podstawowych właściwości małżeństwa, jaką jest jego jedność¹⁷. Postępowanie takie pozbawia płodność małżeńską jedności i integralności, sprzeciwia się godności małżonków i prawu dziecka do poczęcia się z małżeństwa, wreszcie – nie służy szeroko rozumianemu duchowemu dobru dziecka.

II. Prawo do poczęcia w sposób w pełni świadomy i dobrowolny

Niezmiernie ważne dla nowo poczętego dziecka – szczególnie chodzi o jego sytuację emocjonalną oraz duchową – jest nastawienie jego rodziców względem jego osoby. W zasadzie autentyczne przyjęcie dziecka, jego pełną i bezwarunkową akceptację, w końcu – gwarancję koniecznej opieki i prawdziwego wychowania, o którym w kan. 795 KPK, zapewnia mu poczęcie w pełni świadome, dobrowolne i ożywione prawdziwą miłością małżeńską. Radykalnie różną, od tej opisanej wyżej, jest sytuacja dziecka poczętego wbrew wolnej woli choćby jednego z rodziców, w przypadku braku pełnego otwarcia się na nowe życie przynajmniej jednego z nich, w razie tzw. ciąży nieplanowanej, w przypadku podjęcia współżycia fizycznego przez osoby nie posiadające stosownej zdolności konsensualnej.

Nie podlega żadnej dyskusji fakt, że dziecko, jako osoba od chwili swego poczęcia mająca prawo do szacunku, posiada też prawo, aby być owocem właściwego aktu miłości małżeńskiej rodziców¹⁸. Takie poczęcie dziecka, kiedy stanowi ono owoc wzajemnego oddania się małżonków¹⁹ oraz zwieńczenie miłości oblubieńczej²⁰, zakłada posiadanie przez jego rodziców stosownej świadomości i pełnej wolności w zakresie korzystania z prawa do aktów małżeńskich. Co oznacza wspomniana rozumna dobrowolność zapłodnienia naturalnego, precyzuje przywołana już Instrukcja *Donum vitae*, kiedy stwierdza,

¹⁶ Por. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio Persona humana*, (29 XII 1975), 7, AAS 68 (1976), s. 82–84.

¹⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II A 2.

¹⁸ Por. tamże, II 8; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2378.

¹⁹ Por. KDK, 51.

²⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 4 b.

że „zapłodnienie jest godziwie chciane, jeśli małżonkowie podjęli w sposób ludzki akt małżeński przez się zdolny do zrodzenia potomstwa, do którego to aktu małżeństwo jest ze swojej natury ukierunkowane i przez który małżonkowie stają się jednym ciałem” (B 4 a), oraz opublikowana 12 grudnia 2008 r. przez Kongregację Nauki Wiary Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych. Stanowi ona, że zapłodnienie takie jest „w rzeczywistości osiągnięte i pozytywnie chciane jako wyraz i owoc właściwego aktu zjednoczenia małżeńskiego” (por. tamże, nr 17)²¹.

Zresztą sam najwyższy ustawodawca traktując na temat *consummationis matrimonii*, wyrażnie mówi o dopełnieniu małżeństwa dokonany *humano modo*²², czyli o akcie małżeńskim pełnego zespolenia cielesnego stron, zgodnego z naturalnym porządkiem²³. W parze z doskonałym zespoleniem cielesnym męża i żony winno tu iść pełne zjednoczenie duchowe tych osób. To ostatnie, co jest w pełni zrozumiałe, zakłada rozsądną dobrowolność stron podejmujących zjednoczenie seksualne ciała poprzez skuteczne współdziałanie organów płciowych, zgodnie z ich naturalnym przeznaczeniem²⁴.

Nie można zatem określić dopełnieniem małżeństwa prawdziwie ludzkim takiego zespolenia fizycznego ciał małżonków, jak: współżycie fizyczne pozbawione pełnej rozumnej wolności obojga małżonków²⁵; zespolenie seksualne osób dotkniętych anomaliami psychicznymi, które czynią je niezdolnymi do zawiązania minimalnej relacji małżeńskiej; antykoncepcyjny akt małżeński,

²¹ „Copula coniugalis humano modo peragi debet; hoc quidem requiritur «a) ut copula sit actus humanus in se; b) ut ponatur absque violentia physica etsi ex coactione morali seu ex metu; ut ponatur animo maritali»”. Dec. c. Caberletti z 17 XI 2000 r., RRDec. 92 (2000), s. 639.

²² Por. kan. 1061 KPK; por. Ioannes Paulus II, *Allocutio Ad Rotae Romanae Praelatos Auditores*, (28 I 1991), 5, AAS 83 (1991), s. 949; tenże, *Allocuzione alla Rota Romana*, (28 I 2002), 6, AAS 94 (2002), s. 343.

²³ Por. P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa (kan. 1095–1107 KPK)*, tłum. S. Świaczny, Warszawa 2002, s. 108–109.

²⁴ Por. tamże, s. 109.

²⁵ Nie posiada wolności, o której jest mowa wyżej, małżonek, który podejmuje działanie seksualne pod wpływem fizycznego gwałtu czy w stanie upojenia alkoholowego. Wszelki gwałt, także ten małżeński, „oznacza wtargnięcie przemocą w intymność płciową osoby. Stanowi on naruszenie zasady sprawiedliwości i miłości; godzi w prawo każdego człowieka do szacunku, wolności wewnętrznej oraz integralności fizycznej i moralnej”. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2356. O braku wspomnianej rozumnej wolności można też mówić wtedy, kiedy akt małżeński stanowi następstwo przymusu moralnego, podstęp, nienawiść, nierządu. Por. U. Navarrete, *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, Romae 1972, s. 120; A. Molina Melia, *La disolucion del matrimonio inconsumado. Antecedentes historicos y derecho vigente*, Salamanca 1987, s. 141.

czyli wszelkie działanie męża i żony, które – czy to w przewidywaniu aktu małżeńskiego, podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków – miałyby za cel uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłyby do tego²⁶; zjednoczenie cielesne małżonków dotkniętych uprzednią niemocą płciową, organiczną lub funkcjonalną²⁷.

III. Prawo do poczęcia w ramach aktu wzajemnego obdarowania małżonków

W myśl systematycznie pogłębianej doktryny Kościoła dotyczącej przekazywania życia ludzkiego, poczęcie dziecka adekwatne do jego ludzkiej godności, może dokonać się w odpowiednich, specyficznych dla tego aktu realiach. Należy wyraźnie podkreślić, iż nie wystarczą tutaj ogólne ramy życia małżeńskiego czy wzajemnych, nawet seksualnych, relacji małżeńskich, mianowicie: poczęcie dokonane w obrębie zalegalizowanej wspólnoty życia i miłości małżeńskiej; zapłodnienie zrealizowane w kontekście całości życia małżeńskiego, przekazanie życia jedynie w bliskości – choćby bezpośredniej – stosunków małżeńskich, które faktycznie mają miejsce²⁸. Wspomniane, niecodzienne okoliczności przekazania życia ludzkiego jasno określa Instrukcja *Donum vitae*, kiedy stwierdza: „akt miłości małżeńskiej jest w nauczaniu Kościoła uważany za jedyne godne miejsce ludzkiego rodzicielstwa” (II B 5). Innymi słowy, poczęcie dziecka – zgodnie z zamysłem Stwórcy i z poszanowaniem godności osoby ludzkiej – może urzeczywistnić się wyłącznie w ramach specyficznego aktu zjednoczenia małżeńskiego²⁹.

W praktyce prokreacja, która realizuje się w „prawdziwym kontekście małżeństwa, poprzez akt wyrażający wzajemną miłość męża i żony”³⁰, oznacza: a) zapłodnienie dokonane podczas stosunku płciowego męża i żony; b) przekazanie życia z uszanowaniem „nierozzerwalnego związku znaczenia

²⁶ Por. KDK, 49; Ioannes Paulus II, *Familiaris consortio*, 32; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2370; Dec. c. Stankiewicz z 29 VII 1980 r., SRRDec. 72 (1980), s. 560–562; Dec. c. Burke z 1 III 1990 r., „Il Diritto Ecclesiastico”, 1990 n. 2, s. 111–114; H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000, s. 165–167.

²⁷ Por. H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa...*, dz. cyt., s. 162–163; A. Mc Grath, *A Controversy Concerning Male Impotence*, s. 213–213 – (<http://books.google.pl/books?id=5VywhM8k8w0C&pg=PA213&lpg+humano+modo&source=2009-02-08>).

²⁸ Chodzi tu np. o sztuczną inseminację homologiczną, która uprzedza bądź następuje po aktach małżeńskich.

²⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 5.

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 6.

jednoczącego i rozrodczego płciowości ludzkiej, kiedy małżonkowie «korzystają» z płciowości zgodnie z pierwotnym dynamizmem obdarowania «całkowitego», bez manipulacji i zniekształceń³¹; c) zapłodnienie, które jest „faktycznie uzyskane i pozytywnie chciane jako wyraz i owoc właściwego aktu małżeńskiego”³². Naturalnie, wymienione wyżej cechy „prokreacji prawdziwie odpowiedzialnej wobec mającego się narodzić dziecka”³³ należy traktować kumulatywnie; niespełnienie choćby jednego z tych kryteriów, czyni ów akt sprzecznym z ludzką godnością potomstwa.

Realizacji wspomnianych warunków nie można stwierdzić między innymi w przypadku następujących form inseminacji różnej od tej dokonywanej w ramach specyficznego aktu zjednoczenia małżeńskiego: 1) klonowanie reprodukcyjne ludzi, czyli rozmnażanie bezpłciowe i agamiczne całego organizmu człowieka w celu otrzymania przynajmniej jednej identycznej genetycznie „kopii” wyłącznie jednego przodka, kiedy tworzy się nową istotę ludzką w sposób nie mający żadnego związku z aktem wzajemnego obdarowania małżeńskiego i z ludzką płciowością³⁴; 2) sztuczne zapłodnienie homologiczne w probówce – także w przypadku, w którym udałoby się całkowicie uniknąć śmierci embrionów ludzkich – ponieważ dokonuje się ono poza ciałem małżonków za pośrednictwem działania osób trzecich, powoduje rozdział między działaniami zmierzającymi do zapłodnienia a aktem małżeńskim, zaś samo poczęcie nie następuje za sprawą właściwego aktu małżeńskiego, lecz stanowi wynik czynności technicznej³⁵; 3) zapłodnienie *in vitro*, w tym docytoplazmatyczne wstrzyknięcie spermy (*Intra Cytoplasmic Sperm Injection*), kiedy zastępuje się akt małżeński procedurą techniczną, uchybia się szacunkowi, jaki należy się prokreacji, której nie można sprowadzać jedynie do wymiaru reprodukcyjnego, oddziela się zapłodnienie od całkowicie osobistego kontekstu aktu małżeńskiego, a to dokonuje się poza ciałem małżonków, za pośrednictwem

³¹ Ioannes Paulus II, *Familiaris consortio*, 32.

³² Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 5. „Kościół uważa za etycznie nie do przyjęcia oddzielanie prokreacji od całkowicie osobistego kontekstu aktu małżeńskiego: przekazywanie ludzkiego życia jest aktem osobistym mężczyzny i kobiety jako pary, nie dopuszczającym żadnego rodzaju zastępczego działania”. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 16.

³³ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 6.

³⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 28; J. J. Puerto González, *La clonación. Ciencia, ética y derecho*, „Derecho y Opinión”, 5 (1997), s. 111–122.

³⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 5; J-L. Bruguès, *La fécondation artificielle au crible de l'éthique chrétienne*, Paris 1989; J. M. Díaz Moreno, *Nota sobre el modo humano del can. 1061 § 1 y la inseminación artificial homóloga*, w: *Bioética. Un diálogo plural. Homenaje a Javier Gafo Fernández*, red. J. J. Ferrer, J. L. Martínez, Madrid 2002, s. 717–732.

działania osób trzecich, od których kompetencji i działań technicznych zależy powodzenie zabiegu³⁶; 4) kriokonserwacja embrionów, czyli zamrażanie komórek jajowych żeńskich, do których nie przeniknął plemnik, albowiem mając na względzie wielość cykli sztucznego przekazania życia, urzeczywistniającego się również w oddzieleniu od specyficznego aktu zjednoczenia małżeńskiego, dokonuje się tutaj zapłodnienia tylko tych owocytów, które zostaną przeniesione do organizmu matki, podczas gdy pozostałe zamraża się, by ewentualnie mogły zostać zapłodnione i przeniesione w przypadku niepowodzenia pierwszej próby³⁷; 5) redukcja embrionów, kiedy w celu wykluczenia ciąży mnogiej w ramach sztucznego przekazywania życia ludzkiego dokonuje się zmniejszenia liczby embrionów lub płodów obecnych w łonie matki przez ich bezpośrednie unicestwienie³⁸. Wszystkie te techniki sztucznego zapłodnienia należy wykluczyć, ponieważ zastępują akt małżeński.

Oczywiście przestrzeganie zasady, zgodnie z którą poczęcie osoby ludzkiej powinno dokonać się w ramach właściwego aktu małżeńskiego, nie wyklucza zaangażowania przedstawicieli nauk medycznych, w tym również biomedycyny, w dzieło przekazywania życia ludzkiego. Wysiłek wspomnianych uczonych i rozwój tych nauk jest niewątpliwie faktem pozytywnym i zasługuje na poparcie, o ile tylko nie narusza godności osoby ludzkiej i nie służy celom sprzecznym z integralnym dobrem człowieka. Chodzi tu przede wszystkim o poszanowanie następujących zasad szczególnych: a) przekazywanie życia wpisane jest w naturę człowieka, a jej prawa są niczym niepisana norma, którą wszyscy powinni się kierować³⁹; b) poszukiwania naukowe i działania dotyczące przekazywania życia ludzkiego winny służyć przewycięzeniu bądź wyeliminowaniu patologii oraz przywróceniu normalnego przebiegu procesów rozrodczych; nie wolno na nie przyzwolić, ilekroć zakładają niszczenie istot ludzkich lub korzystają ze środków, które są sprzeczne z godnością osoby ludzkiej lub jej szeroko rozumianym dobrem⁴⁰; c) w ramach prowadzonych badań i leczenia bezwarunkowo należy okazać szacunek każdej istocie ludzkiej, i to na każdym etapie jej istnienia, oraz chronić specyficznie ludzkie wartości płciowości i szczególnie charakter osobistych aktów małżeńskich, służących przekazywaniu życia⁴¹; należy respektować jedność małżeństwa, pociągającą za

³⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 16–17.

³⁷ Por. tamże, 20.

³⁸ Por. tamże, 21.

³⁹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu zorganizowanego przez Papieski Uniwersytet Laterański z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Encykliki Humanae vitae*, (10 V 2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008 nr 6, s. 40. Por. Ioannes XXIII, Enc. *Mater et magistra* (15 V 1961), III, AAS 53 (1961), s. 447.

⁴⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 4.

⁴¹ Por. tamże, 10, 12.

sobą wzajemne poszanowanie prawa małżonków do stania się ojcem i matką wyłącznie dzięki sobie⁴².

W praktyce dopuszczalne są wszelkie te metody w zakresie przekazywania życia ludzkiego, które mają na celu wspieranie aktu małżeńskiego i jego płodności⁴³. Dobrze oddaje to cytowana już Instrukcja *Donum vitae*. W dokumencie tym stwierdza się między innymi: „Lekarz pozostaje w służbie osób i przekazywania życia ludzkiego. Nie jest uprawniony do dysponowania nimi ani do decydowania o nich. Interwencja lekarska szanuje godność osób, gdy ułatwia ten akt lub pozwala uzyskać jego cel, jeśli został dokonany w sposób normalny” (II B 7). Dalej, dopuszcza się sztuczną inseminację homologiczną, o ile w ramach wspomnianego postępowania „środek techniczny nie zastępuje aktu małżeńskiego, lecz służy jako ułatwienie i pomoc do osiągnięcia jego naturalnego celu”⁴⁴. Wreszcie – w myśl Instrukcji *Dignitas personae* – dozwolone są wszelkie

działania mające na celu usunięcie przeszkód uniemożliwiających naturalną płodność, jak na przykład leczenie hormonalne niepłodności spowodowanej przez zaburzenia w funkcjonowaniu gruczołów płciowych, chirurgiczne leczenie endometriozy, udrożnienie jajowodów albo mikrochirurgiczne przywrócenie ich drożności. Wszystkie te metody można uznać za autentyczne terapie o tyle, o ile po rozwiązaniu problemu leżącego u podstaw bezpłodności, para może spełniać akty małżeńskie prowadzące do przekazywania życia bez potrzeby bezpośredniej interwencji lekarza w sam akt małżeński (nr 13).

IV. Prawo do poczęcia zgodnie z prawami wpisanymi w naturę mężczyzny i kobiety

Ponieważ przekazanie życia ludzkiego jest wpisane w samą naturę człowieka⁴⁵, w procesie tym należy przestrzegać zasad właściwych mężczyźnie i kobiecie, w tym dotyczących korzystania przez nich z daru płciowości, który stanowi integralny element ludzkiej natury. Zatem poczęcie dziecka *humano modo* domaga się zachowania w całym tym szczególnym procesie prokreacji praw wpisanych w naturę małżonków. W poszczególnym przypadku

⁴² Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II A 1; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 12.

⁴³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 12.

⁴⁴ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 6.

⁴⁵ „Prawo naturalne, leżące u podstaw uznania prawdziwej równości osób i narodów, winno być przyjęte jako źródło, z którego może czerpać również relacja między małżonkami, odpowiedzialnymi za prokreację nowych dzieci. Przekazywanie życia wpisane jest w naturę, a jej prawa są niczym niepisana norma, którą wszyscy powinni się kierować”. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 6.

przekłada się to na uznanie i poszanowanie następujących pierwotnych zasad: a) dziecko nie jest rzeczywistością, która się należy, ale jest darem; małżonkowie świadomi tego, że posiadają prawo do relacji seksualnych, ale nie do potomstwa, nie mogą zapominać, że są jedynie „współpracownikami Boga w przekazywaniu daru życia nowej osobie”⁴⁶; tak jak Sara⁴⁷ i wielu innych ludzi, o których mówi Pismo Święte⁴⁸, otrzymują oni „moc poczęcia”⁴⁹ od Stwórcy rodzaju ludzkiego, który w każdym poszczególnym przypadku technie ducha ożywiającego⁵⁰ w powołaną do istnienia nową istotę ludzką⁵¹; b) współpraca z Bogiem w wydawaniu na świat nowych ludzi⁵² domaga się zachowania

nierozerwalnego związku, jakiego chciał Bóg, a którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać, między podwójnym znaczeniem aktu małżeńskiego: znaczeniem jednoczącym i znaczeniem rodzicielskim, kiedy akt małżeński w swojej wewnętrznej strukturze łącząc najgłębszym węzłem męża i żonę, czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami wpisanymi w samą naturę mężczyzny i kobiety⁵³;

w konsekwencji, należy pamiętać, że „nigdy nie jest rzeczą dozwoloną rozdzielanie tych dwóch różnych aspektów, wykluczając pozytywnie lub intencjonalnie przekazywanie życia lub akt małżeński”⁵⁴; c) wspomniany „akt małżeński przez się zdolny do zrodzenia potomstwa, do którego to aktu małżeństwo jest

⁴⁶ Ioannes Paulus II, *Familiaris consortio*, 14.

⁴⁷ Por. Rdz 17,16.

⁴⁸ Por. Rdz 4,1; 1 Sm 1,20; Jr 1,5.

⁴⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 145.

⁵⁰ Por. Rdz 7,22, Iz 42,5; Pius XII, Enc. *Humani generis*, AAS 42 (1950), s. 575; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, Wstęp 5.

⁵¹ Rolę małżonków w zakresie przekazywania życia bardzo precyzyjnie określa Sobór Watykański II. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza m.in.: „zrodzenie dziecka powinno być owocem wzajemnego oddania się męża i żony, które realizuje się w akcie małżeńskim, przez który małżonkowie współpracują z dziełem miłości Stwórcy jako słudzy, a nie władcy” (nr 50–51). Takie rodzicielstwo, jak zauważają ojcowie soborowi, „wymaga odpowiedzialnej współpracy małżonków z płodną miłością Boga” (tamże, 50). Instrukcja *Donum vitae* dodaje tutaj jeszcze, że „dar życia powinien być przekazywany tylko w małżeństwie przez akty właściwe i wyłączne małżonkom, według praw wpisanych w ich osoby i w ich zjednoczenie” (Wstęp 5). Ponieważ małżonkowie, współpracownicy Boga w poczęciu i zrodzeniu nowego człowieka, nie wszystko, co dotyczy przekazywania życia będącego kontynuacją stworzenia, potrafią ogarnąć umysłem i pojąć, Jan Paweł II określa ich udział w powołaniu do istnienia osobowego nowej istoty ludzkiej mianem „wielkiej tajemnicy” (*Gratissimam sane*, 9).

⁵² Por. Paulus VI, Enc. *Humanae vitae* (25 VII 1968), 8, AAS 60 (1968), s. 485–486.

⁵³ Por. tamże, 12.

⁵⁴ Pius XII, *Przemówienie do uczestników II Światowego Kongresu o płodności i bezpłodności ludzkiej w Neapolu* (19 V 1956), AAS 48 (1956), s. 470.

ze swojej natury ukierunkowane i przez który małżonkowie stają się jednym ciałem”⁵⁵, bezwzględnie powinien być otwarty na nowe życie i rodzicielstwo⁵⁶; d) ponieważ pochodzenie istoty ludzkiej jest wynikiem przekazywania życia związanego nie tylko z jednością biologiczną, lecz również zjednoczeniem duchowym rodziców złączonych węzłem małżeńskim, małżonkowie mogą dopełnić małżeństwo i stać się ojcem i matką tylko i wyłącznie w swoim ciele i przez swoje ciało, mianowicie w ramach aktu małżeńskiego, nierozzerwalnie cielesnego i duchowego⁵⁷; e) małżonkowie, którzy posiadają wolę uszanowania nierozzerwalnego związku znaczenia jednoczącego i rozrodczego płciowości ludzkiej oraz postępowania jako „słudzy” zamysłu Bożego, mogą „korzystać” z płciowości zgodnie z pierwotnym dynamizmem obdarowania „całkowitego”, bez żadnych manipulacji i zniekształceń⁵⁸; f) w przypadku leczenia bezpłodności należy uszanować dobro jedności małżeństwa, która oznacza między innymi „wzajemne poszanowanie prawa małżonków do stania się ojcem i matką wyłącznie dzięki sobie”⁵⁹.

Wymienione wyżej zasady należy postrzegać w sposób łączny. Jedynie uszanowanie wszystkich tych praw wpisanych w naturę małżonków i małżeństwa pozwala na rodzicielstwo zgodne z godnością osoby ludzkiej.

V. Prawo do szacunku i poczęcia jako owoc miłości

Jako istota ludzka poczęte dziecko posiada prawo do szacunku już od pierwszej chwili swego życia⁶⁰. Wspomniany respekt dla jego godności domaga się stosownego przyjęcia tej nowej istoty. Pozytywne otwarcie się na jej istnienie oraz wszelkie bogactwo wartości i talentów, jakie ze sobą wnosi na ten świat, przekłada się w praktyce na postawę miłości. Ta zaś nie oznacza w tym przypadku nic innego, jak: a) przyjęcie dziecka w akcie jedności i miłości małżeńskiej, kiedy jego poczęcie jest owocem miłości i wzajemnego oddania się jego rodziców⁶¹; b) uznanie dziecka za równe w godności osobistej ze wszystkimi innymi ludźmi⁶²; c) przyjęcie go jako żywego daru dobroci Boga, który

⁵⁵ Kan. 1061 KPK.

⁵⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 4b.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. Ioannes Paulus II, *Familiaris consortio*, 32.

⁵⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 12. Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II A 1.

⁶⁰ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2270, 2322; *Karta Praw Rodziny*, art. 4; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, I; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 1, 4.

⁶¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 4c; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 6.

⁶² Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 4c.

w ludzkim poczęciu przekazuje to dziecko jego rodzinie i społeczeństwu⁶³; d) uszanowanie dziecka jako osoby ludzkiej i jako stworzenia, którego Bóg chce dla niego samego; otoczenie go najwyższą troską i ochroną oraz wychowanie z miłością⁶⁴.

W przypadku, kiedy spełnione są wszystkie warunki, które tutaj określono, pochodzenie osoby ludzkiej jest w rzeczywistości rezultatem wzajemnego oddania małżonków, im tylko właściwego i wyłącznego, a poczęte dziecko stanowi owoc miłości swoich rodziców⁶⁵.

Wprawdzie trudno odmówić małżonkom, którzy nie posiadają potomstwa i decydują się na sztuczną prokreację, szczerą miłości oraz otwarcia się na nowe życie – zwłaszcza wtedy, kiedy podejmują taką decyzję w przypadku niemożliwości zapobieżenia w inny sposób bezpłodności będącej przyczyną ich cierpień – niemniej nawet takie szczególne okoliczności nie wystarczają do zmiany oceny i usprawiedliwienia zapłodnienia w probówce, nawet między gametami małżonków, ponieważ w takiej sytuacji powierza się „życie i tożsamość embrionów w ręce lekarzy i biologów oraz ustala panowanie techniki nad pochodzeniem i przeznaczeniem osoby ludzkiej”⁶⁶. Jak zaś podkreśla Instrukcja *Donum vitae*, „tego rodzaju relacja panowania sama w sobie sprzeciwia się godności i równości, które powinny być wspólne rodzicom i dzieciom” (II B 5)⁶⁷. Dokument wskazuje przy tym racje, które czynią tego typu działania prowadzące do przekazania życia ludzkiego bezprawiem. Stwierdza on między innymi:

W swoim jedynym i niepowtarzalnym pochodzeniu, dziecko powinno być uszanowane i uznane za równe w godności osobistej z tymi, którzy przekazują mu życie. Osoba ludzka powinna być przyjęta w akcie jedności i miłości swoich rodziców; dlatego [poczęcie i – wtrącenie moje J. K.] zrodzenie dziecka powinno

⁶³ Por. Ioannes Paulus II, Epist. Ap. *Gratissimam sane*, 9; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, I 1, II B 5. Według Jana Pawła II „cały ten proces – poczęcia, rozwoju w łonie matki, wreszcie zrodzenia, wydania na świat – służy do stworzenia stosownej jakby przestrzeni, aby ten nowy człowiek mógł się objawić jako «dar»” (*Gratissimam sane*, 11).

⁶⁴ Por. Karta Praw Rodziny, art. 4; Ioannes Paulus II, *Gratissimam sane*, 9; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, I 1, II B 5.

⁶⁵ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 4c; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 6.

⁶⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, II B 5; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 17.

⁶⁷ „Kościół uznaje słuszność pragnienia dziecka i rozumie cierpienia małżonków dotkniętych problemem bezpłodności. Jednakże tego pragnienia nie można przedkładać nad godność każdego ludzkiego życia, posuwając się aż do panowania nad nim. Pragnienie dziecka nie może usprawiedliwiać jego «produkcji», podobnie jak niechęć wobec dziecka już poczętego nie może usprawiedliwiać porzucenia go lub zniszczenia”. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 16.

być owocem ich wzajemnego oddania się, które realizuje się w akcie małżeńskim, przez który małżonkowie współpracują z dziełem miłości Stwórcy jako słudzy, a nie władcy. [Dziecko – wtrącenie moje J. K.] nie może być pożądane i poczęte jako wynik interwencji technik medycznych i biologicznych; oznaczałoby to sprowadzenie go do poziomu przedmiotu technologii naukowej. Nikt nie może uzależniać przyjścia dziecka na świat od warunków skuteczności technicznej ocenianej według parametrów kontroli i panowania (II B 4c).

Zakończenie

Współczesna epoka, w której nauka gotowa jest zastąpić naturalne działania człowieka w zakresie przekazywania życia ludzkiego, stawia przed wiernymi chrześcijanami zupełnie nowe zadania w zakresie głoszenia Ewangelii życia. Pośród nich na czoło wysuwają się dwa następujące: przypomnienie światu o zamyśle Stwórcy Wszechrzeczy dotyczącym zachowania rodzaju ludzkiego oraz ochrona społeczności ludzkiej przed dehumanizacją. Dla realizacji tych zadań potrzeba między innymi upowszechnienia wymienionych wyżej zasad, które gwarantują przekazywanie życia ludzkiego w sposób adekwatny do wyjątkowej godności człowieka.

Zasady te w żadnym wypadku nie stanowią przeszkody w postępie nauki, one wyznaczają jedynie jej ramy. Działalność naukowa nie może bowiem lekceważyć natury, podważać najwyższą wartość godności osoby ludzkiej, odrzucać priorytet etyki nad techniką. Innymi słowy, jeśli postęp w badaniach naukowych, także tych dotyczących ludzkiej prokreacji, nie chce okazać się cofnięciem na płaszczyźnie ludzkiej, powinien bezwzględnie dokonywać się przy pełnym poszanowaniu godności człowieka.

Powszechne poznanie, a tym bardziej wprowadzenie w czyn wspomnianych praw osoby ludzkiej odnośnie do prokreacji, domaga się uporządkowanego i pełnego determinacji wysiłku całej wspólnoty eklezjalnej. Mowa jest tutaj zarówno o dziele ewangelizacji, posłudze Słowa, katechizacji, przygotowaniu do małżeństwa, duszpasterstwie rodzin, kierownictwie duchowym, poradnictwie prawnym, wykorzystaniu środków przekazu, jak i o koniecznej działalności ustawodawczej, która powinna zagwarantować wspomniany porządek w zakresie wymienionej aktywności na rzecz Ewangelii życia, wreszcie chronić najwyższe wartości ludzkie.

Zaangażowanie to posiada istotny walor społeczny, kulturowy i religijny. Chodzi tu bowiem o zachowanie podstawowych wartości ludzkich, służbę człowiekowi, realizację przykazania miłości bliźniego. Zaniechanie wspomnianego wysiłku, opieszałość w zakresie rozpowszechniania wymienionych zasad, a także sprzyjanie błędnym opiniom w zakresie prokreacji, choćby spowodowane brakiem pogłębionej refleksji chrześcijańskiej, może przynieść tylko szkodę rodzajowi ludzkiemu.

Należy tu jednak zaznaczyć, że wysiłek ludu Bożego w zakresie krzewienia planu Boga dotyczącego ludzkiej prokreacji, wpisanego w naturę człowieka, może okazać się skuteczny tylko wówczas, gdy dokona się możliwie powszechnego zgłębienia treści wspomnianego zamysłu oraz dobierze się odpowiednie do okoliczności metody i środki działania, tak by siła argumentów i intersubiektywnie sensowny przekaz tych zasad trafiły do adresatów. Potrzeba ponadto, aby owa fundamentalna misja została otoczona nieustanną i gorliwą modlitwą całej społeczności kościelnej.

Résumé

LE DROIT DE L'ENFANT À CONCEVOIR DE MANIÈRE HUMAINE

L'auteur de l'article présenté aborde une question de la conception humaine conforme à la dignité de l'homme. Il essaie de déterminer des droits de l'enfant concernant sa conception qui ressortent de cette valeur particulière que représente l'humanité de l'homme et qui mérite le respect.

En faisant l'analyse de la discipline canonique en vigueur et de l'enseignement du Magistère de l'Eglise sur la procréation humaine et en se rapportant aux nouvelles formes de la transmission de la vie humaine (insémination artificielle homologue et hétérologue, fécondation in vitro, clonage etc.) il présente tour à tour les droits suivants de l'enfant:

- 1) le droit à être conçu dans le mariage et par le mariage;
- 2) le droit à la conception positivement voulue;
- 3) le droit à être conçu dans le cadre de l'acte spécifique de l'union conjugale;
- 4) le droit à être conçu selon les lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme;
- 5) le droit au respect et à être conçu comme le fruit de l'amour des époux.

Ks. dr. hab. Jan KRAJCZYŃSKI, ur. w 1963 r. w Ciechanowie, kapłan diecezji plockiej, dr. hab. nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, prof. UKSW, kierownik Katedry Prawa o Pośłudze Nauczania na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem kilkunastu publikacji z zakresu prawa małżeńskiego i prawa wyznaniowego, dotyczących przede wszystkim sytuacji prawnej człowieka we wspólnocie małżeńskiej, rodzinnej, kościelnej i państwowej. Ostatnio opublikował m.in.: *Wychowanie dzieci i młodzieży w świetle posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski. Studium kanoniczno-pastoralne*, Płock 2002; (Red.), *Podmiotowość osoby ludzkiej i konsens małżeński*, Płock 2005; *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*, Warszawa 2007; *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, J. Krajczyński, t. 1–2, Warszawa 2009.

Ks. Józef Kudasiewicz – Kielce

JEZUS CHRYSZTUS A DZIEDZICTWO PRAWNE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

Tytuł niniejszego studium zaczerpnięty został z Konstytucji apostoelskiej *Sacrae disciplinae leges* Jana Pawła II. Konstytucja ta jest wstępem do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, wydanego w polskim przekładzie w 1984 r.¹ We wstępie tym papież dwa razy przypomina, że Kodeks Prawa Kanonicznego wywodzi się „z długiego dziedzictwa prawa, które zawiera się w księgach Starego i Nowego Testamentu”. Nazywa je prąródłem tego Prawa. A nieco dalej dodaje, że Kodeks jako podstawowy dokument ustawodawczy Kościoła opiera się na dziedzictwie prawnym i ustawodawczym Objawienia i Tradycji. Papież pisze:

Chrystus Pan przebogatego dziedzictwa Prawa i Proroków, które z historii doświadczenia Ludu Bożego w Starym Testamencie powoli wzrastało, bynajmniej nie zniszczył, lecz wypełnił (Mt 5,17), tak że ono w nowy i doskonały sposób należy do dziedzictwa Nowego Testamentu (...). Tak więc pisma Nowego Testamentu pozwalają, abyśmy znacznie lepiej rozumieli doniosłość dyscypliny i abyśmy głębiej mogli pojąć więzy, które ją w sposób wznioślejszy łączą ze zbawczym charakterem samego orędzia Ewangelii².

Celem tego artykułu jest biblijne zilustrowanie i uzasadnienie tezy papieża, oraz próba odpowiedzi na pytanie, jak ten związek Kodeksu z Bożym Prawem Starego i Nowego Testamentu rzutuje lub powinien rzutować na praktykę kanoniczną w Kościele współczesnym.

¹ Tekst łacińsko-polski Konstytucji *Sacrae disciplinae leges* znajduje się jako wstęp do polskiego wydania Kodeksu Prawa Kanonicznego, Poznań 1984, s. 5–17. Przekładu Konstytucji i Kodeksu dokonał ks. E. Szafrkowski. Konstytucja będzie cytowana według tego przekładu.

² Tamże, s. 11.

1. Jezus Chrystus „nowym Mojżeszem”

Łączenie postaci Jezusa z Mojżeszem spotyka się w sposób szczególny w Ewangelii Mateusza. W jego wizji teologicznej Jezus jest nowym Mojżeszem i nowym Izraelem³. Ewangelista nie używa wprawdzie takich określeń, lecz wyraźnie je sugeruje, nakładając życie Jezusa na tło wydarzeń ze Starego Testamentu. Czyni to najpierw w Ewangelii dzieciństwa. W opisie ucieczki Jezusa do Egiptu Mateusz wzorował się na ucieczce Mojżesza do ziemi Madian, gdy wszedł on w konflikt z egipskim prawem. Między tymi dwoma opisami istnieją nawet zbieżności słowne. Mateusz chciał przez to powiedzieć, że Chrystus jest nowym Mojżeszem, a nawet kimś więcej niż on, ponieważ uwolni lud nie z niewoli egipskiej, ale z niewoli grzechu (por. Mt 1,21). Podobieństwo między życiem Jezusa a kolejami losu Izraela widoczne jest przy Jego kuszeniu. Jezus znajduje się na pustyni, a po czterdziestodniowym poście odczuwa głód. W tej sytuacji szatan podsuwa Mu myśl, aby wykorzystał swą moc mesjańską i przemienił kamienie w chleb. Jezus odpowiada na to werse-tem Pwt 8,3. W najbliższym jego kontekście mówi się o próbie, jakiej poddany został Izrael. Bóg prowadził lud przez czterdzieści lat przez pustynię, by go *trapić, wypróbować i poznać* (w. 2). Dawał mu odczuć głód i żywił go manną, żeby go przekonać, że *nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Jahwe* (w. 3). Bóg chciał wypróbować na pustyni swego pierworodnego syna, jakim był Izrael, i jego przywódcę – Mojżesza. W podobnym położeniu jest teraz Jezus; natychmiast po uroczystej proklamacji Jego Bożego synostwa w chwili chrztu w Jordanie (Mt 3,17) wyprowadził Go Duch na pustynię *aby był kuszony przez diabła*. Czterdzieści lat na pustyni odpowiada czterdziestu dniom postu Jezusa (por. Lb 14,34). Można więc owo kuszenie porównać z wypróbowaniem Izraela na pustyni. Fragment Księgi Powtórzonego Prawa (8,2-5) nawiązuje do historii wyjścia (Wj 16). Lud jest niezadowolony i narzeka, ponieważ nie ma co jeść. Bóg obiecuje przez Mojżesza zesałać chleb. *Chcę ich także doświadczyć (kusić), czy pójdą za moimi rozkazami, czy też nie* (Wj 16,4). Jezus jako nowy Mojżesz i nowy Izrael, prawdziwy Syn Boży, musiał również się spotkać z taką samą pokusą. Jest jednak różnica: Mojżesz zachwiał się w wierze, Izrael uległ pokusie, Jezus – „nowy Mojżesz” przezwyciężył ją i dlatego mógł w sensie pozytywnym odnieść do siebie cytat z Deuteronomium: *Nie samym chlebem żyje człowiek*. Odrzucając pokusę za pomocą cytatu biblijnego, Chrystus uczy, że zasadą postępowania winna być wola Boża i plany Boże wyrażone w Piśmie. Realizacja misji mesjańskiej jest równocześnie pełnieniem woli Bożej.

³ Por. S. Cavaletti, *Gesù Messia e Mosè*, „Antoniano”, 36 (1961), s. 94–101; D. C. Allison, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993; A. Kowalczyk, *Cykle typologiczne epizodów w Ewangelii Mateusza*, STV 36 (1998), s. 31–48.

Jeszcze wyraźniej ideę „nowego Mojżesza” rozwinię Mateusz w Kazaniu na górze. Porównuje on tu Jezusa-Nauczyciela z Mojżeszem-prawodawcą przez samo umiejscowienie tej słynnej mowy na górze. Przytaczając przykazania Dekalogu (por. Mt 5,21-48), czyni wyraźnie aluzję do góry Synaj, na której Mojżesz otrzymał je od Boga. Wymowne jest także zestawienie tekstów: *Mojżesz wszedł na górę* (Wj 19,3) i *Jezus wszedł na górę* (Mt 5,1). Łukasz tę samą mowę zlokalizował „na równinie” (por. Łk 5,17). Mateusz, mówiąc o kazaniu „na górze”, osiągnął podwójny cel: nawiązał do wydarzeń z Synaju oraz podkreślił teologiczne znaczenie góry w życiu Jezusa, co stanowi zresztą o specyfice tekstów pod jego redakcją. Drugi element w kazaniu, który wyraźnie wskazuje na zamiar porównania Jezusa z Mojżeszem, to formalna wzmianka o przykazaniach: Mateusz cytuje w dosłownym brzmieniu piąte (Mt 5,21-26) i szóste (Mt 5,33-37). Na górze Synaj Mojżesz otrzymał od Boga Dekalog (Wj 20,1-21) i ogłosił go ludowi. Na górze błogosławieństw Jezus promulguje i interpretuje te same przykazania. Jezus jednak, jako nowy Mojżesz, przewyższa wielkością i godnością Mojżesza biblijnego. Wskazują na to formuły czasownikowe, jakich używa Mateusz, mówiąc o prawodawstwie, którego Mojżesz był pośrednikiem: „Powiedziano (*errethe*) przodkom” – czasownik ten w aoryście oznacza fakt przeszły historyczny o względnej trwałości. Natomiast gdy Mateusz mówi o promulgacji i interpretacji w przypadku Jezusa, posługuje się czasem teraźniejszym: „A Ja wam powiadam” (*legō*), podkreślając w ten sposób aktualność i ciągłą trwałość Jezusowego słowa, wieczną trwałość Jego nauki oraz absolutny autorytet prawodawcy. Jezus jest więc wyższy od Mojżesza⁴.

2. Jezus interpretuje stare Prawo

Jak Mojżesz na Synaju otrzymał od Boga Prawo i przekazał je ludowi (por. Wj 19,1-21), tak również Jezus, jako nowy Mojżesz, dał Prawo nowemu ludowi Bożemu. Prawo to zostało sformułowane w sposób szczególny w Kazaniu na górze (Mt 5-7). Prawo to nie jest zniesieniem Starego Przymierza, lecz jego nową interpretacją i radykalizacją⁵.

Czy uczniów Jezusa obowiązuje jeszcze stare Prawo? Odpowiedź na to pytanie była konieczna, ponieważ w Kościele czasów Mateusza ścierały się ze sobą dwie skrajne postawy. Pierwszą postawę określa ewangelista mianem *anomia* – bezprawie, nieprawość (7,23). Termin ten występuje tylko u Mateusza (7,23; 13,41; 23,28; 24,14) i oznacza prawdopodobnie jakąś grupę

⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006, s. 209; T. Jeloniek, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, RBL 26 (1973), s. 100–109.

⁵ Por. C. H. Dodd, *Prawo Chrystusa*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 284–298; S. Czyż, *Postulat starotestamentalnego Prawa (Mt 5,17-20)*, Pz ST 4 (1983), s. 47–68.

antynomistów, którzy utrzymywali, że stare Prawo już jest nieaktualne. Drugą grupę natomiast reprezentował faryzeizm i rabinizm: była to postawa skrajnie legalistyczna, domagająca się skrupulatnego zachowania starego Prawa. W Kazaniu na górze Mateusz ustosunkowuje się do obu tych kierunków, przedstawiając zarazem rozumienie Prawa oparte o naukę, jaką głosi Jezus.

Najpierw odpowiada antynomistom, podkreślając trwałe wartości Prawa (por. 5,17-19). Odpowiedź ta zawiera dwa elementy. W pierwszym podkreśla trwałość i wiążący charakter Prawa, powołując się na słowa samego Jezusa: *Zaprawdę bowiem, powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni* (5,18). Werset ten ma swoją paralelę u Łukasza: *Lecz łatwiej niebo i ziemia przeminą, niż żeby jedna kreska miała odpaść z Prawa* (Łk 16,17). Logion ten sięga samego Jezusa; Łukasz zachował jego formę pierwotną, Mateusz natomiast przepracował go redakcyjnie. Praca ta nie zmieniła sensu logionu, lecz tylko mocniej uwypukliła jego pierwotne znaczenie. W podobny sposób o wiecznej trwałości Tory mówili rabini: „Bóg powiedział: Salomon i tysiąc jemu podobnych przeminie, ani jednej kresce z ciebie (tj. Tory) nie pozwolę przeminąć” (Sanhedrin, 2,20c). A więc i uczniowie Jezusa obowiązani są zachować Prawo. Antynomizm wobec tego jest błędem.

Dlaczego uczniów Jezusa obowiązuje zachowanie Prawa? Odpowiada na to Mateusz, powołując się na przykład i naukę Jezusa: *Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić* (5,17). Owo „nie sądzcie” wskazuje na to, że Mateusz stykał się z ludźmi błędnie rozumiejącymi sens misji Pana. Sądzieli oni, że Jezus powinien znieść Prawo i naukę proroków. „Znieść” (*katlyein*) jest wyrażeniem bardzo mocnym, oznacza „zniszczyć”, „zburzyć”. Wskazuje na tendencję do uwolnienia ludzi od powagi Prawa. Jezus nie przyszedł jednak w tym celu, aby Prawo znieść lub obalić, lecz aby je wypełnić (*pleroun*). Co oznacza „wypełnić” u Mateusza? Po pierwsze – w stronie czynnej (3,15; 5,17): wypełnić własnym czynem wolę Bożą, Boże przykazanie. Gdy odniesiemy to do wersetu 5,17, sens jest następujący: Jezus nie przyszedł znieść Tory, lecz ją wypełnić, realizować. Po drugie – w znaczeniu biernym i w kontekście wypełnienia się Pisma (1,22; 2,15; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54; 26,56) *pleroun* ma taki sens: w Chrystusie i przez Chrystusa oraz przez Jego dzieło zbawcze dokonuje się wypełnienia Tory. Jezus w sposób autorytatywny wykazuje w Prawie definitywne zamiary Boże; czyni to w ten sam sposób, w jaki całe Pismo zostało przez Niego wypełnione. Jest to realizacja eschatologiczna: Jezus uczy, co jest punktem kulminacyjnym zawartej w Prawie woli Bożej⁶.

⁶ Na temat Mt 5,17 powstało wiele interesujących studiów. Omawia je H. Ljungmann, *Das Gesetz erfüllen*, Lund 1954, s. 19–36; J. Łach, *Nie sądzcie, że przyszedłem rozwiązywać Prawo albo proroków*, w: *Biblia Księga Ludu Bożego*, red. S. Stach, Lublin 1990, s. 79–89.

Biorąc pod uwagę cały kontekst Ewangelii Mateusza, trzeba powiedzieć, że *pleroun* (5,7) zawiera w sobie obydwa te znaczenia. Jezus wypełnił Prawo, poddając się jego wymaganiom, pełniąc swym czynem wolę Bożą (3,15), oraz wyjaśnił prawdziwą doniosłość i zasięg Prawa. Kontekst najbliższy zawiera Jezusową naukę o Prawie; jest ona w sposób szczególnie uwidocznioma w tzw. antytezach, w których Jezus wyjaśnia sens Dekalogu (por. 5,21-47). Prawo więc, wbrew poglądom antynomistów, obowiązuje również uczniów Jezusa.

Nie oznacza to, że Nauczyciel staje w jednym szeregu z legalistami. Stare Prawo obowiązuje bowiem chrześcijan nie w takim samym sensie, jak rozumiał je faryzeusz czy uczony w Piśmie, lecz jak je rozumiał i wypełniał sam Jezus; obowiązuje ich Prawo zgodnie z interpretacją i wzorem Mistrza. Co nowego w reinterpretację Prawa wnosi Jego nauka i przykład? Wnosi ona trzy bardzo istotne elementy: radykalizację, interioryzację i eliminację zbyt surowych Praw starotestamentalnych, koncentrując całe Prawo na przykazaniu miłości.

Na czym polega radykalizacja i interioryzacja wymagań Bożych? Widać to szczególnie w antytezach (5,21-48), które są skierowane nie przeciw samemu Prawu, lecz przeciw rabinackiej interpretacji tego Prawa. Antytezy: pierwsza (5,22), druga (5,28) i czwarta (5,44) wcale nie znoszą starych przykazań, lecz je zaostrzają i radykalizują. W myśl tych antytez nie tylko nie wolno zabijać, ale także gniewać się na brata; nie tylko nie wolno cudzołożyć, ale również pożądliwie patrzeć na kobietę; nie tylko nie wolno fałszywie przysięgać, lecz w ogóle unikać przysięgania. Inny natomiast charakter mają antytezy piąta (5,38-42) i szósta (5,42-48): ta ostatnia znosi jedynie błędną interpretację przykazania miłości (nienawiść nieprzyjaciół – 5,43c), natomiast w stosunku do właściwego przykazania (5,43b; Kpł 19,18) jest tylko zaostrzeniem i radykalizacją wymagań. Jedynym prawem, które zostało całkowicie odrzucone, a które zawiera Stary Testament, jest prawo odwetu (por. 5,38-39; Wj 21,23n; Pwt 19,21). Zastąpiło je zastosowanie przykazania miłości, które ma obowiązywać jako zasada interpretacji całego Prawa i nauki głoszonej przez proroków (por. 12,12). Antytezy więc, z wyjątkiem jedynie piątej, nie znoszą Prawa, lecz zaostrzają i radykalizują wymagania, przewyższając przez to sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszy⁷.

3. Większa sprawiedliwość ewangelicznego Prawa Jezusa

W antytezach ewangelista chciał pouczyć Kościół o tym, co go dzieli od faryzeizmu i co go nad niego wynosi. To, co „powiedziano przodkom” (tj. objawienie synajskie w aktualnej wówczas tradycji i interpretacji rabinicznej),

⁷ Por. G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21-48 par.)*, ZNW 69 (1978), s. 36–72; I. Broer, *Die Antithesen der Bergpredigt. Ihre Bedeutung und Furektion für die Gemeinde des Matthäus*, Bi Ki 48 (1992), s. 128–133.

stanowiło fundament judaizmu i umożliwiało faryzeuszom uznawanie się za sprawiedliwych (por. 5,20). To zaś, co zostało powiedziane na innej górze (5,1 – *a Ja wam powiadam*), ma znaczenie dla Kościoła, stanowiąc fundament nowego rozumienia Prawa oraz takiej jego interpretacji, która umożliwi „sprawiedliwość większą” od sprawiedliwości w wydaniu faryzejskim (5,20). Wyrażenie „Ja wam powiadam” to autorytatywny sposób mówienia prawnodawcy. Dzięki temu Kazanie na górze jest podstawą chrześcijańskiej tradycji prawno-etycznej. Jest ona w porównaniu z tradycją faryzejską czymś zupełnie nowym. Tę nowość i oryginalność zawdzięcza osobie Mesjasza-Nauczyciela.

W chrześcijańskim rozumieniu Prawa kładzie się duży nacisk na aspekt wewnętrzny, na jego głębszy wymiar; odrzuca się w nim nie tylko zewnętrzny przejaw grzechu, ale też dociera do najgłębszych korzeni zła, ukrytych w ludzkim sumieniu (5,21-31); postuluje się absolutną szczerość i prawdomówność wobec bliźnich (5,33-37); zdecydowanie odrzuca się odwet (5,38-42), zalecając zarazem powszechny zasięg miłości (5,43-48). Chodzi więc o nowe, pogłębiane i radykalizowane wypełnienie Dekalogu, a szczególnie pierwszego i największego przykazania.

Ten nowy sposób realizacji Prawa nazywa Mateusz „sprawiedliwością” – *dikaio syne*. Jest to u Mateusza ulubione określenie (por. Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). U pozostałych synoptyków występuje bardzo rzadko, u Łukasza tylko raz (1,75). Najczęściej pojawia się ono w Kazaniu na górze, stanowiąc jeden z głównych jego wątków.

Co oznacza ta sprawiedliwość? Aby na to odpowiedzieć, trzeba przyjrzeć się bliżej tamtym czasom. W późnych księgach biblijnych oraz w judaizmie czasów Chrystusa było to centralne pojęcie religijne. W środowiskach tych miało ono wyraźny koloryt etyczno-religijny (por. Dn 4,24; Tb 1,3; 12,8; Syr 7,10; 29,12; Tb 1,18; 4,7.10.16; 10). Oznaczało postępowanie zgodne z wolą Bożą: wierne i całkowite zachowanie przykazań Bożych, życie według Prawa. Pojęcie to określało nie tylko zwykłą pobożność i prawość etyczną, ale ideał życia zgodnego z wolą Boga, pobożność, świętość, prawdziwą religię.

U Mateusza sprawiedliwość nie oznacza daru Bożego, dzięki któremu człowiek staje się sprawiedliwy, lecz ma ona również sens religijno-etyczny. Oznacza postępowanie zgodne z wolą Bożą wyrażoną w Prawie, a więc takie, które się Bogu podoba, etyczno-religijną uczciwość człowieka wobec Boga i Jego sądu. To ciągłe odwoływanie się do Boga, Jego woli i Prawa jest rzeczą istotną. W tym bowiem tkwi zasadnicza różnica między biblijnym a pogańskim pojęciem sprawiedliwości. Kazanie na górze w tym właśnie znaczeniu odnosi to określenie do uczniów Jezusa.

Klasyczny tekst, w którym sprawiedliwość pojmowania jest w taki właśnie sposób, to Mt 6,1: *Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi*. W tekście greckim zamiast „uczynków pobożnych” jest „sprawiedliwości waszej”. Sprawiedliwość nie oznacza tu daru

Bożego, lecz obowiązki i uczynki etyczno-religijne. Wskazuje na to bezpośredni kontekst, który je wylicza, a są to: jałmużna, modlitwa, post (6,2-18). Uczniowie Jezusa tak powinni wykonywać te tradycyjne uczynki pobożności, aby ich świadkiem i celem był tylko Bóg. Wówczas będą one zdrowe już od samych podstaw. Identyczne znaczenie ma sprawiedliwość w Mt 6,33 oraz w błogosławieństwach (5,6.10). Werset 6,33 można by przetłumaczyć następująco: *Starajcie się najpierw o królestwo (Boga) i o Jego sprawiedliwość*. Jak Prawu Jahwe w Starym Testamencie odpowiadały obowiązki ludu Bożego, tak Prawu królestwa Bożego odpowiada obowiązek uczniów Jezusa. Wreszcie w Mt 5,6.10 sprawiedliwość nie oznacza usprawiedliwienia w sensie Pawłowym, lecz wierność uczniów Jezusa, postępowanie potwierdzone przez Boga. Szczęśliwi są ci, którzy łakną i pragną coraz doskonalszego życia chrześcijańskiego.

Zasadniczy i programowy tekst o sprawiedliwości znajduje się w Mt 5,20: sprawiedliwość uczniów musi być „większa” od faryzejskiej. Co to znaczy? Podstawowym pytaniem pobożnego Żyda, a w sposób szczególny uczonego w Piśmie i faryzeusza było: jak osiągnąć sprawiedliwość w oczach Boga? Odpowiadano sobie, że dzięki wypełnianiu Prawa i dobrym uczynom. Jeżeli one przeważą szalę win przed Bogiem-Sędzią, to się wtedy człowiek ostoi. Taka koncepcja prowadziła do pobożności zewnętrznej, sformalizowanej. Jej krytykę podejmuje całość Ewangelii Mateusza. W świetle utarczek słownych z Jezusem faryzeusze kładli zbyt wielki nacisk na literę Prawa, co prowadziło do legalizmu, tj. do czysto zewnętrznego zachowania przepisów, a także do samochwalstwa i pogardy dla innych⁸.

Kazanie na górze stanowczo występuje przeciw podobnym postawom. Owo „więcej”, którego żąda Jezus, polega najpierw na wewnętrznym nastawieniu i czystej intencji, które rozstrzygają o czynie etyczno-religijnym. Jako nazwy dla tego wewnętrznego nastawienia ewangelista użył terminu „serce”. Stosuje go przeważnie w znaczeniu przenośnym (por. 5,8.28; 6,21; 9,4; 11,29; 12,34; 13,19; 15,8; 16,18; 18,35; 22,37), a chodzi tu o ludzkie wnętrza w różnorodnych tego wnętrza aspektach (siedziba myśli, życzeń, uczuć i decyzji etycznych). „Serce” pełni więc taką samą funkcję, jaką my przypisujemy sumieniu. I właśnie to, co pochodzi z serca, czyni człowieka nieczystym: *Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa* (Mt 15,19). Jest to wyraźne nawiązanie do Iz 29,13, gdzie Jahwe wyrzuca swemu ludowi, że czi Go tylko wargami, a serce jego jest dalekie od Boga. Swoją tezę, tak mocno sformułowaną w 15,19, ilustruje ewangelista konkretnymi przykładami w Kazaniu na górze, a w sposób szczególny w antytezach: pożądlive patrzeć na kobietę jest już

⁸ Por. G. Schrenk, *Dykaioisyne*, TWNT, t. II, s. 197; A. Feuillet, *Dwa aspekty sprawiedliwości w Kazaniu na Górze*, „Communio”, 1 (1981), z. 1–2, s. 70–73.

zdradą popełnioną w sercu (5,28); człowiek nie powinien być przykuty do skarbów ziemskich, lecz zakorzeniony w Bogu (6,21); prawdziwie błogosławieni to ludzie czystego serca, tj. ludzie prości, wewnętrznie szczerzy, lojalni, służący Bogu i ludziom⁹.

Kładąc tak duży nacisk na postawę wewnętrzną, na czystą intencję i sumienie, ewangelista nie chce jednak pomniejszać wartości zewnętrznego czynu etycznego (5,16). Niemniej czyn ten ma być owocem postawy wewnętrznej. Wyraził to św. Mateusz w sposób bardzo wymowny pod koniec Kazania na górze (7,12-27). Wprowadzony w przypowieść dom na skale (7,24-27) jest apelem, by słów Jezusa nie tylko słuchać, ale je również wypełniać (6,10; 7,21). Nie ma bowiem prawdziwej sprawiedliwości bez etycznych czynów. Na tym właśnie polega różnica między Ewangelią a faryzeizmem, między chrześcijaństwem a judaizmem. Ten ostatni przeceniał to, co zewnętrzne, Jezus kładł nacisk na postawę wewnętrzną i na wypływający z niej czyn. Takiej postawy etycznej domagał się od swoich uczniów.

4. Miłość duszą Prawa Jezusa

Drugim nowym elementem, jaki Jezus wniósł w interpretację starego Prawa, jest całkowite podporządkowanie go miłości. Sam też się do tego stosował przez swoje słowo i przykład.

Przykazanie miłości występuje u wszystkich synoptyków (por. Mk 12, 28-31; Mt 22,34-40; Łk 10,25-28), u Mateusza jednak zostało uwydatnione w sposób szczególny. W trakcie polemiki pewien faryzeusz pyta:

„Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?” On mu odpowiedział: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22,34-40).

Gdy porównamy perykopę Mateusza z paralelną perykopą Marka, wyraźnie widać, że pierwszy ewangelista inaczej rozłożył akcenty. Nacisk redakcyjny spoczywa nie na „drugie podobne jest”, lecz na „całe Prawo” i „na tych dwóch”. Mateusz wyraźnie koncentruje i skupia całe Prawo na jednym punkcie, w którym zawarte jest wszystko, tj. na przykazaniu miłości. To wielkie przykazanie jest istotą „Prawa i Proroków” (22,40). U Mateusza jednak jest ono rozumiane nie tylko jako maksyma etyczna, ale również jako zasada teologiczna. Wskazują na to dwie rzeczy: cel redakcji Mateuszowej, która w sformułowaniu

⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Chrystus odwołuje się do „serca”*, w: Jan Paweł II naucza, t. 2. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 133–142.

wersetu 40 wyraźnie różni się od tekstów paralelnych (Mk 12,31; Łk 10,28), oraz czasownik *krematai*. Jest to termin techniczny, odpowiadający aramejskiemu *talui*. Oznaczał on egzegetyczną dedukcję normy postępowania, przeprowadzoną na podstawie perykopy biblijnej. Stosując to do tekstu Mateusza, wyraża on następującą myśl: z przykazania miłości może być wyprowadzona egzegeza całej Tory. Wola Boża nie tylko osiąga w tym przykazaniu swój punkt kulminacyjny, lecz zawiera ją ono w sposób zupełny i całkowity. W punkcie tym widać zasadniczą opozycję wobec faryzejskiego legalizmu. Faryzeizm znał rozróżnienie między przykazaniami łatwymi i trudnymi, jednak nie miało to większego znaczenia, ponieważ nie istniał dla nich hierarchiczny porządek praw. Inaczej jest u Mateusza. Każde z obu przykazań miłości (Pwt 6,5; Kpt 19,18) jest nie tylko największe, lecz zawisło na nich „całe Prawo i Prorocy”, tak jak drzwi utrzymują się na zawiasach. Są one normą podstawową. Wypełniając je, wypełnia się inne prawa. Zamiast wielości jest więc jedność, zamiast rabinicznej koncepcji równego znaczenia wszystkich praw – ukazanie ich w hierarchicznym porządku. Mateusz wyniósł przykazanie miłości do rangi kanonu interpretacyjnego całej Tory.

W Kazaniu na górze przykazanie miłości występuje jako zasada wyjaśniająca „całe Prawo i Proroków” oraz jako etyczny kodeks dla uczniów Jezusa. W znaczeniu pierwszym widoczne jest ono w złotej regule postępowania: *Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy* (7,12). Reguła ta w redakcji Łukasza ma formę krótszą: *Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie* (Łk 6,31). Mateusz, dodając do logionu Łukasza: *Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy*, czyni wyraźną aluzję do największego z przykazań (12,40). Złotą regułą należy więc interpretować zgodnie z przykazaniem miłości. Wyrażenie „wszystko, co byście chcieli” oznacza u Mateusza właśnie to, co wypracował on jako nowe ujęcie w konkretnym realizowaniu miłości bliźniego. Między przykazaniem miłości a „Prawem i Prorokami” istnieje w redakcji Mateusza jakby znak równania (*houtos estin*). Następnie w złotej regule (7,12) streszczają się wszystkie nakazy Kazania na górze. Wszystkie więc są interpretowane w odniesieniu do przykazania miłości. To miłość jest podstawą i ukrytym celem wszystkich przykazań. Na jej wykonaniu zawisło „całe Prawo i Prorocy”¹⁰.

W drugim sensie, czyli jako norma etyczna, przykazanie miłości również jest obecne w Kazaniu na górze. Uczniowie Jezusa mają miłować nie tylko współbraci (7,15), ale wszystkich, nawet wrogów i prześladowców (5,38-48).

¹⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Jezusowe prawo miłości*, „Ethos”, 43 (1998), s. 133-142; P. Kasiłowski, *Przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego w tradycji synoptycznej*, WST 10 (1997), s. 141-150; J. Łach, *Relacja „złotej reguły postępowania” (Mt 7,12) do nakazu miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43-48)*, RBL 42 (1988), s. 457-465.

W tym ostatnim fragmencie wyraźnie widać redakcyjny wysiłek Mateusza, wyrażający się w zaostrzeniu wymagań. Przez takie rozłożenie akcentów na logiach Jezusa, zamknął on ostatnią możliwą furtkę tym, którzy chcieliby ograniczyć powszechny wymiar miłości. Ta sama miłość widoczna jest wreszcie w nawoływaniach do zgody i przebaczenia. Jak Bóg przebacza nasze winy, tak i my winniśmy przebaczać braciom (6,12.14). Dopiero wtedy, gdy się wypełni ten bezwarunkowy obowiązek, ofiara nasza będzie Bogu miła. Krótką przypowieść „w drodze do sędziego” (5,25-26) interpretuje Mateusz jako apel wzywający do pojednania. Relacje między braćmi również powinny być określone przez miłość: gniewanie się na brata porównane jest z morderstwem (5,21); krytyka i sądzenie bliźnich zasługuje na surowy Boży sąd (7,1-6).

5. Znaczenie Jezusowego rozumienia Prawa dla kanonicznej praktyki

We współczesnej egzegezie Kazanie Jezusa na górze (Mt 5-7) nazywa się *lex Christi* lub Konstytucją nowego ludu Bożego. Rodzi się pytanie, czy Prawo to ma jakieś znaczenie dla współczesnej praktyki kanonicznej?

Najpierw należy stwierdzić, że analiza Kazania na górze i miejsc paralelnych potwierdza całkowicie tezę Jana Pawła II wyrażoną w Konstytucji *Sacrae disciplinae leges*. Nie tylko potwierdza, ale pokazuje, jak papieska teologia prawa głęboko zakorzeniona jest w Biblii. Tezę tę tak można by streścić: Jezus Chrystus nie zniszczył bogatego dziedzictwa Prawa i Proroków Starego Testamentu, lecz je wypełnił (Mt 5,17); dzięki temu należy ono w nowy i doskonalszy sposób do dziedzictwa Nowego Testamentu¹¹. To wypełnienie starego Prawa przez Jezusa, według Papieskiej Komisji Biblijnej¹², przedstawia się następująco:

Jezus potwierdza trwałą wartość Prawa (Mt 5,18-19), ale w nowej interpretacji, podanej z pełnym autorytetem (Mt 5,21-48). Jezus „dopełnił” Prawo (Mt 5,17), radykalizując je: czasem znosi literę Prawa (rozwód, prawo odwetu), czasem nadaje mu nową, bardziej wymagającą interpretację (morderstwo, cudzołóstwo, przysięga) lub bardziej elastyczną (szabat). Jezus kładzie nacisk na podwójne przykazanie miłości Boga (Pwt 6,4) i bliźniego (Kpł 19,18), na których „opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22,34-40). Obok Prawa, Jezus, nowy Mojżesz, daje poznać ludziom wolę Bożą, skierowaną najpierw do Żydów, a potem do innych narodów (Mt 28,19-20)¹³.

Takie rozumienie Prawa przez Jezusa nie może być bez wpływu na współczesne prawodawstwo Kościoła, ponieważ – jak uczy Jan Paweł II – we wspomnianej na początku Konstytucji, „długie dziedzictwo prawa, które

¹¹ Por. *Sacrae disciplinae leges*, s. 11.

¹² Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.

¹³ Tamże, s. 87.

zawiera się w księgach Starego i Nowego Testamentu i z którego cała tradycja prawna i prawodawcza Kościoła się wywodzi jakby ze swojego pierwszego źródła”¹⁴. Jeżeli więc Kodeks oparty jest „na dziedzictwie prawnym i ustawodawczym Objawienia i Tradycji”, to również współcześnie należy się liczyć z dziedzictwem prawnym Objawienia i Tradycji. Papież podkreśla, że szczególnie ważną rzeczą jest znajomość natury Kościoła zgodnie z nauką *Vaticanum II*. Nowy Kodeks bowiem można rozumieć jako „wielki pas transmisyjny”, przenoszący na język kanoniczny soborową eklezjologię¹⁵. Wynika z tego w sposób oczywisty konieczność znajomości przez kanonistów również teologii, a szczególnie eklezjologii. Wielu kanonistów chlubi się tytułem doktora obojga praw, tj. prawa rzymskiego i kanonicznego. W świetle Konstytucji *Sacrae disciplinae leges* prawnicy Kościoła winni być raczej doktorami obojga dyscyplin: teologii i prawa.

Związek prawodawstwa kościelnego z Jezusową działalnością reinterpretacji starego Prawa w Kazaniu na górze domaga się również naśladowania Jezusa w interpretacji Prawa. Styl ten można wyrazić w krótkim zdaniu: większa sprawiedliwość i prymat miłości. Za literą Prawa, za paragrafem, trzeba widzieć człowieka. Na ten styl Jezusa wskazał Jan Paweł II w cytowanej Konstytucji:

Celem Kodeksu nie jest bynajmniej zastąpienie w życiu Kościoła lub wiernych wiary, łaski, charyzmatów zwłaszcza, miłości. Przeciwnie, w Kodeksie chodzi raczej o to, aby rodził taki porządek społeczności kościelnej, który – przyznając główne miejsce miłości, łasce i charyzmatom – jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu, czy to w społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą¹⁶.

Kodeks Prawa Kanonicznego winien tak być stosowany, żeby do wspólnoty ludu Bożego wprowadzać porządek, który ułatwi realizację miłości. Jednym słowem, nowy Kodeks Prawa Kanonicznego winien ułatwić realizację programu duszpasterskiego Jana Pawła II na trzecie tysiąclecie: „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”¹⁷. Będzie to równocześnie naśladowanie stylu Jezusa.

Oficjał Sądu Biskupiego, który chce sądzić w stylu Jezusa, winien być ikoną Chrystusa – Sędziego. Ten zaszczytny urząd w kieleckim Kościele z godnością i kompetencją pełnił ponad pięćdziesiąt lat Ksiądz Jubilat, któremu z potrzeby serca dedykujemy te „Studia”.

¹⁴ *Sacrae disciplinae leges*, s. 11.

¹⁵ Por. tamże, s. 13.

¹⁶ Tamże, s. 17.

¹⁷ *Novo millennio ineunte*. List apostolski Jana Pawła II, Roma 2001, 42–43.

Sommario

GESÙ CRISTO E L'EREDITÀ DELL'ANTICO E DEL NUOVO TESTAMENTO

Il presente articolo è un commento biblico alle tesi teologiche della Costituzione apostolica "Sacrae disciplinae leges" di Giovanni Paolo II. Questa Costituzione costituisce l'introduzione al nuovo Codice di Diritto Canonico, mettendo in rilievo due tesi riguardanti la teologia del diritto ecclesiastico: 1) il nuovo Codice di Diritto Canonico utilizza l'eredità dell'Antico e del Nuovo Testamento – perciò la Sacra Scrittura è origine del diritto canonico; 2) Gesù Cristo non venne per abolire la legge dell'Antico Testamento ma per dare compimento ad essa (cf. Mt 5,17).

Nei primi quattro paragrafi l'autore indica ciò che costituisce la realtà di questo compimento dell'Antica Legge da Gesù: è una sua radicalizzazione, interiorizzazione e scioglimento di alcune antiche leggi (pe. legge del taglione). Nell'ultimo paragrafo viene indicato quale influenza sulla legge del Codice ebbe l'attività di Gesù nell'ambito della legge. Inoltre, l'autore sottolinea che il diritto canonico, se vuole essere fedele alla sua origine, deve distinguersi da una maggiore giustizia rispetto alla legge laica e deve distinguersi da un vero amore, e cioè oltre la lettera del diritto vi si deve vedere l'uomo stesso.

(tłum. ks. P. Borto)

Ks. prof. dr hab. Józef KUDASIEWICZ – ur. w 1926 r. w Kijach, biblista, absolwent KUL i Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, emerytowany prof. KUL. Był kierownikiem Instytutu Nauk Biblijnych KUL i kierownikiem Katedry Teologii Biblijnej Nowego Testamentu. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski, Stowarzyszenia Biblistów Polskich i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Główne obszary badań: Ewangelie synoptyczne w aspekcie historycznym, teologicznym i literackim, biblistyka stosowana i teologia biblijna ze szczególnym uwzględnieniem mariologii. Najważniejsze publikacje książkowe: *Biblia, historia, nauka* (1978); *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (1986, tłum. na język angielski: *The Synoptic Gospel Today* – 1996); *Jezus historii a Chrystus wiary* (1987); *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim* (red., współautor, 1991); *Matka Odkupiciela* (1991, tłum. na język rosyjski – 2000); *Odkrywanie Ducha Świętego* (1998); *Poznawanie Boga Ojca* (2000); *Biblijna droga pobożności maryjnej* (2002); *Nowe tajemnice Różańca Świętego* (2002). *Oto Matka twoja. Biblijny katechizm maryjny* (2007). Autor tłumaczeń i komentarzy do listów św. Jana w Biblii Poznańskiej. Dwa razy nominowany do nagrody „Totus”.

Ks. Jan Piątek – Kielce

PRAWO STANOWIONE I JEGO ONTOLOGICZNE IMPLIKACJE

Człowiek a porządek prawny

Prawo stanowione towarzyszy ludzkości, odkąd wytworzyły się formy życia wspólnotowego. Nawet w społecznościach pierwotnych i prymitywnych w swych strukturach były przyjmowane i uznawane jakieś regulacje prawne, które z czasem stawały się bardziej złożone i stanowiły w życiu społecznym tak zwany porządek prawny.

Jedną z charakterystycznych cech czasów współczesnych jest szczególne uwrażliwienie na porządek prawny, i to zarówno w wymiarze indywidualnych i osobowych praw człowieka, jak i w wymiarze poszczególnych państw czy instytucji międzynarodowych. Jesteśmy świadkami ciągłego procesu tworzenia i uchwalania rozmaitych praw, a nawet możemy mówić o ich nadmiarze. Niekiedy podejmuje się regulacje prawne nawet w odniesieniu do bardzo drobnych spraw. Nic dziwnego, że tego rodzaju regulacje prawne osiągają z czasem tak wielkie rozmiary, że ich kodyfikacja obejmuje bardzo wiele tomów.

Powstają różnego rodzaju instytucje i trybunały, zarówno krajowe, jak i międzynarodowe, które mają stać na straży przestrzegania tych praw. Choć odnotowuje się bardzo duże uwrażliwienie na tzw. prawa człowieka i potrzebę ich poszanowania, to jednak niestety w wielu krajach na świecie ma miejsce ich nagminne łamanie i nieprzestrzeganie.

W stosowaniu prawa dużą rolę odgrywa dziś tak zwana „poprawność polityczna czy środowiskowa”, co powoduje, że prawo nie zawsze i nie w równej mierze jest stosowane do wszystkich. Jedni mogą więcej, inni mniej, jedni pozostają bezkarni, a inni za te same sprawy ponoszą niekiedy poważne konsekwencje.

Zauważa się również dość powszechną relatywizację prawa, zwłaszcza przy jego uchwalaniu, kiedy to istotną rolę odgrywa tzw. „większość głosująca” z pominięciem odniesienia się do prawa naturalnego. Pewne sprawy poddaje

się zbyt drobiazgowej regulacji prawnej, a inne, niekiedy ważne, pozostawia indywidualnemu rozeznaniu.

Zwrócił na to szczególną uwagę Jan Paweł II, pisząc:

(...) we współczesnej kulturze demokratycznej szeroko rozpowszechnił się pogląd, wedle którego porządek prawny społeczeństwa powinien ograniczać się do utrwalania i przyswajania sobie przekonań większości i w konsekwencji winien być zbudowany wyłącznie na tym, co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne. (...) Wspólnym korzeniem wszystkich tych tendencji jest relatywizm etyczny, cechujący znaczną część współczesnej kultury¹.

Niekiedy tak zwaną „większość” organizuje się doraźnie dla określonych celów, nierzadko politycznych czy ideologicznych, posługując się łatwymi obietnicami, naciskami, czy wręcz medialną presją, a po uzyskaniu pożądanej „większości” uznaje się, że skoro większość tak zadecydowała, to tak uchwalone prawo ma moc obowiązującą.

W systemach zaś skrajnie totalitarnych kryterium ostatecznie rozstrzygającym w stanowieniu prawa staje się wola panujących. Nic dziwnego, że w odczuciu społecznym tak stanowione prawa są odbierane jako niesłuszne i niesprawiedliwe.

Człowiek jako istota rozumna, myśląca i zdolna do refleksji wymaga racjonalności prawa, tzn. aby ono jawiło się jako prawo logiczne, słuszne, zasadne i sprawiedliwe.

Unormowania prawne, nawet gdy są wymagające i bardzo trudne do wypełnienia czy zachowania, łatwiej zostaną zaakceptowane, jeżeli za tymi unormowaniami będzie stać racjonalne i logiczne uzasadnienie. Stąd prawo w swej istocie, jeśli ma być słuszne, musi być racjonalne i trafiające do przekonania tego, który jest do jego zachowania zobowiązany.

Prawda ontologiczna jako punkt odniesienia w stanowieniu prawa

Analiza współczesnej nam sytuacji prawnej wystarczająco wskazuje, że o słuszności prawa nie może i nie powinna decydować tylko wola prawodawcy lub tzw. „większość” głosząca za daną regulacją prawną, ale w tworzeniu prawa zawsze powinien być brany pod uwagę jakiś obiektywny i racjonalny punkt odniesienia. Na ten temat formułowanych jest wiele poglądów, które odwołują się do różnych poglądów filozoficznych, religijnych czy ideologicznych.

W niniejszym opracowaniu chodzi o wskazanie na możliwie najbardziej podstawowy i fundamentalny punkt odniesienia, który powinien zawsze towarzyszyć

¹ Por. A. M. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. Pallotinum, Poznań 1959, s. 98–109.

stanowieniu wszelkich praw. Wydawać by się mogło, że takim punktem odniesienia powinno być to, co najbardziej jest właściwe człowiekowi jako istocie rozumnej, a mianowicie jego rozumna natura. Zanim jednak człowiek zda sobie sprawę ze swej rozumnej natury i z całego bogactwa myśli, to jako pierwszy dociera do jego świadomości poprzez akt poznania fakt realnie istniejących rzeczy. Dopiero później poprzez refleksję nad światem rzeczy, kształtuje się w nim świadomość samego siebie i innych oraz świadomość swego wewnętrznego świata myśli.

Rzeczywistość realnie istniejąca rozumiana jako byt, kiedy jest ujęta myślą ludzką, staje się „logosem”, czyli wewnętrznym słowem. Człowiek dzięki zdolności do refleksji jest w stanie zrozumieć świat przedmiotowy i potrafi go zinterioryzować, uwewnętrznić w swej świadomości, nadając mu wymiar pojęciowy, czyli niematerialny.

Dzieje się tak dlatego, że rzeczywistość, czyli świat rzeczy, nawet w wymiarze kosmicznym, jest **nie tylko samą materią, ale jest ideą zmaterializowaną**, jest w niej zawarta pewna myśl i dlatego jest ona racjonalna w samej sobie, posiada sobie właściwy sens. Kiedy jednak głębiej zastanowimy się nad procesem ludzkiego myślenia i poznawania, to zauważymy, że myślenie i bogactwo pojęć, czyli tzw. świat wewnętrzny człowieka, a także cały proces poznawania są wtórne w stosunku do świata rzeczy.

Człowiek bowiem, poprzez spostrzeżenia świata rzeczy i poprzez refleksję nad tymi spostrzeżeniami, zaczyna kształtować swój własny świat myśli i rozwija się w nim to, co zwie się „zdrowym rozsądkiem”, „*recta ratio*”. Tak więc człowiek niejako wprost i bezpośrednio „wyczytuje” z otaczającej rzeczywistości podstawowe i elementarne prawdy, i chociaż nie zawsze jest w stanie je uzasadnić i w pełni zrozumieć, to jednak intuicyjnie wie i jest przekonany, że tak jest i że tak się rzeczy mają.

Tak zdobyte prawdy na drodze normalnego funkcjonowania ludzkiego umysłu stanowią tzw. dane tzw. zdrowego rozsądku. Z tych zaś prawd, ponieważ są oczywiste i przemawiają do umysłu swą racjonalnością, czerpane są podstawowe przesłanki do wydawania sądów, jak również i do formułowania elementarnych norm regulujących ludzkie postępowanie. Umysł bowiem przyjmuje te prawdy nie dlatego, że inni tak uważają, ale że są one słuszne, same w sobie oczywiste i w swej treści racjonalne.

Wyższość człowieka nad światem zwierząt, a tym bardziej nad światem rzeczy w porządku naturalnym, polega właśnie na tym, że człowiek ma w sobie potencjalną moc i zdolność do refleksji nad światem rzeczy, dzięki której z porządku wpisanego w rzeczy i z ich wewnętrznej logiki kształtuje swój własny świat myśli i logikę formułowanych sądów.

Tak więc to nie człowiek decyduje o świecie rzeczy, ale w procesie poznawczym rzeczy kształtują jego własny świat myśli. Kształtują dlatego, że mają wpisaną w swą istotę racjonalny porządek i dlatego są rzeczami o określonej naturze. Dzięki temu racjonalnemu porządkowi wpisanemu w ich

naturę rzeczy są inteligibilne, czyli racjonalne, a tym samym wolne od wewnętrznej sprzeczności. Stąd są dostępne dla ludzkiego rozumu, a więc są i poznawalne.

Interesująco na ten temat pisze M. A. Krapiec:

Byt jest racjonalny, a nasza myśl jest w jakiejś mierze pochodna od bytu. Wszystko zatem, co stanowi o naszym życiu racjonalnym, wewnętrznym, wszystko to jest już najpierw treścią i „prawem” samego bytu. Istnieje wewnętrzne związanie intelektu z bytem; sam byt jest pierwotnie bardziej „inteligibilny”, racjonalny, niż to, co zdaje się bezspornie bardziej racjonalne, czyli nasza myśl².

Wynika z tego, że wcześniejszym od rzeczy musiał być jakiś Byt rozumnej natury, jakaś potężna i doskonała Inteligencja, która o tym racjonalnym porządku rzeczy zdecydowała, a nie mogło to być dziełem zwykłego przypadku. Dlatego świat rzeczy mocą poznającego ludzkiego intelektu otrzymuje nowy, niematerialny status w ludzkim umyśle, jako swoisty obraz bądź idea tej rzeczywistości.

W kręgu myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w nurcie tomistycznym, panuje powszechny pogląd, że rzeczy dlatego są w swej naturze transparentne, czyli racjonalne, ponieważ ostatecznie pochodzą na drodze stworzenia od Boga, jako Najdoskonalszej Inteligencji, i dlatego też mogą stać się przedmiotem ludzkiego poznania. Niekiedy są one poznawane w sposób niedoskonały, ale tak się dzieje z racji skończoności i ograniczoności ludzkiego umysłu.

Trzeba więc wyraźnie stwierdzić, że wcześniejszy od dialogu międzyosobowego, jaki zachodzi między jednym a drugim człowiekiem, jest „dialog” ze światem rzeczy, a więc z tym, co istnieje, co jest bytem. I ten właśnie „dialog” jest najbardziej fundamentalny dla każdego innego dialogu.

Można powiedzieć, że dla każdego człowieka językiem wcześniejszym od języka rozumianego jako produkt relacji społeczno-historycznych jest „język świata rzeczy”. Wszystko bowiem, co realnie istnieje, jest dla ludzkiego umysłu „słowem”, które mówi³.

Świat rzeczy jest pierwotnym „słowem”, które dociera do człowieka i staje się słowem wszelkiego innego słowa, ponieważ każdy inny wymiar rzeczywistości bazuje na nim i staje się słowem na mocy tego pierwotnego słowa, jakie pochodzi od świata rzeczy, zatem od tego, co realnie jest. Byty, realnie istniejące rzeczy, poprzez akt poznania stają się w ludzkim umyśle pojęciami, które przekładają się w słowa i pierwotne sądy, a w konsekwencji odsłaniają porządek natury, jako podstawę dla wszystkich innych słów, zasad i praw⁴.

² M. A. Krapiec, *Metafizyka*, wyd. TN KUL, Lublin 1978, s. 172.

³ Por. L. Bogliolo, *Antropologia filosofica. Alla scoperta dell'uomo*, Roma 1971, s. 190–191.

⁴ Ks. J. Piątek, *Człowiek – bytem słowa i dialogu*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne”, 7 (2008), s. 104–105.

Pojęcie danej rzeczy nigdy nie oddaje w sposób wyczerpujący całego zawartego w niej bogactwa egzystencjalnego. Rzecz jest zawsze bogatsza w swej treści niż ludzkie słowo, które ją oznacza. Dzieje się tak dlatego, że każda rzecz przez swój akt istnienia jest niejako zanurzona w istnieniu jako takim, które ostatecznie ma swoje źródło w Absolutnym Bycie. Stąd stwierdzenie, że inteligibilność rzeczy jest sprawą przypadku, pozostaje w całkowitej sprzeczności z elementarnymi prawidłami ludzkiego myślenia i prowadziłoby ostatecznie do absurdu⁵.

Szczególnie interesującą refleksję na ten temat znajdujemy u M. Tuliusza Cyserona, który stwierdza:

Est quidem recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo (...). Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest; (...) una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus⁶.

Roszczenie sobie prawa ze strony człowieka do nadawania rzeczom ich wewnętrznej określoności i sensowności, a więc prawa do decydowania o ich racjonalności, jest nie tylko sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i elementarnym doświadczeniem. Byłoby to równoznaczne ze stawianiem się człowieka w roli Stwórcy. Człowiek dzięki swej racjonalnej naturze, a więc zdolności do refleksji, może tylko ten racjonalny porządek z rzeczy odczytywać, ale nie może go ustanawiać, bo nie jest tego porządku twórcą. Może, co najwyżej, rzeczy doskonalić i je modyfikować, ale pod warunkiem respektowania ich natury⁷.

Człowiek jako istota rozumna uczestniczy w odwiecznym prawie Boskim, które wpisane jest w ludzką naturę i które znajduje swój wyraz w naturalnych i rozumnych dążeniach człowieka ukierunkowanych na dobro właściwe naturze ludzkiej. Te dążenia znajdują swój wyraz w tzw. pierwszych nakazach rozumu praktycznego, np.: „Czyń dobro, a unikaj zła”, i to one są właśnie przejawem prawa naturalnego. Stąd człowiek jest podmiotem prawa naturalnego, ponieważ człowiek aktem swej woli kieruje samego siebie ku określonemu działaniu dla osiągnięcia dobra właściwego swej naturze, stąd jest podmiotem prawa naturalnego. Zwierzęta natomiast nie mogą być podmiotem prawa naturalnego, ale są tylko przedmiotem prawa naturalnego, bo ich inklinacje naturalne nie są wolne, ale są całkowicie zdeterminowane poprzez mechanizm instynktowy⁸.

⁵ Por. A. Alessi, *Metafizyka*, wyd. LAS, Roma 1988, s. 233–234.

⁶ M. T. Cyseron, *De Repub. Lib. III*, c. 23. 33.

⁷ Por. Ks. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania*, wyd. PAT, Kraków 2003, s. 50–52.

⁸ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, wyd. TN KUL, Lublin 1986, s. 199–200.

Porządek prawny a społeczna natura człowieka

Porządek prawny, mający swoje oparcie w obiektywnym porządku rzeczy świata stworzonego, do respektowania którego zobowiązany jest człowiek jako istota rozumna, ma również swoje oparcie w społecznej naturze ludzkiej. Na społeczny charakter natury ludzkiej zwracał uwagę już jeden z największych myślicieli starożytności, Arystoteles, definiując człowieka nie tylko jako „*animal rationale*”, ale także jako „*animal sociale*”.

Ten społeczny charakter natury człowieka wynika nie tylko z tego, że człowiek rodzi się we wspólnocie ludzkiej, ale przede wszystkim z tego, że bez wspólnoty ludzkiej człowiek nie może ani żyć, ani się rozwijać, ani też osiągnąć swego pełnego osobowego rozwoju⁹.

Dla pełniejszego zrozumienia roli i znaczenia życia wspólnotowego człowieka warto porównać je z życiem wspólnotowym zwierząt, które zwane jest życiem stadnym. Już na poziomie potocznej obserwacji można zauważyć, że życie stadne zwierząt, w odróżnieniu od życia społecznego ludzi, charakteryzuje się przede wszystkim tym, że jest ono dla danego gatunku zwierząt jednolite, stałe i niezmiennie.

Zwierzęta nie wpływają na kształt swego życia stadnego ani o nim nie decydują. Wypływa ono z ich natury i jest regulowane poprzez mechanizm instynktowo-popędowy. Ponadto życie stadne nie podlega rozwojowi i doskonaleniu, jest zawsze takie samo – od tysiącleci, a jeśli zachodzą w nim jakieś zmiany, to są one rozłożone na przestrzeni tysięcy lat, nie są bezpośrednio zauważalne i nie są powodowane działaniami samych zwierząt, ale zmianami środowiskowymi, w jakich dany gatunek żyje.

Zwierzęta same z siebie nie modyfikują form swego życia stadnego, bo są pozbawione świadomości i zdolności do refleksji, a więc i podejmowania decyzji. Ponadto zwierzęta nie zmieniają form swego życia stadnego, ani też nie mogą przynależeć do różnych form życia stadnego¹⁰.

Życie wspólnotowe człowieka, chociaż ma swe zakorzenienie w ludzkiej naturze i jej naturalnych potrzebach, to jednak może być przez człowieka świadomie kształtowane, modyfikowane i doskonalone. Ponadto człowiek żyje nie tylko we wspólnotach zwanych naturalnymi, jakimi są przede wszystkim rodzina i naród, ale też może tworzyć i tworzy różnorakie wspólnoty zwane umownymi. Są to różnego rodzaju organizacje, związki, stowarzyszenia, kluby itp. Człowiek tworzy je dlatego, aby różnorodne cele życiowe, jakie sobie stawia, mógł wspólnie z innymi łatwiej zrealizować, niż byłoby to możliwe w indywidualnym działaniu¹¹.

⁹ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, wyd. TN KUL, Lublin 1999, s. 81–82.

¹⁰ Por. K. J. Piątek, *Wspólnotowy wymiar osoby ludzkiej*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne”, 5 (2006), s. 149.

¹¹ Por. Ks. W. Szewczyk, *Rozumieć siebie i innych*, wyd. Biblos, Tarnów 1998, s. 207–211.

Skoro więc człowiek jest z natury swej istotą społeczną i żyje we wspólnocie z innymi, to życie wspólnotowe winno być tak organizowane, aby zabezpieczało jego godność osobową i aby człowiek w życiu społecznym nigdy nie był zredukowany do roli środka, a tym samym nie był uprzedmiotowiony. Innymi słowy, aby zawsze był zagwarantowany prymat osoby nad rzeczą i aby, jako byt osobowy człowiek zawsze był traktowany jako podmiot, a nie przedmiot czyjegoś działania¹².

Ta przyrodzona osobowa godność człowieka nie jest wynikiem czyjegoś nadania, nie jest wynikiem takiej czy innej głoszącej „większości”, ani też nie jest ustalana na zasadzie takiej czy innej umowy czy ugody. Wynika ona z rozumnej natury człowieka i dlatego zajmuje on pośród innych bytów świata widzialnego pierwsze i uprzywilejowane miejsce.

Z tej przyrodzonej człowiekowi godności wynikają przysługujące mu prawa, a nade wszystko prawo do życia, prawo do uszanowania jego wolności i integralności, zarówno w wymiarze cielesnym, jak i duchowym.

Są to prawa jak najbardziej podstawowe i niezbywalne. W przeciwnym razie życie ludzkie zarówno w swym wymiarze indywidualnym, jak i społecznym byłoby już u swych podstaw zagrożone.

Podstawą tych wartości – jak uczy Jan Paweł II – nie mogą być tymczasowe i zmienne „większości” opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako „prawo naturalne”, wpisane w serce człowieka, jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego¹³.

Skoro człowiek jest istotą społeczną, to jego życie wspólnotowe domaga się odpowiedniej regulacji prawnej. I nic dziwnego, że takie regulacje prawne były już podejmowane w społeczeństwach prymitywnych, chociaż w ograniczonym stopniu, a tym bardziej są podejmowane w społeczeństwach wysoko rozwiniętych.

Wszelkie jednak uregulowania prawne powinny zawsze brać pod uwagę te podstawowe i elementarne prawa, które mają swe ostateczne oparcie i uzasadnienie w samej ludzkiej naturze. Słusznie więc uznawane są za wyraz tzw. prawa naturalnego, które powinno być zawsze koniecznym punktem odniesienia dla prawa stanowionego i nigdy nie powinno być naruszane. Prawo stanowione przez ludzi nabiera pełnej mocy prawnej o tyle, o ile wypływa z prawa naturalnego, jeśli zaś jest z nim sprzeczne, sprzeczne z rozumem, jest niegodziwe, staje się bezprawiem i wypaczeniem prawa¹⁴.

¹² Por. Ks. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, wyd. KUL 1994, s. 211–138.

¹³ Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, p. 70.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I–II, q. 95, a. 2.

Człowiek jako istota społeczna charakteryzuje się i tym, że nie tylko żyje wspólnie z innymi, ale i działa wspólnie z innymi. W tym wspólnym działaniu powinien być zawsze zapewniony tzw. personalistyczny charakter ludzkiego działania, który w swej istocie polega na tym, że człowiek, działając wspólnie z innymi i realizując jakieś dobro wspólne, nie powinien być nigdy w tym działaniu zredukowany tylko do roli środka, ale powinien równocześnie mieć możliwość realizowania dobra własnego, czyli tego wszystkiego, co go osobowo ubogaca i rozwija jego fizyczne i duchowe możliwości.

Innymi słowy, człowiek poprzez wspólne działanie nigdy nie powinien być w swej godności osobowej pomniejszony, wręcz przeciwnie, działając wspólnie z innymi, powinien mieć możliwość realizowania własnego dobra, a więc i doskonalenia siebie, nie tylko na płaszczyźnie fizycznej, ale tym bardziej na płaszczyźnie duchowej, intelektualnej i moralnej. W tym wspólnym działaniu powinien stawać się „*kimś*” więcej, a nie „*kimś*” mniej i nie powinien być nigdy pomniejszony w swej osobowej godności¹⁵.

Każdy bowiem czyn ludzki, czyli świadome i dobrowolne działanie, nie tylko pozostawia swój ślad w tym, czego dotyczy, czyli w przedmiocie działania, ale pozostawia również ślad w samym człowieku jako podmiocie działającym, zawsze coś wprowadza do jego wnętrza – „*in plus*” albo „*in minus*”. Albo człowieka ubogaca, albo pomniejsza. I w tym wyraża się tzw. personalistyczna wartość ludzkiego czynu. Wszystko więc, co człowiek świadomie i dobrowolnie czyni, nie pozostaje obojętne dla niego samego¹⁶.

Osoba ludzka a prawo naturalne i prawo stanowione

Osoba ludzka różni się od innych bytów niżej od niej stojących, zarówno swą strukturą, jak i doskonałością swego bytu, a znajduje to wyraz w tym, że posiada tzw. „wnętrze”, w którym znajdują się pierwiastki życia duchowego, a także całe bogactwo myśli, duchowych doświadczeń i przeżyć. Stąd osoba jest bytem *alteri incommunicabilis*. Owa nieprzekazywalność czy niedostępność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, ze samostanowieniem, z wolną wolą. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój¹⁷.

Gdy weźmie się pod uwagę to, kim jest człowiek, a więc jego godność osobową, staje się rzeczą oczywistą, że człowiek w swym działaniu powinien spełniać tylko takie czyny, które go osobowo ubogacają. Tego domaga się jego

¹⁵ Por. kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 292–296.

¹⁶ Por. tamże, s. 288–292.

¹⁷ Ks. bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. Znak, Kraków 1962, s. 14.

rozumna natura¹⁸. Dlatego za podstawowe prawo moralne, rozpoznawane już na poziomie tzw. zdrowego rozsądku, uważa się stwierdzenie: „Czyń dobro, a unikaj zła”. I to podstawowe prawo należy uznać za wyraz tzw. prawa naturalnego¹⁹.

Treść tej normy prawa naturalnego ciągle się nam narzuca w kontakcie poznawczym z realnie istniejącym światem osób i rzeczy. To prawo samo w sobie jest tak racjonalne i oczywiste, że na mocy swej oczywistości rodzi w człowieku świadomość powinności, tzn. przekonanie, że należy tak działać, że w aspekcie moralnym takie działanie jest słuszne, a więc i dobre, a działanie przeciwnie temu prawu jest nieracjonalne, a w aspekcie moralnym złe.

Świadomość własnej osobowej godności stanowi z kolei podstawę dla uznania osobowej godności drugiego człowieka. Skoro człowiek jest bytem osobowym i podmiotem działania, to w równym stopniu bytem osobowym i podmiotem działania jest także drugi człowiek. I jeśli człowiek na mocy zdrowego rozsądku ma obowiązek troszczyć się o własne dobro i w działaniu unikać tego wszystkiego, co narusza osobową godność jego bytu, to w równym stopniu winien uszanować godność bytu drugiego człowieka.

W świetle tego oczywistą staje się zasada, która głosi, że człowiek nie powinien czynić niczego wobec drugiego człowieka, czego nie chciałby, aby czyniono wobec niego, co znajduje wyraz w powiedzeniu: „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe”. Szacunek dla drugiej osoby, dla jej godności i przynależnych jej praw nie rodzi się z czyjegoś nakazu, czy międzyludzkiej umowy, ale z samej godności osobowej właściwej każdemu człowiekowi²⁰.

Stąd w ustanawianiu praw, które mają regulować życie wspólnotowe osób tworzących daną wspólnotę, powinna być zawsze brana pod uwagę niezbywalna godność osoby ludzkiej i prawa, które jej z natury przysługują.

Dotychczasowe rozważania wystarczająco uzasadniają, że porządek prawny, w tym prawo stanowione, ma swe ostateczne zakorzenienie w porządku natury. Przez porządek natury rozumie się tu inteligibilność świata widzialnego, czyli świata bytów cielesnych, zarówno ożywionych, jak i nieożywionych, których ukoronowaniem jest świat ludzki. Ta inteligibilność świata sprawia, że jest on poznawalny jako zespół bytów o sobie właściwym sensie, czyli znaczeniu i logicznym uporządkowaniu²¹.

¹⁸ Por. A. Szostek MIC, *Wokół godności, prawdy i miłości*, wyd. KUL, Lublin 1998, s. 186–188.

¹⁹ Por. ks. S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, wyd. ATK, Warszawa 1979, s. 166–167.

²⁰ Por. tenże, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 129–137.

²¹ Por. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 186.

Podstawę jedności i tożsamości każdego bytu należy upatrywać w naturze bytu, jako czymś niezmiennym, jako tym, co jest zdeterminowane w sobie, co jest ze sobą tożsame²².

Wprawdzie byt podlega wielorakim zmianom, to jednak posiada sobie właściwą stabilność natury, tzn., że w tym samym czasie i pod tym samym względem jest tym, czym jest, jest tożsamy ze sobą, nie może równocześnie być i nie być, i dlatego poznając go, możemy o nim orzekać i formułować na jego temat sądy, które same w sobie mają wartość obiektywną²³.

Bóg jako ostateczne źródło wszelkiego prawa

Ta inteligibilność świata naprowadza nas na przekonanie o konieczności istnienia jakiejś inteligencji wcześniejszej od rzeczy, jakiegoś rozumu, który o tej inteligibilności rzeczy ostatecznie zdecydował²⁴.

Rzeczy, które z natury swej są ograniczone, niedoskonałe, zmienne, niszczone, a więc przygodne i pozbawione świadomości, nie mogły same sobie nadać tej inteligibilności, ani też ich inteligibilność nie mogła być dziełem przypadku. Przypadkowość bowiem z natury swej jest ślepa i nie może być uznana w żaden sposób za przyczynę racjonalnie działającą.

Prawda, do której z natury dąży umysł ludzki, nie jest umysłowi wrodzona, ani też nie jest jego wytworem. Jest ona wpisana w naturę rzeczy, czyli w naturę bytu, w to, co realnie istnieje. Jest ona owocem refleksji umysłu nad światem rzeczy.

Rzeczy przyrodzone – jak uczy św. Tomasz z Akwinu – z których umysł nasz czerpie wiedzę, są miarą dla naszego umysłu, a ich miarą jest umysł Boży. W nim bowiem znajdują się wszystkie rzeczy stworzone, jak wszelkie twory artysty znajdują się w jego umyśle... Zatem byt natury, umieszczony między dwoma umysłami, nazywa się prawdziwym przez wzgląd na swą zgodność z obydwoima. Nazywa się prawdziwym przez wzgląd na umysł Boży, o ile urzeczywistnia to, do czego skierował go umysł Boży. Nazywa się zaś prawdziwym wobec umysłu ludzkiego, o ile jest zdolny wywołać w nim prawdziwą ocenę siebie²⁵.

Stąd źródłem inteligibilności w świecie rzeczy może być tylko Byt absolutnie doskonały, to znaczy taki Byt, który w swym istnieniu i w swej naturze jest

²² Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, wyd. ATK, Warszawa 1998, s. 137–138.

²³ Por. S. Kamiński, *Czym są w filozofii i logice tzw. pierwsze zasady*, w: „Rocznik Filozoficzny”, 11 (1963), z. 1, s. 7.

²⁴ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 173.

²⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q. 1, a. 2.

absolutnie niezależny od jakiegokolwiek innego bytu i jako taki jest ostateczną przyczyną wszystkiego, co jest, nie tylko w porządku istnienia, ale i w porządku natury, która to natura, jako prawda bytu, wyznacza tzw. prawa natury. W odczytaniu tych praw natury istotną rolę odgrywa rozum ludzki, który, dlatego że uczestniczy w świetle umysłu samego Boga, może rozpoznać naturę bytu²⁶.

Skoro więc byty pochodne są natury racjonalnej, to i byt, od którego pochodzą, tym bardziej musi być racjonalny. Stąd Byt absolutny jest najwyższą i absolutną inteligencją. A tego rodzaju Byt absolutny powszechnie nazywany jest Bogiem²⁷.

Wynika z tego, że pierwszym i najgłębszym źródłem wszelkiego prawa jest natura samego Boga, który w stworzony przez siebie świat wpisał racjonalny i logiczny porządek, a który może być odczytywany przez ludzki intelekt jako tzw. prawo natury. Warto tu przytoczyć stwierdzenie Cyserona:

Prawo jest najwyższym rozumem wkorzenionym w naturę; ono nakazuje to, co czynić należy, i zakazuje spraw przeciwnych. Prawem jest ten sam rozum, który u ludzi wypowiada się i potwierdza w myśleniu²⁸.

Prawda ontologiczna, czyli prawda bytu, ukazuje nam najgłębsze korzenie porządku racjonalnego, który przenika całą rzeczywistość. Prawda jako szczególny aspekt bytu jest podstawą rozumienia prawdy w ogóle, a życia racjonalnego w szczególności, i jawi się jako przedmiot właściwy dla intelektu²⁹.

Naruszanie prawa natury jest więc naruszaniem ustalonego przez Boga porządku, a więc naruszaniem woli Bożej, a to zawsze obraca się przeciw dobru człowieka, który powinien z racji swej rozumnej natury troszczyć się nie tylko o dobro swego bytu, ale i o dobro innych osób, a także o dobro istniejącego świata, zgodnie z nakazem samego Stwórcy: *Czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1,28).

Doświadczenie inteligibilności bytu, czyli jego racjonalności, pozwala na zrozumienie tego, że byt jest nam dany jako „nośnik” prawdy, a tym samym jest nośnikiem praw natury, które mają właściwą sobie moc zobowiązującą. Dlatego każdy człowiek może i powinien prowadzić „dialog” poznawczy ze światem osób i rzeczy. Rozpoznanie zaś prawdy, a w konsekwencji i praw natury, wymaga od człowieka wierności wobec tej prawdy i rodzi poczucie obowiązku respektowania tych praw natury. Dlatego prawda poznawcza łączy się ściśle z prawdą moralną, z powinnością jej przyjęcia, dzielenia się nią z innymi i według niej stanowienia praw³⁰.

²⁶ Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, dz. cyt., s. 189–190.

²⁷ Por. ks. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, wyd. WAM, Kraków 1974, s. 279–301.

²⁸ M. T. Cyseron, *De Legibus Lib. I*, c. 6. 18.

²⁹ Por. A. Maryniarczyk SDB, „Zeszyty z metafizyki”, IV (2000), s. 66–77.

³⁰ Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1997, s. 118–125.

Sommario

DIRITTO POSITIVO E SUE IMPLICAZIONI ONTOLOGICHE

In questo articolo intitolato: "Diritto positivo e sue implicazioni ontologiche" viene intrapresa una riflessione per trovare una risposta alla domanda: Esiste una verità o valore che potrebbe costituire un punto di riferimento nel processo legislativo, il che potrebbe assicurare alle leggi stabilite che siano orientate verso il vero bene della persona?

Nel mondo ocontemporaneo da una parte si avverte una grande sensibilità ai diritti riguardanti la persona umana e la società e per questo viene varata una quantità enorme di leggi, e dall'altra parte nelle diverse parti del mondo non si rispettano diritti fondamentali delle persone umane.

Per riscoprire questo punto di riferimento bisogna partire nella riflessione non da un pensiero puro, bensì dalla realtà oggettiva, quella che ci viene data immediatamente nel nostro atto conoscitivo.

La riflessione sulla realtà delle cose ci fa comprendere che essa è in se stessa intelligibile, cioè è una realtà razionale e logica. Innoltre si avverte che questa realtà è anteriore rispetto al nostro pensiero ed esiste indipendentemente da esso. Non siamo noi che la rendiamo intelligibile, al contrario, noi con il nostro intelletto la rileggiamo dentro la realtà delle cose e questa intelligibilità delle cose forma il nostro modo di pensare.

Se la realtà delle cose è in se stessa intelligibile, vuol dire che prima di essa esisteva una Intelligenza più perfetta ed assoluta, come causa e principio ultimo della razionalità del mondo e per questo comunemente viene chiamata Dio. Questo ordine razionale delle cose scoperto da noi viene poi riconosciuto come la legge della natura che a sua volta crea in noi un obbligo morale di rispettarla.

Ne risulta che proprio la legge della natura sia quel punto di riferimento per ogni legislazione. Non rispettare questa legge crea confusione e alle volte le leggi non sono più al servizio dell'uomo e della società, ma servono agli interessi ideologici o economici di certi gruppi.

Ks. dr Jan PIĄTEK – ur. w 1941 r. w Leńcach, święcenia kapłańskie przyjął w 1965 r., doktor filozofii, absolwent WSD w Kielcach i Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach i dyrektor Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach. Opublikował książki: *Persona e amore nel pensiero filosofico del Card. Karol Wojtyła*, Rzym 1976; *10 lat Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach*, Kielce 2003. Autor wielu artykułów poświęconych filozofii Boga, filozofii człowieka i problematyce etycznej, opublikowanych głównie w „Kieleckich Studiach Teologicznych”, także autor homilii publikowanych we „Współczesnej Ambonie”.

Ks. Maciej Radej – Kielce

FORMY PRZYGOTOWANIA DO MAŁŻEŃSTWA¹

W związku z zarysowującymi się przemianami i problemami w dziedzinie życia rodzinnego i małżeńskiego prowadzone są ciągle poszukiwania, a nadto proponuje się coraz to nowe rozwiązania dotyczące tego tematu i zagadnień życia rodzinnego². Kościół winien troską obejmować nupturientów na różnym etapie przygotowania do małżeństwa. W przygotowaniu dalszym proponuje się zaangażowanie w to dzieło obok instytucji rodziców również w nie mniejszym stopniu szkołę, katechezę i mass media³.

Zagadnienia, przedstawione w tym artykule, omawiane będą w punktach, które sprzyjają doskonaleniu i rozwojowi nupturienta. Wyrazem tego jest: 1) troska rodziców o wychowanie potomstwa – Kościół domowy, 2) formacja katechetyczna oraz 3) sposób przekazywania informacji o małżeństwie w środowiskach masowego przekazu.

1. Troska rodziców o wychowanie potomstwa Kościół domowy

Właściwe wychowanie dziecka powinno rozpocząć się możliwie jak najwcześniej i trwać nieprzerwanie aż do okresu pełnoletności. W tym bowiem czasie w dużej mierze rozstrzyga się sprawa przyszłego charakteru

¹ M. Radej, *Przygotowanie dalsze do zawarcia małżeństwa*, Praca magisterska napisana na seminarium z prawa kanonicznego pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Mariana Pastuszko w Wyższym Seminarium Duchownym w ramach umowy zawartej z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; Kielce 2002. Niniejszy artykuł jest ostatnim rozdziałem pracy i stanowi rozwinięcie oraz dopełnienie wyżej wymienionego tematu pracy.

² J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst polski, Poznań 1967, s. 535.

³ W. Góralski, *O przyszłość polskiej rodziny*, „Przegląd Powszechny”, 2 (1993), s. 222.

dziecka⁴. Widzieć tu należy również szansę i konieczność podjęcia świadomego przygotowania ludzi młodych do życia w rodzinie⁵.

K. Rahner powiada, że gdy dwoje ochrzczonych wiąże się sakramentalnym węzłem małżeńskim, wtedy realizuje się Kościół. Wspólnota życia i miłości małżonków staje się komórką Kościoła nazywaną „małym Kościołem” lub „Kościółem domowym”. Tak więc małżeństwo sakramentalne ma zasadniczy wpływ na budowanie Kościoła⁶. Podobne stwierdzenie odnajdujemy w Kodeksie Prawa Kanonicznego.

Prawodawca w kan. 226 § 1 mówi, że małżonkowie mają obowiązek przyczyniać się do budowania Ludu Bożego przez małżeństwo i rodzinę⁷. W § 2 stwierdza: „Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania. Stąd też na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół”⁸. Dlatego też przysługuje im prawo swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym⁹.

Środowisko, w jakim dziecko wzrasta, tj. rodzina, najbliżsi, przyjaciele, ma decydujący wpływ na jego wychowanie i rozwój. Św. Jan Chryzostom (†407) mówi, że główny ciężar odpowiedzialności za wychowanie dzieci spoczywa przede wszystkim na rodzicach i przysługuje im z prawa naturalnego¹⁰.

Słusznie więc Kościół pyta przy ślubie: „Czy chcecie z miłością przyjąć i po katolicku wychować potomstwo, którym was Bóg obdarzy?”. Miłość małżeńska wyraża się w wychowaniu jako prawdziwa miłość rodzicielska. „Komunia osób”, która stoi u początku rodziny, dopełnia się poprzez wychowanie i rozprzestrzenienie się na dzieci. Jest to proces wzajemny, w którym wychowawcy – rodzice, są równocześnie w pewien sposób wychowywani. Ucząc człowieczeństwa własne dziecko, sami też poznają je na nowo i uczą się go na nowo¹¹.

⁴ J. Winkowski, *Ogniwo i gniazdo. Rozważania o rodzinie i wychowaniu*, Sandomierz 1997, s. 46–47.

⁵ E. Sujak, *Współczesne zagadnienia wychowawcze w zakresie przygotowania do życia rodzinnego*, „Ateneum Kapłańskie”, 66 (1974), z. 3, s. 421.

⁶ J. Grzeškowiak, *Małżeństwo chrześcijan jest sakramentem*, „Ateneum Kapłańskie”, 98 (1982), z. 1, s. 87.

⁷ Kan. 226 § 1.

⁸ Kan. 226 § 2.

⁹ *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, w: *Sobór Watykański II...*, dz. cyt., nr 5.

¹⁰ H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, w: „Vox Patrum”, *Małżeństwo i rodzina w chrześcijaństwie starożytnym*, z. 8–9 (styczeń–grudzień), Lublin 1985, s. 204–205.

¹¹ Jan Paweł II, List do Rodzin „*Gratissimam sane*”, (1994), nr 16, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1997, s. 309.

W dziełach św. Augustyna (†430) odnaleźć możemy wzmianki dotyczące zaangażowania i troski rodziców o sprawę wychowania dzieci, by za ich staraniem wzrastały, zachowując zbawienne przykazania Pana¹². Objawiać się to powinno poprzez należyte wychowanie religijne, umysłowe i moralne¹³. Słusznie więc mówi się o tym, aby ukazywać dzieciom całe bogactwo wartości wewnętrznych nadanych przez Chrystusa rodzinie¹⁴.

Troska o odpowiednie wychowanie nupturienta wymaga ustawicznego nadzoru i czujności¹⁵. Prawodawca zawarł to w przepisie kan. 774 § 2, w którym czytamy: „Rodzice mają przed innymi obowiązek słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego. Podobny obowiązek spoczywa na tych, którzy zastępują rodziców oraz na chrześniach”¹⁶. Potwierdzenie powyższej normy odnajdujemy w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*¹⁷.

W małżeństwie i rodzinie chrześcijańskiej istnieje i rozwija się Kościół nie tyle biologicznie, co przede wszystkim wspólnotowo i religijnie. W tymże Kościele zostają przekazane dzieciom podstawy wiary i nigdy niczym nie zastąpiozny model i wzór miłości bezinteresownej. Przyswojenie sobie tych postaw w kandydatach do małżeństwa uaktywnia ich życie religijne i sprawia, że doskonalą się wzajemnie. Miłość małżeńska otwarta ku dzieciom jest znakiem obecności w niej Ducha miłości Bożej, który uzdalnia ich z kolei do ofiarnej służby dla potomstwa, do dobrego przykładu, apostołstwa w najszerszym i najpełniejszym wymiarze¹⁸.

Stosownie do praw i obowiązków wynikających z sakramentu małżeństwa, rodzice budują Kościół poprzez zrodzenie, wzajemne uświęcanie się i przykład wzorowego życia chrześcijańskiego¹⁹. Potwierdzenie dla powyższych opinii odnajdujemy w kan. 793 § 1²⁰.

¹² W. Eborowicz, *Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna*, w: „Vox Patrum”, *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 146.

¹³ Tamże, s. 149; Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, (1994), nr 16.

¹⁴ J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999, s. 160.

¹⁵ H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej...*, art. cyt., s. 206.

¹⁶ Kan. 774 § 2.

¹⁷ *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, w: *Sobór Watykański II...*, dz. cyt., nr 30.

¹⁸ Szafrński, *Struktura łaski sakramentu małżeństwa*, „Collectanea Theologica”, 46 (1976), z. 2, s. 32.

¹⁹ J. Grześkowiak, *Małżeństwo chrześcijan...*, art. cyt., s. 87.

²⁰ Kan. 793 § 1. „Rodzice oraz ci, którzy ich zastępują, mają obowiązek i zarazem prawo wychowania potomstwa. Rodzice katoliccy mają ponadto obowiązek i prawo dobrania takich środków i instytucji, przy pomocy których, uwzględniając miejscowe warunki, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie swoich dzieci”.

Rodzice powinni od lat najmłodszych uczyć dzieci prowadzenia życia w bojaźni Bożej²¹, uczciwie i odważnie wychowując je do czystości i miłości, czyli do pełnego daru z siebie²² – stwierdza Papieska Rada do Spraw Rodziny w instrukcji o przygotowaniu do sakramentu małżeństwa. Rozwinięciem powyższej dyrektywy jest nota Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego omawiająca wytyczne w odniesieniu do ludzkiej miłości. Dokument niniejszy opiera się na zasadach doktrynalnych i normach moralnych przyjętych przez Magisterium Kościoła i postuluje wprowadzenie pozytywnego, jak też roztropnego wychowania seksualnego. Zauważa się bowiem, iż wychowawcy i rodzice często są bezradni ze względu na brak przygotowania do tego, by odpowiednio przeprowadzić wychowanie seksualne²³. Pielęgnowanie równowagi w tej sferze życia musi mieć swe podstawy zaufania i dialogu, tak aby dzieci odpowiednio do swojego wieku i stopnia rozwoju mogły nabrać pewności, że ideał chrześcijański jest rzeczywistością istniejącą w obrębie własnej rodziny²⁴.

Oprócz wychowania moralnego rodzice są również odpowiedzialni za pierwsze pouczenie swoich dzieci w zakresie religii²⁵.

Wychowawcza misja rodziców, wypływająca z sakramentu małżeństwa, staje się posługiwaniem Ewangelii. Wszyscy członkowie ewangelizują i są ewangelizowani. Rodzice są pierwszymi zwiastunami Dobrej Nowiny wobec dzieci przez modlitwę, lekturę słowa Bożego, naukę zasad wiary, zbliżanie dzieci do Chrystusa Eucharystycznego i Mistycznego²⁶.

Przez Chrystusa każde wychowanie w rodzinie i poza rodziną osiąga swą pełnię w paschalnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. W tym szczytowym punkcie naszego Odkupienia rozpoczyna się proces chrześcijańskiego wychowania, które jest zarazem formowaniem do pełni człowieczeństwa²⁷.

²¹ W. Kania, *Pierwsza rodzinna katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, w: „Vox Patrum”, *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 217.

²² Papieska Rada do Spraw Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, (13 V 1996), w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Wybór i wstęp: K. Lubowicki, Indeks analityczny: M. Czeakański, t. 2, Kraków 1999, nr 24.

²³ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego*, (1 XI 1983), w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., nr 9.

²⁴ Tamże, nr 49–50.

²⁵ H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej...*, art. cyt., s. 208.

²⁶ B. Mierzwinski, *Problemy małżeństwa i rodziny na V Synodzie Biskupów w Rzymie*, „Communio”, 5 (1981), s. 123.

²⁷ Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, nr 16.

Wychowawcy powinni zatem uczyć dzieci szacunku dla wypowiedzianych słów²⁸. Dobrze robią, gdy będą ich używać zawsze do wyrażenia prawdy w sposób jasny i zrozumiały. Jest to istotne, szczególnie jeśli chodzi o przekaz wiary, czyli wypowiedzi dotyczące problematyki religijnej i życia moralnego²⁹. Kiedy bowiem w rodzinie wszyscy żyją zgodnie z nauką Bożą i są zjednoczeni węzłem miłości i wzajemnej służby, wówczas rzeczywiście dom przekształca się w mały Kościół³⁰.

W kościelnotwórczą rolę małżeństwa sakramentalnego, realizującą się poprzez funkcję kapłańską, prorocką i królewską, małżonkowie wpisują swe powołanie w osobiste świadectwo życia religijnego³¹. Wezwani przez słowo Boże, wiarę i sakrament chrztu, budują Kościół domowy, który staje się *mater et magistra* dla ich dzieci³².

W rozporządzeniach zawartych w *Catechesi tradendae* należy dostrzec, że wychowanie to utrwała się i realizuje wraz z nadejściem wydarzeń rodzinnych, takich jak przyjmowanie sakramentów, obchody świąt liturgicznych, narodziny dziecka czy żałoba. Wówczas jest stosowna chwila, by wyjaśnić chrześcijański czy religijny sens tych wydarzeń³³.

Trzeba pamiętać, że przygotowanie do życia w małżeństwie realizuje się w rodzinie wówczas, gdy wszyscy członkowie rodziny tworzą tzw. „szkołę bogatszego człowieczeństwa”³⁴. Życie wspólnoty domowego Kościoła, oparte o ducha modlitwy i realizowane w atmosferze dialogu, tworzy prawdziwą komunię budowaną przez wzajemną troskę i wspieranie się jej członków³⁵. W kontekście całego procesu wychowawczego nie można pominąć istotnej sprawy dotyczącej rozpoznania własnego powołania życiowego, tak do ofiarnej służby Bogu w celibacie, jak i przygotowania do życia w małżeństwie³⁶.

²⁸ W. Kania, *Pierwsza rodzinna katecheza domowa...*, art. cyt., s. 218.

²⁹ S. Sławiński, *Słowa w procesie moralnego wychowania dziecka*, „W drodze”, 105 (1982), nr 5, s. 77–82.

³⁰ H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej...*, art. cyt., s. 212; P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamskiego, Kraków 1984, s. 182–199.

³¹ J. Grześkowiak, *Małżeństwo chrześcijan...*, art. cyt., s. 87–88.

³² B. Mierzwiński, *Problemy małżeństwa i rodziny...*, art. cyt., s. 123. „V zgromadzenie Synodu Biskupów miało miejsce w Rzymie, w dniach 26 września do 25 października 1980 r. oficjalny temat tego Synodu brzmiał: *De muneribus familiae christianae in mundo hodierno* – Zadania rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie”, s. 109.

³³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, (16 X 1979), Kielce 1996, nr 68.

³⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, (22 XI 1981), w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., nr 21.

³⁵ H. Witczyk, *Sakrament małżeństwa*, „Współczesna Ambona”, 29 (2001), nr 3, s. 190.

³⁶ Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, nr 16.

2. Formacja katechetyczna w przygotowaniu dalszym do małżeństwa

Dobre przygotowanie do małżeństwa domaga się przekazania dzieciom i młodzieży właściwej wiedzy i formacji religijnej w procesie katechizacji. Pełny zakres nauk powinien obejmować chrześcijańskie ujęcie spraw dotyczących małżeństwa i rodziny. Wskazaną zatem jest rzeczą stwarzać dogodne warunki do kształtowania u nupturientów postawy dojrzałego podejścia do spraw wiary i praktyk religijnych. Formacja katechetyczna³⁷ stanowi niezmiernie ważny i konieczny element w przygotowaniu dalszym do małżeństwa. Z tej też racji nie wolno go przeoczyć, ale należy odpowiednio docenić³⁸.

Prawodawca w kan. 1063 w punkcie 1° jako ważny czynnik przygotowania do małżeństwa określa pomoc udzielaną dzieciom i młodzieży szczególnie „poprzez przepowiadanie, katechezę, odpowiednio przystosowaną dla małoletnich, młodzieży i starszych (...)”³⁹. Jej zadaniem jest rozbudzenie w dziecku miłości do wszystkiego, co jest dziełem Boga. W przekazie dotyczącym poznania nie wystarczą jednak tylko słowa, dlatego koniecznością staje się ukazanie wzorów postępowania, będących pomocą w budowaniu cywilizacji miłości⁴⁰.

Ważnym elementem w katechezie jest praca zmierzająca do wyrobienia w dzieciach postawy poszanowania autorytetu rodziców, umiejętności dostrzegania drugiego człowieka i jego potrzeb, ofiarnej miłości do rodziców i rodzeństwa oraz szczególnej przyjaźni w relacjach z Bogiem⁴¹. Ten proces wychowawczy winien wskazywać na konieczność przedstawienia małżeństwa w świetle nauki o życiu i miłości, które mieszczą się w szeroko pojętym przygotowaniu do małżeństwa⁴². Należy realizować podstawowe zadania katechezy, takie jak: rozwijanie poznania wiary; wychowanie liturgiczne; formacja moralna; nauczanie modlitwy; wychowanie do życia wspólnotowego; podanie praw dotyczących małżeństwa i rodziny; itp.⁴³.

³⁷ S. Lanza, *Katecheza*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 332. Sam wyraz „katecheza” pochodzi od greckiego *katechéo* i oznacza tyle co „nauczam żywym głosem”. Jest to więc rezonans, jaki słowo wiary wywołuje w sercu słuchacza, w którym zostaje przyjęte i pogłębione, aby stać się dla niego sensem życia i normą w postępowaniu. Toteż w przekazie wiary jest ono czymś nieodzownym.

³⁸ E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986, s. 39.

³⁹ Kan. 1063, 1°; E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁰ W. Półtawska, *Przed nami miłość...*, Częstochowa 2001, s. 40.

⁴¹ J. Borucki, *Kościół w służbie małżeństwa*, „Homo Dei” 71 (2001), nr 2, s. 29.

⁴² M. G. A. Wilczewska, *Przygotowanie dalsze do wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich w świetle prawa kanonicznego obowiązującego w Polsce*, w: *Ius matrimoniale. Ze studiów nad kościelnym prawem małżeńskim*, 6–7 (1996), Warszawa 1996, s. 115.

⁴³ Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 85–87.

Stąd też obowiązkiem rodziców jest nie tylko „posłać” dziecko na katechizację, lecz także szerzej zainteresować się formacją religijną własnych dzieci, dokonującą się przez katechezę. To zainteresowanie może i powinno się uzewnętrzniać w wielorakiej formie. Przede wszystkim jednak w dwóch sprawach, które określić możemy jako: stworzenie odpowiednich warunków do nauczania oraz współdziałanie z osobami katechizującymi⁴⁴.

Zarządzenia Pierwszej Instrukcji Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin zobowiązują duszpasterza-katechetę do tego, aby w każdej klasie na poziomie szkoły podstawowej i średniej, przy uwzględnieniu młodzieży pozaszkolnej, prowadzić systematyczną katechizację. Nadto powinno się położyć duży nacisk na wyrabianie cnót wiążących się ściśle z życiem rodzinnym. Należy w całym tym procesie nauczania udzielać szczerych i prostych odpowiedzi na wątpliwości młodzieży, które dotyczą tematu przygotowania do małżeństwa⁴⁵.

Prawdziwa katecheza jest zawsze uporządkowanym i systematycznym wprowadzeniem w Objawienie⁴⁶. W formacji katechetycznej, w przygotowaniu dalszym nupturienta, winien się uwidaczniać schemat: poznanie – przekonanie – postępowanie – zachowanie przyjętych praw odnoszących się do katolickiego małżeństwa⁴⁷. Nauka na temat małżeństwa i rodziny zatem, podobnie jak całe Objawienie, nie może być oderwana od życia ani nie może być mu jak gdyby sztucznie przeciwstawiana. Dotyczy ona przecież ostatecznego sensu znaczenia ludzkiego istnienia i nie można przekazywać jej zafałszowanej⁴⁸. To głoszenie prawdy winno przede wszystkim dokonywać się przez świadectwo, zmierzające do tego, by pielęgnować to, co szlachetne i dobre⁴⁹.

Prawdy przekazane młodym w formacji katechetycznej w czasie przygotowania dalszego do małżeństwa winny być stale pogłębiane. Ukazywać powinny także wielkie znaczenie sakramentu małżeństwa i rodziny dla życia człowieka formującego swój światopogląd⁵⁰.

⁴⁴ E. Szafronowski, *Chrześcijańskie małżeństwo, Pomoce prawno-pastoralne*, Warszawa 1985, s. 141.

⁴⁵ *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12 II 1969), w: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961–1970*, t. 1, Warszawa 1971, s. 265–266.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, nr 22.

⁴⁷ S. Lanza, *Katecheza*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 333.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, nr 22.

⁴⁹ Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, (8 XII 1975), Kielce 1990, nr 21.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, nr 25.

W *Pierwszej Instrukcji Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* Prawodawca zaleca, aby powierzyć katechezy o małżeństwie i rodzinie roztropnym i doświadczonym osobom świeckim. Formacja nupturienta powinna kształtować jego życie w prawdziwym duchu modlitwy⁵¹. Modlitwa bowiem pomoże dziecku wypracować w sobie odpowiednie spojrzenie na dar powołania do małżeństwa, czy też życia w stanie bezżennym⁵². Stąd katecheza powinna, zwłaszcza u dzieci i młodzieży, zakładać konieczność modlitwy dnia powszedniego⁵³.

Obecnie w warunkach szybkich przemian społecznych następują daleko idące przekształcenia w sferze świadomości i zachowań moralnych. Procesom tym podlegają także młodzież i dzieci⁵⁴. Wobec takiej rzeczywistości jedną z najbardziej właściwych posług katechezy jest oferowanie ludziom pomocy w poszukiwaniu i odkrywaniu sensu życia. Tego rodzaju służba ma charakter humanizujący i wychowawczy, także przy uwzględnieniu etapu przygotowania dalszego do małżeństwa⁵⁵.

Nie należy pominąć faktu, iż ludzie kształtują samych siebie i nieustannie wzrastają wewnętrznie, przez co całe własne życie zmysłowe i duchowe czynią przedmiotem swojego wzrostu⁵⁶. Stąd w kształtowaniu osobowości

katecheza przygotowująca do życia w małżeństwie i rodzinie powinna mieć swój charakter formacyjny, a nie tylko informacyjny. Jej zadaniem jest pogłębienie katolickiej nauki o małżeństwie i rodzinie oraz przekazanie całościowego, usystematyzowanego i zwartego ujęcia problemów człowieka jako osoby, Bożej wizji małżeństwa i rodziny. Katecheza powinna też przysposabiać do społecznego życia w grupie rodzinnej, do współodpowiedzialności, i wskazywać na konieczność posiadania takich cech indywidualnych, które zapewnią szczęśliwe życie rodzinne⁵⁷.

⁵¹ J. Borucki, *Kościół w służbie małżeństwa*, art. cyt., s. 29–30.

⁵² *Katechizm Rzymski*, Kraków 1880, s. 429.

⁵³ K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, Kraków 2000, s. 58.

⁵⁴ J. Kupny, *Katechizacja i duszpasterstwo młodzieży w okresie przemian*, w: *W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi Dr. Hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin*, red. R. Kamiński, S. J. Koza, L. Skorupa, K. Świąś, Kielce 1999, s. 335.

⁵⁵ M. Cisowski, *Nauczanie religii w szkole a katecheza Kościoła na przykładzie debaty konkordatowej we Włoszech*, w: *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Mieczysława Jaworskiego w 70 rocznicę urodzin*, red. K. Gurda, T. Gacia, Kielce 2000, s. 280.

⁵⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1700.

⁵⁷ M. G. A. Wilczewska, *Przygotowanie dalsze do wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich...*, art. cyt., s. 115–116.

Wszelkie nauki katechetyczne winny promować godność i wartość człowieka⁵⁸, albowiem w swych założeniach przygotowują młodocianych również do ważnych zadań chrześcijańskich wieku dojrzałego. Toteż w okresie dzieciństwa i wczesnej młodości stopniowo należy wprowadzać nupturientów w rzeczywistość powołania małżeńskiego, bądź do stanu kapłańskiego lub zakonnego⁵⁹.

Jan Paweł II w orędziu skierowanym do Konferencji Episkopatu Polski w dniu 8 czerwca 1997 r. również podejmuje temat przygotowania katechetycznego młodego pokolenia do życia w świecie ciągłych przemian. W jego przepowiadaniu jasno widać, że „do współczesnych dzieci i młodzieży należy przyjść z tą samą Ewangelią, ale głoszoną w sposób nowy i bardziej dostosowany do dzisiejszej mentalności i warunków, w których żyjemy”⁶⁰.

Z uwagi na to, że współczesna młodzież bardzo wrażliwa jest na formę, w jakiej przekazywane są jej zasady moralne i wartości, jako najwłaściwszy model nauczania proponuje się dialog⁶¹. Żadną miarą nie ma on na celu przekreślenia duszpasterstwa autorytetu, lecz tylko ma na celu jego dopełnienie – stosownie do możliwości, a także potrzeb współczesnych ludzi⁶². W procesie takiego przekazu w ramach katechizacji w wieku szkolnym następuje formowanie nastawienia społecznego⁶³. Przyczynia się to do duchowego wzrostu i rozbudzenia popolitej uczciwości.

Duszpasterze winni pilnie studiować i chrześcijanom wyklądać prawdy dotyczące życia małżeńskiego i rodzinnego⁶⁴. Związane jest to z tym, że

ważnym elementem pracy duszpasterza w przygotowaniu trwałej rodziny jest przepowiadanie. Ma ono na celu wykształcić w słuchających prawidłowy obraz rodziny, zgodny z zamysłem Bożym. Obraz ten powinien być poparty przykładami z życia i świadectwem biblijnym. Na tej podstawie duszpasterz ma przedstawić zasady życia chrześcijańskiego, które w młodym pokoleniu ukształtują zdrowe charaktery i młodych ludzi uczynią zdolnymi do podjęcia i wypełnienia obowiązków małżeńskich⁶⁵.

⁵⁸ A. Zuberbier, *Jan Paweł II – nauczyciel wiary*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 75 (1999), nr 3, s. 252.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, nr 39.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski. Kraków 8 czerwca 1997*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997. Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 981.

⁶¹ J. Kupny, *Katechizacja i duszpasterstwo młodzieży w okresie przemian*, w: *W służbie wartościom*, dz. cyt., s. 343.

⁶² Tamże, s. 344.

⁶³ J. Borucki, *Kościół w służbie małżeństwa...*, art. cyt., s. 28.

⁶⁴ *Katechizm Rzymski*, dz. cyt., s. 305.

⁶⁵ J. Borucki, *Kościół w służbie małżeństwa...*, art. cyt., s. 30.

Przez to podmiot przygotowania do małżeństwa wyrobi w sobie przekonanie i chęć zawarcia w przyszłości małżeństwa jako przymierza trwałego i nieodwołalnego na wzór Nowego Przymierza, jakie Chrystus zawarł z ludzkością przez swoją Ofiarę na krzyżu⁶⁶.

W docieraniu do prawdy o małżeństwie i rodzinie ważne jest zarówno poznanie umysłowe, jak i poznanie duchowe człowieka, pozwalające bardziej przeniknąć tę prawdę⁶⁷. W katechezie należy widzieć okazję do zapoznania się uczniów z wartościami i normami odnoszącymi się do powołania małżeńskiego. Łączność z Bogiem może im pomóc w przezwyciężaniu trudności w realizowaniu konkretnych wymagań autoedukacyjnych⁶⁸.

Przekazywanie prawd katechetycznych dokonuje się w dużej mierze na lekcjach religii, dlatego formację katechetyczną w szkole winni prowadzić ludzie dobrze przygotowani⁶⁹. Papież Pius XI w *Encyklice o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* wypowiada się następująco:

Dobre szkoły są owocem nie tyle dobrych urządzeń, ile przede wszystkim dobrych nauczycieli, którzy, doskonale przygotowani i wykształceni, każdy w swym przedmiocie, jaki ma wyklądać, wyposażeni w te przymioty intelektualne i moralne, wymagane przez ich tak ważny urząd⁷⁰,

przekazują rzetelną naukę wiary katolickiej, w tym naukę dotyczącą formacji życia wspólnotowego.

Należy ponadto zwrócić uwagę na to, aby w oddziaływaniu formacyjno-katechetycznym Kościoła widzieć skuteczność dalszego przygotowania dzieci i młodzieży do małżeństwa. Zależy to w dużej mierze od współpracy rodziców, katechetów, duszpasterzy i specjalistów z różnych dziedzin. Trzeba sobie uświadomić, że rodzina jest fundamentem społeczeństwa, dlatego

⁶⁶ S. Czerwik, *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii Kościoła*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 74 (1998), nr 5, s. 380.

⁶⁷ M. Rusiecki, *Starajcie się o większe dary. Rekolekcje dla nauczycieli w Częstochowie 2–5 lipca 1998*, Kielce 1999, s. 82.

⁶⁸ E. Mitek, *Samowychowanie chrześcijańskie jako realizacja świętości życia*, w: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi*, red. M. Biskup, T. Reroń, Wrocław 2000, s. 552.

⁶⁹ J. Słomińska, *Pierwszy rok nauczania religii w szkole w opinii uczniów, rodziców i katechetów – koncepcje i niektóre wnioski badań*, w: *Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych...*, s. 138. Niestety, religii grozi to, że może stać się zwykłą, jeszcze jedną, a czasami mniej ważną lekcją, że zabraknie w niej doświadczenia wiary, a pozostanie tylko przekaz wiary. Należy wobec tego rozwijać więź dzieci i młodzieży z Kościołem lokalnym.

⁷⁰ Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, (31 XII 1929), Lwów 1930, s. 30.

wszyscy, którzy mają wpływ na wspólnoty i grupy społeczne, winni skutecznie się przyczyniać do podnoszenia godności małżeństwa i rodziny⁷¹.

3. Środki społecznego przekazu

W trudnym zadaniu wychowania potomstwa (kan. 1136) rodzice doznawać powinni wsparcia ze strony różnych instytucji. One to w charakterze pomocy w przekazywaniu dziecku prawdy wspomagać ich będą w funkcji nauczania. Wypada nam poszerzyć omawiany temat o nowy czynnik, jak się dziś wydaje równie ważny i mający duży wpływ na proces formowania potomstwa. Jest nim wpływ środków masowego przekazu.

Już na samym początku *Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli* *Inter mirifica* Ojcowie Soboru Watykańskiego II podkreślają, że spośród wynalazków techniki godne uwagi są te, które odnoszą się przede wszystkim do ducha ludzkiego, a które ponadto odsłaniają nowe drogi do przekazywania wiadomości, myśli i wskazań. Wśród tych wynalazków dużą rolę przypisuje się urządzeniom, które z natury swej zdolne są osiągnąć i poruszyć nie tylko jednostki, ale także całe zbiorowości i całą społeczność ludzką. Wymienić tu możemy choćby takie, jak: prasa, kinematografia, radiofonia, telewizja, Internet, itp. Można je dlatego właściwie nazwać środkami przekazu społecznego⁷².

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 822 § 3 zachęca, by wszyscy wierni, w szczególności zaś ci, którzy mają jakiś udział w organizowaniu lub użyciu tych środków przekazu, starali się świadczyć pomoc pasterskiej działalności, aby Kościół mógł także poprzez te środki skutecznie wypełniać swoją misję⁷³.

Papież Pius XI w *Encyklice o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* mówi, że owe środki popularyzacji mogą przynieść wielką korzyść wykształceniu i wychowaniu dzieci i młodzieży, o ile będą nimi kierować zdrowe zasady, tzn. bez podniecania złych skłonności i żądzy zysku⁷⁴.

Obecnie powszechnie wiadomo, że środki społecznego przekazu oddziałują na psychikę odbiorców zarówno pod względem uczuciowym i intelektualnym, jak też moralnym, a nawet religijnym, zwłaszcza u młodych. Mogą zatem mieć dobroczynny wpływ na życie i zwyczaje rodzin oraz na wychowanie dzieci, lecz jednocześnie kryją zasadzki i niebezpieczeństwa, których nie należy bagatelizować. Mogą bowiem stać się propagatorami ideologii

⁷¹ J. Borucki, *Kościół w służbie małżeństwa...*, art. cyt., s. 30.

⁷² *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli* „*Inter mirifica*”, w: *Sobór Watykański II...*, dz. cyt., nr 1.

⁷³ Kan 822 § 3.

⁷⁴ Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, s. 31.

rozkładających i zniekształcających poglądy na życie, rodzinę, religię, moralność, nie mających poszanowania prawdziwej godności i przeznaczenia człowieka⁷⁵.

Środki masowego przekazu mają służyć też przygotowaniu dalszemu do wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich poprzez ukazywanie właściwego obrazu małżeństwa i rodziny. Dokonuje się to przez głoszenie zdrowej nauki o miłości małżonków, ofiarnej płodności, jedności i wierności, przez co nupturient kształtuje w sobie właściwy obraz małżeństwa⁷⁶. Prawodawca Kościelny w kan. 822 § 2 mówi również o tym, by użycie tych środków przepełnić duchem ludzkim i chrześcijańskim⁷⁷. Wówczas kształtować się będzie zdrowa opinia publiczna na temat małżeństwa i rodziny⁷⁸.

W ostatnich dziesiątkach lat telewizji i elektronicznym sieciom informacyjnym przypisuje się decydującą rolę w rewolucji, która miała miejsce w dziedzinie środków przekazu i która wywarła głęboki wpływ na życie rodzinne. Dla wielu rodzin telewizja i Internet są dzisiaj najważniejszym źródłem bieżących wiadomości, wiedzy i rozrywki, to one kształtują ich postawy i opinie, a również wartości i wzory postępowania. Istotnie te źródła komunikacji mogą więc wzbogacać życie rodzinne. Mogą zbliżać członków rodziny między sobą, umacniać ich solidarność z innymi rodzinami i z wszystkimi ludźmi. Przyczyniać się to może do pomnażania nie tylko ich wiedzy ogólnej, ale także religijnej, pozwalając im usłyszeć słowo Boże, umocnić swą religijną tożsamość i kształtować życie moralne i duchowe⁷⁹.

Posługując się obrazem, środki przekazu docierają w sposób szczególnie do odbiorcy, ponieważ obraz jest bardziej rozkazujący niż pismo⁸⁰. Uczeni w procesach badawczych współczesnej cywilizacji zauważają, że kwestie życia dotyczące seksualności stały się przedmiotem publicznych dyskusji w książkach, dziennikach i periodykach, a także w innych środkach społeczno-ego przekazu. Zjawisko to jest o tyle niepokojące, o ile nadaje seksualności

⁷⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 76.

⁷⁶ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II...*, dz. cyt., nr 48.

⁷⁷ Kan. 822 § 2.

⁷⁸ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 4.

⁷⁹ Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 1994), „*Telewizja w rodzinie, kryteria właściwego wyboru programów*”, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., s. 27.

⁸⁰ M. Braun-Gałkowska, *Wykorzystanie środków masowego przekazu w procesie wychowania rodzinnego*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamskiego, Kraków 1984, s. 462.

przesadne znaczenie⁸¹. Wobec tego faktu w dziedzinie wychowania i odbiorze opinii publicznej należy w prawdzie przekazywać informacje mówiące o tym, że autentyczne oddanie się sobie jest właściwe tylko małżonkom⁸².

Środki społecznego przekazu, z racji swej sugestywności, powinny wywierać na młodych i młodocianych stały i formacyjny wpływ, dając im prawdziwe informacje na temat życia małżeńskiego i rodzinnego, przede wszystkim w dziedzinie wychowania seksualnego. Stąd też papież Jan Paweł II wskazał na sytuację, w jakiej przychodzi rozwijać się dzieciom w kontakcie ze środkami masowego przekazu. Z reguły ci młodzi odbiorcy informacji zafascynowani propozycjami mass mediów są gotowi przyjąć to, co im jest oferowane w dobrym lub w złym. Przyciąga je ekran, naśladują każdy pokazywany gest, a przy tym szybciej i bardziej niż ktokolwiek inny przyswajają sobie wyrażone tam emocje i uczucia⁸³.

Tak zatem na wychowawcach spoczywa konieczność tworzenia klimatu sprzyjającego czystości, aby dzięki pełnemu przestrzeganiu zasad porządku moralnego prawdziwa wolność zapanowała nad swawolą⁸⁴.

Z poruszanego tematu można wyciągnąć wniosek negatywny, że telewizja czy Internet mogą szkodzić życiu rodzinnemu poprzez propagowanie fałszywych wartości i wzorów postępowania; przez rozpowszechnianie pornografii i obrazów brutalnej przemocy; przez wpajanie moralnego relatywizmu i religijnego sceptycyzmu; przez przedstawianie bieżących wydarzeń i problemów w sposób celowo wypaczony; przez agresywną reklamę, odwołującą się do najniższych instynktów; wreszcie przez zachwalanie fałszywych wizji życia, które sprzeciwiają się zasadzie wzajemnego szacunku oraz nie sprzyjają, a wręcz utrudniają ustanowienie sprawiedliwości i pokoju⁸⁵. Ojciec Święty w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* mówi, że tego typu działania godzą w podstawowe wartości rodziny i prawdziwe dobro człowieka⁸⁶.

⁸¹ Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej „Persona humana”*, (29 XII 1975), nr 1, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., t. 1, s. 77.

⁸² K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*, „*Analecta Cracoviensia*”, 10 (1978), s. 24.

⁸³ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego*, (1 XI 1983), nr 66, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., t. 1, s. 276–277.

⁸⁴ Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, (25 VII 1968), w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., nr 22.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 1994), „*Telewizja w rodzinie, kryteria właściwego wyboru programów*”, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., t. 2, s. 27.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”*, nr 76.

Wypowiedź Ojca Świętego wzywa nas do uświadomienia sobie niebezpieczeństw, jakie może nieść rodzinie niewłaściwe korzystanie ze środków masowego przekazu⁸⁷. Dobrą natomiast rzeczą byłoby wychowywać młodzież poprzez programy edukacyjne w dziedzinie życia ludzkiego, dostosowane do wieku, etapu dojrzewania czy aktualnych potrzeb, bez odrzucania zasad moralnych i niszczenia życia duchowego człowieka. Winny one przygotowywać do przeżywania ludzkiej miłości i odpowiedzialnego życia wspólnoty rodzinnej⁸⁸. Integralne dojrzewanie chłopców i dziewcząt dotyczy przecież ich sfery uczuciowej i duchowej, która ma doniosłe znaczenie w rozwijaniu piękna ludzkiej osobowości⁸⁹.

Wychowując dzieci, rodzice z reguły wiedzą, że telewizor, a dziś jeszcze bardziej Internet są przez nich lubianą, łatwo dostępną i nie wymagającą dużego wysiłku umysłowego rozrywką. Toteż włączenie tych środków przekazu w tok formacji rodzinnej, czy też lekcji szkolnych, może uatrakcyjnić w oczach dzieci stan małżeństwa, szkołę i naukę, wnosząc w jej podwoje nowego ducha⁹⁰. Promując małżeństwo i rodzinę, media powinny przekazywać i popierać prawdziwą naturę tych instytucji, chroniąc je poprzez strzeżenie moralności publicznej i sprzyjanie dobrobytowi domowemu⁹¹.

Toteż rodzice powinni uczyć swoje pociechy korzystania z tych środków w sposób rozważny, aktywnie kształtując w swoich dzieciach nawyki w tej dziedzinie, by zapewnić im zdrowy rozwój osobowy, moralny i religijny. Ponadto dobrą rzeczą byłoby uprzednio zasięgnąć informacji o treści danego programu czy przeglądanych stron internetowych. Kształtowanie u dzieci właściwych nawyków w oglądaniu telewizji czy też spędzaniu czasu przed monitorem komputera będzie niekiedy wymagać wyłączenia tych środków przekazu, gdyż lepiej jest zająć się czymś innym, a także ponieważ wymaga tego szacunek dla innych członków rodziny, albo dlatego, że bezkrytyczne oglądanie może być szkodliwe⁹². Potwierdzeniem powyższego jest nauka

⁸⁷ M. G. A. Wilczewska, *Przygotowanie dalsze do wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich...*, art. cyt., s. 116; *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli*, *Inter mirifica*, nr 2.

⁸⁸ Z. Szymański, *Edukacja seksualna*, w: *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa – Łomianki 1999, s. 122–123.

⁸⁹ U. Dudziak, *Edukacja seksualna w szkole – zagrożenia i szanse*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie*, red. G. Witaszek, R. Podpora, Lublin 1996, s. 104.

⁹⁰ J. Komorowska, *Telewizja w życiu dzieci i młodzieży. Studium telewizji wśród uczniów szkoły podstawowej w mieście przemysłowym „N”*, cz. I, Łódź – Warszawa 1963, s. 64–79.

⁹¹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 52.

⁹² Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „*Telewizja w rodzinie, kryteria właściwego wyboru programów*”, (24 I 1994),

Ojców Soboru Watykańskiego II w *Dekrecie o środkach społecznego przekazywania myśli*, „*Inter mirifica*”⁹³.

Sieć Internet jako środek komunikacji dostarcza dzieciom i młodzieży szybszych narzędzi do pogłębiania wszelkiego rodzaju zainteresowań, w tym również wiedzy o małżeństwie i rodzinie⁹⁴. Zamieszczone w Internecie strony chrześcijańskie powinny promować poprzez odpowiednio dobrane informacje wiedzę nupturienta i przekazywać mu zasady zdrowego wychowania⁹⁵. Ponadto doświadczenie wskazuje, że informacje przekazywane przez sieć komputerową są czymś więcej niż tylko wiadomością. Mogą przekazywać pewne treści i kształtować w nupturientie postawę do wypełnienia określonych działań, w tym także służących przygotowaniu do małżeństwa⁹⁶. Idzie tutaj również o „popularyzację dobrych obyczajów towarzyskich”⁹⁷.

Prezentując środki społecznego przekazu, nie można pominąć prasy. W tej dziedzinie przekazu zauważa się, że w przeciwieństwie do obrazu, czytanie rozwija wyobraźnię, uczy myślenia, bo uwrażliwia na słowo i pobudza do refleksji. Z lektury młodzieży należy bezwzględnie i zdecydowanie wykluczyć wszelkie czasopisma wątpliwe pod względem etycznym. Stąd też tak ważne staje się dobranie lektury dostosowanej do wieku i stopnia rozwoju, która formowałaby dojrzałą osobowość⁹⁸.

Przed wszystkim należy więc popierać w środowiskach dzieci i młodzieży dobrą prasę. Chcąc przepoić czytelników w pełni duchem chrześcijańskim, należy również tworzyć i rozwijać prawdziwie katolicką prasę, by urabiać, umacniać i popierać opinię publiczną, zgodnie z prawem naturalnym, nauką i nakazami katolickimi. Wartościową rzeczą byłoby też podawać młodym do wiadomości i należyście wyjaśniać wydarzenia dotyczące życia Kościoła⁹⁹. W dobrej lekturze dziecko jest w stanie przyswoić sobie cnoty obywatelskie, uczyć się traktowania z szacunkiem i miłością drugiego człowieka, a także stanu małżeńskiego i życia rodzinnego. Utrwalone w sobie te postawy

w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., t. 2, s. 28–29. „Mądrzy rodzice wiedzą także, że nawet dobre programy powinny być uzupełnione przez inne źródła informacji, rozrywki, wiedzy i kultury”.

⁹³ *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*, nr 10.

⁹⁴ C. Climati, *Młodzi i ezoteryzm. Magia, satanizm i okultyzm – oszustwo ognia, który nie spala*, Kielce 2001, s. 100–101.

⁹⁵ Tamże, s. 105–106.

⁹⁶ Tamże, s. 159.

⁹⁷ J. Kubin, *Radio i wychowanie*, Warszawa 1964, s. 57.

⁹⁸ M. G. A. Wilczewska, *Przygotowanie dalsze do wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich...*, art. cyt., s. 117.

⁹⁹ *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*, nr 14.

społeczne będą mocnym budulcem relacji w życiu wspólnotowym¹⁰⁰. Wsparcie, jakie niesie ze sobą prasa w rozpowszechnianiu miłości i zasad moralnych, ma znaczący wpływ na wypracowanie w człowieku postawy wzajemnego szacunku wobec drugiego, nabiera stateczności, stałości i charakteru powinności w okazywaniu miłości drugiemu człowiekowi¹⁰¹. Należy jednak pamiętać, że również i w tej dziedzinie szczególnie należy ochraniać młodzież przed prasą i widowiskami, które byłyby szkodliwe w jej wieku¹⁰².

Przez studium literackie i naukowe muszą być upowszechniane wszelkie pozytywne normy wychowawcze¹⁰³. Ten zakres wiadomości winien urabiać w czytelniku bądź słuchaczu właściwe postawy traktowania ludzkich wartości. Nadto uczyć powinien interpretować życie i jego wydarzenia, działania ludzkie, rozwijać zdolność oceny i brać za nią odpowiedzialność, a także wyciągać praktyczne wnioski ze zdobytych informacji¹⁰⁴.

Wielką szansą jest więc, by za pomocą środków przekazu przedstawiać właściwy model małżeństwa i rodziny. Nie bez znaczenia jest ukazanie pozytywnych bohaterów dążących do czystej, ofiarnej miłości. Programy telewizyjne, audycje radiowe, prasa, „sieć” Internetu powinny ukazywać czystość, wierność, jedność, nierozzerwalność małżeństwa, jako wartości, które stanowią gwarancję rodzinnego szczęścia, a które możliwe są do zrealizowania.

Osoby odpowiedzialne za środki społecznego przekazu winny dołożyć wszelkich starań, aby ukazywać małżeństwo jako harmonijną wspólnotę życia i miłości¹⁰⁵. Dziennikarze obowiązani są w tym zakresie zachować obiektywizm i poszanowanie prawa odbiorców do pełnej informacji¹⁰⁶. W programach wychowawczych winni popierać i wpajać wartości etyczne i społeczne umacniające jedność i zdrowy rozwój rodziny oraz społeczności¹⁰⁷.

¹⁰⁰ Episkopat Polski, *List pasterski biskupów polskich na niedzielę Świętej Rodziny 27 grudnia 1998 r.*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 75 (1999), nr 2, s. 123.

¹⁰¹ M. Nowodworski, *Małżeństwo*, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. 13, Warszawa 1880, s. 218.

¹⁰² *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*, nr 12.

¹⁰³ Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, Lwów 1930, s. 25.

¹⁰⁴ Z. Grzegorski, *Dialog rodzinny – formacja i korektura wpływu masowego przekazu*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamskiego, Kraków 1984, s. 508.

¹⁰⁵ M. G. A. Wilczewska, *Przygotowanie dalsze do wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich...*, art. cyt., s. 117.

¹⁰⁶ A. F. Dziuba, *Drogi powstania i recepcji Humanae vitae*, w: *Człowiek. Miłość. Rodzina, Humanae vitae po 30 latach. Materiały z sympozjum*, KUL 3–4 XII 1998, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 76.

¹⁰⁷ Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, *Pornografia i przemoc w środkach przekazu: odpowiedź duszpasterska* (7 V 1989), nr 25, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., t. 1, s. 422.

Wnioski końcowe

Niniejszy artykuł jako jeden z wielu tematów bogatej rzeczywistości małżeństwa i rodziny rozpatrywał wątek form przygotowania dalszego do małżeństwa. Zauważyć należy także fakt, iż normy prawa powszechnego, jak i partykularnego proponują długofalową pracę i podjęcie obowiązku ofiarnego wychowania dzieci i młodzieży na wielu płaszczyznach ludzkiego życia.

Różnorodność zadań w formacji młodocianych winna być podejmowana i rozwijana przez instytucje powołane do tej działalności, tj. rodziców, duszpasterzy, katechetów, szkołę, środki społecznego przekazu. Jakkolwiek między tymi organami wychowawczymi winna istnieć synchronizacja pracy, to jednak rolę najważniejszą spełniają tutaj rodzice i budowany przez nich Kościół domowy.

W obecnym czasie niemały ciężar odpowiedzialności spoczywa na formacji katechetycznej i środkach społecznego przekazu. Ten rodzaj wychowania potrzebuje przekazania prawdy młodym poprzez uwrażliwianie na wartości czystości przedmałżeńskiej, ukazywanie różnorodnych życiowych spraw małżeńskich i rodzinnych, które możliwe są do zrealizowania w świetle nauki Chrystusowej. Odpowiednio przedstawiony materiał w mass mediach i pracy katechetycznej winien w ramach wymiany myśli odpowiadać na wątpliwości młodzieży w ujęciu zdrowych zasad religijno-moralnych.

Episkopat Polski w trosce o przygotowanie dalsze do małżeństwa zachęca do systematycznego i uporządkowanego zapoznawania dzieci i młodzieży z przedmiotem studium nad małżeństwem i rodziną.

Zusammenfassung

FORMEN DER VORBEREITUNG FÜR DIE EHESCHLIEßUNG

Da sich die Polnische Bischofskonferenz um weitere Vorbereitung für die Eheschließung kümmert, ermuntert sie dazu, dass Kinder und Jugendliche mit der Frage der Ehe und Familie auf systematischer und geordneter Weise vertraut gemacht werden. Im Zusammenhang mit den vorkommenden Veränderungen und Problemen in diesem Bereich des menschlichen Lebens werden ständig immer neuere Lösungen gesucht und sogar angeboten, die das Problem des Familienlebens anbelangen. Die Kirche soll sich um alle Heiratswilligen kümmern, die sich doch in verschiedenen Stadien der Vorbereitung für die Ehe befinden. In weiterer Vorbereitung wird das Engagement anderer Institutionen, wie z.B. der Schule, Katechese und der Massenmedien vorgesehen, die doch die Eltern bei dieser Unternehmung fördern könnten.

Die in diesem Artikel dargestellten Fragen sprechen die Themen an, die der Entwicklung eines Heiratswilligen dienen. Das Engagement wird dagegen durch die elterliche Sorge um die Hauskirche, durch die genauso wichtige katechetische Formation und durch die Art der Übermittlung von Informationen über die Ehe mithilfe der Massenmedien zum Ausdruck gebracht.

Ks. dr Maciej RADEJ – ur. w 1977 r. w Busku Zdroju; dr teol., wikariusz parafii katedralnej w Kielcach; ważniejsze publikacje: *Przygotowanie dalsze do zawarcia małżeństwa*, Kielce 2002 (praca magisterska); *Kaznodziejstwo biskupa, arcybiskupa i kardynała Karola Wojtyły w katedrze na Wawelu*, Kraków 2008; (praca doktorska) oraz homilie opublikowane w kwartalniku „Współczesna Ambona” i tygodniku „Niedziela”.

Ks. Tomasz Rozkrut – Tarnów – Kraków

FUNDAMENTALNE ZNACZENIE SKARGI POWODOWEJ W KANONICZNYM PROCESIE MAŁŻEŃSKIM (KPK, KAN. 1501–1506)

W każdym procesie, także w tym szczególnym postępowaniu procesowym, którego przedmiotem jest małżeństwo kanoniczne, między osobami ochrzczonymi sakrament¹, fundamentalne znaczenie posiada skarga powodowa. Rozpoczyna ona bowiem to dość partykularne postępowanie sądowe, dla wielu osób niezrozumiałe i nieprawidłowo określane jako „rozwód kościelny”, a jednocześnie ukierunkowuje ona pracę kościelnego sądownictwa w konkretnym przypadku. Równocześnie skarga powodowa stwarza dość szczególną sytuację między małżonkami, którzy bardzo często są już po rozwodzie cywilnym i żyją już w nowych związkach cywilnych, a mimo to informacja o zaskarżeniu małżeństwa jest dla nich często dużym zaskoczeniem. Fundamentalne znaczenie skargi powodowej w kanonicznym procesie małżeńskim zostanie przedstawione w obowiązującym ustawodawstwie Kościoła, czyli w kan. 1501–1506 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.², oraz w Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”, która bardzo praktycznie ukazuje obowiązujące normy procesowe Kodeksu Jana Pawła II³.

¹ KPK, kan. 1055 § 2. Doktryna o nierozdzielności pomiędzy kontraktem a sakramentalnością małżeństwa jest nauką powszechnie przyjmowaną i wyrażaną tak w sposób *implicite* jak i *explicite* przez Magisterium Kościoła. Por. J. Hervada, „Studi sull’essenza del matrimonio”, Milano 2000, s. 363.

² Kodeks wschodni nie ma wyodrębnionego Rozdziału na temat skargi powodowej, istnieje natomiast Rozdział: *De obligationibus iudicum et aliorum administratorum tribunalium* (KKKW, kan. 1103–1116) wraz z kan. 1104 § 2, który stanowi, że „iudex nullam causam cognoscere potest, nisi petitio ad normam canonum facta est ab eo, cuius interest, vel a promotore iustitiae”.

³ Dc, art. 114–125.

Skarga powodowa ma być złożona zgodnie z przepisami prawa. Przedstawiając ją i wskazując na jej rolę, trzeba mieć na uwadze takie obszary jej formalnego zrozumienia, jak: legalność samej skargi powodowej (*ad normam iuris*), jej treść oraz formę, jak również sposób postępowania celem jej przyjęcia lub odrzucenia przez autorytet sądowy Kościoła. Skarga powodowa w kanonicznym procesie małżeńskim jest wezwaniem sędziego do realizacji przez niego posługi sprawiedliwości, nie jest to wprost pozwanie drugiej strony, jak to ma miejsce w państwowych porządkach prawnych, albowiem dopiero sukcesywne wezwanie sądowe (czyli „citatio”), zgodnie z przepisami kanonów Kodeksu⁴, jest już decyzją sędziego kościelnego. Wydaje się, że taki porządek rzeczy w kościelnym prawie procesowym jest słuszniejszy, gdyż niekoniecznie trzeba od razu pozywać drugą stronę, skoro np. skarga powodowa może zostać odrzucona z uznanych przez prawo powodów. Ważna jest zatem w każdym wypadku poprawna ekonomia procesowa.

1. Kodeksowe określenie skargi powodowej

Skarga powodowa rozpoczyna spór sądowy⁵; ona też jest pierwszym i absolutnie koniecznym dokumentem procesowym, albowiem sam sędzia nie może, bez prośby powoda, rozpocząć postępowania procesowego, zgodnie ze znaną zasadą procesową „*nemo iudex sine actore*”⁶. Proces rozpoczyna zatem strona procesowa i dlatego w pierwszym kanonie Kodeksu Jana Pawła II

⁴ KPK, kan. 1507–1512; Dc, art. 126–134.

⁵ Por. KPK, kan. 1504; Dc, art. 116 § 1.

⁶ Najogólniej przez skargę powodową należy rozumieć pisemną prośbę strony powodowej przedstawioną sędziemu, aby ten rozwiązał zaistniałą kontrowersję. P. V. Pinto, „I processi nel Codice di diritto canonico. Commento sistematico al Lib. VII”, „Libreria Editrice Vaticana”, 1993, s. 226. Warto przypomnieć, że w wypadku braku skargi powodowej, o której w kan. 1501, ewentualny proces będzie dotknięty wadą nieważności nieusuwalnej (KPK, kan. 1620, n. 4). W kanonicznym procesie małżeńskim będzie chodziło o poznanie prawdy, czy małżeństwo zostało zawarte nieważnie. Natomiast nie jest przedmiotem takiego procesu badanie ważności małżeństwa, które cieszy się przychylnością prawa i w wątpliwości należy uważać je za ważne, jak postanawia prawodawca w kan. 1060, mimo pojawiania się dzisiaj przewrotnych propozycji, do których odniósł się w swoim przemówieniu rojalnym Jan Paweł II w 2004 r. Wskazał on, że słyszy się głosy krytyczne na temat teży normy kanonicznej, a nawet i więcej, w dzisiejszym społeczeństwie, w którym spotykamy się z kryzysem małżeństwa, można spotkać się z poglądami, które pytają wprost, „czy nie byłoby lepiej zakładać nieważność małżeństwa niż jego ważność”? W tym kontekście Jan Paweł II wskazuje, że według niektórych *favor matrimonii* powinien ustąpić *favor personae*, czy też *favor veritatis subiecti* czy też *favor libertatis*. *Discorso di Giovanni Paolo II ai Prelati*

na temat skargi powodowej, tj. w kan. 1501, czytamy, że „sędzia nie może rozpoznawać sprawy, jeżeli ten, kto jest zainteresowany, albo rzecznik sprawiedliwości nie przedstawi prośby zgodnie z przepisami kanonów”⁷. Współczesny proces kościelny, w tym także proces dotyczący nieważności małżeństwa kanonicznego, nie może mieć charakteru inkwizycyjnego, a złożona skarga powodowa kształtuje sukcesywne konsekwencje, tak w wymiarze procesowym, jak i społecznym⁸. Zaraz potem w następnym kanonie mamy dopowiedziane, że ten, „kto chce kogoś pozwać, musi przedłożyć właściwemu sędziemu skargę powodową, w której przedstawi przedmiot sporu i wyrazi prośbę o posługę sędziego”⁹. Można powiedzieć, że ten przepis prawny na temat meritum skargi powodowej zawiera konieczne warunki dla rozpoczęcia procesu. Są w nim zawarte cztery elementy konstytutywne skargi powodowej:

a. element podmiotowy – który obejmuje osoby związane z rodzącym się procesem. Należy tutaj wymienić, przede wszystkim, osobę powoda, czyli osobę, która domaga się zastosowania prawa poprzez przeprowadzenie postępowania procesowego. W procesie małżeńskim jest to konkretny małżonek, mający imię, nazwisko, zamieszkanie, itd., wyjątkowo będzie nim promotor sprawiedliwości; o takiej możliwości mówi bowiem kan. 1674, n. 2. Drugą osobą będzie strona pozwana, czyli jest to osoba, od której się czegoś powód domaga w wyniku przeprowadzonego procesu, który to proces, z formalnego punktu widzenia, winien mieć charakter kontradyktoryjny i dwustronny – aczkolwiek w „specyficznym” kanonicznym procesie małżeńskim rodzi się bardzo konkretne pytanie: czy rzeczywiście albo czy zawsze kanoniczny proces małżeński ma taki charakter¹⁰? Np. jeśli powód prosi o stwierdzenie nieważności zawartego małżeństwa z tytułu swojej niezdolności na podstawie normy kan. 1095, n. 3 KPK, to w takim procesie, kto jest stroną pozwaną, czyli tą, od której formalnie należałoby się czegoś domagać? W tak kształtującym się procesie współmałżonek może w ogóle nie przystąpić do procesu albo może swoimi argumentami jeszcze dodatkowo poprzeć żądanie powoda; jeszcze

Uditori, Officiali e Avvocati del Tribunale della Rota Romana, in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario, w: „L'Osservatore Romano”, 31 Gennaio 2003, s. 4–5. Zob. P. Majer, *Favor iuris dla małżeństwa czy favor libertatis dla małżonków?*, w: *Lex tua in corde meo*, red. P. Majer i A. Wójcik, Kraków 2004, s. 341–357.

⁷ KPK, kan. 1501; Dc, art. 1501.

⁸ KPK, kan. 1611, 1612, 1620 § 4.

⁹ KPK, kan. 1502; Dc, art. 115 § 1.

¹⁰ Warto jeszcze raz podkreślić specyficzny charakter procesu małżeńskiego. Znaczące rozwiązanie proponuje instrukcja „Dignitas connubii”, kiedy zamiast mówić o zawiązaniu sporu, mówi o formule wątpliwości w kanonicznym procesie małżeńskim (Dc, art. 135). Zob. M. Greszata, *Iudicium cum principiis. Kodeksowa weryfikacja wybranych zasad procesowych w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 259–263 i s. 278–280.

większa trudność ze zdefiniowaniem kontrydiktoryjności procesu małżeńskiego będzie występowała wówczas, gdyby skarga powodowa została wniesiona po śmierci jednego z małżonków, zgodnie z normą kan. 1675 § 1. Trzecią osobą zaangażowaną w proces jest sędzia (rozumiany nie jako osoba fizyczna, ale jako organ sądowy, czyli jako instytucja kościelnej sprawiedliwości), wobec którego składana jest skarga powodowa i który jest proszony o posługę związaną z określeniem prawdy na temat ważności zawartego małżeństwa. W codziennej praktyce skarga powodowa jest kierowana do konkretnego sądu kościelnego, nie jest ona zatem kierowana imiennie.

b. element przedmiotowy – którym jest „*petitum*”, czyli prośba dotycząca stwierdzenia nieważności zawartego małżeństwa kanonicznego przez sąd kościelny. Przedmiot sporu sądowego musi być jasno i precyzyjnie określony¹¹.

c. element prawny – którym jest „*causa petendi*”, czyli jest nim konkretny tytuł (lub tytuły) zaproponowany jako prawny fundament zaskarżonego małżeństwa kanonicznego; rzeczą korzystną jest zatem wymienienie konkretnego kanonu małżeńskiego, wokół którego będzie się toczyło postępowanie dowodowe. W skardze powodowej należy także wskazać na konkretne fakty, które urealnią zaproponowany tytuł nieważności i pomogą w tym, aby z prezentowanej skargi powodowej w perspektywie instrukcji procesowej „wydobył się” *fumus boni iuris*. Mówiąc inaczej, wyeksponowanie prawa oraz faktów winno uwiarygodnić interes procesowy powoda oraz pozytywny przebieg postępowania procesowego. Praktyka duszpasterska uczy, że skarżący małżeństwo kanoniczne są zainteresowani przede wszystkim możliwością zawarcia nowego małżeństwa w Kościele, a zatem jedynie pośrednio interesuje ich poznanie prawdy na temat ważności swojego małżeństwa. Wskazuje to, że istota procesu małżeńskiego wśród wiernych jest praktycznie mało znana.

d. postulat – którym jest domaganie się posługi sędziego celem rozwiązania powstałej kontrowersji¹².

2. Skarga powodowa w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa

W procesie małżeńskim osobami zainteresowanymi jego rozpoczęciem są zasadniczo sami małżonkowie (najczęściej jeden z nich), czasami rozpoczęciem procesu małżeńskiego będzie zainteresowany również rzecznik sprawiedliwości („wtedy kiedy nieważność małżeństwa została już ogłoszona, jeżeli małżeństwo nie może być uważnione lub nie jest to pożyteczne”¹³). Ponadto

¹¹ „Formuła wątpliwości musi określać, z jakiego tytułu lub tytułów zaskarża się ważność węzła małżeńskiego”, Dc, art. 135 § 3.

¹² Zob. J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1993, s. 294–297.

¹³ KPK, kan. 1674; Dc, art. 92.

skarga powodowa ma być złożona właściwemu sędziemu¹⁴. Ogólnie trzeba powiedzieć, że skarga powodowa formułuje jasne żądanie procesowe, którym jest stwierdzenie nieważności małżeństwa kanonicznego, natomiast stronie pozwanej, po zapoznaniu się z jej treścią, daje możliwość obrony; z kolei sędziego ukierunkowuje na poprawne określenie rodzącego się przedmiotu sporu, który w instrukcji „*Dignitas connubii*” został określony jako formuła wątpliwości, co lepiej odpowiada specyfice procesu małżeńskiego¹⁵.

Co do formy złożenia skargi powodowej Kodeks Jana Pawła II stwierdza, że sędzia może przyjąć ustną prośbę, zwłaszcza wtedy, gdy powód „albo ma przeszkodę w przedstawieniu skargi powodowej [np. powód nie umie pisać], albo sprawa jest łatwa w dochodzeniu i mniejszej wagi”; niemniej jednak dopiero sporządzenie prośby w formie pisemnej zapoczątkuje jej skutki procesowe¹⁶. Zasadniczo jednak, również ze względów praktycznych, powinna ona mieć od początku charakter pisemny, albowiem jak łatwo zrozumieć, waga kanonicznego procesu małżeńskiego domaga się, aby skarga była nie tylko formalnie dobrze napisana i umotywowana, ale także, aby była należycie przemyślana, a sam powód był przez to należycie przygotowany i zmotywowany do udziału w procesie od jego początku aż do samego końca; winna ona także uświadomić powodowi konsekwencje jej złożenia (może być jej następstwem wrogie nastawienie ze strony współmałżonka, jego bliskich, a w niektórych wypadkach także i wspólnego potomstwa). Ponadto należy pamiętać, że skarga powodowa nie może mieć charakteru tak ogólnego, aby powód domagał się jedynie stwierdzenia nieważności małżeństwa bez podania tytułu nieważności oraz faktów za tym przemawiających. W takim wypadku będzie ona musiała być odpowiednio uzupełniona, dlatego ważną rzeczą jest, aby powód, składając skargę powodową, wcześniej skorzystał z należytej pomocy prawnokanonicznej (praktycznie ważna jest tutaj fachowa pomoc adwokata lub poradni prawnej działającej przy sądzie kościelnym¹⁷). Nie jest wymagane, aby małżonkowie byli już po rozwodzie cywilnym. Praktyka jednak jest taka, że najczęściej są już po orzeczeniu rozwodu cywilnego, z kolei z praktycznego

¹⁴ KPK, kan. 1502; Dc, art. 115 § 1.

¹⁵ Dc, art. 135–137.

¹⁶ KPK. 1503 § 1. Kodeks, dając możliwość przyjęcia ustnej prośby, zaznacza, że: „w obydwu jednak wypadkach sędzia powinien nakazać notariuszowi, by zredagował akt na piśmie; ma on być odczytany powodowi i przez niego potwierdzony; zastępuje on, co do wszystkich skutków prawnych, skargę pisaną przez powoda”. KPK, kan. 1503 § 2; zob. Dc, art. 115 § 2. Kiedy powód ma przeszkodę w napisaniu skargi powodowej, to być może lepiej byłoby skierować powoda do adwokata, gdyż skarga małżeńska, ze względu na jej charakter, nie może być zredagowana pośpiesznie (jakby „na kolanie”) w notariacie sądu kościelnego. Wymaga ona odpowiedniego przemyślenia oraz odpowiedniej argumentacji.

¹⁷ Zob. Dc, art. 113.

punktu widzenia podpowiada się, aby strony nie prowadziły równocześnie dwóch różnych postępowań: tj. postępowania rozwodowego oraz kanonicznego procesu małżeńskiego, aczkolwiek nie jest to prawnie zabronione.

3. Elementy formalne skargi powodowej

Skarga powodowa, według kan. 1504, n. 1–4, powinna zawierać następujące elementy formalne:

a. powinna określać, wobec jakiego sędziego sprawa jest wnoszona, czego powód żąda oraz od kogo. W przypadku procesu małżeńskiego strona powodowa prezentuje skargę powodową właściwemu sądowi kościelnemu, skarga ma określać, czego się od niego żąda (orzeczenia nieważności małżeństwa – czyli jest tzw. *petitum*) oraz z jakiego tytułu nieważności (na podstawie jakiego kanonu małżeńskiego – czyli jest to tzw. *causa petendi*). Właściwość sądu kościelnego w sprawach o nieważność małżeństwa, które nie są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej, określa kan. 1673¹⁸. Należy w tym miejscu podkreślić, że ten obecny pluralizm właściwości sądów kościelnych do prowadzenia procesów małżeńskich niewątpliwie powinien wpływać jak najbardziej pozytywnie na sprawność funkcjonowania kościelnego wymiaru sprawiedliwości. Zauważył to już sam prawodawca kościelny. Papież Jan Paweł II, przemawiając do Trybunału Roty Rzymskiej w 1996 roku, podkreślił, że aktualne ustawodawstwo Kościoła prezentuje żywą wrażliwość na wymogi dotyczące stanu osób, albowiem jeżeli został on podany w wątpliwość, to nie powinien zbyt długo pozostawać wątpliwym. Konkretnie Papież wskazał, że obecnie istnieje możliwość zwrócenia się do różnych sądów, aby ułatwić instruktorię sprawy, o czym stanowi kan. 1673¹⁹.

b. skarga powodowa ma wskazać, na jakich uprawnieniach opiera się powód oraz winna, przynajmniej w ogólnej formie, zawierać fakty oraz dowody dla poparcia prezentowanych roszczeń (czyli powinna zawierać motywy prawne i faktyczne dla prowadzenia procesu małżeńskiego ze wskazanego tytułu nieważności).

c. skarga powodowa ma być podpisana przez powoda (lub jego pełnomocnika; w tym wypadku winna ona zawierać pełnomocnictwo według kan. 1484 § 1²⁰), ma zawierać datę (dzień, miesiąc oraz rok) oraz powinna wskazywać miejsce zamieszkania powoda lub jego pełnomocnika albo winno być wskazane miejsce dla odbierania akt procesowych²¹.

¹⁸ Dc, art. 10 § 1.

¹⁹ Ad Romanae Rotae iudices habita (die 22 Ianuarii 1996), w: AAS, 88 (1996) s. 773–777.

²⁰ Dc, art. 106 § 1.

²¹ Sąd kościelny, przyjmując skargę powodową, winien wbić datę jej wpłynięcia.

d. skarga powodowa powinna wskazywać stałe lub tymczasowe miejsce zamieszkania strony pozwanej.

Ponadto do skargi powodowej, która powinna być merytoryczna, przejrzysta i krótka, czyli napisana fachowo (a zatem nie może mieć np. formy pamiętnika), należy dołączyć autentyczne świadectwo zawarcia małżeństwa, metryki chrzcielne stron, uzyskane już orzeczenie rozwodu, listę świadków, jak również w niektórych wypadkach karty kliniczne oraz, wspomniane już, ewentualne zlecenie dla pełnomocnika (adwokata)²². Mają to być dokumenty autentyczne lub odpowiednio uwiarygodnione. Wymienione dokumenty będą świadczyć, że powód do procesu przystępuje przygotowany merytorycznie i jest świadomy spoczywającego na nim obowiązku udowodnienia tego, co twierdzi, jak tego wymaga procesowy kan. 1526 § 1. To powód, w oparciu o przedstawione dowody procesowe, ma dowieść prawdziwości swojego twierdzenia, sąd ma jedynie kompetentnie przeprowadzić postępowanie procesowe²³.

Skarga powodowa przedstawiona sądowi kościelnemu winna zostać natychmiast zarejestrowana przez notariusza sądowego w rejestrze sądowym, zgodnie z normą kan. 1458, który stanowi, że sprawy należy rozpatrywać w tej kolejności, w jakiej zostały wniesione i wpisane do rejestru, chyba że jakaś z nich wymaga przed innymi szybszego załatwienia, co jednak należy ustalić specjalnym dekretem, zawierającym uzasadnienie²⁴.

4. Przyjęcie lub odrzucenie skargi powodowej

Po wpłynięciu skargi powodowej wikariusz sądowy jest zobowiązany do ustanowienia kolegium (turnusu trzyosobowego)²⁵, chyba że mamy do czynienia z trybunałem jednoosobowym, którego przewodniczący (w niektórych

²² „Do skargi powodowej należy dołączyć egzemplarz autentycznego świadectwa zawartego małżeństwa, jak również, gdy jest to aktualne w sprawie, dokumentu o stanie cywilnym stron. Nie powinno się żądać opinii biegłych przy przyjmowaniu skargi”, Dc, art. 116 § 2–3. Przykłady skargi powodowej znajdujemy np. w publikacji: A. Sobczak, *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego*, Gniezno 2001.

²³ „Jeśli jest to proces oparty o dokumenty, gdy jest to możliwe, powinny być one dołączone do skargi; gdy o świadków, trzeba wskazać ich nazwiska i zamieszkanie. W przypadku innych środków dowodowych winno się wskazać w ogólności fakty lub poszlaki, na których proces będzie się opierał. Co do tych ostatnich dowodów nic nie stoi na przeszkodzie, by były one dołączone w trakcie prowadzenia procesu”, Dc, art. 117.

²⁴ Dc, art. 76. Zob. KPK, kan. 1437.

²⁵ KPK, kan. 1425 § 3; Dc, art. 118 § 1–2: „Przedstawiona skarga powoduje, że wikariusz sądowy powinien jak najszybciej poprzez dekret ukonstytuować trybunał, zgodnie z art. 48–49. O nazwiskach sędziów i obrońcy węgła należy natychmiast zawia-
domić powoda”.

wypadkach trybunałowi kolegialnemu będzie przewodniczył wspomniany już wikariusz sądowy – kan. 1425 § 3) musi odpowiedzieć na trzy pytania:

- czy sąd jest właściwy, czyli kompetentny dla prowadzenia przedstawionej sprawy,
- czy powód ma zdolność procesową, oraz
- czy skarga w oparciu o swoją treść ma być przyjęta.

Sędzia w dalszym swoim postępowaniu musi pamiętać, że nie może sądzić tego, o co nie jest proszony („*ultra petita*”) oraz nie może decydować w tych sprawach, o które z racji wykonywanego urzędu nie jest proszony.

Po złożeniu skargi powodowej „sędzia jednoosobowy lub przewodniczący trybunału kolegiального – po ustaleniu, że zarówno sprawa należy do jego właściwości, jak i tego, że powód nie jest pozbawiony zdolności występowania w sądzie – powinien swoim dekretem jak najszybciej skargę albo przyjąć, albo odrzucić”²⁶. Przyczyny odrzucenia skargi powodowej, według Kodeksu, byłyby następujące²⁷:

a. niewłaściwość (brak kompetencji) ze strony sądu lub sędziego; Kodeks nie mówi o jaką niekompetencję tutaj chodzi, należy rozumieć, że prawodawca ma na myśli niewłaściwość bezwzględną oraz względną, o której stanowią kan. 1406 § 2 oraz 1407 § 2²⁸.

b. pewność co do faktu, że powód nie posiada zdolności procesowej;

c. zaprezentowana skarga powodowa nie zawiera elementów wyliczonych w kan. 1504 n. 1–3, czyli skarga nie wiadomo do jakiego sądu została wniesiona, nie wiadomo jakie są żądania powoda, nie ma wskazanych ani motywów prawnych, ani faktycznych dla prowadzenia procesu, brakuje podpisów, dat i wymaganych przez Kodeks adresów.

d. ze skargi powodowej jasno wynika, że wnoszone roszczenie jest pozbawione jakiejkolwiek podstawy i nie zanosí się na to, że w czasie procesu ujawni się wymagana podstawa²⁹. Takim przykładem może być postępowanie, w którym powód pragnie (czasami za wszelką cenę) uregulować sobie sprawy własnego życia i sumienia, a wiadomo, że zaskarżone przez niego małżeństwo przez wiele lat funkcjonowało poprawnie i było związkiem szczęśliwym, jedynie słabość natury ludzkiej oraz chęć wygodnego życia były przyczyną rozpadu zaskarżonego małżeństwa. Powstaje wątpliwość, czy

²⁶ KPK, kan. 1505 § 1; Dc, art. 119 § 1. Zob. także praktyczny art. 120.

²⁷ Takie ustawienie kodeksowe jest ważne i pozwala domniemywać, że skarga powodowa – oprócz wymienionych wprost wypadków – powinna być przyjęta. „Brakuje podstaw do przyjęcia skargi powodowej, jeśli fakt, na którym opiera się zaskarżenie, nawet gdy jest we wszystkim prawdziwy, ale całkowicie niewłaściwy do orzeczenia nieważności małżeństwa, lub gdy fakt może spowodować nieważność małżeństwa, ale nieprawdziwość jego jest oczywista”, Dc, art. 122.

²⁸ Dc, art. 8 § 2 i 10 § 2.

²⁹ KPK, kan. 1505 § 2; Dc, art. 121 § 1.

praktyka przyjmowania wszystkich spraw, z wątpliwą nadzieją, że być może w czasie instrukcji dowodowej wyłonią się nowe oraz istotne dowody, lub też wyłoni się inny, bardziej właściwy tytuł nieważności, jest poprawna? Jest to pytanie, na które sędzia kościelny musi rzetelnie odpowiedzieć najpierw w swoim sumieniu, mając także i tę świadomość, że czasami dla strony procesowej samo już przyjęcie skargi powodowej jest równoznaczne z pozytywnym wynikiem rozpoczynającego się procesu małżeńskiego. Czasami także przyjmowanie wskazanej powyżej skargi powodowej może wywołać zgorszenie u współmałżonka, który mimo że wie, iż to on jest winny rozpadowi szczęśliwego związku po wielu latach, gdzie są już dorosłe dzieci, ulega zgorszeniu z powodu decyzji sędziego kościelnego przyjmującego taką skargę. Taka osoba mimo że sama żyje aktualnie w grzechu, to jednak wie, że małżeństwo jest nierozzerwalne i dziwi się, że Kościół bada ważność tego, co wydaje się być oczywiste. Być może, dla lepszego rozeznania i motywacji decyzji, należałoby w takich wypadkach, już na tym etapie, wysłuchać także opinii obrońcy węzła małżeńskiego, co zresztą sugeruje instrukcja procesowa „Dignitas connubii” w art. 119 § 2.

Jeśli skarga powodowa została odrzucona z powodu wad, które mogą być poprawione, powód może przedstawić ponownie temu samemu sędziemu prawidłowo sporządzoną skargę³⁰.

Natomiast przeciwko odrzuceniu skargi powodowej strona ma zawsze prawo wnieść w ciągu dziesięciu użytecznych dni uzasadniony rekurs – albo do trybunału apelacyjnego³¹, albo do kolegium, jeżeli skarga została odrzucona przez przewodniczącego³²; sprawa zaś odrzucona powinna być rozstrzygnięta jak najszybciej³³. Dekret oddalający powinien zawierać motywy, ukazane przynajmniej sumarycznie, zgodnie z kan. 1617. W wypadku gdy trybunał apelacyjny potwierdzi swoją decyzją zasadność odrzucenia skargi powodowej, mamy podobny skutek prawny jak w wypadku sprawy osądzonej³⁴.

Kan. 1506 daje możliwość przyjęcie skargi na mocy samego prawa: „jeśli w ciągu miesiąca od złożenia skargi powodowej sędzia nie wyda dekretu, mocą którego dopuszcza lub odrzuca skargę, według przepisu kan. 1505, strona

³⁰ KPK, kan. 1505 § 3; Dc, art. 123.

³¹ Trybunałem apelacyjnym jest nie tylko trybunał metropolitalny, ale także Rota Rzymska – zwyczajny trybunał ustanowiony przez Biskupa Rzymskiego dla przyjmowania apelacji (KPK, kan. 1443). Gdy trybunał apelacyjny postanowi o przyjęciu skargi powodowej, sprawę rozpatruje trybunał pierwszej instancji, który przedtem nie przyjął skargi powoda (Dc, art. 124 § 2).

³² „Jeśli rekurs został wniesiony do kolegium, nie może on być wniesiony drugi raz do sądu apelacyjnego”, Dc, art. 124 § 3.

³³ KPK, kan. 1505 § 4; Dc, art. 124 § 1. Zastosowane tutaj techniczne wyrażenie „expeditissime” oznacza, że podjęta decyzja nie może już być przedmiotem apelacji (KPK, kan. 1629, n. 5).

³⁴ KPK, kan. 1641–1642. Zob. P. V. Pinto, *I processi nel...*, dz. cyt., s. 237.

zainteresowana może domagać się, by sędzia wypełnił swoje zadanie; jeśli mimo to sędzia milczy, to po upływie bezużytecznie dziesięciu dni od złożenia prośby uważa się skargę za przyjętą” – w tym wypadku obowiązywałaby zasada: „qui tacet consentire videtur”. Dlatego też jest bardzo ważne, aby kan. 1506 był dobrze wcielany w życie przez praktykę sądową, szczególnie rola przypada tutaj oficjałowi oraz przewodniczącemu trybunału kolegialnego. Ogólnie rzecz biorąc, według kan. 1506 przyjęcie skargi powodowej może być albo dekretem, albo „ipso iure” – jednak przyjęcie skargi powodowej na podstawie postanowienia prawa budzi doktrynalne i praktyczne zastrzeżenia; skarga może być bezpodstawna, tj. może być ułomna w wielu miejscach, może mieć formalne lub merytoryczne braki, itd. Natomiast przyjęcie skargi powodowej nie wymaga uzasadnienia, jest ona przyjmowana dekretem bez podania uzasadnienia.

Jakby na marginesie analizowanej problematyki wypada zaznaczyć, że postawa oficjała, który swoją decyzją odrzuca skargę powodową, jest niezgodna z prawem³⁵; w takim wypadku zainteresowana strona niewątpliwie będzie mogła wnieść rekurs do biskupa, moderatora sądu kościelnego, że oficjał naruszył prawo procesowe³⁶. Wydaje się, że w wypadku braku decyzji tego ostatniego kolejną instancją będzie Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej, który czuwa nad prawidłowym wymiarem sprawiedliwości w Kościele³⁷. Naturalnie odrzucenie skargi powodowej na takiej drodze nie powinno być uznane jako odrzucenie zgodne z normą kan. 1505. Wydaje się, że nieprawidłowe jest także ograniczanie ilości skarg powodowych przyjmowanych w danym roku, tylko dlatego, że jest ich coraz więcej i sąd nie jest w stanie ich wszystkich rozpatrzyć w wyznaczonym przez Kodeks czasie, o którym mówi kan. 1453. Niewątpliwie taka praktyka wysuwa wciąż aktualny postulat, aby sądownictwo kościelne stało na wysokim poziomie, a instrukcja „Dignitas connubii” przypomina w swoim wprowadzeniu, że

biskupi mają poważny obowiązek zatroszczyć się o to, aby pracownicy sądów byli troskliwie formowani do należytego administrowania sprawiedliwości oraz aby zostali przez odpowiednią praktykę na forum kanonicznym przygotowani do prowadzenia spraw małżeńskich, według norm i zgodnie ze sprawiedliwością³⁸.

5. Pojednawcza rola sądu kościelnego

Tym, co cechuje sądownictwo Kościoła w sprawach małżeńskich, jest dążenie do pogodzenia małżonków. Dlatego też Kodeks jasno postanawia,

³⁵ J. Arroba Conde, *Dintto...*, dz. cyt., s. 308.

³⁶ Dc, art. 24 § 2.

³⁷ KPK, kan. 1445 § 3, n. 1.

³⁸ Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007, s. 22.

że sędzia, zanim przyjmie sprawę i ilekroć dostrzeże nadzieję dobrego wyniku, powinien zastosować środki pastoralne, by małżonkowie, jeżeli to możliwe, zostali doprowadzeni do uważnienia małżeństwa i do wznowienia wspólnego życia małżeńskiego³⁹. Co więcej, Kodeks Jana Pawła II w innym miejscu mówi także, że również w czasie samego procesu małżeńskiego, sędzia dostrzegając nadzieję dobrego wyniku, powinien zachęcić strony i pomóc im, by szukały słusznego rozwiązania sporu przez wspólne porozumienie⁴⁰. W tej materii są także znaczące wypowiedzi Biskupów Rzymskich, między innymi Jan Paweł II, przemawiając do Trybunału Roty Rzymskiej dnia 18 stycznia 1990 r., przypomniał słowa Chrystusa, który wszystkim utrudzonym mówił, że jego jarzmo jest słodkie, a brzemię jest lekkie (por. Mt 11,29), oraz zacytował kan. 1676, który określił jako manifestację troski duszpasterskiej Kościoła względem małżonków znajdujących się w trudnościach; przy czym Jan Paweł II wezwał również do tego, aby wymieniona norma kanoniczna była rzeczywiście wierne aplikowana, tak aby nie był to jedynie przepis czysto formalny⁴¹.

Podsumowanie

W kanonicznym procesie małżeńskim skargę powodową mogą złożyć te osoby, które zawarły małżeństwo w Kościele katolickim, a więc także i niekatolicy oraz nieochrzczeni, gwarantuje to osobom zainteresowanym kan. 1476⁴². Ogólnie trzeba zatem powiedzieć, że aktualnie istnieje bardzo szeroka możliwość korzystania z administracji sprawiedliwości sądownictwa Kościoła. Trzeba jednak przy tym pamiętać, że ten, kto pisze lub pomaga napisać skargę powodową, winien posiadać wystarczającą znajomość materialnego prawa małżeńskiego, formalnego kościelnego prawa procesowego, jak również bardzo przydatna byłaby znajomość orzecznictwa rotalnego w proponowanym tytule nieważności; taka znajomość będzie szczególnie przydatna w dalszych etapach procesu małżeńskiego. I dlatego też złożenie skargi powodowej winno być poprzedzone właściwym przygotowaniem, które R. Sztuchmiller

³⁹ KPK, kan. 1676; Dc, art. 65 § 1. Sukcesywnie instrukcja procesowa dodaje następująco: „Jeśli to nie jest możliwe, sędzia powinien zachęcić małżonków, aby pozo-
stawiwszy wszelkie osobiste pragnienia, szczerze współpracowali, działając w praw-
dzie i z miłością, w poszukiwaniu prawdy obiektywnej, tak jak tego wymaga natura
spraw małżeńskich. Gdyby zaś sędzia zauważył, że małżonkowie są do siebie nawzajem
wrogo nastawieni, powinien ich usilnie zachęcać, aby w trakcie procesu, porzuciwszy
wszelką niechęć, kierowali się nawzajem uprzejmością, dobrocią i miłością bliźniego”,
Dc, art. 65 § 2–3.

⁴⁰ KPK, kan. 1446 § 2.

⁴¹ Ad Romanae Rotae Praelatos, auditores, officiales et advocatos anno iudiciali
ineunte (die 19 Ianuarii 1990), w: AAS, 82 (1990), s. 876, n. 6.

⁴² KPK, kan. 1501; Dc, art. 114.

określił jako fazę przedprocesową procesu małżeńskiego⁴³. Skarga winna być krótka, jasna, precyzyjna. Pamiętać także należy, że ze skargą powodową zapozna się strona pozwana, więc na pewno skarga powodowa nie może być pismem mijającym się z prawdą oraz nie może mieć charakteru obraźliwego. Oprócz wymienionych powyżej nasuwa się jeszcze i taki wniosek, że „*Dignitas conubii*” nadaje opisanej formalnie skardze powodowej w Kodeksie Jana Pawła II wymiar bardziej praktyczny, dostosowany wprost do procesu małżeńskiego, zresztą jest to zgodne z naturą tejże instrukcji procesowej.

Riassunto

RUOLO FONDAMENTALE DEL LIBELLO NEL PROCESSO MATRIMONIALE (CIC, CAN. 1501–1506)

Il testo di questo articolo presenta e commenta, anche dal punto di vista della odierna attività giudiziale della Chiesa, le norme relative alla fase iniziale del processo matrimoniale (CIC, can. 1501–1504; istruzione *Dignitas connubii*, art. 114–125). Il primo di questi atti processuali è il libello, l'atto mediante il quale l'autore chiede l'intervento dell'organo giudiziale della Chiesa. Il libello, secondo i canoni, possiede quattro tipi di elementi propri: soggettivo, oggettivo, giuridico e postulatorio. Cinque punti dell'articolo riguardano: la definizione del libello, il libello nel processo matrimoniale, gli elementi formali del libello, la decisione di ammettere o respingere il libello da parte del giudice o del tribunale collegiale, il ricorso a mezzi pastorali per indurre i coniugi, se è possibile, a convalidare il matrimonio e a ristabilire la convivenza coniugale.

Ks. prof. dr hab. Tomasz ROZKRUT, – ur. w 1963 r. w Tarnowie, kierownik katedry historii prawa kanonicznego w Instytucie Prawa Kanonicznego PAT w Krakowie. Doktorat z prawa kanonicznego uzyskał w 1996 r. na Papieskim Uniwersytecie św. Krzyża w Rzymie na podstawie rozprawy pt. *La natura teologico-giuridica del sinodo diocesano*. W roku 2002 uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie na podstawie monografii *Walor opinii biegłego w kanonicznym procesie małżeńskim*. Od 2006 r. profesor nadzwyczajny PAT w Krakowie oraz konsultor Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski, członek Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. oceny etyczno-prawnej dokumentów dotyczących duchownych katolickich, przechowywanych w archiwach IPN. Autor publikacji głównie z prawa dotyczącego organizacji Kościoła oraz kościelnego prawa procesowego (m.in. redaktor Komentarza do Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, Sandomierz 2007). Organizator cyklicznych sympozjów naukowych dotyczących prawa małżeńskiego oraz procesowego (tzw. „Ogólnopolskie Forum Sądowe”: 2004, 2005, 2007).

⁴³ R. Szttychmiller, Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego, Olsztyn 2003, s. 42.

Ks. Remigiusz Sobański – Katowice – Warszawa

SCIRE LEGES
UWAGI O PRAWIE SŁUSZNYM
I O JEGO SŁUSZNYM STOSOWANIU

1. *Non verba tenere, sed vim et potestatem*

Język to „system znaków kierujący się określonymi regułami (syntaktycznymi, semantycznymi, pragmatycznymi), będący narzędziem intelektualnej i emocjonalnej komunikacji międzyludzkiej”¹. Jako narzędzie komunikacji wymaga zrozumienia, jako system znaków wymaga zrozumienia ich znaczenia i sensu. Stąd też już na starożytnych synodach, podkreślających konieczność – zwłaszcza wśród duchownych – znajomości Pisma św. i kanonów², zwracano uwagę na konieczność wydobywania sensu słów³, odwołując się przy tym do prawa rzymskiego⁴.

W literaturze chrześcijańskiej obficie korzystano z *Etymologii* Izydora z Sewilli⁵, który znaczenie słów wywodził z ich pochodzenia. Izydora bardzo często cytowano w średniowieczu (szczególnie Gracjan), na podstawie *Etymologii* powstało w czasach karolińskich dzieło dydaktyczne *Interrogationes seu interpretationes de legibus divinis et humanis*, które wywarło znaczny wpływ na kształcenie kleru we wczesnym średniowieczu⁶. Ówcześni autorzy,

¹ A. Bronk, *Język*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, s. 1.

² „Sciant igitur sacerdotes Scripturas Sacras et canones...” – Synod Toletański IV (633), c. 25 (Mansi, 16, 626).

³ „... rogo, non verbum ex verbo, sed sensum ex sensu transferri, quia plerumque, dum proprietates verborum attenditur, sensus veritatis amittitur” – Grzegorz I (X, 5, 40, 8).

⁴ „Scire leges non hoc est earum verba tenere, sed vim et potestatem” – Dig. 1, 3.

⁵ *Etymologiarum sive Originum libri XX* – ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911.

⁶ P. Erdő, *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999, s. 15.

jak Iwo z Chartres⁷, Bernold z Konstancji⁸, zwłaszcza zaś Piotr Abelard, autor pierwszej „rozprawy o metodzie⁹, wypracowali szereg reguł przydatnych przy sporządzaniu zbiorów, zwłaszcza dla harmonizacji tekstów sprzecznych. Zbiory tworzone niewątpliwie na użytek praktyczny, taki zamysł przyświecał też Gracjanowi, człowiekowi oddanemu reformie gregoriańskiej. Nie mniejszą rolę odgrywał jednak też wzgląd symboliczny. Gracjan nie tylko podpatrzył metodę pracy Irneriusza, jemu udzieliła się też aura środowiska i nimb otaczający kompilację Justyniana. Prawa rzymskiego nie postrzegano bowiem jako produktu dawnej, przebrzmiałej epoki historycznej, lecz widziano je w analogii do Biblii: jako miejsce ponadczasowej mądrości prawniczej – prawa „objawionego” dla wszystkich czasów. „Czym dla teologów było Pismo Święte, a dla filozofów XIII w. dzieła Arystotelesa, tym dla legistów były teksty kodyfikacji justyniańskiej”¹⁰. *Corpus iuris* to dzieło doskonałe, zawarte w nim prawo uchodziło za niezienne, idealne. Do tego ideału należało dotrzeć przez egzegezę tekstu, pozwalającą poznać jego dokładne znaczenie: *scire leges* jako środek odkrycia ideału prawa. Ponieważ zaś niektórych tekstów nie dało się pogodzić z chrześcijańskim sumieniem, trzeba było zająć się nimi kreatywnie, uzdolniać do bieżącego użytku społeczności chrześcijańskiej (a także dostosować do potrzeb wynikających z przemian gospodarczych i społecznych).

2. *Ius aequum* i *ius strictum* w doktrynie legistów

Właśnie kwestia pierwszeństwa zasad chrześcijańskich wraz z chrześcijańskim pojęciem słuszności i sprawiedliwości czy też dyspozycji zawartych w prawie stała u tła toczonych przez bolońskich glosatorów dyskusji na temat *ius aequum* i *ius strictum*¹¹. Glosatorzy próbowali określić wzajemny stosunek tych pojęć¹² oraz – konsekwentnie – znaczenie zadań ujętych w zwro-

⁷ *De consonantia canonum, Prologus* – Patrologia Latina 161, s. 47.

⁸ *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis* – Patrologia Latina 151, 977.

⁹ *Sic et non* – Patrologia Latina 178, 1329–1610. Przekład polski w: *Pisma wybrane*, II: *Rozprawy*, Warszawa 1969, s. 263–511.

¹⁰ E. Szymoszek, „*Iurisdictio*” w poglądach glosatorów, Wrocław 1976, s. 34.

¹¹ H. Lange, *Ius aequum und ius scriptum bei den Glossatoren*, Zeitschrift f. Rechtsgeschichte, Rom. Abt. 71 (1954), s. 319–347.

¹² „*Aequitas est rerum convenientia quae in paribus causis paria iura desiderat. Item Deus, qui secundum quod desiderat aequitas dicitur: nihil aliud est aequitas quam Deus. Si talis aequitas in voluntate hominis est perpetuo, iustitia dicitur, quae talis voluntas redacta in praeceptionem sive scripta sive consuetudinaria, ius dicitur*” – cytat z pochodzącego z 10 w. (?) *Fragmentum Pragense*, wyd. przez H. Fitting, *Juristische Schriften des frühen Mittelalters*, Halle 1876. Cytat za: E. Szymoszek, „*Iurisdictio...*”, dz. cyt., s. 57n.

tach *ius dicere* i *aequitatem statuere*. Znaczenie tych zwrotów wyświełano w ramach rozważań zmierzających do określenia pojęcia jurysdykcji¹³, którym obejmowano obydwie te uprawnienia¹⁴. W tych definicjach wyrażano przekonanie, że prawo – po pierwsze – to wyraz sprawiedliwości i słuszności, oraz – po drugie – jest aktem uprawnionej władzy, czy to stanowiącej prawo, czy to stosującej prawo¹⁵. Bo – zakładano – sens prawa polega na wydobyciu słuszności i ujęciu jej w przepisach nałożonych poddanym do przestrzegania¹⁶.

Realizm kazał jednak dostrzegać, że prawo stanowione nie zawsze odpowiada zasadom sprawiedliwości i słuszności. Co począć, gdy *ius strictum* kłóci się ze słusnością? Poglądy glosatorów były nader rozbieżne. Ich przegląd i analiza prowadzi do następującego wniosku:

Przysługująca określonym podmiotom *potestas... cum necessitate iuris dicendi et aequitatis statuendae* wyraża się w rozstrzyganiu określonych spraw, zgodnych z prawem i zasadami słuszności, tymi, które znalazły odzwierciedlenie w obowiązującym prawie. Jedynie w odniesieniu do cesarza ów drugi postulat może mieć szersze znaczenie. Cesarz bowiem *potest generalem statuere aequitatem*, co w pojęciu Azona oznaczało stanowienie norm prawnych, a także ich interpretację¹⁷.

Uprawienie cesarza *aequitatem statuere* odnoszono nie tyle do rozstrzygania poszczególnych przypadków, ile do ujmowania przezeń zasad słuszności w normy prawa: *ius dicere* wiąże się z *leges statuere*¹⁸.

Glosatorzy, uważając prawo rzymskie za żywe, dokonywali operacji logiczno-językowych, zachowywali raczej wstrzeźliwość w jego dostosowaniu do bieżących potrzeb (aczkolwiek trudno im odmówić kontaktu z realiami, czego dowodem jest chociażby przyznanie zadania *aequitatem statuere* magistraturze). Jednak już wtedy, zwłaszcza po sporządzeniu przez Akursiusza jego

¹³ Szerzej: E. Szymoszek, „*Jurisdictio*”..., dz. cyt., s. 40–63.

¹⁴ „*Jurisdictio est potestas cum necessitate iuris scilicet reddendi aequitatisque statuendae*” – Vacarius, *Liber pauperum* 3, 12; „*Jurisdictio est potestas de publico introducta cum necessitate iuris dicendi et aequitatis statuendae*” – 1720, *Summa Codicis* 3, 13, 1. Obydwie cytaty za: E. Szymoszek, „*Jurisdictio*”..., dz. cyt., s. 43 i 45.

¹⁵ „*Jurisdictio est ius dicentis ius vel iam constitutum vel ipsa sententia constituendum*” – *Codex Haenel* 4, 67, cyt. za E. Szymoszek, „*Jurisdictio*”..., dz. cyt., s. 42.

¹⁶ „*Circa rudem aequitatem hoc intendunt: scilicet eam eruere, erutam in preceptis redigere, redactam in preceptis subditis conservandam iniungere, et sub idoneis titulis collocare*” – Rogerius, *Summa Codicis* 1, 1, cyt. za E. Szymoszek, „*Jurisdictio*”..., dz. cyt., s. 59, przyp. 10.

¹⁷ E. Szymoszek, „*Jurisdictio*”..., dz. cyt., s. 63.

¹⁸ E. Szymoszek, „*Jurisdictio*”..., dz. cyt., s. 62. Autor zauważa jednak, że analizowane przezeń teksty glosatorów nie upoważniają do stawiania tezy, że *iurisdictio* to także *legislatio*.

Glossa ordinaria, mówiono *quidquod non agnoscit Glossa, non agnoscit curia*. Znacznie odważniej z dostosowaniem prawa do potrzeb praktyki poczynali sobie postglosatorzy, czyli komentatorzy, ich opinie *przestylizowano* w obowiązujące prawo.

3. *Aequitas non scripta i ius scriptum* w doktrynie kanonistów

Nie inaczej wyglądała praca kanonistów, tak dekretystów, jak też dekretalistów. Dekret Gracjana zawierał *ius antiquum*¹⁹. Dlatego dekretyści musieli wiele tekstów dawnych dostosować do bieżących potrzeb, a to z zachowaniem powagi i prestiżu dawnych *auctoritates*. Nie ograniczali się przeto do glosowania tekstu, ale dokonywali rozróżnień, wydobywali rzeczowe powiązania, systematyzowali materiał, konkretyzowali zasady ogólne. Gracjan działał już w czasach, kiedy doceniano wprawdzie wagę stałości prawa, ale dostrzegano też, że okoliczności czasu mogą wymagać jego zmiany, a to należy do ustawodawcy, który jest nie tylko *moderator legum*, lecz też *conditor legum*²⁰. Stąd uznanie – w ślad za prawem rzymskim²¹ – że do interpretacji kanonów uprawniony jest tylko ich autor²². Zarazem jednak podkreśla Gracjan, że dekrety ogólne należy stosować *considerata rationis equitate*²³, zawsze z uwzględnieniem bliższych okoliczności przypadku rozpatrywanego *consideratione discretionis*²⁴. Należy – pisał – przyporządkować dyscyplinę i miłosierdzie²⁵ oraz sprawiedliwość i miłosierdzie²⁶ tak, aby prawo było stanowione i stosowane *servata aequitate*.

Kanonieści również roztrząsali problem, jak postąpić, gdy prawo pisane nie odpowiada słuszności. Punktem wyjściowym dyskusji był dekret Honoriusza III

¹⁹ Szerzej: Ch. Munier, *L'autorité de l'Eglise dans le système des sources du droit médiéval*, w: *La norma en al Derecho Canonico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico...*, Pamplona 1979, I, s. 113–134.

²⁰ „Ex necessitate fit mutatio legis” – Ivo z Chartres, *Prologus in Decretum* (Patrologia Latina 161, 57).

²¹ „Tam conditor quam interpres legum solus imperator iure existimabitur” – *Codex* 1, 14, 12.

²² „Sicut enim ille solus habet ius interpretandi canones, qui habet potestatem condendi eos” – Dictum po C. 11, q. 1, c. 30. Zob. też Dictum po C. 25, q. 1. c. 16, § 2.

²³ Dictum po C. 25, q. 1, c. 16 § 4.

²⁴ C. 1, q. 5, c. 3.

²⁵ „Disciplina non est servanda sine misericordia, nec misericordia sine disciplina” – D. 5, c. 9.

²⁶ „Omnis qui iuste iudicat, stateram in manu gestat, in utroque penso iustitiam et misericordiam portat” – D. 45, c. 10.

nakazujący stosować słuszość, gdy brak wyraźnego przepisu prawa²⁷. Dekretyści stali na stanowisku, że jeśli słuszość sprzeciwia się prawu pisane-mu, należy rozsądzić według słuszości²⁸. Opinie dekretalistów były rozbieżne²⁹. Było oczywiste, że należy rozsądzać wedle słuszości, ale większość z nich uważała, że słuszość mieści się w ustawie, bo w przeciwnym razie ustawa byłaby niezrozumiana. Stąd opinia, że słuszość kanoniczna to racjonalny sposób interpretacji ustaw godzący miłosierdzie z surowością³⁰. Zakładano, iż ustawy kościelne realizują słuszość, zwłaszcza że wyraża się w nich duch chrześcijański – miłosierdzie, łagodność – stąd powtarzane określenie *aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata*³¹. Dostrzeżono wszakże, że w tym stwierdzeniu spoczywa coś więcej niż tylko kryterium interpretacyjne czy korektora rygorów prawa, bowiem wyraża się w nim wyższa racja, mianowicie odniesienie do ideału sprawiedliwości i zadanie jej realizowania: *aequitas fons est iustitiae et origo*³².

Dekretaliści mieli większe niż legiści i dekrecyści trudności z przyznawaniem słuszości nadrzędności nad prawem pisanym. Tłumaczy ich fakt, że tworzywem ich pracy nie było recypowane prawo sprzed wieków, lecz prawo bieżące, dekretały współczesnych im papieży. Fakt, że było to prawo papieskie, potęgował autorytet tekstów i kazał domniemywać ich słuszość.

Trzeba tu przypomnieć, że dekreta papieskie były promulgowane przez przesłanie ich uniwersytetowi w Bolonii (i ewent. w Orleanie). W tych, przesłanych uniwersytetom, urzędowych zbiorach Grzegorza IX, Bonifacego VIII i Jana XXII (Klementyny) znajdowały się też uchwały soborów, zwłaszcza soborów XIII wieku. Przesyłano zbiór *ut hac compilatione utatur in iudiciis et scholis*. Dostawały się więc w ręce kanonistów, którzy obrabiali je gramatycznie, retorycznie i dialektycznie³³. Dzięki tej obróbce autorytet tekstów opierał

²⁷ X, 1, 36, 11.

²⁸ „Quod si aequitas iuri scripto contraria videatur, secundum eam iudicandum est” – Summa *Quoniam status*. Szerzej: P. G. Caron, „*Aequitas romana*”, „*miseri-cordia*” *patristica ed „epicheia” Aristotelica nella dottrina dell „aequitas” canonica*, Milano 1971.

²⁹ Szerzej: P. Landau, „*Aequitas*” in the „*Corpus Iuris Canonici*”, „*Syracuse Journal of International Law and Commerce*”, 20 (1994), s. 95–104, szczeg. 97.

³⁰ „*Aequitas est modus rationabilis, regens sententiam et rigorem, haec enim est aequitas, quam iudex, qui minister iuris est, semper debet habere pro oculis*” – Hostiensis, *Summa aurea, De dispensationibus*, 1 (Lugduni 1568, 436), przedruk 1962.

³¹ M.in. Hostiensis, tamże.

³² P. G. Caron, „*Aequitas romana*”..., dz. cyt., s. 76. Zob. też: G. M. Colombo, *Sapiens aequitas. L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici*, Roma 2003, s. 13–67.

³³ K. W. Nörr, *Ideen und Wirklichkeiten: Zur kirchlichen Rechtssetzung im 13. Jahrhundert*, Zeitschrift f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 82 (1996), s. 1–11.

się odtąd nie tylko na pochodzeniu (*auctoritas*), lecz na *ratio*. W dziełach uczonych (takich jak *Summa*, *Quaestiones*, *Notabilia*, *Lectura*, *Brocarda*...) teksty zaczęły żyć własnym życiem, często przeniesione w inny kontekst, wykorzystywane dla rozwiązywania nowych problemów, skutkujące w sposób nieprzewidywany przez ustawodawcę³⁴. Właśnie ta kreatywność średniowiecznych kanonistów fascynuje do dziś historyków prawa, aczkolwiek wywołuje też zdziwienie³⁵.

Za tą kreatywnością i odważną postawą wobec tekstów nie stało ich lekceważenie, lecz przeciwnie, ich docenianie jako media poznania prawa i dotarcia do jego ideału. U tła spoczywała *lex aeterna*: prawo jest i musi być zakorzenione w prawie Bożym, wszelkie źródła prawa stanowionego, zarówno kościelnego, jak też świeckiego, także rzymskiego³⁶, traktowano jako wtórne. Przekonanie o nadrzędności prawa Bożego było powszechne, dzielali je zarówno kanoniści, jak i legiści³⁷. Tę transcendencję prawa wyrażono chyba najdobitniej w wielokrotnie cytowanym stwierdzeniu: „*Nihil aliud est aequitas quam Deus*”.

Powyższe refleksje dotyczą średniowiecznych romanistów i kanonistów, wykładających na uniwersytetach specjalistów od „prawdziwego” prawa – prawa określanego przez historyków jako „prawo uczone”, prawo rzymskie i prawo kanoniczne. Złożone z tych dwóch praw *ius commune* Europy miało charakter uniwersalny, ono dominowało nad całą mozaiką praw lokalnych, regionalnych, narodowych, stanowych... Praktyka tych praw lokalnych bywała nieraz nader odległa od standardów wypracowanych na uniwersytetach, ale dzięki doktorom, obejmującym po powrocie w ojczyste strony ważne urzędy, wiedza prawnicza rozpowszechniała się, a prawo uczonych rozmaitymi drogami przenikało w prawo narodów Europy³⁸.

³⁴ Zob. K. W. Nörr, *Von der Textrationalität zur Zweckrationalität. Das Beispiel des summarischen Prozesses*, Zeitschrift f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 81 (1995), s. 1–25.

³⁵ K. W. Nörr, *Ideen und Wirklichkeiten...*, dz. cyt., s. 6.

³⁶ „Non quia romanum, sed quia ius”.

³⁷ „Principium omnium rerum est Deus. Habemus initium in hoc principio, accipimus materiam et huius scientiae fundamentum principium hoc, sine quo sapientia non valet esse, principium nostrum verum perdurat ad esse. In principio igitur huius artis, quae vocatur ius in elementis huius civilis scientiae ponamus fundamentum. Sit iuris fundamentum, sive materia et principium timor Domini...” – Hugolinus, *Summa in Digestum Vetus*, cyt. za E. Szymoszek, „*Iurisdictio*”..., dz. cyt., s. 118 ns.

³⁸ W sądach kościelnych stosowano prawo kanoniczne, ponadto redagowane przez nich prawa królewskie i cesarskie zawierały wiele elementów prawa rzymskiego, doktorów angażowano też do spisywania prawa zwyczajowego, a wtedy posługiwali się pojęciami prawa rzymskiego. Szerzej m.in. R. C. v. Caenegem, *Das Recht im Mittelalter*, w: *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, hrsg. W. Fikentscher, H. Franke, O. Köhler, Freiburg-München 1980, s. 628 ns.

4. Aktualność problemu

Przywołałem początki kształtowania się europejskiej tradycji prawnej³⁹ i epokę klasyczną historii prawa w Europie dla przypomnienia, że znajomość ustaw to znajomość narzędzia, środka prowadzącego do określonego celu. Ustawy i inne akty normatywne to bezpośredni przedmiot wiedzy prawniczej, przedmiot nadrzędny, zorientowany na prawo: *scire leges ut ius dici possit*. Nie chodzi o to, by stosujący prawo oddawali się filozoficznym rozważaniom o prawie ani by wszczynali poszukiwania ideału prawa, ani też by wznosili się ponad przepisy czy stawiali sobie przy każdym przepisie pytanie o jego słusność. Warto natomiast mieć tę świadomość, że europejska historia prawa to ciągle stawianie pytania, co to jest słusne prawo, jak je poznać i jak je ustanowić⁴⁰. Pytanie o słusność prawa i w prawie wcale się nie dezaktualizowało⁴¹. Współczesne problemy prawa niesłusznego nie różnią się od tych, z którymi borykali się średniowieczni legiści i kanoniści – i w tej kwestii ich rozważania wątpliwości oraz propozycje pozostają nadal aktualne⁴². Na powagę problemu zwracał uwagę m.in. Jan Paweł II⁴³, o jego doniosłości i złożoności świadczy nieprzebrana literatura⁴⁴. Po próbach wymanewrowania problemu słusności z optyki prawniczej w sposób skrajny w postaci „czystej teorii prawa”⁴⁵, a także po tragicznych doświadczeniach bezprawia kamuflowanego stanowionym prawem, nie podnosi się wątpliwości, że prawo ma być słusne. Dotyczy to zarówno samego prawa, jak też jego stosowania. Zwłaszcza gdy chodzi o stosowanie prawa, trzeba mieć wciąż na uwadze rzymską przestrożę, że znajomość prawa nie może ograniczać się do rozpoznania słów⁴⁶. Słusne stosowanie prawa, tzn. takie stosowanie

³⁹ H. J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1995.

⁴⁰ R. Sobański, *Prawo w Europie*, „Śląskie Studia Hist.-Teol.”, 31 (1998), s. 145–156.

⁴¹ R. Sobański, *Słusność w prawie*, „Państwo i Prawo”, 56 (2001), z. 8 (666), s. 3–12.

⁴² Zob. R. Sobański, *Prawo i moralność*, „Śląskie Studia Hist.-Teol.”, 32 (1999), s. 161–172.

⁴³ Enc. *Veritatis splendor* nr 54–64; *Evangelium vitae*, nr 68–72.

⁴⁴ Zob. m.in. prace zawarte w: *Der Streit um das Gewissen*, hrsg. G. Höver, L. Honnefelder, Paderborn – München – Wien – Zürich 1993. Zob. też: R. Bertolino, *L'obiezione di coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione*, Torino 1994.

⁴⁵ H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, I wyd.: Wien 1934, II wyd. 1960. Wyd. polskie: *Czysta teoria prawa*, Warszawa 1960. Krytycznie: Cz. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, Lublin 1938; J. Wróblewski, *Krytyka normatywistycznej teorii państwa i prawa Hansa Kelsena*, Warszawa 1955. Z nowych opracowań: C. J. Errazuris, *La teoria pura del Derecho de Hans Kelsen. Vision critica*, Pamplona 1986.

⁴⁶ Patrz przyp. 4.

przepisów ustaw, by ich wynikiem było *dictio iuris*⁴⁷, ustalenie słusznego *in concreto* prawa, to węzłowe zagadnienie metodologii prawniczej od blisko dwóch stuleci. Nie bez kozery mówi się w tym kontekście o szukaniu i znalezieniu prawa (*Rechtsfindung*).

Stosujący prawo kościelne mają do dyspozycji dyrektywy interpretacyjne kan. 17–19. Chodzi jednak nie tylko o abstrakcyjne zrozumienie przepisów, lecz o wydobycie ich sensu – czy to jako ogólną regułę zachowania (interpretacja), czy to w odniesieniu do konkretnego przypadku. Nie zasługuje na nazwę „interpretacja” samo streszczenie przepisów, przepis został zinterpretowany dopiero wtedy, gdy uczyniono go zrozumiałym – czy to dla kogoś, kto rozwiązywał subiektywne trudności odbiorców, czy to przez jego skonkretyzowanie w rozpatrywanym przypadku. Pierwszym krokiem w poznawaniu i interpretacji prawa jest przeczytanie przepisów z zastosowaniem dyrektyw kan. 17 i 18, ale do interpretowania, a bardziej jeszcze do stosowania prawa, nie wystarcza sama umiejętność czytania. Znajomość prawa to nie tylko znajomość ustaw. Interpretujący i stosujący prawo „pośredniczą między prawem i życiem”, pierwsi z nich doktrynalnie, drudzy praktycznie i konkretnie. Chodzi o to, by zrealizowało się prawo – *ius esto*, „ma stać się sprawiedliwość”. Na tym polega istota i sens praktyki prawa⁴⁸.

U początków europejskiej kultury prawnej szły w parze dwa zjawiska: rozkwit prawa uczonego (recepja prawa rzymskiego dokonała się nie *ratione imperii*, lecz *imperio rationis*), ale także ożywająca się z wolna działalność ustawodawcza władców (sprowokowana zapiskiem Grzegorza VII w *Dictatus Papae* „...illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere”)⁴⁹. Dziś wydaje się oczywiste, że prawo tworzy władza prawodawcza, a rola prawników maleje. A jednak baczni obserwatorzy dostrzegają też procesy odwrotne: mediacje w sprawach cywilnych bez udziału sądu, mediacje w sprawach karnych, odejście od zasady „państwo nie pakuje” ... Jeden z historyków prawa ocenił te procesy jako powracanie prawa do społeczeństwa⁵⁰. W dziejach prawa łatwo wykazać dwie tradycje: „prawo to wola ustawodawcy” oraz „prawo to to, co dzieje się w głowach prawników”. Dobrze byłoby ożywić tę drugą tradycję, bo już Pomponiusz zauważył, że nie może

⁴⁷ Por. niemieckie *Rechtsprechung*.

⁴⁸ Szerzej: R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, Katowice 2004.

⁴⁹ Szerzej: R. Sobański, „*Pro temporis necessitate novas leges condere*”. *Kończoność czasu jako kategoria prawna w średniowieczu* (w druku).

⁵⁰ „Das Recht auf dem Weg zurück in die Gesellschaft” – U. Wesel, *Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart*, München 2001, 581.

ostać się prawo, jeśli nie ma jakiegoś biegłego w prawie, który by codziennie wyprowadzał je na lepsze⁵¹. Wymaga to – oczywiście – odpowiedniej formacji i odwagi. Co dotyczy w równej mierze prawników i kanonistów.

Summarium

CONSIDERATIONES QUAEDAM DE IURE AEQUO ET DE EIUSDEM AEQUA APPLICATIONE

Quid sit ius aequum, quomodo cognosci et fieri possit – quaestiones istae culturam iuridicam Europae ab eius primaevis coniciuntur. Superius praesentatur – primo – doctrina legistarum de iure aequo et iure stricto, itemque de istorum reciproca habitudine. Postea sermo fit de disputationibus decretistarum et decretalistarum, praesertim in contextu crescentis activitatis legislativae Romanorum Pontificum. Creativitas doctorum illius temporis in lucem ponitur et iuristis canonistisque hodiernis exemplum ad imitationem commendatur. Iuxta animadversionem Pomponii: „Constare non potest ius, nisi sit aliquis iuris peritus per quem possit cottidie in melius produci”.

Ks. prof. dr hab. Remigiusz SOBAŃSKI – ur. w 1930 r. w Miasteczku Śląskim – ksiądz katolicki, doktor teologii; profesor zwyczajny nauk prawnych UKSW (wcześniej ATK, której w latach 1981–1987 był rektorem) I UŚ, wybitny znawca prawa kanonicznego; doktor honoris causa uniwersytetu w Bonn. Jest autorem licznych publikacji z zakresu kanonistyki, m.in. *Kościół jako podmiot prawa* (1983), *Teoria prawa kościelnego* (1992). Do 1989 pełni funkcję wikariusza sądowego Sądu Metropolitalnego w Katowicach. Jest konsultorem Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski, członkiem Kościelnej Komisji Konkordatowej I Komitetu Nauk Prawnych PAN. W 2004 r. odznaczony przez Stolicę Apostolską godnością protonotariusza apostolskiego supra numerum. W 2005 r. otrzymał nagrodę Lux ex Silesia, a w 2006 r. został honorowym obywatelem Tarnowskich Gór.

⁵¹ „Constare non potest ius, nisi sit aliquis iuris peritus, per quem possit cottidie in melius produci” – Dig. 1, 2, 2, 13. Szerzej: R. Sobański, *Prawnicy wobec prawa (O konsekwentnej i kreatywnej roli prawników)*, Palestra 51 (2006), nr 11–12 (587–588) 11–17.

Ks. Henryk Stawniak – Warszawa – Kraków

KONTROLA PUBLIKACJI Z PUNKTU WIDZENIA NAUKI KOŚCIOŁA

1. Wstęp

Niezbyt interesująco i zachęcająco brzmi sformułowany temat. Z jednej strony brzmią w nim echa indeksu książek zakazanych, a z drugiej strony w powszechnym dążeniu do wolności wyrażania myśli słyszy się naciskanie hamulca stopującego rozwój. Zagadnienie, mimo takiego sformułowania, jest jednak ważne z punktu widzenia ewangelizacji w Kościele. W środkach przekazu, także w słowie drukowanym, Kościół znajduje cenne wsparcie dla szerzenia wartości wiary i obrony tych trwałych zasad, które niezbędne są dla ochrony godności osób i dobra wspólnego. Jest też prawdą, że prawo kanoniczne uznaje prawo do wyrażania własnych opinii także w sprawach wiary i moralności¹. Ale też w tej kwestii trzeba dopowiedzieć, że prawdy wiary i zasady moralne nie są otwarte na dowolne interpretacje. Troska o integralność i prawdziwość depozytu wiary i także poszanowanie praw wszystkich wiernych wyznacza granice w wypowiedzaniu i przekazywaniu na piśmie własnych przemyśleń na tym obszarze.

Liczne dokumenty kościelne² promujące środki społecznego przekazu świadczą o tym, że Kościół jest na nie otwarty, chce z nich korzystać

¹ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego [dalej KPK], kan. 212 § 3.

² Są to: Dekret *Inter mirifica* (1963); Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* (1971); Kongregacja Nauki Wiary, Dekret *Ecclesiae pastorum* (1975); Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae* (1992); Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promowaniu nauki wiary (1992); Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie* (2002); Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet* (2002).

w ewangelizacji świata, ale też przestrzega przed złem, jakie może wynikać z nieetycznego z nich korzystania. Promując przede wszystkim dobro przez media, szanując prawa autorów i odbiorców, Kościół włącza się w nurt wprowadzania ładu i porządku w człowieku i w świecie.

Przy kościelnej aprobacie publikacji istotne są cele, które jej przyświecają, a gubią się one niestety w spuściźnie historycznej. Pragnę w niniejszym opracowaniu wydobyć nową optykę w podejściu do publikacji, ukazać sens i cel pracy kontrolnej przy wydawaniu zezwolenia lub aprobaty dla różnych kategorii publikacji. Chcę przyrzeć się temu, czy uprzednia lub następcza recenzja publikacji nie koliduje z wolnością badań i wyrażania własnych opinii, z prawem autorów i czytelników? Warto też w niniejszym artykule odpowiedzieć na pytanie: co oznacza pojęcie *licentia* w odróżnieniu od słowa *approbatio* stosowane niejednokrotnie zamiennie w stosunku do problematyki edycyjnej? Wreszcie zamierzam postulatywnie odnieść się do niektórych wyzwań XXI wieku stojących wobec nauczycielskiej funkcji Kościoła.

2. Rys historyczny cenzury kościelnej³

Współcześnie stosowane sposoby pewnej inwigilacji Kościoła w obszar publikacji mają swoje korzenie historyczne. Jest powszechnie znany fakt, że zintensyfikowane interwencje władzy kościelnej w sferze kontroli publikacji mają historycznie bezpośredni związek z wynalezieniem druku i Reformacją. Władza kościelna chciała wówczas chronić czystość wiary katolickiej i wiernych przez cenzurę uprzednią i następczą zabraniającą czytania publikacji przeciwnych wierze i moralności chrześcijańskiej. Pierwszym dokumentem normującym zagadnienie cenzury kościelnej w całym Kościele zachodnim była konstytucja Innocentego VIII *Inter multiplices* z 17 XI 1487 r., w której papież nakazywał pod kościelnymi sankcjami kontrolowanie wszystkich książek, traktatów i pism, bez względu na tematykę, przez mistrza pałacu apostolskiego, a poza Rzymem przez ordynariuszy miejsca. Przepisy tej konstytucji w roku 1501 potwierdził papież Aleksander IV. On też pod surowymi sankcjami zakazał drukarzom niemieckim edycji książek religijnych i świeckich bez aprobaty władzy kościelnej oraz polecił biskupom sporządzenie wykazu książek niezgodnych z zasadami wiary i obyczajów⁴. Podobny zakaz o charakterze powszechnym wydał papież Leon X na Soborze Luterzańskim V, ogłaszając bullę *Inter sollicitudines* z dnia 4 V 1515 r., zwiększając także liczbę cenzorów.

³ Opracowanie tej części opiera się głównie na: T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, ss. 346–349.

⁴ Por. F. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn 1883, s. 54–55; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. II, s. 347.

Działalność prewencyjna skierowana przeciwko złej książce została poddana centralnej kontroli z chwilą powołania Kongregacji Inkwizycji (1542) i Kongregacji Indeksu (1571)⁵.

W związku ze wzrostem liczby ksiąg zakazanych, przez co informacje o nich nie mogły łatwo docierać do wiernych, zaszła potrzeba spisania ich, czyli sporządzenia specjalnego katalogu. Pierwszy indeks rzymski ukazał się za papieża Pawła IV w 1559 r. Ten sam papież bullą *Dominici gregis* z dnia 24 III 1564 r. ogłosił nowy indeks opracowany przez specjalnie powołaną komisję Soboru Trydenckiego, zamieszczając na początku indeksu dziesięć reguł postępowania przy cenzurze kościelnej⁶ opracowanych przez wspomniany sobór. Należy zaznaczyć, że wielokrotnie były zmieniane przepisy dotyczące indeksu ksiąg zakazanych, cenzury prewencyjnej i sam indeks. Znacznie uproszczony indeks ogłosił papież Aleksander VII bullą *Speculatores* z 1664 r., zniesiono bowiem dotychczasowy podział na trzy części, wprowadzając wykaz nazwisk w porządku alfabetycznym. Zmiany również wprowadził papież Benedykt XIV, określając sposób procedowania Kongregacji Indeksu przez wydanie konstytucji *Sollicita ac provida* w 1753 r. Tenże papież opracował nowy indeks ogłoszony brewe *Quae ad catholicae* w 1757 r. Indeks ten w głównych swych zarysach wielokrotnie wznawiany przetrwał do końca XIX wieku. Kodyfikacji przepisów indeksowych dokonał papież Leon XIII konstytucją *Officiorum ac munerum* z 1897 r. Opierając się na tej konstytucji, sporządzono nowy indeks ksiąg zakazanych. Należy dodać, że Kongregacje Inkwizycji i Indeksu przetrwały do reformy Kurii Rzymskiej w 1908 r., którą przeprowadził papież Pius X konstytucją *Sapienti consilio*, w świetle której uprawnienia Kongregacji Inkwizycji przeszły na Kongregację Św. Oficjum, przy której powołano Sekcję Indeksu⁷. Kongregacja Indeksu została zniesiona ostatecznie w 1917 r.⁸

Reforma prawa kanonicznego i pierwszy kodeks z 1917 roku nie zniósł indeksu ksiąg zakazanych, a problematyce kontroli publikacji poświęcono znamienity tytuł: *De praevia censura librorum eorumque prohibitionem*. Wymieniony kodeks tworzył też indeks ogólny, wymieniając określone kategorie ksiąg zakazanych z mocy prawa. Zaliczenie książki do kategorii zakazanych miało ten skutek – jak słusznie komentuje prof. Pawluk – że bez

⁵ Por. E. Szafrowski, *Współpracownicy papieża w pasterskim posługiwaniu*, Warszawa 1979, s. 82–83; H. Misztal (opr.), *Cenzura kościelna, Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 2.

⁶ Por. H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi 1854, s. 1851–1861; *Bularium Romanum* 7,281; *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, (1511–1870), opr. A. Baran, H. Pietras, Kraków 2005, s. 583 i 847–848.

⁷ Por. T. Pawlak, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. II, s. 348.

⁸ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska*, Warszawa 1981, s. 13.

należytego pozwolenia nie wolno było jej wydać, jeżeli nie została poprawiona, czytać, przechowywać u siebie, sprzedawać, przekładać na inny język ani też w jakikolwiek sposób przekazywać innym. Ponadto w niektórych przypadkach groziła za to sankcja karna⁹.

Nauczanie soborowe o środkach społecznego przekazu (dekret *Inter mirifica*) dało impuls do gruntownej reformy prawodawstwa kościelnego dotyczącego tzw. książek zakazanych. Papież Paweł VI przez motu proprio *Integrae servandae* z 7 XII 1965 r. dokonuje reformy dotychczasowej Kongregacji Świętego Oficjum, dając jej nazwę Kongregacja Doktryny Wiary i na nowo określa jej kompetencje i zadania. Między innymi jej zadaniem było badanie pism dotyczących wiary i moralności, ich ocena, łącznie z potępieniem, zawsze jednak po uprzednim kontakcie z autorem i wcześniejszym upomnieniu. Taki sposób postępowania zapewniał autorowi prawo do obrony¹⁰. Normy specjalne, wydane przez wymienioną Kongregację Nauki Wiary¹¹, zgodnie z zaleceniem powyższego motu proprio, szczegółowo określiły sposób postępowania.

Kongregacja Nauki Wiary wkrótce wydała dwa dokumenty w interesującej nas materii: 1. Notyfikację z dnia 14 VI 1966 r., która oznajmiała, że dotychczasowy indeks książek zakazanych nie ma znaczenia ustawy dyscyplinarno-karnej, jak to było dotąd, lecz tylko znaczenie moralne, jako że przestrzega przed niebezpieczeństwem duchowym grożącym ze strony niektórych pism, którego z prawa natury należy strzec¹². 2. Dekret z dnia 15 XI 1966 r. zniósł kan. 1399, który wymieniał kategorie książek zakazanych z mocy samego prawa, oraz kan. 2318, który określał kary, jakie spadały na tych, którzy naruszali prawo o kontroli prewencyjnej i indeksie¹³. Omawiane dokumenty zalecają biskupom i konferencjom biskupim, aby starannie wypełniali obowiązki związane z udzielaniem zezwoleń na publikację książek religijnych, korzystając z pomocy pracowników naukowych, instytutów i uniwersytetów¹⁴. W ten sposób wyczerpująco został rozwiązany problem indeksu książek zakazanych.

⁹ Por. CIC, can. 2318; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. II, s. 248; C. J. Errazuriz, *Gli strumenti di comunicazione sociale e in specie i libri* (can. 822–832), w: *La funzione di insegnare della Chiesa*, Milano 2001, s. 107–108.

¹⁰ Por. J. Dyduch, *Kościelna aprobata publikacji – aspekt prawny*, „Prawo Kanoniczne”, 36 (1993), nr 1–2, s. 56; J. Krukowski, *Zagadnienie indeksu książek zakazanych w świetle posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej*, „Prawo Kanoniczne”, 13 (1970), nr 1–2, s. 221–222; C. J. Errazuriz, *Gli strumenti...*, dz. cyt., s. 108.

¹¹ *Nova agendi ratio in doctrinarum examine*, 15 I 1971, AAS 63 (1971), s. 234–236.

¹² AAS 58 (1966) s. 445.: [tekst polski: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, s. 17].

¹³ AAS 58 (1966) s. 1186; [tekst polski: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, s. 21]; J. Dyduch, *Kościelna aprobata...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁴ Por. J. Dyduch, *Kościelna aprobata...*, dz. cyt., s. 56; J. Krukowski, *Zagadnienie indeksu...*, dz. cyt., s. 222–223.

Do wiernych docierały jednak książki i czasopisma dotyczące wiary i moralności, które zawierały błędy i były zgorszeniem, stąd konieczność uregulowania sprawy kontroli prewencyjnej. Dokonała tego Kongregacja Nauki Wiary przez dekret *De Ecclesiae pastorum vigilantia circa libros* z dnia 19 III 1975 r.¹⁵. Należy podkreślić, że w tym dokumencie nie pojawia się już słowo „cenzura”, odrzucone uprzednio przez komisję przygotowującą nowy kodeks prawa kanonicznego¹⁶. Zresztą to nie była jedyna nowość, którą zawierał dekret z 1975 r., o nich powiem nieco później. W tym miejscu warto dodać, że postanowienia tego dekretu w zdecydowanej większości przejął Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.

3. Troska Kościoła o publikacje – akcenty współczesne

Oprócz braku słowa „cenzura” w dokumentach kościelnych po Soborze Watykańskim II można dostrzec nową opcję dotyczącą publikacji, a ogólnie środków społecznego przekazu. Zrezygnowano w dużej mierze ze stosowania sankcji karnych i dyscyplinarnych, a zaczęto odwoływać się do dojrzałości umysłowej i religijnej wiernych, ich krytycyzmu i zwiększonego poczucia godności ludzkiej¹⁷. Także można stwierdzić, że w kościelnej działalności został położony akcent na promowanie dobrych publikacji, a nie zwalczanie złych. Stało się to w myśl zaleceń soborowych:

Przed wszystkim należy popierać dobrą prasę. Aby przepoić czytelnika duchem w pełni chrześcijańskim, powinno się tworzyć i popierać prasę prawdziwie katolicką, wspieraną przez Kościół i zależną bądź bezpośrednio od autorytetu samego Kościoła, bądź od poszczególnych katolików. Jej celem powinno być kształtowanie, umacnianie i popieranie opinii publicznej zgodnie z prawem naturalnym, naukami i wskazaniami katolickimi, a także upowszechnianie i wyjaśnianie wydarzeń dotyczących życia Kościoła. Wiernym zaś należy przypominać o konieczności czytania i rozpowszechniania prasy katolickiej w celu wyrobienia sobie chrześcijańskiego osądu na temat wszystkich wydarzeń¹⁸.

¹⁵ AAS 67 (1975) s. 281–284. [tekst polski: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, s. 90–93].

¹⁶ Por. „*Communicationes*”, 21 (1989), s. 280; R. Csstillo-Lara, *Le Livre III du CIC de 1983. Histoire et principes, L'annee canonique*, 31 (1988), s. 27–31; C. J. Errazuriz, *Gli strumenti...*, dz. cyt., s. 109.

¹⁷ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. II, s. 349; J. Dyduch, *Kościelna aprobata...*, dz. cyt., s. 55, 57.

¹⁸ Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica* nr 14,1, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.

Tak więc promowanie dobrych publikacji jest pierwszorzędym zadaniem, a dopiero w drugiej kolejności jest zapobieganie, by nie ukazywały się publikacje szkodliwe dla wiary i moralności. Stąd też wskazań Kościoła i kościelnych przepisów prawnych nie można rozumieć jedynie jako zakazów i potępień, ale przede wszystkim jako popieranie, promowanie i rozpowszechnianie publikacji dobrych, sprzyjających rozwojowi wiary i dobrych obyczajów¹⁹.

Po Soborze Watykańskim II nastąpiła abrogacja przepisów prawa kościelnego. Zasadniczą nowością przepisów posoborowych i aktualnie obowiązujących jest to, że zniesiono powszechny obowiązek ubiegania się o pozwolenie na druk wszelkiego rodzaju publikacji odnoszących się do wiary i moralności. Aktualnie publikacje, dla których należy prosić o aprobatę lub zezwolenie, są nieliczne i ściśle określone. Tylko niektóre kategorie publikacji podlegają obowiązkowej aprobacie i nieliczne fakultatywnej²⁰ i o nich wkrótce.

Zdecydowanie aspekt pozytywny wykorzystania środków społecznego przekazu i promowania dobrej prasy znajduje także potwierdzenie w Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary z dnia 30 III 1992 r. pt. *O niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promowaniu nauki wiary* (= Instrukcja 1992)²¹. Wymieniona instrukcja przedstawia w formie całościowej prawodawstwo Kościoła dotyczące tej materii. Przywołując normy kanoniczne, wyjaśniając jej dyspozycje, rozwijając i określając postępowanie, instrukcja zamierza umocnić Pasterzy i pomóc im w wypełnianiu ich obowiązku (por. kan. 34), wobec szerzenia dzisiaj coraz bardziej błędnych idei, w szczególności przez książki²². Znamienne są słowa Instrukcji odnoszące się do przepisów prawa oraz określające ich sens i znaczenie. Znajduje się tam taki zapis:

Normy kanoniczne stanowią gwarancję dla wolności wszystkich, tak poszczególnych wiernych, którzy mają prawo do otrzymania czystego i integralnego orędzia Ewangelii, jak pełniących zadania duszpasterskie, teologów i wszystkich publicystów katolickich, którzy mają prawo do przekazywania swoich myśli, zachowując integralność wiary i moralności oraz szacunek dla Pasterzy. Tak więc prawa, które kierują informacją, gwarantują i promują prawo wszystkich korzystających ze środków społecznego przekazu do wiarygodnej informacji, a publicystom w ogólności do przekazywania ich myśli, w granicach deontologii zawodowej, dotyczącej także sposobu podejmowania zagadnień religijnych²³.

¹⁹ Por. J. Dyduch, *Kościelna aprobata...*, dz. cyt., s. 55.

²⁰ Por. Dekret *Ecclesiae pastorum* (1975), nr 4; F. J. Urrutia, *De limitibus libertatis scribendi fidelium iuxta legem canonicam*, *Periodice de re morali, liturgica, canonica*, 65 (1976), ss. 529–583; C. J. Errazuriz, *Gli strumenti...*, dz. cyt., s. 109.

²¹ W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary*, Tarnów 1995, ss. 381–389.

²² Tamże wprowadzenie, ss. 381–382.

²³ Tamże, s. 382; J. Dyduch, *Kościelna aprobata...*, dz. cyt., s. 57; C. J. Errazuriz, *Gli strumenti...*, dz. cyt., s. 112–113.

Znakomitym komentarzem do powyższych słów instrukcji jest podsumowanie prof. Dyducha, który pisze:

Tak więc zadaniem norm kanonicznych jest troska zarówno o twórców, jak i odbiorców społecznego przekazu. Z jednej strony przepisy kościelne nie mogą hamować ewangelizacji poprzez książki i czasopisma; z drugiej nie mogą dopuścić do rozpowszechniania przez nie fałszywych i błędnych doktryn i opinii. Normy kanoniczne mają też na uwadze zobowiązania nauczającego Kościoła wobec świata. Wśród zamieszania i zamętu doktrynalnego panującego dziś w świecie aprobowane przez władzę kościelną książki i pisma mają wprowadzić ład, porządek i głosić ludziom całą prawdę o Bogu, człowieku i świecie. We współczesnym świecie – wbrew pozorom – istnieje na to ogromne zapotrzebowanie²⁴.

4. Cel uprzedniej aprobaty publikacji

W tym miejscu należy zaakcentować niektóre kwestie, które wynikają z powyższej refleksji, a określają cel aprobaty publikacji z punktu nauki Kościoła w kontekście troski o integralność wiary i moralności oraz praw autorów i czytelników.

Kan. 823 § 1 przedstawia cel troski pastoralnej Kościoła w tej materii w taki sposób:

Dla zachowania nieskazitelności wiary i obyczajów, pasterze Kościoła posiadają prawo i są zobowiązani czuwać, by wiara i obyczaje wiernych nie doznały uszczerbku przez słowo pisane lub użycie środków społecznego przekazu. Przysługuje im również prawo domagania się, aby przedkładano do wcześniejszej oceny to, co ma być wydane przez wiernych na piśmie, a dotyczy wiary lub moralności, a także odrzucenia pism przynoszących szkodę prawdziwej wierze lub dobrym obyczajom.

Tak więc celem i sensem aktualnych przepisów odnoszących się do publikacji jest troska o zachowanie prawdziwej nauki o wierze i moralności wśród wiernych²⁵. Ten obowiązek spoczywa przede wszystkim na hierarchii kościelnej tj. Biskupie Rzymu, poszczególnych biskupach, konferencjach biskupich i przełożonych zakonnych.

Obok troski o zachowanie prawdziwej wiary i moralności, celem aprobaty lub zezwolenia na publikację jest również troska Kościoła o zachowanie prawa wiernych czy to jako autorów, czy to jako czytelników.

Autorzy publikacji jako wierni na mocy chrztu i bierzmowania są włączeni we wspólnotę Ludu Bożego i są współodpowiedzialni za ewangelizację przez

²⁴ J. Dyduch, *Kościelna aprobata...*, dz. cyt., s. 57.

²⁵ H. Heinemann, *Schutz der Glaubens und Sittenlehre*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, red. J. List, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, ss. 567–578; C. J. Errazuriz, *Gli strumenti...*, dz. cyt., s. 110.

słowo drukowane. Przy tym są zobowiązani do zachowania komunii z Kościołem²⁶, zachowania z chrześcijańskim posłuszeństwem tego, co święci Pasterze, jeśli reprezentują Chrystusa, ogłaszają jako nauczyciele wiary i polecają jako głowy Kościoła²⁷. Autor publikacji realizuje prawo zaangażowania się w posługę nauczania. Ma także prawo przedstawiania pasterzom swoich potrzeb i uwag dotyczących dobra Kościoła²⁸. Twórca, poddając dzieło uprzedniej kontroli, jest pewny o jakości swojego opracowania, iż jest ono wolne od błędów w wierze i moralności.

Przepisy prawa kościelnego w trosce o uszanowanie praw publicystów oraz o prawdziwość wiary i obyczajów obligują w ściśle określonych przypadkach autorów do poddania publikacji uprzedniej kontroli. Cytowany kanon 823 KPK i Instrukcja z 1992 r. wyraźnie wskazują, że biskup ma prawo domagania się od autorów, aby przedstawiano do wcześniejszej oceny to, co ma być wydane na piśmie, a dotyczy wiary lub obyczajów. Z punktu widzenia nauki Kościoła wprowadzie tylko niektóre kategorie pism podlegają kontroli obowiązkowej lub fakultatywnej, to jednak biskup diecezjalny, na mocy prawa czuwania nad integralnością wiary, jeśli miałby szczególne i specjalne powody, mógłby także wymagać, pojedynczym dekretem lub nakazem (por. kan. 49), by wszystkie pisma dotyczące wiary i moralności były przedstawione do jego oceny. Takie polecenie mogłoby być wydane w pojedynczych przypadkach, tak dla poszczególnych osób, jak i kategorii osób (duchowni, zakonnicy, wydawnictwa katolickie itd.) lub dla określonej dziedziny²⁹. Z tego wynika, że autorzy, ciesząc się określonymi prawami, mają też powinności w ramach współodpowiedzialności za depozyt wiary.

W kontekście obowiązków autorów i ich praw trafne wydają się pytania, stawiane przez licznych komentatorów przepisów prawa kanonicznego w interesującej nas materii, czy nie narusza się wolności autorów i uczonych, którym przysługuje prawo prowadzenia badań i wyrażania swoich opinii? Czy nie gubi się wartości dialogu i dochodzenia do prawdy? Czy wydawnictwa uniwersyteckie powinny podlegać uprzedniej kontroli? W odpowiedzi na nie należy najpierw zauważyć, że słuszną promocją wolności osób i badań zakłada jednak jej pewne granice w odpowiedzialności. Granicą wolności badań teologicznych będzie zawsze wiara Kościoła i prawda zawarta w Bożym Objawieniu, przekazywanym i interpretowanym przez Urząd Nauczycielski Kościoła³⁰. Autor musi się liczyć też z dobrem wspólnym Kościoła i prawami

²⁶ KPK, kan. 209 i 205.

²⁷ Tamże kan. 212 § 1; Instrukcja 1992, nr 1.1, 2b, s. 383.

²⁸ Tamże kan. 211 i 212; także Instrukcja 1992, nr 1.1, s. 282.

²⁹ Por. Instrukcja 1992, nr 8, § 3, s. 385.

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, (24 V 1990), nr 12, s. 357, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary* (1966–1994), Tarnów 1995.

innych wiernych. Podejmując tematy dotyczące wiary i moralności, powinien uczestniczyć w trosce o ich nieskazitelność i integralność. Właściwie rozumiana wolność autora nie gubi odpowiedzialności. Z kolei uprzednia kontrola publikacji jest w istocie także ochroną prawną i moralną samego autora, co już wcześniej podkreślono, i jest realizacją prawa autora do otrzymania odpowiedzi od kompetentnej władzy. Zasada kontroli niektórych publikacji też jest uzasadniona prawem innych wiernych, czyli czytelników, o których wkrótce. W tym miejscu należy wyeksponować, że uprzednia kontrola publikacji nie przekreśla dialogu i dochodzenia do prawdy, gdyż dokumenty dotyczące tego przedmiotu podkreślają, że w przypadku odrzucenia publikacji relacje z autorem mają być realizowane w duchu pełnego szacunku i komunii eklezjalnej, które pozwalają odnaleźć właściwą drogę³¹.

Celem aprobaty publikacji, obok troski o zachowanie wiary i moralności oraz troski o przestrzeganie praw autora, należy dodać jeszcze troskę o prawa czytelników. Wyżej już zaznaczono, przytaczając słowa Instrukcji z 1992 r., że normy prawa stanowią gwarancję dla wolności poszczególnych wiernych, którzy mają prawo do otrzymania czystego i integralnego orędzia Ewangelii. Ten sam dokument, mówiąc o powinnościach pasterzy co do czuwania i strzeżenia nienaruszalności depozytu wiary (por. kan. 386 i 747 § 1), podkreśla prawo wiernych, że mają oni być prowadzeni drogą zdrowej nauki³². Wobec ścierań się różnych ideologii i opinii na tematy religijne słusznie należy wyartykułować pragnienie wiernych do otrzymania pewnych zasad dotyczących wiary i obyczajów. Podkreślając współcześnie w ramach ekologii prawa człowieka do zdrowej żywności, czystego powietrza i wody, a unikanie tego wszystkiego, co szkodzi, byłoby nieroztropnością antropologiczną, by nie troszczyć się o ducha i o morale człowieka. W tym sensie ekologia postuluje troskę o czytelnika, by „karmił się właściwą strawą publikacji”³³.

Refleksja przeprowadzona w poprzednim punkcie i obecnym niniejszego opracowania pozwala stwierdzić zupełne inne podejście Kościoła do problematyki kontroli publikacji. Istniejąca kontrola jest bardzo ograniczona od strony ilości publikacji, których dotyczy. Podejście pozytywne zaś znamionuje, iż jest ona w istocie promocją, popieraniem i rozpowszechnianiem publikacji dobrych, (a nie tylko zwalczaniem złych). Ponadto odwołuje się ona do godności i wolność osób, dojrzałości umysłowej i religijnej autorów i czytelników. Celem aprobaty publikacji jest troska o integralność wiary i obyczajów, jest troska o zachowanie praw zarówno twórców, jak i odbiorców społecznego przekazu. Tak złożony cel kontroli publikacji uzasadnia jej istnienie na progu XXI wieku.

³¹ Por. Instrukcja 1992, nr 12, § 3, s. 387.

³² Tamże nr 2, s. 383; por. kan. 213 i 217; C. J. Errazuriz, *Gli strumenti...*, dz. cyt., s. 113.

³³ Por. C. J. Errazuriz, *Gli strumenti...*, dz. cyt., s. 113.

5. Przedmiot aprobaty lub zezwolenia obligatoryjnego

Zanim przybliżymy przedmiot aprobaty kościelnej, warto wyjaśnić terminy z tym związane. Chodzi o dwa terminy używane w prawie kanonicznym dotyczącym analizowanej materii: *licentia*, -ae i *approbatio*, -onis. Pierwsze słowo według słownika łacińskiego oznacza uprawnienie, pozwolenie, zwł. na drukowanie. Drugie z nich oznacza zgadzanie się, pochwałę, uznanie za dobre, zezwolenie na oddanie do druku. Te dwa pojęcia nie są tożsame i występują w różnych kontekstach normatywnych. Słowo *licentia* występuje w kanonach: 825 § 2, 826 § 3, 827 § 4, 830 § 3; słowo *approbatio* zaś w kanonach 825 § 1, 827 §§ 1–2 KPK. Niektórzy są zdania, że pojęcie *licentia* bezpośrednio odnosi się nie do publikacji, lecz do osoby, która pisze, natomiast drugie pojęcie *approbatio* odnosi się bezpośrednio do publikacji i oznajmia, że nie zawiera ono niczego przeciwnego wierze i obyczajom³⁴. Jeszcze inni sądzą, że licencja zezwala na publikację jakiegoś dzieła (*imprimatur*), zawierając deklarację, iż nie ma w nim żadnego błędu co do wiary i moralności (*nihil obstat*). Natomiast aprobata jest czymś więcej niż zwykle *imprimatur* i zawiera w sobie także ogólne zalecenie dzieła i jego pozytywne walory³⁵. W Instrukcji z 1992 r. znajduje się stwierdzenie, że aprobata lub zezwolenie kościelne gwarantują, że pismo nie zawiera niczego przeciwnego autentycznemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła w sprawach wiary i obyczajów oraz poświadczą, że zostały wypełnione wszystkie odpowiednie przepisy prawa kanonicznego (por. 7 § 2). Są zatem różne wykładnie tych pojęć. Warto w tej kwestii odnieść się do Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, który w kanonie 661³⁶ określa znaczenie wymienionych pojęć. *Licentia* – zezwolenie kościelne, wyrażone jedynie słowem „imprimatur” oznacza, że dzieło jest wolne od błędów co do wiary katolickiej i obyczajów. *Approbatio* – zatwierdzenie zaś udzielone przez kompetentną władzę wskazuje, że tekst został zaakceptowany przez Kościół albo że dzieło jest zgodne z autentycznym nauczaniem Kościoła. Zatem cytowany kanon precyzuje, że licencja oznacza brak błędów odnoszących się do wiary i obyczajów, ale nie wyraża jakiejkolwiek oceny publikacji co do pożytku wiernych. Z kolei zatwierdzenie tekstu – aprobata – oznacza, że tekst jest

³⁴ *Il diritto nel mistero della Chiesa*, t. 2, Roma 1990, s. 673.

³⁵ Por. L. Chiappetta, *Prontuario di diritto canonico e concordatorio*, Roma 1994, s. 1016; Tenże, *Il codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. II, Roma 1996, s. 69–70.

³⁶ Can. 661 § 1 „*Licentia ecclesiastica cum solo verbo imprimatur expressa significat opus ab erroribus circa fidem catholicam et mores esse immum*”. § 2 „*Approbatio vero ab auctoritate competenti concessa ostendit textum ab Ecclesia acceptum at opus doctrinae authenticae Ecclesiae consonum esse*”. § 3 „*Si opus insuper ab Episcopo eparchiali vel ab auctoritate superiore laudatum vel benedictum est, hoc significat illud doctrinam authenticam Ecclesiae bene exprimere ideoque commendandum esse*”.

akceptowany przez kompetentną władzę kościelną albo że jest zgodny z Magisterium. Prof. Dimotros Salachas akcentuje, że zatwierdzenie (*approbatio*) jest czynnością bardziej złożoną prawnie czy to przez ważność materii, czy to przez autorytet kompetentny do jego udzielania, natomiast licencja jest pewną formalnością, gwarancją prawną i moralną dla autora, wydawcy i czytelników³⁷. Należy nadmienić, iż analizowany kanon w 3 paragrafie wspomina jeszcze o laudacji i pobłogosławieniu publikacji, a to oznacza, że dzieło dobrze wyraża autentyczną naukę Kościoła i dlatego należy je zalecać.

Kodeks Prawa Kanonicznego i Instrukcja z 1992 r. zawierają rozróżnienie, że pewna kategoria publikacji podlega obowiązkowej uprzedniej kontroli, by zyskać licencję lub aprobatę kościelną, i kategoria publikacji, gdzie jedynie jest ona zalecana, czyli fakultatywna.

Sumarycznie ujmując zagadnienie, nie wchodząc w szczegóły o kompetentnej władzy w tej materii, ze wspomnianych dokumentów wynika, że wymagana jest uprzednia aprobatą (*approbatio*) przy publikacji następujących pozycji:

- ksiąg Pisma Świętego lub ich tłumaczeń na języki współczesne (kan. 825 § 1);
- katechizmów i pism o charakterze katechetycznym (kan. 775 § 2, 827 § 1);
- podręczników dla szkół, nie tylko podstawowych i średnich, lecz także wyższych, dotyczących dyscyplin związanych z wiarą lub moralnością (kan. 827 § 2)³⁸.

Jest natomiast konieczne uprzednie zezwolenie (*licentio, imprimatur*) przy takich publikacjach:

- przy przygotowaniu i na publikację przez wiernych, także we współpracy z braćmi odłączonymi, tłumaczeń Pisma Świętego (kan. 825 § 2);
- książek do modlitwy, tak do użytku publicznego, jak i prywatnego (kan. 826 § 3);
- nowych wydań zbiorów dekretów lub dokumentów kościelnych (kan. 828);
- pism duchownych i zakonników w gazetach, czasopismach lub periodykach, które wyraźnie atakują religię katolicką lub dobre obyczaje (kan. 831 § 1);
- pism członków instytutów zakonnych, które dotyczą zagadnień wiary lub moralności (kan. 832)³⁹.

³⁷ Por. *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, a cura di P. V. Pinto, *Liberia Editrice Vaticana* 2001, s. 546; Instrukcja 1992, nr 7, § 1 i 10 § 1.

³⁸ Por. Instrukcja 1992, nr 7, § 1a), s. 385; należy dodać, że art. 12 punkt 2 Konkordatu zapewnia władzom kościelnym opracowanie i zatwierdzanie podręczników do nauczania religii.

³⁹ Tamże, nr 7, § 1b, s. 385.

Ostatnie wymienione dwa przypadki zasługują na uwagę od strony podmiotowej uzyskiwania licencji. Otóż duchowni i osoby konsekrowane muszą mieć pozwolenie Ordynariusza miejsca na pisanie w gazetach, książkach lub periodykach, które mają zwyczaj otwarcie atakować religię katolicką lub dobre obyczaje. Ten zaś winien dokładnie rozważyć: czy i pod jakimi warunkami takiego zezwolenia udzielić⁴⁰. Słuszność tego przepisu nie budzi wątpliwości, gdyż publikowanie nawet dobrych artykułów przez duchownych w pismach atakujących religię jest wprowadzaniem w błąd czytelników⁴¹.

Osoby zakonne nie tylko w powyższej sytuacji potrzebują zezwolenia na publikację. Są one zobligowane bowiem do posiadania pozwolenia na publikację od przełożonego zakonnego według konstytucji, gdy piszą na tematy traktujące o religii lub moralności. Przełożony może wymagać, by jego zezwolenie poprzedzało zezwolenie Ordynariusza miejsca oraz by było bezpośrednio wspomniane w publikacji⁴². Tak więc osoba zakonna winna mieć pozwolenie od Ordynariusza miejsca i od swego przełożonego, gdy publikuje treści dotyczące wiary lub moralności. Czy takie rozwiązanie jest konieczne i uzasadnione, zwłaszcza w przypadku Ordynariuszy zakonnych?

6. Fakultatywna aprobatą publikacji

Z punktu widzenia nauki Kościoła istnieje, jak już wyżej wspomniano, fakultatywna aprobatą niektórych pism. Zaleca się ją przy publikacjach dotyczących zagadnień Pisma Świętego, teologii, prawa kanonicznego, historii Kościoła oraz dyscyplin religijnych lub moralnych, nawet jeśli nie są przeznaczone jako teksty do wykorzystania w nauczaniu. Również fakultatywnej uprzedniej aprobacie zaleca się pisma, w których znajdują się elementy dotyczące w sposób szczególny wiary lub czystości obyczajów⁴³. Jest to uprawnienie Ordynariusza miejsca. Już wyżej w innym kontekście zostało zasygnalizowane, Ordynariusz miejsca w ramach odpowiedzialności za integralność wiary i obyczajów może zmienić przepis o zatwierdzeniu fakultatywnym na obligatoryjne. Z tego wynika, że Ordynariusz miejsca może zażądać poddania obowiązkowej cenzurze tych pism, które Kodeks tylko zaleca kontrolować⁴⁴.

⁴⁰ Tamże, nr 13, s. 387.

⁴¹ Aktualnie inaczej niż w Instrukcji *Ecclesiae pasorum* (1975) nr 5 duchownym diecezjalnym nie zaleca się ubiegania o pozwolenie, gdy chcą publikować książki dotyczące zagadnień religijnych i moralnych.

⁴² Por. Instrukcja 1992, nr 16 i 17, ss. 388–389.

⁴³ Por. KPK, kan. 827 § 3; Instrukcja 1992, nr 8 § 1, s. 385.

⁴⁴ Por. Instrukcja 1992, nr 8, § 2, s. 385; J. Dyduch, *Kościelna aprobatą...*, dz. cyt., s. 64.

W tym kontekście refleksji należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden przepis Instrukcji z 1992 r. mówiący o możliwości udzielenia zezwolenia na publikację pod pewnymi warunkami określonymi przez biskupa diecezjalnego. Stwierdza się, iż z chwilą gdy pismo mogłoby zawierać opinie czy zagadnienia właściwe dla specjalistów lub należące do określonych środowisk oraz mogłoby stać się przyczyną zgorszenia lub zamieszania w pewnych ramach czy też u określonych osób, zezwolenie mogłoby być udzielone pod pewnymi warunkami, które mogą dotyczyć środka publikacji lub języka, aby uniknąć wymienionych niebezpieczeństw (nr 8 § 4). Słusznie podkreśla się o możliwości postawienia warunków, bowiem czym innym jest dociekanie naukowe, a czym innym nauczanie wiernych przez słowo pisane. W pierwszym przypadku kompetentnej osobie przysługuje wolność badań oraz prawo dzielenia się wynikami za pośrednictwem publikacji. W drugim przypadku wiernym należy przedstawiać pewną naukę Kościoła. Mieszanie opinii i poglądów uczonych w danej kwestii z Magisterium Kościoła może nie służyć odbiorcy przy małej zdolności krytycznej⁴⁵, stąd uzasadnione są w tych przypadkach warunki o środku publikacji lub o języku.

W kan. 824 § 2 precyzuje się, że cokolwiek w kanonach tego tytułu postanawia się o książkach, należy stosować także do wszelkiego rodzaju pism przeznaczonych do publicznego rozpowszechniania. Przepis ten, jak się wydaje, należy stosować nie tylko do publikacji drukowanych, ale także do nowoczesnych sposobów rozpowszechniania myśli np. Internet. Ten ostatni sposób publikacji, jako współczesne narzędzie ewangelizacji, nie może nie podlegać przepisom Kościoła, który winien strzec depozytu wiary. Kwestia jest złożona, ale administrator oficjalnej internetowej strony kościelnej, zamieszczając różne teksty, winien zachowywać przepisy odnoszące się do publikacji w formie druku. Inną kwestią związaną z Internetem jest rozpowszechnianie nieoficjalnych witryn www określających się jako „katolickie”. Zdaniem Papieskiej Rady system dobrowolnego nadawania certyfikatów na poziomie lokalnym i narodowym, pod nadzorem przedstawicieli Kościoła, mógłby okazać się pomocny odnośnie do materiału o charakterze specyficznie doktrynalnym czy katechetycznym. Nie chodzi tu o narzucanie cenzury, ale o zaoferowanie użytkownikom Internetu godnego zaufania przewodnika po tym, co wyraża autentyczne poglądy kościelne⁴⁶.

⁴⁵ Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* (15 VII 1971), nr 118, w: „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne”, opr. E. Szafrowski, t. IV, z. 1.

⁴⁶ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, „Kościół a Internet”, KAI 10 (2002), nr 11, s. 34.

Swoiste znaczenie, jak zauważają uczeni⁴⁷, posiada nowa forma aprobaty publikacji, wyrażająca się ich wystawianiem, sprzedawaniem lub rozdawaniem w kościołach lub kaplicach (kan. 827 § 4 i Inst. 15 § 3). Prawo wyraźnie stanowi, że zezwala się tylko na takie publikacje, które mają *imprimatur* lub aprobatę kościelną. Ten przepis kodeksowy znajduje potwierdzenie jeszcze w surowszej wersji w Instrukcji z 1992 r., w której zaznacza się, że biskupi mają obowiązek zabronić wystawiania lub sprzedawania publikacji, które nie mają zezwolenia lub aprobaty. Racją uzasadniającą taki przepis jest fakt, że książka wystawiona lub kupiona w tych miejscach stanowi dla wiernych gwarancję jej poprawności doktrynalnej⁴⁸. Można w tym miejscu zapytać, jak ten przepis funkcjonuje w rzeczywistości polskiej? Czy chęć zysku nie dyktuje tego, co znajduje się w tych punktach?

Podobną gwarancją dla wiernych jest także publikacja wydana w wydawnictwie katolickim (diecezja, instytut zakonny, stowarzyszenie katolickie itp.) czy kupiona w księgarni katolickiej. Jest to swoistego rodzaju apostołat i jego działalność powinna się rozwijać w harmonii z nauką Kościoła i komunii z pasterzami, w zgodzie z przepisami prawa. Z kolei wierni, którzy pracują na polu wydawniczym, zajmują się dystrybucją oraz sprzedają publikacji, w myśl Instrukcji z 1992 r., mają własną i szczególną odpowiedzialność w promocji zdrowej nauki wiary i dobrych obyczajów (nr 14).

7. Procedura uzyskania zezwolenia lub aprobaty

Zezwolenie lub aprobatą publikacji stanowi gwarancję, tak prawną, jak i moralną, dla autorów, wydawców publikacji i czytelników, dlatego oni, prosząc o nie, mają prawo je otrzymać od kompetentnej władzy, którą zwykle jest ordynariusz miejsca. Kompetentnym jest, według kan. 824 KPK i nr 11 § 1 Instrukcji, ordynariusz miejsca zamieszkania autora, w myśl kan. 107, lub ordynariusz miejsca wydania publikacji, zasadniczo miejsca, w którym mieści się wydawnictwo⁴⁹. Władza kościelna udziela zezwolenia lub aprobaty po dokonaniu oceny publikacji przez cenzora, czyli przez osobę biegłą w danej dziedzinie, obiektywną w ocenie, roztrobną, znającą i wierną Magisterium Kościoła. Jej pozytywna opinia przedstawiona na piśmie, która wprowadzie ma charakter głosu doradczego, zwykle stanowi podstawę do udzielenia zezwolenia lub aprobaty na wydanie publikacji. Ordynariusz miejsca mógłby nie dać *imprimatur*,

⁴⁷ Por. J. Dyduch, *Kościelna aprobatą...*, dz. cyt., s. 64; T. Pawluk, *Środki społecznego przekazu w dyspozycjach Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo kanoniczne”, 31 (1988), nr 3–4, s. 55.

⁴⁸ Por. *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Essen 1985–2001, t. 3, s. 827.

⁴⁹ Poprzedni kodeks mówił jeszcze o trzecim ordynariuszu miejsca – miejsca druku. Por. kan. 1385 § 3 CIC 1917.

mimo pozytywnej oceny cenzora, ale musiałyby zaistnieć jakieś ważne racje takiego działania. Jednak w tym ostatnim przypadku i w sytuacji, gdy opinia cenzora jest negatywna i ordynariusz miejsca ją akceptuje, musi być podjęty dialog z autorem, w którym należy wskazać przyczyny odmowy udzielenia zezwolenia na drukowanie⁵⁰. Relacja decyduje o dalszych następstwach, dlatego należy ten dialog prowadzić w duchu szacunku i zrozumienia, mając na uwadze także wytyczne Kongregacji Nauki Wiary⁵¹ o badaniu prawowierności nauki. Ważny jest także aspekt dialogu, by nie zrobić reklamy kwestionowanej publikacji. Przeciw odmowie zezwolenia lub aprobaty jest możliwe odwołanie administracyjne, zgodnie z kan. 1732–1739 KPK, do wspomnianej Kongregacji Nauki Wiary⁵².

Udzielone zezwolenie lub aprobata winny zawierać ważne detale i nie wystarczy użycie formuły „za zgodą kurii Metropolitalnej” czy inną „za aprobatą władzy kościelnej”. Zezwolenie powinno zawierać nazwisko ordynariusza, który go udziela, a także miejsce i dzień zgodnie z kan. 830 § 3 i Instrukcją nr 12 § 4. Należy nadmienić, że te wymagania formalne dla licencji potwierdziła Papieska Komisja Interpretacji Kodeksu w 1987 r.⁵³

8. Sankcje kanoniczne za nadużycia słowa pisanego

Wyżej już zostało zasygnalizowane, że środki pastoralne, mediacje i dialogi z autorami stanowią podstawowe środki przy regulacji kontroli publikacji, a środki administracyjne i karne winny być stosowane w ostateczności, chociaż nie można zapominać, że w niektórych przypadkach, dla zabezpieczenia jedności eklesjalnej, zastosowanie kar okazuje się konieczne⁵⁴. W tym względzie po stronie władzy kontrolującej publikacje mogą być zaniedbania, jak i nadużywanie władzy. Muszą się w tym przypadku liczyć z sankcjami karnymi w myśl kan. 1389 KPK.

Strzeżenie depozytu wiary jest ważnym obowiązkiem pasterzy, którzy również dając wyraz troski o dobro wspólnoty kościelnej w aspekcie wiary i dobrych obyczajów, winni stosować kary wobec tych, którzy przekraczając przepisy prawa kanonicznego, wyrządzają szkodę innym i naruszają ich

⁵⁰ Por. L. Chiappetta. *Il Codice...*, dz. cyt., vol. II, s. 70, nr 3266–3268.

⁵¹ Mam tu na myśli dokument tej Kongregacji z 15 I 1971: *Nova agenda ratio in doctrinarum examine* i nowszy dokument z 29 VI 1997 *Congregatio* dotyczący zasad badania prawowierności nauki.

⁵² Por. Instrukcja 1992, nr 10, § 3.

⁵³ Na zapytanie: „Utrum licentia, de quo in can. 830, § 3, imprimendo sit in libris typis editis, indicatis nomine concedentis, die et loco concessionis” Odpowiedź: *Affirmative*. AAS 89 (1987), s. 1249.

⁵⁴ Por. KPK, kann. 1341 i 1317; Instrukcja 1992, nr 3.

uprawnienia. Według kan. 1369 KPK ten, kto w rozpowszechnianym piśmie albo w inny sposób przy pomocy środków społecznego przekazu wypowiada bluźnierstwa, poważnie narusza dobre obyczaje albo znieważa religię lub Kościół bądź wywołuje nienawiść lub pogardę, powinien być ukarany sprawiedliwą karą. Przykładowo: propagowanie eutanazji, bigamii, małżeństw homoseksualnych, zapłodnienia *in vitro*, rozpowszechnianie pornografii lub zachęcanie do wykroczeń przeciwko VI przykazaniu Dekalogu, oszczercze i obraźliwe zachowanie się wobec wyznawców religii katolickiej, naruszenie czyjegoś dobrego imienia⁵⁵, może podlegać przepisom kościelnego prawa karnego.

W omawianej materii kontroli publikacji może zostać zastosowany kan. 1371 nr 1, który stanowi, że powinien być ukarany ten, kto głosi, czyli rozpowszechnia w formie publikacji, naukę potępioną przez papieża lub przez sobór, bądź odrzuca naukę dotyczącą prawd *de fide tenenda* (kan. 750 § 2) lub odrzuca naukę w sprawach wiary i obyczajów, która nie jest zdefiniowana jako ostateczna (kan. 752). Przepięstwo nieposłuszeństwa w sprawach doktrynalnych jest dokonane tylko wtedy, gdy sprawca mimo upomnienia nie odwołuje swoich błędów⁵⁶.

Wypada zauważyć, że przestępstwem może być także rozpowszechnianie treści nagranej spowiedzi w środkach społecznego przekazu, w tym przez druk lub Internet. Zgodnie z dekretem Kongregacji Nauki Wiary z 1988 r. i kan. 1388 grozi za to kara ekskomuniki *latae sententiae*.

9. Postulatywne zakończenie

Troska Kościoła o słowo pisane wynika z przekonania, że mimo nowoczesnych środków społecznego przekazu jest ono podstawowym narzędziem wpływania na człowieka, jego myślenie, wartościowanie i postępowanie. Promocja dobrych publikacji przy uszanowaniu praw twórców i czytelników zdominowała obszar tego, co dawniej łączyło się z indeksem książek zakazanych. Przepisy prawa kanonicznego i innych dokumentów w tej materii stanowią gwarancję dla wolności poszczególnych wiernych, którzy mają prawo do integralnego orędzia Ewangelii, dla twórców, którzy mają prawo przekazania swoich myśli zgodnie z Magisterium Kościoła. Z treści referatu wynika, że jest w nim mowa o promocji dobrych publikacji przez kontrolę publikacji z punktu widzenia nauki Kościoła niż o kontroli jako takiej. Należy zdecydowanie akcent postawić na aprobatę słowa drukowanego, z uwzględnieniem nowoczesnych technologii np. Internetu.

⁵⁵ Szerzej na ten temat: J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne część szczególna*, Warszawa 2003, ss. 56–60.

⁵⁶ Tamże, ss. 135–138.

Z niniejszego opracowania rodzą się pewne postulaty.

a) Czy nie byłyby wskazane, aby w szczególnie cennych i przydatnych dla rozwoju wiary i obyczajów publikacjach zamieszczać dodatkowe informacje, może nawet w myśl przepisów Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, pochwałą i błogosławieństwo. Dla czytelników, wydawców i kolporterów byłaby to cenna pomoc.

b) Wydaje się, że niepotrzebne jest podwójne pozwolenie dla piszącego zakonnika: od biskupa diecezjalnego i przełożonego zakonnego (zwłaszcza ordynariusza kan. 134 § 1). Postuluje się, w ramach współodpowiedzialności za czystość wiary i obyczajów przełożonych zakonnych, zniesienie podwójnego pozwolenia, wystarczy jedno z nich.

c) Postuluje się większą pilność ordynariuszy miejsca w trosce o przestrzeganie przepisów dotyczących wystawiania, sprzedawania lub rozdawania pism w tzw. kościelnych punktach.

Résumé

LE CONTRÔLE DE LA PUBLICATION DU POINT DE VUE DU MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE

La sollicitude du dépôt de la foi et de droits de fidèles marque les limites des propres pensées exprimées oralement et par écrit. L'Eglise Catholique promeut le média, elle s'en ouvre et veut en profiter, mais aussi prévient du mal qui pourrait résoudre de l'utilisation non étique. Par la promotion du bien dans le média, l'estime de droits des auteurs et destinataires, l'Eglise s'associe à mettre de l'ordre en l'homme et dans le monde. Dans l'approbation des publications les buts sont fondamentaux, mais malheureusement ils se perdent dans l'héritage historique. Je désire tirer la nouvelle optique, montrer le sens et le but du travail du contrôle de l'accord et de l'approbation de différents catégories de publications. Je veux voir si le compte-rendu antérieur ou consécutif n'est pas en collision avec la liberté de recherches et de la formulation de propres opinions, et du droit des auteurs et lecteurs. Je cherche à trouver la réponse à la question suivante: que signifie-t-elle *la licentia* en différence de *l'approbatio* utilisé si souvent en l'édition de la publications? Je voudrais se référer postulativement à quelques défis du XXIème siècle dans le Magistère de l'Eglise.

Ks. prof. dr hab. Henryk STAWNIAK – ur. w 1952 r. w Łądzie, salezjanin. Prawnik, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, prodziekan, kierownik II Katedry Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego, także wykładowca WSDTS w Krakowie, autor ponad 100 publikacji z zakresu kanonicznego prawa małżeńskiego, problematyki procesowej i posługi nauczania, redaktor naczelny „Seminare” i zastępca redaktora naczelnego „Jus matrimoniale”.

Ks. Ryszard Sztychmiller – Olsztyn

PRZESŁUCHANIA I REKWIZYCJE SĄDOWE

Najczęściej wykorzystywanymi środkami w procesach kanonicznych, są: oświadczenia stron, dokumenty, zeznania świadków i opinie biegłych. W kan. 1527 § 1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* prawodawca postanowił, iż w procesie kanonicznym „mogą być przytoczone dowody jakiegokolwiek rodzaju, które wydają się pożyteczne do poznania sprawy i są godziwe”¹. W związku z coraz znaczącym otwieraniem granic, poszerzaniem terenu wspólnot międzynarodowych i wynikającym stąd coraz łatwiejszym przemieszczaniem się ludzi, sądy muszą częściej przekraczać granice diecezji i państw w zbieraniu środków dowodowych. W Polsce i w Europie sytuacja ta nasiliła się po II wojnie światowej, a jeszcze bardziej z dniem 1 maja 2004 r., czyli z chwilą poszerzenia Unii Europejskiej o Polskę i 9 innych państw.

W tej sytuacji wypada dokładniej przyjrzeć się normie zawartej w kan. 1418 KPK, zezwalającej na korzystanie z pomocy innych sądów, a także niektórym normom dotyczącym gromadzenia poszczególnych środków dowodowych, zawartych w tytule o dowodach (kan. 1526–1586 KPK), w kontekście utrudnionego ich gromadzenia z racji zamieszkiwania stron lub świadków w różnych diecezjach lub krajach. W celu odpowiedzi na pytanie, w jakim zakresie możliwe jest gromadzenie dowodów ponad granicami regionów i państw i jakich zasad szczegółowych należy przy tym przestrzegać, wypada zająć się następującymi kwestiami: 1) możliwość międzydiecezjalnej i międzynarodowej współpracy sądowej, 2) dopuszczanie środków dowodowych spoza własnego terenu, 3) zasady przesłuchań stron i świadków mieszkających poza terenem działalności sądu, 4) zasady korzystania z obcych biegłych sądowych.

¹ W tłumaczeniu niemieckim niezbyt szczęśliwie przetłumaczono słowo *licitae* (godziwe) jako „erlaubt sind” (są dozwolone); zob. Lüdicke, Prozeßrecht, (c. 1400–1752), w: *Münsterischer Kommentar zum CIC*. Essen 1985–2004 (7–26 Erg.-Lfg.: III 1988 – V 1996), ad 1527/1. Nie chodzi tu bowiem o dozwolenie w sensie prawnym (pojawiłby się problem, kto miałby zezwalać), lecz o godziwość w sensie moralnym.

1. Możliwość międzynarodowej współpracy międzysądowej

Każdy trybunał kościelny ma ściśle określony zakres swojej jurysdykcji sądowej. Najczęściej jest on określony terytorialnie, czasem zasadniczo osobowo, co na ogół także łączy się z dookreśleniem terytorialnym. I tak każdy sąd diecezjalny jest kompetentny rozstrzygać sprawy z terenu tej diecezji terytorialnej lub personalnej. A diecezja lub inna jednostka personalna ma na ogół także określone granice terytorialne.

Sąd działa zasadniczo na terenie podległym jego kompetencji. Wynika to z norm zawartych w kanonach 1468 i 1469 § 1 KPK. W sytuacjach wyjątkowych określonych w kan. 1469 § 1–2 KPK może wykonywać swoją władzę lub zbierać dowody także poza swoim terytorium. Pierwsza z wymienionych tam sytuacji (przeszkoda w wykonywaniu jurysdykcji) nie zdarza się w Polsce po obaleniu socjalizmu, druga zaś (potrzeba gromadzenia dowodów) może mieć praktyczne zastosowanie zasadniczo na terenach sąsiednich diecezji, zazwyczaj we własnym kraju, ale także poza jego granicami.

Może jednak się zdarzyć, iż sądowi prowadzącemu sprawę łatwiej byłoby np. przesłuchać świadków na terenie obcej diecezji lub innego kraju (jeśli oni nie mogliby przybyć do siedziby sądu), niż za pośrednictwem sądu, któremu oni podlegają, gdyż do tego innego sądu zeznającym trudniej byłoby dotrzeć niż dotrzeć do nich sędziemu prowadzącemu sprawę. Tak byłoby, gdyby np. Sąd Metropolitalny w Olsztynie miał przesłuchać osoby mieszkające w obwodzie kaliningradzkim (Archidiecezja Moskiewska) lub Sąd Metropolitalny w Szczecinie miał przesłuchać osoby mieszkające w RFN, bliżej Szczecina niż Berlina.

W sytuacji coraz częstszych podróży może się też zdarzyć, że sędzia będzie przebywał w innym kraju, np. w celach naukowych, i mógłby tam przy okazji przesłuchać osoby mające zeznawać w sprawach prowadzonych w Polsce, a stale mieszkające za granicą. Jednak sytuacje takie nie zdarzają się często, a jeżdżenie umyślne do zbierania dowodów za granicą rzadko tylko może nie przekraczać granicy rozsądnych kosztów. W takich właśnie sytuacjach pomocą jest norma zawarta w kan. 1418 KPK.

W kan. 1418 stwierdza się: „Każdy trybunał ma prawo prosić o pomoc inny trybunał celem instrukcji sprawy lub celem zawiadomienia o aktach”. Zacytowana nowa norma jest bardzo lakoniczna. Nie wymienia już, jak to było w KPK z 1917 r., kwestii, w których jeden sąd może prosić drugi sąd o pomoc. Stary kodeks wymieniał przykładowo sytuacje, w których można było prosić o pomoc: przesłuchanie stron i świadków, wezwanie sądowe, ocena dokumentu czy spornych przedmiotów, dostarczenie dekretu (kan. 1570 § 2 KPK/1917). Uzasadnieniem tej normy jest uprawnienie wiernych do w miarę prostego, szybkiego, ale i jak najmniej uciążliwego dochodzenia swoich praw. A nie ma potrzeby zobowiązywać stronę czy świadków do odbywania długich podróży

do kompetentnego sądu, gdy nie jest to konieczne. Jeśli jest taka możliwość, łatwiej jest zastosować rekwizycję, czyli pomoc sądową, i przesłać dokumenty z jednego sądu do drugiego.

Zatem każdy trybunał kościelny ma obecnie uprawnienie przekazywania pewnych zadań innym sądom. Może prosić o pomoc w gromadzeniu dowodów lub w dostarczaniu pism sądowych. Inny sąd ma obowiązek omawianą prośbę o pomoc sądową – zwaną rekwizycją – wykonać bez zwłoki, zgodnie z prawem i przysланą instrukcją. O istnieniu ścisłego obowiązku w tej kwestii świadczą sformułowania norm kodeksowych oraz zapisy z dyskusji w Papieskiej Komisji Kodyfikacyjnej². Prawo kanoniczne nie stawia żadnych granic, jeśli chodzi o pomoc sądów z innych krajów. Prośba może być przekazana każdemu trybunałowi katolickiemu w kraju własnym lub w jakimkolwiek innym.

Pewnym problemem mogą być kwestie językowe, ale należy je optymalnie rozwiązywać. Nie powinno się przyjmować do rozpatrywania w danym sądzie sprawy, w której w tym sądzie lub w danym kraju dałoby się przesłuchać tylko jedną czy dwie osoby, a większą część świadków należałoby przesłuchać w innych sądach, a nawet w innych krajach. Najczęściej ucierpiałaby na tym jakość przesłuchań, ich użyteczność dla prawdziwego wyjaśnienia sprawy, a także dostęp stron lub strony do akt sprawy, a tym samym jej możliwość obrony swoich praw, gdy akta są sporządzone w nieznanym dla niej języku.

2. Dopuszczanie środków dowodowych spozą terenu diecezji

Sędzia zobowiązany jest odpowiedzieć na wniosek strony o dopuszczenie środków dowodowych. Sędzia winien roztropnie dopuszczać środki dowodowe. Jego decyzje nie powinny z jednej strony ograniczać możliwości wykazywania swoich racji przez strony, a z drugiej nie dopuszczać zbyt wielu lub trudnych do przeprowadzenia dowodów, np. z racji zamieszkania świadków w innych krajach lub nieznamomości przez nich języka urzędowego używanego w sądzie prowadzącym sprawę. Sędzia może ograniczyć liczbę dowodów, zwłaszcza jeśli nie są one konieczne lub użyteczne do wyjaśnienia sprawy, aby nie utrudniać i nie przedłużać zbytnio procesu.

Jeśli sędzia odrzuci jakiś środek dowodowy, a strona ponownie wykazuje jego konieczność i dalej żąda jego dopuszczenia, tenże sędzia winien kwestię rozstrzygnąć jak najszybciej (kan. 1527 § 2). Z jednej strony norma ta zobowiązuje sędziego do jak najszybszego i rozważnego rozstrzygnięcia kwestii,

² Kan. 1418; „*Communicationes*”, 10 (1978), s. 228; J. L. Acebal, *Commento al can. 1400–1731*, w: *Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe dei Professori della Facoltà di Diritto Canonico della Università Salamanca*, Madrid 1984, ad. 1418.

a z drugiej (przez takie jej sformułowanie) nie daje stronie możliwości na odwołanie się od tej decyzji. Owo rozstrzygnięcie sędziego jest bowiem niezaskarżalne (kan. 1629 nr 5). Dlatego też sędzia w owym drugim dekreście powinien dodać klauzulę o jego natychmiastowej wykonalności, czyli o przystąpieniu do dalszych czynności procesowych. Sędzia może jednak – dla słusznego powodu przedstawionego przez niego samego (po wysłuchaniu stron) lub przez stronę – odwołać lub zmienić swój pierwszy dekret o niedopuszczeniu określonych środków dowodowych.

Strona lub sędzia powinni żądać przesłuchania drugiej strony, nawet gdy mieszka ona za granicą. Zwłaszcza w sprawach o nieważność małżeństwa istnieje obowiązek przesłuchania obydwu stron, co wynika z norm zawartych w kan. 1678 § 1 n. 1 i 1679 KPK. Nie można łatwo zwalniać się z tego obowiązku, gdyż bez wysłuchania obydwu stron i bez uwzględnienia środków dowodowych zgłoszonych przez obydwie strony znacznie zmniejsza się szansa dotarcia do prawdy obiektywnej i wydania sprawiedliwego wyroku. Negatywnie o pracy sądu świadczy fakt przeprowadzania znacznego odsetka spraw bez udziału strony pozwanej, bez uwzględnienia środków dowodowych zgłoszonych przez obydwie strony. Prowadzić to może do obniżenia wskaźnika prawdziwości wyroków, do obniżenia autorytetu sądownictwa kościelnego i Kościoła jako całości.

Świadków zgłaszać mogą przede wszystkim strony, gdyż ich zadaniem jest uzasadnić swoje żądania lub zaprzeczyć żądaniom powoda. Zgodnie z zasadą: *Onus probandi incumbit ei qui asserit*³, w kan. 1552 prawodawca postanowił:

§ 1. Gdy ktoś domaga się dowodu ze świadków, winien podać trybunałowi ich nazwiska i stałe zamieszkanie, § 2. W terminie wyznaczonym przez sędziego należy przedstawić punkty zagadnień, co do których żąda się przesłuchania świadków; inaczej uważa się, że prośba została zaniechana.

Strona zgłaszająca świadków winna umożliwić sędziemu ustalenie, w jakiej parafii mieszka świadek i pod jakim adresem można go zastać, aby doręczyć wezwanie na przesłuchanie. Strony winny przedstawić fakty, których potwierdzenia spodziewają się od zgłaszanych świadków. Winny to być fakty istotne dla sprawy. Prawodawca przykładą wielką wagę do zgłaszania kwestii do przesłuchania świadków; jeśli strona nie wypełni tego obowiązku, z mocy prawa uznaje się, iż prośba o świadków została zaniechana. Sędzia może jednak uznać, iż strona już wcześniej, np. przy swoich zeznaniach, podała kwestie do przesłuchania świadków. Przy zgłaszaniu i przyjmowaniu świadków z zagranicy powinno się zwracać szczególną uwagę na to, czy posiadają oni wiedzę o faktach istotnych dla sprawy.

³ Ciężar dowodzenia spoczywa na tym, który coś twierdzi.

Duże znaczenie dla sprawnego przeprowadzenia procesu ma kan. 1553: „Sędzia ma prawo ograniczyć zbyt wielką liczbę świadków”. Ograniczenie nie może być ze szkodą dla sprawy. Sędzia może i powinien ograniczyć liczbę świadków tylko z dwu powodów: 1) gdy zgłoszeni świadkowie nie mają do powiedzenia czegoś istotnego dla sprawy (a sędzia pozna to z kwestii zgłoszonych do przesłuchania), 2) gdyby zgromadzone już dowody przekonały sędziego o ich wystarczalności do rozstrzygnięcia sprawy.

3. Zasady przesłuchań stron i świadków spoza diecezji

We wszystkich procesach sędzia może przesłuchiwać strony (kan. 1530 KPK). W sprawach zaś małżeńskich, w których przedmiot sprawy jest często bardzo intymny, nieznan szerszemu ogółowi, strony powinny być przesłuchane zawsze, chyba że istnieje absolutna lub bardzo poważna niemożliwość⁴. Pomimo tego, iż prawodawca wymienia ten środek dowodowy na samym początku, można go określić mianem posiłkowego⁵. Jego wartość jest uzależniona od wielu czynników⁶. W sprawach małżeńskich sędzia winien zawsze starać się o przesłuchanie obydwu stron. Ze względu na znaczenie zeznań stron i trudność właściwej ich oceny, zwłaszcza gdy w grę wchodzi różne języki, sędzia powinien starać się o to, aby przesłuchania dokonywane były w języku osoby przesłuchiwanej, a także przez jak najbardziej wykwalifikowane osoby.

W sprawach małżeńskich wielu spraw nie da się dobrze naświetlić bez zeznań stron. Dlatego zawsze w tych sprawach strony są przesłuchiwane, a przynajmniej sąd usilnie do tego dąży⁷. Ich zeznania wymagają jednak szczególnie wnikliwej oceny. Samemu zeznaniu strony sędzia nie powinien przyznawać mocy pełnego dowodu, nawet jeśli spełnia ono większość wymagań określonych w kan. 1536 § 2, gdyż zgodnie z normą zawartą w wymienionym kanonie takie znaczenie można przyznać tylko przyznaniu sądowemu lub oświadczeniu złożonemu w tzw. czasie niepodejrzanym⁸.

⁴ Kan. 1678–1679 KPK.

⁵ Tak też T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4. *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 249.

⁶ Podobnie: *D'ostilio, Prontuario del Codice di Diritto Canonico. Tavole sinottiche. Città del Vaticano* brw, s. 573.

⁷ Lüdicke (Prozeßrecht ad 1539/2) uważa przesłuchanie stron w tych sprawach za obligatoryjne. Nie wynika to jednak z kan. 1530.

⁸ S. Margelist, *Die Beweiskraft der Parteiaussagen im Ehenichtigkeitsverfahren*, Roma (Tesi Gregoriana 14) 1997, s. 188–189; G. P. Weishaupt (*Die Parteiaussagen im Spiegel der moralischen Gewissheit*, w: *Iustitia in caritate. Festschrift für Rößler*, pr. zbior., red. R. Puza i A. Weiß, Frankfurt am Main 1997, s. 415) przytacza dekret św. Oficjum z 1947 r. o wystarczalności oświadczenia nawet tylko jednej strony, zawierającego poważne argumenty za nieważnością małżeństwa.

W kan. 1531 prawodawca nakłada na strony obowiązek zeznawania: „Strona, pytana zgodnie z przepisami prawa, powinna odpowiadać i ujawnić w całości prawdę (§ 1). Gdyby nie chciała odpowiadać, do sędziego należy ocena, jaki z tego można wyciągnąć wniosek, jeśli chodzi o udowodnienie faktów” (§ 2)⁹. Gdyby chodziło o odmowę zeznań osoby nie znającej języka obowiązującego w sądzie, fakt ten należałoby ocenić szczególnie delikatnie.

Tylko w sprawach dobra publicznego, m.in. w sprawach dotyczących stanu osób, strony mają ścisły obowiązek zeznawania. W sprawach dobra prywatnego zobowiązanie stron ma nieco mniejsze znaczenie. Jednak przyznanemu uprawnieniu sędziego odpowiada tutaj pośrednio nałożone (przynajmniej na katolików; a w kan. 1476 na stronę pozwaną także wprost nałożone) zobowiązanie do udzielenia odpowiedzi na pytania sędziego¹⁰.

Także podczas przesłuchania rekwizycyjnego strony i świadkowie mają być pytani zgodnie z przepisami prawa, to znaczy, mogą być wezwani tylko przez właściwy sąd, wezwanie winno być sporządzone i doręczone zgodnie z prawem, samo przesłuchanie winno odbywać się w obecności notariusza oraz ograniczać się do pytania o fakty mające związek z badaną sprawą i o które sędzia ma prawo pytać. Analogicznie należy tu stosować przepis zawarty w kanonie 1548 § 2, przewidujący możliwości odmowy zeznań.

Jeśli strona odmawia zeznań, sędzia winien tę odmowę odpowiednio ocenić. W różnych sytuacjach ocena jest różna. Jeśli zeznań odmawia strona powodowa, należy ją pouczyć o skutkach takiej postawy, a zwłaszcza o możliwości umorzenia sprawy, zgodnie z kan. 1520. Jeśli strona pozwana odmawia zeznań, sędzia bada, czy jej postawa jest uzasadniona (np. tym, że powód nie przedstawił dowodów na poparcie swoich żądań). Gdyby jednak odmowa zeznawania nie była niczym uzasadniona, sędzia może ją uznać za milczące przyznanie faktu. Takiej oceny nie można zastosować wobec oskarżonego i w sprawach dotyczących stanu osób.

Chociaż osoba przesłuchiwana rekwizycyjnie zeznaje przed obcym sądem, to zawsze ma obowiązek ujawnienia całej prawdy dotyczącej badanej sprawy, tak samo jak przed własnym sędzią. Do wzmocnienia świadomości obowiązku mówienia prawdy służy przysięga (kan. 1532). Nie ma od niej zwolnienia podczas przesłuchania rekwizycyjnego. Szeroka interpretacja przepisu zawartego w kan. 1470 § 2 może dać podstawę do odpowiedniego ukarania osoby wprowadzającej sędziego w błąd¹¹. Należy jednak mieć świadomość wąskiej możliwości stosowania tego przepisu. Tylko oskarżony nie ma obowiązku przyznania się do przestępstwa (kan. 1728 § 2).

⁹ Norma ta odpowiada treściowo kan. 1743 § 1–2 KPK z 1917 r., z wyjątkiem regulacji dla procesu karnego, która w obowiązującym KPK umieszczona została w kan. 1728 § 2.

¹⁰ S. Margelist, *Die Beweiskraft der Parteiaussagen...*, dz. cyt., s. 90–91.

¹¹ Zob. T. Pawluk, *Prawo...*, dz. cyt., t. 4, s. 249.

Zgodnie z kan. 1532 „W wypadkach, w których sprawa dotyczy dobra publicznego, sędzia powinien nakazać stronom złożyć przysięgę, że będą mówiły prawdę, a przynajmniej że powiedziały prawdę, chyba że poważna przyczyna sugeruje coś innego; w innych wypadkach może postąpić według swojej roztropności”¹². We wcześniejszych schematach prawa procesowego proponowano tylko napomnienie stron przez sędziego, aby złożyły przysięgę, lecz nie było ścisłego zobowiązania¹³. Obecnie wyróżnić można trzy sytuacje:

- 1) W sprawach dobra publicznego – z reguły wymaga się przysięgi.
- 2) W sprawach dobra publicznego wyjątkowo może sędzia odstąpić od żądania przysięgi. Może to nastąpić tylko z poważnej przyczyny.
- 3) W sprawach dobra prywatnego sędzia może żądać lub nie złożenia przysięgi, oceniając powagę sprawy i możliwości osoby mającej zeznawać.

Przysięga to uroczyste zobowiązanie się zeznającego, iż będzie mówić lub mówiła prawdę. Osoby wierzące w Boga składają przysięgę religijną, powołując się na Boga jako na świadka prawdy¹⁴. Krzywoprzysięstwo jest obrażą Boga. Dlatego przysięgę należy proponować, ale nie przymuszać do niej, zwłaszcza osoby niewierzące w Boga czy uznające relatywizm moralny. Sędzia winien pouczyć strony o znaczeniu i świętości przysięgi, a także o skutkach ewentualnego krzywoprzysięstwa (zob. kan. 1368). Stwierdzone krzywoprzysięstwo może być podstawą do wymierzenia odpowiedniej kary. Fakt odmowy złożenia przysięgi należy odnotować w protokole przesłuchania.

Kanoniści dyskutują, która przysięga jest ważniejsza: ta przed składaniem zeznań, tzw. *iusiurandum de veritate dicenda*, czy ta po złożeniu zeznań, zwana *iusiurandum de veritate dictorum*¹⁵. Wydaje się, iż jedna i druga ma swoje znaczenie. Prawodawca na pierwszym miejscu wymienia (w kanonie) przysięgę *de veritate dicenda*. Dlatego wydaje się, iż czas i formę przysięgi należy stronie proponować w następującej kolejności:

- 1) Złożenie przysięgi przed i po zeznaniu,
- 2) Złożenie przysięgi tylko przed zeznaniem,
- 3) Złożenie przysięgi tylko po zeznaniu¹⁶.

¹² Tekst polski kanonu został, w wydaniu z 1984 roku, przetłumaczony (lub tylko wydrukowany) w sposób niepełny: „Kan. 1532 – W wypadkach, w których sprawa dotyczy dobra publicznego, sędzia powinien nakazać stronom złożyć przysięgę, że będą mówiły prawdę, chyba że poważna przyczyna sugeruje coś innego; w innych wypadkach może postąpić według swojej roztropności”.

¹³ Zob. „Communicationes”, 11 (1979), s. 101–102.

¹⁴ Zob. kan. 1199–1200 KPK.

¹⁵ Zob. Lüdicke, „Prozeßrecht”, ad 1532 1–2; P. Wirth, *Anmerkungen zum Beweisrecht des CIC/1983*, w: *Ministerium Iustitiae (Festschrift Heinemann)*, pr. zbior., red. A. Gabriels i H. J. F. Reinhardt, Essen 1986, s. 396; T. Pawluk, *Prawo...*, dz. cyt., t. 4, s. 250.

¹⁶ Podobnie T. Pawluk, *Prawo...*, dz. cyt., t. 4, s. 250, inaczej zaś. Lüdicke, *Prozeßrecht*, ad 1532/2.

Wystarcza bowiem złożenie tylko jednej przysięgi. Wynika to z oryginalnego (łacińskiego) tekstu normy. Także w wyrokach rotalnych przysięga nie jest traktowana jako osobny środek dowodowy lub element ostatecznie rozstrzygający o wiarygodności osoby zeznającej¹⁷.

Przedmiotem przesłuchania jest wszystko, co może przyczynić się do wyjaśnienia sprawy. Za jej sprawne i wszechstronne wyświetlenie odpowiada sędzia. Na pierwszym miejscu odpowiedzialność ta ciąży na osobie sędziego kierującego sprawą (sędzia jednoosobowy lub przewodniczący trybunału kolegialnego); ale także osobie innego sędziego, który z upoważnienia sędziego kierującego sprawą dokonuje przesłuchań (audytor lub inny sędzia delegowany).

W niektórych krajach, np. w Polsce i w Niemczech, wypracowano już bardzo użyteczny model sędziów audytorów regionalnych (np. dla każdego dekanatu), którym można zlecać przesłuchania osób nie mogących przybyć do siedziby sądu. Audytorzy chociaż nie muszą mieć takich kwalifikacji jak sędziowie wyrokujący, to jednak mogą mieć takie samo wykształcenie lub podobnie dobre przygotowanie praktyczne.

Jeśli idzie o inne wymagania dotyczące przesłuchania stron, to prawodawca w kolejnym kanonie (1534) postanowił: „Co do przesłuchania stron, należy z proporcją zachować to, co postanawia się o świadkach w kan. 1548, § 2, n. 1, 1552 i 1558–1565”. Z normy tej wynika, iż zasady przesłuchania stron i świadków są takie same. W cytowanym wyżej kanonie prawodawca wymienił jednak tylko te normy dotyczące przesłuchań świadków, które da się zastosować także do stron¹⁸. Normy te dotyczą m.in.: wyjątków od obowiązku zeznawania, konieczności podania danych dotyczących zgłaszanych świadków, miejsca przesłuchania, ograniczenia obecności innych osób przy przesłuchaniu, oddzielnego przesłuchiwanie każdej osoby zeznającej, sposobu przesłuchania przez sędziego (w obecności notariusza)¹⁹, obowiązku złożenia prawdziwych zeznań i złożenia przysięgi, obowiązku sprawdzenia tożsamości osoby zeznającej. Przestrzeganie tych wymagań może być utrudnione przy współpracy międzynarodowej, lecz waga ich stosowania wtedy jeszcze bardziej wzrasta.

¹⁷ Margelist, *Die Beweiskraft der Parteiaussagen...*, dz. cyt., s. 189 i 194–195.

¹⁸ Szkoda, że normy te nie zostały zamieszczone w rozdziale dotyczącym przesłuchania stron, a w normach dotyczących przesłuchania świadków można byłoby zamieścić odniesienie do norm wcześniej podanych. A tak mieszają się wzajemnie odniesienia, np. w kan. 1534 do 1562, a stamtąd z powrotem do 1532. Może lepsze byłoby zamieszczenie wśród norm ogólnych dotyczących dowodzenia także norm wspólnych odnoszących się do wszystkich przesłuchań (stron, świadków i biegłych). Taką propozycję złożył jeden z konsultorów podczas prac kodyfikacyjnych; zob. „Communications”, 11 (1979), s. 100.

¹⁹ Konieczność jego obecności wykazuje S. Margelist (*Die Beweiskraft der Parteiaussagen*, s. 113–114) w kontekście wypracowywania w Komisji Kodyfikacyjnej obecnego kan. 1561 KPK.

Nie wiadomo dlaczego prawodawca ograniczył konieczność stosowania norm odnoszących się do przesłuchań świadków tylko do zamieszczonych do kanonu 1565 włącznie. Wydaje się bowiem oczywiste, iż przy przesłuchaniach stron należy też stosować normy zawarte w kolejnych czterech kanonach (1566–1569). Stanowią one, że osoby zeznające powinny mówić z pamięci, ich zeznania powinny być spisane, odczytane i podpisane, że odnotowane powinny być przez notariusza wszystkie istotne wydarzenia towarzyszące przesłuchaniu.

Żaden z komentatorów nie zwraca uwagi na fakt, iż treść zeznań strony (podobnie świadków i biegłych) powinna być czasem zachowana w tajemnicy, przynajmniej do zamknięcia postępowania dowodowego. Kan. 1455 § 3 pozwala bowiem sędziemu na zobowiązanie strony (a także innych uczestników procesu) przysięgą do zachowania tajemnicy. Norma nie określa, jak długo tajemnica winna być dochowana. Sam sędzia ma oceniać, kiedy potrzebne jest powyższe zobowiązanie do tajemnicy. Może to dotyczyć np. wszystkich lub niektórych spraw dobra publicznego.

Z reguły jako pierwszą przesłuchuje się stronę powodową, która może podać wiele szczegółów uzasadniających skargę. Strona pozwana może potem łatwiej ustosunkować się do twierdzeń strony powodowej. W uzasadnionych przypadkach można jednak najpierw przesłuchać stronę pozwaną, a potem powodową. Stronie można zaproponować, aby przedłożyła pytania dla drugiej ze stron (a potem też dla świadków).

O świadkach można mówić w znaczeniu potocznym i procesowym. W znaczeniu potocznym świadkiem jest osoba obecna przy sporządzaniu jakiegoś aktu prawnego lub przy jakimś innym wydarzeniu i mogąca udzielić informacji na temat owego zdarzenia²⁰. Świadkiem w znaczeniu procesowym, czyli ścisłym, jest osoba nie będąca stroną sporu „może dostarczyć sędziemu obiektywnych informacji o faktach lub okolicznościach mogących mieć wpływ na rozstrzygnięcie sprawy”²¹. Źródłem informacji przedstawionych sądowi przez świadka powinny być tylko jego spostrzeżenia, a nie jego wiedza lub przekonania.

Świadkowie są mniej obiektywnym środkiem dowodowym niż dokumenty, lecz w praktyce sądowej częściej wykorzystywanym. Jak wykazuje doświadczenie sędziów, świadkowie nie są zbyt pewnym środkiem dowodowym. Dlatego sędzia musi zwracać uwagę nie tylko na same zeznania świadków, lecz także na ich osoby. Znalazło to swoje odzwierciedlenie także w tytule rozdziału kodeksowego poświęconego dowodowi ze świadków. Rozdział został zatytułowany „Świadkowie i zeznania” (*de testibus et attestationibus*). Dla sędziego istotne znaczenie ma osobowość świadka, jego wiarygodność oraz jego spostrzeżenia i zeznania.

²⁰ O takich świadkach mowa jest w kan. 875, 876, 894, 1108 § 1, 1116 § 1 KPK.

²¹ T. Pawluk, *Prawo...*, dz. cyt., t. 4, s. 260.

Gdy sędzia otrzymał wszystkie wymagane dane o świadkach, winien ich wezwać do złożenia zeznań. W kan. 1556 prawodawca postanowił: „Wezwanie świadka dokonuje się dekretem sędziego, podanym do wiadomości świadka zgodnie z przepisami prawa”. Dekret o powołaniu świadka lub świadków (*decretum citationis*) jest dokumentem koniecznym, jeśli ma być przesłuchiwany choćby jeden świadek. Dekret ten ma podwójne znaczenie. Po pierwsze, jest to rozstrzygnięcie sędziego w sprawie ustalenia wykazu świadków, których zeznania będą przyjęte jako środki dowodowe. Po drugie, jest to wezwanie świadków i powiadomienie ich o obowiązku stawienia się na przesłuchanie. Dekret sędziego nie wymaga uzasadnienia²², lecz w zasadzie powinien być wydany w formie pisemnej (dla celów dowodowych)²³. Może też określać, do którego sędziego mają stawić się określenni świadkowie; np. niektórzy mogą być wezwani do siedziby sądu, inni do innego (bliższego miejsca zamieszkania, nawet za granicą) trybunału, a jeszcze inni (chorzy) do regionalnego audytora lub swojego proboszcza. Drugi z wymienionych celów dekretu może być zrealizowany wtedy, gdy świadkowie zostaną o nim w odpowiedni sposób powiadomieni. Dlatego aż w dwu kanonach²⁴ prawodawca wymaga od sędziego, aby dekret o powołaniu świadków podał do ich wiadomości zgodnie z przepisami prawa, to znaczy zgodnie z kan. 1509 § 1–2.

Zasadniczym miejscem przesłuchań świadków jest siedziba trybunału. W kan. 1558 § 1 prawodawca poleca: „Świadków należy przesłuchiwać w samej siedzibie trybunału, chyba że sędzia uzna inaczej”. W pierwszym rzędzie chodzi tutaj o siedzibę trybunału prowadzącego sprawę. Ponieważ jednak w kanonie tego się nie precyzuje, można przyjąć, iż dotyczy to także innych trybunałów, gdyby na terenie innych diecezji trzeba było także gromadzić środki dowodowe. Od normy tej prawodawca ustanowił dwa rodzaje wyjątków.

Pierwszy, to zagwarantowane – w § 2 cytowanego kanonu – dla osób piastujących wysokie godności prawo wyboru miejsca przesłuchania. Uprawnienie to przysługuje z mocy prawa i niepotrzebna jest w tej kwestii decyzja sędziego. Norma bowiem stanowi: „Kardynałowie, patriarchowie, biskupi i ci, którzy na podstawie prawa własnego kraju cieszą się podobnym ułatwieniem, są przesłuchiwani w miejscu przez nich wybranym. Podmiotem wymienionego uprawnienia są wszystkie osoby duchowne piastujące wymienione z nazwy godności oraz osoby, którym takie uprawnienie przyznaje miejscowe prawo

²² Zob. kan. 1617 KPK.

²³ W uzasadnionych przypadkach może być powiadomienie ustne lub telefoniczne, ale winno być dokonane przy świadkach i w aktach sprawy winna być sporządzona notatka o tym wezwaniu.

²⁴ Kan. 1556 i 1557 KPK.

krajowe (bez precyzowania, jakiego szerebła), niezależnie od tego, czy są to osoby świeckie, czy duchowne²⁵.

Drugim wyjątkiem jest § 3 analizowanego kanonu, w którym prawodawca postanowił: „Sędzia zarządza, gdzie mają być przesłuchani ci, dla których z powodu odległości, choroby czy innej przeszkody jest niemożliwe lub trudne przybyć do siedziby trybunału z zachowaniem przepisów kan. 1418 i 1469 § 2”. Z cytowanej normy wynika, iż każda słuszna przyczyna upoważnia sędziego do wyznaczenia innego miejsca przesłuchania. Zawsze będzie on jednak musiał rozważyć, jakie korzyści będą z przesłuchania świadka w innym miejscu, a jakie mogą wynikać z tego szkody (np. gorsza jakość przesłuchania). Jeśli przesłuchanie miało się odbyć na terenie innej diecezji, a nawet innego kraju, sędzia może skorzystać z pomocy innego trybunału (kan. 1418) lub sam udać się tam na przesłuchanie, zachowując wymagania kanonu 1469 § 2.

Jeśli przesłuchanie miało się odbyć na terenie własnej diecezji, sędzia może skierować do sędziego audytora regionalnego albo wyznaczyć sędziego delegowanego w osobie proboszcza przesłuchiwanego świadka lub innej osoby odpowiednio do tego przygotowanej. Należy zawsze rozważyć, czy słuszniejsze będzie udanie się sędziego do innej diecezji czy innego kraju (co jest coraz łatwiejsze), czy prośba innego trybunału o pomoc. Znane są już przypadki, iż sędziowie czy inni urzędnicy sądowi mieszkający w jednym kraju pracują w sądzie w innym kraju. Skoro mogą dojeżdżać do pracy za granicę, to mogliby też wykonywać zadania sądowe w różnych krajach.

4. Zasady korzystania z biegłych sądowych spoza terenu diecezji

W niektórych sprawach konieczne lub pożyteczne jest skorzystanie z opinii biegłego. Biegłym w znaczeniu procesowym jest rzeczoznawca (nazywany też specjalistą lub ekspertem), posiadający fachowe kwalifikacje nabyte przez specjalistyczne studia lub wieloletnie doświadczenie (jeszcze lepiej, gdy kwalifikacje wynikają z obydwu wymienionych źródeł), który z polecenia sędziego wydaje dla potrzeb sądowych opinie dotyczącą ustalenia jakiegoś istotnego dla procesu, a wątpliwego faktu, lub poznania prawdziwej natury jakiejś rzeczy. Normy kodeksowe dotyczące udziału biegłych w procesie spornym zawarte zostały w kan. 1574–1581 KPK i regulują one takie kwestie jak: powoływanie biegłych, opracowanie przez nich opinii, sędziowska ocena opinii biegłych oraz ich wynagrodzenie.

²⁵ Gdyby osoba wybrała miejsce poza terenem jurysdykcji sądu prowadzącego sprawę, a sędzia sam chciałby przeprowadzić przesłuchanie, nie potrzebowałby zgody miejscowego biskupa (kan. 1469 § 2), lecz wypada, aby poinformował go o tym.

Aby nie podnosić kosztów procesu, z pomocy biegłego korzysta się tylko wtedy, gdy jest to konieczne. Jest to więc nadzwyczajny środek dowodowy. Zwłaszcza przy korzystaniu z biegłych zza granicy należy upewnić się wcześniej o ich honorariach, czy strony stać będzie na ich opłacenie.

Biegłymi sądowymi mogą być znawcy różnych dziedzin, lecz w sądach kościelnych najczęściej korzysta się z pomocy biegłych psychiatrów, psychologów, ginekologów, seksuologów, grafologów. Sformułowanie kanonu, iż biegli wydają opinie „oparte na doświadczeniu lub wiedzy” wskazuje, iż nie ich wykształcenie czy stopień naukowy są decydujące, lecz faktyczne kompetencje i wiedza.

Zgodnie z kan. 1575 KPK „do sędziego należy nominacja biegłych, po wysłuchaniu lub na wniosek stron, albo, jeżeli się zdarzy, dopuszczenie relacji zrobionych już przez innych biegłych”. Powoływanie biegłych bardziej zależy obecnie od decyzji sędziego, niż to miało miejsce w poprzednim kodeksie²⁶, a mniej od sytuacji wymienionych w kodeksie z 1983 roku; nie musi on już w określonych sprawach powoływać dwu biegłych, lecz według własnej oceny może powołać jednego, kilku lub żadnego²⁷. Nowością jest też zezwolenie, aby sędzia mógł zadecydować o wykorzystaniu opinii biegłych sporządzonych już wcześniej²⁸. Przepis ten winien mieć szczególnie zastosowanie, jeśli biegły z listy sądowej przygotował opinię do innej sprawy dotyczącej stron i jej przedmiot pokrywa się z przedmiotem ewentualnego nowego zlecenia, a przynajmniej odpowiada na pytania, jakie stawia sędzia kościelny.

Nie ma już też zakazu, aby biegłymi w sprawie były osoby, które wcześniej badały strony. Co więcej, sędzia może zatwierdzić biegłych zaproponowanych przez strony (kan. 1581 § 1). Jest to przepis nowy, wprowadzony pod koniec prac nad nowym KPK. Są to tzw. biegli prywatni, którym przyznano niektóre kompetencje biegłych sądowych, lecz nie wszystkie. Mogą oni mieć wgląd w akta i mogą być obecni przy badaniu wykonywanym przez biegłego sądowego²⁹. Nie mogą jednak być obecni przy przesłuchaniu biegłych sądowych i nie mają prawa wglądu w ich opinie. Ich funkcja jest więc pośrednia pomiędzy biegłym sądowym a adwokatem strony. Strona zgłasza takiego biegłego, aby z pozycji rzeczoznawcy bronił jej interesów. Oczywiście biegły prywatny winien spełniać takie same kryteria jak biegły sądowy, a nawet powinien zostać sprawdzony pod względem swoich kompetencji i rzetelności, gdyż może to być osoba nieznana dotąd sądowi.

Zadaniem biegłego jest stwierdzenie, potwierdzenie lub zaprzeczenie jakiegoś faktu mającego istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia sprawy albo

²⁶ Zob. kan. 1976, 1979, 1986 KPK z 1917 roku.

²⁷ Kan. 1575 i 1680 KPK. Wyjątkiem jest postępowanie kanonizacyjne, w którym sędzia powinien powołać określoną liczbę biegłych.

²⁸ Por kan. 1978 i 1982 KPK z 1917 r., a także art. 142 § 3 oraz 143 instrukcji *Provida* z 1936 roku.

²⁹ Kan. 1581 § 2; zob. Lüdicke, „Prozeßrecht”, ad 1581 1–2.

wydanie opinii o jakimś zdarzeniu. Pytania dla biegłego muszą być tak sformułowane, aby biegły je zrozumiał i mógł na nie odpowiedzieć i aby odpowiedzi biegłego pomagały w rozstrzygnięciu sprawy. Na określenie zadania biegłego wpływać mogą strony, które mają prawo przedstawiać sędziemu propozycje zagadnień do wyjaśnienia przez biegłego.

Ponieważ biegły ma wgląd w akta sprawy, sędzia winien odebrać od niego przysięgę o zachowaniu tajemnicy. Nie należy przesadzać z posyłaniem do biegłego także strony nie podlegającej badaniu. Z reguły powinno się kierować do biegłego tylko osobę, co do której biegły ma się wypowiedzieć. Czasem jednak, np. w sprawie małżeńskiej, gdy strona mająca być badaną odmawia zgłoszenia się do biegłego, wizyta u niego drugiej strony może być pomocna. Nikt nie może na ogół powiedzieć tyle szczegółów o osobie mającej być badaną, co jej współmałżonek. Ale należy też pamiętać, iż druga strona najczęściej złożyła już swoje zeznanie, w którym były (a w sprawach z niektórych tytułów zawsze powinny być) postawione pytania mogące pomóc biegłemu w wydaniu opinii.

Z reguły każdy biegły oddzielnie przeprowadza badanie i wystawia oddzielną opinię. Gdyby w wyjątkowej sytuacji sędzia zlecił zespołowi biegłych sporządzenie wspólnej opinii, winni oni uwidocznic w niej ewentualne różnice zdań wraz z uzasadnieniem. Gdyby w jednej sprawie potrzebne były opinie w kilku kwestiach, np. co do zdolności do małżeństwa obu stron procesowych, biegły może sporządzić jedną opinię, w której będą pewne części wspólne, a pewne wyraźnie odnoszące się do poszczególnych zadań, np. do poszczególnych osób.

Biegły w swojej opinii nie powinien odpowiadać na pytania postawione przy zawiązaniu sporu, gdyż to nie należy do jego kompetencji, lecz winien jak najprecyzyjniej odpowiedzieć na pytania postawione w zleceniu sędziego. Dlatego ważne jest, aby otrzymał właściwie sformułowane zlecenie, aby je rozumiał i potrafił właściwie je wykonać.

Opinie biegłych są odrębnym środkiem dowodowym i wymagają oceny sędziowskiej. W kan. 1579 prawodawca nakazuje:

§ 1. Sędzia powinien uważnie rozważyć nie tylko wnioski biegłych, chociażby zgodne, lecz także pozostałe okoliczności sprawy. § 2. Kiedy podaje uzasadnienie decyzji, powinien zaznaczyć, jakie argumenty skłoniły go do przyjęcia lub odrzucenia wniosków biegłych.

Ponieważ nie ma specjalnych norm do oceny opinii biegłych prywatnych, należy je oceniać podobnie jak opinie biegłych sądowych. Gdyby były sprzeczne, pierwszeństwo mają opinie biegłych sądowych, gdyż ci z zasady są bardziej obiektywni, chyba że oczywiste argumenty przemawiają za inną oceną. Gdyby o biegłym prywatnym nic nie było wiadomo, sędzia winien najpierw ustalić ze stroną, iż ona pokryje wszelkie koszty związane z jego opinią (zwłaszcza jeśli jest on zza granicy) oraz uprzedzić ją o możliwości powołania także innych biegłych lub biegłego, za którego pomoc strona też będzie musiała

zapłacić. Taka informacja może powstrzymać stronę od zgłaszania niekoniecznych biegłych.

5. Wnioski

W związku z otwarciem granic, poszerzaniem terenu wspólnot międzynarodowych i wynikającym stąd coraz łatwiejszym przemieszczaniem się ludzi, sądy są coraz częściej zmuszane przekraczać granice państw w zbieraniu środków dowodowych. Najczęściej wykorzystywanymi w procesach kanonicznych środkami dowodowymi, po które trzeba będzie zwracać się poza teren własnej diecezji, są oświadczenia stron, zeznania świadków i opinie biegłych.

W świetle przeanalizowanych norm kanonicznych można stwierdzić, iż dają one możliwość międzydiecezjalnej i międzynarodowej współpracy sądów kościelnych. Można spodziewać się, że najczęstsza współpraca rozwijana będzie pomiędzy sądami działającymi na terenach przygranicznych oraz pomiędzy sądami regionów, które aktywniej współpracują, gdzie nastąpiła szeroka wymiana osobowa, gdzie ludzie przemieszczają się w związku z pracą lub migracją rodzinną. Ekonomia procesu będzie czasem nakazywała skorzystać z pomocy innego sądu w kraju lub za granicą.

Możliwe jest więc szerokie gromadzenie dowodów ponad granicami diecezji i państw, lecz należy przestrzegać przy tym norm szczegółowych zawartych w kanonicznym prawie procesowym, zwłaszcza zasad przesłuchań stron i świadków oraz zasad korzystania z biegłych sądowych. Należy też wypracowywać coraz lepsze zasady współpracy międzysądowej, uwzględniającej m.in. potrzebę sprawnego wykonywania rekwizycji, a jednocześnie niepowodującej dezorganizacji pracy we własnych sprawach sądowych przez liczne rekwizycje.

Sąd, do którego skierowano prośbę o pomoc sądową, ma obowiązek tę prośbę – zwaną rekwizycją – wykonać bez zwłoki, zgodnie z prawem i przysланą instrukcją. Przepis ten daje sądom podstawę uzasadnionej nadziei na szybkie wykonywanie zleconych rekwizycji. Nie powinno zatem mieć miejsca odkładanie wykonywania rekwizycji na taki czas pracy sądu, gdy nie będzie on miał nawału swoich własnych spraw. Sprawy własne i zlecenia rekwizycyjne winny być wykonywane równolegle.

Nie powinno się przyjmować do rozpatrywania w danym sądzie sprawy, w której w tym sądzie lub w danym kraju dałoby się zebrać tylko niewielką część środków dowodowych, a większość z nich należałoby zebrać w innych sądach, a zwłaszcza w innych krajach. Najczęściej ucierpiałaby na tym jakość przesłuchań, ich użyteczność dla prawdziwego wyświeatlenia sprawy, a tym samym możliwość obrony swoich praw przez strony.

Jak łatwo zauważyć, zasady gromadzenia środków dowodowych, m.in. przesłuchań sądowych, są istotowo podobne przy ich gromadzeniu tylko

w kraju oraz przy gromadzeniu dowodów z różnych krajów. Jednak przy gromadzeniu zagranicznych środków dowodowych zasady te winny być przestrzegane z jeszcze większą skrupulatnością. Wymaga tego tak dobro stron, jak i obowiązek szczególnej troski o wykrycie prawdy obiektywnej. A obie te wartości mogłyby być zagrożone z powodu niedostatecznej znajomości języków przez strony, świadków lub urzędników sądowych. Jednak przy należytej staranności wszystkie te zagrożenia mogą być wyeliminowane.

Przy przesłuchaniach osób z różnych krajów należy też liczyć się z różnym ich podejściem do przysięgi, jej znaczenia, gotowości jej złożenia i liczenia się z nią. Potrzebne jest tutaj wielkie wyczucie i takt sędziego. Także możliwość proboszczów z różnych krajów i kościołów lokalnych do wystawienia świadectwa kwalifikacyjnego jest różna.

Wszystko, co wyżej powiedziano, dotyczy na ogół tak stron, jak i świadków. Ostrożniej – ze względów kulturowych, wyznaniowych, ewentualnie innej znajomości prawa kanonicznego, a także finansowych – należy podchodzić do korzystania z zagranicznych biegłych sądowych. Jednak ich pomoc może być czasem użyteczna lub wprost niezbędna.

Zasady przesłuchania stron, świadków i biegłych są takie same przy przesłuchaniu przez właściwego sędziego, jak i podczas przesłuchań rekwizycyjnych. W tej ostatniej sytuacji, zwłaszcza w stosunku do stron i świadków, sędzia musi się liczyć z częstszą potrzebą pokonywania nadzwyczajnych trudności. Czynnikiem najbardziej decydującymi o korzystaniu z przesłuchań rekwizycyjnych winny być: pewniejsze dotarcie do prawdy obiektywnej, ekonomika procesu, poszanowanie czasu sędziego oraz osób przesłuchiowanych.

Zusammenfassung

VERNEHMUNGEN UND RICHTSCHILD

Die grössere Migration der Menschen in der letzten Jahrzehnten verursacht die Notwendigkeit der öfteren Nutzung durch kirchliche Gerichte von Hilfe der anderen kirchlichen Gerichte. Es ist möglich besonders auf Grund der Normen aus can. 1418, sowie aus Normen über die Beweise (kan. 1526–1586). Jeden kirchlichen Tribunal darf um eine Hilfe den anderen Tribunal bitten. Der andere Tribunal ist verpflichtet solche Bitte, die nennt man Requisition, erfüllen nach zugesandte Instruktion, rechtmässig und ohne Zögerung. Die Sprachprobleme soll man optimal lösen.

Die Vernehmungen sollen allgemein im Sitz des Gerichts durchgeführt sein. Jedoch möglich sind auch Ausnahmen. Nach cann. 1678 § 1 N. 1 und 1679 CIC in Ehenichtigkeitprozessen sollen beide Parteien und ihre Zeugen angehört sein, auch wenn sie in anderen Dioezesen oder Ländern wohnen.

Die Regeln der Vernehmungen Parteien, Zeugen und Sachverständigen sind gleiche in Vernehmungen durchgeführten von zuständigen Richter wie im Rekvisionsvernehmungen. In der letzt genannten Situation, besonders bei Vernehmungen von Parteien und Zeugen, der Richter mit der außerordentlichen Schwierigkeiten rechnen soll. Die Argumenten, die für Nutzung der Rekquisition dienen, sind oft: sichere Entdeckung der Wahrheit, Ökonomie des Prozesses, Respekt für die Zeit des Richters und vernehmenden Personen.

Ks. prof. dr hab. Juliusz Ryszard SZTYCHMILER – ur. w 1948 r. w Pasłęku. Doktorat – KUL 1982, Wydz. Prawa Kanonicznego, habilitacja – KUL 1994, Wydz. Prawa Kanonicznego i Świeckiego, w 1999 r. mianowany przez Prezydenta RP profesorem nauk prawnych. Specjalista w zakresie kanonicznego prawa małżeńskiego oraz kanonicznego prawa procesowego. Inicjator i współtwórca instytucji prorodzinnych w Olsztynie: 1997 – Warmińskie Studium Wiedzy o Rodzinie; 1999 – Rada do Spraw Rodzin Województwa Warmińsko-Mazurskiego; 2000 – Forum Prorodzinne – Stowarzyszenie Wspierania Działań Prorodzinnych; 2006 – przewodniczący Komisji Rodziny I Synodu Archidiecezji Warmińskiej. W latach 1995–2001 – Prof. nadzw. na Wydz. Prawa Kanonicznego ATK / UKSW. (m.in. kier. Katedry Prawa Procesowego). Od 2002 r. – Profesor zwyczajny w UWM oraz Kierownik Katedry Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UWM. Od 2006 r. – Adwokat przy Sądzie Metropolitalnym Archidiecezji Warmińskiej. Autor 5 książek (m.in.: *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993,; *Obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1999,; *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000,; *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego*, Olsztyn 2003, i ok. 230 artykułów naukowych, w tym 17 haseł w: *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999.

Ks. Wojciech Wąsik – Kielce

URZĄD I ZADANIA WIKARIUSZA SĄDOWEGO

Ksiądz Prof. Dr hab. Marian Pastuszko obchodził w roku 2008 jubileusz 80 lat życia oraz 30-lecie pracy na stanowisku Oficjała Sądu Biskupiego w Kielcach. Zainteresowania zawodowe Jubilata skłaniają do podjęcia tematu, który wiąże się z kościelnym prawem procesowym i jego instytucjami. Z tej racji autor poświęca niniejszy artykuł urzędowi oficjała i zadaniom, jakie ma on do wypełnienia w diecezji.

Dla lepszego i łatwiejszego w odbiorze ukazania natury urzędu wikariusza sądowego, najpierw zostanie ukazana geneza, czyli zespół warunków i przyczyn, które złożyły się na powstanie i rozwój oficjalatów. Następnie omówiony zostanie historyczny rozwój tego urzędu. W trzeciej części artykułu przeanalizowane zostaną przepisy na temat urzędu oficjała w aktualnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II z 1983 r. oraz w Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, z dnia 25 stycznia 2005 roku.

1. Geneza urzędu oficjała

Powstało wiele teorii na temat przyczyn pojawienia się urzędu oficjała w Kościele¹. Autorem jednej z nich był L. Thomassin². Wylansował on hipotezę, według której powstanie oficjalatów było wynikiem celowych działań biskupów, zmierzających do uszczuplenia władzy archidiakonów, posiadających silną i niezależną pozycję w czasach średniowiecza³. Już papież Leon Wielki

¹ Por. P. Hemperek, *Organizacja oficjالاتu łukowskiego (XVI–XVIII w.)*, „Prawo Kanoniczne”, 20 (1977), nr 1–2, s. 231.

² Por. L. Thomassin, *Ancienne & nouvelle discipline de l'Église. Tome septième*, bnm MDCCCLXIV, s. 489n.

³ Por. L. Thomassin, *Ancienne & nouvelle discipline de l'Église...*, dz. cyt., s. 490; R. Naz, *Official*, w: *Dictionnaire de droit canonique*, Sous la direction R. Naz, Tome sixième, Paris 1957, kol. 1106; F. Roberti, *De Processibus*, vol I, Civitas Vaticana bdw, s. 250.

określił kompetencje archidiakonów jako: *dispensatio totius causae et curiae ecclesiasticae*. Począwszy od VIII wieku notowany jest coraz większy wzrost uprawnień archidiakonów, którzy w końcu otrzymali tak wielką władzę, że rywalizowali niekiedy nawet z biskupami, gdy chodzi o zarządzanie diecezją⁴. Na terenie swojego archidiakonu mieli oni niemal wszystkie kompetencje biskupów, z wyjątkiem udzielania święceń kapłańskich i erygowania nowych parafii. Mogli oni nawet zwoływać tzw. synody archidiakonalne. Posiadali ponadto uprawnienia sądownicze, zwłaszcza w sprawach małżeńskich i karnych. W czasie nieobecności biskupa lub wakansu stolicy biskupiej archidiakoni zarządzali diecezją. Taka sytuacja spotkała się z ostrym sprzeciwem biskupów, którzy starali się ograniczać jurysdykcję archidiakonów⁵. Poczynania biskupów doprowadziły w efekcie do powstania nowych urzędów kościelnych, całkowicie zależnych od biskupa, a mianowicie urzędu oficjała i urzędu wikariusza generalnego oraz do wykrystalizowania się struktur kurii biskupiej. Należy przy tym zwrócić uwagę na istotną cechę urzędu oficjała, a mianowicie na to, iż nie był on mianowany dożywotnio, tak jak to miało miejsce w przypadku archidiakonów. W ostatecznym rozrachunku powstanie oficjالات doprowadziło do spadku pozycji i ukrócenia władzy archidiakonów⁶.

Prekursorem innej hipotezy na temat przyczyn powstania urzędu oficjała był P. Fournier. Swą teorię zawarł on w dziele zatytułowanym *Les officialités au Moyen Age*⁷. Według tego autora powstanie instytucji oficjالاتu było konsekwencją odrodzenia w średniowieczu zainteresowań prawem rzymskim. Początek owego odrodzenia przypisywany jest profesorowi szkoły bolońskiej – Imeriusowi. Przedstawiciele tej szkoły przyjęli zasadę polegającą na tym, iż starano się wydobywać z zapomnienia dzieła jurysprudencki rzymskiej i przyswajać je współczesnym, w opracowaniu egzegetycznym, wraz z tzw. *glossami*⁸. Następstwem powyższych działań był proces przenikania *ius romanum* do kanonistyki, określane mianem recepcji doktrynalnej w prawie kanonicznym. Tym, co sprawiało, że w kanonistyce tak chętnie nawiązywano do prawa rzymskiego, był jego uniwersalny charakter, u którego podstaw leżała zasada sprzyjająca ewoluowaniu instytucji prawnych, wyrażająca się w paremii: *lex posterior derogat legi anteriori*⁹. To, jak ogromne piętno odcisnęło

⁴ Por. Archidiakonat, w: *Encyklopedia Katolicka*, tom I, red. AAVV, Lublin 1985, kol. 869n.

⁵ Por. R. Naz, *Official...*, dz. cyt., kol. 1105–1106.

⁶ Por. F. Roberti, *De Processibus...*, dz. cyt., s. 250.

⁷ Por. P. Fournier, *Les officialités au Moyen Age*, Paris 1880, s. 2nn.

⁸ Por. *Prawo rzymskie, Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 222n.

⁹ Por. H. Kupiszewski, *Prawo rzymskie a współczesność*, Warszawa 1988, s. 42–43 i 176–178; W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992, s. 49.

prawo rzymskie na kanonistycie tamtych czasów, obrazuje nam pochodząca z czasów średniowiecza maksyma: *Ecclesia vivit lege romana*¹⁰. Należy zauważyć, iż wspomniana recepcja zasad prawa rzymskiego do kanonistyki była wynikiem świadomej działalności prawotwórczej Kościoła, ściśle wiążącej się z praktyką wiary, w ramach rozwiązywania potrzeb i problemów ówczesnej społeczności chrześcijańskiej¹¹. Recepcji *ius romanum* na płaszczyźnie teoretycznej towarzyszyło przyjęcie procedur sądowych opartych na prawie rzymskim w procesach kościelnych¹². W tych nowych okolicznościach biskupi nie byli już sami w stanie zapewnić stałego i sprawnego funkcjonowania sądownictwa kościelnego. Potrzebowali oni do pomocy wykształconych w naukach prawnych duchownych, którzy potrafiliby stosować skomplikowane procedury procesowe¹³.

Ewolucja kanonistyki pod wpływem *ius romanum* i potrzeby sądownictwa kościelnego były kolejną z przyczyn, które doprowadziły do ukształtowania się urzędu oficjała.

W literaturze wymienia się również inne powody, które sprzyjały powstaniu urzędu oficjała. Komentatorzy zwracają uwagę między innymi na wzrost liczby spraw sądowych, spowodowany szerokim zakresem kompetencji sądów kościelnych i uznawaniem tzw. *privilegium fori*, a także na wzrost zadań pasterskich biskupów oraz na zmianę stosunków gospodarczo-społecznych, które zmusiły biskupów do wyręczania się stałymi pomocnikami w wykonywaniu jurysdykcji sądowej¹⁴.

Pojawienie się urzędu oficjała w Kościele nie było zapewne spowodowane tylko jednym czynnikiem, ale raczej splotem wymienionych powyżej, wielorakich i złożonych przyczyn.

2. Historyczny rozwój urzędu oficjała

Pierwsze wzmianki na temat urzędu oficjała w Kościele pochodzą z XII wieku. Akta synodu z Tours, który odbył się w 1163 r., wspominają o pełnomocnikach biskupów, którzy najprawdopodobniej byli oficjałami. Jan

¹⁰ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Tom 1, Olsztyn 1985, s. 45–47; M. Szczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1994 (wyd. 7), s. 105.

¹¹ Por. R. Sobański, *Teoria prawa kościelnego*, Warszawa 1992, s. 36.

¹² Por. R. Naz, *Official...*, dz. cyt., kol. 1105–1106; F. Roberti, *De Processibus...*, dz. cyt., s. 250; P. Hemperek, *Organizacja oficjalu lukowskiego...*, dz. cyt., s. 231.

¹³ Por. R. Naz, *Official...*, dz. cyt., kol. 1106; P. Hemperek, *Organizacja oficjalu lukowskiego...*, dz. cyt., s. 231.

¹⁴ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4, Olsztyn 1990, s. 184–185.

z Salisbury w liście do biskupa Poitiers z 1167 r. wspomina o oficjałach, którzy przynależeli do dworu arcybiskupa i towarzyszyli mu¹⁵. Synod w Westminster z 1173 r. czyni wzmiankę o wysoko postawionych urzędnikach kościelnych, którzy zastępowali biskupa w potrzebie. Podobne informacje odnajdujemy w bulli papieża Aleksandra III z 1179 r. oraz w dekretale tego papieża z 1180 r., w którym zawarty został zakaz przyjmowania beneficjów bez zgody biskupa lub jego oficjała¹⁶. Początkowo oficjał był mandatariuszem i pomocnikiem biskupa, do którego zadań należało wspieranie lub zastępowanie biskupa w różnych dziedzinach. Zaświadcza o tym papież Innocenty III, który polecił, aby biskupi brali sobie do pomocy zdatnych i godnych mężów do wspomagania przy sprawowaniu świętych oficjów, do przepowiadania słowa, do odbywania wizytacji oraz do wypełniania innych obowiązków¹⁷. Takie rozumienie tego urzędu zdaje się potwierdzać etymologia wyrażenia *oficjał*. Łaciński termin *officialis* znaczy tyle co: urzędnik, kancelista, zarządca¹⁸. Nazwa ta została zapożyczona ze starożytnej, świeckiej łaciny prawn-administracyjnej. *Officiales* w czasach Imperium Romanum byli świeckimi urzędnikami, do których należało wspomaganie wyższych urzędników państwowych w wykonywaniu ich zadań, tak na płaszczyźnie administracyjnej, jak i sądowniczej¹⁹. Do słownictwa kościelnego termin ten wszedł dosyć wcześnie, bo już w IV wieku, dzięki wzmiance zawartej w *Epistola Synodi Singedunensis ad Germinium Semiarianum*, która odnosiła się do rzymskiego, świeckiego urzędnika – oficjała – imieniem Cyriacus²⁰.

W początkowym okresie zarówno sam urząd oficjała, jak i zakres jego władzy, a także zadania, które miał do spełnienia, były mało precyzyjnie określone. Warto odnieść się w tym miejscu do tekstów zawartych w *Corpus Iuris*

¹⁵ Por. P. Fourier, *Les officialités au Moyen Age...*, dz. cyt., s. 4.

¹⁶ Por. C. 3, X, III, 7 [cytaty w niniejszym artykule za: *Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Fridberg*, Pars I (Decretum Gratiani) et II (Decretalium collectiones), Graz 1955]; P. Fourier, *Les officialités au Moyen Age...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁷ Por. F. Roberti, *De Processibus...*, dz. cyt., s. 250; C. 14. X. I. 31: „...episcopus debet providere eis per viros idoneos, qui secundum varietatem linguarum officia eis celebrent, et sacramenta ministrent.”; C. 15. X. I. 31: „...Episcopi, qui per se non possunt, tenentur assumere idoneos, qui suppleant suo loco quoad praedicationes, visitationes et confessionum auditiones”.

¹⁸ Por. *Officialis*, w: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków bdw, s. 687.

¹⁹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 184; *Officium*, w: *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990, s. 536; *Officium*, w: W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków bdw, s. 186.

²⁰ Por. F. Roberti, *De Processibus...*, dz. cyt., s. 250.

Canonici, które doskonale obrazują, jak w średniowieczu rozumiano zakres kompetencji oficjała. I tak papież Aleksander III w piśmie skierowanym do arcybiskupa Canterbury stwierdza, że oficjałowi przysługuje uprawnienie na podstawie przepisów prawa do przyjmowania skarg o nieważność wyroku²¹.

Według papieża Innocentego III oficjał był sędzią trybunału biskupiego, bez którego udziału pozostali sędziowie nie mogli prowadzić skutecznie sprawy ani wydać ostatecznego wyroku²².

Przytoczone powyżej wypowiedzi papieskie nie ustalały w sposób wiążący rozumienia urzędu oficjała. Dopiero papież Innocenty IV w Konstytucji *Romanae Ecclesiae* z 17 marca 1246 r. podał po raz pierwszy definicję urzędu oficjała i wyraźnie określił jego zadania²³. Według tego papieża oficjałowie są tymi, którzy:

...generaliter de causis ad ipsorum forum pertinentibus eorum vices supplendo cognoscunt, unum et idem consistorium sive auditorium sit censendum: ab ipsis officialibus non ad dictos suffraganeos, ne ab eisdem ad se ipsos interponi appellatio videatur, sed de iure ad Remensem est curiam appellandum... officialis ipsius nequaquam iurisdictionem ipsam in aliis impediatur, ut ab eiusdem ordinarii potestate totaliter eximant taliter appellantes²⁴.

Z powyższego tekstu dowiadujemy się, iż oficjał był sędzią wyposażonym w zwyczajną władzę sadowniczą, który rozpatrywał sprawy sądowe w zastępstwie biskupa, do których rozstrzygnięcia był kompetentny z racji

²¹ Por. C. 3. X. II. 7: „Ex frequentibus querelis personarum satis manifeste didicimus, in partibus vestris consuetudinem pravam admodum et enormem, et sanctorum Patrum constitutionibus omnimodo contrariam a multis retro temporibus invaluisse, quod videlicet clerici, caeca cupiditate ducti, ecclesias et ecclesiastica beneficia sine consensu episcopi dioecesis vel officialium suorum, qui hoc de iure possunt facere, recipiunt, minus quam deceat sollicite cogitantes, quomodo id a Patrum sanctorum est institutionibus alienum et ecclesiasticae contrarium honestati...”.

Querella (lub *querela*) oznacza środek odwoławczy od nieważnych wyroków. Jej skutki zbliżone były do *in integrum restitutio* [zob. S. Płodzień, *Querella nullitatis* jako środek odwoławczy w prawie kanonicznym, Lublin 1959, s. 15nn].

²² Por. C. 25. X. I. 29: „...licet fuerit in eadem questione processum, tractatu temporis ante, quam ad diffinitivae sententiae calculum veniretur, idem episcopus dictum R. in suum familiarem admisit, sine quo alii coniudices, secundum quod in nostris literis mandabatur, in causa procedere non valebant, et alter ipsorum coniudicum officialis est episcopi supradicti, propter quod adversae parti poterat suspectus haberi. Unde, quum ex causa huiusmodi tam episcopus quam officialis praedictus, utpote quos idem R. in iudices postularat, et ipse familiaris eorum postmodum est effectus, ab adversa parte possent petiti discretioni committi...”.

²³ Por. R. Naz, *Official...*, dz. cyt., kol. 1105; F. Roberti. *De Processibus...*, dz. cyt., s. 251.

²⁴ C. 3. II. XV in VI°.

właściwości sądowej. Przy czym nie można było od jego decyzji apelować do biskupa, a jedynie do trybunału apelacyjnego.

Zakres jurysdykcji oficjała bardzo precyzyjnie określił Bonifacy VIII. Według tego papieża oficjał był urzędnikiem mianowanym przez biskupa, w którego imieniu wypełniał on takie zadania, jak: rozstrzyganie spraw sądowych, prowadzenie dochodzeń oraz karcenie lub wymierzanie kar za przestępstwa, zajmowanie się niektórymi zadaniami administracyjnymi, zarządzanie dobrami kościelnymi oraz sprawami związanymi z beneficjami²⁵.

Najstarsze oficjalaty pojawiły się w XII i XIII wieku. Najpierw powstawały one we Francji, a następnie w Niemczech, w Polsce i w Hiszpanii²⁶. Pierwszy oficjałat został utworzony przez arcybiskupa Guillemę z Blanches Mains na terenie Galii, w Reims. Oficjałat ten musiał już istnieć w 1182 r., gdyż na ten rok datowany jest pierwszy wyrok wydany przez tamtejszego oficjała²⁷. Następny oficjałat powstał w Paryżu w 1205 r., kolejne zaś w Arras w 1210 r., w Cambrai w 1212 r., w Poitiers w 1246 r., w Arles w 1251 r., w Cavaillon w 1255 r., w Marsylii w 1260 r., w Orange w 1269 r., w Tulonie w 1277 r.²⁸.

P. Hemperek podaje informację, jednak bez powołania się na źródła, że w niektórych krajach Europy Zachodniej, począwszy od końca XII wieku, nie tylko biskupi, ale również archidiakoni, prepozyci, archiprezbiterzy, a nawet opaci, ustanawiali własnych oficjałów, zlecając im zastępstwo w sprawach sądowych²⁹.

Poświęćmy jeszcze nieco uwagi powstaniu oficjałatów w Polsce. Pojawiły się one tutaj po synodzie legackim Jakuba z Leodium, jaki odbył się w 1248 r. we Wrocławiu. *Statuty* tego synodu, w ich późniejszej redakcji, której autorem był legat papieski Anzelm, w rozdziale XXXVI pt. *De constituendo officiali in qualibet ecclesia cathedrali* – nakazują, aby biskupi polscy w swoich diecezjach ustanawiali przy kościołach katedralnych po jednym oficjale, który sprawowałby władzę sądowniczą w ich imieniu³⁰.

²⁵ Por. C. 2–3. I. 13 in VI^o: „Licet in officialem episcopi per commissionem officii, generaliter sibi factam, causarum cognitio transferatur, potestatem tamen inquirendi, corrigendi aut puniendi aliquorum excessus, seu aliquos a suis beneficiis, officiis vel administrationibus amovendi, transferri nolumus in eundem, nisi sibi specialiter haec committantur... officialis aut vicarius generalis episcopi beneficia conferre non possunt, nisi beneficiorum collatio ipsis specialiter sit commissa”.

²⁶ Por. R. Naz, *Official...*, dz. cyt., kol. 1106; F. Roberti, *De Processibus...*, dz. cyt., s. 251.

²⁷ Por. R. Naz, *Official...*, dz. cyt., kol. 1105–1106.

²⁸ Por. tamże, kol. 1106.

²⁹ Por. P. Hemperek, *Oficjalaty okręgowe w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XVIII; 1971, z. 5, s. 51.

³⁰ Por. W. Góralski, *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Lublin 1991, s. 23–31; T. Pawluk, *Kanoniczny proces małżeński*, Warszawa 1973, s. 55; R. Hube, *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae gneznensis. Maxima ex parte. Nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae*, Petropoli 1856, s. 27.

W krajach, gdzie istniały rozległe pod względem terytorialnym diecezje – we Francji, Niemczech i w Polsce ukształtował się dodatkowy urząd tzw. oficjała foralnego (*officialis foraneus*). W literaturze kanonistycznej oficjałowie foralni otrzymali również nazwę oficjałów okręgowych lub terenowych³¹. W Niemczech oficjał taki nazywany był *Spezialoffiziale für bestimmten Teilbezirk der Diözese*, czyli specjalnym oficjałem dla części diecezji. Do powstania oficjالات foralnych przyczyniły się trudności z dotarciem do oficjała generalnego, który z reguły sprawował czynności sądowe w stolicy biskupiej. Według niektórych autorów dokonało się to pod koniec XIII wieku, według innych na przełomie XIV i XV wieku. A. Vetulani lansował tezę, według której podział polskich diecezji na mniejsze okręgi sądowe, tzw. oficjالات okręgowe, został zapoczątkowany przed końcem XV wieku, a w niektórych diecezjach dokonał się on znacznie wcześniej³². Dokładniejsze ustalenie czasu powstania oficjالات foralnych w Polsce nie jest możliwe, gdyż nie zachowały się najstarsze dekrety erekcyjne lub nominacje na urząd oficjała foralnego. Wyraźne wzmianki na ten temat pochodzą dopiero z XVI wieku i spotykamy je w ustawodawstwie synodalnym³³.

Oficjał główny, inaczej zwany generalnym, który rezydował w stolicy biskupiej, posiadał jurysdykcję sądową na terenie całej diecezji, w odniesieniu do wszystkich spraw, gdyż stanowił on z biskupem *unum et idem consistorium sive auditorium* i w konsekwencji od jego wyroków nie można było apelować do biskupa. Natomiast władza oficjała okręgowego ograniczona była terytorialnie do określonej części diecezji oraz pod względem kompetencji, gdyż oficjał foralny mógł rozstrzygać sprawy sporne o mniejszym znaczeniu, w których wartość przedmiotu sporu nie przekraczała pewnej sumy. Zasadniczo oficjał foralny nie mógł też sądzić w sprawach karnych i małżeńskich. Od jego wyroków można było apelować do biskupa lub do oficjała głównego³⁴. Doskonałym przykładem, który to obrazuje, może być oficjالات okręgowy w Kielcach, który powstał ok. XV wieku. W ramach uprawnień nadanych przez

³¹ Por. P. Hemperek, *Oficjالات okręgowe w Polsce...*, dz. cyt., s. 51; J. Rzepa, *Organizacja terytorialna sądownictwa kościelnego w diecezji krakowskiej do pierwszego rozbioru Polski*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” IV; 1957, z. 3, s. 84.

³² Por. P. Hemperek, *Oficjالات okręgowe w Polsce...*, dz. cyt., s. 51; J. J. Hofmann, *Lexicon Universale, Historiam Sacram Et Profanam Omnis aevi, omniumque Gentium; Chronologiam Ad Haec Usque Tempora; Geographiam Et Veteris Et Novi Orbis* (...), Leiden 1698, s. 425.

³³ Por. P. Hemperek, *Oficjالات okręgowe w Polsce...*, dz. cyt., s. 52; N. Hilling, *Die Offiziale der Bischöfe von Helberstadt*, Stuttgart 1911, s. 49nn.

³⁴ Por. P. Hemperek, *Organizacja oficjالاتu łukowskiego...*, dz. cyt., s. 231; P. Hemperek, *Powstanie i terytorium oficjالاتu okręgowego w Lublinie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XIX; 1972, z. 5, s. 55; P. Hemperek, *Oficjالات okręgowe w Polsce...*, dz. cyt., s. 68n.

biskupa krakowskiego tamtejszemu oficjałowi okręgowemu możemy stwierdzić, iż został on wyposażony we władzę sądenia wszystkich spraw, również spraw małżeńskich oraz spraw *mixti fori*, które podlegały jurysdykcji kościelnej na mocy prawa lub zwyczaju prawnego. Natomiast wyłączone były spod jego kompetencji sprawy beneficjalne i tzw. sprawy większe, gdy chodzi o majątek, a więc sprawy sporne o rzeczy i o nabycie spadków testamentowych powyżej określonej sumy³⁵.

Zdarzały się jednak odstępstwa od powyższej reguły, gdy chodzi o zakres jurysdykcji sądowej oficjała foralnego. Przykłady tego spotykamy w diecezjach: włocławskiej, warszawskiej i poznańskiej – tam oficjałowie okręgowi pod względem władzy sądowej byli zrównani z oficjałem generalnym³⁶.

Rozwój sieci oficjałatów foralnych w Polsce przypada na XV–XVI wiek. Wtedy właśnie wyodrębniają się nowe okręgi sądowe. W XVI wieku, obok 12 istniejących już oficjałatów okręgowych, pojawiło się 5 nowych, co najwyraźniej można zaobserwować na przykładzie bardzo rozległej terytorialnie diecezji krakowskiej. Oficjałaty okręgowe przetrwały do początków XIX wieku³⁷.

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze o tym, że w XVII wieku we Francji ustanowienie przez biskupów tzw. oficjałów stało się obowiązkowe, na mocy art. 31 edyktu z 1695 roku. Zajmowali się oni nie tylko sprawami związanymi z jurysdykcją kościelną, ale również niektórymi sprawami forum świeckiego. Taką pozycję utracili oni dopiero na mocy art. 16 ustawy z 16–24 sierpnia 1790 r.³⁸

Kolejnym ważnym etapem w rozwoju urzędu oficjała, ale również uregulowań prawnych z nim związanych, było pojawienie się Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku. Kodeks ten został promulgowany w dniu 27 maja 1917 r. przez papieża Benedykta XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia*. Jego przepisy zaczęły obowiązywać z dniem 19 maja 1918 roku. Uporządkował on po raz pierwszy w sposób systematyczny i metodyczny ogromny materiał ustawodawczy Kościoła łacińskiego w jedną całość. Kodeks nałożył na biskupa rezydencjalnego obowiązek ustanowienia w swojej diecezji oficjała ze zwykłą, zastępczą władzą sadowniczą. Stanowił on razem z biskupem jeden trybunał. Dlatego nie-możliwa była apelacja od orzeczeń oficjała do biskupa. Prawodawca w Kodeksie Piobenedyktyńskim stawiał liczne warunki kandydatom na urząd oficjała. Musieli oni być kapłanami diecezjalnymi, gdyż zakonnicy bez specjalnego indultu Stolicy Apostolskiej nie mogli zajmować stanowisk, które są niezgodne ze stanem zakonnym. Normy kodeksowe stanowiły ponadto, że oficjał powinien cieszyć się dobrą sławą, posiadać doktorat z prawa kanonicznego albo przynajmniej

³⁵ Por. W. Wójcik, *Oficjałat okręgowy w Kielcach*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” X; 1963, z. 3, s. 30–33.

³⁶ Por. J. Rzepa, *Organizacja terytorialna sądownictwa kościelnego w diecezji krakowskiej do pierwszego rozbioru Polski...*, dz. cyt., s. 85, przypis 6.

³⁷ Por. P. Hemperek, *Organizacja oficjałatu łukowskiego...*, dz. cyt., s. 231n.

³⁸ Por. R. Naz, *Official...*, dz. cyt., kol. 1107.

być biegły w tej dziedzinie oraz mieć ukończony 30 rok życia³⁹. Prawodawca w kanonach starego Kodeksu określił również zadania, jakie oficjał miał do spełnienia. Do zadań oficjała należało przede wszystkim wykonywanie jurysdykcji sądowej. Mógł on być albo przewodniczącym kolegium sędziowskiego, albo swą władzę sądową mógł wykonywać jako sędzia stanowiący trybunał jednoosobowy⁴⁰. Wśród innych obowiązków wyliczone zostały w Kodeksie z 1917 r. jego obowiązki administracyjne i tzw. subiektywne⁴¹.

3. Urząd oficjała według KPK z 1983 r. oraz Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*

Przemiany zachodzące w społeczności kościelnej, potrzeba nadążania za życiem, a także stopniowa dezaktualizacja norm Kodeksu Piusbenedyktyńskiego przyczyniły się do przeprowadzenia reformy prawa kanonicznego w ramach ogólnej odnowy Kościoła związanej z Soborem Watykańskim II. Jej owocem było promulgowanie Konstytucją Apostolską *Sacrae disciplinae leges* z dnia 25 stycznia 1983 r. przez ojca świętego Jana Pawła II nowego Kodeksu pt. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Przepisy tego zbioru zaczęły obowiązywać od 27 listopada 1983 roku. Kodeks ten na nowo uregulował między innymi zagadnienia związane z urzędem i zadaniami oficjała. Normy na ten temat zostały w tym zbiorze dostosowane do ducha i dokumentów Vaticanum II⁴².

Przejdziemy teraz do szczegółowej analizy kanonów aktualnie obowiązującego Kodeksu w interesującej nas materii.

3.1. Prawo i obowiązek biskupa diecezjalnego ustanowienia oficjała

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 1419 § 1 podaje zasadę ogólną, według której sędzią pierwszej instancji w każdej diecezji jest biskup diecezjalny. Taką samą władzę sędziowską posiadają także zwierzchnicy

³⁹ Por. CIC 1917 kan. 1573; CIC 1917 kan. 626 § 1; CIC 1917 kan. 642 § 1n 3; P. Matthaeus Conte a Coronata OFMCap, *Institutiones iuris canonici. De processibus*. Vol III. Taurini – Romae bdw, s. 31nn; P. Francisco Xav. Wernz SI, P. Petri Vidal SI, *Ius Canonicum ad Codicis normam exactum. De Processibus*, Tomus VI, Romae 1927, s. 80; T. Pawluk, *Kanoniczny proces małżeński*, Warszawa 1971, s. 56n.

⁴⁰ Por. T. Pawluk, *Kanoniczny proces małżeński...*, dz. cyt., s. 56n; P. Matthaeus Conte a Coronata OFMCap, *Institutiones iuris canonici. De processibus...*, dz. cyt., s. 32.

⁴¹ Por. tamże, s. 59nn.

⁴² Por. W. Wąsik, *Kodeks Prawa Kanonicznego*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, Kielce 2000, s. 355n.

innych kościołów partykularnych, które w prawie zostały zrównane z diecezją, stosownie do kan. 368 i kan. 381⁴³. Gdy zaś chodzi o sądy międzydiecezjalne, to władzę sądowniczą ma w nich albo zespół biskupów, którzy utworzyli taki trybunał, albo jeden upoważniony przez nich biskup, tzw. moderator⁴⁴.

Władza sądownicza biskupa diecezjalnego, zespołu biskupów lub moderatora, a także zwierzchników innych kościołów partykularnych zrównanych z diecezją, odnosi się do wszystkich spraw, które wprost przez prawo nie zostały wyjęte spod ich kompetencji. Chodzi mianowicie o ograniczenia związane z właściwością sądu, czyli z *forum competens*. Ponadto wyłączone są spod jurysdykcji sądowej biskupa sprawy zastrzeżone trybunałom Stolicy Apostolskiej oraz sprawy kleryckich instytutów zakonnych na prawie papieskim⁴⁵.

Biskup na podstawie pełnej władzy rządzenia w swojej diecezji może wykonywać władzę sądowniczą w dwojaki sposób. Może ją – stosownie do kan. 391 § 2 oraz kan. 1419 § 1 – pełnić osobiście. Czyni to albo stanowiąc trybunał jednoosobowy, albo też jako przewodniczący trybunału kolegialnego. Może też wykonywać jurysdykcję sądowniczą przez inne osoby, według przepisów prawa. Zawsze jednak należy pamiętać o tym, iż to sam biskup decyduje, czy ze względu na dobro Kościoła lub konieczną ochronę praw wiernych będzie sprawował władzę sądowniczą osobiście czy przez swojego wikariusza sądowego i trybunał⁴⁶.

Należy w tym miejscu dodać, że niektóre sprawy związane z funkcjonowaniem sądu biskup diecezjalny ma obowiązek wypełniać osobiście. I tak na mocy ustawy należy do niego między innymi: mianowanie oficjała, wiceoficjała, sędziów, jak również innych urzędników wchodzących w skład

⁴³ Por. CIC 1983 kan. 1419 § 1; CIC 1983 kan. 368; CIC 1983 kan. 381; *Dignitas connubii*, art. 23 § 1 [za: Pontificium Consilium de Legum Textibus, „*Dignitas connubii*”, *Instruzione da osservarsi nei Tribunali Diocesani e Interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio*, Città del Vaticano 2005]; G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztymmler, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Księga VII. Procesy*, Tom V, s. 38–39.

⁴⁴ Por. CIC 1983 kan. 1423 § 1; *Dignitas connubii*, art. 23–26; G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztymmler, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 38n.

⁴⁵ Por. CIC 1983 kan. 1407 § 1; CIC 1983 kan. 1405, CIC 1983 kan. 1419 § 2; CIC 1983 kan. 1438; CIC 1983 kan. 1439; CIC 1983 kan. 1425 § 1; CIC 1983 kan. 1427 §§ 1–2; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 183; G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztymmler, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 32n.

⁴⁶ Por. CIC 1983 kan. 991 § 2; CIC 1983 kan. 1419 § 1: „In unaquaque dioecesi et pro omnibus causis iure expresse non exceptis, iudex primae instantiae est Episcopus dioecesanus, qui iudiciali potestate exercere potest per se ipse vel per alios, secundum canones qui sequuntur”; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 183; *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007, s. 79.

trybunału; po objęciu diecezji potwierdzenie na urzędzie lub odwołanie oficjała i wiceoficjała; aprobowanie adwokatów; rozpatrzenie spraw o wyłączenie wikariusza sądowego ze składu sędziowskiego; udzielanie zezwolenia na to, aby sędzia z innej diecezji zbierał dowody na terytorium jego diecezji; karanie lub nawet pozbawienie urzędu takiego sędziego, który będąc właściwym, odmawia sądenia lub nie mając oparcia w żadnym przepisie prawnym, uznaje swoją właściwość oraz rozpoznaje te sprawy i rozstrzyga je; karanie sędziów, którzy naruszają ustawę o tajemnicy albo na skutek podstępów, czy też poważnego zaniedbania, wyrządzają procesującym się stronom szkodę; nakazuje wykonanie wyroku⁴⁷.

Instrukcja procesowa *Dignitas connubii* zaleca w art. 22 § 2, aby biskupi bez specjalnych powodów nie wykonywali władzy sądowniczej osobiście, lecz aby wypełniali ją przez oficjała i trybunał kościelny. Należy wnioskować, że reguła ta nie odnosi się do tych czynności, które na mocy ustawy przynależą do obowiązków sądowych biskupa, a które osobiście jest on zobowiązany wypełnić⁴⁸.

Za tym, aby biskup wykonywał jurysdykcję sądową przez inne osoby, przemawiają przede wszystkim względy pastoralne. Czasochłonna praca sądowa uniemożliwiałaby biskupom realizowanie wielu obowiązków duszpasterskich, które zobowiązani są oni osobiście wypełnić w diecezji. Istnieje także niebezpieczeństwo narażenia się na zarzut stronniczości, a nawet na negatywne reakcje strony przegrywającej proces. Biskup zaś nie powinien narażać swojej dobrej opinii na szwank⁴⁹.

Na podstawie analizy kan. 1419 § 1 można stwierdzić, że biskupom diecezjalnym przynależy uprawnienie do ustanowienia oficjała, który zgodnie z kan. 1420 § 2 stanowi jeden trybunał z biskupem⁵⁰.

Kan. 1420 § 1 zawiera dyspozycję, według której: „każdy biskup diecezjalny jest obowiązany ustanowić wikariusza sądowego, czyli oficjała, ze zwyczajną władzą sądenia, odrębnego od wikariusza generalnego, chyba że niewielki obszar diecezji lub mała liczba spraw zalecają inaczej”⁵¹. Prawodawca w kanonie tym nałożył na biskupów diecezjalnych jurydyczny

⁴⁷ Por. CIC 1983 kan. 470; CIC 1983 kan. 1420 § 1; CIC 1983 kan. 1420 § 3; CIC 1983 kan. 1421 § 1; CIC 1983 kan. 1435; CIC 1983 kan. 1449 § 2; CIC 1983 kan. 1457 § 1; CIC 1983 kan. 1469 § 2; CIC kan. 1488 § 1; CIC 1983 kan. 1653 § 1.

⁴⁸ Por. *Dignitas connubii*, art. 22 § 2; *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*..., dz. cyt., s. 58.

⁴⁹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 183.

⁵⁰ Por. CIC 1983 kan. 1419 § 1; CIC 1983 kan. 1420 § 2.

⁵¹ CIC 1983 kan. 1420 § 1: „Quilibet Episcopus dioecesanus tenetur Vicarium iudiciale seu Officiale constitulare cum potestate ordinaria iudicandi, a Vicario generali distinctum, nisi parvitas dioecesis aut paucitas causarum aliud suadeat”.

obowiązek ustanowienia wikariusza sądowego⁵², wyposażonego we władzę sądowniczą mającą charakter władzy zwyczajnej, zastępczej. Obowiązek prawny – *obligatio* – należy rozumieć tutaj jako powinność, czyli konieczność zrobienia czegoś. Nie można tego obowiązku utożsamiać z obowiązkiem obyczajowym, który wynika ze zmysłu wiary, zwyczaju lub słuszności kanonicznej, ani z obowiązkiem moralnym, który wynika z nakazu moralnego lub ma ugruntowanie w warstwie aksjologicznej⁵³. Instrukcja *Dignitas connubii* w sposób jeszcze bardziej precyzyjny określa omawiany obowiązek w art. 38 § 1, kiedy stanowi, iż należy ustanowić tylko jednego oficjała. Oficjał powinien być jeden, ponieważ wymaga tego jedność trybunału. Jednakże biskup może ustanowić do pomocy oficjałowi jednego lub nawet kilku wiceoficjałów, którzy z oficjałem tworzą jeden urząd. W konsekwencji to, co zostaje zrobione przez wiceoficjała, uważa się, że zostało zrobione przez oficjała⁵⁴. Wspomniana Instrukcja doprecyzowuje normy procesowe, nakazując biskupowi w art. 20 § 3 powołanie nie tylko oficjała, ale również trybunału⁵⁵.

Kan. 1423 § 1 i art. 39 Instrukcji *Dignitas connubii* – przypominają, iż taki prawny obowiązek powołania wikariusza sądowego istnieje także w każdym sądzie międzydiecezjalnym, który to trybunał powoływany jest za aprobatą Stolicy Apostolskiej przez kilku biskupów. W tym przypadku przepisy ustanowione dla diecezjalnego wikariusza sądowego odnoszą się, po odpowiednim ich dostosowaniu, do oficjała sądu międzydiecezjalnego⁵⁶.

Analizowany kan. 1420 § 1 należy odczytywać w kontekście kan. 368, który zrównuje z diecezją: prałaturę terytorialną, opactwo terytorialne, wikariat

⁵² Por. AAVV, *Il diritto nel ministero della Chiesa*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Roma 1992 (ed. 2), s. 556.

⁵³ Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Tom 2, Olsztyn 1985, s. 33; T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 1998 (wyd. 2), s. 52; A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1994, s. 144; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 100–104; S. Olejnik, *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna. Człowiek i jego działanie*, Tom 2, Warszawa 1988, s. 38; S. Olejnik, *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna. Wartościowanie moralne. Prawo – sumienie – dobro – zło*, Tom 3, Warszawa 1988, s. 38n i 79n; *Obowiązek*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 288–289; H. Juros, *Obowiązek*, w: *Słownik teologiczny. O–Ż*, red. A. Zuberbier, Tom 2, bmn 1989, s. 13–15; K. Wożyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991, s. 41–48.

⁵⁴ Por. *Dignitas connubii*, art. 38 § 1.

⁵⁵ Por. *Dignitas connubii*, art. 20 § 3; R. Sztuchmiller, *Forum właściwe i organizacja trybunałów kościelnych w świetle Instrukcji Dignitas connubii*, w: *Proces małżeński według instrukcji Dignitas connubii. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2005 r. II Ogólnopolskie Forum Sądowe*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2006, s. 40n.

⁵⁶ Por. *Dignitas connubii*, art. 39.

apostolski, prefekturę apostolską, jak również administraturę apostolską erygowaną na stałe. Wynika z tego, że obowiązek ustanowienia wikariusza sądowego odnosi się nie tylko do każdej diecezji, ale również do wyszczególnionych powyżej kościołów partykularnych zrównanych w prawie z diecezją⁵⁷.

Ogólnie rzecz biorąc, prawodawca nie dopuszcza do kumulacji w tej samej osobie urzędu wikariusza sądowego i wikariusza generalnego. Czyni tak z uwagi na to, iż urzędy te są odmiennej natury, gdyż oficjał wyposażony jest we władzę sądowniczą, natomiast wikariusz generalny posiada władzę administracyjną. Kan. 1420 § 1 dopuszcza jednak wyjątek od tej zasady. Według wspomnianej normy ta sama osoba może pełnić równocześnie zadania wikariusza generalnego i oficjała wtedy, gdy przemawia za tym niewielkie terytorium diecezji lub mała liczba spraw sądowych⁵⁸.

3.2. Natura urzędu wikariusza sądowego

Prawodawca w Kodeksie z 1983 r. posługuje się zamiennie terminami wikariusz sądowy oraz oficjał, co znalazło swój wyraz w kan. 1420 § 1⁵⁹. Każda z tych nazw ukazuje pewien aspekt tego urzędu. I tak wyrażenie: *wikariusz sądowy* wskazuje na relację osoby sprawującej omawiany urząd do biskupa diecezjalnego. Innymi słowy, oficjał jest wikariuszem biskupa, do którego zadań należy rozpatrywanie wszystkich spraw sądowych, w imieniu tego biskupa. Natomiast wyrażenie: *oficjał* wskazuje na relację osoby pełniącej ten urząd do trybunału, gdyż jest on bezpośrednim przełożonym wszystkich pracowników sądu⁶⁰.

Wikariusz sądowy jest jednym z urzędników szeroko pojętej kurii diecezjalnej i stosownie do kan. 469 należy do tych instytucji i osób, które świadczą biskupowi pomoc – w tym konkretnym przypadku – w wykonywaniu władzy sądowniczej⁶¹.

Ogólne wyobrażenie na temat natury urzędu oficjała, jak i zakresu jego władzy otrzymujemy już na podstawie samego umiejscowienia odnoszących się do niego norm. Przepisy dotyczące tej materii zostały zamieszczone

⁵⁷ Por. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztychmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 34n; T. Pawlúk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. Tom 4..., dz. cyt., s. 185.

⁵⁸ Por. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztychmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 34n; T. Pawlúk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 185; *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Herausgegeben von J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg bdw, s. 366; T. Pieronek, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*, Część I, Warszawa 1970, s. 97n.

⁵⁹ Por. CIC 1983 kan. 1420 § 1.

⁶⁰ Por. *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*..., dz. cyt., s. 79.

⁶¹ Por. CIC 1983 kan. 469.

w Księdze VII Kodeksu z 1983 r., zatytułowanej *De processibus*. A dokonując bardziej precyzyjnego ich umiejscowienia, w jej pierwszej części pt. *De iudiciis in genere*, w rozdziale *De tribunali primae instantiae*, w artykule *De iudice*. W oparciu o te informacje możemy wnioskować, że oficjał jest sędzią kościelnym, czyli osobą piastującą publiczny urząd, z którym związana jest kościelna jurysdykcja do rozpatrywania i rozstrzygania spraw sądowych, zgodnie z przepisami prawa. Ustanawiany jest on do sądenia wszystkich spraw – spornych, karnych oraz małżeńskich – w procesach sądowych pierwszej instancji⁶². Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, iż normy dotyczące urzędu oficjała zamieszczone zostały wśród przepisów o trybunale pierwszej instancji. Jest to przemyślany przez prawodawcę zabieg, gdyż trybunał pierwszej instancji stanowi model dla wszystkich sądów kościelnych, gdy chodzi o ich wewnętrzną strukturę i urzędy. W zasadzie bowiem te same urzędy wchodzi również w skład wszystkich innych trybunałów, według zasady *mutatis mutandis*, a więc z uwzględnieniem istniejących różnic⁶³.

Wikariusz sądowy, stosownie do kan. 1420 §§ 1 i 2, posiada zwyczajną, ale zastępczą władzę sądenia. Ponadto stanowi on jeden trybunał z biskupem⁶⁴. Władza sądownicza jest częścią władzy rządzenia. To, czym jest zwyczajna władza rządzenia, wyjaśnia nam kan. 131 § 1. W myśl tego kanonu nie jest to jurysdykcja wynikająca ze zlecenia czy delegacji biskupa, ale jest to władza, która na mocy prawa łączy się z urzędem. Prawodawca stwierdzając, że wikariusz sądowy jest wyposażony w zwyczajną władzę sądenia, deklaruje, iż ma on jurysdykcję, którą przepisy prawa kanonicznego wiążą w sposób trwały z pełnionym przez niego urzędem. Komentatorzy Kodeksu z 1917 r. zastanawiali się nad kwestią, czy oficjał może delegować swoją władzę sądową. Różne były w tej kwestii opinie kanonistów. Obecnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 135 § 3 stwierdza wyraźnie, że władza sądownicza nie może być delegowana, chyba że chodzi o dokonanie aktów przygotowawczych jakiegoś dekretu lub wyroku, a więc w przypadku, gdy chodzi o akty nie wymagające jurysdykcji. Władzę zwyczajną oficjał nabywa wraz z objęciem swojego urzędu, jej zakres zaś określają normy prawne konstytuujące urząd wikariusza sądowego⁶⁵.

⁶² Por. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Szttychmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 12 i 34n; I. Gordon SI, *Nowy proces nieważności małżeństwa, postępowanie, komentarze*, Częstochowa 1984, s. 130.

⁶³ Por. E. Szafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, Tom 2, Warszawa 1979, s. 454.

⁶⁴ Por. CIC 1983 kan. 1420 § 1; *Offizial*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Siebter band MAXIMILIAN bis PAZZI*. Hrsg. von W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998, kol. 1007n.

⁶⁵ Por. CIC 1983 kan. 131 § 1; CIC 1983 kan. 135 § 3; I. Gordon, *De normis generalibus. Adnotationes in codicem*, Liber 1, Romae 1983, s. 90; *Code de droit canonique*

Drugą cechą władzy wikariusza sądowego jest to, iż jest ona władzą zastępczą, gdyż oficjał wykonuje ją nie we własnym imieniu, ale w imieniu biskupa diecezjalnego. Podporządkowanie oficjała biskupowi sprawia, iż podlega on mu w zakresie ustanowienia na urządzie, funkcjonowania, jak i dyscypliny. Natomiast gdy chodzi o wyrokowanie, to wikariusz sądowy jako sędzia powinien kierować się własnym sumieniem i nie jest zobowiązany do stosowania się ani do nakazów, ani do sugestii biskupa⁶⁶. Ponieważ oficjał stanowi jeden trybunał z biskupem, dlatego od jego decyzji nie można apelować do biskupa diecezjalnego, ani też jego decyzje nie wymagają zatwierdzenia przez tegoż biskupa⁶⁷. Oficjał nie może jednak rozstrzygać spraw sądowych, które biskup sobie zastrzegł, gdyż w tym przypadku nie posiada on jurysdykcji i wszystkie jego akty byłyby nieważne⁶⁸.

3.3. Wymogi stawiane kandydatom na urząd oficjała

Prawodawca kodeksowy w kan. 1420 § 4 określił ustawowo wymogi dla piastujących urząd oficjała w następujący sposób: *...winni być kapłanami nienaruszonej sławy, doktorami lub przynajmniej licencjatami prawa kanonicznego, mającymi nie mniej niż trzydzieści lat*. Z tekstu cytowanego kanonu wynika, że biskup, który mianuje wikariusza sądowego, ma obowiązek zatroszczyć się o to, aby osoba desygnowana przez niego na ten urząd spełniała łącznie wszystkie wymienione kryteria. Należy podkreślić, iż biskup diecezjalny nie może sam dyspensować od wymienionych warunków, gdyż jego władza nie obejmuje ustaw prawa procesowego, co wynika z kan. 87 § 1⁶⁹.

Przejdźmy teraz do bardziej szczegółowego omówienia wymogów stawianych oficjałowi w analizowanej normie.

Zgodnie z przepisami prawa oficjał powinien być kapłanem. Biskup diecezjalny nie może mianować na ten urząd ani wiernego świeckiego, ani diakona. Taka nominacja byłaby nieważna. Termin *sacerdos* – kapłan –

annoté, Sous la direction E. Caparros, H. Aubé, Montréal 2007 (ed. 3) s. 1250n; J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Księga I. Normy ogólne*, Tom I, Pallotinum 2003, s. 216; T. Pieronek, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego...*, dz. cyt., s. 99; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 185.

⁶⁶ Por. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztuchmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 35; T. Pieronek, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego...*, dz. cyt., s. 98

⁶⁷ Por. T. Pieronek, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego...*, dz. cyt., s. 98.

⁶⁸ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 185.

⁶⁹ Por. CIC 1983 kan. 1420 § 4; T. Pieronek, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego...*, dz. cyt., s. 100.

oznacza prezbiterów i biskupów, a nie diakonów. Tak więc oficjałem może zostać tylko prezbiter lub biskup⁷⁰. Należy tu odnotować, iż przedstawiciele jurysprudencji uważają, że byłoby rzeczą mało stosowną, gdyby wikariuszem sądowym został biskup pomocniczy lub biskup koadiutor⁷¹.

Drugim kryterium wymienionym w kan. 1420 § 4, które powinien spełniać wikariusz sądowy, jest posiadanie przez niego odpowiedniej reputacji. Aby dokładniej wyjaśnić istotę omawianego warunku, należy przeanalizować użytą we wspomnianym kanonie terminologię. Łaciński termin techniczny – *integra fama* został przełożony w polskim tłumaczeniu Kodeksu na *nienaruszona sława*. Jednak ów odpowiednik niezbyt precyzyjnie oddaje znaczenie łacińskich słów. *Integer* oznacza tyle co: *czysty, nieprzekupny, uczciwy, nieposzlakowany moralnie*⁷². Natomiast *fama* oznacza: *opinię, publiczne mniemanie, pogłoskę*⁷³. Wobec powyższego przez termin *integra fama* należy rozumieć coś więcej niż tylko pozytywną opinię moralną, którą oficjał powinien się cieszyć. Chodzi tutaj również o powszechne uznanie dla niego, i to uznanie na forum publicznym, ze względu na jego pozytywne przymioty charakteru, uczciwość, roztropność, umiowanie prawdy i sprawiedliwości oraz prowadzenie nieposzlakowanego moralnie życia⁷⁴.

Kolejne kryterium odnosi się do wykształcenia wikariusza sądowego. Wymóg ten został wprowadzony już przez Sobór Trydencki, który zobowiązywał, aby biskupi ustanawiali w swoich diecezjach oficjałów, którzy posiadaliby tytuł naukowy doktora lub licencjata⁷⁵. Według kan. 1573 § 4 Kodeksu z 1917 r. do piastowania urzędu oficjała wystarczyła biegłość w prawie kanonicznym. Natomiast w Kodeksie z 1983 r. prawodawca postawił o wiele wyższe wymagania co do wykształcenia. W kan. 1420 § 4 domaga się on, aby

⁷⁰ Por. KKKat n. 1554: „...Nauka katolicka, wyrażona w liturgii, Urząd Nauczycielski i stała praktyka Kościoła uznają, że istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat. Diakonat jest przeznaczony do pomocy im i służenia. Dlatego pojęcie sacerdos – kapłan – oznacza obecnie biskupów i prezbiterów, a nie diakonów...”; Commission théologique internationale, *Le Diakonat: Évolution et perspectives*, w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede 2002*, Tom 21, Bologna bdw, s. 764nn.

⁷¹ Por. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztuchmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 35.

⁷² Por. *Integer*, w: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków...*, dz. cyt., s. 506.

⁷³ Por. *Fama*, w: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków...*, dz. cyt., s. 373.

⁷⁴ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 187; G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztuchmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 35.

⁷⁵ Por. L. Thomassin, *Ancienne & nouvelle discipline de l'Église...*, dz. cyt., s. 585.

wikariusz sądowy był nie tylko biegły w prawie kanonicznym, a więc znał zarówno prawo materialne, jak i procesowe, posiadał znajomość juryspruden-
cji rotalnej, miał odpowiednie doświadczenie sądowe, ale także aby miał tytuł
doktora prawa kanonicznego lub przynajmniej był licencjatem prawa kano-
nicznego. Wymóg ten jest istotny, jak zauważają komentatorzy, ponieważ wi-
kariusz sądowy bez odpowiedniego wykształcenia kanonicznego i co się z tym
wiąże bez odpowiedniego zasobu wiedzy teoretycznej nie mógłby sprawnie
wypełniać zadań związanych ze swoim urzędem. Istnieje co prawda możli-
wość powołania na urząd oficjała także kapłana, który nie posiada wymaga-
nych stopni naukowych, ale jedynie dla poważnej przyczyny i dopiero po otrzy-
maniu wymaganej dyspensy, która jest specjalnie zarezerwowana Stolicy Apo-
stolskiej. Z. Grocholewski wyraził opinię, iż w przypadku gdyby taka dyspensa
nie została udzielona, oficjał byłby – *illegitimus*. Stosownie do kan. 87 § 1 oraz
odpowiedzi udzielonej przez Sygnaturę Apostolską w dniu 1 lutego 1994 r. sam
biskup diecezjalny nie posiada uprawnień do tego, aby udzielić dyspensy
od wymogu posiadania przez oficjała odpowiednich stopni akademickich.
W jednorazowych przypadkach dyspensy takiej może udzielić Sygnatura
Apostolska⁷⁶.

Na ostatnim miejscu prawodawca wymienił warunek związany z wie-
kiem. Według kan. 1420 § 4 wikariusz sądowy powinien mieć ukończone trzy-
dzieści lat życia. Odpowiedni wiek, a co za tym idzie odpowiednio długa prak-
tyka sądowa są gwarantem, że oficjał będzie biegłym kanonistą, posiadającym
umiejętność stosowania, jak i interpretowania prawa oraz sprawiedliwego roz-
strzygnięcia spraw sądowych. Ponadto oficjał, który jest starszy wiekiem, wyra-
ża większą powagę urzędu⁷⁷.

3.4. Obowiązki i uprawnienia oficjała

Wikariuszowi sądowemu z racji piastowania jego urzędu nie przysługują
żadne uprawnienia honorowe. Prawa i obowiązki zaś, jakie mu przynależą, są
związane z wypełnianiem jego urzędu. Dlatego też oficjał zobowiązany jest do
złożenia przed objęciem swojego stanowiska przysięgi, że wypełni swój urząd

⁷⁶ Por. CIC 1983 kan. 87 § 1; Z. Grocholewski, *Štúdie z procesného kanonického práva*, Spišská Kapitula 1995, s. 49 i 60n; Z. Grocholewski, *Alcune questioni attuali concernenti lo stato e l'attività dei tribunali, con particolare riguardo alla situazione negli USA*, „Monitor Ecclesiasticus” 114: 1989, III, s. 352–355; *Code de droit canonique annoté...*, dz. cyt., s. 1251.

⁷⁷ Por. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztychmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 35; T. Pieronek, *Normy ogólne kanoniczne-go procesu sądowego...*, dz. cyt., s. 101; *Code de droit canonique annoté...*, dz. cyt., s. 1250.

w sposób określony prawem i że zachowa tajemnicę urzędową w zakresie i w sposób oznaczony normami prawnymi⁷⁸.

Poszczególne zadania, jakie ma oficjał do spełnienia, komentatorzy klasyfikują jako te, które są związane z trybunałem⁷⁹, oraz te, które ma on do spełnienia poza trybunałem⁸⁰.

Gdy chodzi o pierwszą kategorię obowiązków, to wiążą się one z jego jurysdykcją w sferze sądowej. Oficjał może działać jako *unicus iudex*, stanowiąc trybunał jednoosobowy. W tym przypadku do jego obowiązków jako sędziego należy rozpatrywanie i rozstrzyganie spraw, które nie są zarezerwowane trybunałowi kolegialnemu. Ponadto, zgodnie z kan. 1424, może on sobie w takich sprawach dobrać jednego lub dwóch asesorów, którzy będą pełnili funkcję konsultacyjną⁸¹.

W sprawach zarezerwowanych trybunałowi kolegialnemu wikariusz sądowy przewodniczy trybunałowi⁸². Ponadto powołuje on sędziów do rozstrzygnięcia spraw zarezerwowanych trybunałowi kolegialnemu. Czyni to turnusami, według ustalonego porządku, o ile biskup nie postanowił przeciwnie w poszczególnych przypadkach⁸³. Z bardzo ważnej przyczyny wikariusz sądowy może zmieniać skład sędziów desygnowanych do rozpatrzenia danej sprawy. Według opinii jurysprudencji *gravissima causa*, która uprawnia oficjała do takiej zmiany składu sędziowskiego, to np. śmierć sędziego, zrzeczenie się lub utrata przez niego urzędu⁸⁴.

Wikariusz sądowy wypełnia również zadania o charakterze administracyjnym, które są ściśle związane z wykonywaniem władzy sądowniczej. Należy do nich między innymi wyznaczanie spraw do rozpatrzenia przez trybunał jednoosobowy lub kolegialny. W przypadku gdy w sądzie jest więcej spraw, wyznacza wiceoficjała, a nawet w wyjątkowych sytuacjach innego sędziego na przewodniczącego kolegium sędziowskiego. W takiej sytuacji każdy z nich

⁷⁸ Por. CIC 1983 kan. 833, n. 5; CIC 1983 kan. 471, n. 1 i n. 2.

⁷⁹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 185nn; T. Pawluk, *Kanoniczny proces małżeński...*, dz. cyt., s. 59nn; G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztymmler, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 41.

⁸⁰ Por. CIC kan. 463 § 1, n. 2; J. Dyduch, W. Górlaski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Księga II Lud Boży*, Tom 2,1, Pallotinum 2005, s. 338nn.

⁸¹ Por. CIC 1983 kan. 1424; G. Erlebach, s. 39.

⁸² Por. CIC 1983 kan. 1426 § 2; G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztymmler, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 42.

⁸³ Por. CIC 1983 kan. 1425 § 3; CIC 1983 kan. 1426 § 2.

⁸⁴ Por. CIC 1983 kan. 1425 § 5; CIC 1983 kan. 1449 § 2; G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztymmler, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 41.

proceedzi swoje sprawy od początku aż do końca⁸⁵. Oficjał czuwa także nad tym, aby nie było żadnych wątpliwości i nadużyć co do tożsamości osób występujących w procesie⁸⁶. Przywołuje do porządku lub karze osoby, które ubliżyły sądowi⁸⁷. Oprócz zadań administracyjnych złączonych z wykonywaniem władzy sądowej oficjał wypełnia również obowiązki czysto administracyjne. Do owych obowiązków należy między innymi rozdzielanie pracy podwładnym, troszczenie się o zaopatrzenie biblioteki sądowej itp.⁸⁸.

Wikariusz sądowy oprócz zadań o charakterze obiektywnym ma także do zrealizowania obowiązki czysto subiektywne. W pierwszym rzędzie do tego rodzaju obowiązków należy rzetelne wypełnianie zadań w trybunale oraz zachowanie tajemnicy urzędowej⁸⁹. Ponadto nie może przyjmować żadnych podarunków z racji prowadzenia sprawy⁹⁰. Pełniąc swoje obowiązki, oficjał musi również pamiętać, że jego urząd posiada wymiar duszpasterski. Dlatego powinien on mieć na uwadze dobro duchowe procesujących się stron i nie powinien pozwolić, aby proces sądowy przyniósł im jakąś szkodę duchową. Powinien też w taki sposób kierować przyjętymi sprawami sądowymi, aby doprowadzić je do końca w terminie przepisany przez prawo⁹¹.

Do zadań oficjała, które nie wiążą się z trybunałem, ale należą do jego obowiązków, prawodawca zalicza powinność uczestniczenia w synodzie diecezjalnym. Wikariusz sądowy według kan. 463 § 1, 2° powinien być wezwany na synod diecezjalny i zobowiązany jest w nim uczestniczyć⁹².

3.5. Współpraca oficjała z wiceoficjałem i innymi pracownikami sądu

Pierwszym i najważniejszym współpracownikiem wikariusza sądowego jest wiceoficjał. Ten sam kan. 1420, który stanowi w paragrafie pierwszym, że na biskupie diecezjalnym ciąży prawny obowiązek ustanowienia oficjała w diecezji, w kolejnym paragrafie – trzecim – upoważnia biskupa do mianowania

⁸⁵ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 186; Tenże, *Kanoniczny proces małżeński...*, dz. cyt., s. 59.

⁸⁶ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 186.

⁸⁷ Por. CIC 1983 kan. 1470 § 2.

⁸⁸ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 186; T. Pawluk, *Kanoniczny proces małżeński...*, dz. cyt., s. 60.

⁸⁹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 186.

⁹⁰ Por. CIC 1983 kan. 1456.

⁹¹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Tom 4..., dz. cyt., s. 186.

⁹² Por. CIC 1983 kan. 463 § 1, n. 2.

pomocniczego wikariusza sądowego, lub nawet kilku⁹³. O ile biskup musi mianować oficjała, o tyle wiceoficjała lub wiceoficjałów mianuje tylko wtedy, gdy ze względu na ilość pracy sądowej oficjałowi jest potrzebna lub pożyteczna pomoc. Wiceoficjał posiada, podobnie jak oficjał, zwyczajną władzę sądenia, a więc i jego jurysdykcja związana jest z urzędem. Pomocniczy wikariusz sądowy rozpatruje sprawy nie w imieniu oficjała, ale w imieniu biskupa diecezjalnego. Wiceoficjał stanowi z oficjałem jeden urząd, przy czym podlega bezpośrednio oficjałowi, gdyż jest jego pomocnikiem. Przy wyrokowaniu pomocniczy wikariusz sądowy nie jest zobowiązany do stosowania się do opinii lub nakazów oficjała ani biskupa. Pomocniczy wikariusz sądowy może zastępować wikariusza sądowego, gdy jest on nieobecny lub doznał przeszkody. Wtedy wypełnia wszystkie jego zadania. Zazwyczaj jednak w trybunale istnieje podział pracy i wiceoficjał spełnia za oficjała tylko niektóre zadania. Warto jeszcze zwrócić uwagę na wzmiankę M. Pastuszki o zwyczaju prawnym, który został wprowadzony przez Prefekta Sygnatury Apostolskiej kard. F. Robertiego. Otóż, powołując się na praktykę istniejącą w Trybunałach Wikariatu Rzymu, wprowadził on w życie zasadę, według której do oficjała należy rozkład prac sądowych między siebie i wiceoficjała⁹⁴.

Wśród współpracowników oficjała są też sędziowie, których ustanawia na urządzie biskup diecezjalny. Wikariusz sądowy, jak już to wcześniej zostało zasygnalizowane, powołuje sędziów do rozpatrywania spraw zarezerwowanych trybunałowi kolegialnemu *per turnum*, według ustalonego porządku. Ponadto, zgodnie z kan. 1429, spośród sędziów wchodzących w skład kolegium wyznacza ponensa, czyli relatora, który na zebraniu sędziów referuje sprawę i redaguje wyrok na piśmie. Do oficjała należy również rozpatrzenie, na wniosek strony – stosownie do kan. 1449 § 2 – spraw wypadkowych o wyłączenie sędziego z procesu⁹⁵.

Wikariusz sądowy pełni funkcję nie tylko prezesa trybunału kościelnego, ale również bezpośredniego przełożonego wszystkich jego pracowników – wiceoficjała i sędziów, ale również audytora, notariusza, obrońców itp. Pełni on też funkcję niejako moderatora trybunału, czyli osoby kontrolującej i koordynującej prace urzędników sądu⁹⁶.

⁹³ Por. CIC 1983 kan. 1420 § 1 i § 3.

⁹⁴ Por. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztuchmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 35; M. Pastuszko, *Oficjał i wiceoficjał w procesie o nieważność małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne”, 21 (1978), nr 1–2, s. 293n.

⁹⁵ CIC 1983 kan. 1421 § 1; CIC 1983 kan. 1425 § 3; CIC 1983 kan. 1429; CIC 1983 kan. 1449 § 2; G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztuchmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 46 i 75.

⁹⁶ Por. *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”...*, dz. cyt., s. 79.

3.6. Utrata urzędu

Z kan. 1422 dowiadujemy się, że wikariusz sądowy powinien być mianowany na określony czas. Przy czym prawodawca nie określa, jak długo taka kadencja ma trwać, pozostawiając to swobodnemu uznaniu biskupów. W opinii komentatorów zamysłem prawodawcy nie było precyzowanie, przez jaki czas oficjał ma pełnić swój urząd, gdyż to zależne jest od różnorodnych okoliczności. Kadencyjność z jednej strony zapewnia stabilność urzędu oficjała, chroni jego niezawisłość wobec władzy diecezjalnej, zabezpiecza sprawne funkcjonowanie trybunału oraz zapewnia poczucie bezpieczeństwa stronom procesu. Z drugiej zaś strony chroni wolność biskupa w obsadzaniu stanowisk kościelnych. Niektóre Konferencje Episkopatów, np. Austrii, Szwajcarii, regulują kwestię długości trwania kadencji oficjała w prawie partykularnym, stanowiąc, iż wikariusz sądowy powinien być mianowany na okres 5 lat. Przy czym biskup może mianować tę samą osobę na urząd oficjała na następną kadencję lub może mianować kogoś innego. Oficjał traci swój urząd wraz z upływem kadencji, na jaką został mianowany. Ani Kodeks Prawa Kanonicznego, ani Instrukcja procesowa *Dignitas connubii* nie rozstrzygają, czy oficjał może dalej pełnić swój urząd po upływie terminu jego kadencji, gdyby np. biskup nie mianował nowego oficjała. Wiadomo jednak, że wraz z upływem czasu określonego w nominacji wygasa jego władza⁹⁷.

W sytuacji wakansu stolicy biskupiej oficjał nie traci swojego urzędu ani nie może być usunięty przez administratora diecezjalnego, stosownie do zasady *sede vacante nihil innovetur*. Oficjał nie potrzebuje też zatwierdzenia ze strony administratora⁹⁸. Natomiast po objęciu urzędu przez nowego biskupa diecezjalnego – w myśl kan. 1420 § 5 – wymagane jest zatwierdzenie oficjała na urzędzie. Brak takiego zatwierdzenia, w opinii komentatorów, jest uważany za koniec kadencji wikariusza sądowego. Biskup powinien w takim przypadku mianować nowego oficjała⁹⁹.

Oficjał, według kan. 1422, może być usunięty z urzędu przez biskupa tylko z powodu prawnie uznanej i poważnej przyczyny¹⁰⁰. Przytoczoną powyżej normę przedstawiciele jurysprudencji odczytują z uwzględnieniem kan. 184, kan. 192, kan. 193 §§ 1–3 oraz kan. 194. Uwzględniając wspomniane kanony, przyczynami utraty przez wikariusza sądowego urzędu może być przeniesienie go na

⁹⁷ Por. CIC 1983 kan. 184 § 1; Erlebach, s. 37; *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*..., dz. cyt., s. 88n; *Code de droit canonique annoté*..., dz. cyt., s. 1253.

⁹⁸ CIC 1983 kan. 1422; CIC 1983 kan. 428 § 1.

⁹⁹ Por. *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*..., dz. cyt., s. 88.

¹⁰⁰ Por. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Szttychmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*..., dz. cyt., s. 37.

inny urząd lub usunięcie z urzędu. W tym drugim przypadku, stosownie do kan. 194, powodem może być utrata stanu duchownego, publiczne odstępstwo od wiary, usiłowanie zawarcia małżeństwa. Instrukcja procesowa *Dignitas connubii* w art. 75 dodaje jeszcze inne powody usunięcia oficjała z jego urzędu, a mianowicie: popełnienie przez niego przestępstwa przeciwko powierzonemu urzędowi lub uniemożliwianie prawidłowego wymiaru sprawiedliwości, spowodowane niedbalstwem, nieudolnością, czy też nadużyciami¹⁰¹.

Rezygnacja lub osiągnięcie wieku emerytalnego to kolejne przyczyny utraty urzędu przez oficjała. Rezygnacja polega na złożeniu na ręce biskupa diecezjalnego zrzeczenia się urzędu¹⁰². Należy zauważyć, iż przepisy kodeksowe nie określają wieku emerytalnego dla oficjała. Wydaje się, że wiek emerytalny dla wikariusza sądowego może być określony przez prawo partykularne¹⁰³.

* * *

W niniejszym artykule ukazana została w zarysie instytucja oficjała diecezjalnego. Gdy chodzi o genezę tego urzędu, to istnieją różne teorie. Jedne z nich biorą pod uwagę działania biskupów, które w średniowieczu zmierzały do tego, aby zmniejszać kompetencję archidiaconów. Inne zwracają uwagę na wprowadzenie prawa rzymskiego do kanonistyki. Niektórzy autorzy uważają, że wykrystalizowanie się urzędu oficjała było przyczynowane także warunkami historycznymi i społecznymi.

Pierwsze oficjالاتy pojawiły się ok. XII wieku we Francji. Oficjał od początku był zasadniczo sędzią kościelnym, który wykonywał swoją jurysdykcję w imieniu biskupa. We Francji w czasach tzw. Ancien Regimu oficjał pełnił zadania sędziego kościelnego, ale również zajmował się sądzeniem spraw cywilnych. Taką pozycję stracił on na skutek uchwalenia ustaw z sierpnia 1790 roku. W okresie XIV–XVI wieku uformował się urząd wikariusza sądowego generalnego, a obok niego urząd tzw. oficjała foralnego. Oficjał generalny rezydował w stolicy biskupiej i posiadał jurysdykcję sądową na terenie całej diecezji, w odniesieniu do wszystkich spraw. Natomiast władza oficjała okręgowego ograniczona była terytorialnie do określonej części diecezji, a także pod względem kompetencji, gdyż oficjał foralny mógł rozstrzygać sprawy o mniejszym znaczeniu. W Polsce istniały odstępstwa od tej zasady. Oficjالاتy foralne zaniknęły w XIX wieku.

¹⁰¹ Por. *Dignitas connubii*, art. 75.

¹⁰² Por. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztuchmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego...*, dz. cyt., s. 37.

¹⁰³ Por. *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”...*, dz. cyt., s. 88.

Kolejnym ważnym etapem w rozwoju urzędu oficjała, ale także regulowań prawnych w tym temacie, było pojawienie się Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku. Kodeks nałożył na biskupa obowiązek ustanowienia w swojej diecezji oficjała ze zwykłą, zastępczą jurysdykcją sądowniczą. Stanowił on razem z biskupem jeden trybunał. W Kodeksie tym wymienione zostały warunki stawiane kandydatom na urząd oficjała oraz wyszczególniono zadania, jakie oficjał miał do spełnienia.

Według aktualnie obowiązującego Kodeksu z 1983 r. oraz Instrukcji procesowej *Dignitas connubii* urząd wikariusza sądowego jest niezbędny w kurii diecezjalnej. Biskup diecezjalny ma obowiązek ustanowienia w diecezji oficjała z władzą sądowniczą zwyczajną, ale zastępczą. Nie powinien on pełnić jednocześnie funkcji oficjała i wikariusza generalnego, chyba że niewielki obszar diecezji lub mała liczba spraw zalecają inaczej. Oficjał powinien być, do ważności nominacji, kapłanem, doktorem albo licencjatem prawa kanonicznego, mającym ukończone co najmniej trzydzieści lat życia, powinien cieszyć się dobrą sławą. Stanowi on jeden trybunał z biskupem, ale nie może sądzić spraw, które biskup sobie zastrzegł. Wikariusz sądowy powinien być mianowany na określoną kadencję. Prawodawca nie chciał jednak sprecyzować, jak długo ma ona trwać, ponieważ zależy to od różnych okoliczności. Oficjał ma do wypełnienia zadania związane z trybunałem, są to obowiązki sądowe, administracyjno-sądowe i czysto administracyjne, ale również ma obowiązki, które nie są związane z władzą sądowniczą, a mianowicie powinien on uczestniczyć w synodzie diecezjalnym. Oficjał jest przełożonym innych pracowników trybunału kościelnego, przy czym jego władza odnośnie do nich określona jest przepisami prawa. Wikariusz sądowy nie przestaje pełnić swojej funkcji w czasie wakatu stolicy biskupiej, ale powinien być zatwierdzany przez nowego biskupa diecezjalnego. Administrator diecezjalny nie może usunąć oficjała z jego urzędu. Oficjał może być odwołany przez biskupa diecezjalnego, ale tylko dla poważnej, prawnej przyczyny.

Résumé

LA CHARGE DE VICAIRE JUDICIAIRE ET SES DEVOIRS

Dans son article – *La charge de vicaire judiciaire et ses devoirs* – l’auteur présente l’ensemble des faits qui ont concouru à la création et formation de la charge de vicaire judiciaire, puis il présente l’histoire de la charge de l’official et les normes du droit canonique à ce sujet.

Il existe différentes théories sur l’origine de la charge de l’official: L. Thommasin écrit, que l’apparition de l’official est un épisode de la lutte engagée par les évêques

pour réduire la compétence des archidiacones. P. Fournier assigne un second motif à l'institution de l'official qui est une conséquence de l'introduction de droit romain dans le droit canonique. Les autres auteurs écrivent que l'origine de la charge de l'official sont des causes historiques et sociales. La charge de l'official fait son apparition au XII^e siècle. En Moyen Âge l'official est un juge ecclésiastique. Il exerce ses fonctions au nom de l'évêque. Pendant toute la durée de l'Ancien Régime l'official a été reconnu en France par l'autorité ecclésiastique comme par le pouvoir civil. L'official a perdu en France son caractère civil par l'effet de la loi d'août 1790. Dans les XIV–XVI siècles c'est la charge de l'official forain. Vers la fin du XIV^e et au cours du XV^e siècles les diocèses français, polonais et allemands furent divisés en circonscriptions judiciaires dites officialités ayant à leur tête des officiaux forains. Dans XIX^e siècle la charge de l'official forains a disparu. Le Code de 1917 était une étape valable dans le développement de la charge de l'official, mais aussi de régularisations légales à ce sujet. Selon les dispositions du Code de droit canonique de 1983 et l'instruction *Dignitas connubii*, la charge de vicaire judiciaire est un élément nécessaire de la curie diocésaine. L'évêque diocésain est tenu de constituer un vicaire judiciaire ayant pouvoir ordinaire de juger, différent du vicaire général. L'homme qui exerce le pouvoir de l'official devrait être prêtre, docteur ou licencié en droit canonique, âgé au moins de trente ans. Le vicaire judiciaire constitue un seul et même tribunal avec l'évêque, mais il ne peut pas juger des causes que l'évêque s'est réservées. Le vicaire judiciaire est nommé pour un temps déterminé. Le législateur n'a pas voulu préciser la durée de son mandat. Il a préféré que la durée en soit fixée, selon les diverses circonstances. L'official ne cesse pas de remplir ses fonctions pendant le siège vacant, mais il a besoin d'être confirmé dans son charge par le nouvel évêque. L'official ne devrait pas être révoqué que dans une cause légitime et grave.

Ks. dr Wojciech WĄSIK – ur. w 1967 r. w Gliwicach. Ukończył studia w WSD w Kielcach, z tytułem magistra teologii, a następnie studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego na KUL-u. Wiceoficjał Sądu Biskupiego w Kielcach i wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Kielcach. Autor haseł z zakresu prawa kanonicznego w „Encyklopedii chrześcijaństwa” (Kielce 2000). Publikował swoje artykuły m.in. w pracy zbiorowej *Wiara i Rozum* (Kielce 2001), w „Kieleckich Studiach Teologicznych”, „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym” oraz w „Obecnym”.

Ks. Józef Wroceński SCJ – Warszawa

UDZIAŁ WIERNYCH ŚWIECKICH W WYKONYWANIU WŁADZY RZĄDZENIA W KOŚCIELE PARTYKULARNYM

Wstęp

Kościół jako wspólnota Ludu Bożego otrzymał zadanie kontynuowania Chrystusowego dzieła zbawiania świata. Z samej jego natury nieustannie wypływa wezwanie skierowane do wszystkich ochrzczonych, aby aktywnie włączali się na miarę otrzymanych charyzmatów i indywidualnych możliwości w wypełnianie misji Kościoła. Tę wspólnotę Ludu Bożego, do której zostaje się włączonym przez chrzest święty, konstytuują dwie podstawowe kategorie wiernych: święci szafarze, czyli duchowni i świeccy. Na przestrzeni wieków historii Kościoła prawnie określany udział poszczególnych kategorii wiernych w realizacji misji zbawczej Kościoła ulegał zmianom. W pierwszych gminach chrześcijańskich, w których istniało silne poczucie wspólnoty, nie oddzielano duchownych od świeckich. W niedługim jednak czasie zarysowały się różnice między wspomnianymi grupami wiernych, polegające na ścisłej rezerwacji pewnych funkcji i urzędów przeznaczonych wyłącznie dla duchownych. W IV wieku po edyktie mediolańskim Kościół doznał poważnych przemian instytucjonalno-organizacyjnych, a duchowni wręcz stali się kategorią uprzywilejowaną. Nastąpił okres oddalania się wiernych świeckich od aktywnego udziału w spełnianiu funkcji administracyjnych i sądowych w Kościele. W ten sposób utrwalił się między wiernymi mocno akcentowany na różnych płaszczyznach podział na dwa stany: duchownych i świeckich. Proces ten doprowadził do zupełnej bierności wiernych świeckich w realizacji posłannictwa Kościoła i przejęcia prawie całkowitej odpowiedzialności przez duchownych, a w konsekwencji do zredukowania do minimum udziału świeckich w realizacji powierzonej im misji w Kościele. Utarło się przekonanie, że właściwa działalność apostołska Kościoła wraz z przynależną jej sferą władzy rządzenia należy wyłącznie do hierarchii kościelnej.

Dopiero na przełomie wieku XIX i XX na skutek upowszechniającego się zjawiska zorganizowanej działalności świeckich, także w Kościele, zaczęła się rodzić świadomość, pochodząca jeszcze z okresu Kościoła pierwotnego, naturalnej jedności wiernych: duchownych i świeckich. Ukoronowaniem tego procesu stała się pogłębiona przez Sobór Watykański II refleksja nad naturą Kościoła. Powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych pozwolił odkryć na nowo prawdę o wspólnocie Ludu Bożego, jako wspólnoty równych w godności i współodpowiedzialnych wiernych, którzy wprawdzie różnią się między sobą ze względu na otrzymane dary, ale tworzą ten sam Kościół. Posługiwanie hierarchiczne, jak i apostołstwo świeckich uzupełniają się wzajemnie, gdyż stanowią wspólnie jedno posłannictwo Kościoła. Sobór podkreślał, że posługa duszpasterska świętych szafarzy nie osiągnie właściwej skuteczności bez aktywnego udziału wiernych świeckich. Z kolei apostołstwo świeckich musi być zawsze realizowane w ramach misji całego Kościoła i w ścisłej łączności z pasterzami.

Nauka Soboru Watykańskiego II oparta na założeniu, że wykonywanie apostołatu i związanej z nim władzy rządzenia w Kościele nie może pozostać zastrzeżone wyłącznie duchownym, stała się podstawą reformy prawa kościelnego. Stąd też prawodawca nowego Kodeksu otworzył przed wiernymi świeckimi szerokie możliwości zaangażowania się w życie Kościoła na wszystkich jego płaszczyznach. Tym samym przywrócił wiernym świeckim zdolność do udziału w sprawowaniu władzy rządzenia w Kościele. Należy też zauważyć, że owa zdolność dotyczy tak mężczyzn, jak i kobiet. Został tym samym przewyżniony problem możliwości udziału kobiet w wykonywaniu jurysdykcji kościelnej. W ten sposób wierni świeccy realizują swój udział w misji pasterskiej. W rzeczywistości przybiera to różne formy, począwszy od sprawowania urzędów kościelnych, poprzez uczestnictwo w kościelnej władzy rządzenia i publicznym wypowiadaniu zdania w sprawach wspólnoty kościelnej, aż po udzielanie rad. Niniejsze opracowanie zmierza do przedstawienia kwestii udziału wiernych świeckich w wykonywaniu władzy rządzenia w Kościele partykularnym. Jeśli zaś chodzi o szczegółowe regulacje prawne powyższej kwestii, to z tej racji, że władzę dzieli się na ustawodawczą, wykonawczą i sadowniczą, wydaje się stosowne wskazanie możliwości przyznanych tutaj wiernym świeckim w poszczególnych sektorach władzy rządzenia.

1. Udział wiernych świeckich w sprawowaniu władzy ustawodawczej

W Kościele partykularnym władzę ustawodawczą posiadają, oprócz Biskupa Rzymu i Kolegium Biskupów¹, Konferencje Biskupów², synody

¹ Por. KPK/1983, kan. 333 § 1; 336.

² Por. tamże, kan. 455 § 1 i § 4.

partykularne³ i biskup diecezjalny⁴. Można mówić jednak o pewnym udziale wszystkich duchownych i wiernych świeckich w wykonywaniu tej władzy. Jeśli chodzi o tych drugich, generalną zasadę ich udziału we władzy rządzenia podaje prawodawca w Kodeksie Prawa Kanonicznego. I chociaż prawodawca wyraźnie stwierdza, że tylko ci, którzy otrzymali święcenia, są zdolni, zgodnie z przepisami prawa, do sprawowania władzy rządzenia, to jednak dodaje, że w wykonywaniu tej władzy mogą, zgodnie z przepisami prawa, współdziałać wierni świeccy⁵. Dokonuje się to przede wszystkim na etapie przygotowawczym, poprzedzającym wydanie przez kompetentny podmiot określonych aktów ustawodawczych⁶. Wkład wiernych świeckich w tworzenie prawa kościelnego ujawnia się głównie poprzez różnego rodzaju inicjatywy ustawodawcze oraz tworzenie prawa zwyczajowego. Wyraża się to także poprzez tworzenie projektów nowego prawa podczas prac synodalnych oraz na forum różnych rad i stowarzyszeń⁷. Należy podkreślić, że pomimo tego, iż jest to zawsze głos doradczy, to jednak dzięki temu realizuje się owo współdziałanie.

1.1. Udział w synodach

Prawodawca kodeksowy wśród synodów rozróżnia synody partykularne i synod diecezjalny. Pierwsze, czyli synod plenarny i prowincjalny, są wyłącznie zebraniem biskupów określonego terytorium. Synod plenarny gromadzi z głosem decydującym biskupów wszystkich Kościołów partykularnych tej samej Konferencji Biskupów⁸, synod prowincjalny zaś biskupów Kościołów partykularnych tej samej prowincji kościelnej⁹. Synod diecezjalny natomiast nie jest zebraniem biskupów, lecz wybranych kapłanów i innych wiernych Kościoła partykularnego, którzy świadczą pomoc biskupowi diecezjalnemu dla dobra lokalnej wspólnoty¹⁰. We wszystkich tych synodach prawodawca przewiduje również udział wiernych świeckich. Jest to efekt dowartościowania przez Sobór Watykański II roli czynnika wspólnotowego. Na tej podstawie wierni świeccy są pełnoprawnymi członkami synodów partykularnych i diecezjalnych,

³ Por. tamże, kan. 445.

⁴ Por. tamże, kan. 381 § 1.

⁵ Por. tamże, kan. 129.

⁶ Por. W. Góralski, *Udział laikatu w sprawowaniu władzy rządzenia w Kościele, „Chrześcijanin w świecie”* 20 (1988), nr 178, s. 83.

⁷ Por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie posoborowym*, Kraków 1985, s. 164.

⁸ Por. KPK/1983, kan. 439 § 1 i 443 § 1.

⁹ Por. tamże, kan. 440.

¹⁰ Por. tamże, kan. 460. Szerzej na ten temat por. K. Dullak, *Ecclesia semper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Szczecin 2007, s. 14–21.

choć jedynie z głosem doradczym¹¹. Synody posoborowe cechują się silnym ukierunkowaniem duszpasterskim, powinny więc angażować całą lokalną wspólnotę wierzących, zarówno duchownych, jak i wiernych świeckich, w proces pogłębienia wiary, odnowy moralności i dyscypliny kościelnej oraz poszukiwania nowej hierarchii wartości, zbudowanej w oparciu o Ewangelię. Udział w takich zgromadzeniach jest jedną z wielu możliwości realizacji przez wiernych świeckich, na mocy zakorzenienia w powszechnym kapłaństwie, współodpowiedzialności za Kościół¹². Dotyczy to zwłaszcza synodów diecezjalnych, udział wiernych świeckich bowiem w synodach partykularnych jest bardziej zdominowany przez uczestników z głosem decydującym. Uczestnictwo wiernych świeckich w komisjach synodalnych przygotowujących projekty uchwał synodalnych stwarza możliwość kształtowania ich treści. Ponadto w fazie konsultacji nad wypracowanymi schematami przyszłych uchwał, zwłaszcza gdy chodzi o synod diecezjalny, niemały wpływ mogą mieć wierni świeccy uczestniczący w komisjach, zespołach studyjnych, synodalnych kręgach dyskusyjnych¹³. Pozostali wierni świeccy, którzy nie otrzymali nominacji do poszczególnych tematycznych komisji synodalnych, mają wpływ, chociaż w różnym stopniu, na efekty synodu. Swoje zaangażowanie wyrażają poprzez udzielanie wsparcia modlitewnego oraz udział w pracach parafialnych zespołów synodalnych. Biskup diecezjalny jest nawet prawnie zobowiązany, aby do udziału w synodzie wezwać odpowiednią liczbę uczestników reprezentujących całą wspólnotę diecezjalną, także wiernych świeckich¹⁴. Należy też dodać, że tak ukonstytuowane zgromadzenie wiernych tylko wtedy spełni swoje zadania, jeśli będzie je ożywiać duch autentycznego zaangażowania i dialogu.

Udział wiernych świeckich w dziele synodalnym nie kończy się z chwilą zamknięcia synodu. Wszyscy bowiem wierni są odpowiedzialni za wprowadzenie nowego ustawodawstwa w życie Kościoła partykularnego. Dokonać ma się to najpierw przez osobiste przyjęcie, a następnie realizację na miarę swoich

¹¹ Por. KPK/1983, kan. 443 § 4 i 463 § 1, n. 5. Por. także W. Wójcik, *Ze studiów nad synodami polskimi*, Lublin 1982, s. 5; W. Góralski, *Pozycja prawna osób świeckich w Kościele według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne”, 28 (1985), nr 1–2, s. 55; J. Dudziak, *Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym (Refleksja kanonistyczno-pastoralna)*, „Colloquium salutis – Wrocławskie Studia Teologiczne”, 16 (1984), s. 58.

¹² Por. W. Góralski, *O rozumienie roli laikatu w Kościele*, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 78 (1993), s. 115; J. Dudziak, *Synod diecezjalny, jego struktura i rola...*, dz. cyt., s. 60.

¹³ Por. W. Góralski, *Udział laikatu w sprawowaniu władzy rządzenia w Kościele*, „Chrześcijanin w świecie”, 20 (1988), nr 178, s. 84.

¹⁴ Por. J. Dyduch, *Świeccy w służbie Kościołowi w świetle adhortacji „Christi-fideles laici”*, „Prawo Kanoniczne”, 33 (1990), nr 3–4, s. 73; W. Góralski, *III Synod Diecezji Kieleckiej*, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 78 (1993), nr 6, s. 411.

możliwości i kompetencji we wszystkich wspólnotach duszpasterskich. O recepcję uchwał synodalnych przez poszczególne wspólnoty mają zadbać, w pierwszym rzędzie, zespoły synodalne. Stąd też jest rzeczą wskazaną, aby po zakończeniu synodu nie rozwiązywać zespołów synodalnych. Ponadto ich członkowie mogą stanowić trzon rad parafialnych, tworzonych według nowego statutu, lub w całości przekształcić się w tego rodzaju parafialne gremia doradcze¹⁵.

Pewnej formy pośredniego wpływu wiernych świeckich na kształt określonych aktów ustawodawczych można dopatrywać się w uprawnieniu do przedstawiania przez wiernych pasterzom Kościoła własnych potrzeb duchowych, jak również własnych życzeń. Ponadto przysługuje im prawo, a niekiedy obowiązek, wyjawiania swojego zdania świętym pasterzom w sprawach dotyczących dobra Kościoła, a nawet podawania go do wiadomości innym wiernym¹⁶, co może zostać wykorzystane podczas prac synodalnych. W ten sposób uchwały synodalne stają się wspólnym dziełem wspólnoty diecezjalnej¹⁷.

1.2. Udział w kolegialnych organach doradczych

Władza ustawodawcza w Kościele partykularnym nie jest sprawowana wyłącznie na synodach. Owszem biskup diecezjalny sprawuje ją uroczysto na synodzie diecezjalnym, ale najczęściej w codziennej posłudze pasterskiej, wydając dekrety ogólne, a w sensie szerszym podejmując decyzje administracyjne lub formułując nakazy indywidualne. W tym procesie wykonywania władzy rządzenia istotną rolę mogą odegrać inni wierni, tak duchowni, jak i świeccy, dzięki radom i sugestiom przedkładanym pasterzowi diecezji w ramach różnych diecezjalnych gremiów doradczych. Sobór Watykański II, podkreślając ogromne znaczenie zasady kolegialności w Kościele powszechnym, wskazał jednocześnie na konieczność jej obecności w Kościele partykularnym. Dzięki temu pojawiły się w jego strukturze różne rady jako nowe instytucje ustrojowe, których członkami mogą być wierni świeccy. Należy przy tym zauważyć, że wierni zgromadzeni w różnych diecezjalnych kolegiach doradczych, wyrażając swojemu biskupowi

¹⁵ Por. *Przemówienie Jana Pawła II na zakończenie synodu duszpasterskiego*, w: III Synod Diecezji Kieleckiej 1984–1991, Kielce 1992, s. 26; *Regulamin Zespołów Synodalnych III Synodu Kieleckiego*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 60 (1984), nr 4, s. 217–220; K. Dullak, *Ecclesia semper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce...*, dz. cyt., s. 284–285.

¹⁶ Por. KPK/1983, kan. 212 § 2 i 3; W. Góralski, *Udział laikatu w sprawowaniu władzy...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁷ Por. Kongregacja Biskupów, *Instrukcja Ecclesiae imago*, nr 163–165, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. M. Sitarz, W. Kacprzyk, Lublin 2006, s. 481–483; Kongregacja Biskupów, *Dyrektorium Apostolorum Successores*, nr 168–175, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. M. Sitarz, W. Kacprzyk, Lublin 2006, s. 632–635.

opinię, czy też przedkładając sugestie, pomagają mu nie tylko w wypełnianiu pasterskich zadań, ale mają duży wpływ na kształtowanie się ustawodawstwa diecezjalnego. Biskup ze swej strony powinien stworzyć wiernym możliwości korzystania z ich uprawnień i sam chętnie wykorzystywać wszelkie okazje kontaktu z wiernymi¹⁸. Tak pojęte współdziałanie może przybierać różnorakie formy, poczynawszy od bliżej nieokreślonych, spontanicznych spotkań przy różnych okazjach, po ściśle zaplanowaną współpracę instytucjonalną za pośrednictwem rad diecezjalnych, funkcjonujących w diecezji zgodnie z przepisami prawa¹⁹. Pośród nich najważniejszą rolę odgrywają diecezjalna rada duszpasterska i rada do spraw ekonomicznych.

Powołanie przez biskupa diecezjalnej rady duszpasterskiej zgodnie z postanowieniem prawodawcy pozostaje fakultatywne, chociaż wydaje się, że okoliczności pasterskie większości diecezji sprawiają, iż jej powołanie staje się obligatoryjne²⁰. Rada ma jedynie głos doradczy i w swej działalności jest całkowicie zależna od biskupa diecezjalnego, który ją powołuje do istnienia, zwołuje i przewodniczy jej posiedzeniom. W swoim składzie personalnym rada ma być organem reprezentującym Lud Boży danej diecezji, dlatego też biskup powinien określić sposób powoływania jej członków, troszcząc się o to, aby odpowiednio byli reprezentowani duchowni, członkowie instytutów życia konsekrowanego, a przede wszystkim wierni świeccy²¹. Za pośrednictwem rady duszpasterskiej, której wierni świeccy są pełnoprawnymi członkami, mogą oni wyrażać swoją odpowiedzialność za Kościół partykularny i współpracować z duchownymi na najwyższym szczeblu diecezji. W celu zapewnienia owocności działania wszyscy członkowie, tak duchowni, osoby zakonne, jak i wierni świeccy, powinni posiadać odpowiednie przymioty: pozostawać w pełnej łączności z Kościołem, posiadać pewną wiarę, odznaczać się chrześcijańską gorliwością i roztropnością, posiadać dobrą opinię wśród wiernych oraz posiadać konieczne kompetencje w sprawach publicznych Kościoła²². Podstawowym

¹⁸ Por. Instrukcja *Ecclesiae imago*, nr 208.

¹⁹ Por. M. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem*, t. II, Warszawa 1979, s. 177; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 175.

²⁰ Por. KPK/1983, kan. 511; Instrukcja *Ecclesiae imago*, nr 204; Dyrektorium *Apostolorum Successores*, nr 185. Szerzej na ten temat por. J. Wroceński, *Diecezjalna Rada Duszpasterska w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne”, 34 (1991), nr 3–4, s. 106.

²¹ Por. KPK/1983, kan. 512; Dyrektorium *Apostolorum Successores*, nr 185; W. Góralski, *Udział laikatu w sprawowaniu władzy...*, dz. cyt., s. 86.

²² Por. KPK/1983, kan. 512 § 3. Por. także W. Góralski, *Pozycja prawna osób świeckich w Kościele według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne”, 28 (1985), nr 1–2, s. 55; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 178; W. Góralski, *O rozumieniu roli laikatu w Kościele*, „Miesięcznik Pasterski Płocki”, 78 (1993), s. 115; J. Dyduch, *Wierni świeccy w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Notificationes”, 131 (1993), nr 4–6, s. 332.

zadaniem rady duszpasterskiej jest wspieranie biskupa w rozwiązywaniu różnych problemów duszpasterskich. Z tej też racji członkowie rady powinni spełniać swoje zadania poprzez badanie, omawianie konkretnych zagadnień oraz wyciąganie praktycznych wniosków i przedstawianie ich wiernie biskupowi. Dlatego też zaleca się, aby rada pracowała na co dzień w różnych komisjach lub sekcjach tematycznych, co z kolei wymaga od jej członków sumiennego wypełniania obowiązków i aktywności na posiedzeniach.

Zgodnie z postanowieniem prawodawcy kodeksowego w każdej diecezji należy ustanowić radę do spraw ekonomicznych. Jej zadaniem jest świadczenie pomocy biskupowi diecezjalnemu we wszystkich sprawach materialnych Kościoła partykularnego, przede wszystkim poprzez ich planowanie i kontrolowanie²³. Rada ta powinna składać się przynajmniej z trzech wiernych, biegłych w sprawach ekonomicznych, znających dobrze prawo cywilne i odznaczających się prawością²⁴. Członkami rady mogą być również wierni świeccy. Takie rozumienie przepisu cytowanego kanonu jest konsekwencją uprawnienia przyznanego wiernym świeckim przez prawodawcę kodeksowego. Chodzi o możliwość udziału odpowiednio przygotowanych wiernych świeckich w wykonywaniu władzy administracyjnej na szczeblu diecezjalnym poprzez uczestnictwo w radach działających zgodnie z przepisem prawa²⁵.

Z działalnością rady do spraw ekonomicznych związany jest urząd ekonoma, który również wspomaga biskupa diecezjalnego w zarządzaniu dobrami materialnymi diecezji²⁶. Z tej też racji diecezja musi posiadać ekonoma, mianowanego przez biskupa na okres pięciu lat, z możliwością przedłużenia kadencji. Ekonom, którym może być również osoba świecka, winien posiadać duże doświadczenie na polu ekonomiczno-administracyjnym i znać prawo kanoniczne oraz cywilne dotyczące kościelnych dóbr materialnych²⁷. Swoje zadania ekonom wypełnia pod nadzorem rady do spraw ekonomicznych i zwierzchnictwem biskupa diecezjalnego.

Biskup diecezjalny w celu lepszego sprawowania troski pasterskiej może również okazjonalnie lub na stałe powoływać inne zespoły konsultacyjne, takie jak komisje, rady, których członkami, zgodnie ze swoimi kompetencjami i uzdolnieniami, mogą być wierni świeccy. Zazwyczaj w Kościołach partykularnych

²³ Por. KPK/1983, kan. 492 § 1; *Dyktorium Apostolorum Successores*, nr 193; S. Dubiel, *Uprawnienia majątkowe Kościoła Katolickiego w Polsce, w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, Konkordatu z 1993 roku i ustaw synodalnych*, Lublin 2007, s. 159–160.

²⁴ Por. KPK/1983, kan. 492 § 1.

²⁵ Por. KPK/1983, kan. 228 § 2; W. Góralski, *Udział laikatu, w sprawowaniu władzy...*, dz. cyt., s. 86.

²⁶ Por. KPK/1983, kan. 494.

²⁷ Por. *Dyktorium Apostolorum Successores*, nr 193.

biskupi powołują np. Komisję Śpiewu i Muzyki Kościelnej²⁸, Komisję do Spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego²⁹, Komisję Nadzoru Budownictwa Kościelnego³⁰, Komisję Sztuki Kościelnej³¹, czy też Radę do Spraw Społecznych³², Radę do Spraw Powołań³³, Radę Misyjną³⁴, Radę do Spraw Młodzieży³⁵, Radę Katechetyczną³⁶. Te i inne gremia konsultacyjne tworzone na poziomie diecezji stwarzają dla wiernych świeckich płaszczyznę współpracy z duchownymi, a także dają im realny udział w realizacji ich odpowiedzialności za Kościół partykularny.

2. Udział w sprawowaniu władzy wykonawczej

Udział wiernych świeckich w dziedzinie sprawowania władzy wykonawczej jest bardziej różnorodny niż w przypadku władzy ustawodawczej. Prawodawca kodeksowy stwarza szerokie perspektywy udziału wiernych świeckich w wypełnianiu określonych urzędów i funkcji w administracji kościelnej. Stanowi o tym wyraźnie dyspozycja kodeksowa pozwalająca odpowiednio przygotowanym wiernym świeckim na pełnienie, za pozwoleniem pasterzy Kościoła, tych urzędów i posług, które wolno im piastować zgodnie z przepisami prawa³⁷. Chodzi tu o urzędy i posługi na wszystkich poziomach organizacji kościelnej, zarówno na płaszczyźnie diecezji, np. kuria diecezjalna, jak również na niższych szczeblach, a zwłaszcza w parafii. Dotyczy to głównie zakresu spraw duszpasterskich i zarządu dobrami materialnymi Kościoła. Szczególną

²⁸ Por. *Regulamin Diecezjalnej Komisji Śpiewu i Muzyki Kościelnej*, w: I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, Koszalin 1990, s. 178.

²⁹ Por. *Statut Diecezjalnej Komisji do Spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego*, w: Statuty I Synodu Diecezji Pelplińskiej, Pelplin 2001, s. 126–130.

³⁰ Por. *Statut Komisji Nadzoru Budownictwa Kościelnego Archidiecezji Białostockiej*, w: I Synod Archidiecezji Białostockiej, Białystok 2000, s. 254–255.

³¹ Por. *Statut Komisji Sztuki Kościelnej Archidiecezji Białostockiej*, w: I Synod Archidiecezji Białostockiej, Białystok 2000, s. 252–253.

³² Por. *Statut Arcybiskupiej Rady Społecznej*, w: I Synod Archidiecezji Białostockiej, Białystok 2000, s. 249; *Statut Rady Społecznej Archidiecezji Przemyskiej*, w: Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000, Przemyśl 2000, s. 214.

³³ Por. *Dzieło Powołań w Diecezji Częstochowskiej*, w: II Synod Diecezji Częstochowskiej, Częstochowa 1987, s. 253–254.

³⁴ Por. *Statuty Archidiecezji Lwowskiej w Lubaczowie*, Lubaczów 1990 (msp), s. 70; *IV Synod Diecezji Tarnowskiej*, Tarnów 1990, s. 74.

³⁵ Por. *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991*, Wrocław 1995, s. 272.

³⁶ Por. *Regulamin Diecezjalnej Rady Katechetycznej*, w: Pierwszy Synod Diecezji Warszawsko-Praskiej, Warszawa 2000, s. 211–213.

³⁷ Por. KPK/1983, kan. 228 § 1; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 156.

formą udziału we władzy wykonawczej, jaką przewiduje obecny Kodeks, jest powierzenie osobom świeckim troski o parafię w sytuacji braku kapłana³⁸. I chociaż nie chodzi tu o samodzielne kierowanie parafią przez osobę świecką, lecz tylko o jej współudział w zarządzaniu parafią pod przewodnictwem jakiegoś innego kapłana posiadającego uprawnienia proboszczowskie, to jednak sytuacja taka daje konkretny udział w pasterskiej trosce Kościoła. Ponadto należy też wspomnieć o możliwości występowania osoby świeckiej w roli świadka urzędowego przy zawieraniu małżeństw według zwyczajnej formy kanonicznej³⁹.

2.1. Kuria diecezjalna

Kuria diecezjalna odgrywa pierwszoplanową rolę w świadczeniu pomocy biskupowi diecezjalnemu w sprawowaniu władzy wykonawczej. Jako instytucja składająca się z osób i urzędów niesie biskupowi pomoc w zarządzaniu całą diecezją, zwłaszcza w kierowaniu działalnością pasterską, w administrowaniu diecezją i w wykonywaniu władzy sądowniczej⁴⁰. Kuria powinna więc być narzędziem poszukiwania, sporządzania i wprowadzania w życie planu duszpasterskiego, który biskup rozważa ze swoimi radami. Ponadto do niej należy zachowywanie tradycyjnej dyscypliny i praktyki Kościoła lokalnego w kierowaniu i zarządzaniu diecezją, która stoi ponad zmiennością jednostek i poszczególnych instytucji⁴¹. Do biskupa diecezjalnego należy swobodne powierzanie urzędów w kurii osobom, które charakteryzują się odpowiednimi kompetencjami w danej dziedzinie, gorliwością duszpasterską i nieskazitelnością życia chrześcijańskiego⁴². Prawodawca zaleca, aby przy obsadzaniu poszczególnych urzędów biskup zasięgnął opinii niektórych kapłanów i świeckich, zgodnie ze sposobami, które uzna za stosowne⁴³.

W kurii diecezjalnej powinien być ustanowiony kanclerz, którego zadaniem jest troska o sporządzanie i wysyłanie akt kurialnych oraz strzeżenie ich w miejscowym archiwum. Jednakże zadania kanclerza nie zawężają się jedynie do tych sektorów. Prawo partykularne może bardziej precyzować jego kompetencje, powierzając mu np. obowiązki notariusza lub sekretarza kurii⁴⁴.

³⁸ Por. KPK/1983, kan. 517 § 2.

³⁹ Por. tamże, kan. 1112 § 1. Szerzej na ten temat por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 232–233; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, T. III, Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 181–183.

⁴⁰ Por. KPK/1983, kan. 469; Instrukcja *Ecclesiae imago*, nr 200; *Dyrektorium Apostolorum Successores*, nr 177.

⁴¹ Por. Instrukcja *Ecclesiae imago*, nr 200.

⁴² Por. KPK/1983, kan. 157 i 470; *Dyrektorium Apostolorum Successores*, nr 177.

⁴³ Por. *Dyrektorium Apostolorum Successores*, nr 177.

⁴⁴ Por. KPK/1983, kan. 482 § 1 i 3; *Dyrektorium Apostolorum Successores*, nr 180.

Prawo to powinno również określić relację kanclerza z innymi głównymi urzędami kurii. W przeciwieństwie do poprzedniego prawodawcy nowego Kodeksu nie zastrzega urzędu kanclerza tylko dla duchownych, może on być powierzany także wiernym świeckim. Prawodawca domaga się jedynie, aby kandydaci do tego urzędu odznaczać się nieposzlakowaną opinią i byli ponad wszelkim podejrzeniem oraz by odznaczać się biegłością w sprawach kanonicznych i w praktyce administracyjnej⁴⁵. W razie konieczności, lub zgodnie z uznaniem biskupa, kanclerza może wspomagać wicekanclerz, posiadający takie same uprawnienia jak kanclerz. Ponadto, jeśli zachodzi potrzeba, oprócz kanclerza biskup może ustanowić innych notariuszy. Urząd ten mogą również pełnić wierni świeccy, z wyłączeniem spraw, w których opinia kapłana mogłaby być narażona na niebezpieczeństwo. W takich przypadkach notariuszem powinien być kapłan⁴⁶.

Biskup diecezjalny korzysta z pomocy kanclerza i notariuszy w sporządzaniu dokumentów o charakterze prawnym, jak na przykład różnego rodzaju akta jurysdykcyjne, dekrety, indulty itd., aby ich treść była precyzyjna⁴⁷.

Wśród urzędów kurialnych, które mogą piastować wierni świeccy, prawodawca kodeksowy wymienia również urząd cenzora książek. Kandydaci na ten urząd powinni jednak odznaczać się wiedzą i kierować się zdrową nauką i roztropnością⁴⁸.

Warto tu jeszcze przypomnieć o roli rad diecezjalnych i komisji, zwłaszcza rady duszpasterskiej, rady ekonomicznej, komisji kurialnych, o których już była mowa w poprzednim punkcie niniejszego opracowania w ramach omawiania ich roli w wykonywaniu władzy ustawodawczej i ich wpływu na kształtowanie się prawodawstwa partykularnego. Wymienione gremia doradcze, w których uczestniczą wierni świeccy, odgrywają również wielką rolę w wykonywaniu władzy wykonawczej w Kościele partykularnym.

2.2. Udział wiernych świeckich w parafialnych strukturach zarządzania

Zgodnie z nauką ostatniego Soboru parafia jest wspólnotą wiary, kultu i miłości. Dopiero w tak pojętej wspólnocie wszyscy wierni mogą poczuwać

⁴⁵ Por. KPK/1917, kan. 372; KPK/1983, kan. 482 i 483; por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 167; W. Góralski, *Pozycja prawna osób świeckich w Kościele według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne”, 28 (1985), nr 1–2, s. 53.

⁴⁶ Por. KPK/1983, kan. 483 § 2.

⁴⁷ Por. Dyrektorium *Apostolorum Successores*, nr 180.

⁴⁸ Por. KPK/1983, kan. 830 § 1; W. Góralski, *Udział laikatu w sprawowaniu władzy...*, dz. cyt., s. 86.

się do współodpowiedzialności za Kościół oraz angażować się apostołsko⁴⁹. Za wykonywanie w tej wspólnotcie misji nauczania, uświęcania i rządzenia odpowiedzialny jest proboszcz. Powinien on jednak to potrójne zadanie wypełniać we współpracy nie tylko z innymi duszpasterzami, ale także w granicach prawa z wiernymi świeckimi. Prawodawca kodeksowy, a także życie parafialne stwarzają wiele możliwości do takiej współpracy. Wierni świeccy podejmują odpowiedzialność za wspólnotę parafialną, przedstawiając swoje opinie, inicjatywy i postulaty w sprawach odnoszących się do jej funkcjonowania lub też uczestnicząc w działalności różnych rad, zespołów, stowarzyszeń⁵⁰. Pierwszorzędną rolę w tym względzie odgrywa parafialna rada duszpasterska⁵¹. Jest to najważniejsze gremium doradcze w dziedzinie duszpasterskiej, a jednocześnie płaszczyzna współpracy duchownych i świeckich na poziomie parafii. Stąd też na członków parafialnej rady duszpasterskiej powinni być powoływani ci wierni, którzy chcą ofiarnie podjąć odpowiedzialność za Kościół i działać w służbie dla jego rozwoju. Prawodawca kodeksowy bliżej nie określa przymiotów wymaganych od kandydatów na członków rady. Wydaje się jednak, że powinni oni cieszyć się uznaniem lokalnej społeczności, być czynnie zaangażowani w życie Kościoła, posiadać cechy moralne i umysłowe przydatne w życiu wspólnoty parafialnej, a przede wszystkim być gorliwymi katolikami i mieć dobrą opinię. Posiadanie takich przymiotów sprawi, że uczestnictwo w radzie będzie efektywne. Istotną sprawą jest również reprezentatywność rady. Jej skład osobowy musi zatem w miarę możliwości odzwierciedlać strukturę religijno-społeczną oraz terytorialną danej parafii. Bez względu na płeć i wykształcenie winni znaleźć w niej miejsce wierni reprezentujący różne stany, grupy zawodowe, wiekowe czy terytorialne parafii, a więc przedstawiciele duchowieństwa, instytutów życia konsekrowanego, jeśli są obecne na terenie parafii, katechetów, grup nieformalnych, rodziców i młodzieży. Ważną sprawą jest również ilość członków omawianego gremium. Prawodawca sprawę tę pozostawia roztropnej decyzji biskupa diecezjalnego. Należy jednak przypuszczać, że skład osobowy rady zależeć będzie od wielkości i potrzeb parafii. Nie powinna ona być zbyt małym gremium, ponieważ nie spełni wówczas wymogu

⁴⁹ Por. KPK/1983, kan. 515; Konstytucja *Lumen gentium*, nr 26; Dekret *Christus Dominus*, nr 30; Dyrektorium *Apostolorum Successores*, nr 212.

⁵⁰ Por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 175; Tenże, J. Dyduch, *Świeccy w służbie Kościołowi w świetle adhortacji „Christifideles laici”*, „Prawo Kanoniczne”, 33 (1990), nr 3–4, s. 66; J. Krukowski, *Prawa i obowiązki laikatu w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Chrześcijanin w świecie”, 15 (1983), nr 5, s. 66.

⁵¹ Por. KPK/1983, kan. 536; Dyrektorium *Apostolorum Successores*, nr 211; W. Góralski, *O rozumienie roli laikatu w Kościele*, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 78 (1993), s. 115.

reprezentatywności, ale też nie powinna liczyć zbyt wielu członków, gdyż zmniejszy to jej operatywność⁵².

Z faktu przynależności do parafialnej rady duszpasterskiej wypływa szereg zadań. Każdy radny jest przede wszystkim zobowiązany do uczestniczenia w posiedzeniach, czynnego udziału w pracach i realizacji postanowień rady. Członkowie mają prawo, a nawet obowiązek, wyrażania opinii w sprawach duszpasterstwa parafialnego oraz występowania z wnioskami i propozycjami dotyczącymi ożywiania działalności pasterskiej. W czasie wizytacji parafii mają też prawo do spotkania i rozmowy z biskupem lub dziekanem⁵³.

Do zadań parafialnej rady duszpasterskiej należy nie tylko wspomaganie proboszcza w wypełnianiu jego zadań pasterskich, ale również praca nad pogłębianiem świadomości religijnej wiernych, pobudzanie i rozwój inicjatyw apostołskich wśród parafian, czuwanie nad właściwą realizacją i koordynacją wszelkich poczynąń apostołskich, wyrażanie opinii o życiu wspólnoty lokalnej, wspomaganie innych duchownych w pracy duszpasterskiej. Poprzez wszechstronną analizę życia wspólnoty parafialnej oraz wyciąganie praktycznych wniosków rada ma zmierzać do kształtowania parafii jako świadomej wspólnoty odpowiedzialnej za swoje posłannictwo. Jej zalecenia stwarzają możliwość dobrego planowania zadań duszpasterskich i owocnej ich realizacji. Należy jednak zaznaczyć, że wszelkie propozycje i postanowienia rady mają wyłącznie charakter doradczy. Decyzje dotyczące całokształtu życia parafialnego podejmuje samodzielnie proboszcz⁵⁴. Z drugiej jednak strony proboszcz jest zobowiązany do poważnego traktowania sugestii i propozycji rady, do uważnej ich analizy i w miarę możliwości do wprowadzania ich w życie. Wynikają one przecież z troski o dobro Kościoła, pełniejszego rozeznania potrzeb parafii, doświadczenia i kompetencji oraz znajomości problemów współczesnego życia, a także z innego punktu widzenia członków rady. Kompetencje parafialnej rady duszpasterskiej zgodnie z prawem powszechnym są najczęściej bardzo szczegółowo określone w opracowanych przez synody i zatwierdzonych przez biskupów diecezjalnych statutach rad parafialnych. Należy też dodać, że parafialna rada duszpasterska powinna ściśle współpracować z diecezjalną radą duszpasterską.

Ogólnie pojęte dobro parafii to nie tylko wartości i sprawy duchowe, lecz również wszelkie środki materialne, które pomagają w budowaniu wspólnoty parafialnej. Troska o tak szeroko rozumiane dobro Kościoła w parafii należy

⁵² Por. *Statut wzorcowy Rady Parafialnej*, w: Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991, Wrocław 1995, s. 428–431.

⁵³ Por. *Instrukcja o wizytacji biskupiej w parafii*, w: IV Synod Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1990, s. 283–285; *Instrukcja o wizytacji dziekańskiej*, w: IV Synod Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1990, s. 285–288.

⁵⁴ Por. KPK/1983, kan. 519 i kan. 536 § 2.

do proboszcza, który jednak powinien w zarządzie majątkiem parafialnym korzystać z pomocy kompetentnych wiernych świeckich. Stąd też prawodawca kodeksowy nakazuje powołanie w każdej parafii rady do spraw ekonomicznych⁵⁵, która ma wspierać proboszcza oraz pomagać mu we właściwym spełnianiu wszelkich czynności dotyczących zarządu majątkiem parafialnym. Członkowie tej rady to przede wszystkim wierni świeccy, spełniający określone wymogi. Skład osobowy rady jest całkowicie uzależniony od decyzji proboszcza. Wydaje się jednak, że kandydaci na jej członków powinni być ludźmi głęboko religijnymi, odznaczającymi się poczuciem odpowiedzialności za parafię i roztropnością oraz biegłością w sprawach ekonomicznych i administracyjnych, pragnący lojalnie współpracować z proboszczem, a także cieszący się powszechnym zaufaniem⁵⁶. Proboszcz, określając skład rady, powinien kierować się zasadą reprezentatywności, głównie w sensie społecznym i terytorialnym. Także, jeśli chodzi o ilość członków, należy wziąć pod uwagę kryteria dotyczące składu parafialnej rady duszpasterskiej, tzn. nie może ich być zbyt wielu ani też zbyt mało. Decydować o tym powinna wielkość parafii i jej potrzeby.

Omawiana rada swoje zadania wypełnia zgodnie z przepisami prawa kanonicznego. Jej działalność regulują również statuty wydane przez biskupa diecezjalnego⁵⁷. Do jej kompetencji, zgodnie ze statutem, należą przede wszystkim sprawy gospodarcze, dotyczące sfery majątkowej i finansowej parafii. Nie może natomiast ingerować w dobra, które z mocy prawa przeznaczone są na utrzymanie proboszcza lub innych duchownych pracujących w parafii, a także nie może ingerować w inne dziedziny życia kościelnego. Szczegółowy zakres działalności rady, w miarę potrzeb zawężając go lub poszerzając, w konkretnym przypadku może określić biskup diecezjalny.

Parafialna rada do spraw ekonomicznych jest organem doradczym i nie może sobie rościć prawa do podejmowania decyzji wiążących w jakiegokolwiek sprawie. Proboszcz jednak powinien rozsądnie i we właściwy sposób korzystać z pomocy wiernych świeckich, którym przecież również zależy na dobru wspólnoty parafialnej. W ważniejszych sprawach ekonomicznych ma on obowiązek zasięgnięcia opinii rady przed podjęciem ostatecznej decyzji. Ewentualne konflikty czy poważne różnice stanowisk, jakie mogą powstać między proboszczem a radą w sprawach należących do jej kompetencji, rozstrzyga odpowiednia instancja wyższa, np. dziekan, kuria, ostatecznie biskup diecezjalny⁵⁸.

⁵⁵ Por. tamże, kan. 537; *Dyrektorium Apostolorum Successores*, nr 211.

⁵⁶ Por. *Statut Parafialnej Rady Gospodarczej*, w: IV Synod Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1990, s. 307–309; *Statut Parafialnej Rady Ekonomicznej*, w: IV Synod Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, s. 122–123.

⁵⁷ Por. KPK/1983, kan. 537.

⁵⁸ Por. *Statut Parafialnej Rady Gospodarczej*, art. 4.2, w: IV Synod Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1990.

3. Udział wiernych świeckich w wykonywaniu władzy sądowniczej

Prawodawca kodeksowy wyraźnie stanowi, że wierni świeccy mają udział w sprawowaniu władzy sądowniczej⁵⁹. Przewiduje on najpierw możliwość pełnienia przez wiernych świeckich posiadających odpowiednie przygotowanie i kwalifikacje funkcji sędziego kościelnego. Uprawnienie to jednak może być zrealizowane tylko w określonych okolicznościach. Biskup diecezjalny może ustanowić wiernego świeckiego sędzią tylko po uzyskaniu zezwolenia Konferencji Biskupów. Ponadto wierny świecki nie może występować jako sędzia w składzie jednoosobowym, lecz w razie konieczności może tworzyć, wraz z duchownymi, jedynie kolegium sędziowskie⁶⁰. Można wnioskować, że wierny świecki pełniący funkcję sędziego i wchodzący w skład trybunału kolegiального może zostać wyznaczony przez przewodniczącego tegoż trybunału do funkcji ponensa, czyli relatora sprawy⁶¹.

Prawo kodeksowe przewiduje również możliwość pełnienia przez wiernych świeckich innych urzędów sądowych. I tak wierny świecki może pełnić urząd asesora, sędzia jednoosobowy bowiem w każdej sprawie może sobie dobrać nawet dwóch doradców świeckich o odpowiednich kompetencjach, którzy będą mu pomagali w procesie⁶². Ponadto sędzia lub przewodniczący trybunału może dla przeprowadzenia instrukcji sprawy wyznaczyć spośród wiernych świeckich audytora. Osoby podejmujące się tej funkcji, jeśli nie są członkami trybunału, powinny odznaczać się dobrymi obyczajami, roztropnością i wiedzą oraz być zatwierdzonymi przez biskupa⁶³. Wierni świeccy mogą również pełnić funkcję notariusza sądowego z wyłączeniem spraw, w których opinia kapłana mogłaby być narażona na niebezpieczeństwo⁶⁴. Ponadto wierni świeccy, odpowiednio przygotowani, cieszący się dobrą opinią i posiadający stopień doktora lub licencjata z prawa kanonicznego mogą otrzymać od biskupa diecezjalnego nominację na urząd rzecznika sprawiedliwości lub obrońcę wężła małżeńskiego⁶⁵. Wreszcie trzeba też podkreślić, że wierni świeccy

⁵⁹ Por. KPK/1983, kan. 228 § 1 w związku z kan. 1421 § 2–3.

⁶⁰ Por. KPK/1983, kan. 1421 § 2; W. Góralski, *Udział laikatu w sprawowaniu władzy rządzenia w Kościele*, „Chrześcijanin w świecie”, 20 (1988), nr 178, s. 87; J. Krukowski, *Prawa i obowiązki laikatu w nowym Kodeksie...*, dz. cyt.; W. Góralski, *Pozycja prawna osób świeckich w Kościele według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne”, 28 (1985), nr 1–2, s. 53; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 167.

⁶¹ Por. KPK/1983, kan. 1429.

⁶² Por. tamże, kan. 1424.

⁶³ Por. tamże, kan. 1428 § 1–2.

⁶⁴ Por. tamże, kan. 1437 § 1 i kan. 483 § 2.

⁶⁵ Por. tamże, kan. 1435.

o odpowiednich kwalifikacjach mogą występować w sądzie kościelnym jako adwokaci lub pełnomocnicy. Osoby pełniące funkcje adwokata powinni być katolikami, chyba że biskup diecezjalny zezwoli inaczej, doktorami prawa kanonicznego lub prawdziwie biegłymi i zatwierdzonymi przez biskupa. Nominacja może być udzielona do konkretnej sprawy na prośbę strony procesowej lub też na trwałe w formie stałego obrońcy działającego przy danym trybunale⁶⁶.

Powyższa analiza nasuwa stwierdzenie, że udział wiernych świeckich w wykonywaniu władzy sądowej jest dość szeroki. Warto zauważyć, że tylko pełnienie funkcji sędziego przez osoby świeckie jest obwarowane restrykcją uzyskania pozwolenia Konferencji Biskupów, pozostałe funkcje w sądownictwie kościelnym mogą oni spełniać po otrzymaniu nominacji bezpośrednio od biskupa diecezjalnego.

Zakończenie

Wierni świeccy poprzez przyjęcie chrztu św. otrzymują na swój sposób udział w kapłaństwie Chrystusa. Uczestnicząc w kapłaństwie powszechnym, nie mogą w sensie ścisłym być podmiotami władzy rządzenia w Kościele, ale dzięki tej partycypacji mogą mieć udział, w ściśle określonych granicach, w wypełnianiu funkcji pasterskiej. Tenże udział przybiera różnorodne formy, począwszy od uczestnictwa w potrójnej władzy rządzenia, poprzez sprawowanie urzędów kościelnych i publiczne wypowiadanie swego zdania w sprawach wspólnoty kościelnej, po udzielanie rad hierarchii. Wydaje się, że dopuszczenie wiernych świeckich do aktywnego uczestnictwa we władzy rządzenia w Kościele partykularnym stanowi jeden z bardziej charakterystycznych rysów prawodawstwa posoborowego i obecnego Kodeksu. Należy jednak stosownie przygotować wiernych świeckich do podjęcia przysługujących im zadań i funkcji w tej dziedzinie. Jak pokazuje posoborowa historia niektórych Kościołów w krajach zachodnich, powierzanie odpowiedzialnych zadań wiernym świeckim bez należytego ich przygotowania nie przyniosło spodziewanych owoców, a raczej przyczyniło się do pogłębienia kryzysu religijności, co też wywołuje określone skutki w strukturze wewnętrznej tychże Kościołów.

⁶⁶ Por. tamże, kan. 1483; kan. 1481 § 1 i kan. 1490.

Sommario

LA PARTECIPAZIONE DEI FEDELI LAICI NELL'ESERCIZIO DELLA POTESTÀ DI GOVERNO NELLA CHIESA PARTICOLARE

L'Autore, nel suo studio, approfondisce l'argomento della partecipazione dei fedeli laici nell'esercizio della potestà di governo. Il principale fondamento teologico della missione dei fedeli laici è la loro partecipazione nel sacerdozio di Cristo e nelle sue tre funzioni: profetica, sacerdotale e regale. Questa ultima funzione si intende come compito di guidare o governare la Chiesa. La terminologia di potestà di governo nella Chiesa è adoperata dal Concilio Vaticano II, che ha abbandonato l'atteggiamento passivo nel trattamento dei fedeli laici. Il legislatore dell'attuale Codice, facendo riferimento a molti documenti del medesimo Concilio, ha concesso ai fedeli laici un'effettiva partecipazione nell'esercizio della potestà di governo nella Chiesa, sottolineando però che essi non possono arrogarsi il diritto di entrare nell'ambito delle competenze della gerarchia della Chiesa. L'Autore, mostrando le concrete soluzioni giuridiche, chiarisce in che cosa consiste la partecipazione dei fedeli laici nell'esercizio della potestà di governo e l'ambito di tale partecipazione.

Ks. prof. dr hab. Józef WROCEŃSKI – ur. w 1952 r. w Moniuszkach, woj. podlaskie, Dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, kierownik Katedry Ustroju Kościoła. W ostatnich pięciu latach opublikował książki: *Księga Pamiątkowa Wydziału Prawa Kanonicznego ATK/UKSW 1954–2004*, *Zawartość kwartalnika „Prawo Kanoniczne” za lata 1958–2007*, *Konkordat Polski w 10 lat po ratyfikacji* oraz 10 artykułów z zakresu prawa kanonicznego w pracach zbiorowych i czasopismach.

VARIA

Dr hab. Dariusz Adamczyk – Kielce

WSPÓLNE CYTATY Z PIĘCIOKSIĘGU W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

Wszyscy synoptycy zamieszczają w Ewangeliach kanonicznych starotestamentalne cytaty z Pięcioksięgu. Treść Tory miała dla Izraelitów ogromne znaczenie religijne. Pięcioksiąg był ważniejszy od innych pism Starego Testamentu¹. Jezus Chrystus posługuje się cytatami z Pięcioksięgu celem wyjaśnienia Bożego Prawa. W Ewangelii Mateusza w ponad dwudziestu miejscach są formalnie przytaczane teksty z Pięcioksięgu. Dotyczy to następujących tekstów: Rdz 1,27; 2,24; Wj 3,6; 4,19; 20,12.13.14; Kpł 19,18; 24,19n; Lb 27,17; 30,3; Pwt 5,16-20; 6,5.13.16; 8,3; 19,15; 24,1; 25,5. Ewangelia Marka zawiera dziesięć cytatów z Pięcioksięgu. Są to teksty: Rdz 1,27; 2,24; Wj 3,6; 20,12-16; 21,17; Kpł 19,18; Lb 27,17; Pwt 5,16-20; 6,4n; 25,5n. Natomiast w Ewangelii Łukasza znajduje się kilkanaście takich miejsc. Dotyczy to tekstów: Rdz 19,24; Wj 3,2.6; 13,2.12.15; 20,12-16; Kpł 18,5; 19,18; Pwt 5,16-20; 6,5.13.16; 8,3; 25,5n. Dwie pierwsze Ewangelie kanoniczne zawierają cytaty ze wszystkich Ksiąg Pięcioksięgu. Ewangelia Łukasza pomija jedynie Księgę Liczb.

W każdej z trzech Ewangelii synoptycznych powtarzają się cytaty z Księgi Wyjścia, Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa. Chodzi o następujące teksty: *Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba* (Wj 3,6); *Czcij ojca twego i matkę swoją, [...] Nie będziesz zabijał. Nie będziesz cudzołożył. Nie będziesz kradł. Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek* (Wj 20,12-16; por. Pwt 5,16-20); *Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego* (Kpł 19,18); *Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (Pwt 6,5; *Jeśli bracia będą mieszkać wspólnie*

¹ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne*, Kielce 2006, s. 63.

i jeden z nich umrze, a nie będzie miał syna, nie wyjdzie żona zmarłego za mąż za kogoś innego, spoza rodziny, lecz szwagier jej zbliży się do niej, weźmie ją sobie za żonę, dopełniając obowiązku lewiratu (Pwt 25,5).

Druga z kolei Księga w Pięcioksięgu, dotyczy wyjścia Izraelitów z Egiptu (por. Wj 1,1–15,21) oraz ich podróży do góry Synaj (por. Wj 15,22–18,27). W dalszej jej części zostaje podjęty motyw zawarcia przymierza na Synaju (por. Wj 19,1–24,18)². Opisano też prace związane z kultem, odstępstwo Izraela i odnowienie przymierza (por. Wj 25,1–40,38). Księga Kapłańska ma charakter prawniczy. Zawiera przepisy liturgiczne (Kpł 1–16) oraz prawa regulujące życie moralne, zawarte w części nazwanej prawem świętości (Kpł 17–26). Ze względu na troskę o wysoki poziom moralny ludu Bożego i należyte sprawowanie kultu, miała ona w czasach Starego Testamentu wielkie znaczenie dla wychowania religijnego³. Księga Powtórzonego Prawa, ostatnia w Pięcioksięgu, jest napisana w formie przemówień włożonych w usta Mojżesza. Zawiera prawa, którymi miał się kierować Izrael. Istotną część Księgi Powtórzonego Prawa stanowi Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12–26). Są to przepisy Prawa. Rozdziały wprowadzające, określone w *Biblii Tysiąclecia* jako wstępne mowy Mojżesza, zawierają pouczenia oraz wspomnienia wydarzeń z czasów wędrówki Izraelitów przez pustynię. Ostatnie rozdziały tej Księgi stanowią napomnienia i ostatnie polecenia Mojżesza. Księgę kończy opis śmierci Mojżesza⁴.

1. Sprawa zmartwychwstania

(Wj 3,6; Pwt 25,5 – Mt 22,24.32; Mk 12,19.26; Łk 20,28.37)

U każdego z synoptyków znajduje się perykopa, która w *Biblii Tysiąclecia* jest zatytułowana jako sprawa zmartwychwstania (Mt 22,23–33; Mk 12, 18–27; Łk 20,27–40). Wszyscy trzej ewangelisti zamieszczają w niej po dwa cytaty starotestamentalne. Jeden pochodzi z Wj 3,6, drugi zaś z Pwt 25,5. Perykopa o zmartwychwstaniu umarłych w każdej z Ewangelii synoptycznych znajduje się po fragmencie dotyczącym sprawy podatku (Mt 22,15–22; Mk 12, 13–17; Łk 20,20–26). Po interesującej nas perykopie Mateusz i Marek umieszczają fragment o największym przykazaniu (Mt 22,34–40; Mk 12,28–34), a następnie perykopę o Mesjaszu Synu Bożym (Mt 22,41–46; Mk 12,35–37).

² Por. Z. Pawłowski, *Forma i struktura literacka Księgi Wyjścia 19–24*, „Collectanea Theologica”, 3 (1999), s. 13–26.

³ Por. S. Wypych, *Księga Kapłańska*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 120nn; E. Charpentier, *Czytając Stary Testament*, Włocławek 1993, s. 94.

⁴ Por. M. Stumpf-Konstanzer, *Deuteronomium*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 242.

Łukasz zaś bezpośrednio po perykopie o zmartwychwstaniu umarłych umieszcza fragment dotyczący Mesjasza Syna Bożego (Łk 20,41-44).

Jeden z cytatów zawartych w omawianej perykopie to słowa z Wj 3,6 gdzie czytamy: *Powiedział jeszcze Pan: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba”*. *Mojżesz zasłonił twarz, bał się bowiem zwrócić oczy na Boga*. Jest to werset z opisu powołania Mojżesza przez Boga do spełnienia misji wyprowadzenia Izraelitów z niewoli egipskiej (por. Wj 2,23–4,31). Mojżesz widzi płonący krzew, który się nie spala. Chce podejść bliżej, zaintrygowany tym niezwykłym zjawiskiem. Wtedy słyszy głos ze środka płonącego krzewu. Bóg, który do niego mówił, to Bóg jego przodków, Abrahama, Izaaka i Jakuba⁵.

Następnie Bóg podaje powód swojego objawienia. Jest nim żądanie, aby Mojżesz udał się do faraona i wyprowadził lud Izraelitów z Egiptu (por. Wj 3, 7-21). Na prośbę Mojżesza, aby Bóg wyjawiał swoje imię, otrzymuje odpowiedź: *JESTEM, KTÓRY JESTEM* (Wj 3,14). Jahwe nie jest nowym Bogiem. To Bóg ojców. Wybrał naród i dał obietnicę przodkom. Jest również Bogiem teraźniejszości. Nie jest On związany z jakimś szczególnym miejscem, lecz z ojcami pokoleń oraz z obietnicami danymi ojcom narodu wybranego⁶.

W Ewangeliach synoptycznych omawiany cytat znajdujemy w ramach fragmentu o zmartwychwstaniu umarłych. Tym razem saduceusze⁷ chcą pochwycić Jezusa na słowie. Okazją do tego miała być Jego nauka o zmartwychwstaniu. Saduceusze uznawali za religijną prawdę tylko to, co znajduje się w Pięcioksięgu. Natomiast uzasadnienia do nauki o zmartwychwstaniu nie znajdowali tam bezpośrednio. Dlatego odrzucali głoszoną przez Jezusa naukę o zmartwychwstaniu ciał⁸.

Czyniąc Jezusowi zarzut co do Jego nauki, saduceusze chcą wykazać, że zmartwychwstanie jest wprost sprzeczne z Pismem. W swojej argumentacji odwołują się do prawa lewiratu. W ramach perykopy o zmartwychwstaniu umarłych znajduje się również tekst z Księgi Powtórzonego Prawa. Czytamy tam: *Jeśli kto umrze bezdzietnie, niech jego brat weźmie wdowę po nim i wzbudzi potomstwo swemu bratu* (Mt 22,24; por. Mk 12,19; Łk 20,28). Ten

⁵ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 81.

⁶ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1964, s. 102; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 81.

⁷ Szerzej o saduceuszach zob.: A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, t. 2, Warszawa 1986, s. 40nn; D. Riemensperger, *Saduceusze*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 1166; B. Poniży, *Korzenie przesłania biblijnego Nowego Testamentu*, Gniezno 1997, s. 183nn.

⁸ Por. J. Radermakers, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1997, s. 289n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań, Kraków 1999, s. 134; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 81.

tekst dotyczy słów z Pwt 25,5: *Jeśli bracia będą mieszkać wspólnie i jeden z nich umrze, a nie będzie miał syna, nie wyjdzie żona zmarłego za mąż za kogoś innego, spoza rodziny, lecz szwagier jej zbliży się do niej, weźmie ją sobie za żonę, dopełniając obowiązku lewiratu*⁹.

Małżeństwo lewirackie miało zapobiec wygaśnięciu imienia danej rodziny. Dlatego najstarszy szwagier był zobowiązany dać wdowie po swoim bracie syna. Ten obowiązek wynikał z pietyzmu dla zmarłego brata, ponieważ tylko syn przekazywał imię potomnym (por. Pwt 25,6; Rt 4,1-17). Najstarszy syn, którego ona urodzi, będzie uznany za syna zmarłego brata. Należało mu także nadać imię, jakie nosił ten zmarły. Jeśli brat nie chciałby wypełnić tego obowiązku, wtedy kobieta ma pójść do starszych miasta i przedstawić całą sprawę. Starsi zaś mają go nakłaniać do wypełnienia swojego obowiązku nakazanego prawem (por. Pwt 25,7n). Kiedy mężczyzna nie posłuchał starszych miasta i dalej nie chciał pojąć za żonę wdowy po swoim bracie, wtedy kobieta w obecności starszych miasta zdejmowała mu sandał z nogi (por. Pwt 25,8nn)¹⁰.

To prawo potwierdził Mojżesz. Jeśli wdowa została bezdzietna, brat jej zmarłego męża miał obowiązek pojąć ją za żonę i mieć z nią potomstwo. Gdyby i ten zmarł, obowiązek przechodził na kolejnego brata (por. Mt 22,24-26; Mk 12, 19-22; Łk 20,28-31). Saduceusze stawiają pytanie Jezusowi nauczającemu o zmartwychwstaniu, czyją żoną będzie owa kobieta po zmartwychwstaniu, gdy siedmiu braci było jej mężami (por. Mt 22,28; Mk 12,23; Łk 20,33)¹¹. Jezus zarzuca im, że mimo, iż tak szczytą się znajomością Pisma, to w rzeczywistości go nie znają. Bóg w swojej wszechmocy jest władny stworzyć ludzi na nowo (por. Mt 22,29; Mk 12,24). Jezus mówi, że *Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie* (Mt 22,30; por. Mk 12,25; Łk 20,34n). Dlatego pytanie saduceuszy o to, czyją żoną będzie ta kobieta po zmartwychwstaniu, zupełnie nie ma sensu¹².

⁹ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 82; C. L. Blomberg, *Matthew, w: Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G. K. Beale, D. A. Carson, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 75n.

¹⁰ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań – Warszawa 1971, s. 235n; S. Wypych, *Testament Mojżesza (Księga Powtórzonego Prawa)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 1: *Pięcioksiąg*, red. J. Frankowski, Warszawa 1987, s. 187n; K. Pauritsch, *Małżeństwo lewirackie*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 698; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 82.

¹¹ Por. S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume secondo (cc. 13-28)*, Bologna 1999, s. 446; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2004, s. 108n; tenże, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2005, s. 450n.

¹² Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 134; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 82.

Bóg Jahwe nazywa siebie Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Patriarchowie ci dawno przecież pomarli. Jezus przypomina saduceuszom: *A co do zmartwychwstania umarłych, nie czytaliście, co wam Bóg powiedział w słowach: Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba? Bóg nie jest [Bogiem] umarłych, lecz żywych* (Mt 22,31n; por. Mk 12,26n; Łk 20,37n). Jeśli Jahwe nazywa siebie Bogiem patriarchów, którzy dawno już pomarli, to dlatego, że ich istnienie nie skończyło się. Albowiem Bóg jest Bogiem żywych, a nie umarłych. Włączeni w Boże jestestwo nie będziemy w niebie żyli na sposób ziemski¹³. Mateusz zaznacza, że odpowiedź Jezusa wywołała wielkie uznanie dla Niego wśród tłumów: *A tłumy, słysząc to, zdumiewały się nad Jego nauką* (w. 33). Łukasz natomiast kończy swoją relację słowami: *Na to rzekli niektórzy z uczonych w Piśmie: „Nauczycielu, dobrześ powiedział”, bo już o nic nie śmieli Go pytać* (ww. 39n)¹⁴.

Należąc do Boga, uczestniczymy w Jego życiu. Znajomość istoty Boga została połączona przez Jezusa z pewnością życia wiecznego. W ten sposób Jezus wykazał, że prawda o zmartwychwstaniu była już objawiona w Starym Testamencie. Ludzie wiele razy słyszeli te słowa, znali je, lecz nie potrafili dostrzec pełni zawartej w nich prawdy¹⁵. Jezus dokonał pełni objawienia. Ukazał odwieczną prawdę o Bogu i o zmartwychwstaniu, która w Starym Testamencie była podana jedynie w stopniu załączkowym¹⁶.

2. Przykazania Dekalogu

(Wj 20,12-16; Pwt 5,16-20 – Mt 5,21.27; 15,4; 19,18n;
Mk 7,10; 10,19; Łk 18,20)

Wspólne cytaty w Ewangeliach synoptycznych z Wj 20,12-16 i Pwt 5,16-20 dotyczą pięciu przykazań Dekalogu. Wszystkie zawiera perykopa

¹³ Por. R. Fabris, *Matteo*, Roma 1982, s. 456n; O. da Spinetoli, *Matteo. Il vangelo della chiesa*, Assisi 1983, s. 597nn; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, s. 442nn; S. Grasso, *Il Vangelo di Matteo*, Roma 1995, s. 521nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 134n; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume secondo (cc. 13–28)*, dz. cyt., s. 447; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 109; tenże, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 452.

¹⁴ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s. 307n; F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1974, s. 471n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 287; D. W. Pao, E. J. Schnabel, *Luke*, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G. K. Beale, D. A. Carson, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 368nn.

¹⁵ Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, s. 298n.

¹⁶ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 83.

o bogatym młodzieńcu (Mt 19,16-22; Mk 10,17-22; Łk 18,18-23). Oprócz tego, dwa z nich znajdują się w Mt 5: *Nie zabijaj* (w. 21) i *Nie cudzołóż* (w. 27). Zaś nakaz czci rodziców znajduje się jeszcze u Mateusza i Marka: *Czczij ojca i matkę [...] Kto złorzeczy ojcu lub matce, niech śmierć poniesie* (Mt 15,4; por. Mk 7,10). W Starym Testamencie przykazania Boże znajdują się w Wj 20,1-17 i Pwt 5,1-21: *Czczij ojca twego i matkę swoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie* (Wj 20,12; por. Pwt 5,16), *Nie będziesz zabijał* (Wj 20,13; por. Pwt 5,17)¹⁷, *Nie będziesz cudzołożył* (Wj 20,14; por. Pwt 5,18), *Nie będziesz kradł* (Wj 20,15; por. Pwt 5,19), *Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek* (Wj 20,16; Pwt 5,20). Dekalog łączy się ściśle z zawarciem przymierza przez Boga z narodem wybranym na Synaju. Przymierze jest podstawowym tematem Pisma Świętego. Zawierając przymierze z pokoleniami izraelskimi, Bóg uczynił ich ludem.

Podczas tego przymierza Mojżesz przekazał Izraelitom od Boga Dekalog, który jest statutem religijno-moralnym. Stanowi on streszczenie prawa moralnego naturalnego. To zasadniczy tekst przymierza z Bogiem. Istnieje bardzo ścisły związek między Dekalogiem a przymierzem synajskim. Bez dostrzeżenia tego związku, nie można w pełni zrozumieć Dekalogu. Od strony literackiej, przymierze na Synaju jest wzorowane na przymierzach hetyckich. Istotnym jego elementem było spisanie wzajemnych zobowiązań. Dekalog rozpoczyna się prologiem historycznym: *Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli* (Wj 20,2). To zdanie nie tylko wskazuje na kontekst historyczny przymierza synajskiego, ale zawiera również motywację teologiczną zobowiązań przyjętych przez Izraela. Ukazuje też właściwy cel oraz sens Dekalogu, według zamysłu Bożego¹⁸.

Wyzwolenie z niewoli egipskiej było pierwszym i najważniejszym aktem Boga w wymiarze wspólnotowym, w stosunku do Izraelitów. Jest ono prawzorem wszelkiego zbawienia i ocalenia. Bóg zawiera przymierze, aby wejść w intymną wspólnotę życia i miłości ze swoim ludem. Od tego momentu Jahwe będzie jedynym, wyłącznym Bogiem Izraela. Izraelici zaś będą Jego wybranym, szczególnym ludem. *Będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem* (Kpł 26,12b; por. Ez 37,27). Poprzez przymierze Bóg objawia się. Natomiast przyjęcie i wypełnienie zobowiązań wynikających z Dekalogu, jest odpowiedzią na Boże objawienie. Akceptacja słów Bożych to odpowiedź na ocalenie i wybawienie z niewoli. To znak wyróżniający Izraelitów od innych ludzi¹⁹.

¹⁷ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp...*, dz. cyt., s. 198n; S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp...*, dz. cyt., s. 138.

¹⁸ Por. H. J. Muszyński, *Dziesięć słów*, Gniezno 1995, s. 15; H. J. Muszyński, *Dekalog*, Gniezno 1995, s. 18n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 280–293; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 74.

¹⁹ Por. H. J. Muszyński, *Dziesięć słów*, dz. cyt., s. 16; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 74.

Dekalog jest znakiem, że Izraelici akceptują wspólnotę z Bogiem i są gotowi na przyjęcie przymierza. Mogą też budować pełniejszą jedność i wspólnotę ludu między sobą, zachowując i wypełniając Boże przykazania. Naród wybrany został wyzwolony z niewoli. Znakiem wolności jest kult, jaki mogą sprawować wolne dzieci Boże. Na wolności ma się opierać porządek religijny i porządek społeczny. Te dwa rodzaje ładu ściśle się ze sobą łączą. To dwie tablice Dekalogu. Pierwsza dotyczy spraw związanych z oddawaniem czci Bogu Jahwe. Na drugiej tablicy są przykazania dotyczące ładu między ludźmi. Tak więc Dekalog stanowi kryterium i drogę do odkrywania tej wolności, ku której wyswobodził nas Chrystus (por. Jk 1,25; Ga 5,1)²⁰.

Jan Paweł II stwierdza:

Dekalog – dziedzictwo Starego Przymierza Boga z Izraelem – został potwierdzony w Ewangelii jako moralny fundament Przymierza Nowego we Krwi Chrystusa. Ten moralny fundament jest od Boga, zakorzenienia się w Jego stwórczej, ojcowskiej mądrości i opatrności. Równocześnie ten moralny fundament Przymierza z Bogiem jest dla człowieka, dla jego dobra prawdziwego. Jeśli człowiek burzy ten fundament, szkodzi sobie: burzy ład życia i współżycia ludzkiego w każdym wymiarze²¹.

Interesujące nas cytaty zostały zamieszczone u wszystkich trzech synoptyków w perykopie o bogatym młodzieńcu. Jezus wskazuje na nie człowiekowi, który pyta Go, jak osiągnąć życie wieczne (por. Mt 19,16; Mk 10,17; Łk 18,18). Jezus odpowiada, że należy zachować przykazania (Mt 19,17). Wymienia w tym miejscu pięć przykazań: „Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę” (Mt 19,18n; por. Mk 10,19; Łk 18,20). Nie omawia ich szczegółowo. Wskazuje tylko, że do osiągnięcia zbawienia konieczne jest zachowanie Bożych przykazań²². Ta wartość pouczająca całego opowiadania jest taka sama u wszystkich trzech synoptyków. Jezus wymienia tylko pięć przykazań z drugiej tablicy Dekalogu. Chce On nie tyle wymienić wszystkie przykazania, które należy zachowywać, aby osiągnąć życie wieczne, lecz raczej zamierza uświadomić człowiekowi centralne miejsce Dekalogu w stosunku do wszystkich innych przykazań²³.

Jezus wskazuje również na to, że *Jeden tylko jest Dobry* (Mt 19,17; Mk 10,18; Łk 18,19). Odsyła w ten sposób człowieka do pierwszej tablicy

²⁰ Por. H. J. Muszyński, Dekalog, dz. cyt., s. 19n; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty..., dz. cyt., s. 75.

²¹ Jan Paweł II, „Bogu dziękujcie – Ducha nie gascie”. IV Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny 01.06–09.06.1991 r., Olsztyn 1991, s. 22.

²² Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 114n.

²³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993, nr 13.

przykazań. Wzywa do uznania Boga jako jedyne, absolutnego Pana. Tylko Jemu należy oddawać cześć ze względu na Jego nieskończoną świętość (por. Wj 20,2-11; Pwt 5,6-15). Chodzi o posłuszeństwo Bogu i pokorne obcowanie z Nim. Uznanie Pana za Boga stanowi istotę Prawa, z którego wypływają i do którego prowadzą nakazy szczegółowe²⁴.

Dekalog jest też aktualny w nowej ekonomii zbawienia. Dopiero Jezus Chrystus odsłania właściwą głębię i treść Dekalogu. Życie zgodne z Dekalogiem osiąga pełnię dopiero wtedy, gdy człowiek staje się żarliwym naśladowcą Chrystusa. Istotą moralności chrześcijańskiej jest trwanie we wspólnocie z Jezusem Chrystusem²⁵. Między Mojżeszem a Chrystusem istnieją liczne powiązania. Treść Dekalogu zostaje najpełniej wyjaśniona przez Jezusa Chrystusa w Kazaniu na Górze. Jezus ogłasza Nowe Prawo. Widać tu wyraźnie ciągłość i rozwój idei Dekalogu. Typologia Mojżesz – Chrystus została wyraźnie przedstawiona w Ewangelii Mateusza. W Kazaniu na Górze Chrystus ma cechy nowego Mojżesza. Dając nowe Prawo, prowadzi nowy lud Boży do nowej Ziemi Obiecanej. Podobieństwa między Chrystusem a Mojżeszem można dostrzec już w samym układzie Ewangelii. Zawiera ona pięć wielkich mów Chrystusa na wzór Pięcioksięgu²⁶.

Kazanie na Górze można nazwać mesjańską Torą, prawem nowego Mojżesza. Dziesięć Słów Boga ma swoje odpowiedniki treściowe w Kazaniu na Górze, choć cytaty z Księgi Wyjścia zawarte w Mt 5 dotyczą tylko dwóch przykazań: piątego (w. 21) i szóstego (w. 27)²⁷. Rozdział piąty rozpoczyna Kazanie na Górze od ośmiu błogosławieństw (por. Mt 5,1-12). Dowartościowani są ubodzy w duchu, smutni, cisi, uciśnieni, miłosierni, czystego serca, wprowadzający pokój, prześladowani. Królestwo niebieskie, radość, oglądanie Boga i Boże synostwo – to dobra, które niesie ze sobą pojawienie się na ziemi Mesjasza. W dalszej części rozdziału podjęto reinterpretację piątego, szóstego i ósmego przykazania Dekalogu, a także prawa odwetu oraz stosunku do nieprzyjaciół²⁸.

²⁴ Por. tamże, nr 11.

²⁵ Por. A. Deissler, *Jam Jest Bóg twój, który cię wyzwolił*, Warszawa 1977, s. 36nn; H. Witczyk, *Orędzie Dekalogu (Wj 20,1-17). Analiza krytycznoliteracka*, ZN KUL 157–158 (1997), nr 1–2, s. 73n.

²⁶ Por. H. J. Muszyński, *Dziesięć słów*, dz. cyt., s. 17n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 75.

²⁷ Por. J. Nagórny, *Kazanie na Górze (Mt 5–7) jako moralne orędzie Nowego Przymierza*, RTK 3 (1985), s. 6; H. J. Muszyński, *Dziesięć słów*, dz. cyt., s. 18–22; R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 198n; M. Machinek, *Kazanie na Górze. Profetyczna prowokacja czy program życiowy?*, RBL 51,2 (1998), s. 87–101; J. Załęski, *Główne myśli teologiczne Ewangelii św. Mateusza*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 12 (1999), s. 289n.

²⁸ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 75n.

Przykazanie piąte, jako zakaz zabijania, zostaje zinterpretowane przez Jezusa Chrystusa w Mt 5,21-26. Dotyczy ono wszelkiego wrogiego nastawienia człowieka do człowieka²⁹. W świetle nauki Jezusa to przykazanie zostało wzmocnione nakazem miłości drugiego człowieka, nawet nieprzyjaciela (por. Mt 5,43n). Ta miłość ma być wyprzedzająca, bez obłudy, cierpliwa, altruistyczna. Tę myśl o prawdziwej miłości rozwija w swoich listach św. Paweł (por. Rz 12,9-21; 1 Kor 13; Ga 5,13-26)³⁰.

Przedmiotem zakazu w piątym przykazaniu „Nie zabijaj”, według starego Prawa, był akt zewnętrznie widocznego zabójstwa. Chrystus natomiast zabrania nawet gniewać się na bliźniego (por. Mt 5,22). Dla Izraelity brat to tylko drugi Izraelita. Nieobrzezany nie zasługiwał na to miano. Chrystus daje do zrozumienia, że każdy człowiek jest bliźnim. Jezus przeciwstawia swoje zdanie ówczesnej interpretacji Prawa Mojżeszowego³¹. Do odpowiedzialności będzie pociągnięty też człowiek, który gniewa się na innych. W omawianym fragmencie chodzi o gniew bez dostatecznych powodów, o duchowe nastawienie pełne złości i nienawiści³². W 1 J 3,15a czytamy, że: *każdy, kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą*³³.

Większym wykroczeniem niż gniew na bliźniego, jest nazwanie go *raka*. Tu mamy do czynienia z gniewem uzewnętrznionym w wyzwiskach. Aramejskie *raka* to prawdopodobnie tyle, co prostak, pusty łeb, głupiec³⁴. Termin

²⁹ Por. R. Fabris, *Matteo*, dz. cyt., s. 138nn; O. da Spinetoli, *Matteo...*, dz. cyt., s. 158nn; A. Sand, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 111nn; G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg, Basel, Wien 1988, s. 69nn; S. Grasso, *Il Vangelo...*, dz. cyt., s. 166nn; T. Loska, *Ewangelia według świętego Mateusza. Księga wypełnionych obietnic Bożych. Wstęp, tekst, komentarz*, Katowice 1995, s. 97; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume primo (cc. 1-13)*, Bologna 1999, s. 75; A. Paciorek, *Ewangelie synoptyczne II. Ewangelia według św. Mateusza*, Tarnów 2002, s. 129n; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13, Wstęp - Przekład z oryginału - Komentarz*, Częstochowa 2005, s. 221nn.

³⁰ Por. S. A. Panimolle, *L'amore dei nemici*, „Parola spirito e vita”, 11 (1985), s. 119nn; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 76.

³¹ Por. E. Szymanek, *Teologiczna treść Kazania na Górze*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 40; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 34; B. Górka, *Dekalog. Kodeks moralności czy prawa?*, ZN KUL 183-184 (2003), nr 3-4, s. 33nn; H. Ordon, „Powiedziano przodkom... a Ja wam powiadam” (Mt 5,21-48). *Antytezy Kazania na górze*, RT 1 (2004), s. 81n.

³² Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 101.

³³ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 76n.

³⁴ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 101; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. C. S. Keener, K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 19.

raka oznacza ogólną niezaradność umysłową, nieudolność. Jezus wymienia też określenie „bezbożnik”. Tak przetłumaczono greckie *more*. Według źródłosłowa semicko-greckiego termin ten wyraża głupotę w sprawach religijnych. Jest to synonim niegodziwości, bezbożnictwa³⁵.

Różnica między nauczaniem starszych a nauką Jezusa szczególnie uwidacznia się w sankcjach. Zabójcę dosięgała kara sądu. Teraz tej karze podlega każdy, kto gniewa się na brata (Mt 5,22a). Wypełnienie Prawa polega na radykalizacji i zastrzeżeniu jego wymagań. Za nazwanie kogoś *raka* grozi sankcja wymierzona przez Wysoką Radę (w. 22b). Z reguły osądzała ona tylko największe przestępstwa. Za określenie kogoś mianem bezbożnika, grozi potępienie (w. 22c)³⁶.

Wszystkie rozpatrywane przypadki w Mt 5,21n, a więc gniew na bliźniego, określenie go słowem *raka* czy nazwanie bezbożnikiem, są porównane z zabójstwem. Słowem można nawet zabić człowieka, a już na pewno można go zranić. Drwić z cudzego upośledzenia, to przecież niedowierzać Bożej mądrości i robić wymówki samemu Bogu³⁷. Miejsce gniewu w życiu chrześcijańskim powinna zająć zgoda. Jest to konieczne do tego stopnia, że nawet gdy wszystko jest przygotowane do złożenia ofiary, to należy się wstrzymać i pojechać się najpierw z bratem (por. Mt 5,23n). Również modlitwa człowieka poróżnionego z bliźnim nie przynowi owoców. Życie w gniewie jest niezgodne z wolą Bożą. Słowa Jezusa zobowiązują Jego uczniów do przebaczenia. Pokój między ludźmi to warunek prawdziwego pokoju z Bogiem. Sztuka przebaczenia jest konieczna do umiejętnego współżycia z ludźmi. Jezus wskazuje na miłość braterską. Pojednania z bliźnim nie można odkładać na później. Aby to uczynić, dobry jest każdy czas. W przeciwnym razie, gdy nie pojednamy się z braćmi, można ściągnąć na siebie karę Bożą. Stąd wniosek, aby dobrze wykorzystać każdą chwilę życia³⁸.

Szóste przykazanie *Nie cudzołóż!* (Mt 5,27) zostaje zinterpretowane przez Jezusa w Mt 5,27-32. Mimo, że to przykazanie w Starym Testamencie odnosiło się zarówno do kobiet, jak i do mężczyzn, to jednak przepisy szczegółowe pozwalały na większą swobodę mężczyźnie niż kobiecie³⁹. W Starym Testamencie cudzołóstwo popełniała kobieta zamężna, oddając się każdemu, nie

³⁵ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 34; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 77.

³⁶ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 101; H. Witczyk, *Orędzie Dekalogu...*, art. cyt., s. 62nn; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 77.

³⁷ Por. S. A. Panimolle, *Il discorso della montagna (Mt 5–7). Esegesi e vita*, Torino 1986, s. 86nn.

³⁸ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 34; C. L. Blomberg, *Matthew*, art. cyt., s. 21.

³⁹ Por. tamże, s. 35.

związanemu z sobą mężczyźnie. Natomiast mężczyzna popełniał cudzołóstwo tylko wtedy, gdy współżył z cudzą żoną. Opierało się to na zasadzie prawa własności męża do swojej żony⁴⁰.

W Starym Testamencie występki cudzołóstwa nie zależały od stanu mężczyzny, lecz od stanu kobiety. Mężczyzna mógł mieć kilka żon. Takiego prawa nie posiadała kobieta⁴¹. Mężczyzna żonaty współżyjąc z kobietą, która nie była niczyją żoną ani narzeczoną, nie popełniał cudzołóstwa. Prawne wielożeństwo zwalniało go z obowiązku wierności swojej żonie. Zakaz cudzołóstwa dotyczył tylko czynów zewnętrznych. Nie były nim objęte myśli i pragnienia⁴².

W Nowym Testamencie ów zakaz dotyczy w tym samym stopniu i męża, i żony. Jezus obejmuje tym zakazem także pragnienie złączenia się cielesnego z kimś innym niż własny współmałżonek⁴³. Jezus mówi: *Słyszeliście, że powiedziano: „Nie cudzołóż!” A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5,28). Samo spojrzenie zostaje nazwane cudzołóstwem, tak samo jak czyn zewnętrzny. W sensie moralnym to wykroczenie. Grzech zostaje popełniony w sercu człowieka. Czyn jest tylko uzewnętrznieniem tego, co dokonało się w duszy człowieka. Jest to zasadnicza nowość, wprowadzona przez Jezusa do starotestamentalnej nauki o grzechu⁴⁴.

Polecenia Jezusa o wyłupieniu oka czy odcięciu ręki (por. Mt 5,29n), to nie innego, jak literacka przesada, zrozumiała dla ówczesnego sposobu mówienia. Chcąc uniknąć kary wiecznego potępienia, człowiek powinien pozbyć się najbardziej potrzebnych rzeczy, nawet tak ważnych jak oko i ręka⁴⁵. Te i podobne figury retoryczne były używane, gdy chciano za ich pomocą mocno zaakcentować ważność przekazywanych treści. W Mt 5,29n chodzi o unikanie okazji do grzechu. Podjęcie walki z grzechem trzeba rozpocząć od usunięcia tych

⁴⁰ Por. H. J. Muszyński, *Dekalog*, dz. cyt., s. 125n; B. Górka, *Dekalog...*, art. cyt., s. 35n; S. A. Panimolle, *Il discorso della montagna...*, dz. cyt., s. 93nn; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 77n.

⁴¹ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp...*, dz. cyt., s. 139.

⁴² Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 78; C. L. Blomberg, *Matthew*, art. cyt., s. 22.

⁴³ Por. H. Witczyk, *Oreędzie Dekalogu...*, art. cyt., s. 64nn; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume primo (cc. 1–13)*, dz. cyt., s. 76n.

⁴⁴ Por. O. da Spinetoli, *Matteo...*, dz. cyt., s. 162nn; A. Sand, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 113nn; T. Loska, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 98; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 35; H. Ordon, *Powiedziano...*, art. cyt., s. 82; A. Paciorek, *Ewangelie synoptyczne II. Ewangelia według św. Mateusza*, s. 130n; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, s. 225n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 78.

⁴⁵ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 101; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13...*, dz. cyt., s. 226n.

okoliczności, które ułatwiają jego popełnienie. W tej kwestii Jezus zaleca znacznie posuniętą bezwzględność⁴⁶.

W Kazaniu na Górze Jezus stawia wysokie wymagania, wykraczające daleko poza Prawo Mojżesza. Jego nauka jest adresowana do ludzi wybawionych z mocy szatana. Dzięki Dobrej Nowinie są oni w królestwie Bożym, a to obliguje ich do spełniania woli Ojca Niebieskiego. Wymagania Chrystusa niosą ze sobą pomoc nadprzyrodzoną, która umożliwia okazanie posłuszeństwa i pozwala ludziom na życie godne dzieci Bożych. Są to wymogi o wiele bardziej rygorystyczne od żądań Prawa. Jest tu duch wolności i dar łaski. Prawo było wymagające, ale nie dawało środków do spełnienia żądań. Człowiek w Starym Testamencie był pozostawiony samemu sobie. Jezus Chrystus ofiarowuje człowiekowi wielki dar, zbawienie, które ma być jedynym fundamentem życia⁴⁷.

Dekalog nadal obowiązuje chrześcijan, ale nie w tym sensie, jak to rozumieli faryzeusze i uczeni w Piśmie. Jezus wyjaśnia sens niektórych przykazań w antytezach. Wnosi element radykalizacji i interioryzacji Dekalogu. Jego nauka koncentruje się na przykazaniu miłości. Antytezy z Mt 5,21-48 nie są skierowane przeciwko Prawu Starego Testamentu, lecz przeciwko jego dotychczasowej interpretacji⁴⁸. Ewangelista podkreśla identyczność nauczania Chrystusa z tym, co mówił Jahwe na Synaju. Przykazania dalej są te same. Jezus jest nowym prawodawcą, ponieważ wyjaśnia, jaki jest ich pełny, głęboki sens. W ten sposób udoskonala Prawo Starego Testamentu⁴⁹.

Kolejny tekst z Księgi Wyjścia i Powtórzonego Prawa omówiony oddzielnie znajdujemy u Mateusza i Marka w perykopie zatytułowanej w *Biblii Tysiąclecia* jako spór o tradycję (Mt 15,1-9; Mk 7,1-13). Chodzi o czwarte przykazanie Dekalogu: *Czcij ojca i matkę [...] Kto zlorzeczy ojcu lub matce, niech śmierć poniesie* (Mt 15,4; por. Mk 7,10). W Księdze Wyjścia to przykazanie brzmi: *Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie* (20,12; por. Pwt 5,16). Ewangelisci nie podają dosłownego cytatu, zachowują jednak ten sam jego sens.

⁴⁶ Por. R. Fabris, *Matteo*, dz. cyt., s. 140n; S. Grasso, *Il Vangelo...*, dz. cyt., s. 168n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 35; H. Ordon, *Powiedziano...*, art. cyt., s. 82; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 78n; C. L. Blomberg, *Matthew*, art. cyt., s. 22.

⁴⁷ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁸ Por. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt?...*, dz. cyt., s. 69nn; R. Zawadzki, *Antytezy Kazania na Górze (Mt 5,21-48) we współczesnej egzegezie*, „Collectanea Theologica”, 1 (1998), s. 33nn; B. Górka, *Dekalog...*, art. cyt., s. 41nn.

⁴⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Kazanie na Górze (Mt 5-7). Problematyka literacka i teologiczna*, w: „Znak”, 27 (1975), nr 4-5, s. 578; M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1996, s. 238n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 79.

Czwarte przykazanie zawiera nakaz czci rodziców. Brak tego szacunku był bardzo surowo karany⁵⁰. W Starym Testamencie czytamy: *Kto by uderzył swego ojca albo matkę, winien być ukarany śmiercią* (Wj 21,15); *Kto by złorzeczył ojcu albo matce, winien być ukarany śmiercią* (Wj 21,17; por. Kpł 20,9); *Temu, kto ojcu lub matce złorzeczy, w noc ciemną lampa zgaśnie* (Prz 20,20); *Z całego serca czcij swego ojca, a boleści rodzicielki nie zapominaj! Pamiętaj, że oni cię zrodzili, a coś im zwrócisz za to, co oni tobie dali?* (Syr 7,27n). W Nowym Testamencie znajdujemy podobne wskazanie: *Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim, bo to jest miłe w Panu* (Kol 3,20)⁵¹.

Cytat z Wj 20,12 i Pwt 5,16 znajduje się we fragmencie dotyczącym sporu Jezusa z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie o tradycję⁵². W Izraelu obok Prawa Mojżeszowego istniały też niepisane zwyczaje. Troszczyli się o nie przede wszystkim rabini. Według nich Prawo i zwyczaje niepisane stanowiły jedność. Uważali, że należy ich przestrzegać i troszczyć się o nie tak samo, jak o pisane Prawo. Inny stosunek do tych zwyczajów miał Jezus i Jego uczniowie. Dlatego właśnie faryzeusze i uczeni w Piśmie zadają Mu pytanie: *Dlaczego Twoi uczniowie postępują wbrew tradycji starszych? Bo nie myją sobie rąk przed jedzeniem* (Mt 15,2; Mk 7,5). Pytanie zostaje skierowane bezpośrednio do Jezusa, ponieważ chodziło o Jego uczniów. On w pewnym sensie za nich odpowiadał⁵³.

Mycie rąk przed jedzeniem było nakazane w Starym Testamencie i dotyczyło tylko kapłanów, którzy mieli składać ofiary. Rabini jednak, a następnie faryzeusze rozciągnęli ten zwyczaj na wszystkich ludzi. Jezus go nie zwalczał. Jednak nie zobowiązywał też swoich uczniów do jego przestrzegania⁵⁴. W polemice z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, Nauczyciel nie udziela odpowiedzi wprost na postawione pytanie. Zarzuca im, że nie zachowują Bożych przykazań, co z kolei obciąża ich jeszcze bardziej. Jezus mówi: *Uchyłiliście przykazanie Boże, a trzymacie się ludzkiej tradycji* (Mk 7,8). *Dlaczego i wy przekraczacie przykazania Boże z powodu waszej tradycji? Bóg przecież powiedział: Czcij ojca i matkę oraz: Kto złorzeczy ojcu lub matce, niech śmierć ponieś. Wy zaś mówicie: „Kto by oświadczył ojcu lub matce: Darem [złożonym w ofierze] jest to, co dla ciebie miało być wsparciem ode mnie, ten nie potrzebuje czcić swego ojca ni matki”. I tak ze względu na waszą tradycję znieśliście przykazanie Boże* (Mt 15,3-6; por. Mk 7,9-13)⁵⁵.

⁵⁰ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp...*, dz. cyt., s. 196nn.

⁵¹ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 80.

⁵² Szerzej na temat tradycji w Biblii zob.: P. Grelot, *Tradycja*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 983–989; P. Trummer, *Tradycja*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 1323–1326.

⁵³ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 80.

⁵⁴ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 90.

⁵⁵ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 80; C. L. Blomberg, *Matthew*, art. cyt., s. 52n.

Faryzeusze tworzyli nowe zwyczaje i często przywiązywali do ich przestrzegania większą uwagę, niż do Dekalogu. Jezus w swojej odpowiedzi wykazał, że istnieje sprzeczność między Prawem a zwyczajami. Tradycje wprowadzane przez faryzeuszy są, jak się okazało, łamaniem Prawa. Tak więc zarzut Jezusa w stosunku do faryzeuszy i uczonych w Piśmie, dotyczył zaniechań związanych z czwartym przykazaniem Dekalogu. Boży nakaz w stosunku do rodziców, aby czcić ojca i matkę, jest niezmienny. Wola Boża jest taka sama w Nowym Testamencie, jak była w Starym Testamencie⁵⁶. Natomiast według zwyczaju, składając na ofiarę to, co było przeznaczone dla ojca lub matki i mówiąc o tym rodzicom, spełnia się w ten sposób obowiązek wobec nich. Wśród faryzeuszy istniało przeświadczenie, że taki człowiek nie musi wtedy czcić swego ojca ani swej matki. Takie postępowanie jest niehumanitarne⁵⁷.

Jezus wyjaśnia, jak należy zachowywać Boże przykazania. Podaje w ten sposób istotę Dekalogu. Chcąc osiągnąć pełnię doskonałości moralnej, trzeba wyzbyć się wszystkiego i pójść za Jezusem. Takie jest wskazanie w perykopie o bogatym młodzieńcu (por. Mt 19,21; Mk 10,21; Łk 18,22). Naśladowanie Chrystusa zdaje się być nieodłączną częścią wspomnianej doskonałości. Stanowi to również najpewniejszą rękojmię wejścia do królestwa Bożego⁵⁸. Fundamentem przykazań wskazanych przez Jezusa jest nakaz miłości bliźniego, jak siebie samego. Stanowi ono streszczenie przykazań z drugiej tablicy Dekalogu. W ramach perykopy o bogatym młodzieńcu odnotował je tylko Mateusz (19,19). Jest to przykazanie, które w pełni wyraża osobową godność ludzkiej osoby⁵⁹.

3. Przykazanie miłości Boga i bliźniego (Kpł 19,18; Pwt 6,5 – Mt 5,43; 19,19; 22,37.39; Mk 12,30n; Łk 10,27)

We wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych znajduje się przykazanie miłości Boga i bliźniego. Było ono znane już w Starym Testamencie, lecz nie jako jedno przykazanie. Nakaz miłości Boga jest cytatem z Pwt 6,5. Natomiast nakaz miłości bliźniego stanowi cytat z Kpł 19,18. W Ewangeliach synoptycznych przykazanie miłości Boga i bliźniego zamieszczone jest w perykopie o największym przykazaniu (Mt 22,34-40; Mk 12,28-34; Łk 10,

⁵⁶ Por. J. Homerski, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 237n.

⁵⁷ Por. R. Fabris, *Matteo*, dz. cyt., s. 341nn; A. Sand, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 312; O. da Spinetoli, *Matteo...*, dz. cyt., s. 473nn; S. Grasso, *Il Vangelo...*, dz. cyt., s. 385nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 90n; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume secondo (cc. 13-28)*, dz. cyt., s. 303; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 80n.

⁵⁸ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 224.

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 13.

25-29). Oprócz tego w Ewangelii Mateusza znajdują się jeszcze dwa miejsca, w których występuje nakaz miłości bliźniego. Chodzi o perykopę dotyczącą miłości nieprzyjaciół (5,43-48) oraz perykopę o bogatym młodzieńcu (19,16-22).

U wszystkich trzech synoptyków teksty z Kpł 19,18 i Pwt 6,5 znajdują się we fragmencie o największym przykazaniu. Wszystkich przykazań w czasach Jezusa wyróżniano 613. Tę liczbę otrzymano sumując wartości liczbowe liter potrzebnych do napisania słów: „Dziesięć przykazań”. Było wśród nich 248 nakazów i 365 zakazów. Przykazania dzielono na małe i wielkie. Wielkie dotyczyły na przykład morderstwa, bałwochwalstwa, bluźnierstwa, profanacji świętego imienia lub szabatu. Gdy chodziło o kolejność hierarchiczną przykazań w ramach poszczególnych zgrupowań, to zdania rabinów były podzielone⁶⁰.

Faryzeusze pytają więc o to Jezusa: *Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?* (Mt 22,36). Według Mateusza i Łukasza faryzeusze zbierają się i chcą wystawić Pana na próbę (Mt 22,34n; Łk 10,25). Nieco inny zapis ma rozmowa Jezusa z uczonym w Piśmie u Marka. W jego pytaniu Jezus nie widział żadnego podstęp. Potraktował je z całą powagą⁶¹. Jeden z nich, uczony w Piśmie, pyta o to, *które jest pierwsze ze wszystkich przykazań* (Mk 12,28). Według Łukasza zaś uczony w Prawie stawia Jezusowi pytanie: *Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?* (Łk 10,25). Użyty przez Mateusza przymiotnik *megale* – wielkie, występuje w stopniu równym. Posiada jednak znaczenie stopnia najwyższego, zgodnie z konstrukcją spotykaną w języku hebrajskim i w nowotestamentowej grece⁶².

Według Mateusza i Marka na pytanie o największe przykazanie Jezus odpowiada: *Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie* (Mt 22,37n; por. Mk 12,29n). Według Łukasza zaś Jezus odpowiada pytaniem: *Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz?* (Łk 10,26). Wtedy uczony w Prawie przytacza cytat z Pwt 6,5 i Kpł 19,18 (por. Łk 10,27). U wszystkich trzech synoptyków pouczenie dotyczy nakazu miłości. Miłość Boga jest największym obowiązkiem każdego stworzenia, zwłaszcza człowieka. Chodzi nie o byle jaką miłość. Ma to być miłość z całego serca. Dla Izraelity serce jest siedliskiem inteligencji. W tę miłość ma być zaangażowana też dusza, która jest z kolei źródłem wszystkich myśli i pragnień człowieka⁶³.

⁶⁰ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 135; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 110; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 92.

⁶¹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 236.

⁶² Por. tamże, s. 135; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 92.

⁶³ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 216; F. Rienecker, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 270; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1977, s. 283; J. Homerski, *Ewangelia...*,

Tekst: *Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem* został zaczerpnięty z Pwt 6,5, gdzie te słowa brzmią następująco: *Będiesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił*. Są to słowa wyznania wiary bardzo dobrze znane wszystkim Izraelitom⁶⁴.

Przytoczony przez Marka cytat z Pwt jest nieco dłuższy niż u Mateusza czy Łukasza. Zawiera bowiem przypomnienie, że Jahwe jest Bogiem jedynym (por. Mk 12,29). Jest On ponad wszystkim i dlatego tylko Jemu Izraelici mają służyć. *Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym* (Pwt 6,4). Jest to podstawowa prawda, jaką chce w swoim dziele przekazać Deuteronomista. Jahwe jest bytem jedynym w swoim rodzaju. Zasługuje na cześć ze strony narodu wybranego. Izraelici powinni Go miłować ponad wszystko, z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił, czyli całą swoją osobowością. Wszelkie działanie Izraelity ma być skierowane ku Bogu. Powinien on kroczyć drogą wyznaczoną przez Boga. Miłować Boga, oznacza wypełnianie wszystkich obowiązków wobec Niego. To wierność Bogu wyrażająca się w życiu zgodnym z Jego przykazaniami⁶⁵.

Przytaczając słowa z Pwt 6,5, Jezus potwierdza starotestamentową prawdę, że miłość Boga jest pierwszym obowiązkiem każdego stworzenia, a w sposób szczególnie człowieka. Ma to być miłość, w którą konieczne jest zaangażowanie całego serca. Serce natomiast to dla Izraelity siedlisko między innymi inteligencji. Stanowi ono również siedzibę wszystkich myśli, planów, zamysłów i dążeń. To w sercu człowiek podejmuje postanowienia. Jest ono miejscem szczególnie. Tu koncentruje się tajemnica życia człowieka. Ma to być miłość z całej duszy. Ta z kolei była dla Izraelitów źródłem wszystkich myśli i pragnień⁶⁶. Siła z Pwt 6,5 została wyrażona u Mateusza jako umysł (Mt 22,37), zaś u Marka i Łukasza jako umysł i moc (Mk 12,30; Łk 10,27). Chodzi jednak cały czas o miłowanie Boga całym sobą⁶⁷.

dz. cyt., s. 299n; P. Kasiłowski, *Przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego w tradycji synoptycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 10 (1997), s. 145n; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, volume secondo (cc. 13-28), dz. cyt., s. 451n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 92.

⁶⁴ Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg...*, dz. cyt., s. 317nn.

⁶⁵ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp...*, dz. cyt., s. 143n; M. Peter, *Szema Israel (Pwt 6,4) – tekst monoteistyczny?*, RBL 32,3 (1979), s. 22–34; S. Wypych, *Testament Mojżesza (Księga Powtórzonego Prawa)*, dz. cyt., s. 182nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 236n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 102.

⁶⁶ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 135.

⁶⁷ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 216; F. Rienecker, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 270; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 59; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 110; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 102.

W perykopie o największym przykazaniu zacytowany jest także tekst nakazu miłości bliźniego, który stanowi starotestamentalny cytat z Księgi Kapłańskiej: *Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego* (Mt 22,39; por. Mk 12,31; Łk 10,27). W Kpł 19,18 czytamy: *Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Pan!*. Ten tekst jest zamieszczony w kontekście świętości życia codziennego (por. Kpł 19) w ramach obowiązków wobec bliźniego (por. 19,11-18).

Miłość do bliźniego w Starym Testamencie była miłością do współobywateli⁶⁸. Miłość do bliźniego jest streszczeniem całego Prawa Mojżeszowego. To zdanie, o miłości bliźniego jak siebie samego, przewyższa wszystkie inne. Miarą miłości bliźniego winna być miłość samego siebie. Miłość jest wypełnieniem obowiązku religijnego⁶⁹. Słowo „bliźni” w Kpł 19,18 oznacza nie tylko brata fizycznego czy członka rodziny, ale również rodaka, mieszkańca tego samego miasta. W późnym judaizmie, po wygnaniu, bliźni jest utożsamiany wyłącznie z bratem, rodakiem i obrzezanym prozelitą⁷⁰.

Jezus zaznacza, że przykazanie miłości bliźniego jest podobne do przykazania miłości Boga (Mt 22,39). Podkreśla tym samym, że drugim przykazaniem w hierarchii ważności jest miłość bliźniego. Ono wynika niejako z tego pierwszego, przykazania miłości Boga. Miłować bliźniego tak, jak samego siebie, oznacza kochać go zdrową miłością. Uważać go za dziecko Boże i tak traktować⁷¹. Jezus nie identyfikuje miłości Boga z miłością bliźniego, ale podkreśla, że w hierarchii przykazań Bożych miłość bliźniego jest tak konieczna, jak miłość Boga. Na pierwszym miejscu jest Bóg jako Stwórca, Pan, Zbawca. Po Nim zaś w hierarchii stoi człowiek. Dlatego u Mateusza znajdujemy wzmiankę, że przykazanie miłości bliźniego jest podobne do przykazania miłości Boga⁷².

Ewangelia wyraźnie zaznacza, że drugie przykazanie miłości jest równe pierwszemu. W sposób szczególny zostało to uwypuklone przez Marka. Według tego ewangelisty Jezus tak mówi o przykazaniach miłości Boga

⁶⁸ Por. W. Berg, *Prawa obcego w Starym Testamencie*, RBL 55,3 (2002), s. 193.

⁶⁹ Por. S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań – Warszawa 1970, s. 241; A. Grabner-Haider, *Miłość*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 738–740; J. Lemański, *Pięcioksiąg...*, dz. cyt., s. 310–312.

⁷⁰ Por. C. Breuer, *Bliźni*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 114n. Szerzej na temat pojęcia „bliźni” zob.: X. Léon-Dufour, *Bliźni*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 75n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 89.

⁷¹ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu 3: Etos*, Kraków 1984, s. 104–119; S. Grasso, *Il Vangelo...*, dz. cyt., s. 524nn; J. Radermakers, *Lettura pastorale...*, dz. cyt., s. 291; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 135n.

⁷² Por. J. Homerski, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 300; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 92.

i bliźniego: *Nie ma innego przykazania większego od tych* (Mk 12,31). Miłość Boga i bliźniego zlewa się w jedno. Miłość Boga ma się przejawiać w miłości bliźniego. Miłość bliźniego rodzi się z miłości Boga i stanowi sprawdzian tej miłości. Jest ona w ostateczności darem Bożym⁷³. „Każda miłość bazuje na wspólnocie interesów. Miłość Boga – to wspólnota naszych i Bożych pragnień. Miłość ludzi – to troska o ich sprawy”⁷⁴. Wydaje się, że szczególnie w obecnych czasach, gdy postępuje technizacja życia, bardziej niż kiedykolwiek praktykowanie miłości Boga i bliźniego powinno stać się głównym punktem życia człowieka⁷⁵.

Według Mateusza Jezus kończy rozmowę z uczonym w Piśmie stwierdzeniem: *Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy* (Mt 22,40). Mateusz akcentuje, że to wielkie przykazanie jest istotą „Prawa i Proroków”. Na przykazaniu miłości Boga i bliźniego opiera się całe objawienie Boże Starego Przymierza⁷⁶. Jest to kompendium dwóch tablic Przymierza. Przykazanie miłości Boga i bliźniego góruje nad wszystkimi innymi przykazaniem. Stanowi kryterium ich wartości⁷⁷. Wskazując na najważniejsze przykazanie, Jezus stwierdza, że cały sens Prawa Starego Testamentu, które przyszedł wypełnić, polega na miłości Boga i bliźniego. To przykazanie przewyższa wszystkie inne⁷⁸.

Marek wskazuje jeszcze na słowa uczonego w Piśmie, który referując wyjaśnienie Jezusa na temat pierwszego i najważniejszego przykazania, mówi: *Bardzo dobrze, Nauczycielu, słusznieś powiedział, bo Jeden jest i nie ma innego prócz Niego. Miłować Go całym sercem, całym umysłem i całą mocą i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofiary* (Mk 12,32n). Dialog ten kończy się pochwałą faryzeusza przez Jezusa: *Jezus widząc, że rozumnie odpowiedział, rzekł do niego: „Niedaleko jesteś od królestwa Bożego”* (w. 34)⁷⁹.

⁷³ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp...*, dz. cyt., s. 283n; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 412n.

⁷⁴ K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 136.

⁷⁵ Por. tamże, s. 135; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 110n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 93.

⁷⁶ Por. S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume secondo* (cc. 13–28), dz. cyt., s. 452.

⁷⁷ Por. J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie...*, dz. cyt., s. 413.

⁷⁸ Por. R. Fabris, *Matteo*, dz. cyt., s. 458nn; O. da Spinetoli, *Matteo...*, dz. cyt., s. 600nn; A. Sand, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 445nn; J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987, s. 387; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, s. 293; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 93.

⁷⁹ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp...*, dz. cyt., s. 284n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 237.

Według Łukasza Jezus wskazuje uczonemu w Prawie, który przytoczył treść przykazania miłości Boga i bliźniego: *To czyn, a będziesz żył* (Łk 10,28). Jezus poleca mu w ten sposób przestrzegać nakazu miłości w celu osiągnięcia zbawienia. W ten sposób dyskusja mogła zostać zakończona. Faryzeusz musiałby odejść, nie pochwyciwszy Jezusa na słowie. Stawia zatem Jezusowi kolejne pytanie: *A kto jest moim bliźnim* (w. 29). W tym miejscu Łukasz umieszcza przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (10,30-37).

Tekst o miłości bliźniego z Kpł 19,18 w Ewangeliach synoptycznych jest zamieszczony łącznie z treścią Pwt 6,5 w ramach perykopy o największym przykazaniu (Mt 22,34-40; Mk 12,28-34; Łk 10,25-29). Oprócz tego w Ewangelii Mateusza ten cytat jest przytaczany jeszcze dwukrotnie: w perykopie dotyczącej miłości nieprzyjaciół (5,43-48) oraz w perykopie o bogatym młodzieńcu (19,16-22). U Mateusza przykazanie to zostało zaakcentowane w sposób szczególny⁸⁰.

W ramach Kazania na Górze, we fragmencie o miłości nieprzyjaciół (por. Mt 5,43-48) Jezus mówi: *Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził* (w. 43). Jednak w Starym Testamencie nie ma polecenia nienawiści nieprzyjaciół. Nie znajdujemy go również w pismach rabinicznych⁸¹. Nienawiść do nieprzyjaciół była nakazem sekty w Qumran. W Księdze Reguły z Qumran jest nakaz nienawiści wszystkich synów ciemności, według ich winy⁸².

W Starym Testamencie nie znajdujemy jednoznacznej postawy wobec miłości nieprzyjaciół. Są tam prośby o unicestwienie nieprzyjaciół. Miłość do nieprzyjaciół dotyczy jedynie przeciwników wśród współrodaków i współwyznawców. Miłość bliźniego odnosi się tylko do należących do ludu izraelskiego i wyznających jego religię. Dotyczyło to również obcych⁸³, mieszkających na ziemi izraelskiej. Natomiast nienawiść do wroga była zrozumiała⁸⁴.

W praktyce codziennego życia było niepisane prawo wrogiego odnoszenia się do nieprzyjaciół⁸⁵. Jezus w swoich słowach odwołuje się do nakazu Prawa, jak i do potocznego jego komentarza. W interpretacji rabinów przykazanie miłości bliźniego obejmowało tylko współrodaków. Do obcych odnoszono się z niechęcią, a nawet z nienawiścią. Uważano ich za grzeszników

⁸⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka...*, dz. cyt., s. 387.

⁸¹ Por. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 21; H. Ordon, *Powiedziano...*, art. cyt., s. 87n.

⁸² Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 89.

⁸³ Na temat równości tubylców i obcych zob.: W. Berg, *Prawa obcego...*, art. cyt., s. 193.

⁸⁴ Por. C. Breuer, *Miłość nieprzyjaciół*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 741n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 89.

⁸⁵ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 38.

niemiłych Bogu⁸⁶. Nienawidzić w języku biblijnym oznacza „nie kochać”. Również w Starym Testamencie ten, kto nie był bliźnim, był określany jako nieprzyjaciel. Te pojęcia wynikały ze stosunku do Boga Jahwe. Wrogowie Boga Jahwe byli wrogami narodu wybranego. Dlatego zdanie *nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził* oznaczało, że do ludzi nie związanych więzami krwi lub wiary z Izraelitami, prawo miłości mogło się nie odnosić⁸⁷.

Sformułowanie nienawiści nieprzyjaciół jest prawdopodobnie obiegowym komentarzem rabinackim do nakazów dotyczących niektórych sąsiadów i wrogów Żydów (por. Pwt 7,2-5; 15,3; 20,13-18; 25,19)⁸⁸. Ewangelista wprowadzając te słowa, przypuszczalnie chce podkreślić, że zawężenie pojęcia bliźniego do członków swego narodu, może łatwo przekształcić się w nienawiść wobec obcych⁸⁹.

Jezus nadaje omawianemu przykazaniu charakter powszechny, aby kochać nie tylko przyjaciół, ale i wrogów (por. Mt 5,38-48). Należy odsunąć wszelkie bariery, by miłość mogła osiągnąć nawet nieprzyjaciół⁹⁰. Tak nakazuje Jezus w swoim nauczaniu (w. 48). To przykazanie obowiązuje bez ograniczeń. Jest bezwarunkowe, bez względu na przynależność do narodu czy religii. Stanowi decydujący znak dziecięstwa Bożego. Źródłem tej miłości jest miłość Boga do wszystkich ludzi (por. w. 45)⁹¹.

Nie można być autentycznym dzieckiem Ojca Niebieskiego bez przełamania stereotypów starotestamentalnych. Potrzebne jest przy tym pozytywne nastawienie do każdego człowieka⁹². Jezus pokazał, że miłość nieprzyjaciół

⁸⁶ Por. K. Romaniuk, *Nowy Testament bez problemów*, Warszawa 1983, s. 58n.

⁸⁷ Por. J. Homerski, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 142; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 90.

⁸⁸ Por. H. Langkammer, *Bóg naszym Ojcem w świetle Ewangelii św. Mateusza*, RT 1 (2000), s. 97.

⁸⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelie synoptyczne II. Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 134; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 90.

⁹⁰ Por. R. Fabris, *Matteo*, dz. cyt., s. 146nn; O. da Spinetoli, *Matteo...*, dz. cyt., s. 176nn; A. Sand, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 120nn; X. Léon-Dufour, *Bliźni*, art. cyt., s. 75n; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume primo (cc. 1-13)*, dz. cyt., s. 80.

⁹¹ Por. P. Kasiłowski, *Przykazanie miłości...*, art. cyt., s. 146n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 90. Szerzej na temat miłości nieprzyjaciół zob.: J. Kudasiewicz, *Nowość i oryginalność Jezusowego przykazania miłości*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1978, s. 146-149; J. Łach, *Obowiązek pojednania i miłości (Mt 5,43-48)*, RBL 39,3 (1986), s. 331-343; S. A. Panimolle, *L'amore dei nemici*, art. cyt., s. 119nn; S. Grasso, *Il Vangelo...*, dz. cyt., s. 175nn; S. A. Panimolle, *Il discorso della montagna (Mt 5-7). Esegisi e vita*, dz. cyt., s. 106nn; J. Łach, *Relacja „Złotej zasady postępowania” (Mt 7,12) do nakazu miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43-48)*, RBL 41,6 (1988), s. 457-465.

⁹² Por. H. Langkammer, *Bóg naszym Ojcem w świetle Ewangelii św. Mateusza*, art. cyt., s. 97.

jest możliwa. Sam przebacza na krzyżu tym, którzy wydali Go na śmierć (por. Łk 23,34)⁹³. Ewangeliczne prawo miłości obejmuje nie tylko współrodaków czy wyznawców tej samej religii, lecz także wrogów i prześladowców. Motywem takiego postępowania jest chęć upodobnienia się chrześcijanina do Boga. Jezus mówi: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (Mt 5,44n)⁹⁴.

Motyw miłości wszystkich ludzi, nawet nieprzyjaciół, stanowi fakt, że jesteśmy synami tego samego Ojca. Miłość do nieprzyjaciół to jeden z najtrudniejszych nakazów etyki Nowego Testamentu. Za taką jednak postawę Jezus obiecuje szczególną nagrodę: *Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią?* (w. 46n). To właśnie postawa miłości nieprzyjaciół odróżnia chrześcijan od pogan⁹⁵. Nie chodzi przy tym o większą liczbę przykazań, ale o nowe rozumienie Prawa⁹⁶. Fragment o miłości nieprzyjaciół kończy się wezwaniem do doskonałości: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (w. 48). Miłość względem nieprzyjaciół upodobała człowieka do Boga. Święty Paweł nazywa miłość spoiwem doskonałości (por. Kol 3,14)⁹⁷.

Tylko w Ewangelii Mateusza drugi raz tekst z Kpł 19,18 został zacytowany w perykopie o bogatym młodzieńcu (Mt 19,16-22), która znajduje się również u pozostałych dwóch synoptyków (Mk 10,17-22; Łk 18,18-23). Jednak tylko Mateusz zamieszcza słowa z Kpł 19,18 o miłości bliźniego. Marek i Łukasz wskazują jedynie na przykazania Dekalogu, które Jezus przypomina bogatemu młodzieńcowi.

Według Mateusza przykazanie: *miłuj swego bliźniego jak siebie samego* (w. 19b) Jezus wymienia pośród innych przykazań, takich jak: *Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę*

⁹³ Por. F. Rienecker, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 527n; C. Breuer, *Miłość nieprzyjaciół*, w: *Praktyczny słownik...*, dz. cyt., kol. 742; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 518.

⁹⁴ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 90n.

⁹⁵ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz...*, dz. cyt., t. 1, s. 38n; A. Paciorek, *Ewangelie synoptyczne II. Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 134n.

⁹⁶ Por. M. Bednarz, *Warunki osiągnięcia Królestwa Niebieskiego według Ewangelii Mateusza*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, TN KUL, Lublin 1976, s. 150; S. A. Panimolle, *L'amore dei nemici*, art. cyt., s. 119nn.

⁹⁷ Por. D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 91.

(w. 18b-19a). Przestrzeganie tych przykazań to pewne konieczne minimum do tego, aby osiągnąć życie wieczne. Jezus daje jednoznaczną odpowiedź na pytanie o zachowanie Dekalogu. Podkreśla, że prowadzi to do osiągnięcia królestwa Bożego⁹⁸. Pełną doskonałość można jednak osiągnąć dopiero przez wyrzeczenie się dóbr tego świata i pójście za Jezusem. Jezus poucza młodego bogacza: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!* (w. 21). Zachęta do doskonałości dotyczy tu chrześcijańskiego ubóstwa⁹⁹. Wskazuje na to nie tylko sama treść perykopy o bogatym młodzieńcu, ale również kolejne wersety, które znajdują się w jej bezpośrednim następstwie. W Mt 19,23-26 zamieszczona jest perykopa o niebezpieczeństwie bogactw, a następnie fragment dotyczący nagrody za dobrowolne ubóstwo (Mt 19,27-30).

Podsumowanie

Wspólne cytaty z Pięcioksięgu w Ewangeliach synoptycznych mają istotny związek z osobą Jezusa Chrystusa i Jego nauczaniem. Według relacji synoptyków słowa te przytacza zwykle sam Jezus celem dokonania pogłębionej interpretacji przepisów Prawa. Owe teksty z Pięcioksięgu w kontekście ewangelicznym nabierają nowego znaczenia. Nie tracą jednak swej zasadniczej istoty. Jezus Chrystus uświadamia ludziom ich odwieczną wartość i aktualność, wskazując tym samym na istotny związek objawienia Starego i Nowego Testamentu. Objawienie ma bowiem charakter stopniowy.

Cytaty z Wj 3,6 i Pwt 25,5 synoptycy zamieszczają w ramach perykopy o zmartwychwstaniu umarłych (Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Łk 20,27-40). Saduceusze przytaczają treść prawa lewiratu z Pwt 25,5. Jezus zaś zarzuca im, iż mimo, że tak szczerzą się znajomością Pisma, to w rzeczywistości go nie znają. Wykazuje ich błędne rozumowanie. Sam cytuje słowa, które Bóg objawił Mojżeszowi z Wj 3,6. Łączy znajomość istoty Boga z pewnością życia wiecznego. Wykazuje, że prawda o zmartwychwstaniu była już objawiona w Starym Testamencie. Ukazując prawdę o Bogu i o zmartwychwstaniu, Jezus dokonuje pełni objawienia starotestamentalnych słów.

⁹⁸ Por. J. Homerski, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 275; G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt?...*, dz. cyt., s. 73nn; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume secondo* (cc. 13–28), dz. cyt. s. 384.

⁹⁹ Por. R. Fabris, *Matteo*, dz. cyt., s. 414nn; O. da Spinetoli, *Matteo...*, dz. cyt., s. 533nn; A. Sand, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 394nn; S. Grasso, *Il Vangelo...*, dz. cyt., s. 463nn; J. Radermakers, *Lettura pastorale...*, dz. cyt., s. 274nn; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty...*, dz. cyt., s. 91n.

Wspólne dla synoptyków cytaty z Wj 20,12-16 oraz Pwt 5,16-20 dotyczą pięciu przykazań Dekalogu. Wskazuje na nie Jezus w perykopie o bogatym młodzieńcu (Mt 19,16-22; Mk 10,17-22; Łk 18,18-23). W innych miejscach Jezus szerzej objaśnia trzy z nich. Dwa omawia w Mt 5: *Nie zabijaj* (w. 21) i *Nie cudzołóż* (w. 27). Mateusz i Marek podają również wyjaśnienie Jezusa na temat czci rodziców (por. Mt 15,4; Mk 7,10). Jezus Chrystus odsłania właściwą głębię i treść Dekalogu, który jest aktualny także w nowej ekonomii zbawienia. Jezus tłumaczy, na czym polega istota Bożych przykazań. Zachowanie Bożych przykazań jest niezbędne do osiągnięcia zbawienia.

Przykazanie miłości Boga w Ewangeliach synoptycznych zawarte jest w perykopie o największym przykazaniu, którą przekazują wszyscy trzej synoptycy. W tym fragmencie cytaty z Pwt 6,5 o nakazie miłości Boga poprzedza tekst z Kpł 19,18 dotyczący nakazu miłości bliźniego. Mateusz i Marek wkładają te słowa w usta Jezusa (Mt 22,37.39; Mk 12,30n). Według Łukasza przytacza je uczony w Prawie (Łk 10,27). Nowością zestawienia ze sobą dwóch cytatów ze Starego Testamentu jest ujęcie przykazania miłości Boga i bliźniego jako jednego przykazania. Stanowią one jedność. Nie można ich od siebie oddzielać. Są najważniejsze ze wszystkich przykazań. Doniosłość zestawienia tych dwóch cytatów polega także na tym, że Jezus kondensuje w jednym przykazaniu wiele nakazów i zakazów. Starotestamentowe przykazanie miłości Boga i bliźniego zostało potwierdzone przez Jezusa. W Jego nauczaniu znajduje się nakaz miłości wszystkich ludzi. Nakaz ten wynika z przykazania miłości Boga¹⁰⁰.

Oprócz tego fragmentu, wspólnego dla trzech synoptyków, w Ewangelii Mateusza nakaz miłości bliźniego występuje jeszcze dwukrotnie. Słowa te są cytowane w ramach perykopy dotyczącej miłości nieprzyjaciół (5,43-48) oraz perykopy o bogatym młodzieńcu (19,16-22). Jezus poucza o obowiązku miłości również nieprzyjaciół. Sam daje tego przykład, oddając swoje życie na krzyżu za wszystkich. Oryginalnym elementem w nauczaniu Mistrza z Nazaretu jest połączenie miłości członków wspólnoty z miłością tych, którzy do niej nie należą. Nowość Jezusowego przykazania miłości polega również na tym, że opiera się ono na miłości Jezusa, który oddał swe życie za innych¹⁰¹.

¹⁰⁰ Por. S. Mędała, *Ewangelia o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym (Ewangelia według św. Marka)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 8: *Ewangelie synoptyczne*, red. J. Frankowski, Warszawa 2006, s. 200.

¹⁰¹ Por. tamże; J. Kudasiewicz, *Nowość i oryginalność Jezusowego przykazania miłości*, art. cyt., s. 146nn.

Summary

THE COMMON QUOTATIONS FROM PENTATEUCH IN GOSPEL SYNOPTIC

The common quotations Pentateuch in Gospel synoptic are connected with a person of the Jesus Christ and his teaching. According to account of the Synoptics the words of the Thora, alone Jesus Christ usually rolled in order to execute of the deep-set interpretation the regulations of the Law. Those wording of a documents from Pentateuch in evangelical context acquired a new importance, but not fall in value. Jesus Christ emphasizes their age-long of the value and the topicality. There is a fundamental relationship of the revelation the Old and New Testament. The revelation has since a gradual character. The Jesus Christ emphasizes a relationship between knowledge of God and a certainty of the eternal life. He proved a wrong reasoning of the Sadducees. Citing words from Exod 3,6 executes of the fullness revelation their Old-Testamental words which have relationship with truth about the Resurrection. Jesus Christ shows right intenseness and contents of the Decalogue, which is topical in new economy of the commandments divine's is essential that to accomplish salvation. The two Old-Testamental commandments: the love God's and the love one's neighbour in Gospels synoptic are confirmed and paramount command, which contains the many orders and the many prohibitions. The order of love concerned of the love of the enemy too. The original element in Jesus's teaching is a union of the love members community with a love them, which there not are. The novelty of Jesus's command of love point is that, it supported oneself on love Jesus which gave his life for others.

Dr hab. Dariusz ADAMCZYK – ur. w 1970 r. w Skarżysku-Kamiennej. Uzyskał tytuł doktora teologii z zakresu teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a habilitację z nauk teologicznych w zakresie katechetyki w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Obecnie jest profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach. Wykłada etykę na Wydziale Pedagogicznym Artystycznym. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych z zakresu teologii biblijnej, katechetyki i pedagogiki. Publikuje głównie na łamach Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio” oraz w „Zeszytach Formacji Katechetów” – kwartalniku wydawanym przez Instytut Teologiczny UKSW w Radomiu. Publikacje książkowe: *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne* (Kielce 2006); współautor: *Od filozofii do teologii. Rozważania o wartościach* (Kielce 2007).

Ks. Jerzy Adamczyk – Zakrzew

ORGANIZACJA AKCJI KATOLICKIEJ W ŚWIEŹLE „STATUTU AKCJI KATOLICKIEJ W POLSCE”

Wstęp

Apostolstwo jako istotny wymiar Kościoła jest jego urzeczywistnianiem się w konkretnych warunkach. Kościół ze swojej natury jest apostolski. Poprzez swoją działalność bowiem wciąż się staje, wzrasta, ogarnia nowych wiernych i nowe dziedziny ich życia. Istotną rolę w dziele apostolskim Kościoła pełnią świeccy w łączności z hierarchią. Sobór Watykański II,

„pragnąc uczynić gorliwszą apostolską działalność Ludu Bożego, zwraca się z troską do wiernych świeckich, o których udziale właściwym im i całkowicie koniecznym w posłannictwie Kościoła wspominał już w innych miejscach. Nigdy bowiem nie może zabraknąć w Kościele apostolstwa świeckich, wypływającego z samego ich chrześcijańskiego powołania”¹.

Spośród różnych form działalności i różnych stowarzyszeń świeckich, które zachowując ścisłą łączność z hierarchią, dążyły i dążą do celów prawdziwie apostolskich, należy wymienić Akcję Katolicką (dalej AK), która jest określana jako współpraca świeckich w apostołacie hierarchicznym. Przyniosła ona Królestwu Chrystusa bardzo obfite owoce i słusznie jest zalecana i popierana przez papieży i wielu biskupów².

AK w Polsce istniała w okresie międzywojennym. Została erygowana przez Konferencję Episkopatu w 1930 r. w oparciu o statut zatwierdzony przez

¹ Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* nr 1, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 377–401, (dalej DA).

² Por. tamże, nr 20; por. W. Góralski, *Akcja Katolicka w świetle nauki Soboru Watykańskiego II oraz norm Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Studia Płockie”, 24 (1996), s. 145.

papieża Piusa XI w dniu 27 listopada tegoż roku³. W krótkim czasie rozwinęła dynamiczną i owocną działalność, jako podstawowa płaszczyzna współpracy katolików świeckich z biskupami w realizacji zadań apostolskich Kościoła w świecie. W okresie PRL – AK została zlikwidowana⁴. Dopiero po odzyskaniu w 1989 r. wolności zaistniały warunki, które umożliwiły powstanie i odrodzenie różnych stowarzyszeń kościelnych, w tym również AK⁵. W dniu 2 maja 1996 r. na posiedzeniu plenarnym Konferencja Biskupów zaaprobowowała „na okres 3 lat jako eksperymentalny” Statut AK w Polsce⁶, natomiast 30 XI 2000 r. dekretem Przewodniczącego Konferencji Episkopatu został zatwierdzony nowy *Statut Akcji Katolickiej w Polsce*, który obowiązuje aktualnie (por. kan. 312 § 1 nr 2)⁷. W statucie tym czytamy:

Akcja Katolicka w Polsce jest według Kodeksu Prawa Kanonicznego publicznym stowarzyszeniem wiernych erygowanym przez Konferencję Episkopatu Polski, działającym w całym kraju (KPK kan. 312 § 1 nr 2), a w rozumieniu Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej jest organizacją kościelną (art. 34 ust. 1)⁸.

Niniejszy artykuł pragnie ukazać strukturę organizacyjną AK w Polsce w oparciu o aktualnie obowiązujący Statut. W Statucie przyjęto trójstopniową strukturę AK. Idąc od dołu w górę, ogniwa AK przedstawiają się następująco: parafialne oddziały, diecezjalne instytuty, Krajowy Instytut AK⁹. Taki porządek będzie przyjęty w poniższych rozważaniach¹⁰.

³ Formalnie od tego momentu liczy się historia AK w naszym kraju (zob. E. Weron, *Jak zakładać Akcję Katolicką*, Poznań 1996, s. 16); warto przypomnieć, że był to jedyny statut, poza statutem włoskiej AK, zatwierdzony przez papieża [por. K. Jeżyna, *Apostolstwo świeckich w Akcji Katolickiej – historia i perspektywy*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne”, 1 (1996), s. 257]].

⁴ Zob. A. Kaszycki, *Asystent kościelny Akcji Katolickiej*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 71 (1995) nr 3, s. 303–303.

⁵ Por. J. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej w Polsce. Problemy prawne*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 6–7 (1997) nr 10, s. 17; por. Góralski, *Akcja Katolicka...*, dz. cyt., s. 144.

⁶ *Statut Akcji Katolickiej w Polsce* (2 maja 1996), w: E. Weron, *Jak zakładać Akcję Katolicką*, Poznań 1996, s. 71–86; statut, jak wynika z art. 79, został przyjęty „na okres trzech lat”, czyli na okres próbny. Po upływie tego czasu Konferencja może ten statut ponownie zatwierdzić, znowelizować lub całkowicie zmienić.

⁷ *Statut Akcji Katolickiej w Polsce* (30 września 2000), Warszawa 2000, (dalej: Statut Akcji Katolickiej w Polsce).

⁸ Statut Akcji Katolickiej w Polsce art. 1 nr 1; por. Góralski, *Akcja Katolicka...*, dz. cyt., s. 148.

⁹ Statut Akcji Katolickiej w Polsce art. 20.

¹⁰ Należy zauważyć, że w statucie AK jest nieco inna kolejność: Diecezjalne Instytuty Akcji Katolickiej, Parafialne Oddziały Akcji Katolickiej, Krajowy Instytut Akcji Katolickiej (Statut Akcji Katolickiej w Polsce art. 20).

1. Parafialne Oddziały Akcji Katolickiej

Podstawowe znaczenie w organizacji AK mają parafialne oddziały AK. Członkiem AK zostaje się na poziomie parafialnym¹¹. AK bowiem jest skierowana do parafii, która jest dla niej podstawową bazą. Akcja ma służyć, tak jak inne organizacje kościelne, ożywieniu życia parafialnego¹². Statut AK w Polsce postanawia: „strukturami organizacyjnymi Akcji Katolickiej są: (...) Parafialne Oddziały Akcji Katolickiej”¹³.

Gdy idzie o powołanie Parafialnego Oddziału AK, to kompetentny do tego jest Zarząd Diecezjalnego Instytutu AK¹⁴.

Z kolei Statut ustala strukturę Oddziału AK na poziomie parafii. Tak więc organami Parafialnego Oddziału AK są: Walne Zebranie, Zarząd oraz Komisja Rewizyjna¹⁵.

Jeśli chodzi o uczestnictwo w Walnym Zebraniu, to wspomniane prawo przysługuje każdemu członkowi Parafialnego Oddziału AK¹⁶. Wyróżnia się dwa rodzaje Walnych Zebrań: zwyczajne i nadzwyczajne¹⁷, przy czym

Walne Zebrania zwyczajne zwołuje prezes Parafialnego Oddziału przynajmniej raz w roku, nadzwyczajne w miarę potrzeby lub na wniosek Parafialnego Asystenta Kościelnego, Komisji Rewizyjnej albo też na pisemny wniosek 1/4 członków Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej¹⁸.

W przypadku nieobsadzenia urzędu prezesa Parafialnego Oddziału zebrania zwołuje Parafialny Asystent Kościelny AK¹⁹.

Następnie Statut ustala reguły podejmowania uchwał przez Walne Zebranie Parafialnego Oddziału AK²⁰. I tak, powołując się na art. 24 Statutu, zarządza, iż uchwały Walnego Zebrania Parafialnego Oddziału AK są podejmowane zwykłą większością głosów przy obecności co najmniej połowy członków Rady. Głosowanie jest jawne. Jednak w sprawach personalnych – tajne²¹.

¹¹ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce art. 13, nr 1; por. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 24.

¹² Por. R. Podpora, *Wokół dzieła Akcji Katolickiej*, w: *Akcja Katolicka w społeczeństwie polskim. Materiały z ogólnopolskiej konferencji nt. Akcji Katolickiej, która odbyła się w gmachu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w dniu 10 kwietnia 1999 roku*, red. R. Podpory, Lublin 1999, s. 107.

¹³ Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 20.

¹⁴ Por. tamże, art. 34.

¹⁵ Por. tamże, art. 34, nr 1.

¹⁶ Por. tamże, art. 36.

¹⁷ Por. tamże, art. 37, nr 1–2.

¹⁸ Tamże, art. 37, nr 2.

¹⁹ Por. tamże, art. 37, nr 3.

²⁰ Por. tamże, art. 38.

²¹ Por. tamże, art. 24, nr 1–2.

Po dyspozycjach dotyczących podejmowania uchwał przez Walne Zebranie omawiany Statut określa kompetencje Walnego Zebrania Członków Parafialnego Oddziału AK. Są one następujące: wybór i odwoływanie członków Zarządu Parafialnego Oddziału i Komisji Rewizyjnej Parafialnego Oddziału, uchwalanie preliminarza budżetowego Parafialnego Oddziału i wysokości składek członkowskich, ocena rocznego sprawozdania z działalności AK w parafii, udzielanie absolutorium Zarządowi Parafialnego Oddziału, ocena działalności i zatwierdzenie sprawozdań Komisji Rewizyjnej Parafialnego Oddziału oraz podejmowanie uchwał w sprawach należących do zakresu działania AK w parafii²². Trzeba dodać, że w przypadku podejmowania przez Parafialny Oddział AK inicjatyw ponadparafialnych należy je uzgodnić z Zarządem Diecezjalnego Instytutu AK²³.

Drugim Organem Parafialnego Oddziału AK jest jego Zarząd²⁴. W jego skład wchodzi: prezes, wiceprezes, sekretarz, skarbnik oraz od 1 do 4 członków²⁵.

Statut postanawia, że prezesa (używając nomenklatury kodeksowej – moderatora) Zarządu Parafialnego Oddziału mianuje Biskup Diecezjalny spośród trzech kandydatów wybranych przez Walne Zebranie, przedstawionych przez Parafialnego Asystenta Kościelnego²⁶, natomiast wiceprezesa, sekretarza i skarbnika wybiera ze swego grona Zarząd Parafialnego Oddziału²⁷. Poza tym prezes Zarządu Parafialnego Oddziału AK reprezentuje tenże Oddział w sprawach wewnętrznych stowarzyszenia²⁸.

²² Por. tamże, art. 39.

²³ Por. tamże, art. 40; por. art. 15, nr 3.

²⁴ Por. tamże, art. 34, nr 2.

²⁵ Por. tamże, art. 41.

²⁶ Por. tamże, art. 42, nr 1; por. kan. 317 § 1; występuje tu połączenie wyborów z nominacją. Prezesem (moderatorem) zarządu parafialnego zostaje mianowany przez biskupa jeden z trzech kandydatów wybranych przez Walne Zebranie Oddziału Parafialnego (por. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 24–25); trzeba zauważyć, że kierowanie stowarzyszeniami publicznymi jest kierowaniem na jakimś odcinku urzędowej działalności Kościoła. Stąd moderatorów mianuje, a przynajmniej zatwierdza (kan. 317 § 1) – a dla słusznej przyczyny usuwa (kan. 318 § 2) – władza kościelna. Kierownictwo sprawowane przez moderatorów stowarzyszeń publicznych jest więc wykonywane na określonym odcinku władzy kościelnej wobec osób, które zgodnie z przepisami prawa i statutami stowarzyszenia zostały do niego przyjęte. Jest sprawowaniem urzędu kościelnego [por. R. Sobański, *Władza moderatorów stowarzyszeń kościelnych*, „Prawo Kanoniczne”, 31 (1988) nr 3–4, s. 15; por. M. Pachnik, *Stowarzyszenia wiernych w Kościele*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 6 (2004), s. 446–447; por. W. Góralski, *Stowarzyszenia wiernych w świetle KPK z 1983 r.*, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 80 (1995) nr 10, s. 512].

²⁷ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 42, nr 2.

²⁸ Por. tamże, art. 43.

Zgodnie ze Statutem Zarząd Parafialnego Oddziału cieszy się szerokimi kompetencjami. Są one następujące: kierowanie działalnością AK w parafii, opracowywanie planów działalności AK w parafii, w uzgodnieniu z Parafialnym Asystentem Kościelnym, zarządzanie majątkiem Parafialnego Oddziału AK, przygotowanie projektu preliminarza budżetowego i bilansu rocznego, zajmowanie stanowiska w bieżących sprawach AK w parafii, wykonywanie uchwał Walnego Zebrania, składanie sprawozdań Walnemu Zebraniu Parafialnego Oddziału i Zarządowi Diecezjalnego Instytutu AK z działalności Parafialnego Oddziału z przychodów i wydatków, wnioskowanie do Zarządu Diecezjalnego Instytutu o przyjęcie kandydatów na członków lub skreślenie z listy członków AK, wykonywanie uchwał Zarządu Diecezjalnego Instytutu AK i współpraca z nim oraz współpraca z innymi stowarzyszeniami, ruchami i grupami działającymi w parafii²⁹.

Trzecim i ostatnim organem Parafialnego Oddziału AK jest Komisja Rewizyjna³⁰, która składa się z trzech członków³¹. Statut wylicza szczegółowo jej zadania. Są one następujące:

przeprowadzanie przynajmniej raz w roku kontroli działalności finansowej Zarządu Parafialnego Oddziału AK, występowanie do Walnego Zebrania i Zarządu Parafialnego Oddziału AK z wnioskami pokontrolnymi oraz z żądaniem usunięcia uchybień, składanie rocznych sprawozdań ze swojej działalności Walnemu Zebraniu, występowanie do Walnego Zebrania Parafialnego Oddziału AK z wnioskiem dotyczącym absolutorium dla Zarządu Parafialnego Oddziału, występowanie z żądaniem zwołania nadzwyczajnego Walnego Zebrania Parafialnego Oddziału³².

W AK będącej stowarzyszeniem katolików świeckich chodzi o zorganizowaną formę najściślejszej współpracy z hierarchią kościelną w realizacji ogólnego celu apostolskiego Kościoła³³. Stąd najbardziej charakterystycznym elementem konstytutywnym AK jest fakt zwierzchniego kierownictwa hierarchii. Kierownictwo to sprawowane przez hierarchię wyraża się m.in. w mianowaniu asystentów kościelnych. Asystent kościelny reprezentuje hierarchię na wszystkich szczeblach organizacyjnych AK i stanowi ogniwo łączące świeckich z hierarchią³⁴.

W kwestii Asystenta (czyli zgodnie z kan. 317 § 1 – kapelana) Kościelnego Parafialnego Oddziału AK Statut postanawia, że jest on mianowany przez

²⁹ Por. tamże, art. 44; por. art. 13, art. 19, nr 1.

³⁰ Por. tamże, art. 34, nr 3.

³¹ Por. tamże, art. 45, nr 1.

³² Tamże, art. 45, nr 2.

³³ Por. DA nr 20; por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, Wstęp, s. 3.

³⁴ Por. Weron, *Jak zakładać Akcję...*, dz. cyt., s. 43–44; por. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej*, dz. cyt., s. 25; K. Jeżyna, *Apostolstwo świeckich...*, dz. cyt., s. 263.

biskupa diecezjalnego³⁵. Z zasady jest to proboszcz parafii lub w uzasadnionej sytuacji inny kapłan³⁶.

Jego rolą jest zapewnianie łączności Oddziału z biskupem diecezjalnym, dbanie o właściwą formację członków oraz czuwanie nad czystością doktryny³⁷. Ma on prawo uczestniczenia w posiedzeniach Zarządu, Walnym Zebraniu i Komisji Rewizyjnej Parafialnego Oddziału³⁸.

Wspomniany duchowny może zgłosić sprzeciw wobec uchwały Zarządu lub Walnego Zebrania Parafialnego Oddziału w sprawach dotyczących wiary i moralności³⁹. Zgłoszenie sprzeciwu zawiesza uchwałę⁴⁰. Jednakże o zasadności sprzeciwu rozstrzyga biskup diecezjalny⁴¹. Uznanie przez biskupa sprzeciwu uchyla uchwałę, natomiast oddalenie sprzeciwu nadaje uchwale moc obowiązującą⁴².

Trzeba dodać, że działalność wymienionych organów Parafialnego Oddziału AK w sprawach nie uregulowanych niniejszym statutem określają regulaminy uchwalane przez te organy, zatwierdzone w diecezji przez biskupa diecezjalnego⁴³.

Według Statutu kadencja Zarządu i Komisji Rewizyjnej Parafialnego Oddziału AK trwa trzy lata⁴⁴. Zarząd Parafialnego Oddziału AK oraz jego poszczególni członkowie mogą być odwołani przed upływem kadencji przez biskupa diecezjalnego⁴⁵.

³⁵ Zob. Pachnik, *Stowarzyszenia wiernych...*, dz. cyt., s. 447; według kan. 318 § 2 asystenta (kapelana) może usunąć ten, kto go mianował według przepisów kan. 192–195.

³⁶ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 46, nr 2; por. Sobański, *Władza moderatorów...*, dz. cyt., s. 13; zob. Podpora, *Wokół dzieła Akcji Katolickiej*, dz. cyt., s. 108.

³⁷ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce art. 46 nr 1; Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 25.

³⁸ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce art. 46 nr 3.

³⁹ Por. tamże, art. 47 nr 1; por. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁰ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce art. 33, nr 2.

⁴¹ Por. tamże, art. 33, nr 3.

⁴² Por. tamże, art. 33, nr 4.

⁴³ Por. tamże, art. 62.

⁴⁴ Por. tamże, art. 63.

⁴⁵ Tamże, art. 65, nr 1; odwołanie może nastąpić ze słusznej przyczyny, po wysłuchaniu jednak zarówno samego moderatora, jak i wyższych urzędników stowarzyszenia, zgodnie z postanowieniami statutów (por. kan. 318 § 2; por. Sobański, *Władza moderatorów*, dz. cyt., s. 15; por. Góralski, *Stowarzyszenia wiernych...*, dz. cyt., s. 512).

2. Diecezjalne Instytuty Akcji Katolickiej

Idąc od dołu w górę, następnym ogniwem AK jest Diecezjalny Instytut AK. Statut postanawia, że do struktur organizacyjnych AK należą Diecezjalne Instytuty AK⁴⁶. Instytuty te stanowią ośrodki kierownicze wobec Parafialnych Oddziałów AK. Ich siedzibą jest stolica diecezji⁴⁷. Diecezjalny Instytut AK składa się z następujących organów: Rady, Zarządu i Komisji Rewizyjnej⁴⁸.

Jeśli chodzi o Radę Diecezjalnego Instytutu AK, to w jej skład wchodzi prezesi Parafialnych Oddziałów AK⁴⁹ i ewentualnie powołani przez biskupa diecezjalnego inni członkowie AK działającej w diecezji⁵⁰.

W omawianym Statucie zamieszczono zapis o Zebraniach Rady Diecezjalnego Instytutu AK. Są dwa rodzaje zebrań: zwyczajne i nadzwyczajne⁵¹. Zebrania zwyczajne zwołuje się przynajmniej raz w roku, nadzwyczajne w miarę potrzeby lub na żądanie Asystenta Kościelnego, Komisji Rewizyjnej albo na pisemny wniosek 1/4 członków Rady Diecezjalnego Instytutu. Przy czym zebranie nadzwyczajne powinno być zwołane w ciągu 30 dni od daty zgłoszenia żądania lub pisemnego wniosku⁵². Wszystkie zebrania zwołuje prezes Zarządu Diecezjalnego Instytutu, a z jego mandatu wiceprezes⁵³. W przypadku nieobradzenia urzędu prezesa Diecezjalnego Instytutu zebrania Rady zwołuje Diecezjalny Asystent Kościelny⁵⁴. Gdy idzie o organizację wymienionych zebrań, to Rada Diecezjalnego Instytutu AK wybiera ze swego grona przewodniczącego zebrania, jego zastępcę i sekretarza, którzy stanowią prezydium zebrania⁵⁵.

Statut postanawia, że uchwały Rady Diecezjalnego Instytutu są podejmowane zwykłą większością głosów przy obecności co najmniej połowy członków Rady. Głosowanie jest jawne, w sprawach personalnych – tajne⁵⁶.

Kompetencje Rady Diecezjalnego Instytutu AK są prawie identyczne jak Walnego Zebrania Parafialnego Oddziału AK. Są one następujące: wybór i odwoływanie członków Zarządu Diecezjalnego Instytutu, Komisji Rewizyjnej oraz delegata do Rady Krajowego Instytutu AK, uchwalanie programów działania AK w diecezji w uzgodnieniu z biskupem diecezjalnym, uchwalanie

⁴⁶ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 20.

⁴⁷ Por. tamże, art. 3, nr 1.

⁴⁸ Por. tamże, art. 21.

⁴⁹ Por. tamże, art. 22, nr 1; por. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁰ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 22, nr 2.

⁵¹ Por. tamże, art. 23, nr 1.

⁵² Por. tamże, art. 23, nr 4.

⁵³ Por. tamże, art. 23, nr 3.

⁵⁴ Por. tamże, art. 23, nr 5.

⁵⁵ Por. tamże, art. 23, nr 2.

⁵⁶ Por. tamże, art. 24.

wysokości i zasad wpłat dokonywanych przez Parafialne Oddziały na rzecz Diecezjalnego Instytutu AK, uchwalanie preliminarza budżetowego AK w diecezji, ocena rocznego sprawozdania z działalności AK w diecezji, udzielenie absolutorium Zarządowi Diecezjalnego Instytutu, ocena działalności i zatwierdzenie sprawozdań Komisji Rewizyjnej, a także podejmowanie uchwał w sprawach należących do zakresu działania AK w diecezji⁵⁷.

Kolejnym organem AK w diecezji jest Zarząd Diecezjalnego Instytutu⁵⁸. Skład Zarządu jest taki sam jak w Oddziale Parafialnym, z tą różnicą, że na szczeblu diecezji jest dwóch wiceprezesów (w parafii jeden)⁵⁹.

W sprawie powoływania Prezesa (używając terminologii kodeksowej – moderatora) Zarządu Diecezjalnego Instytutu mamy do czynienia z kombinacją wyborów z nominacją. Wspomnianego Prezesa mianuje biskup diecezjalny spośród trzech kandydatów wybranych przez Radę Diecezjalnego Instytutu, przedstawionych przez Diecezjalnego Asystenta Kościelnego⁶⁰. Gdy idzie o wiceprezesów, sekretarza i skarbnika, to Zarząd Diecezjalnego Instytutu, na wniosek prezesa, wybiera ich ze swego grona⁶¹.

W myśl Statutu Zarząd Diecezjalnego Instytutu pod przewodnictwem prezesa kieruje działalnością AK w diecezji⁶², a prezes Zarządu Diecezjalnego Instytutu reprezentuje AK działającą w diecezji⁶³.

Poza tym Statut formalizuje kompetencje Zarządu Diecezjalnego Instytutu, które są podobne do obowiązków oddziałów parafialnych AK. Wspomniane kompetencje są następujące: wykonywanie uchwał Rady Diecezjalnego Instytutu, opracowanie programu działalności AK w diecezji, zarządzanie majątkiem AK działającej w diecezji, przygotowywanie projektu preliminarza budżetowego i bilansu rocznego AK w diecezji, powoływanie uchwałą Parafialnych Oddziałów AK, koordynacja i kontrola działalności Parafialnych Oddziałów AK, składanie rocznych sprawozdań z działalności, przychodów i wydatków AK w diecezji biskupowi diecezjalnemu, Radzie Diecezjalnego Instytutu oraz Zarządowi Krajowego Instytutu AK, współpraca z Zarządem Krajowego Instytutu AK oraz współpraca z innymi stowarzyszeniami diecezjalnymi⁶⁴. Ponadto Zarząd Diecezjalnego Instytutu na wniosek Zarządu Parafialnego Oddziału AK zawierający opinię parafialnego Asystenta Kościelnego

⁵⁷ Por. tamże, art. 25; por. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁸ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 21, nr 2.

⁵⁹ Zob. tamże, art. 26.

⁶⁰ Por. tamże, art. 27 nr 1; por. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 24–25.

⁶¹ Por. tamże, art. 27, nr 2.

⁶² Por. tamże, art. 28.

⁶³ Por. tamże, art. 29.

⁶⁴ Por. tamże, art. 30; por. art. 34, 40, 44, nr 7–9.

podejmuje uchwałę w sprawie przyjęcia na członka AK oraz skrócenia stażu kandydackiego⁶⁵. Zarząd Diecezjalnego Instytutu AK ma również szerokie kompetencje w sprawie rezygnacji i wykluczenia członków AK⁶⁶.

Ostatnim organem AK w diecezji jest składająca się z pięciu członków⁶⁷ Komisja Rewizyjna⁶⁸. Ma ona kompetencje kontrolne. Tak więc należy do niej: przeprowadzanie przynajmniej raz w roku kontroli finansowej działalności Zarządu Diecezjalnego Instytutu, przedkładanie Radzie i Zarządowi protokołów pokontrolnych wraz z wnioskami, składanie rocznych sprawozdań ze swojej działalności Radzie Diecezjalnego Instytutu, występowanie do Rady Diecezjalnego Instytutu z wnioskami dotyczącymi absolutorium dla Zarządu Diecezjalnego Instytutu, występowanie z żądaniem zwołania nadzwyczajnego zebrania Rady Diecezjalnego Instytutu⁶⁹.

Wyrazem więzi z hierarchią kościelną w ramach AK na szczeblu diecezji jest Diecezjalny Asystent Kościelny AK. Za jego pośrednictwem biskup realizuje swoje „zwierzchnictwo”, czy też „wyższe kierownictwo”⁷⁰. Diecezjalnego Asystenta Kościelnego AK (zgodnie z kan. 317 § 1 – kapelana) mianuje biskup diecezjalny⁷¹. Kapłan ten „zapewnia łączność stowarzyszenia z biskupem diecezjalnym, dba o właściwą formację członków stowarzyszenia oraz czuwa nad czystością doktryny”⁷². Ma on prawo uczestniczenia we wszystkich posiedzeniach Zarządu, Rady i Komisji Rewizyjnej Diecezjalnego Instytutu AK⁷³. W kwestii zgłaszania sprzeciwu wobec uchwały Zarządu czy Rady, dotyczącej spraw wiary i moralności, ma identyczne kompetencje jak Asystent Kościelny Parafialnego Oddziału AK⁷⁴.

Należy zauważyć, iż działalność zaprezentowanych organów Diecezjalnego Instytutu AK w sprawach nie uregulowanych niniejszym statutem określają regulaminy uchwalane przez te organy, zatwierdzone w diecezji przez biskupa diecezjalnego⁷⁵.

Zgodnie ze Statutem kadencja Zarządu, Komisji Rewizyjnej i Rady Diecezjalnego Instytutu AK trwa trzy lata⁷⁶. Zarząd Diecezjalnego Instytutu AK

⁶⁵ Por. tamże, art. 13, nr 2.

⁶⁶ Zob. tamże, art. 19 nr 1–2; zob. Góralski, *Akcja Katolicka...*, dz. cyt., s. 14.

⁶⁷ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 31, nr 1.

⁶⁸ Por. tamże, art. 21, nr 3.

⁶⁹ Por. tamże, art. 31, nr 1–2.

⁷⁰ Por. tamże, art. 5; por. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 25; por. A. Kaszycki, *Asystent kościelny Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 305.

⁷¹ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 32, nr 2.

⁷² Tamże, art. 32, nr 1.

⁷³ Por. tamże, art. 32, nr 3.

⁷⁴ Zob. tamże, art. 33.

⁷⁵ Por. tamże, art. 62.

⁷⁶ Por. tamże, art. 63.

oraz jego poszczególni członkowie mogą być odwołani przed upływem kadencji przez biskupa diecezjalnego⁷⁷.

3. Krajowy Instytut Akcji Katolickiej

Najwyższym szczeblem w statutowym schemacie organizacyjnym AK w Polsce jest Krajowy Instytut AK⁷⁸. Statut AK postanawia, że do struktur organizacyjnych należy Krajowy Instytut AK⁷⁹. Jego siedzibą jest Warszawa⁸⁰.

Według obowiązującego Statutu organami Krajowego Instytutu AK są: Rada Krajowego Instytutu, Zarząd Krajowego Instytutu oraz Komisja Rewizyjna⁸¹. Jest to więc struktura analogiczna do szczebla diecezjalnego.

Statut AK wyraźnie określa skład osobowy Rady Krajowego Instytutu AK. Członkami rady są: prezesi Zarządów Diecezjalnych Instytutów AK i jeden delegat z każdej diecezji wybrany przez Radę Diecezjalnego Instytutu AK ze swego grona⁸² oraz powołani ewentualnie przez Krajowego Asystenta Kościelnego (po konsultacji z biskupem ordynariuszem diecezji, z której pochodzą kandydaci) inni członkowie AK⁸³.

Gdy idzie o zebrania Rady Krajowego Instytutu, to podobnie jak na niższych szczeblach AK rozróżnia się zebrania zwyczajne i nadzwyczajne. Jeśli chodzi o sposób ich zwoływania, to stosuje się identyczną procedurę jak w przypadku zebrań Rady Diecezjalnego Instytutu AK (w oparciu o art. 23 Statutu)⁸⁴.

Jeśli zaś chodzi o sposób podejmowania uchwał przez Radę Krajowego Instytutu, to stosuje się przepis art. 24 Statutu (jak w przypadku uchwał Rady Diecezjalnego Instytutu AK)⁸⁵.

Obowiązujący Statut precyzuje również kompetencje Rady Krajowego Instytutu AK. Należą do nich: wybór i odwoływanie członków Zarządu Krajowego Instytutu, wybór i odwoływanie członków Komisji Rewizyjnej, uchwalanie wytycznych działania AK w Polsce w uzgodnieniu z Krajowym Asystentem Kościelnym AK, uchwalanie preliminarza budżetowego Krajowego Instytutu AK, uchwalanie wysokości i zasad wpłat Diecezjalnych Instytutów na rzecz Krajowego Instytutu AK, ocena rocznego sprawozdania z działalności

⁷⁷ Por. tamże, art. 65, nr 1; trzeba zauważyć, że musi to być słuszna przyczyna.

⁷⁸ Por. Krukowski, *Powstanie Akcji Katolickiej...*, dz. cyt., s. 24.

⁷⁹ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 20.

⁸⁰ Por. tamże, art. 3, nr 2.

⁸¹ Por. tamże, art. 48.

⁸² Por. tamże, art. 49, nr 1.

⁸³ Por. tamże, art. 49, nr 2.

⁸⁴ Zob. tamże, art. 50.

⁸⁵ Zob. tamże, art. 51.

Zarządu Krajowego Instytutu AK, udzielanie absolutorium Zarządowi Krajowego Instytutu, ocena działalności i zatwierdzenie sprawozdań Komisji Rewizyjnej Krajowego Instytutu oraz podejmowanie uchwał w sprawach należących do zakresu działania AK w Polsce⁸⁶.

Kolejnym organem Rady Krajowego Instytutu AK jest Zarząd Krajowego Instytutu⁸⁷. Wspomniany Zarząd stanowią: prezes, dwaj wiceprezesi, sekretarz, skarbnik, 4 członków⁸⁸.

W kwestii powoływania prezesa Zarządu Krajowego Instytutu, identycznie jak w przypadku poziomu diecezjalnego, mamy do czynienia z kombinacją wyborów i nominacji. Wymienionego prezesa Konferencja Episkopatu Polski wybiera spośród trzech kandydatów wybranych przez Radę Krajowego Instytutu AK, przedstawionych przez Krajowego Asystenta Kościelnego⁸⁹. Gdy idzie o wiceprezesów, sekretarza i skarbnika, to Zarząd Krajowego Instytutu, na wniosek prezesa, wybiera ich ze swego grona⁹⁰. Należy dodać, że prezes Zarządu Krajowego Instytutu reprezentuje AK w Polsce⁹¹.

Statut przyznaje Zarządowi Krajowego Instytutu AK szerokie kompetencje. Są nimi: wykonywanie uchwał Rady Krajowego Instytutu, opracowywanie wytycznych dotyczących działalności AK w Polsce, zarządzanie majątkiem Krajowego Instytutu AK, przygotowanie projektu preliminarza i bilansu rocznego, składanie rocznych sprawozdań z działalności Krajowego Instytutu Radzie Krajowego Instytutu z przychodów i wydatków, a po ich zatwierdzeniu – Konferencji Episkopatu Polski za pośrednictwem Krajowego Asystenta Kościelnego oraz zajmowanie stanowiska w sprawach dotyczących AK w Polsce⁹².

Ostatnim (trzecim) organem Krajowego Instytutu AK jest Komisja Rewizyjna⁹³, która składa się z 5 członków⁹⁴. Jej zadania są identyczne jak w przypadku Komisji Rewizyjnej Diecezjalnego Instytutu AK (art. 31)⁹⁵.

Podobnie jak w innych ogniwach, tak Krajowy Instytut AK posiada Asystenta Kościelnego (kapelana), mianowanego przez Konferencję Episkopatu Polski spośród swoich członków⁹⁶, który zapewnia łączność stowarzyszenia

⁸⁶ Por. tamże, art. 52.

⁸⁷ Por. tamże, art. 48, nr 2.

⁸⁸ Por. tamże, art. 53.

⁸⁹ Por. tamże, art. 54, nr 1.

⁹⁰ Por. tamże, art. 54, nr 2.

⁹¹ Por. tamże, art. 56.

⁹² Por. tamże, art. 57.

⁹³ Por. tamże, art. 48, nr 3.

⁹⁴ Por. tamże, art. 58, nr 1.

⁹⁵ Zob. tamże, art. 58, nr 2.

⁹⁶ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Statut Konferencji Episkopatu Polski*, art. 3, „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, 1 (1998), s. 8.

z Konferencją Episkopatu Polski, dba o właściwą formację w stowarzyszeniu oraz czuwa nad czystością doktryny⁹⁷. Wymieniony Krajowy Asystent ma prawo uczestniczenia we wszystkich posiedzeniach Zarządu, Rady i Komisji Rewizyjnej Krajowego Instytutu⁹⁸, jak również może on zwoływać zebrania Diecezjalnych Asystentów Kościelnych⁹⁹.

Ma on także prawo zgłosić sprzeciw wobec uchwały Zarządu lub Rady Krajowego Instytutu w sprawach dotyczących wiary i moralności, co powoduje zawieszenie uchwały. O zasadności sprzeciwu rozstrzyga Konferencja Episkopatu Polski. Statut postanawia, że uznanie sprzeciwu uchyla uchwałę, oddalenie sprzeciwu nadaje uchwale moc obowiązującą¹⁰⁰.

Godny uwagi jest przepis, iż działalność zaprezentowanych organów Krajowego Instytutu AK w sprawach nie uregulowanych niniejszym Statutem określają regulaminy uchwalane przez te organy, zatwierdzone w zakresie ogólnopolskim przez Krajowego Asystenta Kościelnego AK¹⁰¹.

Idąc po myśli Statutu, trzeba zauważyć, że kadencja Zarządu, Komisji Rewizyjnej, delegatów do Rady Krajowego Instytutu oraz powołanych członków Rady Krajowego Instytutu AK trwa trzy lata¹⁰². Zarząd Krajowego Instytutu AK oraz jego poszczególni członkowie mogą być odwołani przed upływem kadencji przez Konferencję Episkopatu Polski¹⁰³.

Zakończenie

AK, jako współpraca świeckich w apostołacie Kościoła, zachowując ścisłą łączność z hierarchią, zajmuje ważne miejsce wśród różnych form działalności i rozmaitych stowarzyszeń świeckich, które realizują ogólny cel apostolski Kościoła. Można sądzić, że jest ona ciągle aktualną formą stowarzyszania się wiernych świeckich i umożliwia czynny udział w nowej ewangelizacji, odpowiadając na wielorakie potrzeby współczesnego człowieka.

Autor skupił uwagę tylko na organizacji AK, jaka jawi się w obowiązującym Statucie AK w Polsce. Pomiął m.in. problem celu i działalności AK, kwestię członków, ich praw i obowiązków, zasad sprawowania funkcji w Akcji, czy też sprawę jej majątku. Wydaje się, że zagadnienia te mogą stać się przedmiotem interesujących opracowań.

⁹⁷ Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, art. 59, nr 1–2.

⁹⁸ Por. tamże, art. 59, nr 3.

⁹⁹ Tamże, art. 61.

¹⁰⁰ Por. tamże, art. 60.

¹⁰¹ Por. tamże, art. 62.

¹⁰² Por. tamże, art. 63.

¹⁰³ Por. tamże, art. 65, nr 2.

Riassunto

L'ORGANIZZAZIONE DELL'AZIONE CATTOLICA ALLA LUCE DELLO „STATUTO DELLA'AZIONE CATTOLICA IN POLONIA”

Il presente articolo prende in considerazione l'organizzazione dell'Azione Cattolica interpretandola alla luce dello „Statuto dell'Azione Cattolica in Polonia”. Vengono descritti allora diversi aspetti nell'organizzazione dell'Azione: settori parrocchiali, istituti diocesani ed istituto diocesano dell'Azione Cattolica in Polonia.

L'Azione Cattolica, in quanto una forma di organizzazione che associa i laici all'apostolato ecclesiale sotto la guida della gerarchia, tiene un posto importante tra le varie forme di attività e varie associazioni laiche che realizzano lo scopo apostolico della Chiesa.

Ks. dr Jerzy ADAMCZYK – ur. w 1959 r. w Radomiu. W latach 1980–1986 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Sandomierzu. Wyświęcony na kapłana w 1986 r. W latach 1994–1998 odbył studia specjalistyczne z prawa kanonicznego na KUL-u. Doktorat na podstawie rozprawy *Katechizacja w świetle uchwał synodów polskich pod rządami Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku* napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Wojciecha Góralskiego obronił w 2004 r. na UKSW w Warszawie. Zajmuje się prawem osobowym, problematyką związaną z sakramentami świętymi oraz prawem karnym.

Ks. Stanisław Bielecki – Kielce – Lublin

NIEPEŁNOSPRAWNI W KOŚCIELE

Problem wzrastającej liczby ludzi niepełnosprawnych stanowi jeden z bardziej charakterystycznych znaków czasu. Potwierdzają to alarmujące dane statystyczne. Przyjmuje się, że w 1993 r. żyło w Polsce około 4,5 mln osób niepełnosprawnych, a taki stan liczebny był prognozowany dopiero na 2005 r. Narodowy Spis Powszechny z 2002 r. doliczył się aż 5,456,7 tys. osób niepełnosprawnych, z czego wynika, iż co siódmy obywatel Polski był osobą niepełnosprawną, podczas gdy w 1978 r. niepełnosprawnością dotknięty był co czternasty mieszkaniec naszego kraju, zaś w 1988 r. co dziesiąty. Jak obrazują zestawienia danych ze spisów powszechnych w latach 1988–2002, liczba niepełnosprawnych wzrosła w międzyczasie do 14,3%¹. Wskazuje się na następujące rodzaje niepełnosprawności: niepełnosprawność pourazowa, niepełnosprawność od urodzenia i niepełnosprawność pochorobowa². Jest rzeczą zmienną, że liczba osób niepełnosprawnych stale wzrasta, na co wpływają przebyte choroby, urazy doznane w wypadkach oraz wady wrodzone. Jakkolwiek podejmuje się liczne przeciwdziałania, liczba ta nadal będzie rosła, zaś osoby doświadczone takim stanem nie zawsze wrócą do pełni zdrowia. Do podobnej sytuacji przyczynia się w pewnym stopniu dynamiczny rozwój medycyny, która choć ratuje życie, to jednak nie zawsze może przywrócić pacjenta do pełnej sprawności. Nie bez znaczenia jest też proces industrializacji i urbanizacji, stwarzający warunki sprzyjające rozwojowi chorób społecznych i zawodowych oraz rozmaitego rodzaju urazów i chorób cywilizacyjnych. Znamienny jest fakt ogólnej poprawy warunków bytowania, z czym wiąże się wydłużenie życia, a przez to wzrost populacji niepełnosprawnych³.

¹ Por. W. Janocha, *Poczucie sensu życia osób z niepełnosprawnością*, Kielce 2008, s. 13.

² Szczegółową analizę pojęcia niepełnosprawności i ewolucji terminu podaje J. Kirenko, *Indywidualna i społeczna percepcja niepełnosprawności*, Lublin 2007, s. 9–21.

³ Por. J. Kirenko, *Indywidualna...*, dz. cyt., s. 5.

Aby uchwycić istotę stanowiska Kościoła względem niepełnosprawnych, należy przynajmniej bardzo ogólnie scharakteryzować to zjawisko oraz wskazać na znamienne postawy ludzi zdrowych wobec niepełnosprawnego.

1. Ogólna charakterystyka zjawiska niepełnosprawności we współczesnym świecie

Na początku trzeba stwierdzić, że nie ma człowieka idealnego w każdej sferze.

Brakowość jest tu znakiem przygodności każdego bytu ludzkiego. Różnica pomiędzy brakowością u ludzi zdrowych i u ludzi niepełnosprawnych nie jest różnicą istotną metafizycznie, lecz tylko ilościową. Nie można więc na jej podstawie mówić o niepełnosprawności jako cesze bytowej pewnego rodzaju ludzi. Podstawowym aspektem, w którym pojawia się tak ujęty fenomen niepełnosprawności, jest strona przygodności człowieka, a w szczególności zaś przygodności egzystencjalnej⁴.

Doświadczenie niepełnosprawności stawia człowieka w trudnej sytuacji, gdyż jawi się przed nim konieczność pogodzenia z nieodwracalnym stanem rzeczy. Istotnym powinno być u niego przeświadczenie, że utracone wartości musi zastąpić innymi. Niestety, napotyka nowe problemy, których przezwyciężenie zdaje się przekraczać jego siły. Właściwe oszacowanie własnych możliwości w realizacji stawianych sobie celów, podejmowanie ról społecznych, rozstrzyga stopień jakości jego życia⁵. Szczególnym czynnikiem doskonalenia się każdej osoby ludzkiej jest trud związany ze zmaganiem się z własną naturą, jej słabościami skierowanymi ku temu, co niższe i gorsze. Łączy się on z przezwyciężeniem swego niedopasowania do innych, zagrożenia chorobami oraz świadomością nieuchronnej śmierci. Co do istoty sens życia u osób niepełnosprawnych nie różni się od tego, który odkrywają osoby zdrowe. Niepełnosprawność nie jest wyróżnikiem sensu życia, który zależy od wysiłku włożonego w spełnianie siebie jako człowieka⁶.

Wokół niepełnosprawnych funkcjonuje wiele mitów. Ich przezwyciężanie jest szczególnym nakazem chwili, gdyż życie tych ludzi toczy się często w izolacji i na marginesie społeczeństwa. Mimo przejawów troski o nich istnieją rozliczne kategorie barier, nie tylko architektonicznych (które wydaje się

⁴ A. Tomkiewicz, R. Bocheńska, *Wartość osoby niepełnosprawnej w społeczeństwie w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne”, 1993, nr 4, s. 61.

⁵ Por. J. Kirenko, *Indywidualna...*, dz. cyt., s. 5.

⁶ Por. W. Chudy, *Sens życia a sens trudu. U podstaw rozważań nad problemem sensu życia osób niepełnosprawnych*, w: *Osoby niepełnosprawne w życiu społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, D. Sitko, Katowice 2003, s. 31.

stosunkowo najłatwiej pokonać), ale i społecznych, prawnych czy obyczajowych. Stąd trudno mówić o wysokiej jakości życia osób niepełnosprawnych, które doświadczałyby bogactwa szczęścia, radości życia i przyjemności, zwłaszcza gdy niezrozumienie jest znacznie bardziej dotkliwe niż niedostatek życzliwej pomocy⁷. Z niepełnosprawnością fizyczną łączą się konsekwencje: brak wystarczającego bezpieczeństwa, poczucia własnej wartości, prestiżu i samo-realizacji, co powoduje stany stresowe i lękowe⁸. Nie ulega wątpliwości, że osobom niepełnosprawnym coraz trudniej znaleźć pracę, a władze starają się ją zastąpić przyznaniem renty inwalidzkiej⁹. Obecnie usługi i formy pomocy osobom dotkniętym niepełnosprawnością są liczne i różnorodne. Niosą je m.in.: poradnie, organizacje i stowarzyszenia niepełnosprawnych, inwalidzkie kluby sportowe, ośrodki rehabilitacyjne, zakłady pracy chronionej¹⁰. Instytucje te zapewniają opiekę lekarską, organizują rehabilitację, reprezentują interesy osób niepełnosprawnych, służą poradą prawną, stwarzają warunki do pełniejszego rozwoju oraz pomagają w pożytecznym spędzaniu wolnego czasu¹¹.

Charakterystyczną postawą w stosunku do niepełnosprawnych jest ich marginalizacja i stygmatyzacja, która znacznie utrudnia włączanie się w aktywne życie społeczne¹². Niepełnosprawność powoduje wysoki stopień zależności od ludzi sprawnych, czynnych zawodowo¹³, z drugiej jednak strony kontakt z osobą niepełnosprawną może nauczyć podejścia do wartości. Niepełnosprawni rezygnują z takiego stylu życia, w którym dominuje konkurencyjność, opierająca się na sprawności, wysiłku i pełnym zaangażowaniu, zwracają się zaś ku najprostszym wartościom moralnym i społecznym¹⁴.

Niepełnosprawność przez wielu ludzi widziana jest jako osobista tragedia. Prowadzi to do następującego postrzegania niepełnosprawności: jawi się ona jako problem jednostki, sprowadza się do jednostkowego ograniczenia sprawności, sądzi się, że wiedza i praktyka medyczna determinują metody leczenia. Z punktu widzenia funkcjonowania społeczeństwa, niepełnosprawność dostrzegana jest jako zaburzenie istniejącego ładu i porządku, ponieważ wartości integrujące społeczeństwo mają na uwadze dobro interesów większości. Dlatego promuje się niezależność i współzawodnictwo przede wszystkim w sferze zawodowej. Pośrednio wywołuje to negatywne skutki w podejściu do niepełnosprawnych, stygmatyzując ich i upośledzając w istotnych aspektach życia.

⁷ Por. W. Janocha, *Poczucie sensu życia...*, dz. cyt., s. 9.

⁸ Por. tamże, s. 20.

⁹ Por. K. Błęszyński, *Niepełnosprawność a struktura identyfikacji społecznych*, Warszawa 2001, s. 308.

¹⁰ Por. tamże, s. 306.

¹¹ Por. tamże, s. 306.

¹² Por. tamże, s. 307.

¹³ Por. C. Barnes, G. Mercer, *Niepełnosprawność*, Warszawa 2008, s. 8–9.

¹⁴ Por. A. Tomkiewicz, R. Bocheńska, *Wartość osoby...*, art. cyt., s. 61.

W ciągu XX w. podejście do niepełnosprawności jako tragedii osobistej inspirowało instytucje charytatywne oraz psychologię i medycynę. Ukrywano więc niepełnosprawnych w ośrodkach odosobnienia, a uzasadnieniem takiego postępowania było powoływanie się na to, iż czyni się to dla ich dobra, przy równoczesnym zwalnianiu społeczeństwa od ciężącego na nim obowiązku troski o te osoby. Zazwyczaj regulamin obowiązujący w podobnych zakładach cechował się rygoryzmem, zaś pensjonariusze spisywani byli na straty i oczekiwali jedynie na kres swojego ziemskiego życia¹⁵.

Życie niepełnosprawnych nie jest wolne od poważnych stanów lękowych, obaw, że po okresie rehabilitacji będą zdani na samych siebie, skazani na samotność. Sytuację tę pogarsza fakt, że często następuje rozpad więzi koleżeńskich i utrwała się poczucie bezużyteczności w społeczeństwie wywołane utratą pozycji z okresu pełnosprawności¹⁶. Niekiedy nieoczekiwane doświadczenie niepełnosprawności prowadzi do załamania. Swój stan ducha tak opisuje jeden z nich:

Wierzyłem w Boga, ale po chorobie załamałem się (...). Wszyscy się ode mnie odsunęli. Dziewczyna, która podobno darzyła mnie uczuciem, teraz widząc mnie na wózku inwalidzkim, odeszła i wyszła za mąż za innego. Dlaczego muszę cierpieć, być napiętnowanym kalectwem. Czy w mojej niesprawności mogę się doszukać miłości Boga do mnie. Czytam Pismo św. i odczuwam wewnętrzne niepokoje. Sądzę, że wrócę do Boga, bo to, że istnieje, w to nie wątpię. Ale mam do Niego żal, szalony żal. Śledzę na kartach Pisma św. losy Hioba i dochodzę do wniosku, że każdy z nas cierpiących, niepełnosprawnych, jest współczesnym Hiobem, ale na etapie jego klęsk i cierpień¹⁷.

Wielką rolę w życiu niepełnosprawnych pełni rodzina, zwłaszcza gdy chodzi o odnajdywanie się w środowisku. Dzięki jej wsparciu możliwe jest przezwyciężenie kryzysów związanych z niepełnosprawnością, szczególnie w przypadku problemów wiążących się z ograniczoną samodzielnością. Niestety, zbyt silne powiązanie z rodziną może też przynieść negatywne skutki, jak pasywność i całkowita zależność. Nadopiekuńczość rodziny może się wyrażać w ograniczaniu kontaktów społecznych, co prowadzi do nieufności bądź lęku przed otoczeniem¹⁸.

Rodzi się pytanie, w jaki sposób problem niepełnosprawności dostrzega Kościół?

¹⁵ Por. C. Barnes, G. Mercer, *Niepełnosprawność*, dz. cyt., s. 8–9.

¹⁶ Por. K. Sajdok, *Transcendentny wymiar cierpienia*, w: *Cierpienie i śmierć Homo meditäts XIII*, red. A. J. Nowak Lublin 1992, s. 248–249.

¹⁷ Tamże, s. 254.

¹⁸ Por. K. Błeszyński, *Niepełnosprawność...*, dz. cyt., s. 307.

2. Nauka Kościoła dotycząca niepełnosprawnych

Nauka Kościoła odnośnie do ludzi niepełnosprawnych czerpie swe inspiracje z Biblii, gdzie wiele uwagi poświęca się chorym, kalekom i ułomnym. Problematyka związana z takimi osobami ujmowana jest w niej w aspekcie społecznym, religijnym i historiozbowczym¹⁹.

Prawo Mojżeszowe bierze w obronę niepełnosprawnych, piętnując wyraźnie postawy dyskryminacji, gnębienia i prześladowania ludzi obciążonych ułomnością: *Nie będziesz złorzeczył głuchemu. Nie będziesz kładł przeszkody przed niewidomym, ale będziesz się bał Boga twego. Ja jestem Pan! (Kpł 19,14); Przeklęty, kto sprawia, że niewidomy błądzi na drodze. A cały lud powie: „Amen” (Pwt 27,18)*. Bardzo wysoką rangę wymienionym zakazom daje uroczysta akklamacja ludzi: „Amen”.

Przywołane prawo świadczy o wielkiej trosce w Izraelu względem niepełnosprawnych. W podobnym duchu wypowiada się Hiob, który wśród swoich zasług wymienia pomoc kalekom czy niewidomym: *Niewidomemu byłem oczami, chromemu służyłem za nogi (Hi 29,15)*²⁰. Mimo takiego postępowania Hiob doświadcza całkowitego osamotnienia i opuszczenia przez najbliższych: *Żonie mój oddech niemiły (Hi 19,17)*. Załamanie się jego małżeństwa powoduje, że wszyscy odsuwają się od niego:

Bracia ode mnie uciekli,
znajomi stronią ode mnie,
najbliżsi zawiedli i domownicy,
zapomnieli o mnie goście mego domu.
Moje służące mają mnie za obcego,
jak cudzoziemiec jestem w ich oczach. (...)
i cuchnę synom mego wnętrza,
gardzą mną nawet podrostki,
szydzą, gdy staram się podnieść.
Odrażę wzbudzam u bliskich,
nastają na mnie kochani (Hi 19,13-19).

Dla tak głęboko „społecznej” kultury, jaką była kultura semicka, to zepełnienie na marginesie jest znakiem śmierci i najwyższego przekleństwa²¹.

W centrum licznych opowiadań Ewangelii oraz Dziejów Apostolskich pojawiają się wielokrotnie osoby należące do kategorii określonej współcześnie

¹⁹ Por. A. Malina, *Niepełnosprawni w przekazie biblijnym*, w *Osoby niepełnosprawne w życiu społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, D. Sitko, Katowice 2003, s. 46.

²⁰ Por. A. Malina, *Niepełnosprawni...*, art. cyt., s. 58.

²¹ Por. G. Ravasi, *Jak długo, Panie? Wędrowka przez tajemnice cierpienia i zła*, Kielce 2004, s. 81.

mianem niepełnosprawni. W wymiarze społecznym jawią się oni jako ludzie potrzebujący pomocy. Nakaz pomocy wpisany jest w wyroku eschatologicznego Króla:

Wtedy odezwie się Król do tych po prawej stronie:
„Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego,
weźcie w posiadanie królestwo,
przygotowane wam od założenia świata!
Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść;
byłem spragniony, a daliście Mi pić;
byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie;
byłem nagi, a przyodzialiście Mnie;
byłem chory, a odwiedziliście Mnie;
byłem w więzieniu, a przysłaliście do Mnie” (Mt 25,34-36).

Każdy dobry czyn ucznia Jezusowego, w tym troska o chorych i niepełnosprawnych, odnoszony jest do samego Chrystusa.

Ewangelisci piszą o żebrzących niewidomych, chorych i sparaliżowanych. Często muszą być oni przyniesieni lub przyprowadzeni do Jezusa przez innych. Zasadnicze przesłanie dokonanych przez Chrystusa uzdrowień ma na uwadze nie tyle choroby czy sam fakt uzdrowienia, lecz przyporządkowanie ich przesłaniu chrystologicznemu, bo Jezus jest Zbawicielem i pełnym mocy Synem Bożym²².

Dotykając trędowatego przy uzdrowieniu, Jezus radykalnie zmienia podejście do dotkniętych tą chorobą. Jezus objawia się jako Ten, który uświęca każdego człowieka²³.

Prawo Mojżeszowe ukazuje cierpienie, chorobę jako karę Bożą za grzechy (por. Wj 9,14-15, Kpł 26,14-16, Lb 12,9-14, Pwt 28, 21-22). Inną perspektywę rozwiązywania kwestii cierpienia przedstawia Księga Hioba. W ujęciu tej księgi osoby dotknięte cierpieniem wpisują się w tajemniczy sposób w plany i zamiary Boże. W świetle jej refleksji zbędnym staje się pytanie postawione przez uczniów Jezusowi na widok niewidomego: *Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on czy jego rodzice?* (J 9,2). Starotestamentalne spojrzenie zawarte w tym pytaniu stanowczo odrzuca negatywną część odpowiedzi Chrystusa: *Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego* (J 9,3a). Spojrzenie na niepełnosprawność i cierpienie nie może być jednak wyłącznie negatywne. Tajemnice niepełnosprawności i cierpienia odsłania pozytywna część odpowiedzi Jezusa: *ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże* (J 9,3b). Pozytywna część odpowiedzi w żadnym stopniu nie pomniejsza faktu cierpienia i jego skutków. Perykopa J 9,3nn, zawiera głęboką teologię niepełnosprawności.

²² Por. A. Malina, *Niepełnosprawni...*, art. cyt., s. 60.

²³ Por. tamże, s. 60.

Nasuwa się tu pytanie dotyczące miejsca niepełnosprawnych w Kościele oraz pytanie o ich zadania duszpasterskie, ewangelizacyjne i misyjne w świecie. Nie do przyjęcia jest jednostronne spojrzenie na niepełnosprawnych jako adresatów pomocy i dobroci otrzymanej od Jezusa. Orędzie Biblii byłoby niepełne, gdyby widzieć jedynie w niepełnosprawnych przedmiot troski i ochrony²⁴.

Na sens cierpienia i niepełnosprawności chrześcijanina w sposób istotny rzutuje męka i śmierć Chrystusa. Święty Paweł podkreśla: *w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1,24). Wyjaśniając prawdę, że Kościół jest nadprzyrodzonym Ciałem Chrystusa, apostoł stwierdza: (...) *gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współwesela się wszystkie członki* (1 Kor 12,26). Wynika to z faktu, że Kościół jest wspólnotą braterską: *jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście* (Mt 23,8). Stąd wypływa obowiązek wzajemnej pomocy: *Jeden drugiego brzemia noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe* (Ga 6,2).

Nauczanie Kościoła akcentuje, że: *Bóg wybrał właśnie (...) to, co niemocne, aby mocnych poniżyć (...), tak by się żadne stworzenie nie chlępiło wobec Boga* (1 Kor 1,27.29). Oryginalność chrześcijańska przejawia się w tym, iż osoby niepełnosprawne, uchodzące w oczach ludzkich za słabe, w oczach Bożych uchodzą za mocne, ponieważ w królestwie Bożym liczą się dzieci, słabi, ubodzy i cierpiący.

Kościół w ciągu wieków wykazywał żywe zainteresowanie ludźmi dotkniętymi przez los i starał się naśladować przykład swego Mistrza – Jezusa Chrystusa. W ciągu wieków uważał posługę na rzecz cierpiących za istotną część swojego posłannictwa. Nie tylko dawał poparcie dla różnego rodzaju działań charytatywnych, ale również sam tworzył imponujące dzieła z motywów ewangelicznych, których celem było inspirowanie, organizowanie i wspieranie opieki i pomocy dla niepełnosprawnych. Kościół w swej historii pobudził całe rzesze chrześcijan do działania na rzecz chorych i niepełnosprawnych²⁵.

Wielką w tym rolę odgrywało zaangażowanie, przykład i nauczanie papieży. Jan Paweł II za stały punkt swojego nauczania i działalności uznał troskę o chorych, niepełnosprawnych i ludzi w podeszłym wieku. Często nawiedzał szpitale, szczególnie podczas swych licznych wizyt apostolskich. Zawsze pozdrowiał chorych podczas audiencji generalnych. Przemawiał do nich nie tylko jako pasterz, lecz również jako kochający ojciec, a gdy Bóg doświadczył

²⁴ Por. tamże, s. 61–62.

²⁵ Por. A. Kiciński, *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną*, Lublin 2007, s. 62.

go ciężkim przypadkiem słabości po zamachach na jego życie, włączył on do przemówień swoje osobiste doświadczenia²⁶.

Fundamentalną wartość posiada zasada głoszona przez Jana Pawła II, że: „w ostatecznym rozrachunku jakość społeczeństwa i cywilizacji mierzy się szacunkiem, jaki okazują one najsłabszym ze swoich członków”²⁷.

Podstawowe zasady i linie działania Kościoła w stosunku do niepełnosprawnych zawarł Papież Polak w przemówieniu podczas wizyty w Centrum Dla Niepełnosprawnych „Francis Charon” w Quebecu 10 września 1984 r. Ojciec Święty z całą mocą kładł nacisk na to, że:

osoba upośledzona jest w pełni ludzkim podmiotem, z odpowiadającymi temu przyrodzonymi, świętymi i nienaruszalnymi prawami – niezależnie od tego, czy jej stan powstał na skutek wrodzonej ułomności, w następstwie chorób chronicznych, wypadków, czy też z powodu upośledzenia psychicznego lub upośledzenia zmysłów, a także bez względu na rozmiar istniejących uszkodzeń.

Należy ułatwić jej uczestnictwo w życiu społeczeństwa we wszystkich jego wymiarach i na wszystkich poziomach, które leżą w granicach jej możliwości, takich jak: rodzina, szkoła, praca, wspólnota społeczna, polityczna, religijna. W praktyce zakłada to bezwarunkowe poszanowanie życia człowieka upośledzonego, od momentu jego poczęcia poprzez wszystkie stadia jego rozwoju.

Trzeba starać się nie tylko przezwyciężać upośledzenia, ale także zwalczać ich przyczyny. Często są to przyczyny naturalne, jak nieprawidłowe ukształtowanie organizmu, ale mamy tu także na myśli wojnę, zatrucie środowiska, nadużywanie alkoholu i narkotyków, nieostrożność w ruchu drogowym. Myślimy też o przyczynach psychicznych i moralnych: konieczność pewnej „ekologii duchowej” narzuca się na równi z ekologią przyrodniczą.

Trzeba wspomagać rodziny, nieraz zagubione, a przecież zasługujące na pomoc, i w tym celu tworzyć takie domy jak ten, które troszczą się o utrzymanie więzów z rodziną.

Trzeba dążyć do tego, aby osobom niepełnosprawnym zapewnić wykształcenie oraz stosowną pracę ze sprawiedliwym wynagrodzeniem, możliwościami awansu i takimi warunkami bezpieczeństwa, które pozwolą uniknąć urazów, na jakie osoby niepełnosprawne szczególnie są narażone. Wszystko to wymaga wyobraźni i rozmachu we wszelkiego rodzaju inicjatywach społecznych połączonych z pomocą władz publicznych. (...)

Wreszcie jest rzeczą ważną, aby osoba upośledzona nie tylko była otaczana opieką i miłością, ale także aby uświadamiała sobie, na ile tylko to jest możliwe, swoje możliwości, to, że jest zdolna chcieć porozumiewać się z innymi, współpracować

²⁶ Por. W. Miziołek, *Słowo wstępne*, w: *Jan Paweł II o cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia*, cz. 1, Niepokalanów 1988, s. 8.

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w Centrum Dla Niepełnosprawnych „Francis Charon” w Quebecu 10 września 1984 r.*, w: *Jan Paweł II o cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia*, wybór i przygot. do druku M. Kloss, cz. III, s. 74.

z nimi, kochać i sama coś innym dawać, i aby stale walczyła o zachowanie swych zdolności i dalszy ich rozwój²⁸.

Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że Bóg nadaje godność każdemu człowiekowi (zarówno pełnosprawnemu, jak i niepełnosprawnemu). On daje mu życie i prowadzi do doskonałości: „Ponad zdrowymi chorymi, ponad ludźmi aktywnymi i znużonymi, rozwiniętymi i upośledzonymi, ludźmi o jasnym umyśle i duchowo uśpionymi unosi się Boże Ojcowskie «tak», sprawiające że każdy dzień ludzkiego życia jest odcinkiem drogi wiodącej ku spełnieniu i dlatego wartym przeżycia”²⁹. Na szczególną uwagę zasługują życzenia skierowane do wiernych przez Jana Pawła II: „Oby Pan, którego przecież spotykacie w waszych chorych i upośledzonych bliźnich, mógł kiedyś o Waszej postawie wobec nich powiedzieć: «Byłem ciężarem, a wyście Mnie dźwigali; byłem nieużyteczny, a wy okazaliście Mi szacunek; byłem odsunięty, a wyście uznali moją godność; już przed narodzeniem byłem chory, a wyście się na Mnie zgodzili» (por. Mt 25,35n.)”³⁰.

Jan Paweł II zwraca uwagę na łączność niepełnosprawnych ze wspólnotą ogólnoludzką.

Wzywam wszystkich ludzi i całe społeczeństwo, aby spieszyli z różnorodną pomocą ludziom upośledzonym. Oni mają do tego prawo. Nie może być barier czy murów między ludźmi zdrowymi a nimi. Kto dzisiaj wydaje się zdrowy, może w sobie nosić ukrytą chorobę, może jutro ulec nieszczęściu i trwałemu kalectwu. Wszyscy jesteśmy pielgrzymami, droga nie jest długa, dla każdego kończy się śmiercią. Większość z nas także w zdrowiu odczuwa ciężar ograniczeń i słabości, ułomności i upośledzenia. Trwajmy więc – my, którzy jesteśmy mniej lub więcej zdrowi i mniej i bardziej upośledzeni – we wzajemnej braterskiej solidarności i po bratersku służmy sobie nawzajem. Tak rozkwitnie w rodzinie i w społeczeństwie współżycie naprawdę godne człowieka³¹.

Niepełnosprawni zajmują znaczące miejsce w życiu Kościoła, fakt ten podkreśla Jan Paweł II w słowach: „Przybywam do chorych, biednych, opuszczonych, starych i najbardziej potrzebujących, aby powiedzieć, że jestem z wami, że jesteście członkami Ciała Chrystusowego; a gdy cierpi jeden członek, cierpią z nim wszystkie inne”³². Przywołane powyżej słowa Jana Pawła II

²⁸ Tamże, s. 73–74.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Spotkania z osobami starszymi, chorymi i ułomnymi w Wiedniu 11 września 1983*, w: *Jan Paweł II o cierpieniu...*, dz. cyt., cz II, s. 119–122.

³⁰ Tamże, s. 121.

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Spotkania Anioł Pański w Osnabrück 16 listopada 1980*, w: *Jan Paweł II o cierpieniu...*, dz. cyt., cz I, s. 109–110.

³² Jan Paweł II, *Solidarność z cierpiącymi. Do mieszkańców „Pueblo movens” 5.02.1985, Lima*, „L’Osservatore Romano”, 1985, nr 3, s. 26.

nie wyczerpują bogactwa jego nauczania na temat niepełnosprawnych, niemniej zawierają wiele konkretnych wezwań do działania.

3. Wnioski pastoralne

W Liście do Rzymian św. Paweł napisał: *Nie bierzcie (...) wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonale* (Rz 12,2). Pośrednio w tym tekście wskazana jest istotna postawa Kościoła w stosunku do niepełnosprawnych. Jak już wskazano, postępowanie współczesnego świata wobec niepełnosprawnych nie jest wolne od dyskryminacji, marginalizacji, eliminacji ze społeczności lub negatywnego piętnowania, które w szczególności powinno być obce chrześcijaninowi. Inspirację do swego postępowania względem braci obciążonych jakąkolwiek ułomnością winien on czerpać od samego Chrystusa. Stąd rodzi się postulat, by współczesny Kościół pełniej i wierniej naśladował swojego Mistrza, który nie lękał się dotknąć trędowatego i uzdrowić, by przywrócić go zdrowej społeczności: (...) *przyszedł do Niego trędowaty i upadając na kolana, prosił Go: „Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić”. Zdjęty litością, wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł do niego: „Chcę, bądź oczyszczony!”. Natychmiast trąd go opuścił i został oczyszczony* (Mk 1,40-42).

Jezus nie okazał się głuchy na wołanie niewidomego:

Kiedy zbliżał się do Jerycha, jakiś niewidomy siedział przy drodze i żebrał. Gdy usłyszał, że tłum przeciąga, dowiadywał się, co się dzieje. Powiedzieli mu, że Jezus z Nazaretu przechodzi. Wtedy zaczął wołać: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!” Ci, co szli na przedzie, nastawali na niego, żeby umilkł. Lecz on jeszcze głośniej wołał: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!” Jezus przystanął i kazał przyprowadzić go do siebie. A gdy się zbliżył, zapytał go: „Co chcesz, abym ci uczynił?” Odpowiedział: „Panie, żebym przejrzał”. Jezus mu odrzekł: „Przejrzyj, twoja wiara cię uzdrowiła”. Natychmiast przejrzał i szedł za Nim, wielbiąc Boga. Także cały lud, który to widział, oddał chwałę Bogu (Łk 18,35-43).

Przed wszystkim współczesny chrześcijanin powinien uczyć się od swojego Mistrza umiejętności dostrzegania niepełnosprawnych i wrażliwości na ich potrzeby. Ludzie dotknięci niepełnosprawnością boleśnie doświadczają zjawiska ich marginalizacji. Zaliczanie ich do ludzi niepotrzebnych jest sprzeczne z duchem Ewangelii, a często nawet ze zdrowym rozsądkiem. Poczucie, że jest się gorszym od zdrowych obraża godność niepełnosprawnych i często wpływa z błędnego pojmowania istoty człowieczeństwa.

Życie ludzi niepełnosprawnych komplikują różnorakie bariery, szczególnie uciążliwe są bariery architektoniczne, dotarcie do Kościoła na wózek inwalidzkim okazuje się w wielu przypadkach nie do zrealizowania. Ponadto udręką dla

niepełnosprawnych jest brak poręczy. Konieczna jest również eliminacja barier prawnych, by umożliwić niepełnosprawnym pełny udział w życiu społecznym, jak i w dostępie do dóbr i usług. Rodzi się paląca potrzeba takiego organizowania edukacji, opieki i rehabilitacji, aby umożliwiały one pełną reintegrację niepełnosprawnych z rodziną. Należy wypowiedzieć walkę szkolnym mitom i przesądom i kształtować u zdrowych prawidłowe postawy. Problematyka ta powinna być podejmowana podczas niedzielnych homilii, a także okresowych rekolekcji, zwłaszcza zaś przy okazji obchodów Dnia Chorego 11 lutego. Zatem normalizacja, integracja, usuwanie barier muszą zniknąć z katalogu pobożnych życzeń i stać się istotną praktyką w życiu każdego chrześcijanina.

Pawłowa nauka o charyzmatach w 1 Kor 12,12-31 wskazuje na różnorodność zadań i funkcji w Kościele. Można spojrzeć na niepełnosprawność jako na charyzmat, mając na uwadze dobro Kościoła. Może chodzić o charyzmat modlitwy, cierpienia ofiarowanego w intencjach Kościoła, służenia innym, szczególnie niepełnosprawnym, dobrą radą oraz słowem pociechy i umocnienia. Rodzi się potrzeba, aby Kościół miał dobrych teologów, duszpasterzy, wiernych świeckich, którzy potrafiliby odkrywać niepełnosprawnemu posiadane charyzmaty. Nieobecność niepełnosprawnych wśród zdrowych może rodzić fałszywe mniemanie, że czymś najważniejszym jest zdrowie i siła, nie zaś duchowe bogactwo chrześcijanina.

Podsumowując, należy stwierdzić, że niepełnosprawni potrzebują wspólnoty Kościoła, ale też i Kościół potrzebuje wspólnoty niepełnosprawnych, by spełniać swoją misję wyznaczoną przez Chrystusa.

Sommario

PERSONE HANDICAPPATI NELLA CHIESA

La presenza delle persone handicappati costituisce per il mondo contemporaneo nonché per la Chiesa una sfida particolare. Il numero di tali persone cresce continuamente e la società laica intraprende molte iniziative che tendono a facilitare loro la vita. Purtroppo non tutte di queste iniziative si può valutare come andate al segno. Questo fatto pone davanti alla Chiesa nuove sfide consistenti soprattutto nel dover intensificare attività in favore alle persone handicappate. L'ispirazione per quest'attività può arrivare sia dalla Sacra Scrittura che dal ricco insegnamento di Giovanni Paolo II che con tanta attenzione guardava alle persone malate, handicappate e vecchie. Da qui nasce richiesta che la Chiesa si liberi da modelli contrari allo spirito evangelico ed approfondisca l'atteggiamento su modello del suo Maestro.

(tłum. ks. Paweł Borto)

Ks. prof. dr hab. Stanisław BIELECKI – ur. w 1947 r. w Miechowie, teolog i biblista. W 1973 r. rozpoczął studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1976–1984 studiował w Papieskim Instytucie Biblijnym i na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Od 1987 r. jest pracownikiem naukowym w Instytucie Teologii Pastoralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 31 stycznia 2008 r. otrzymał od Prezydenta RP tytuł profesora nauk teologicznych. Autor licznych publikacji o charakterze pastoralnym. Ostatnio ukazała się *Teologia znaków czasu* (Kielce 2006).

Ks. Stanisław Dyk – Kielce – Lublin

PODMIOT PRZEPOWIADANIA HOMILIJNEGO W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYCH DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

Autentyczne słowo kościelnego przepowiadania, jako kontynuacja Objawienia, wychodzi od Boga, jest Jego słowem i zarazem nośnikiem Jego obecności (por. KO 2; 21). Dlatego to sam Bóg jest głównym i pierwszorzędnym podmiotem przepowiadania słowa Bożego w Kościele¹. Uwagi te odnoszą się szczególnie do homilii, która opiera się na słowie Biblii i jest integralną częścią liturgii (por. KL 35,2; OWMR 65). Jako część liturgii homilia staje się miejscem obecności i działania Chrystusa w Duchu Świętym².

Bóg jako pierwszorzędny podmiot przepowiadania przemawia nadal poprzez swój Kościół, który jest tak ściśle zespolony z Chrystusem, że stanowi Jego Mistyczne Ciało. W procesie zbawienia Bóg chciał posłużyć się ludźmi, aby Jego słowo stale rozbrzmiewało w świecie³. Wszyscy, którzy w Kościele spełniają misję głoszenia słowa Bożego są drugorzędnym podmiotem przepowiadania. W historii Kościoła często zadawano sobie pytanie: „kto ma obowiązek i prawo głoszenia słowa Bożego w Kościele, a kto ma obowiązek słuchania go?”. Tradycyjnie odpowiadano na to pytanie, twierdząc, że przepowiada Kościół nauczający, czyli papież, biskupi i ich pomocnicy – kapłani i diakoni,

¹ Por. A. Lewek, *Podstawy teologiczne posłannictwa kaznodziei*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 15–20; G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2: *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002, s. 143.

² „Przy odprawianiu Mszy św. stają się wyraziste kolejne znamienne sposoby obecności Chrystusa w swoim Kościele, w miarę jak najpierw ukazuje się obecny w samym zgromadzeniu wiernych, zebranych w Jego Imię, następnie zaś w swoim słowie, gdy się czyta i wyjaśnia Pismo św.”. Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej”, 22 (1967), nr 55. Por. S. Dyk, *Homilia miejscem obecności i działania Ducha Świętego*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 50 (2007), nr 3, s. 39–41.

³ Kościół przechowuje i przekazuje słowo Boże oraz „ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom” (KPK kan. 747, § 1).

słuchaczem zaś jest Kościół słuchający, czyli ochrzczeni ludzie świeccy. Na pytanie to należy odpowiedzieć jednak inaczej. Rzeczywiście istnieje Kościół nauczający i Kościół słuchający, zróżnicowanie to dotyczy jednak wyłącznie funkcji nauczania i słuchania, a nie podmiotu tych funkcji. W Kościele zawsze istniało przepowiadanie i słuchanie, bez nich bowiem nie byłoby Kościoła, gdyż nie ma Kościoła bez wiary, a ta z kolei według św. Pawła pochodzi ze słuchania słowa Bożego (por. Rz 10,14-18). Nie można jednak wskazać nikogo, kto miałby być wyłącznie przepowiadającym, ani takiego, który miałby wyłącznie słuchać. Trzeba stwierdzić zatem, że w szerokim sensie w Kościele wszyscy są słuchaczami i wszyscy przepowiadają⁴.

Podobne stwierdzenia z kolei mogą prowadzić do przekonania, że wierni świeccy mają również prawo do głoszenia homilii. Praktyka taka miała rzeczywiście miejsce także w najnowszej historii Kościoła. Celem niniejszego opracowania będzie zatem odpowiedź na pytanie: kto według współczesnych (soborowych i posoborowych) dokumentów Kościoła jest właściwym podmiotem przepowiadania homilijnego oraz czy i w jakim sensie wierni świeccy mogą przepowiadać w ramach homilii?

1. Podmiot przepowiadania słowa Bożego w sensie szerokim i ścisłym

Przepowiadanie słowa Bożego jest funkcją powszechną, która w swoim szerokim znaczeniu należy do całej wspólnoty zbawienia, jaką jest Kościół⁵. Znaczy to, że każdy człowiek należący do Kościoła ma obowiązek pielęgnowania daru zbawienia i przekazywania go innym, a więc mówiąc dokładniej, każdy chrześcijanin ma obowiązek ewangelizowania swoich braci⁶. Funkcja głoszenia słowa Bożego jest zatem wspólna wszystkim członkom Kościoła, także świeckim (por. DA 1n)⁷.

⁴ Por. G. Siwek, *Przepowiadanie słowa...*, dz. cyt., s. 143.

⁵ Por. Paweł VI, *Adhortacja Apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, nr 59–60, 66; Jan Paweł II, *Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego „Redemptoris missio”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, nr 2, 30, 40.

⁶ Por. P. Giglioni, *Laico predicatore: oggi*, w: *Dizionario di Omiletica*, a cura di M. Sodi – A. M. Triacca, Torino – Bergamo 1998 (dalej DO), s. 748.

⁷ „Nie istnieje zatem dwojaka misja czy dwojake posłannictwo Kościoła: ta realizowana przez duchownych i ta, którą mają realizować świeccy. Istnieje jedno posłannictwo Kościoła – głosić Ewangelię całemu światu – i to jedno posłannictwo spełniać mają wspólnie, w komunii, jaką jest Kościół, i duchowni, i świeccy (por. KK 33)”. A. Zuberbier, *Kościół to nie tylko księża*, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny”, 2 (1998), nr 2, s. 54.

To prawo i obowiązek ewangelizowania przez świeckich potwierdza Sobór Watykański II. W Konstytucji *Lumen Gentium* czytamy:

Chrystus, Prorok Wielki, który zarówno świadectwem życia, jak i mocą słowa ogłosił królestwo Ojca, pełni swoją misję prorocką, posługę nauczania, aż do pełnego objawienia się chwały – nie tylko przez hierarchię, która naucza w Jego imieniu i Jego władzą, ale także poprzez świeckich, których po to ustanowił też świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa (por. Dz 2,17-18; Ap 19,10), aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym (KK 35).

Obowiązek przepowiadania słowa Bożego przez świeckich zakorzeniony jest w powszechnym kapłaństwie wiernych, znajdującym swoją podstawę w sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego⁸. Również Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.⁹ wymienia ludzi świeckich jako świadków ewangelicznego orędzia oraz współpracowników duchownych: „Wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania są świadkami ewangelicznego orędzia przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego. Mogą też być powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa” (kan. 759)¹⁰. Potwierdzenie tych stwierdzeń znaleźć można w wielu dokumentach Kościoła, spośród których warto przywołać chociażby słowa Jana Pawła II zawarte w Adhortacji *Christifideles laici*¹¹: „Powołanie i misję głosicieli Ewangelii posiadają także świeccy” (nr 33)¹².

Mimo tego, że wszyscy ochrzczeni mają obowiązek głoszenia Ewangelii, to zachodzą tu jednak pewne istotne różnice. Dotyczą one nie tylko sposobów przepowiadania, ale również jego istoty. Funkcja nauczania właściwa hierarchii różni się od funkcji właściwej laikatowi. W sensie ścisłym drugorzędnym podmiotem przepowiadania słowa Bożego są biskupi oraz ich pomocnicy:

⁸ „Wierni, przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu przeznaczeni są do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej, i odrodzeni jako dzieci Boże są zobowiązani do wyznawania przed ludźmi wiary, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła. Przez sakrament bierzmowania jeszcze doskonalej wiążą się z Kościołem i obdarzani są szczególną mocą Ducha Świętego, i w ten sposób jeszcze bardziej są zobowiązani, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do jej obrony” (KK 11). Por. DA 3.

⁹ Tekst polski: Jan Paweł II, *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.

¹⁰ Głoszenie słowa Bożego przez świeckich w łączności z hierarchią Kościoła na mocy misji kanonicznej nazywane jest apostołstwem pomocniczym nadzwyczajnym. Por. W. Przygoda, *Laikat i formy apostołstwa świeckich*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 413–416; W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 186–188.

¹¹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska o powołaniu i misji świeckich*, *Christifideles laici*, Wrocław 1989.

¹² Por. P. Giglioni, *Laico predicatore...*, art. cyt., s. 749–751.

kapłani i diakoni. Oni bowiem, na mocy przyjęcia sakramentalnych święceń, uczestniczą w sukcesji apostoelskiej. Ich posługa głoszenia słowa Bożego „jest kontynuacją misji, jaką apostołowie otrzymali od Chrystusa”¹³.

Według Konstytucji dogmatycznej o Kościele autentycznymi i bezpośrednio upoważnionymi przez Chrystusa głosicielami Ewangelii są biskupi:

Biskupi, jako następcy Apostołów, otrzymują od Pana, któremu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi, posłannictwo nauczania wszystkich narodów i głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu, aby wszyscy ludzie przez wiarę, chrzest i wypełnianie przykazań osiągnęli zbawienie (por. Mt 28,18; Mk 16,15-16; Dz 26,17n) (KK 24).

Głoszenie Ewangelii jest zasadniczym i szczególnym zadaniem biskupów¹⁴. Mając to wszystko na względzie, Kodeks Prawa Kanonicznego wyraźnie określa kompetencje głoszących słowo Boże w Kościele: „W odniesieniu do całego Kościoła, zadanie głoszenia Ewangelii zostało powierzone głównie Biskupowi Rzymskiemu i Kolegium Biskupów” (kan. 756 § 1). „W odniesieniu do powierzonego sobie Kościoła partykularnego zadanie to sprawują poszczególni biskupi, którzy też są w nim kierownikami całej posługi słowa” (kan. 756 § 2)¹⁵. Wagę głoszenia słowa przez biskupa podkreśla także już sam tytuł najnowszego dokumentu poświęconego tej posłudze: *Biskup sługa Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*¹⁶. W dokumencie tym stwierdza się m.in.: „Głoszenie Ewangelii wyróżnia się wśród głównych obowiązków biskupów” (nr 101); „Biskup wykonuje swoją funkcję sakramentalną jako żywe odzwierciedlenie Chrystusa poprzez nauczanie Ewangelii. Jako sługa słowa Bożego,

¹³ Dokument Międzydykasterialny, *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio”*. „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), 19 (1998), nr 12, s. 32.

¹⁴ „Wśród głównych obowiązków biskupich szczególnie miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii. Biskupi są zwiastunami wiary prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa, nauczycielami, którzy powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdy wiary, aby w nie wierzył i stosował je w życiu, i którzy dzięki światłu Ducha Świętego wyjaśniają treść wiary, ze skarbcza Objawienia wydobywając rzeczy stare i nowe (por. Mt 13,52), przyczyniają się do jej owocowania i od powierzonej sobie trzody czujnie oddalają grożące jej błędy (por. 2 Tm 4,1-4)” (KK 25). Potwierdzenie tych słów znajdujemy także w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*: „W wykonywaniu posługi nauczania niech głoszą ludziom – co zajmuje naczelne miejsce wśród obowiązków biskupich – Ewangelię Chrystusa, wzywając ich w mocy Ducha do wiary lub utwierdzając w żywej wierze” (nr 12).

¹⁵ Należy podkreślić tutaj, że biskupi są nie tylko autentycznymi głosicielami Ewangelii, ale także stróżami i opiekunami posługi przepowiadania słowa Bożego.

¹⁶ Watykan 2001.

który działa w mocy Ducha Świętego i poprzez charyzmat urzędu biskupiego, głosi on Chrystusa światu, uobecnia Go w komunii i skutecznie przekazuje tym, którzy przyjmują Go w swoim życiu” (nr 101).

Podmiotem przepowiadania słowa Bożego w sensie ścisłym są także prezbiterzy jako pomocnicy biskupów. Dzielenie się Ewangelią jest nie tylko ich powołaniem, lecz również obowiązkiem i spłacaniem długu wobec ludu Bożego (por. DP 4¹⁷). Kodeks Prawa Kanonicznego głoszenie słowa Bożego zalicza do „własnych zadań” prezbiterów (kan. 757). Kongregacja ds. Duchowieństwa w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*¹⁸ natomiast stwierdza, że przepowiadanie słowa Bożego „jest posłaniem, które zajmuje pierwszorzędne miejsce w ich posłudze” (a. 45). Dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa z 19 marca 1999 r. pt. *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* mówi między innymi:

Wyświęceni głosiciele słowa uczestniczą w pewnej mierze w zbawczym charakterze samego słowa nie tylko z tej racji, iż mówią o Chrystusie, lecz i dlatego, że głoszą słuchaczom Ewangelię, wyposażeni we władzę pochodzącą z udziału w konsekracji i posłannictwie samego Wcielonego Słowa¹⁹.

Również i diakoni są podmiotem przepowiadania w sensie ścisłym działającym zawsze „we wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium” (KPK, kan. 757; por. KK 29).

2. Podmiot przepowiadania homilijnego

Powyższe uwagi odnośnie podmiotu przepowiadania w sensie ścisłym odnoszą się przede wszystkim do homilii, która będąc integralną częścią liturgii eucharystycznej, może zostać wygłoszona jedynie przez osobę wyświęconą,

¹⁷ „Lud Boży gromadzi się przez słowo Boga żywego, którego zupełnie słusznie należy się domagać z ust kapłanów. Ponieważ nikt nie może się zbawić, jeżeli wpierv nie uwierzy, prezbiterzy jako współpracownicy biskupów przede wszystkim mają obowiązek przepowiadania wszystkim Ewangelii Bożej, aby wypełniając nakaz Pana: „Idąc na cały świat, głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15), tworzyli i pomnażali Lud Boży. (...) Prezbiterzy są więc dłużnikami wszystkich, aby się dzielić z nimi prawdą Ewangelii, którą cieszą się w Panu” (DP 4).

¹⁸ Watykan 1994.

¹⁹ Słowa te wyjaśnione są zaraz potem stwierdzeniem: „Przepowiadanie jawi się nam w ten sposób jako posługa wynikająca z sakramentu święceń i pełniona mocą władzy Chrystusa”. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów 1999, rozdz. II, nr 1.

nigdy zaś przez osobę świecką (por. KPK 767 § 1; OWMR 66)²⁰. Homilia należy do tych czynności liturgii mszalnej, które ściśle są związane z sakramentem święceń. W tym miejscu należy jednak zadać pytanie: czy prawo do wykonywania homilii mają wszyscy duchowni (uczestniczący bądź też nie uczestniczący w Eucharystii), czy tylko osoba celebransa?

Przepisy liturgiczne wskazują wyraźnie, iż najbardziej właściwym rozwiązaniem jest sytuacja, w której homilię głosi kapłan przewodniczący celebracji eucharystycznej: „Homilię winien z zasady głosić kapłan celebrujący” (OWMR 66). Wówczas zachowana jest zasada jedności liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. Kapłan działa bowiem *in persona Christi* – w ten sposób jest znakiem Chrystusa (por. OWMR 93)²¹. Poprzez misterium Wcielenia Chrystus stał się Ciałem i Słowem Kościoła (por. J 1,1.3.14). Dzięki misterium Paschy przekazuje Kościołowi życie wieczne przez swoje słowo (por. J 5,24) oraz Ciało i Krew (por. J 6,54). W taki sam sposób (w swoim Słowie i Ciele) daje nam siebie w Eucharystii²². Podobnie jak uczniom w Emaus, najpierw wyjaśnia Pisma (por. Łk 24,27.32), a potem łamie chleb (por. Łk 24,30.35)²³. W świecie judaistycznym słowo Boże głoszone w synagodze, a ofiarę składano w świątyni. W chrześcijaństwie z woli samego Chrystusa te dwie czynności zostały połączone w jedną, czyli w Eucharystię. Nie można zatem rozłączać tego, co Bóg złączył. W celebracji eucharystycznej „liturgia słowa i liturgia eucharystyczna są ze sobą tak mocno związane, że tworzą jeden akt kultu” (KL 56). Tylko połączenie funkcji kaznodziei i celebransa w pełni odzwierciedla więc działanie kapłana *in persona Christi*²⁴.

Połączenie funkcji celebransa i kaznodziei sprawi także, że nie będzie dochodzić do asymetrycznego traktowania liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. Sugestię połączenia tych dwóch funkcji właśnie tak motywowaną, odnaleźć można w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991–1999):

²⁰ Por. *II Polski synod Plenarny (1991–1999). Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Poznań 2001 (dalej II PSP), s. 169 (nr 36); s. 206 (nr 90).

²¹ Por. Tamże, s. 160 (nr 3); Cz. Krakowiak, *Potrzeba kształtowania świadomości eucharystycznej głoszącego homilię*, „Przegląd Homiletyczny”, 11 (2007), s. 8n.

²² Por. tamże, s. 16n.

²³ Por. S. Czerwik, *Śludzy Chrystusa – szafarze Bożych misteriów. Konferencje rekolekcyjne do Biskupów Polskich. Jasna Góra, 24–27 listopada 2003*, Kielce 2004, s. 174; W. Głowa, *Od stołu słowa Bożego do stołu Eucharystii*, „Roczniki Teologiczne”, 53 (2006), z. 8, s. 225–240.

²⁴ Por. S. Dyk, *Homilia jako integralna część liturgii eucharystycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 48 (2005), nr 3, s. 65n. „To prawda, że *in persona Christi* działają obaj kapłani: ten, który głosi homilię, choć potem opuszcza zgromadzenie, ten, który po wysłuchaniu tejże homilii przewodniczy następnie liturgii eucharystycznej. Niemniej jednak zostaje zaciemniona jedność działania, którą wymownie objawia ta sama osoba kapłana przewodniczącego”. S. Czerwik, *Śludzy Chrystusa...*, dz. cyt., s. 176.

„Celebrujący Eucharystię powinien dbać o zachowanie równowagi pomiędzy liturgią słowa a liturgią eucharystyczną, zachowując proporcję czasową homilii niedzielnej i w dni powszednie”²⁵.

Wykonywanie homilii przez celebransą motywowane jest ponadto jej mistagogiczną funkcją, która polega na wprowadzeniu wiernych w proklamowane i aktualizowane misterium Chrystusa²⁶. Zadaniem kaznodziei jest ukazanie, jak Chrystus działając w „tu i teraz” liturgii, spełnia to, co usłyszeliśmy w proklamowanym słowie Bożym²⁷. W ten sposób homilia staje się zwornikiem i pomostem między słowem Bożym a wydarzeniem sakramentalnym. Pozostaje ona nie tylko nauczaniem, lecz jest przede wszystkim *moćą Bożą* (Rz 1,16) zdolną do tego, aby w „dziś” Kościoła wzbudzić te same wydarzenia, które zostały ogłoszone w słowie Bożym²⁸. Proklamowane słowo Boże, dzięki homilii, staje się więc wydarzeniem, staje się konkretną historią zbawienia²⁹. Można powiedzieć zatem, że Ewangelia, która jest „słowem Chrystusa”, staje się w Eucharystii również „Jego Ciałem”³⁰. Stąd płynie jasny wniosek, że kapłan, który w podczas liturgii naucza, powinien także uświęcać³¹.

²⁵ II PSP, s. 198 (nr 90).

²⁶ Por. S. Dyk, *Mistagogiczna natura i funkcja homilii*, „Przegląd Homiletyczny”, 11 (2007), s. 105–109.

²⁷ Por. H. Simon, *Homilia jako integralny element Eucharystii*, „Współczesna Ambona”, (1987), z. 3, s. 109.

²⁸ Słowo Boże czytane i zwiastowane w Kościele jest zatem nie tyle jakimś katechetycznym czy moralizatorskim dyskursem, lecz prowadzi zawsze do swojego celu – do wypełnienia się w akcji sakramentalnej. Por. A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993, s. 110–111.

²⁹ Por. P. Giglioni, *La omelia nella prassi liturgica. Natura, funzioni, qualità, tempo e luogo*, „Rivista Liturgica”, 71 (1984), s. 42. W ten sposób „paschalne misterium Chrystusa, głoszone w czytaniach i homilii, urzeczywistnia się przez ofiarę Mszy Świętej. (...) Dzięki temu żywemu wykładowi zarówno odczytane słowo Boże, jak i liturgiczne obrzędy mogą osiągnąć większą skuteczność”. Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza Mszałnego*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Warszawa 1987, nr 24.

³⁰ „Eucharystia jest urzeczywistnieniem tego, co wyraziło się w Chrystusie – tego, co w Nim wyraziło się dla nas. W tym znaczeniu droga za Chrystusem, przechodząc przez Eucharystię, staje się rzeczywiście prawdziwym wcieleniem, przez które wieczny Bóg stał się człowiekiem historycznym i kontynuuje swoje historyczne życie w historycznym Kościele, historycznej ludzkości i historycznym świecie”. J. Królikowski, *W drodze za Chrystusem. Historia i perspektywy*, w: J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 61.

³¹ Por. Y. Congar, *Związek między kultem lub sakramentem a głoszeniem słowa Bożego*, „Concilium”, 1–10 (1968), s. 143.

Wówczas będzie on znał cel, do którego zmierza cała celebrazione eucharystyczna. Przeprowadzając wiernych od liturgii słowa Bożego do liturgii Eucharystii, stanie się on prawdziwym mistagogiem.

Połączenie funkcji celebransa i kaznodziei ma także duże znaczenie pod względem pastoralnym – pozytywnie oddziałuje na liturgiczną świadomość wiernych. Uczestnicy zgromadzenia liturgicznego uświadamiają sobie bowiem, że homilia nie jest jakimś dodatkiem do liturgii, jakąś „świecką mową” wygłoszoną przy okazji liturgii, ale do liturgii integralnie przynależy i posiada jej naturę. Połączenie funkcji celebransa i kaznodziei sprawi, że mocniej zaangażuje się on w wykonywanie homilii, traktując ją jako akt kultu i czynność świętą. W tym miejscu warto przypomnieć słowa Benedykta XVI, który w *Adhortacji Sacramentum caritatis* przypominał prawdę, że „najlepszą katechezą o Eucharystii jest sama Eucharystia dobrze celebrowana”³².

Nowe Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego dopuszcza co prawda sytuację, w której celebrans może też zlecić homilię „kapłanowi koncelebrującemu lub niekiedy, zależnie od okoliczności, także diakonowi” (nr 66). Należy podkreślić jednak, że jest to sytuacja nadzwyczajna i zakładająca ponadto czynne, pełne i świadome uczestnictwo koncelebransa czy diakona we Mszy św., w którą wkomponowuje się homilia. Trzeba dodać, że i od tej reguły nowe OWMR dopuszcza wyjątek, ale sugeruje, aby inny kapłan czy biskup, który będzie głosił homilię, uczestniczył w Eucharystii: „W szczególnych przypadkach i ze słusznej przyczyny homilię może wygłosić także biskup lub prezbiter, który uczestniczy w celebracji, choć nie może koncelebrować” (nr 66). Powyższe wskazania sugerują zatem wyraźnie, iż należy unikać sytuacji, w której homilię głosi prezbiter pojawiający się z zakrystii tylko po to, aby odczytać Ewangelię, wygłosić kazanie i zniknąć z prezbiterium zaraz po nim. Takie zachowanie prezbitera mogłoby sugerować wiernym, jakoby przynosił on homilię ze sobą z zakrystii (a nie wyprowadzał jej z proklamowanego słowa Bożego) i zabierał ją tam ze sobą po wygłoszeniu (co przeszkadza w dostrzeżeniu jej związku z dalszą częścią liturgii)³³. Podobne postępowanie może również rodzić u uczestników liturgii wrażenie, że gromadzą się oni przede wszystkim po to, aby wysłuchać homilii kapłana, przed którą i po której następują określone rytury. Homilia jest w ich mniemaniu najczęściej jakoś związana z życiem. Rytury natomiast jawią się często jako formalistyczne gesty i znaki, w których z obowiązku trzeba uczestniczyć. Taka sytuacja przeszkadza zatem we właściwym uczestnictwie w celebracji liturgicznej.

³² Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”*, Kraków 2007, nr 64.

³³ S. Dyk, *Mistagogiczna natura i funkcja homilii*, art. cyt., s. 105.

3. Udział wiernych świeckich w przepowiadaniu homilijnym

Przez wiele wieków w historii Kościoła prawo do głoszenia słowa Bożego, w tym także homilii, posiadali ludzie świeccy³⁴. Praktyka taka, potwierdzona przez dokumenty Kościoła partykularnego, a w jednym przypadku również Kościoła powszechnego miała miejsce jeszcze po Soborze Watykańskim II.

Możliwość głoszenia homilii przez świeckich dopuszczali zwłaszcza Kościoły niemieckojęzyczne. I tak Konferencje Episkopatu Niemiec z 15–17 listopada 1970³⁵ r. oraz Austrii z 1 lipca 1971³⁶ zezwalają osobom świeckim głosić słowo Boże. Zaznacza się jednak, że musi to być osoba dobrze przygotowana pod względem duchowym i teologicznym, aby nie było żadnej różnicy między życiem przepowiadającego a głoszonym słowem. Takiego, czasowego pozwolenia miał udzielać biskup bądź osoba przez niego wyznaczona. Trzeba dodać w tym miejscu, że Konferencja Episkopatu Niemiec nie zamykała drogi do tego, by świeccy przepowiadali słowo Boże w czasie Mszy św. Natomiast Konferencja Episkopatu Austrii zastrzegła: „zwykle (w normalnych warunkach) nie pozwala się na głoszenie słowa Bożego przez świeckich w czasie Mszy Świętej”³⁷. Te ustalenia wzbudziły wiele kontrowersji. Po latach dyskusji Konferencja Episkopatu RFN z 4 stycznia 1973 r. wydaje dekret na temat przygotowania świeckich do przepowiadania słowa Bożego podczas liturgii³⁸. Wówczas Nuncjusz Apostolski w Niemczech (za poleceniem Prefekta Kongregacji ds. Duchowieństwa) poinformował Przewodniczącego Episkopatu Niemiec, że Synod Niemiecki nie miał prawa zabierać głosu na temat przepowiadania przez świeckich bez wcześniejszego ustalenia z Pontyfikalną Komisją ds. Interpretacji Dekretów Soboru Watykańskiego II. Po ustaleniach Kongregacji ds. Duchowieństwa (20.11.1973 r.) w dokumencie pt. *Rescritto* pozwala ona biskupom RFN na powierzanie osobom świeckim głoszenia słowa Bożego podczas liturgii na okres czterech lat, według określonych przez ten dokument norm. Na jego bazie Konferencja Episkopatu Niemiec w dniach 3–7 marca 1974 r. ustala swój dokument³⁹, w którym podaje następujące

³⁴ Por. J. A. Ignatowicz, *Duchowni i świeccy we wspólnocie Kościoła starożytnego*, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny”, 2 (1998), s. 34–49; J. Kracik, *Prawo do przepowiadania w dziejach Kościoła*, w: *Sługa Słowa*, dz. cyt., s. 36–48.

³⁵ *Amstblatt für das Erzbistum München und Freising* 1971, s. 94–96.

³⁶ *Kirchliche Verordnungsblatt für die Diözese Graz-Seckau* 1971, s. 91n.

³⁷ Tamże, s. 92.

³⁸ Por. *Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung*, w: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg – Basel – Wien 1976, s. 165–178.

³⁹ *Richtlinien für die Beteiligung der Laien an der Verkündigung in der Diözesen der Bundesrepublik Deutschland*.

zasady przepowiadania przez świeckich podczas liturgii: przepowiadanie świeckich nie może zastępować, lecz jedynie uzupełniać posługę osób wyświęconych; biskupi mogą wyznaczyć świeckich do przepowiadania, kiedy nie ma do dyspozycji żadnego księdza czy diakona; w przypadkach nadzwyczajnych osoba świecka delegowana przez biskupa może głosić słowo w czasie Mszy św., szczególnie gdy kapłan, który ma sprawować Eucharystię, jest przeszkodzony ze względów fizycznych czy moralnych i nie ma w zastępstwie żadnego innego kapłana lub diakona; gdy na Mszy św. jest do dyspozycji osoba świecka o specjalnych predyspozycjach, która mogłaby mówić na jakiś szczególny temat i jej kazanie byłoby bardzo użyteczne (np. dni poświęcone rodzinie, mass mediom, Caritas, misjom itp.); odpowiedzialnym za wyznaczanie tych świeckich jest biskup; kazanie osoby świeckiej musi być opatrzone wprowadzeniem i zakończeniem celebransa.

Możliwość głoszenia homilii przez świeckich w jednym przypadku dopuszczona była w tym czasie także przez prawo ogólnokościelne. Chodzi tu o Dyrektorium Kongregacji Kultu Bożego o Mszach św. z udziałem dzieci *De missi cum pueris* z 1 listopada 1973⁴⁰. Dokument ten stwierdza, że we Mszach św. z udziałem dzieci wierni świeccy mogą wygłaszać homilie, za zgodą proboszcza lub rektora kościoła, pod warunkiem, że głoszenie takich kazań sprawia kapłanowi bardzo wielkie trudności⁴¹ (por. nr 24).

Wszystkie te możliwości głoszenia homilii przez wiernych świeckich zostały zniesione przez Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. Kodeks umożliwia co prawda świeckim przepowiadanie słowa Bożego w Kościele czy kaplicy, jednoznacznie zabraniając im jednak głoszenia homilii: „Świeckich można dopuścić do przepowiadania w Kościele lub w kaplicy, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność albo gdy to w szczególnych przypadkach zaleca pożytek wiernych, zgodnie z przepisami Konferencji Episkopatu i z zachowaniem k. 767 § 1, który mówi, że «homilia zarezerwowana jest kapłanowi lub diakonowi»” (k. 766).

Po wejściu w życie tych przepisów Kościoły europejskie modyfikują i regulują swoje stanowisko w sprawie przepowiadania wiernych podczas Mszy św.⁴² Konferencja Episkopatu Austrii 24 lutego 1984 r. ustala, że w każdym

⁴⁰ Tekst polski w: L. Baßler, *Kościół dla dzieci*, Kielce 1993, s. 7–23.

⁴¹ Por. Kongregacja Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci „De missi cum pueris”*, nr 24.

⁴² Regulację taką próbowała wprowadzić także Konferencja Episkopatu Polski, w projekcie instrukcji z 5 września 1986 r. pt. *Udział katolików świeckich w posłudze słowa Bożego* wyklucza wiernych świeckich z głoszenia słowa Bożego w czasie Mszy św.: i innych nabożeństw. Dokument ten zezwalał świeckim na wygłaszanie konferencji religijnych i prelekcji z zakresu kultury chrześcijańskiej w kościołach i kaplicach, po uzyskaniu aprobaty kurii biskupiej. Ostatecznie projekt ten nie został jednak zatwierdzony. Por. J. Dyduch, *Misja przepowiadania w powszechnym prawodawstwie kościelnym*, w: *Sługa Słowa*, dz. cyt., s. 27.

przypadku, gdy osoba świecka będzie przepowiadać podczas Mszy św., musi uzyskać zgodę miejscowego biskupa (*Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 1984*, s. 10). Konferencja Episkopatu Niemiec z kolei 24 marca 1988 r. w specjalnym dokumencie pt. *Ordnung des Predigtendienstes von Laien* ustala zasady, które określają sposób przepowiadania przez świeckich podczas Mszy św. W dokumencie tym stwierdza się, że w przypadkach, w których – według osądu biskupa diecezjalnego – będzie taka konieczność, świeccy (mężczyźni i kobiety) mogą zostać oddelegowani do przepowiadania w czasie celebracji eucharystycznej. Jeśli celebrans nie jest w stanie wygłosić homilii i nie ma do dyspozycji żadnego innego księdza lub diakona, osoba świecka może wygłosić „refleksję” (tzw. *statio*) na początku Mszy św. Warto dodać, że chodzi tu o ściśle określoną formę liturgiczną takiej „refleksji”: po znaku krzyża i pozdrowieniu celebrans powinien zachęcić wiernych do wysłuchania z uwagą kazania osoby świeckiej, która ma od ambonki wygłosić pewne „duchowe słowo” do zgromadzenia. Rozumiane jest ono jako „wstęp do tekstów Mszy św.” Może również nawiązać do czasu roku liturgicznego, a w szczególnych okolicznościach także do określonych znaków i wydarzeń akcji liturgicznej. Nie pozwala się jednak, aby wcześniej były czytane teksty liturgii słowa Bożego. Po takim wprowadzeniu kontynuuje się Mszę św.⁴³

Warto w tym miejscu wspomnieć również o ustaleniach Konferencji Episkopatu ośmiu diecezji katalońskich, która odbyła się w Barcelonie w 1988 r. Odwołując się do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Konferencja ta stwierdza, że osoba świecka (mężczyzna lub kobieta) może głosić słowo Boże tylko poza Mszą św. Świecki może przepowiadać także w czasie niedzielnych zgromadzeń celebrujących liturgię słowa Bożego, np. wtedy gdy Eucharystia nie może być sprawowana. Musi to być jednak osoba dobrze przygotowana, a jej przepowiadanie nie może być traktowane jako homilia. Nic nie przeszkadza jednak, że w czasie Mszy św. osoba świecka może zwrócić się do zgromadzenia ze słowem, np. przed końcowym rozesłaniem, przestrzegając jednak norm liturgicznych. Nie może mieć miejsca praktyka, w której kapłan będzie tylko rozpoczynał homilię, a ta będzie potem kontynuowana lub kończona przez jednego bądź więcej świeckich. Kapłan nie ma bowiem prawa delegować osobę świecką do głoszenia homilii, czy to w całości, czy to w jakiejś jej części⁴⁴.

W sposób ostateczny rola świeckich w przepowiadaniu słowa Bożego wyjaśniona została przez Dokument Międzydykasterialny, który powstał przy współudziale 6 Kongregacji i 2 Rad Papieskich. Jest to *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze „Ecclesiae de mysterio”* opublikowana w Watykanie 15 sierpnia 1997 r. Podkreśla ona, że wierni nie wyświęceni mogą być

⁴³ Por. R. Kaczyński, *Conferenze Episcopali di lingua tedesca*, DO, s. 319n.

⁴⁴ Por. *Bollettino Dell'arcivescovato di Barcellona*, Barcellona 1988, s. 267.

dopuszczeni do głoszenia słowa Bożego w kościołach i oratoriach „w sytuacji braku szafarzy wyświęconych” albo też, kiedy występują sytuacje „trwałej i obiektywnej konieczności lub użyteczności”⁴⁵. Podkreśla się jednak, że jest to sytuacja nadzwyczajna: „nie może to zatem stać się zwyczajną praktyką ani nie powinno uchodzić za wyraz autentycznej promocji laikatu”⁴⁶. W tym miejscu należy dodać, że nie chodzi tu o wykonywanie przez świeckich homilii. Ta bowiem jako „szczególnie doniosła forma przepowiadania” w sposób jednoznaczny zastrzeżona jest tylko szafarzom wyświęconym – kapłanom i diakonom⁴⁷. Niedopuszczalne jest zatem powierzanie homilii osobom niewyświęconym, w tym także studiującym teologię⁴⁸. W przypadku „liturgii sprawowanych ze szczególnych okazji (np. Dzień Seminarium, Dzień Chorego itp.)” dopuszczona jest możliwość, że kapłan głosi krótką homilię, a osoba niewyświęcona wypowiada zwięzły komentarz lub składa świadectwo. Nie może to być jednak forma identyczna z homilią (nie można tu zacierać różnic). *Instrukcja* nie wskazuje konkretnego miejsca na ten komentarz czy świadectwo, ale wydaje się, że miejscem odpowiednim byłby czas po krótkiej homilii celebransa. Tym bardziej, że w dokumencie tym stwierdza się, że owe świadectwa bądź komentarze mogą „być przydatne do zobrazowania homilii”⁴⁹.

W świetle powyższego dokumentu widać zatem, że rzeczywistość homilii nie jest zupełnie zamknięta na aktywne uczestnictwo wiernych świeckich. Celebrans może włączyć świeckich do homilijnej posługi, dając im na przykład możliwość złożenia krótkiego świadectwa. Ważne jest jednak, aby nie porzucał on swej roli przewodniczącego liturgii, to znaczy, by podejmował słowo na początku homilii, wyjaśniając teksty święte i kończył ją, troszcząc się o właściwe przejście do dalszej części Eucharystii. Wówczas – nawet jeśli w czasie trwania homilii słowo podejmowałby upoważniony świecki – głównym wykonawcą homilii pozostawałby właśnie celebrans⁵⁰. Wydaje się, że podobną możliwość można by dopuścić w czasie celebracji eucharystycznych w małych grupach, w których wierni posiadają duży sens kościelnej przynależności. Wtedy,

⁴⁵ Dokument Międzydykasterialny, *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio”*, art. cyt., s. 35.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. tamże, s. 19n.

⁴⁹ Por. Dokument Międzydykasterialny, *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio”*, art. cyt., s. 20. Należy przypomnieć tutaj także stwierdzenie, że „poza Mszą św. wierni nie wyświęceni mogą głosić homilię w sposób zgodny z prawem lub przepisami liturgicznymi oraz przy zachowaniu klauzul w nich zawartych”. Tamże, s. 20.

⁵⁰ Por. L. Della Torre, *Omelia*, w: *Liturgia*, a cura di D. Sartore, A. M. Triacca, C. Cibien, Milano 2001, s. 1335.

podczas homilii, można by dać możliwość zabrania głosu przez wiernych świeckich, którzy nie tylko chcieliby złożyć świadectwo, lecz zwróciliby się do zgromadzenia także z napomnieniem lub zachętą do dziękczynienia w odniesieniu do wysłuchanego słowa Bożego.

Włączanie wiernych świeckich do przepowiadania homilijnego sprawi z pewnością, że homilia nie będzie oderwana od ich duchowych potrzeb i egzystencjalnej sytuacji. W tym miejscu warto dodać, że kaznodzieja może włączać swoich słuchaczy do homilii również poprzez dialog wirtualny – wówczas gdy w kazaniu odpowiada na rzeczywiste pytania i problemy wiernych. Wierni świeccy mogą też brać udział w przepowiadaniu homilijnym, kiedy homilia przybiera formę rzeczywistego dialogu. Chodzi o sytuację, w której kaznodzieja zachęca do dialogu wokół wysłuchanego słowa, aby doprowadzić wiernych do lepszego zrozumienia słowa Bożego i zaproponować różnorodność odpowiedzi temu słowu w życiu⁵¹. Sposobem włączenia świeckich do przepowiadania homilijnego mogłoby być wspólne (z kaznodzieją) przygotowywanie homilii, a następnie jej ocena (po wygłoszeniu)⁵².

Nawet jeśli wierni świeccy nie uczestniczą bezpośrednio w samej homilii, to warto (szczególnie gdy wymagają tego względy pastoralne) dać im możliwość zaangażowania się w liturgię poprzez wygłoszenie wspomnianych wyżej pouczeń duchowych, czy to na początku Eucharystii (po znaku krzyża i pozdrowieniu), czy też przed rozesłaniem. Oczywiście, należy przy tym zachować wszystkie normy określone w dokumentach Kościoła, z których najważniejsze wydają się dwa: (1) przed pouczeniem tym, nie mogą być proklamowane teksty Pisma św., (2) w swojej formie nie może się ono upodabniać do homilii.

⁵¹ W. Chaim (*Rozmowa w przekazie kaznodziejskim. Homilie i kazania dialogowane*, w: *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, red. P. Urbański, Kraków 2003, s. 291–325) wylicza takie sposoby podejmowania dialogu w czasie homilii: rozmowa zgromadzenia w kazaniu (całe zgromadzenie w niej uczestniczy); dialog na ambonie (prowadzi go kaznodzieja z wybraną osobą – może to być drugi kapłan lub osoba świecka); rozmowa panelowa (określony problem przedstawiany jest przez zespół osób dobrze zorientowanych w temacie rozmowy; na koniec podane jest krótkie podsumowanie); forum (przed audytorium siedzi grupa specjalistów, która odpowiada na pytania słuchaczy); rozmowa z dziećmi (może to być punkt wyjścia do homilii dla dorosłych); wywiad (do kazania włącza się wywiad prowadzony z osobą, która może wnieść konkretne światło dla omawianego problemu); inscenizacja (forma teatru, tańca, pantonima) – jest elementem wprowadzającym w kazanie; drama (połączenie bibliodramy i teatru); mały krąg (uczestnicy wypowiadają się na temat: „co w usłyszanym słowie jest ważne dla mnie i dla wspólnoty”); echo słowa (każdy z uczestników może zabrać głos na temat, jak rozumie usłyszane czytania) itp.

⁵² Por. L. Della Torre, *Omelia*, art. cyt., s. 1335. Por. M. von Kriegstein, *Feedback w systemie partnerskim w ramach kształcenia studentów oraz dokształcania księży*, „Przegląd Homiletyczny”, 9 (2005), s. 15–27.

* * *

Podsumowując powyższe refleksje, należy stwierdzić, że przepowiadanie jest funkcją powszechną – stanowi prawo i obowiązek każdego, kto przynależy do Kościoła. W głoszeniu słowa Bożego w Kościele zachodzą jednak pewne różnice, gdyż funkcja nauczania właściwa hierarchii różni się od funkcji właściwej laikatowi. Na podstawie uprawnienia własnego, wypływającego z sakramentu święceń, podmiotem przepowiadania w sensie ścisłym są biskupi oraz ich pomocnicy: prezbiterzy i diakoni. Uwaga ta jest szczególnie ważna odnośnie do homilii, którą – jako część liturgii – może głosić tylko osoba wyświęcona, nigdy zaś świecka. Ważne jest również, aby homilię wykonywał nie jakikolwiek kapłan, lecz ten, który przewodniczy liturgii. Połączenie funkcji kaznodziei i celebransa w pełni odzwierciedla działanie kapłana *in persona Christi* oraz jedność stołu słowa i Eucharystii. Wówczas także sama homilia bardziej wyraźnie jawi się jako integralna część liturgii i lepiej spełnia swoją mistagogiczną funkcję. Mimo, że wierni świeccy nie mogą głosić homilii, to w jakimś sensie mogą mieć w niej swój udział. Kaznodzieja może włączyć świeckich do homilijnej posługi dając im możliwość złożenia krótkiego świadectwa w ramach homilii, bądź też podejmując w homilii wirtualny czy rzeczywisty dialog z wiernymi. Sposobem włączenia świeckich do przepowiadania homilijnego jest także wspólne z nimi przygotowywanie kazania. Ważne jest jednak, aby w tych wszystkich przypadkach to kaznodzieja jawił się jako główny podmiot przepowiadania homilijnego oraz przewodniczący liturgii.

Riassunto

IL SOGGETTO DELLA PREDICAZIONE OMILETICA NELLA LUCE DEI CONTEMPORANEI DOCUMENTI DELLA CHIESA

Il soggetto primario della predicazione della Parola è Dio stesso. Il soggetto secondario è tutta la Chiesa. E perciò non c'è nessuno nella comunità ecclesiale che possa sentirsi esentato dal compito evangelizzatrice. Ogni cristiano è soggetto attivo della missione di salvezza. I fedeli però cooperano nel compito della predicazione secondo le condizioni ed i compiti propri di ciascuno. Nel senso stretto il soggetto della predicazione della parola di Dio sono vescovi e cooperatori di loro: presbiteri e diaconi. Compito della loro predicazione è la continuazione della missione che gli apostoli hanno ricevuto da Gesù. Questo riguarda soprattutto l'omelia che costituisce parte integrale della liturgia. Il soggetto della predicazione omiletica dovrebbe essere non un sacerdote qualsiasi, ma quello che presiede alla liturgia. In questo modo viene chiaramente espresso il fatto che il sacerdote opera *in persona Christi*,

che l'omelia fa parte della liturgia ed ha una funzione mistagogica. I laici sono esclusi dalla predicazione omiletica. In qualche senso possono però partecipare in essa. Si può permettere per esempio che un laico nella parte dell'omelia si rivolga all'assemblea con un tipo di testimonianza che servirà a chiarire l'omelia. Il predicatore permette ai laici di partecipare nel compito omiletico se durante la predicazione svolge un virtuale o reale dialogo con loro, oppure insieme con loro prepara la sua omelia.

Ks. dr hab. Stanisław DYK – ur. w 1967 r. w Bodzentynie, kierownik Katedry Homiletyki Materialnej w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL; wykładowca homiletyki i teologii ewangelizacji; redaktor naczelny „Przeglądu Homiletycznego”; autor książek: *Duch – Słowo – Kościół. Biblijny model ewangelizacji* (Lublin 2007), *Współczesne przepowiadanie homilijne misteriów publicznego życia Jezusa* (Lublin 2008) oraz wielu teologicznych publikacji naukowych.

Ks. Tadeusz Gacia – Kielce – Lublin

IAM ROMA CHRISTO DEDITA... IDEA RZYMU W PERISTEPHANON PRUDENCJUSZA

Aurelius Prudentius Clemens, żyjący w końcu IV wieku, to pierwszy wielki chrześcijański poeta, *Peristephanon*¹ zaś to 14 hymnów poświęconych głównie hiszpańskim i rzymskim męczennikom². Tytuł zbioru nawiązuje do ceremonii wręczania zwycięzcy w agonach wieńca jako nagrody. Powstanie *Peristephanon* wpisuje się w nurt pobożności tego czasu, żywiołowego rozwoju kultu męczenników i kultu relikwii. Hymny stanowiące ów zbiór (niektóre bardzo długie, liczące po kilkaset albo więcej wersetów), opisują prześladowanie i krwawe męczeństwo wyznawców nowej religii³. Poeta jednak ukazując Rzym,

¹ PL 60,275–590, CCL 126,251–389. Przekłady: Aureliusz Prudentjusz Klemens, *Poezje*, PSP 43,1987 (*Wieńce męczeńskie*, s. 207–296, przekł. M. Brożek); Aureliusz Prudentjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie oraz przedślowie i epilog*, przekł. M. Brożek oraz inni tłumacze, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2006.

² Tytuły nadane utworom przez wydawców: I. *Hymnus in honorem Sanctorum Martyrum Emeterii et Chelidonii Calagurritanorum*; II. *Hymnus in honorem passionis Laurentii*; III. *Hymnus in honorem Passionis Eulaliae, Beatissimae Martyris*; IV. *Hymnus in honorem Sanctorum decem et octo Martyrum Caesaraugustanorum*; V. *Passio Sancti Vincentii Martyris*; VI. *Hymnus in honorem Beatissimorum Martyrum Fructuosi Episcopi Ecclesiae Tarraconensis et Augurii et Eulogii Diaconorum*; VII. *Hymnus in honorem Quirini Martyris, Episcopi Ecclesiae Siscianae*; VIII. *De loco, in quo martyres passi sunt, nunc baptisterium est Calagurri*; IX. *Passio Sancti Cassiani Forocorneliensis*; X. *Sancti Romani Martyris contra gentiles dicta*; XI. *Ad Valerianum Episcopum de passione Hippolyti Beatissimi Martyris*; XII. *Passio Apostolorum Petri et Pauli*; XIII. *Passio Cypriani*; XIV. *Passio Agnetis*.

³ Por. S. Stabryła, *Christiani nominis hostis: Images of the Persecutors of Christians in Prudentius' Peristephanon*, AnCr 32 (2000), s. 381–390; *Death for Christ as victory in the light of Prudentius' Peristephanon*, AnCr 33 (2001), s. 675–682; *Criticism of the pagan religion in Prudentius' Peristephanon*, AnCr 34 (2002), s. 433–443;

który prześladowuje chrześcijan, widzi go jednocześnie już jako Rzym oddany Chrystusowi – *Roma Christo dedita*. W hymnie o incipicie *Antiqua fanorum parens* (wrócimy do niego w dalszej części artykułu) te słowa właśnie wkłada w usta męczonego Wawrzyńca. Idea Rzymu w *Peristephanon* Prudentjusa jest tematem niniejszego opracowania.

Co rozumiemy przez wyrażenie „idea Rzymu”? Idea Rzymu to przekonanie, że Rzym zajmuje szczególne miejsce w historii i ma wyjątkowe posłannictwo do wypełnienia; to trwająca od wieków pewność, że *populus Romanus*, dzięki swojej *virtus* i dzięki *pietas*, wsparty wolą bogów, zasługuje na panowanie nad światem⁴. Celem Rzymu jako państwa jest szerzenie prawa, sprawiedliwości i pokoju, a samo Wieczne Miasto to *caput mundi*⁵. Najpełniej wyrażone to zostało to przez Wergiliusza:

Tu regere imperio populos, Romane, memento;
hae tibi erunt artes; pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos⁶.

Interesujące jest jednak trwanie tej idei w chrześcijaństwie, kształt, jaki ona przybrała wraz z nadejściem, a jeszcze bardziej z ugruntowywaniem się nowej religii, gdy Rzym stanie się miejscem symbolizującym kolebkę chrześcijaństwa, miastem męczenników i ośrodkiem jedności Kościoła⁷.

Zwróćmy uwagę na kontekst historyczny, w którym Prudentjusz pisze. W ciągu trzech pierwszych wieków wypadki historyczne świadczyły o głębokiej sprzeczności między Kościołem a światem. Krańcowe stwierdzenie takiego stanu rzeczy znajdujemy u Tertuliana⁸. Ale – jak wiadomo – przełomem był rok 313. Konstantyn nie miał takiego poety jak August, który by śpiewał jego pochwały jak Wergiliusz w *Eneidzie*, ale i tak w Konstantynie widziano urzeczywistnienie nadziei ludzkości, marzeń o powszechnym i wiecznym pokoju.

Facta et miracula. Problem realizmu i cudowności w Peristephanon Prudentjusa, w: *Charisteria Tito Górski oblata*, Kraków 2003, s. 229–240; *Pagan and Christian Rome in Prudentius' Peristephanon*, w: *Studia Prudentiana*, Kraków 2006, s. 66–77.

⁴ Por. J. Budzyński, *Roma aeterna – Wieczne Miasto – dzieje motywu*, „Studia Classica et Neolatina. VIII. Ku współczesności”, Gdańsk 2006, s. 197–198.

⁵ Por. D. Brodka, *Idea Rzymu w literaturze rzymskiej późnego antyku*, „Nowy Filomata”, 2 (1998), nr 2, s. 83–97. W kilku miejscach wstępnej części niniejszego artykułu korzystam skrótowo z myśli D. Brodki.

⁶ P. Vergilius Maro, *Aeneis* 6, 851–853.

⁷ Por. J. Budzyński, *Roma aeterna*, art. cyt., s. 200.

⁸ Tertullianus, *Apologeticum* 38: „At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum”. O tym samym mówią inne jego utwory, przede wszystkim *Ad martyras*, *De spectaculis*, *De corona*.

Sam Konstantyn uważał się już za cesarza na mocy Boskiego prawa, realizował na ziemi powszechną monarchię, która miała być monarchią prawdziwego, jedyne Boga⁹; program ten jeszcze głębiej wcielał w życie Teodozjusz, który z niebieskiego – jak pisał – natchnienia wydał edykt nakazujący, aby wszystkie ludy podlegające jego miłościwej władzy żyły w wierze przekazanej Rzymianom przez apostoła Piotra i jakiej przestrzega pontifeks Damazy i Piotr, biskup Aleksandrii¹⁰. Cesarz wiedział, że państwo pozbawione swoich tradycyjnych sankcji nie może trwać i musi mieć jakiś fundament. Wyrazicielem nowej, chrześcijańskiej idei Rzymu był już nieco wcześniej wielki pisarz, biskup Mediolanu, św. Ambroży. Głosił on, że trzeba odrzucić te elementy tradycji i instytucji, które wiązały się z kultem religii antycznej, ale imperator ma już być traktowany jako sługa Boży i zobowiązany jest do przestrzegania i obrony wiary katolickiej. Święty Augustyn w *De civitate Dei* odrzuci klasyczną i chrześcijańską wersję tej idei. Państwo rzymskie i jego historię umieści w sferze ziemskiej doczesności; chrześcijanie zaś, mając udział w strukturach politycznych, powinni przede wszystkim działać dla dobra religii i nie zapominać, że są pielgrzymami w drodze do *civitas Dei*¹¹. Tak więc nowa idea posłannictwa Rzymu to pojmowanie chrześcijaństwa i państwa rzymskiego nie jako wrogów, ale dostrzeganie w nich dwóch elementów tego samego Boskiego porządku świata. Prudencjusz żył właśnie w czasie, kiedy kształtowała się tego rodzaju teologia polityczna Rzymu, pojmująca chrześcijaństwo jako nową erę ludzkości, ale bez prób osłabiania znaczenia przeszłości Rzymu

Zobaczmy zatem, jak wygląda literacka ilustracja owej idei w *Peristephanon* Prudencjusza, poety, którego rola w kształtowaniu się tej odnowionej koncepcji jest niemała. Ujęta ona tu zostanie w trzech punktach.

1. *Hoc destinatum...*

W koncepcji Prudencjusza chrześcijański Rzym jest ukazany jako uwieńczenie historii ludzkości. Mówi o tym hymn drugi, dedykowany męczennikowi Wawrzyńcowi. Zaczyna się on apostrofą do Rzymu: *antiqua fanorum parens*. Rzym jest zatem określony dostojnym tytułem, nawiązującym do jego

⁹ Por. M. Forlin Patruccio, *Constantino I imperatore*, DPAC 1, 803–805; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 148–152.

¹⁰ Por. M. G. Mara, *Teodosio I imperatore*, DPAC 2, 3395–3398; M. Simon, *Cywilizacja*, dz. cyt., s. 269; J. Vogt, *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, s. 170

¹¹ Por. D. Brodka, *Idea Rzymu*, art. cyt., *passim*; J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, *Od początków do roku 600*, Warszawa 1984, s. 191–193.

antycznej historii i religii – *fanorum parens* (*fanum* to w tym miejscu określenie świątyni pogańskiej), zaraz jednak w następnym wersecie mamy jako antytezę wyrażenie *iam Roma Christo dedita*:

Antiqua fanorum parens,
iam Roma Christo dedita.
Laurentio victrix duce
ritum triumphas barbarum.

Reges superbos viceras
populosque frenis presseras,
nunc monstruosis idolis
inponis imperii iugum (*Perist.* 2, 1-8).

Zwycięstwo Rzymowi zapewnia teraz już nie oręż i siła, ale męczennik Wawrzyniec. Druga zwrotka przypomina cytowany wyżej fragment *Eneidy*: „*parcere subiectis et debellare superbos*”. Rzym, który kiedyś zwyciężał narody, wprowadzając *pax Romana*, pokonuje teraz *monstruosa idola* – bogów rzymskiej religii. Jest to budowanie nowej podstawy trwania imperium.

Misja Rzymu ukazana jest także w słowach męczennika, który modli się za niego. W samych słowach, które poeta wkłada w usta św. Wawrzyńca, bez trudu można dostrzec nawiązanie do historii antycznej. Rzym nazwany jest z jednej strony miastem Romulusa, lecz założyciel murów miasta to w istocie rzeczy Chrystus, a prawo, na którym ma się opierać Rzym, jest chrześcijańskie:

[...] caelum deinde suspicit
et congemescens obsecrat
miseratus urbem Romulam:

o Christe, nomen unicum,
o splendor, o virtus Patris,
o factor orbis et poli
atque auctor horum moenium [...] (*Perist.* 2, 410- 424).

Rzym, który stanowi uwieńczenie historii, jest wieczny, w sensie ścisłym zaś wieczne jest Miasto Rzym. Wawrzyniec określa je jako *christiana civitas*.

Hoc destinatum, quo magis
ius christiani nominis,
quodcumque terrarum iacet,
uno inligaret vinculo.

Da, Christe, Romanis tuis,
sit christiana ut civitas,
per quam dedisti, ut ceteris
mens una sacrorum foret! (*Perist.* 2, 429-436).

Z Boskiego przeznaczenia Rzym ma stać się węzłem łączącym wszystkie narody dzięki prawu, ale jest to już prawo Chrystusa.

2. *Video futurum principem*

Po drugie, ważne miejsce w Prudencjuszowej koncepcji nowego Rzymu zajmuje osoba imperatora. Cesarz to reprezentant Boga, główny twórca wielkości i potęgi imperium. Władza cesarska pochodzi bezpośrednio od Boga, nie zaś od ludzi, dlatego jako *servus Dei* jest on zobowiązany do krzewienia i obrony prawdziwej wiary. Choć w opisach męczeństwa w *Peristephanon* cesarz stoi na szczycie władzy prześladowającej chrześcijan, to mamy sugerowaną wyraźnie jego nową rolę. Bohaterscy męczennicy w hymnie pierwszym o incipicie *Scripta sunt caelo duorum* rzucają znaki cesarza i wybierają znak krzyża, którego moc pokonuje smoka:

Caesaris vexilla linquunt, eligunt signum crucis
proque ventosis draconum, quos gerebant, palliis
praeferunt insigne lignum, quod draconem subdidit (*Perist.* 1, 43-46).

Mówią, że nie można służyć cesarzowi, lecz należy służyć Bogu:

Ite, signorum magistri, et vos, tribuni, absistite,
aureos auferte torques, sauciorum praemia!
clara nos hinc angelorum iam vocant stipendia.
Christus illic candidatis praesidet cohortibus [...] (*Perist.* 1, 58-61n).

Męczennik Roman, którego śmierć została opisana w utworze o incipicie *Romane, Christi fortis adsertor Dei*, także nie chce modlić się o pomyślność cesarza i jego wojska, a jeśli to czyni, to jedynie pod warunkiem, że będzie ono bronić wiary chrześcijańskiej:

Tunc ille: Numquam pro salute et maximis
fortissimisque principis cohortibus
aliter precabor, quam fidele ut militent
Christique lympis ut renascantur patri [...] (*Perist.* 10, 426-429).

Pragnie, aby cesarz poznał światło wiary, a wtedy uzna go za swojego władcę:

Hoc, opto, lumen imperator noverit
tuus meusque, si velit fieri meus;
nam si resistit christiano nomini,
meus ille talis imperator non erit (*Perist.* 10, 441-444).

Idea chrześcijańskiego imperatora najwyraźniej dochodzi jednak do głosu we wspomnianym wyżej hymnie *Antiqua fanorum parens*. W ostatnich

zdaniach mowy męczzonego Wawrzyńca poeta umieszcza profetyczną zapowiedź dotyczącą tego, że w przyszłości cesarz będzie chrześcijaninem. Rozpoczynające ją słowa są nacechowane ogromnym patosem:

Video futurum principem
quandoque, qui servus dei
taetris sacrorum sordibus
servire Romam non sinat,
qui templa claudat vectibus,
valvas eburnas obstruat,
nefasta damnet limina
obdens aenos pessulos (*Perist. 2, 473-476*).

W czasach Prudencjusza jest to *vaticinium ex eventu*, czyli proroctwo zrealizowane, ale czytelnik hymnu, stawiając się w sytuacji świadka opisywanego męczeństwa, rozumie, że śmierć Wawrzyńca ma – w koncepcji u Prudencjusza – szczególne znaczenie. Być może poeta ma w tym miejscu na myśli Teodozjusza, idealnego, chrześcijańskiego już władcę, który nakazał pozamykać pogańskie świątynie, skoro w słowach męczennika jest tu mowa o zamykaniu świątyń. Wizja przyszłego princepsa z pewnością stanowi analogię do *Eneidy*, gdzie w 6 księdze Eneasza widzi z podziemia przyszłych władców Rzymu.

3. *Roma caelestis*

Kolejnym aspektem nowego posłannictwa Rzymu jest to, że Miasto Rzym posiada nowych patronów. Miasta, utraciwszy swych dotychczasowych bogów, herosów i patronów, którzy się nimi opiekowali, szukały nowych opiekunów; a szukały przede wszystkim w męczennikach. Zresztą świadczy o tym powstanie całego zbioru utworów *Peristephanon*. Męczennicy wpisywali się w historię i tradycję miast, również i szczególnie w historię Wiecznego Miasta, które stało się centrum religii chrześcijańskiej i uzyskało nimb świętości. Głównym celem, dla którego Prudencjusz napisał *Peristephanon*, było wpojenie czytelnikom przekonania, że Rzymem opiekują się obecnie męczennicy. Widzimy to wyraźnie w kilku hymnach.

W hymnie *Antiqua fanorum parens* autor widocznie podkreśla to, że cześć dla męczenników zajmuje miejsce dawnego kultu religijnego, co ilustruje to sugestywnymi obrazami: kapłani dawnej religii całują progi apostołów i męczenników (*apostolorum limina*), westalka przychodzi do chrześcijańskiej świątyni, sławne rzymskie rody oddają swoje dzieci na służbę Bogu, pontifeks trzyma w ręce krzyż:

Videmus inlustres domos,
sexu ex utroque nobiles,
offerre votis pignera
clarissimorum liberum.

Vittatus olim pontifex
adscitur in signum crucis
aedemque, Laurenti, tuam
Vestalis intrat Claudia (*Perist. 2*, 521-528).

Opiekunem Miasta staje się teraz Wawrzyniec. Prudencjusz przedstawia go jako prawdziwego Rzymianina. Nawet niebo, w którym znajduje się zbawiony męczennik, ukazane jest przez analogię do Rzymu ziemskiego. Niezwykle sugestywne są wyrażenia, którymi posługuje się narrator. Niebo nazywa niebiańskim Rzymem; znajduje się w nim kuria, a Wawrzyniec, przyozdobiony wieńcem obywatelskim, czyli dębowym wieńcem, który przyznawano za ocalenie obywatela rzymskiego, jest wiecznym konsulem Rzymu:

Videor videre inlustribus
gemmis coruscantem virum,
quem Roma caelestis sibi
legit perennem consulem (*Perist. 2*, 556-589).

Patronką Wiecznego Miasta jest także dziewica Agnieszka. Kult męczennicy skupia się wokół jej grobu, który znajduje się – jak powie Prudencjusz – *Romulea in domo*. Według hymnu 14 Agnieszka opiekuje się Rzymem i dba o jego bezpieczeństwo. Autor posługuje się wyrazami, które należą ściśle do terminologii związanej z historią antycznego Rzymu, zwłaszcza *salus* i *Quirites*:

Agnes sepulcrum est Romulea in domo,
fortis puellae, martyris inclytae.
Conspectu in ipso condita turrium
servat salutem virgo Quiritium
nec non et ipsos protegit advenas
puro ac fideli pectore supplices (*Perist. 14*, 1-6).

Rzeczownik *salus* nawiązuje z pewnością do wyrażenia: *salus rei publicae*, a określenie *Quirites* było terminem szczególnie uroczystym i nacechowanym szacunkiem dla historii.

W panteonie nowych bohaterów wyjątkowe miejsce zajmują święci Piotr i Paweł. To oni jakby na nowo założyli Miasto, oczyszczając je swoją krwią z pogańskiej tradycji. W hymnie dedykowanym Wawrzyńcowi Piotr i Paweł nazwani są *apostolorum principes*; termin *princeps* może wyrażać nie tylko ich pierwsze miejsce w gronie Dwunastu, ale nawiązuje do funkcji

princepsa; zresztą, w bezpośrednim kontekście cytowanego niżej fragmentu hymnu, przyszedł princeps jest chrześcijańskim władcą (o czym była już wyżej mowa):

Et iam tenemus obsides
fidissimos huius spei,
hic nempe iam regnant duo
apostolorum principes [...].

Discede, adulter Iuppiter,
stupro sororis oblite,
relinque Romam liberam
plebemque iam Christi fuge!

Te Paulus hinc exterminat,
te sanguis exturbat Petri,
tibi id, quod ipse armaveras,
factum Neronis, officit (*Perist.* 2, 457-460.465-472).

Dwóm wielkim patronom Miasta Prudencjusz poświęcił hymn o incipicie *Plus solito coeunt*. Opowiada w nim o ich męczeństwie upamiętnionym wzniesieniem wspaniałych świątyń na miejscu ich grobów po obu stronach Tybru. Obaj apostołowie odbierają cześć w jednym dniu. Piotr i Paweł to według poety dwie nagrody dane przez Boga Rzymowi:

Ecce duas fidei summo patre conferente dotes,
urbi colendas quas dedit togatae (*Perist.* 12, 55-56).

Rzymem opiekuje się również św. Hipolit, którego grób Prudencjusz odnalazł w tym mieście, choć został zamęczony gdzie indziej, prawdopodobnie na Sardynii. Mieszkańcy Rzymu i pielgrzymi ściągają ze wszystkich stron, aby go uczcić:

Urbs Augusta suos vomit effunditque Quirites,
una et patricos ambitione pari
confundit plebeia falanx umbonibus aequis
discrimen procerum praecipitante fide (*Perist.* 11, 199-202).

Zauważmy użyte znów przez Prudencjusza określenia *Augustua* i *Quirites*, a także stwierdzenie, że kult męczennika, nowego patrona, zasypuje dawne podziały i zespała patrycjuszów oraz plebejuszy.

Prudencjusz wiele razy podkreśla, że męczennicy przychodzą z pomocą tym, którzy uciekają się do nich w modlitwach. W tym przejawia się ich rola jako patronów i opiekunów. Męczennica Eulalia leżąc pod stopami Boga, widzi swój lud i jest dla niego życzliwą patronką – podkreśla Prudencjusz w zakończeniu hymnu o incipicie *Germine nobis, Eulalia*:

[...] illa Dei sita sub pedibus
prospicit haec populosque suos
armine propitiata fovet (*Perist.* 3, 213-215).

Męczennik Fruktuoz to patron Tarragony, ale będzie także wstawiał się za nią w dniu sądu, jak czytamy w hymnie *Felix Tarraco, Fructuose, vestris* (6, 157-161). Przykładem patrona w sensie ścisłym jest męczennik Wawrzyniec, o którym w *Peristephanon* mówi się najczęściej i który szczególnie opiekuje się mieszkańcami stolicy:

[...] ceu praesto semper adsies
tuosque alumnos urbicos
lactante complexus sinu
paterno amore nutrias (*Perist.* 2, 569-572).

* * *

W hymnach Prudencjusza rysuje się wyraźnie idea nowego Rzymu. Jest to Rzym chrześcijański, którym włada chrześcijański imperator – *futurus princeps, servus Dei*. Stolica chrześcijańskiego imperium ma nowych patronów – męczenników zajmujących miejsce bohaterów antycznych. Rzym chrześcijański – *Roma Christo dedita* – jest wypełnieniem się planów Boga, który dla tego państwa i miasta przewidział szczególne miejsce w historii. Koncepcja przedstawiona w *Peristephanon* (notabene w innych utworach Prudencjusza jeszcze wyraźniej) będzie oddziaływać na dalsze trwanie tego rodzaju teologii politycznej w czasach średniowiecza.

Riassunto

IAM ROMA CHRISTO DEDITA... IDEA DI ROMA NEL *PERISTEPHANON* DI PRUDENZIO

L'autore del presente articolo intraprende l'analisi degli scritti dediti ai martiri cristiani, composti dal poeta cristiano della fine del IV secolo, Prudenzio, ed intitolati *Peristephanon*. In 14 opere che descrivono la persecuzione ed il martirio cruento dei discepoli della nuova religione, il poeta traccia l'idea della nuova Roma. Nella sua visione Roma è una città dedita a Cristo, è uno stato nel quale il potere appartiene ad un imperatore cristiano – *futurus princeps, servus Dei*. La capitale dell'impero ha dei nuovi patroni – i martiri, che prendono il posto degli eroi antichi. Roma cristiana – *Roma Christo dedita* – secondo Prudenzio è una realizzazione dei piani di Dio. Questa concezione del poeta s'iscrive nella corrente della teologia politica del IV secolo.

Ks. dr hab. Tadeusz GACIA – ur. w 1961 r. we Włoszczowie, prezbiter diecezji kieleckiej, wyświęcony w 1986 r.; dr hab. nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa – literatura rzymska; adiunkt w katedrze literatury wczesnochrześcijańskiej Instytutu Filologii Klasycznej KUL w Lublinie, wykładowca jęz. łacińskiego i greckiego w WSD w Kielcach. Ostatnie publikacje: *Breviarium fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa, oprac. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wójtowicz, Poznań 2007; T. Gacia, *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007; *Topos „locus amoenus” w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku*, VoxP 28 (2008), t. 52, s. 187–198.

Ks. Andrzej Ryszard Głuchowski – Kielce

BIBLIJNA PROBLEMATYKA MIASTA SODOMY

Problematyka miasta o nazwie Sodoma przenika całą Biblię. Najobszerniej występuje w Księdze Rodzaju. Podejmowana jest też przez inne księgi Starego Testamentu, zwłaszcza księgi prorockie. Problematykę tę kontynuuje Nowy Testament, najgłębiej Ewangelia św. Mateusza – 10,15; 11,20-24, następnie Ewangelia św. Łukasza – 10,12; 17,29, a nawiązują do tego inne księgi w tekstach: Rz 9,29; 2 P 2,6; Jud 7 i Ap 11,8.

1. Księga Rodzaju o Sodomie

Najobszerniej w Księdze Rodzaju Sodoma omawiana jest w rozdziałach 18 i 19, niemniej jednak wzmianki o niej i jej występku pojawiają się wcześniej w kilku miejscach.

a) Pierwsze wzmianki o Sodomie i jej występku

Godne uwagi o Sodomie są następujące miejsca Księgi Rodzaju: 10,19; 13,10.13; 18,20.22.23-33; 19,4-11.29.

Po raz pierwszy w ST miasto Sodomę wymienia „tablica narodów”¹ w dziesiątym rozdziale Księgi Rodzaju, 10,19, wraz z wymienionymi zaraz po niej sąsiednimi miastami: Gomorą, Admą i Seboim, położonymi na urodzajnych ziemiach i należącymi do szczepów kananejskich z pokolenia Chama.

W 13 rozdziale (w. 10), Sodoma została przedstawiona w parze z Gomorą na drugim miejscu, z jednoczesną informacją, że chodzi o miasta już zniszczone przez Pana. Wzmianka ta znajduje się w szeregu innych negatywnych biblijnych zdarzeń w dziejach ludzkości, począwszy od upadku rajskiego i po

¹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, t. I, cz. 1, Poznań 1962, s. 280–308, a szczególnie s. 299.

przypadku wieży Babel, 11,1-9. Jest także obecna w kontekście początków dziejów patriarchów izraelskich z pokolenia Sema, które zaczynają się przy końcu rozdziału 11 i stają się tematem reszty księgi, aż do jej końca w rozdziale 50.

Na początku rozdziału 14 (w. 2) znowu wspomniane jest szersze przedstawienie Sodomy. Tym razem wymienione są po niej cztery okoliczne miasta: Gomora, Adma, Seboim i Bala, czyli Soar², wszystkie bez ostatniego wraz z imionami ich ówczesnych królów, kilka wierszy dalej występujące jako sprzymierzone w wojnie z innymi miastami. Owe pięć miast najczęściej reprezentuje Sodom a w parze z Gomorą, rzadziej zaś występuje w tej roli sama. Z tego bierze początek symbolika Sodomy.

Trzy wiersze po wspomnianym wyżej pierwszym przedstawieniu pary miast Sodomy z Gomorą w Księdze Rodzaju, wraz z informacją, że zostały one już zniszczone, znajduje się znamienne zdanie: *Mieszkańcy Sodomy byli źli, dopuszczając się ciężkich przewinień wobec Pana* (13,13). W podobny sposób przewinienia te formułuje wspomniany na początku rozdział 18 w słowach: *Po czym Pan rzekł: „Głośno rozlega się skarga na Sodomę i Gomorę, bo występki ich [mieszkańców] są bardzo ciężkie”* (18,20). Łatwo zauważyć, że w obu tekstach występki te nie zostały wyszczególnione. Natomiast skarga na oba miasta oznacza nie tylko wołanie o pomoc uciskanych przez swoich ziomków niektórych ich mieszkańców, ale również krzyk samych grzeszników. Każdy bowiem grzech „krzyczy” o karę do Pana, tak jak grzech Kaina, zabójcy sprawiedliwego Abła (por. Rdz 4,10)³.

Zaraz po tej ostatniej formule nastąpiło słynne targowanie się na sposób wschodni pierwszego żydowskiego patriarchy Abrahama z Panem Bogiem, 18,22-33. Abraham, pewny przychylności Boga, który zawarł z nim przymierze, pragnie Go powstrzymać od ukarania miast. Tak sądzi większość egzegetów, a odmiennie, choć nie do końca przekonująco tłumaczą tę rozmowę trzej inni⁴. W swojej dyskusji Abraham opowiada się przeciw winie i karze zbiorowej i przerzuca ciężar argumentacji na zasługę i nagrodę zbiorową nawet niewielkiej liczby mieszkańców sprawiedliwych, stopniowo obniżając ich liczbę i zatrzymując się na dziesięciu osobach. Być może uznał on, że jeśli sprawiedliwych będzie jeszcze mniej, to mogą oni zostać potraktowani nie jako grupa przedstawicieli wszystkich członków wspólnoty, lecz jako jednostki, które Bogu

² Por. tamże, s. 341. Te pięć miast zostały tam nazwane Pentapolem, od greckiego terminu *pentápolis* w Mdr 10,6, który pozwala się domyślać ich wzajemnego powiązania, a także solidarności w zlu. Inna propozycja przetłumaczenia tego terminu to „Pięciomięście”.

³ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 372.

⁴ Por. C. Westermann, *Genesis 12–36* (A Continental Commentary), Minneapolis 1995, s. 291.

łatwiej jest uratować przed karą zbiorową⁵. Odnosi się jednak wrażenie, że znaczenie tej liczby jest głębsze i jako domyślne „kryterium dziesięciu osób” może być brane pod uwagę w ocenie wszystkich zbiorowości ludzkich zasługujących na karę, w tym na potępienie wieczne. Znamienne jest, że Bóg godzi się na wszystkie propozycje Abrahama, dając do zrozumienia, że nawet mała liczba niewinnych ma dla Niego znaczenie. Właściwą odpowiedź na powtarzające się pytanie Abrahama znajdujemy w Księdze Izajasza, w zapowiedzi przyjścia Sprawiedliwego, który przez cierpienie zadośćuczyni za wielu, czyli za wszystkich⁶.

Na początku następnego, 19 rozdziału opisany jest epizod ugoszczenia w Sodomie przez bratanka Abrahama, Lota, który się tam osiedlił, dwóch podróżnych, którzy niebawem okazali się aniołami – niszczycielami Sodomy, wysłanymi przez Boga. Podczas udzielania gościny doszło do przykrego incydentu przytoczonego w ww. 4-11. Otóż przed domem Lota zebrała się grupa mężczyzn z Sodomy, domagając się od niego wydania im gości w celu nieczystego z nimi obcowania. W komentarzach grzech ten jest różnie określany: jako występki przeciw naturze (Biblia Jerozolimska), występki homoseksualizmu czy grzech sodomski (S. Łach). Jest on potępiony w kilku tekstach biblijnych: Kpł 18,22; 20,13; Rz 1,26n; 1 Kor 6,9 oraz 1 Tm 1,10 i nazywany obrzydliwością. W tym wypadku była to jawna prezentacja winy moralnej Sodomy, po której zaraz została przedstawiona jej zagłada. Uprzedzając jej omówienie, trzeba jeszcze dodać, że ostatni wiersz (w. 29) jej biblijnego opisu świadczy, iż grupa sprawiedliwych, ocalonych z zagłady, należała właśnie do rodziny Lota i liczyła mniej niż 10 osób.

b) Położenie Sodomy oraz zniszczenie miasta

Zagładę Sodomy w Księdze Rodzaju opisują tylko dwa wiersze: 19,24 i 25, z których pierwszy przypuszczalnie jest głosem (BT), do których dodano jeszcze wiersz następny. Oto one:

19,24: *A wtedy Pan spuścił na Sodomę i Gomorę deszcz siarki i ognia (pochodzący) od Pana (z nieba).*

19,25: *I tak zniszczył te miasta oraz całą okolicę wraz ze wszystkimi mieszkańcami miast, a także roślinność.*

19,26: *Żona Lota, która szła za nim, obejrzała się i stała się słupem soli.*

Położenia Sodomy wraz z pozostałymi miastami Pięciomieścia nie udało się dotychczas ustalić w sposób całkowicie pewny. Jak dotąd brak jest dowodów archeologicznych na jej umiejscowienie. Względy geologiczne mogą

⁵ Por. tamże, s. 292.

⁶ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 374.

przemawiać za usytuowaniem w północnej części basenu Morza Martwego, za czym opowiadają się uczeni jezuickcy⁷. Pozostałe jednak argumenty oraz świadectwa tradycji (J. Flawiusz, św. Hieronim) wskazują na jego część południową. Są to bowiem okolice nawiedzane przez trzęsienia ziemi i wybuchy wulkaniczne. Prawdopodobnie jedno z takich trzęsień spowodowało zapadnięcie się doliny Siddim, do czego aluzja znajduje się w Rdz 14,3. Dziś ten teren odpowiada niezbyt głębokiej południowej części Morza Martwego, na południe od półwyspu El-Lisan. Towarzyszący aktowi zagłady wybuch wulkaniczny (lub wstrząs ziemi), który zdaje się sugerować Pwt 29,22, mógł zapalić eksplodującą siarkę, a ta w postaci ognistego deszczu spadła na grzeszne miasta, omijając tylko Soar (według LXX i Vg – Segor, Rdz 19,17-23), czyli starożytną Bałę, przywołaną już w podpunkcie 1a. Siarkę mógł też zapalić piorun, powodując jej wytryskiwanie w górę (Biblia Poznańska). Warto wspomnieć, że ostatnie trzęsienie ziemi w tym rejonie miało miejsce w roku 1927⁸, a do dziś obserwuje się tam wyziewy bitumiczne i źródła gorącej wody, w jednym z nich o bardzo przykrym zapachu.

Zagładę Sodomy relacjonują także inne teksty ST, jednakże często sam opis splata się z refleksją na temat jej ukarania, stąd zostaną one omówione dalej, przy owej refleksji.

O położeniu „Sodomy i jej córek”, czyli przypuszczalnie okolicznych miast (por. Sdz 1,27)⁹, mówi również Ez 16,46, zwracając się do Jerozolimy w słowach: *Twoją starszą siostrą była Samaria, mieszkająca na lewo od ciebie wraz ze swoimi córkami, a twoją młodszą siostrą była Sodoma wraz ze swoimi córkami, mieszkająca na prawo od ciebie*. Słowa te są jednak zbyt ogólnikowe dla dokładniejszego usytuowania Sodomy.

I jeszcze jedno. Wiersz Rdz 19,14 zdaje się świadczyć, że termin nadejścia kary znał tylko uratowany Lot i jego najbliżsi. O uprzedniej wiedzy ukaranych źródła biblijne milczą¹⁰.

⁷ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 336; Pismo Święte Starego Testamentu i Nowego Testamentu [Biblia Poznańska], Księga Rodzaju (kom. M. Peter), Poznań 1973¹, 37 (komentarz do wierszy 24-25).

⁸ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., 378; J. Chaine, *Les épîtres catholiques, La second épître de Saint Pierre, Les épîtres de Saint Jean, L'épître de Saint Juda*, Paris 1939, s. 303, 305.

⁹ Por. W. Zimmerli, *Ezechiel I* (BKAT, XIII/1), Neukirchen – Vluyn 1969, s. 370.

¹⁰ Potwierdza ją literatura międzytestamentalna, np. Targumy Pseudo-Jonatana I do Rdz 19,24 i Neofiti do Rdz 18,21. Por. J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot. A propos de Luc*, XVII, 26–30, RB 30 (1973), s. 18n.

2. Starotestamentalna refleksja nad Sodomą

Po Księdze Rodzaju, w następnych księgach Starego Testamentu, a zwłaszcza w księgach prorockich spotykamy się z refleksją na temat Sodomy, która swoimi korzeniami sięga pierwszej księgi biblijnej. Posiada więc ciągłość starotestamentalną, interesującą nas w tym punkcie. W owej refleksji można wyróżnić trzy wątki: rozważania nad winą Sodomy, rozważania o jej ukaraniu, czyli o sądzie Bożym nad nią, oraz wątek nadziei, który jest ograniczony do jednego fragmentu Ezechielowego.

a) Refleksja o winie Sodomy

Najwięcej miejsca poświęcają jej księgi prorockie, a zwłaszcza rozdział 16 Księgi Ezechiela, a w nim wiersze 44-51. Z pozostałych ksiąg prorockich spotykamy ją w: Iz 3,9; Jr 23,14; Lm 4,6. Wśród innych ksiąg ST do tematu tego nawiązuje Pwt 32,32.

W tekstach ST grzechy Sodomy często trzeba wnioskować. Przykładem takiej konieczności jest wnioskowanie z symbolicznej historii Izraela, która stanowi temat wspomnianego Ez 16.

W starotestamentalnych rozważaniach Sodoma jawi się jako typ miasta grzesznego i samego grzechu¹¹, który przybiera charakter publiczny i demonstracyjny, co Rdz 19,4-12 przedstawia jako grzech homoseksualizmu, a komentują Iz 3,9 i Ez 16,49n¹². I tak Izajasz, opisując nieład moralny i społeczny Jerozolimy i Judy, podkreśla: *...jak Sodoma rozgłaszają swój grzech i nie ukrywają* [go] (3,9), przy czym przypuszczalnie chodzi tu o różne grzechy. Z katalogu grzechów Sodomy w Ez 16,49n wynika to pośrednio. A zatem teksty te na pierwszym miejscu wysuwają wspomnianą rozwiązłość moralną występного miasta. Tłumaczenie Septuaginty powyższego katalogu w Ez 16,49n zawiera słowa: *en euthēnía oínou espatálōn*, które rozszerzają ten grzech, przywołując myśl o orgiach¹³. Do tego dochodzą inne grzechy, jak niesprawiedliwości społeczne, wyniosłość i pycha, brak nawrócenia i prawdopodobnie brak gościnności¹⁴, wymieniane przez różne teksty jako owoc starotestamentalnej refleksji. Dwa z nich teraz zacytuję, a trzy krótko omówię. Na początek Jr 23,14, skierowany do fałszywych proroków i przywołujący Sodomę: *A wśród proroków Jerozolimy widziałem obrzydliwość: cudzołóstwo, zatwardziałość w kłamstwie i popieranie złoczyńców, przy czym nikt nie nawraca się*

¹¹ Por. J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot...*, art. cyt., s. 14.

¹² Por. J. D. Charles, „Those” and „these” *In the Use of the Old Testament In the Epistle of Jude*, JSNT 38 (1990), s. 115.

¹³ Por. J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot...*, art. cyt., s. 19.

¹⁴ Por. tamże, s. 21n.

ze swojej niegodziwości. Stali się oni wszyscy dla mnie jakby Sodomą, a mieszkańcy ich jakby Gomorą. Z kolei dwukrotnie wyżej wspomniany katalog grzechów w Ez 16,49n, skierowany do Jerozolimy: *Oto taka była winna siostry twojej Sodomy: ona i jej córki odznaczały się wyniosłością, zachłannością i spokojną bez troską, ale nie wspierały biednego i nieszczęśliwego, co więcej, uniosły się pychą i dopuszczały się tego, co wobec Mnie jest obrzydliwością. Dlatego je odrzuciłem, jak to widziałas.* Trzy pozostałe to teksty eksponujące głównie jedną myśl związaną z samą Sodomą. Pwt 32,32 z hymnu Mojżesza porównuje ją do zdziczałej winnicy, czyli grzesznego Izraela. Lm 4,6 występki Sodomy nazywa zbrodnią, którą jednak przewyższył występki Jerozolimy. Określenie to swoją ostrością nawiązuje do ciężkich przewinień, znanych już z fragmentu Rdz 13,13. Najdłuższy i ostatni tekst, Ez 16,44-46, posługując się metaforą wstępu między członkami rodziny, w kontekście całego rozdziału 16 pozwala się domyślać aluzji do rozwiązłości moralnej i braku nawrócenia Sodomy, a także Samarii, co jednak wyraźniej przedstawia zacytowany urywek z Księgi Jeremiasza (23,14).

Z powyższych tekstów Sodomą wyłania się jako miasto bogate (jak już wspomniano, położone na ziemiach żyznych), bez litości dla nieszczęśliwych, drwiące z Boga i dbające tylko o przyjemności¹⁵.

Porządkując te myśli, można powiedzieć, że właśnie z bogactwa rodzi się pycha i bezbożnictwo, te zaś sprzyjają nieczystości, tak jawnej u mieszkańców Sodomy, a nawet po jej zagładzie u córek Lota (por. Rdz 19,30-38).

To wszystko prowadzi do konkluzji, że występki Sodomy budują domyślny pierwszy, ziemski stopień jej samowywyższenia. Co więcej, pojawia się również dla niej aluzja do drugiego, pozaziemskiego stopnia własnego wywyższenia. Można się go dopatrzyć w popełnianiu obrzydliwości przez Sodomę, wprost wymienionym w Ez 16,47.50-51, które tutaj, podobnie jak w większości biblijnych zastosowań tego słowa, są synonimem bałwochwalstwa, prawdopodobnie powiązanego z tajemnymi kultami i krwawymi ofiarami. O tych ostatnich w grzesznym Izraelu tak mówi Ez 16,20n: *Brałaś też synów swoich i córki, które mi urodziłaś, a składałaś im (w domyśle – bożkom) na pożywienie... Zabijałaś przecież synów moich i paląc ich, składałaś im w ofierze.* Te właśnie kulty i ofiary otwierają drogę do drugiego stopnia samowywyższenia, czyli „po tamtej stronie”, które jednak jest tylko złudzeniem, inspirowanym przez szatana.

Warto jeszcze poruszyć inną sprawę. Jest nią pytanie, czy autorzy niniejszych informacji z refleksji nad występkami Sodomy nie korzystali czasem z innej tradycji, niż ta z Księgi Rodzaju¹⁶. Nie jest to takie pewne, ponieważ

¹⁵ Por. tamże, s. 19.

¹⁶ Por. W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel* (ATD, 22/1), Göttingen 1966, s. 130.

mogą być one przejawem powiązania ze sobą różnych grzechów¹⁷. Źródłem tego mogło być też przenoszenie w przeszłość grzechów pokoleń aktualnych¹⁸. Nie wiadomo jednak, który z utworzonych w ten sposób obrazów został utrwalony. Lepiej jest przyjąć, że jest to jedna stereotypowa prezentacja bezbożnego niegodziwca, w ST obecna głównie w Psalmach i pismach mądrościowych¹⁹.

W podsumowaniu podpunktu 1a najważniejsze wydaje się spostrzeżenie dwóch etapów samowywyższenia Sodomy. Pierwsze – to samowywyższenie ziemskie, mocno udokumentowane przez liczne i poważne jej występki. Drugie, pozaziemskie, tylko przypuszczalne, jednakże można je wzmocnić na podstawie ciężaru tych występków²⁰ w świetle biegunowego schematu przeciwieństw²¹, występującego w Biblii w różnych wariantach, jak: nagroda – kara, błogosławieństwo – przekleństwo, niebo – Szeol, a tutaj w formie (samo) wywyższenie – upadek.

b) Refleksja o ukaraniu Sodomy

Przez ową refleksję rozumie się najpierw odmienne ujęcie opisu zagłady Sodomy w porównaniu ze źródłowym opisem w Księdze Rodzaju (19,24nn), następnie podobne sposoby takiej zagłady, skierowane jako groźba do innych adresatów, albo przynajmniej inne określenie podobnych skutków takiej groźby, nawet bez podania jej odbiorców (Mdr 10,6n).

Refleksję o karze dla Sodomy, podobnie jak w przypadku jej winy, dostrzegamy w sposób przeważający w księgach prorockich, a zwłaszcza u Izajasza w: 1,7-10; 3,8n; 13,19-22. Pozostałe teksty prorockie w ramach tego tematu można uszeregować w następującym porządku: Jr 23,14n; 49,18; 50,40; Lm 4,6; Ez 16,49n i warunkowo 38,22; So 2,9. Inne księgi ST w tym zakresie reprezentują: Pwt 29,22; Mdr 10,6n; Syr 16,8.

Rozważania o ukaraniu Sodomy dobrze jest rozpocząć od innych, szerszych jego przedstawień, nawiązujących do opisu z Rdz 19,24nn. Ten ostatni łączy ze sobą dwie główne informacje: o sposobie zagłady i o niektórych jej skutkach. Jako sposób podaje „deszcz ognia i siarki” i tę formułę powtarza

¹⁷ Por. G. von Rad, *Das Erste Buch Mose – Genesis* (ATD, 1), Göttingen 1956⁴, s. 135.

¹⁸ Por. W. Zimmerli, *Ezechiel I*, s. 367 dla Ez 16,49; R. Bloch, *Ezéchiel XVI. Exemple parfait du procédé midraschique dans la Bible*, „Cahiers Sioniens”, IX (1955), s. 197.

¹⁹ Por. J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot...*, dz. cyt., s. 25.

²⁰ Według midraszu Rabba do Rdz (GnR 41[25]) nie ma gorszego miasta od Sodomy, por. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Das Evangelium nach Matthäus*, t. 1, München 1981, s. 572.

²¹ W religioznawstwie nazywany zasadą opozycji i ambiwalencji.

Łk 17,29, który będzie omawiany dalej, w refleksji nowotestamentalnej, co jest przejawem czynnego aspektu kary na ziemi. W przedstawionej kolejności formułę ową zauważamy również w ciekawym tekście o karze dla Goga (por. Ez 38,22), ale bez powiązania z Sodomą. Jako skutki Rdz 19,24nn wymienia zniszczenie zarówno całej zabudowy miejskiej wraz z mieszkańcami, jak i wszelkiej roślinności, a zatem totalne оголоcenie, przy końcu dodając słup soli po żonieniu Lota. Pierwszy obszerny tekst z rozważaną refleksją, Mdr 10,6n, mówi o stracie bezbożnych w Pięciomieście od samego spadającego ognia, a jako skutki podaje dymiące pustkowia, rośliny jednak owocujące, choć o niezwyklej porze, i sterzący słup soli (po żonieniu Lota). Uderza tutaj odmienne, w porównaniu z innymi tekstami, potraktowanie roślinności. Następny tekst, Pwt 29,22, „siarkę, sól, spaleniznę”, wraz z оголоceniem z roślinności łączy z zagładą Sodomy, Gomory, Admy i Seboim, kierując ostrzeżenie takiej zagłady do łamiącego przymierze Izraela.

W następnej kolejności zostaną omówione te teksty z rozważań o winie Sodomy, w której są refleksyjne nawiązania do jej ukarania. I tak Syr 16,8 karę współmieszkańców Lota, czyli mieszkańców Sodomy, określa jako odrzucenie ze wstrętem przez Pana. Z kolei Iz 3,9, a lepiej 3,8n, mówi o przygotowywaniu sobie nieszczęścia przez Jerozolimę i Judę za ich słowa i czyny sprzeciwiające się Panu i rozgłaszane na wzór Sodomy. Dalej, w Jr 23,14n „...*tak mówi Pan Zastępów o* (fałszywych – uzup. moje A. G.) *prorokach* (z Jerozolimy – uzup. moje A. G.): *Oto dam im za pokarm piołun, a za napój wodę zatrutą, ponieważ stali się dla Mnie jakby Sodoma, a mieszkańcy ich jakby Gomorą*. Następnie Lm 4,6 wspomina nagły upadek Sodomy, chociaż nietkniętej rękami, to znaczy bez udziału ludzi i z ręki Boga, co domyślnie prowokuje karę dla „Córy Syjonu”, której występki przerósł „zbrodnie Sodomy”. I na zakończenie tej serii Ez 16,49n, a konkretnie 16,50, mówi o odrzuceniu przez Boga Sodomy z jej córkami za poprzednio wymienione grzechy, co zdaje się tutaj sięgać nawet poza życie ziemskie, a także buduje bierny aspekt kary ziemskiej, a może i pozaziemskiej.

Wypływają stąd wnioski bardziej ogólne. Starotestamentalna refleksja nad katastrofą Sodomy przedstawia jej zagładę jako typ karzącego sądu Boga, zakończonego totalnym zniszczeniem i wiecznym wyludnieniem. Kierując ostrzeżenia do Judy – Córy Syjonu, mówi o tym Izajasz 1,7-10 w słowach: *kraj wasz spustoszony, wasze miasta ogniem spalone... Gdyby nam Pan Zastępów nie zostawił Reszty, stalibyśmy się jak Sodoma, podobni byłibyśmy Gomorze*. A So 2,9 podobny los prorokuje w wyroczni Pana dla Ammonitów i Moabitów: *Moab będzie jak Sodoma, a synowie Ammona jak Gomora: ziemią cierni, kopalnią soli i pustynią na wieki*. Taki stan ma więc być wieczny i niezmienny. Następne teksty ujmują go w innych słowach lub bardziej precyzują. A więc Jr 49,18 przewiduje dla Edomu: *Jak po zburzeniu Sodomy i Gomory oraz miast sąsiednich – mówi Pan – nikt nie będzie tam*

mieszkał i żaden człowiek nie osiedli się w tym miejscu. Nieco dalej Jr 50,40 tymi samymi słowami określa przyszłość Babilonu²². Jak wspomniano wyżej tylko Mdr 10,6n łągodzi ów obraz dla roślinności w Pięciomieściu, dodając sól. Podobny los, ale dopiero w Dzień Pański (por. Iz 13,6), znowu spotka Babilon, porównywany do „wywróconych” przez Boga Sodomy i Gomory, w końcowym fragmencie mowy przeciw niemu, Iz 13,19-22, w takim zdaniu: *Nie będziesz nigdy więcej zamieszkany, ani zaludniony z pokolenia na pokolenie*, z dwuwierszowym dodatkiem o dzikich zwierzętach, które tam będą przebywać. Można tutaj zauważyć, że przez takie ujęcie Babilon staje się typem nie tyle sądu Bożego, co pogańskiego miasta skazanego na zagładę, co potem rozwinie NT w Księdze Apokalipsy²³. Natomiast grozę ukarania Sodomy można porównać z tym, co czeka rzadziej spotykane w ST obrzydliwe miejsce i palenisko Tofet w Dolinie Ge Hinnom, „miejsce rozkoszy”²⁴ i zbrodniczego kultu (2 Krl 16,3; 23,10; Iz 30,33; Jr 7,31; 19,5n)²⁵, które bywa łączone z ostatnim wierszem prorocstwa Izajasza, 66,24²⁶, wykorzystanym później przez Jezusa do opisu potępienia i wiecznych kar w Mk 9,43-48²⁷. Nic też dziwnego, że do Sodomy przylgnęło szczególne słowo *mahpēkāh*²⁸, tłumaczone jako zagłada, spustoszenie, zburzenie itp., które spotykamy w tekstach Pwt 29,22; Iz 1,7; 13,19; Jr 49,18; 50,40; Am 4,11; Mdr 10,6n (gr. *exapollymēnōn*)²⁹, w prawie wszystkich wyżej omówionych. Wydaje się, że w słowie tym, poza

²² J. D. Charles ten typ (model) rozciąga na cały ST i judaistyczną literaturę międzytestamentalną, por. „*Those*” and „*these*”..., art. cyt., s. 115. G. Herrgott przypisuje go całemu Pismu Świętemu, wymieniając Mt 11,23n, por. *Sodoma*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1995, s. 1218n. O podobnym do Sodomy losie tym razem bezimiennego miasta mówi Iz 25,2, por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza, Tłumaczenie, wstęp i komentarz (Biblia Lubelska)*, Lublin 1991, s. 113. Według Jr 26,6.9 wyrok taki groził również Jerozolimie, por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza, Tłumaczenie, wstęp i komentarz (Biblia Lubelska)*, Lublin 1997, s. 137, co w r. 70 po Chr. spełniło się dla świątyni iomal nie objęło całego miasta.

²³ Por. J. Audusseau, P. Grelot, *Babel – Babilon*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, s. 62n.

²⁴ Por. J.-M. Fénasse, J. Guillet, *Piekła – piekło*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, s. 658.

²⁵ Por. S. Ackerman, *Tofet*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997, s. 771.

²⁶ Por. J.-M. Fénasse, J. Guillet, *Piekła – piekło*, art. cyt., s. 658.

²⁷ Por. Pismo Święte Starego Testamentu i Nowego Testamentu [Biblia Poznańska], t. II, Księga Izajasza (kom. B. Wodecki), Poznań 1975¹, s. 658n.

²⁸ Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, Warszawa 1999, s. 183.

²⁹ Por. M. Adinolfi, *La condanna a tre città orgogliose (Matt 11,20-24)*, BiOr, 1 (1959), s. 60.

karą ziemską, można się doszukiwać czegoś więcej – a mianowicie jakiejś domyślnej aluzji do preeschatycznej kary dla Sodomy w domyślnym Szeolu, w obu jej aspektach, tj. czynnym i biernym, i w obu zakresach, tj. indywidualnym i zbiorowym, tzn. mieszkańców miasta i całej zbiorowości lub wspólnoty miejskiej. Jednakże we wszystkich miejscach z tym słowem kara ta ma charakter niepewny i dlatego w dalszych rozważaniach nie będzie przyjęta.

Są również autorzy biblijni, którzy dopatrują się domyślnego związku z Sodomą tekstów, w których w płaszczyźnie kary występuje słowo „siarka”, zwłaszcza w połączeniu z ogniem. Warto tu wrócić do wspomnianego na początku fragmentu Ez 38,22, z przedstawioną formułą deszczu ognia i siarki, obecną w Rdz 19,24nn, ponieważ odnosi się on do kary „w owym dniu”, 38,19, czyli eschatycznej. Przyjęcie domyślnej obecności Sodomy w Ez 38,22³⁰ pozwoliłoby rozszerzyć jej karę na okres eschatologiczny. Z powodu odosobnionego charakteru tego poglądu dla ST nie został on przyjęty w tym opracowaniu. Niezależnie od tego pozaziemską, tym razem preeschatyczną karę dla Sodomy sugeruje aluzja do jej samowywyższenia „po tamtej stronie” na zasadzie schematu przeciwieństw: samowywyższenie – upadek, o czym była wcześniej mowa (por. podpunkt a). Aluzja ta wymagałaby jednak dokładniejszego opracowania, dlatego i ona nie została tu uwzględniona.

Zarysowana wyżej refleksja ukazuje nam złowrogą, nieodwracalną, ziemską karę Sodomy, która otrzymuje cechy typologiczne i bywa stosowana w stosunku do innych podmiotów zasługujących na ukaranie. Ponadto powstają pewne przesłanki na pozaziemską karę tego miasta – preeschatyczną i eschatyczną, które wymagałyby oddzielnych badań, chociaż – trzeba przyznać – że zestawione razem zwiększają pewność takich przypuszczeń. Mimo tego, aby w ST przyjąć nową jakość potępienia pozaziemskiego Sodomy, trzeba je uznać za niewystarczające.

c) Nadzieja dla Sodomy

Zarówno treść poprzednich analiz, jak i ich podsumowanie zdają się przekreślać możliwość wszelkich pozytywnych wniosków dla Sodomy. Tymczasem pojawiają się one w Księdze Ezechiela, dając miastu jakąś nadzieję na przyszłość. Jest to, rozważany już zwłaszcza w płaszczyźnie winy Sodomy, opis symbolicznej historii Izraela, Ez 16,1-62, reprezentowanego przez Jerozolimę. Opis ten obejmuje tzw. wielki Izrael, w granicach określonych przy końcu księgi, 47,13-23, obejmujący również Sodomę i Samarię oraz ich córki, czyli przypuszczalnie przyległe miasta, którym poświęcony jest prawie cały

³⁰ Pogląd ten przyjmuje J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot...*, art. cyt., s. 13–36, w którym przytacza również komentarz W. Zimmerliego, do Ez 38,22 w: *Ezechiel II* (BKAT, t. XIII/2), Neukirchen – Vluyn 1969, s. 960.

końcowy fragment opisu, 16,44-62. Według niego w krótkim czasie po zawarciu przymierza z Bogiem, Jerozolima stała się gorsza od Sodomy i Samarii, 16,47.51, i zerwała to przymierze, 16,59. Bóg odpowiedział na to sądem dziejowym, 16,27, i zapowiedział jego ciąg dalszy, zwłaszcza 16,37-41.58n, w którym brak rysów eschatycznych. Być może domyślnego odniesienia do sądu pozaziemskiego dla Sodomy można się dopatrzyć w 16,48-50³¹. Wówczas konsekwencją tego byłaby domyślna aluzja do eschatycznej kary w domyślnym Szeolu, w samym aspekcie biernym (BT – „je odrzuciłem”, BP – „odepchnąłem je”, 16,50) i w zakresie zbiorowym, tzn. całej ludności miasta, co wydaje się do przyjęcia.

Zaskakujący jest jednak finał Bożego postępowania względem występnych miast – Sodomy i Samarii – powrót do pierwotnego stanu, 16,53-55. Ale to jeszcze nie wszystko. Wspominając pierwszy, pozytywny okres czasu po zawarciu przymierza, Bóg ustanowi z Jerozolimą przymierze wieczne, 16,60.62, które obejmie również Sodomę i Samarię w charakterze jej córek, 16,61, co oznacza uczestnictwo w przymierzu innego rzędu. Jego obrazem jest uzdrowienie wód Morza Martwego, 47,8-12³². Niewątpliwie chodzi tu o czasy mesjańskie i eschatologiczne (por. Jr 31,31), które w NT podlegają transpozycji, to jest przeniesienia (por. Łk 22,20; por. Mt 26,28; Mk 14,24 oraz 1 Kor 11,25; Hbr 8,13; por. Rz 11,27; 2 Kor 3,6) i „przepełnieniu” (M.-J. Lagrange)³³ oraz niosą zapowiedź łaski.

W tym miejscu powstaje pytanie, jak w świetle starotestamentalnej zapowiedzi tego przymierza rozumieć wspomniane już nieodwracalnie ziemskie zniszczenie Sodomy, a tym bardziej aluzję do jej eschatycznej kary? Trzeba najpierw zauważyć, że kara ta dotyczy pokolenia mieszkańców Sodomy z okresu jej zagłady dziejowej (aluzję do karcenia grzesznych pokoleń zawiera Iz 13,20), a zatem przymierze wieczne Boga z Sodomą może objąć jedynie dwie grupy jej mieszkańców: 1) bliżej nieokreślone jej generacje wcześniejsze oraz 2) bezbożnych, którzy nawrócili się, ginąc w czasie kataklizmu, wśród których mogli się znaleźć ci, którzy zanosili skargę na Sodomę, Rdz 18,20, czyli wołali z niej o pomoc³⁴, no i oczywiście rodzina Lota, chociaż można ją zaliczyć również w poczet cudzoziemców, Rdz 13,12. Nową eschatologiczną Sodomę trzeba chyba pojmować analogicznie do nowej symbolicznej Jerozolimy w Apokalipisie Janowej, natomiast potępioną eschatologiczną Sodomę, analogicznie do potępionego symbolicznego Babilonu.

³¹ Tak przypuszcza G. Rossé w komentarzu do Łk 10,12, por. *Il vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Roma 1992, s. 383.

³² Por. W. Zimmerli, *Ezechiel I*, dz. cyt., s. 370.

³³ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987¹, s. 16.

³⁴ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 372.

Reasumując, teksty Ez 16,53-55.60-62 na tle Ez 16,1-62 tworzą jedną w Biblii grupę tekstów z pozytywnym wizerunkiem Sodomy, w ten sposób budując dla niej nadzieję.

Podsumowanie całego punktu o starotestamentalnej refleksji nad Sodomą można przedstawić w formie kilku najważniejszych myśli. Pierwszą z nich jest samowyywyższenie występnej Sodomy na ziemi i aluzja do jej samowyywyższenia pozaziemskiego. Za występki i samowyywyższenie spotkała ją złowroga kara na ziemi i przypuszczalnie poza nią. To ostatnia kara wymagałaby jednak oddzielnych badań biblijnych i dlatego nie została tutaj przyjęta. Ponadto dla niektórych mieszkańców Sodomy rysuje się nadzieja ocalenia w wieczności. I te wszystkie myśli przenosi do NT sama nazwa Sodomy.

3. Nowotestamentalna refleksja o ukaraniu Sodomy

Nowotestamentalne teksty z Sodomą wymieniają ją samą, ewentualnie z Gomorą, pomijając pozostałe miasta Pięciomieścia znane z ST. Ponadto wszystkie te teksty występują w kontekście sądu Bożego, tylko w dwóch miejscach wspominając jej winy: 2 P 2,6 i Jud 7, w przeciwieństwie do bogactwa refleksji nad tą winą w ST. Dlatego tytuł tego punktu został ograniczony jedynie do płaszczyzny ukarania Sodomy, nie pomijając oczywiście odwołań do jej grzechów.

Samą Sodomę lub szerszą formułę „ziemia Sodomy” znajdujemy w Mt 11,23b-24; Łk 10,12; 17,29 i Ap 11,8. Sodomę razem z Gomorą, która zawsze występuje na drugim miejscu i nigdzie sama, oraz określenie „ziemia Sodomy i Gomory” spotykamy w Mt 10,12³⁵; Rz 9,29; 2 P 2,6 i Jud 7. Tymczasem rabini cytują Sodomę najczęściej samą³⁶. Oba te miasta w ST występują w *neutr. plur.*, który zmienia się na przemian z *fem. sing.*, choć nie często³⁷, natomiast w NT pojawiają się tylko w *neutr. plur.* Tekstów z Sodomą jest zatem dziewięć. Najważniejsze z nich znajdują się w perykopie Mt 11,20-24, ze względu na jej wyjątkowy charakter w całym NT. Można ją nazwać perykopą „biada”, z powodu użycia tego słowa na początku i domyślnie – w środku perykopy: 11,23a, skierowanego do „trzech miast nad jeziorem”: Korozain, Betsaidy i Kafarnaum. Do tekstów najważniejszych można też zaliczyć dwa podobne do siebie wiersze – formuły: Mt 10,15 i Łk 10,12 ze względu na ich podobieństwo do formuły z perykopy „biada”: Mt 11,24, w których zmieniają się tylko nazwy lub określenia upominanych miast.

³⁵ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 113 i 557.

³⁶ Por. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar...*, dz. cyt., s. 572–574.

³⁷ Por. M.-J. Lagrange, *Évangélie selon saint Matthieu, Étude Biblique*, Paris 1923, s. 201.

Na początku trzeba jednak omówić tekst najwcześniejszy w genezie, to jest Rz 9,29, potem grupę wyżej naszkicowaną, a następnie cztery pozostałe teksty: Łk 17,29; 2 P 2,6; Jud 7 i Ap 11,8. Zanim to nastąpi, warto jeszcze wspomnieć, że dwa pierwsze teksty z powyższej czwórki należą do tradycji biblijnej łączącej pokolenia Sodomy i sprzed potopu oraz kary dziejowe nad nimi, które są typami karzącego sądu Bożego i wyrażają zależność ekstremalną: bezbożność – kara. W nielicznych tekstach, zbyt rzadkich, aby mówić o gatunku literackim, tworzą schemat o pewnej strukturze, stosowany w równych kontekstach³⁸. Nie został on wprowadzony do Ewangelii Mateuszowej, ponieważ karzący typ potopu w warunkach niepewności dnia paruzji i nagłości jej wydarzeń, 24,36-39, został w tej księdze oddzielony od trzech wzmianek o Sodomie: 10,15; 11,23b.24 i przesunięty bliżej końca księgi.

Można jeszcze dodać, że wszystkie przeznaczone do omówienia teksty razem z tekstami starotestamentalnymi układają się w biblijny szereg kształtujący typ karzącego sądu Bożego i potępienia wiecznego, poczynając od Pwt 29,22 poprzez zwłaszcza Iz 13,19; Jr 49,18; Am 4,11; Mt 11,23n³⁹ aż do Ap 11,8, który okazuje się zwornikiem tego szeregu.

a) Tekst Rz 9,29

Jak to też Izajasz powiedział: Gdyby Pan Zastępów nie zostawił nam potomstwa, stalibyśmy się jak Sodoma i bylibyśmy podobni do Gomory.

Tekst ten prawie dosłownie cytuje ostatni wiersz pierwszej części mowy przeciw Judzie na początku Księgi Izajasza, Iz 1,9; por. 13,19. Prorok przytacza wypowiedź samego Boga, który w mocnych, choć przenikniętych żalem słowach wyrzuca swojemu ludowi izraelskiemu odwrócenie się od Niego poprzez swoje grzechy i przestępstwa. Ponadto zapowiada karę, przywołując przykład zagłady Sodomy i Gomory, a jednocześnie dając nadzieję na przetrwanie bliżej nieokreślonej Reszty, która w Pawłowym wierszu została nazwana „potomstwem” (gr. *spérma*).

Święty Paweł adaptuje tę prorocką wypowiedź do swoich potrzeb argumentacyjnych⁴⁰ na temat usprawiedliwienia z wiary w Izraelu. Dowodzi on, że powołując do wspólnoty ze sobą, Bóg równocześnie zsyła na Izrael karę, która swoją surowością przypomina nieszczęścia Sodomy i Gomory⁴¹.

³⁸ Por. J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot...*, art. cyt., s. 35.

³⁹ Por. G. Herrgott, *Sodoma*, art. cyt. w przypisie, s. 1218n.

⁴⁰ Por. O. Michel, *Das Brief an die Römer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 6)*, Göttingen 1963¹², s. 66.

⁴¹ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, t. VI, cz. 1, Poznań – Warszawa 1978, s. 211.

W tym miejscu trzeba powiedzieć, że sama nazwa Sodomy z ewentualną Gomorą w Nowym Testamencie⁴² niesie ze sobą wyniki starotestamentalnej refleksji nad nimi. Wyniki te sprowadzają się do uznania tych miast jako typów społeczności najbardziej występnych, a także jako typów ich największego ukarania na ziemi przez Boga. W tekście Rz 9,29 stanowią one groźbę kary dla tej części Izraela, która znajduje się poza wspomnianym „potomstwem”. Sam tekst Rz 9,29 nie wprowadza jednak żadnych nowości pod tym względem, tym bardziej dla Sodomy i dlatego tylko otwiera nowotestamentalne, pełniejsze rozważania o Sodomie kolejno w dalszych następujących po sobie podpunktach punktu trzeciego.

b) Grupa tekstów: Mt 11,20-24 oraz 10,15 i Łk 10,12

Perykopa „biada”⁴³:

Wiersz wprowadzający: *Wtedy począł czynić wyrzuty miastom, w których dokonało się najwięcej Jego cudów, że się nie nawróciły (11,20):*

Blok 1

Okrzyk lamentacyjno-sądowy: *Biada tobie, Korozain! Biada tobie, Betsaida! (11,21a).*

Uzasadnienie sądu: *Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działały się cuda, które u was się dokonały, już dawno w worze i w popiele by się nawróciły (11,21b).*

Formuła zapowiedzi wyroku: *Toteż powiadam wam: Tyrowi i Sydonowi lżej będzie w dzień sądu niż wam (11,22).*

Blok 2

Okrzyk lamentacyjno-sądowy z antycypowaną zapowiedzią wyroku: *A ty, Kafarnaum, czy aż do nieba masz być wyniesione? Aż do Otchłani zjeździesz (11,23a).*

Uzasadnienie sądu: *Bo gdyby w Sodomie działały się cuda, które się w tobie dokonały, zostałyaby aż do dnia dzisiejszego (11,23b).*

Formuła zapowiedzi wyroku: *Toteż powiadam wam: Ziemi sodomskiej lżej będzie w dzień sądu niż tobie (11,24).*

Tekst Mt 10,15: *Zaprawdę powiadam wam: Ziemi sodomskiej i gomorrejskiej lżej będzie w dzień sądu niż temu miastu.*

Tekst Łk 10,12: *Powiadam wam: Sodomie lżej będzie w ów dzień niż temu miastu.*

W perykopie Mt 11,20-24 nazwa miasta „Sodoma” jest obecna dwa razy: w uzasadnieniu sądu nad miastem Kafarnaum, 11,23b, oraz w następującej

⁴² Por. zakończenie podpunktu 2c tego opracowania.

⁴³ Podział i nazwy poszczególnych części, por. A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia w perykopie Mt 11,20-24*, Kraków 2002, s. 76.

zaraz potem formule zapowiedzi wyroku dla tego miasta, 11,24, z dziwnym zastosowaniem liczby mnogiej: *hymīn* – wam, zamiast *soi* – tobie, która przypuszczalnie wynika z wcześniejszego wiersza Mt 10,15⁴⁴. Podobne do tej formuły 11,24 teksty Mt 10,15 i Łk 10,12 również stanowią formuły zapowiedzi wyroku, ale dla miast niegościnnych, tzn. odmawiających przyjęcia misyjnych wysłanników Chrystusa: Dwunastu w Mt 10,15 i siedemdziesięciu dwóch w Łk 10,12, obie umieszczone pod koniec mów misyjnych Pana.

Trzeba teraz przypomnieć starotestamentalne dane dotyczące winy i kary, które przywołuje sama nazwa Sodomy, wspomniane już w poprzednim podpunkcie a). Otóż Sodoma, jak również jej kombinacje z Gomorą, oznacza typ największego społecznego występkę i największej zbiorowej kary na ziemi. W perykopie Mt 11,20-24 takie informacje dwukrotnie spotykają się z podwójnym wyrokiem potępienia dla Kafarnaum: preeschatologicznym w nowotestamentalnej Otchłani (gr. *Hades*) w 11,23a⁴⁵ i eschatologicznym „w dniu sądu”, w domyslniej Otchłani w 11,24. W tym spotkaniu jest mowa o możliwym przetrwaniu Sodomy na ziemi, gdyby działały się w niej cuda, czy lepiej – dzieła mocy – Chrystusa, 11,23b, oraz o lżejszym dla niej Sądzie Ostatecznym, 11,24. Ponieważ słowo „Sodoma” niesie ze sobą wielki ładunek winy i kary, w dodatku jako ich typ takie jej potraktowanie na tym sądzie w 11,24 przypuszczalnie oznacza tylko mniejszą karę potępienia (zjawisko zróżnicowania kar), a nie przeniesienie jej na poziom stanu pośredniego, czyli czyścica. Wyraźnie to określają rozważane dalej teksty z Sodomą. Przy takim założeniu zdanie o Sodomie 11,23b, znajdujące się między dwiema różnie określanymi i rozumianymi Otchłaniami, jak zauważono wyżej, samo przywołuje jeszcze inną Otchłani. Wynikająca z tego zdania możliwość nawrócenia przynajmniej niektórych mieszkańców Sodomy, do domyslniej tutaj preeschatycznej karzącej Otchłani dodaje sferę zbawionych, tworząc Otchłani wszystkich zmarłych, a także stan pośredni, do którego jednak brakuje tutaj aluzji. Wszystkie te różne Otchłanie należy rozumieć w zakresie zbiorowym społeczności miast. Pozaziemskiego zakresu indywidualnego kary trzeba szukać w wierszu wprowadzającym perykopy „biada”, który informuje o braku nawrócenia „trzech miast nad jeziorem”, za którymi kryją się przecież ich nienawróceni mieszkańcy. Wynika z niego bliżej nieznana liczba potępionych, co wymaga jednak oddzielnego niełatwego wywodu⁴⁶.

⁴⁴ Por M.-J. Lagrange, *Évangélie...*, dz. cyt., s. 225.

⁴⁵ Jest to jedyny w NT przykład biegunowego schematu przeciwieństw w formie niebo – Otchłani, przed Sądem Ostatecznym, przypuszczalnie inspirowany przez Iz 14, 12-15 i Ez 28, 11-19, por. A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia...*, dz. cyt., s. 36–136. W wydaniu Nowego Testamentu i Psalmów z roku 2005 przez Towarzystwo św. Pawła słowo „hades” zostało przetłumaczone jako „piekło”.

⁴⁶ Podejmuje go zwłaszcza VII rozdział książki A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia*, dz. cyt., s. 239–281.

Kolej teraz na teksty Mt 10,15 i Łk 10,12. Wiersz Mt 10,15 na tle mowy misyjnej 10,5-16 zawiera jakąś analogię do zlekceważenia posłańców anielskich przez mieszkańców Sodomy, wiążącego się z bezbożnością i występkami całej okolicy⁴⁷. Być może dlatego w oryginale występuje w nim dwumian tradycyjny „ziemia Sodomy i Gomory” (w BT „ziemia sodomska i gomorejska”)⁴⁸. Obecność słowa „ziemia” w Mt 10,15 i w ślad za nim w Mt 11,24 można również tłumaczyć tym, że to ona została dotknięta wstrząsami⁴⁹. Tekst drugi, Łk 10,12, jest paralelny do pierwszego, Mt 10,15, i pierwotny względem niego, ponieważ pochodzi ze źródła Q, co można dalej rozwijać. Oba te teksty nie wnoszą jednak nic ważnego do rozważań o ukaraniu Sodomy w porównaniu z perykopą „biada”.

Można jeszcze dodać, głównie ze względu na ostatni podpunkt 3f, omawiający tekst Ap 11,8, że starotestamentalne badania tekstów z pozostałymi miastami pogańskimi z perykopy Mt 11,20-24 oprócz Sodomy, czyli z Tyrem i Sydonem, 11,21b i 11,22, prowadzą do podobnych wniosków jak dla Sodomy⁵⁰. To zaś wszystkie trzy pogańskie miasta stawia w rzędzie potępionych, podobnie jak „trzy miasta nad jeziorem”, które się „nie nawróciły”, 11,20, i które miały większość, a może nawet znaczną przewagę ludności izraelskiej. Porównanie ze sobą win, kar i samowywyższeń wszystkich sześciu miast z perykopy „biada” pozostaje jednak w dalszym związku z tematem niniejszego opracowania i dlatego zostało tutaj pominięte⁵¹.

c) Tekst Łk 17,29 we fragmencie Łk 17,26-30

A oto ten fragment: *Jak działo się za dni Noego, tak będzie również za dni Syna Człowieczego: jedli i pili, żenili się i za mąż wychodziły aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki; nagle przyszedł potop i wygubił wszystkich. Podobnie jak działo się za czasów Lota: jedli i pili, kupowali i sprzedawali, sadzili i budowali, lecz w dniu, kiedy Lot wyszedł z Sodomy, spadł z nieba deszcz ognia i siarki i wygubił wszystkich; tak samo będzie w dniu, kiedy Syn Człowieczy się objawi.*

Fragment tytułowy znajduje się w kontekście zapowiedzi paruzji Syna Człowieczego. Według powszechnie przyjmowanej interpretacji, jego głównym akcentem jest nagłość czy też niespodziewany charakter paruzyjnych

⁴⁷ Por. J. Gnika, *Das Mathäusevangelium I* (HTKNT), Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 369.

⁴⁸ Dwumian ten posiada lekcje z nieistotnymi zmianami, por. tamże, s. 369⁴¹. W Ewangeliach pojawia się on jeszcze w Mk 6,11 v. 1., por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 113, który to wiersz w niniejszym opracowaniu pomijamy.

⁴⁹ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile...*, dz. cyt., s. 225.

⁵⁰ Por. A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia...*, dz. cyt., s. 137–162.

⁵¹ Por. tamże, s. 185–187; s. 210–211.

wydarzeń⁵². Zostali w nim zestawieni obok siebie: ludność przedpotopowa i mieszkańcy Sodomy, jednakże nie w charakterze typów pokoleń grzesznych i buntowniczych⁵³. Mimo to, zdaniem niektórych autorów, takie zestawienie pociąga za sobą domyslną pewność Sądu Ostatecznego dla grzeszników, co jest zgodne z tradycją żydowską⁵⁴. Karzący skutek tego sądu na ziemi wyrażają słowa: „wygubił wszystkich”, natomiast taki skutek „po tamtej stronie” nie został tutaj wprawdzie podany, ale wskazuje na niego kilka przesłanek. Pierwszą z nich jest sama nazwa „Sodoma”, która wprawdzie podsuwa tylko domysł kary „po tamtej stronie” – jak stwierdzono w starotestamentalnej refleksji w podpunkcie 2b – jednakże dla Nowego Testamentu domysł ten wzmacnia rozważanie w poprzednim podpunkcie 3b. Drugą przesłankę stanowi obecność stereotypowego dwumianu „ogień i siarka”, do którego w tej samej formule „deszczu ognia i siarki”, jak w opisie katastrofy, Rdz 19,24nn, który wyraża tam karę ziemską. Jednakże w Nowym Testamencie, a konkretnie w Księdze Apokalipsy (por. 14,10n; 19,20; 20,10; 21,8), dwumian ten otrzymuje nowe znaczenie – kary eschatycznej. Kara ta posiada dwa zakresy: zbiorowy i indywidualny oraz aspekt czynny, który przez jej utożsamienie ze „śmiercią drugą” w Ap 21,8 rozszerza się o aspekt bierny⁵⁵. „Objawienie się” Syna Człowieczego w sąsiednim do rozważanego wiersza Łk 17,30 należy do języka apokaliptycznego, który buduje tutaj przesłankę trzecią. Jako czwartą można uznać bliskość od naszego fragmentu słowa „Otczłai” (gr. *Hades*), znajdującego się przy końcu poprzedniego rozdziału, w przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu, Łk 16,23-26, choć jest to karząca otczłai preeschatyczna, oddzielona od zbawczego „łona Abrahama”, o którym jest tylko wzmianka. Warto tutaj wspomnieć, że jest to jedyny w NT, oszczędnie opisany, obraz piekła⁵⁶, w przeciwieństwie do wielu rozbudowanych obrazów zbawienia.

Tekst Łk 17,29 w perspektywie fragmentu Łk 17,26-30 zawiera więc mocno udokumentowane potępienie eschatyczne w domysle wszystkich grzesznych ludzi, w obu jego aspektach i zakresach, w czasie paruzji Jezusa Chrystusa, które to aspekty i zakresy pochodzą od kary generacji Sodomy, jak i domyslnie od kary generacji przedpotopowej. Potępienie eschatyczne tych trzech podmiotów nie zostało jednak tutaj wspomniane.

⁵² Por. J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot...*, art. cyt., s. 35.

⁵³ Por. G. Rossé, *Il vangelo...*, dz. cyt., s. 676.

⁵⁴ Por. J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot...*, art. cyt., 35n. Na poparcie tego poglądu autor ten cytuje, jego zdaniem odosobnioną, opinię P. Gaechtera w jego komentarzu do paralelnego fragmentu Mt 24,75, por. *Das Matthäusevangelium*, Innsbruck – Wien – München 1963, s. 791n, w którym to fragmencie w porównaniu z Łk 17,26-30 wzmianki o Sodomie brakuje. Takich opinii jest jednak więcej, por. np. A. Stöger, *Das Evangelium nach Lucas (Geistliche Schriftlesung 3,2)*, Leipzig 1963, s. 114.

⁵⁵ Por. A. R. Głuchowski, *Śmierć druga w Apokalipsie św. Jana – synonim potępienia*, (praca magistersko-licencjacka, msp), Kraków 1987, s. 46–55.

⁵⁶ Por. A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia...*, dz. cyt., s. 49 i s. 268.

d) Tekst 2 P 2,6 na tle 2 P 2,1-10

Tekst ten jest następujący: ...*także miasta Sodomę i Gomorę, obróciwszy w popiół, skazał na zagładę, dając przykład tego, co spotka bezbożnych.*

Trzy pierwsze wiersze 2 P 2 omawiają szkodliwe postępowanie fałszywych nauczycieli, czyli heretyków, którym jest poświęcony cały ten rozdział Listu, 2 P 2,1-22. Czeka ich za to gr. *krima*, 2,3, co najlepiej przetłumaczyć jako „potępienie”⁵⁷ lub „wyrok potępienia” (BT). Dla usprawiedliwienia tego wyroku (gr. *gar*, 2 P 2,4) autor Listu odwołuje się do trzech lekcji z historii biblijnej. Pierwsza z nich, 2 P 2,4, mówi o upadku tych aniołów, którzy zgrzeszyli, czyli ujętych w zakresie indywidualnym, ale również w zakresie zbiorowym, który wynika z dalszego kontekstu NT, np. 1 P 5,8. Dla 2 P 2,4 komentatorzy widzą możliwy wpływ pism apokaliptycznych⁵⁸. Biblijne jedyne użycie *tartaroō* – trzymać, więzić w Tartarze⁵⁹ z tego przykładu, znane właśnie z apokryfów i mitologii greckiej, wyraźnie nawiązuje do piekła – Tartaru⁶⁰, najniższej części Hadesu⁶¹, miejsca pobytu gigantów⁶², gdzie trafili owi grzeszni aniołowie i zostali spętani w oczekiwaniu na Sąd Ostateczny⁶³. To oczekiwanie informuje o karze preeschatycznej, która po sądzie (gr. *krisis*, 2 P 2,4) zmieni się na eschatyczną. Dwie następne lekcje tworzą wzmiankowany na początku punktu trzeciego i w podpunkcie poprzednim – 3c schemat dwóch kar: potopu, 2 P 2,5, i zniszczenia Sodom i Gomory, 2 P 2,6-8. Potop zniszczył świat bezbożnych, tj. całą ówczesną ludzkość⁶⁴, z wyjątkiem rodziny Noego. W Chaldei (okres nowobabiloński)⁶⁵ i w Biblii wprowadził on podział na świat dawny, 2 P 2,5, i nowy, do którego 2 P 3,6-13 dodaje świat paruzji⁶⁶. Dzieje Sodom i Gomory należą więc do nowego świata.

⁵⁷ Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1953⁶, kol. 891.4b.

⁵⁸ Bliżej o tym, por. A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia...*, dz. cyt., s. 174.

⁵⁹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 595. Tartar trzy razy wymienia Septuaginta: Hi 40,15; 41,23; Prz 24,51, por. J. Chaine, *Les épîtres catholiques...*, dz. cyt., s. 62.

⁶⁰ Pismo Święte Starego Testamentu i Nowego Testamentu [Biblia Poznańska], t. III, 2 List Piotra (kom. B. Wodecki), Poznań 1973¹, s. 587.

⁶¹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 1123.

⁶² Por. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, t. XI, Poznań 1959, s. 287.

⁶³ Por. przypis do 2 P 2,4 w Biblii Tysiąclecia, Poznań 2000⁵.

⁶⁴ Por. H. Sasse, *Kosmos*, w: TDNT, red. G. Kittel, t. III, Michigan 1984, s. 886 i s. 890.

⁶⁵ Por. G. Herrgott, *Chaldejczycy*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1995, s. 149n.

⁶⁶ Por. J. Chaine, *Les épîtres catholiques...*, dz. cyt., s. 62n.

Karzący los tych miast z trzeciej lekcji, czyli z tekstu tytułowego, określają słowa: *tefrōsas* (*katástrophē*) *katékrinen*. Słowo pierwsze – „spopieliwszy”, inaczej niż tekst z Rdz 19,23-28, który mówi o deszczu ognia i siarki, bardziej przypomina wzmianki Filona i Strabona⁶⁷. Dwa słowa następne bywają tłumaczone w różnych odcieniach karzących, z których można wybrać „skazał na zagładę”⁶⁸, a nawet „potępił”⁶⁹, oczywiście w znaczeniu kary dziejowej. Dalejszy ciąg tytułowego wiersza 2 P 2,6, poucza, że kara, która spadła na Sodomę i Gomorę, ma być „przykładem” – gr. *hypodeigma* dla bezbożnych, do których w 2 P 2,1-10 na pierwszym miejscu są zaliczani fałszywi nauczyciele. Skoro ich czeka kara wieczna, 2 P 2,3, i to zaraz po śmierci⁷⁰, to tym bardziej czeka ona miasta dane im za przykład ukarania, w zbiorowym zakresie, co dodaje drugie rozumienie słów (*katástrophē*) *katékrinen* w 2 P 2,6, tym razem jako karę preeschatyczną. W takim razie obrócenie w popiół jako skutek ognia oraz skazanie na zagładę, razem z samymi nazwami Sodomy i Gomory, rozumiane w znaczeniu kary ziemskiej, jednocześnie stanowią domyślne aluzje do owej kary preeschatycznej w zbiorowym zakresie miast⁷¹.

Z powyższym wnioskiem pozostaje w zgodzie wspomniane wyżej ukaranie grzesznych aniołów w Tartarze z 2 P 2,4, zwłaszcza jako zespołu z pierwszej lekcji, a wynika z niego tego samego rodzaju kara ludności przedpotopowej z drugiej lekcji, tym bardziej, że odnosi się do niej formuła *hagios kósmos* – „dawny świat”, 2 P 2,5. W ten sposób potwierdza się współbrzmienie w wymienionym wyżej schemacie dwóch kar – kary potopu oraz zniszczenia Sodomy i Gomory, a także między tym schematem i kary pozostałych grup: upadłych aniołów i fałszywych nauczycieli, zaś wspólnym miejscem wszystkich grup ukaranych staje się Tartar, czyli piekło, w obu etapach: pre- i eschatologicznym. Indywidualny zakres kary dla ludności przedpotopowej oraz Sodomy z Gomorą można wywnioskować z takiej właśnie kary złych aniołów i złych nauczycieli. Zgodnie z wymową całej Biblii zakres ten dla ludzi potępionych – w przeciwieństwie do upadłych aniołów – należy ograniczyć do nieokreślonej liczby osób nieznanych, podczas gdy dla wszystkich – pozostaje groźbą. Można w tym wziąć pod uwagę, wspomniane w podpunkcie 1a, domniemane „kryterium dziesięciu osób”. Przez słowa *parédoken eis krísin* – „wydał na osądzenie” lub „na sąd” oraz przez sam obraz oddzielenia od Boga w oczekiwaniu na ten sąd w ciemnych (por. Mdr 17,2) lochach Tartaru kara

⁶⁷ Por. tamże, s. 64.

⁶⁸ Tak je tłumaczy BT i F. Gryglewicz, *Listy...*, dz. cyt., s. 288.

⁶⁹ Por. J. Chaine, *Les épîtres catholiques...*, dz. cyt., s. 65 i P. de Ambroggi, *Le epistole catoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Roma 1957, s. 184.

⁷⁰ Por. F. Gryglewicz, *Listy...*, dz. cyt., s. 285.

⁷¹ Więcej szczegółów, por. A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia...*, dz. cyt., s. 175n.

aniołów wzmacnia wspomniany wyżej aspekt kary Sodomy i Gomory. Nowością biblijną prezentacji schematu dwóch kar: potopu i Sodomy z Gomorą w rozważanym fragmencie 2 P 2,1-10 jest wyeksponowanie uratowania Noego, 2 P 2,5, i Lota, 2 P 2,6-8. Dobroć Boga dla ludzi bogobojnych, przywołana w tych wierszach, uwydatnia Jego surowość względem niepokutujących grzeszników, co podkreśla Bożą sprawiedliwość, jednocześnie przywołując wspomniany już w tym opracowaniu biegunowy schemat przeciwieństw. Z powyższych rozważań wyłaniają się dwie przeciwstawne pary związków: bezbożność (czyli zatwardiałość w grzechu) i potępienie oraz sprawiedliwość i ocalenie (por. 2 P 1,4 i 3,9)⁷², które rozdzielając, można umieścić w biblijnym szeregu schematów przeciwieństw, zauważonym w podpunkcie 1a. Pozwala to w losie Noego i Lota dostrzec nie tylko ziemskie uratowanie, ale również ocalenie duchowe, z domyślną kontynuacją po śmierci, czyli inaczej zbawienie wieczne, mimo że są oni przedstawieni, jakby jeszcze żyli na ziemi. Ten sposób myślenia potwierdza św. Klemens, który chwali litość Lota i jego oswobodzenie przeciwstawia ukaranie Sodomy (1 Klem 11,1⁷³). Pojawienie się tematu ocalenia i zbawienia jako nowości argumentacyjnej można wytłumaczyć tendencją parenetyczną listu 2 P⁷⁴.

Podsumowanie fragmentu 2 P 2,1-10 zawiera wiersz 2 P 2,9: *...to wie Pan, jak pobożnych wybawiać z doświadczenia, niesprawiedliwych zaś jak zachować na ukaranie w dzień sądu*, który w formie biegunowego schematu przeciwieństw ujmuje sprawiedliwą odpłatę Bożą (por. Ps 1,6)⁷⁵. W wierszu następnym 2 P 2,10 jest ona skierowana przede wszystkim przeciw fałszywym nauczycielom, zwłaszcza za ich rozpustę oraz lekceważenie Chrystusa. „Zachowanie niesprawiedliwych”, tj. tych, których postępowanie nie zgadza się z wolą Bożą⁷⁶, „na dzień sądu”, 2 P 3,7, opisane podobnie jak „zachowanie” upadłych aniołów, 2 P 2,4, oznacza karę wieczną przed sądem eschatycznym, która przekracza swoim bardziej powszechnym zakresem pośmiertną karę występnych grup z 2 P 2,1-10.

2 P 2,6 na tle fragmentu 2 P 2,1-10 jest więc pierwszym tekstem z dotychczas analizowanych, który wyraźnie mówi o domyślnym ukaranie Sodomy i Gomory w piekle jeszcze przed sądem eschatycznym, w obu jego aspektach i zakresach, a także o oczekiwaniu przez te miasta w piekle na potępienie w „dniu sądu”. Tekst ten przedstawia również domyślne potępienie eschatyczne

⁷² Por. J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot...*, art. cyt., s. 33.

⁷³ Por. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Kościoła*, wstęp, komentarz i opracowanie M. Starowiejski, Kraków 1998.

⁷⁴ Kilka dalszych myśli, por. końcowe zdania A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia...*, dz. cyt., s. 177.

⁷⁵ Por. J. Chaîne, *Les épîtres catholiques...*, dz. cyt., s. 61 i s. 65n.

⁷⁶ Por. F. Gryglewicz, *Listy...*, dz. cyt., s. 289.

obu miast we wszystkich parametrach – wskaźnikach, tym samym prezentując założony obszar informacji o ich potępieniu.

e) Tekst Jud 7 na tle Jud 4-7

Cytat tekstu tytułowego: *...jak Sodoma i Gomora i okoliczne miasta – w podobny sposób jak one oddawszy się rozpuszcie i pożądaniu ludzkiego ciała – stanowią przykład przez to, że ponoszą karę wiecznego ognia.*

Dla właściwego zrozumienia wybranego fragmentu Jud 4-7 decydujące znaczenie ma wiersz Jud 4, który omawia pewną negatywnie określaną grupę ludzi. Zgodnie z wiodącą myślą autora⁷⁷ przyjmuje się, że ten wiersz mówi o odstępcach od wiary – heretykach, których wina zawiera dwa główne składniki: niemoralność i zapieranie się Jezusa Chrystusa⁷⁸, co bliżej omawia dalszy ciąg powyższego fragmentu (por. Jud 8-16). Trudne do przetłumaczenia słowa w tekście Jud 4, dotyczące powyższej grupy ludzi: *proprogramménōi eis touto tò kríma* najlepiej przełożyć słowami – „zawczasu zapisani na potępienie”⁷⁹, jako wyrok na sądzie Bożym. „Uprzednie zapisanie” przywołuje apokryficzną Księgę Henocha, cytowaną w Jud 9.14-16, albo „księgę z nieba”, o której mówi Wj 32; Ps 69,29 i inne.

Kara dla powyższych odstępców została zestawiona w następującym po 4 wierszu dalszym ciągu Jud 5-7, z trzema przykładami kar starotestamentowych, co upodabnia tematykę i sposób argumentacji do omówionego w poprzednim podpunkcie d) fragmentu 2 P 2,1-10⁸⁰, a co znajdzie zastosowanie w części dalszej.

Serię przykładów z Jud 4-7 otwiera zatrała przez Pana (Boga lub Chrystusa)⁸¹ Żydów wyprowadzonych z niewoli w Egipcie, „tych, którzy nie uwierzyli”, Jud 5. Księga Liczb zalicza do nich wszystkich, którzy wyszli w wieku ponad 20 lat, a także dwóch starszych – Kaleba i Jozuego (Lb 14,1-38, a zwłaszcza 14,26.29.33-35; 32,10-13), a więc praktycznie cały naród, co potwierdza refleksja starotestamentalna (Ps 95,8-11; Syr 16,9) i nowotestamentalna (1 Kor 10,1-14; Hbr 3,7-4,11)⁸². Właśnie oni wszyscy nie uwierzyli⁸³, stąd można im przypisać również zakres zbiorowy narodu, zresztą wymienionego w Jud 5 w słowie *laós*.

⁷⁷ Por. J. Chaine, *Les épîtres catholiques...*, dz. cyt., s. 297.

⁷⁸ Por. F. Gryglewicz, *List...*, dz. cyt., s. 482.

⁷⁹ Por. tamże oraz Pismo Święte Starego Testamentu i Nowego Testamentu [Biblia Poznańska], t. III: *List Judy* (kom. B. Wodecki), Poznań 1973¹, s. 612.

⁸⁰ Por. F. Gryglewicz, *Listy...*, dz. cyt., s. 482n.

⁸¹ Por. tamże, 483 i J. Chaine, *Les épîtres catholiques...*, dz. cyt., s. 286n.

⁸² Por. P. D. Ambroggi, *Le epistole...*, dz. cyt., s. 303.

⁸³ Por. F. Gryglewicz, *Listy...*, dz. cyt., s. 483.

Drugi przykład podany w Jud 6 dotyczy upadku aniołów, w zakresie indywidualnym i domyślnie zbiorowym, jaki nasuwa choćby słowo „diabeł” kilka wierszy dalej, w Jud 9, których wina została przedstawiona w niejasnym skrócie, sugerującym winę i nieposłuszeństwo⁸⁴, w analogicznym wierszu 2 P 2,4 lakonicznie nazwaną grzechem. Kara upadłych aniołów w tym przykładzie jest podwójna: zatrzymanie spętanych w ciemnościach, co obrazuje jej aspekt bierny w etapie preeschatologicznym oraz kara następna „na sądzie wielkiego dnia”, czyli ostatecznym⁸⁵. Układ win i kar anielskich zdaje się mieć swoją analogię w apokaliptycznym fragmencie Iz 24,21n⁸⁶, który można również odnosić do gwiazd⁸⁷ lub kultów astralnych⁸⁸. Opis w Jud 6 prawdopodobnie został ukształtowany pod wpływem Księgi Henocha⁸⁹.

I wreszcie trzeci przykład – w tytułowym tekście Jud 7, ściśle związany z poprzednim, który uzupełnia informację o upadłych aniołach⁹⁰. Mówi on o Sodomie i Gomorze wraz z sąsiednimi miastami i stwarza trudności interpretacyjne ze względu na grecki zaimek wskazujący *toútois*, którego rodzaj gramatyczny nie zgadza się z rodzajem tych miast, oraz ze względu na formułę *sarkòs hetéras*. Tego kontrowersyjnego zaimka brakuje w kilku manuskryptach, tak jakby to była zamierzona poprawka, utrudniająca zrozumienie przedstawione przez autora Listu. Pomijając szczegóły, wydaje się, że wina (mieszkańców) miast polegała na pożądaniu każdego człowieka (ciała) niezależnie od płci. Nie mogła to być jednak wina aniołów z Jud 6, choć zdaje się na to naprowadzać zarówno powyższy zaimek, jak i tłumaczenie „synów Bożych” (TH) jako „aniołów Bożych” z Rdz 6,2.4 w którymś z kodeksów LXX, rozwinięte następnie przez Księgę Henocha, co przyjmuje J. Chaine i wielu współczesnych egzegetów, głównie niekatolickich⁹¹. Podobieństwo ze zbuntowanymi aniołami w rozważanym tekście (*homoion tropon* – „w podobny sposób”) mogło jedynie polegać na samym złamaniu prawa Bożego, a rodzaj męski greckiego zaimka *houtoi* – „ci” odnosiłby się wówczas do mieszkańców Sodomy i Gomory, a nie wprost do tych miast⁹². Ponoszą oni karę wiecznego ognia,

⁸⁴ Dokładniejsze omówienie, por. A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia...*, dz. cyt., s. 179–180.

⁸⁵ Por. F. Gryglewicz, *Listy...*, dz. cyt., s. 484.

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza...*, dz. cyt., s. 112.

⁸⁸ Por. Biblia Tysiąclecia, Poznań 2000⁵, przypis do Iz 24,21.23.

⁸⁹ Dokładniejsze rozważania por. A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia...*, dz. cyt., s. 180.

⁹⁰ Por. J. Chaine, *Les épîtres catholiques...*, dz. cyt., s. 303.

⁹¹ Por. tamże, s. 304.

⁹² Por. P. D. Ambroggi, *Le epistole...*, dz. cyt., 304. Biblia Tysiąclecia (wyd. 5, Poznań 2000), przypis do Jud 6; Pismo Święte Starego Testamentu i Nowego Testamentu [Biblia Poznańska], t. III, s. 612.

przy czym oryginalne sformułowanie tej kary pociąga za sobą dalsze rozważania, które ostatecznie nie zmieniają takiego rozumienia⁹³. Znak ognia, którego skutki nadal są obserwowane w przypuszczalnym miejscu zagłady miast, o czym była już mowa w podpunktach 1b i 2b, pełni rolę obrazu wskazującego na karę pozaziemską przed Sądem Ostatecznym⁹⁴, w jej aspekcie czynnym i zakresie zbiorowym. Zaimek *houtoi* – „ci” dodaje do tego zakres indywidualny.

Taką kwalifikację karzącą rozwija i wzmacnia rozumowanie w poprzednim podpunkcie d, odnoszące się do tekstu 2 P 2,6 na tle fragmentu 2 P 2,1-10. Skoro Jud 7 podaje, że kara Sodomy i Gomory ma być przykładem (gr. *deigma* – termin występujący jeden raz w Biblii) dla wcześniej, w Jud 4, wspomnianych bezbożnych, wśród których są też odstępcy od wiary, „zapisani na potępienie”, tym bardziej grozi ono miastom z przykładu. Zgadza się z tym ukaranie upadłych aniołów, czekających na Sąd Ostateczny w Jud 6, a wynika z tego domyślna kara wieczna przed tym sądem – pokolenia dorosłych Żydów, które wyszło z Egiptu, ze względu na wspólną płaszczyznę argumentacji autora fragmentu Jud 4-7. Zgodnie z taką logiką myślenia aspekt bierny oczekiwania złych aniołów w obu ich zakresach, w ciemnościach domyślnego tu piekła oraz ich oczekiwanie na karę eschatyczną w Jud 6 można rozciągnąć na pozostałe grupy, tym razem ludzi w Jud 4-7, a więc również na Sodomę i Gomorę, dodając tym miastom brakujący aspekt bierny i zakres indywidualny potępienia oraz jego etap eschatologiczny⁹⁵. Dochodzą to tego jeszcze same nazwy Sodomy i Gomory. Ze ST przynoszą one typ złowrogiej kary ziemskiej, a z przeprowadzonych rozważań nowotestamentalnych wynika potępienie tych miast w założonym pełnym obszarze jego wskaźników – parametrów, w nowotestamentalnym miejscu kary.

Z powyższych rozważań nad Jud 7 na tle Jud 4-7 dla Sodomy i Gomory z okolicznymi miastami wyłania się najpierw, to jest z Jud 7, kara preeschatyczna w jej aspekcie czynnym oraz w obu jej zakresach, w domyślnym piekle. Reszta fragmentu Jud 4-7 dodaje informację o oczekiwaniu na Sąd Ostateczny oraz domyślne potępienie eschatyczne w obu jego aspektach i zakresach. Wyniki są zbliżone do wniosków z rozważań nad poprzednim tekstem 2 P 2,6 na tle 2 P 2,1-10, przewyższając je jedynie brakiem domyślności dla karzącej odpłaty preeschatycznej („ponoszą karę wiecznego ognia”, Jud 7), a ustępując przez domyślność „miejsca” potępienia – piekła (Tartar w 2 P 2,4).

⁹³ Por. A. R. Głuchowski, *Zagadnienie potępienia...*, dz. cyt., s. 181–182.

⁹⁴ Por. F. Gryglewicz, *Listy...*, dz. cyt. S. 485; L. Vaganay, *Car chacun doit être salé feu* (Marc, IX, 49), *Memorial J. Chaine*, Lyon 1950, s. 367–372.

⁹⁵ S. Zedda, *L'eschatologia biblica*, t. I–II, Brescia 1973⁵, passim umieszcza ten proces w ramach zjawiska wędrówki lub przenikania sensów, znaczeń lub informacji.

f) Tekst Ap 11,8

A zwłoki ich (leżeć) będą na placu wielkiego miasta, które duchowo zwie się: Sodoma i Egipt, gdzie także ukrzyżowano ich Pana.

W Apokalipsie 11,8 Sodoma jest alegorycznym i symbolicznym składnikiem pewnej „geograficznej” całości pojęciowej, razem z innymi symbolami: Egiptem i „wielkim miastem”. Zwłoki leżące na placu należą do dwóch Bożych świadków zabitych przez Bestię wychodzącą z Czeluści, o czym mowa we wcześniejszych wierszach. Jak wiemy, nazwa Sodomy w NT oznacza jedynie typ straszliwej kary ziemskiej, niosąc z ST również biblijne domysły na potępienie preeschatyczne i eschatyczne. Domysł na karę eschatyczną ulega tutaj wzmocnieniu przez apokaliptyczno-prorocki charakter dzieła Janowego⁹⁶. Natomiast niezależnie od tego analiza wcześniejszych tekstów z Sodomą w szerokim kontekście NT udziela jej w Ap 11,8 założoną grupę parametrów – wskaźników potępienia pre- i eschatycznego. Z kolei „wielkie miasto” w historii egzegezy było identyfikowane z Rzymem bądź Jerozolimą, za którą przemawiają mocniejsze aluzje biblijne oraz stwierdzenie w Ap 11,8 historycznego ukrzyżowania Chrystusa (por. Łk 13,33)⁹⁷, które temu miastu w tym wierszu nadaje charakter negatywny. Wydaje się jednak, że możliwe jest jednoczesne przyjęcie obu tych desygnatów w myśli autora księgi, z których każdy wydobywa oddzielne bogactwo skojarzeń, a co pociąga za sobą wyjście poza temat niniejszego opracowania, czego warto tutaj dokonać. Przyjrzyjmy się więc temu miastu w świetle 17 rozdziału Księgi Apokalipsy, który poświęcony jest Wielkiej Nierządniczy. W ostatnim wierszu tego rozdziału, Ap 17,18, została ona utożsamiona właśnie z Wielkim Miastem, pisanym w tłumaczeniu dużymi literami, które w pierwszym rzędzie może oznaczać Rzym, jednakże jej położenie (gr. *kathēmenēs* – „siedzącej”) „nad wielu wodami” w Ap 17,1 zdaje się stanowić ogólną aluzję do złych miast, położonych w pobliżu wód, zaczerpniętą z Księgi Jeremiasza. Wśród nich znajduje się już nie tylko Rzym, który podpowiada „siedem gór, na których siedzi Niewiasta” w Ap 17,9, odniesiony to tych wód raczej symbolicznie, choć leży prawie przy samym Morzu Tyrreńskim, oraz Babilon, wspomniany w Ap 17,5, nad rzeką Eufratem, ale domyślnie być może również portowe miasta Tyr i Sydon, wymienione w pierwszej części perykopy Mt 11,20-24, a o potępieniu których bez dokładniejszego wywodu wspomina bliżej końca podpunkt 3b. Takiej supozycji nie stoi na przeszkodzie alegoryczne wyjaśnienie owych wód w Ap 17,15, przedstawionych tam jako „ludy... i tłumy, narody i języki”⁹⁸. Powyższe rozszerzenie rozważań nad Ap 17 ma na celu lepsze rozumienie wyjątkowości perykopy Mt 11,20-24

⁹⁶ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, t. XII, cz. 2, Poznań 1959, s. 77.

⁹⁷ Por. tamże, s. 200.

⁹⁸ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 247.

w NT, a nie tylko jako źródła samych informacji o Sodomie. Można tu jeszcze dodać, że Sodoma razem z Tyrem i Sydonem posiadają charakter typu miast ukaranych, również „po tamtej stronie”. Ostateczne potępienie Wielkiej Nierządnicy, a zwłaszcza w Ap 19,3, jak i Bestii w Ap 19,20; 20,10, której związek z Niewiastą kilkakrotnie wymienia Ap 17, wzmacnia rzecz jasna wspomnianą modelową funkcję zarówno Sodomy, jak i Tyru z Sydonem.

Przyglądając się tekstowi Ap 11,8, łatwo zauważyć duchowe utożsamienie Sodomy i Egiptu z ważną częścią „wielkiego miasta”, jaką jest jego plac, który stanowi widownię decydujących wydarzeń w walce dobra ze złem, do jakich należy ukrzyżowanie Jezusa. Sodoma i Egipt partycypują zatem w ważnej części haniebnego działania tego wyżej omówionego „miasta”. Takie uczestnictwo można również odnieść do Tyru i Sydonu, chociaż ma ono skromniejszy wymiar, ponieważ oba te miasta kryją się tylko w cieniu domysłu. Z tego powodu Sodoma w Ap 11,8 jawi się nie tylko jako typ ekstremalnej kary dziejowej (por. podpunkt 1b), ale również kary pre- i eschatycznej, w obu jej aspektach i zakresach w takim rozumieniu, że stanowi ono uwięzienie, a nawet ukoronowanie sądowej refleksji nad tym miastem w NT, jak i całym Piśmie Świętym. Podsumowanie tego „ukoronowania” można ująć w dwóch stwierdzeniach. Najpierw wspomniana wyżej partycypacja umieszcza Sodomę razem z Egiptem w rzędzie części składowych, czy też aspektów „wielkiego miasta”, które wysuwa się na czoło pejoratywnych symboli w Ap 11,8. I następnie tekst Ap 11,8 na tle całej Księgi Apokalipsy pozwala w Sodomie dostrzec jeszcze jeden wymiar symboliczny. Oto razem z Egiptem i „wielkim miastem” oraz z Nierządnicą, Bestią, Wielkim Babilonem i innymi symbolami z nimi związanymi wchodzi ona w skład szerokiej kategorii symboli określających złe siły, odpowiedzialne za prześladowanie Kościoła, która powinna być odczytywana syntagmatycznie (tj. jako rzeczywistość złożona) i paradygmatycznie, czyli typologicznie (wzorcowo)⁹⁹.

4. Krótkie podsumowanie i niektóre sugestie

Wzmianka o Sodomie, jako przedstawicielce kilku okolicznych miast, często wymienianej w parze z Gomołą, przewija się od Księgi Rodzaju przez Stary Testament, ukazując ją jako typ miasta występnego i ukaranego przez Boga na ziemi. Przeważnie stanowi tam punkt odniesienia do innych adresatów ocenianych negatywnie, a zwłaszcza do grzesznego Izraela. Starotestamentalna refleksja nad winą i karą Sodomy pozwala dostrzec pewne przypuszczenia na pozaziemski wymiar tej kary, co jednak wymagałoby oddzielnych badań, które w tym opracowaniu nie zostały podjęte. Jednym z nich, wartym zauważenia, jest domyślne samowywyższenie Sodomy na ziemi i złudzenie samowywyższenia

⁹⁹ Por. P. G. R. de Villiers, *The Lord was crucified In Sodom and Egypt. Symbols in the Apocalypse of John*, Neot 22 (1988), s. 135.

pozaziemskiego, co według schematu przeciwnieństw sugeruje karę pozaziemską. Równocześnie w jednym z rozdziałów starotestamentalnej Księgi Ezechiela otwiera się nadzieja na zbawienie niektórych grup mieszkańców tego miasta.

Następnie w stosunkowo nielicznych tekstach Nowego Testamentu, aż do ostatniej jego księgi – Apokalipsy, wzmianka o Sodomie pojawia się wyłącznie w kontekście kary, a o jej winie równocześnie z karą mówią tylko dwa teksty. Starotestamentowa kara na ziemi – w NT zostaje uzupełniona przez wymiar pozaziemski pre- i eschatologiczny, z założoną całością parametrów – wskaźników, w nowotestamentalnym „miejscu” kary, jakim jest karząca Otchłań lub Tartar – piekło, bez żadnych aluzji do zbawienia.

Wśród tych tekstów, nie tylko ze względu na temat opracowania, szczególnie miejsce zajmuje perykopa Mateuszowa „biada” (por. Mt 11,11-24). Na wyróżnienie zasługuje również ostatni, podsumowujący tekst Ap 11,8.

Biblijna problematyka Sodomy, obserwowana zwłaszcza z perspektywy wspomnianej perykopy Mateuszowej, kieruje nas ku trudnemu zagadnieniu potępienia, ale również i zbawienia zbiorowego. Przywołuje ono potrzebę rozważenia zagadnień odpowiedzialności i odpłaty zbiorowej oraz powiązania ich z odpowiedzialnością i odpłatą indywidualną. Warto też przy tym zauważyć obecność nowotestamentalnych wyroczni i przekleństw, na co wskazuje między innymi okrzyk „biada” we wspomnianej perykopie. Próbę wyjaśnienia tych zagadnień podejmuje książka autora tego opracowania cytowana kilkakrotnie, choć te sugestie pozostają w luźnym związku z tematem artykułu.

Zusammenfassung

BIBLISCHE PROBLEMATIK VON SODOM

Dieser Artikel beschäftigt sich mit der Problematik biblischer Stadt Sodom. Das Alte Testament (Gen, Jes, Ez, Kgl, Dtn) erwähnt Sodom mehrmals als Typ einer sündigen Stadt, die von Gott bestraft wurde. Diese Strafe hat im Alten Testament eine irdische Dimension. Man kann aber eine Hypothese aufstellen, die auch eine überirdische Dimension dieser Strafe berücksichtigt. Gleichzeitig kann man bemerken, dass im Buch Ezechiels die Hoffnung auf das Heil mancher Bewohner von Sodom erscheint.

Im Neuen Testament (Mt, Lk, 2 Petr, Jud, Apk) ist Sodom nur im Kontext der Strafe erwähnt. Irdische Strafe (gezeigt im AT) wird um außerirdische, präeschatologische und eschatologische Dimension ergänzt. Die neutestamentlichen Texte geben keine Anspielung auf das Heil der Stadt Sodom.

Ks. dr Andrzej Ryszard GŁUCHOWSKI – ur. w 1939 r. w Warszawie. Kapłan diecezji kieleckiej. Doktorat uzyskał na Wydziale Teologii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w roku 2000 na podstawie pracy *Zagadnienie potępienia w perykopie Mt 11,20-24* napisanej pod kierunkiem o. prof. A. Jankowskiego OSB. Praca została wydrukowana w 2002 r. przez Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej.

Ks. Janusz Gręźlikowski – Włocławek – Lublin – Toruń

SZKOLNICTWO I OŚWIATA W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ W XIX I POCZĄTKACH XX WIEKU

Dziedzina wychowania, szkolnictwa i oświaty należy bez wątpienia do najważniejszych obszarów ludzkiego życia, a jednocześnie stanowi zagadnienie mające ważne znaczenie dla życia, działalności i misji Kościoła powszechnego i lokalnego. Wielkość bowiem człowieczego ducha, moc świadectwa Kościoła i siła państwa mają swoje korzenie w starannej i wytrwałej edukacji, która kształtuje umysły i serca, wspomaga w zdobywaniu mądrości i korzystaniu z dóbr kultury oraz wspiera w uzyskaniu kompetencji zawodowych¹. Stąd Kościół od swoich początków aktywnie włączał się w dzieło wychowania i oświaty poprzez katechezę i tworzenie sieci własnego szkolnictwa. Odnosi się to również do Kościoła włocławskiego w trudnym okresie XIX i początkach XX w., gdzie sprawy związane ze szkolnictwem, wychowaniem i oświatą stanowiły ważną dziedzinę działalności ustawodawczej biskupów włocławskich, jak też aktywności organizacyjnej oraz duszpasterskiej duchowieństwa i zgromadzeń zakonnych.

Działalność ta najpierw miała na celu przygotowanie kandydatów do stanu duchownego, a następnie także wychowanie, nauczanie i oświatę wiernych, szczególnie dzieci i młodzieży. Dlatego na terenie diecezji istniało i działało wiele rodzajów szkół, o różnym poziomie i znaczeniu, poczynając od szkół parafialnych, szkoły katedralnej, szkół zakonnych, a kończąc na seminarium duchownym. Instytucje te zostaną ukazane i omówione na tle zmian organizacyjnych i terytorialnych diecezji włocławskiej w XIX stulecie oraz zarządzeń biskupów włocławskich, a także działalności kapituły włocławskiej i zgromadzeń zakonnych.

¹ *Szkola i uniwersytet w życiu Kościoła i Narodu*, nr 1, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Pallottinum 2001, s. 49; Por. J. Stala, *Uczyć prawdy i w prawdzie. Szkola i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2000, s. 38–39.

Podjęte zagadnienie jest o tyle interesujące, gdyż dziedzina edukacji wpisana jest w posłannictwo Kościoła i stanowi jedno z ważnych zadań w działalności duchownych i wiernych świeckich, co więcej wpisana jest w realizowanie misji ewangelizacyjnej, a tym samym winna być umieszczona w centrum posługi Kościoła. Jak była ona realizowana w jednej z najstarszych diecezji w Polsce w trudnym okresie XIX i początkach XX wieku, oto pytanie na które zamierza odpowiedzieć niniejsze opracowanie.

1. Diecezja włocławska w XIX i początkach XX wieku

Diecezja włocławska została uformowana na początku XII w. i przetrwała bez zasadniczych zmian terytorialnych i organizacyjnych do początku wieku XIX². Nazywano ją na początku diecezją kujawską. Jednak na synodzie

² Tereny Kujaw w początkach chrześcijaństwa w Polsce, poczynając od roku 968, najpierw były objęte posługą biskupa poznańskiego, a następnie – po roku 1000 – ziemie te znalazły się w zasięgu oddziaływania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego, w skład którego wchodziły diecezje: krakowska, wrocławska i kołobrzewska. Istniejące już wcześniej (od 968 r.) biskupstwo poznańskie weszło w skład metropolii gnieźnieńskiej dopiero po śmierci swego biskupa Ungera w 1012 r. Jak podają historycy, ze względu na warunki społeczno-polityczne, biskupstwo w Kołobrzegu upadło w latach 1007–1013. Z tego powodu przeniesiono je w roku 1013 do Kruszwicy i nazwano diecezją kujawską lub kruszwicką. Biskupstwo to objęło swym zasięgiem tereny upadłej diecezji kołobrzewskiej oraz Pomorze Gdańskie, stając się kontynuatorem diecezji kołobrzewskiej w dziele chrystianizacji Pomorza. Działalność biskupów kruszwickich z powodu braku źródeł historycznych nie jest dokładnie znana. Wiadomo, iż pod koniec panowania Władysława Hermana w 1096 r. Kruszwica poparła synów książęcych Zbigniewa i Bolesława w sporze z ojcem i ze wszechwładnym palatynem Sieciechem. Poparcie to kosztowało życie biskupa kruszwickiego Jana, spalenie grodu, a następnie upadek diecezji. To spowodowało, iż powstała w jej miejsce nowa diecezja – kujawska i pomorska z siedzibą we Włocławku. Miało to miejsce za czasów Bolesława Krzywoustego w roku 1123, kiedy w Polsce (1123–1125) przebywał legat papieski Idzi z Tuskulum. Nie ma dokumentu erekcyjnego, który by jednoznacznie to potwierdzał. Przyjmuje się jednak, iż w tym roku stara diecezja kruszwicka, pozostając w dotychczasowych granicach, otrzymała nową stolicę, od której wzięła nazwę. W świetle niepodważalnego dokumentu, jakim jest bulla protekcyjna dla biskupa włocławskiego z 1148 r., podwaliny pod diecezję w jej nowym miejscu kładli Bolesław Krzywousty i przedstawiciel Stolicy Apostolskiej. Nowa diecezja swym obszarem obejmowała całe Kujawy z Kruszwicą i Inowrocławiem, ciągnęła się wzdłuż lewego brzegu Wisły, aż po Bałtyk, obejmując Pomorze Gdańskie z Gdańskiem i Lęborkiem. Por. *Diecezja włocławska 2000*, opr. W. Frątczak, W. Kujawski, A. Poniński, K. Rulka, L. Urbański, Włocławek 2001, s. 15; I. Subera, *Terytorium diecezji włocławskiej i pomorskiej*, (odbitka z kwartalnika „Prawo Kanoniczne”, 1–4 (1961), s. 28–29; W. Góralski, *Nowa struktura administracji*

provincialnym odbytym w Piotrkowie w 1551 r. nakazano biskupom tytułować się „biskup włocławski i Pomorza”, a diecezja nosiła nazwę *Vladislauiensis et Pomeraniae*. W języku polskim jednak używano nazwy „diecezja kujawsko-pomorska” lub poprawniej „kujawska i pomorska” oraz „biskup kujawski i pomorski”³. W swoich dziejach diecezja włocławska, czyli kujawsko-pomorska, posiada cztery kolejne okresy, zwane także fazami: kruszwicki (od 1015 r. do 1123 r.), kujawsko-pomorski (1124 do 1818 r.), kujawsko-kaliski (1819 do 1925 r.) i ściśle włocławski od roku 1925⁴. Przez wiele stuleci, do roku 1818, była podzielona na trzy archidiaconaty: kruszwicki, kujawski (włocławski) i pomorski, które z kolei dzieliły się na dekanaty, a te na parafie⁵. Na przestrzeni historii obejmowała swymi granicami nie tylko Kujawy, od których brała nazwę, ale także Pomorze aż po Bałtyk oraz ziemie leżące na południu od Kujaw: kaliską, sieradzką, wieluńską, aż nieomal po Małopolskę⁶. Stąd kilka obecnych diecezji polskich, poprzez współczesne granice, jest związanych z dziejami diecezji włocławskiej. Wiek dziewiętnasty przyniósł znaczące zmiany terytorialne i organizacyjne w diecezji włocławskiej, co wynikało z sytuacji politycznej, niezależnej od Polski⁷.

W powyższym kształcie przetrwała, z niewielkimi zmianami, do roku 1818. W kilka lat po utworzeniu Królestwa Polskiego doszło do reorganizacji administracji kościelnej na jego obszarze. Na mocy bulli *Ex imposita nobis* z 30 czerwca 1818 r. diecezja włocławska otrzymała nową nazwę: kujawsko-

kościelnej w Polsce, „Homo Dei”, 61 (1993), nr 3, s. 55–56; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”, 19 (1969), s. 271–275; S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska. Zarys dziejów i organizacji*, Warszawa 1949, s. 5; M. Gumowski, *Biskupstwo kruszwickie*, Poznań 1921, s. 23–24; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 34–36; G. Labuda, *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i Kujawach w XI i XII wieku*, *Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 33 (1968), s. 19–60; K. Buczek, *Pierwsze biskupstwa polskie*, „Kwartalnik Historyczny”, 52 (1938), z. 2, s. 169–209; *Rocznik Diecezji Włocławskiej 1991*, Włocławek 1991, s. 27.

³ Por. A. Tomczak, *Kancelaria biskupów włocławskich w okresie wpisów (XV–XVIII w.)*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego” w Toruniu, 69 (1964), z. 3, s. 17; S. Librowski, *Wizytacja diecezji włocławskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 8 (1964), cz. I, t. 1, z. 1, s. 29.

⁴ S. Librowski, *Synody diecezji włocławskiej*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 50 (1967), s. 83.

⁵ J. Kłoczowski, *Uwagi wstępne. Chrześcijaństwo polskie XVI–XVIII wieku*, w: *Kościół w Polsce*, pr. zb. pod red. J. Kłoczowskiego, t. II, Kraków 1970, s. 42.

⁶ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich...*, art. cyt., s. 271–275.

⁷ *Rocznik Diecezji Włocławskiej 1991*, Włocławek 1991, s. 27; W. Kujawski, *Zarys dziejów diecezji włocławskiej*, w: *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 21.

-kaliska, czyli włocławska, oraz nowe terytorium⁸. Utraciła ona Pomorze wraz z Gdańskiem, za co w zamian otrzymała ziemie na południe od Włocławka, aż po Częstochowę. Bulla spowodowała, że diecezja włocławska weszła w skład metropolii warszawskiej⁹, zmieniając jednocześnie – jak wspomniano – swoją nazwę z diecezji kujawsko-pomorskiej na kujawsko-kaliską, dalej jednak nazywaną włocławską¹⁰. W tym kształcie diecezja była duża terytorialnie, a jej granice nie sprzyjały administrowaniu i prowadzeniu duszpasterstwa. Poza tym siedziba biskupów włocławskich i ich rezydowanie we Włocławku powodowały trudności w komunikowaniu się i przemieszczaniu na krańce diecezji. Okazja do zmian granic diecezji nastąpiła z chwilą odzyskania przez Polskę niepodległości¹¹. Nastąpiło to 28 października 1925 r. na mocy bulli papieża Piusa XI *Vixdum Poloniae unitas*, która przywróciła diecezji nazwę włocławską oraz określiła jej nowe granice¹².

Nowy kształt strukturalno-administracyjny diecezji powstały na początku XIX w. miał duży wpływ na działalność ustawodawczą biskupów włocławskich oraz na życie religijne i duszpasterstwo, w tym również na organizację i działalność szkolnictwa i oświaty. Analizując stan diecezji tamtego czasu pod kątem wyznaniowym, religijnym i duszpasterskim, a przede wszystkim pod

⁸ Układ przestrzenny diecezji kujawsko-kaliskiej, największej w Królestwie Polskim, w niczym nie przypominał dawnego terytorium i granic diecezji. Przedtem była ona zorientowana ku północy i sięgała do Bałtyku. Teraz rozciągała się daleko na południe, aż za Częstochowę. Począwszy od Włocławka, który leżał na samej granicy zaborów, diecezja rozciągała się po Słupcę, Kalisz, Wieluń, Częstochowę, Radomsko, Piotrków Trybunalski, Sieradz i Uniejów. Odszedł cały olbrzymi archidiaconat pomorski, większość archidiaconatu kruszwickiego, parafie zawiślańskie i część dekanatu wolbormskiego. Jedynie katedra, kapituła katedralna i seminarium duchowne pozostawały we Włocławku. W sumie nowo ukształtowana diecezja liczyła 344 parafie, z tego tylko 45 parafii pozostało z dawnego terytorium. Wielki archidiaconat pomorski został przyłączony do diecezji chełmińskiej z siedzibą w Pelplinie. Archidiaconat natomiast kruszwicki przyłączono do archidiecezji gnieźnieńskiej. Oba te archidiaconaty znalazły się bowiem na terenie zaboru pruskiego, a więc w innym państwie. Ostateczny kształt diecezji został nadany przez wykonawcę bulli, którym został ustanowiony dawny biskup włocławski, Franciszek Skarbek Malczewski, w 1818 r. mianowany pierwszym arcybiskupem metropolitą warszawskim. Por. *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864*, wybór źródeł, opr. O. Beiersdorf, Wrocław 1960, s. 271–283; S. Librowski, *Diecezja włocławska oraz jej wkład w życie Kościoła i Narodu*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 49 (1966), s. 268–269.

⁹ W. Góralski, *Nowa struktura administracji kościelnej w Polsce*, art. cyt., s. 57.

¹⁰ W. Wlaźlak, *Konsystorze generalne w diecezji kujawsko-kaliskiej (1919–1918)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 29 (2002), s. 243, 249.

¹¹ *Rocznik Diecezji Włocławskiej 1991*, dz. cyt., s. 30–31.

¹² *Diecezja Włocławska 2000*, dz. cyt., s. 22; Por. J. Gręźlikowski, *Kościół w Polsce po reformie struktur administracyjnych*, „Teologia i Człowiek”, 4 (2004), s. 175–190.

kątem szkolnictwa i oświaty, należy powiedzieć, że nie wyglądał on imponująco. Był raczej krytyczny i opłakany, widocznych było wiele zaniedbań i nieprawidłowości we wszystkich płaszczyznach, które winny być objęte ewangelizacją, poczynając od samych duchownych¹³. Bardzo destrukcyjnie na stan oświaty, szkolnictwa i wychowania wpłynął rozwój protestantyzmu na terenie diecezji włocławskiej. Błędnowierstwo przenikało nie tylko do wiernych świeckich, ale i do duchowieństwa. Poważny kryzys przechodziły zakony i klasztory. Rozszerzające się zwątpienie w metafizykę średniowiecza doprowadziło do obojętności wobec zagadnień religijnych i Kościoła, a także rozwijało i promowało postawę agnostycyzmu oraz etycznego relatywizmu. Następował ogromny rozdźwięk pomiędzy teorią i praktyką, między zasadami i prawdami Ewangelii a hedonizmem, świeckim życiem wiernych świeckich i duchowieństwa¹⁴.

Taki stan rzeczy wymagał głębokiej naprawy i natychmiastowej promulgacji nowych wymogów w zakresie działalności wychowawczej i oświatowej. Wymagał także intensywniej i gorliwej pracy pasterskiej biskupów i całego duchowieństwa na polu szkolnictwa i oświaty.

2. Szkolnictwo parafialne i zakonne

Początki szkolnictwa parafialnego, kolegiackiego i zakonnego sięgają średniowiecza i wywodzą się z okresu odrodzenia karolińskiego¹⁵. Procesowi zakładania szkół w poszczególnych parafiach, jako podstawowych jednostkach administracji kościelnej, pierwotnie przyświecał dwojaki cel: umożliwienie szerszym rzeszom dostępu do kapłaństwa oraz przygotowanie odpowiedniej grupy chłopców, których obecność miała uświetnić sprawowanie obrzędów liturgicznych w kościele. Początkowo szkoły takie powstawały w miastach, potem na przełomie XV i XVI w. także i w wioskach¹⁶. Duży wpływ na rozwój szkolnictwa kościelnego miały również nowe prądy przyniesione z falą humanizmu¹⁷.

¹³ Por. J. Filochowski, *Życiorys ks. Karola Pollnera sufragana diecezji kujawsko-kaliskiej*, Warszawa 1997, s. 31–33.

¹⁴ Por. J. Kłoczowski, *Uwagi wstępne. Chrześcijaństwo polskie XVI–XVIII wiek, w: Kościół w Polsce*, pr. zb. pod red. J. Kłoczowskiego, t. II, Kraków 1970, s. 41–44.

¹⁵ Pierwszą dyspozycją kościelną nakazującą zakładanie szkół katolickich o profilu parafialnym stanowią uchwały synodu odbytego w 529 r. w Vaisnow w Galii, a obowiązek zakładania i utrzymywania szkół na terenie parafii w Kościele zachodnim nakazał Sobór Laterański IV w 1215 r. S. K. Olczak, *Szkolnictwo parafialne w Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku (w świetle wizytacji kościelnych)*, Lublin 1978, s. 7.

¹⁶ Por. A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. II, Warszawa 1939, s. 167.

¹⁷ Por. B. Suchodolski, *Komisja Edukacji Narodowej na tle roli oświaty w dziejowym rozwoju Polski*, Warszawa 1962, s. 49–50.

Sprawa tworzenia i funkcjonowania szkolnictwa parafialnego nabrała szczególnej aktualności na forum Soboru Trydenckiego. Wraz z pojawieniem się i gwałtownym rozszerzaniem reformacji w tym czasie, w Kościele katolickim powstała wyjątkowa potrzeba nauczania szerszego ogółu wiernych, a także konieczność wykształcenia i wychowania religijno-moralnego¹⁸. Wiele polskich synodów potrydenckich nakazywało zakładanie szkół przy parafiach, zalecając również nauczanie języka polskiego oraz wzywając proboszczów do nadzoru szkoły. O powołaniu do życia szkoły parafialnej decydował biskup, który miał też kontrolę nad tworzeniem oraz funkcjonowaniem szkoły, głównie poprzez kanonika scholastyka w kapitule katedralnej. Ten ostatni z kolei zlecał różne zadania co do funkcjonowania szkoły parafialnej proboszczowi konkretnej parafii¹⁹.

Szkoły parafialne przygotowywały młodzież do nauki w szkołach katedralnych lub kolegiackich. Do szkół parafialnych można porównać oddziały niższe szkół katedralnych oraz kolegiackich. W obu przypadkach chodziło o przygotowanie młodzieży do odbycia nauki na wyższym stopniu intelektualnego wtajemniczenia²⁰. Szkoła więc – do czasów Komisji Edukacji Narodowej, a faktycznie i jeszcze dłużej – była agendą parafii i znajdowała się pod kontrolą Kościoła, który nadzorował szkolnictwo i wyznaczał mu cele. Szkoły parafialne rozwinęły się i przeszły znaczące przeobrażenia na przełomie XVII i XVIII stulecia. Wpływ na to miała kontrreformacja oraz idee humanizmu. Jednakże pod koniec istnienia Polski niepodległej, obserwuje się kryzys szkolnictwa parafialnego. Po rozbiorach miejsce szkół parafialnych zajęły szkoły elementarne, prowadzone przez państwo i wyjęte spod opieki Kościoła²¹.

Jeżeli chodzi o szkoły parafialne w XIX i początkach XX w. w diecezji kujawsko-kaliskiej, to funkcjonowały one w wielu parafiach, aczkolwiek ich

¹⁸ Por. S. K. Olczak, *Szkolnictwo parafialne w Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku...*, dz. cyt., s. 7.

¹⁹ Początkowo o wyborze kadry nauczycielskiej decydował wyłącznie proboszcz. Z czasem rodzice dzieci pobierających nauki w szkołach parafialnych wywalczyli sobie prawo współdecydowania o obsadzie wspomnianych stanowisk. Od tej też chwili, decyzję proboszcza musieli zatwierdzać wspomniani rodzice. W przypadku niewielkich, mało licznych szkół parafialnych, zatrudniano jednego nauczyciela. W dużych szkołach nauczyciele pomocniczy wspierali w pracy nauczyciela głównego. Nauczyciela głównego określano mianem *eruditor*, bądź *parvulorum* (*scholarium*), *rector scholare* (*scholarum*), rzadziej *scholasticus*. Nauczyciele pomocniczy nosili nazwę *socii*, czyli czeladników, bądź *lacati*, czyli zastępców. T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773–1794*, Kraków 1921, cz. 2, s. 118–120.

²⁰ Tamże, s. 119.

²¹ *Diecezja Włocławska 2000*, dz. cyt., s. 43; S. K. Olczak, *Szkolnictwo parafialne w Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku...*, dz. cyt., s. 80.

sieć nie była imponująca. Wiele parafii takich szkół nie prowadziło i nie posiadało. Na ogół miały je parafie, które były siedzibami dziekanów, a więc parafie dziekańskie, chociaż nie tylko. W różny sposób funkcjonowały szkoły parafialne w takich miejscowościach diecezji, jak: Nieszawa, Radziejów, Brześć Kujawski, Raciążek, Służewo, Kowal, Osiężcyn, Chodecz, Bobrowniki, Bytów, Bronisław, Koneck, Sadlno, Kalisz, Koło, Warta, Sieradz, Sompolno, Sędzin, Stawiszyn, Staw, Słupca, Szadek, Uniejów²². Znaną szkołą była szkoła w Inowrocławiu, która działała na terytorium diecezji włocławskiej do roku 1819²³. Szkoły te prowadzili powoływani przez władzę kościelną nauczyciele. Najczęściej jedną szkołę prowadził jeden nauczyciel (*magister scholae*). W szkołach bardziej bogatych i większych nauczyciel miał do pomocy kantora, który zajmował się nauczaniem śpiewu²⁴.

Program nauczania w szkołach parafialnych diecezji kujawsko-kaliskiej, podobnie jak i w całej Polsce, był zasadniczo określany przez uchwały synodalne lub przez biskupa diecezjalnego. Wpływał on przede wszystkim z samych założeń istnienia tego rodzaju szkół, a więc chodziło o przygotowanie chłopców do służby związanej z liturgią kościelną i do kapłaństwa. Dopiero potem zadaniem szkoły parafialnej było rozszerzanie poprzez uczniów nauki prawd wiary i moralności katolickiej²⁵. Szkoły te, jak na to wskazują wizytacje biskupów włocławskich, uczyły czytania, pisania, początków arytmetyki. Najczęściej w szkołach tych wykładano w języku łacińskim i mimo, że Komisja Edukacji to zakazała, język polski wchodził do tych szkół bardzo powoli²⁶. Uczniowie szkół parafialnych byli zobowiązani do uczestniczenia we Mszy św. oraz innych nabożeństwach niedzielnych i świątecznych, podczas których śpiewali pieśni wraz z nauczycielem albo w inny sposób pomagali w sprawowaniu liturgii²⁷.

Szkoła parafialna mieściła się najczęściej w odrębnym budynku parafialnym, w którym mieszkał jednocześnie nauczyciel. Często obiekty te wymagały remontu, do czego zobowiązywali proboszczów biskupi wizytujący parafie. Zdarzało się, że niektóre szkoły mieściły się w jednym pokoju na plebanii, jak to miało miejsce np. w Kłobi, Lubominie czy Grabiach, co było spowodowane

²² S. K. Olczak, *Szkoły parafialne w archidiecezji włocławskiej w drugiej połowie XVI i pierwszej XVII wieku*, „Studia Płockie”, 9 (1981), s. 158–159.

²³ S. Chodyński, *Szkoła Katedralna Włocławska: szkic historyczny na podstawie akt kapitułnych skreślony*, Włocławek 1900, s. 9.

²⁴ S. K. Olczak, *Szkoły parafialne w archidiecezji włocławskiej w drugiej połowie XVI i pierwszej XVII wieku*, art. cyt., s. 159–160.

²⁵ S. Kot, *Szkolnictwo parafialne w Małopolsce XVI–XVII wieku*, Lwów 1912, s. 16–17.

²⁶ S. Chodyński, *Szkoła Katedralna Włocławska...*, dz. cyt., s. 23.

²⁷ S. K. Olczak, *Szkolnictwo parafialne w Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku...*, dz. cyt., s. 129–130.

zajmowaniem budynku szkolnego przez osoby postronne²⁸. Należy zauważyć, że szkoły te były całkowicie nadzorowane przez prowadzący je Kościół.

Po ustanowieniu Komisji Edukacji Narodowej w 1773 r. zaczęto tworzyć w niektórych miejscowościach państwowe szkoły elementarne, które zostały wyjęte spod opieki Kościoła. Historycy oświaty przyjmują, że Komisja Edukacji nie zastała zbyt dużej ilości szkół parafialnych, gdyż szkolnictwo parafialne chyliło się ku upadkowi. Odnosi się to również do szkolnictwa na terenie diecezji włocławskiej, chociaż działała tu dość spora liczba szkół parafialnych, które były w różnym stanie²⁹. Komisja Edukacji Narodowej objęła swym zasięgiem całe szkolnictwo parafialne. Nie znosiła go, ale apelowała do szlachty i proboszczów o podjęcie troski o rozwój szkolnictwa parafialnego. Nie przeznaczyła jednak na ten cel żadnych środków finansowych, stąd szlachta i duchowieństwo nie kwapiło się do prowadzenia istniejących szkół parafialnych czy zakładania nowych. Jednakże przyjmuje się, iż Komisja Edukacji spowodowała niewielkie zwiększenie ilości szkół na terenie Polski, w tym również na terenie ówczesnej diecezji włocławskiej³⁰.

Jak wspomniano, po ustanowieniu Komisji Edukacji Narodowej tworzone szkoły elementarne. Odnosi się to również do Włocławka, gdzie taką szkołę założono najprawdopodobniej około roku 1776, o co prosił biskup Antoni Ostrowski (1753–1777). Pragnął on wraz z kapitułą, aby kształciła ona również kandydatów do miejscowego seminarium, co było dość istotne zważywszy na fakt, iż szkoła katedralna była w opłakanym stanie. Jest wiadomym, że szkoła ta działała we Włocławku na przełomie XVIII i XIX stulecia jako szkoła wojewódzka – sześcioklasowa i była prowadzona przez księży jezuitów sprowadzonych z Torunia. Jednakże stosunkowo szybko upadła na skutek zamieszek w kraju. To spowodowało, że Włocławek pozostał bez szkoły do roku 1820³¹.

Na prośbę obywateli i mieszczan Włocławka właśnie w 1820 r. Komisja Edukacji Narodowej ustanowiła szkołę wydziałową o czterech klasach, a jej prowadzenie powierzyła księżom pijarom sprowadzonym z Radziejowa. W roku 1823–1924 liczyła ona 154 uczniów i ośmiu nauczycieli (pięciu pijarów i trzech nauczycieli świeckich). Pijarzy prowadzili placówkę do 1832 r., po czym przeszła ona pod zarząd świecki. Zajmowała pomieszczenia zamku biskupiego, ofiarowanych tej szkole w 1818 r. przez biskupa Franciszka Malczewskiego (1815–1818). W roku 1860 placówkę tę przeniesiono w inne miejsce, a rok później

²⁸ S. K. Olczak, *Szkoły parafialne w archidiecezji włocławskiej w drugiej połowie XVI i pierwszej XVII wieku*, art. cyt., s. 162.

²⁹ S. K. Olczak, *Szkolnictwo parafialne w Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku...*, dz. cyt., s. 77–78.

³⁰ Tamże, s. 79–80; S. Chodyński, *Opisy kościołów diecezji kujawsko-kaliskiej zamieszczane przy schematyzmach diecezji kujawsko-kaliskiej w latach 1873–1893*, Włocławek 1903, s. 15–16.

³¹ S. Chodyński, *Szkoła Katedralna Włocławska...*, dz. cyt., s. 130–131.

w jej pomieszczeniach założono czteroklasową szkołę powiatową realną z kierunkiem handlowym. Wkrótce jednak, w 1866 r. szkołę tę zamieniono na gimnazjum realne sześcioklasowe, a następnie na szkołę realną sześcioklasową. W roku 1892 została ona przeniesiona do Kalisza. Tym samym Włocławek pozostał znów bez szkoły³².

W roku 1894 w tymże gmachu, za staraniem biskupa Aleksandra Bereśniewicza (1883–1902), urządzono szkołę trzyklasową miejską z rzemiosłami, o kursie sześcioletnim. Uczyla ona stolarstwa i tokarstwa. Jednocześnie w tym samym roku powołano do życia dwie szkoły elementarne męskie dwuklasowe o kursie czteroletnim i niższą jednoklasową. Powołano również dwie szkoły elementarne jednoklasowe rządowe dla dziewcząt. Oprócz wymienionych działały także szkoły prywatne: dla chłopców czteroklasowa handlowa p. Andrzejczaka, a dla dziewcząt trzy pensje: p. Aleksandry Aspis (sześcioklasowa), p. Masłowskiej (czteroklasowa) i p. Heleny Jezierskiej (dwuklasowa)³³.

Należy także w tym miejscu wspomnieć o powstałej z inicjatywy biskupa Stanisława Zdzitowieckiego (1902–1927) na początku XX w. szkoły przygotowującej kandydatów do seminarium. Otóż, udało się mu uzyskać zgodę władz carskich na założenie we Włocławku, w 1908 r., niższego seminarium duchownego, które zostało nazwane Liceum im. Piusa X. Otrzymało ono swój nowy gmach i podjęło kształcenie kandydatów do wspomnianej uczelni³⁴.

Biskup Zdzitowiecki jako biskup włocławski zwracał szczególną uwagę na młodzież i jej wychowanie. Od początku swej pracy pasterskiej we Włocławku myślał o utworzeniu szkoły prowadzonej przez Kościół i wychowującej w duchu chrześcijańskim. Podejmował różne próby założenia takiej szkoły, ale władze carskie nie wyrażały zgody na uruchomienie podobnej placówki. Zamyśl swój mógł zrealizować podczas trwania wojny światowej, gdy we Włocławku rządili Niemcy. W 1916 r. otrzymał pozwolenie na utworzenie szkoły średniej, którą nazwał imieniem ks. Jana Długosza. Szkoła ta najpierw mieściła się w pałacu biskupim, a później – staraniem biskupa – otrzymała własne okazałe lokum. Biskup Zdzitowiecki zdążył w 1925 r. poświęcić fundamenty pod monumentalny gmach gimnazjum. Po jego śmierci w 1927 r., 7 października 1928 r., biskup Władysław Krynicki (1927–1928) dokonał poświęcenia nowego gmachu, w którym powstał Zakład Naukowo-Wychowawczy im. ks. Jana Długosza obejmujący: szkołę podstawową, gimnazjum i liceum. Placówka ta funkcjonowała do wybuchu drugiej wojny światowej. W czasie wojny jej działalność została przerwana, a w zajmowanym przez nią gmachu umieszczono

³² Tamże, s. 132–133.

³³ Tamże, s. 133.

³⁴ *Diecezja Włocławska 2000*, dz. cyt., s. 45; W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2008, s. 101–103.

niemiecki szpital wojskowy³⁵. Po zakończeniu wojny przez kilka lat szkoła ta prowadziła swoją działalność, jednakże władze komunistyczne w 1961 r. ostatecznie ją zlikwidowały, zabierając diecezji budynek i lokując tam Państwową Szkołę Mechaniczną i Samochodową oraz Studium Nauczycielskie³⁶. W roku 1989 diecezja odzyskała prawo własności całego gmachu szkoły i wydzierżawiła go na potrzeby Zespołu Szkół Samochodowych. Po przekazaniu przez władze miasta budynku szkoły diecezji, otworzono w tym samym roku Publiczne Gimnazjum im. ks. Jana Długosza, a w 2002 r. publiczne liceum. Od 1 września 2003 r. szkoła nosi nazwę Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza³⁷.

Jeżeli chodzi o szkoły zakonne, to w XIX w. nie były one zbyt liczne ze względu na represje po powstaniu styczniowym i dokonaną w 1864 r. przez władze carskie kasatę zakonów. Jednakże w pierwszej połowie XIX stulecia możemy mówić o szkołach prowadzonych w diecezji przez zakon pijarów w Radziejowie, Wieluniu i Włocławku³⁸, franciszkanów we Włocławku, Gniewkowie i Nieszawie, jezuitów w Bydgoszczy i Gdańsku³⁹. Wysoko postawione były szkoły bogatych opactw Oliwy, Pelplina i Koronowa oraz Gdańska, a także większych miast pruskich, z których napływało najwięcej kandydatów do kapłaństwa do seminarium włocławskiego⁴⁰.

Dość znaną w XIX w. była szkoła ojców reformatów we Włocławku. Zakon ten sprowadził w 1625 r. do Włocławka biskup Andrzej Lipski (1623–1630). Jeszcze za czasów rządu pruskiego mieszkańcy Włocławka prosili zakonników, aby utworzyli szkołę parafialną dla chłopców. Nie udało się tego dokonać, jednak zamiar ten ponowiono za czasów rządu Księstwa Warszawskiego, co zaowocowało założeniem szkoły średniej w dniu 11 lipca 1814 r. o trzech oddziałach⁴¹. Wykładano w niej język łaciński, ortografię łacińską, polską i niemiecką, arytmetykę, geografę, historię Polski, początki języka niemieckiego i francuskiego, retorykę polską i łacińską, pisanie listów w językach wykładanych, naukę katechizmu. Szkoła ta liczyła w różnym czasie od 140 do 210 uczniów i kończyła się trzydniowym egzaminem publicznym⁴². Po sprowadzeniu zakonu pijarów do Włocławka w 1820 r. i założeniu przez nich szkoły wydziałowej, szkoła ojców reformatów, po interwencji Komisji Rządowej

³⁵ W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, dz. cyt., s. 104–107.

³⁶ *Diecezja Włocławska 2000*, dz. cyt., s. 45.

³⁷ Tamże, s. 45.

³⁸ S. Chodyński, *Szkoły OO. Pijarów w Radziejowie i w Włocławku*, Włocławek 1911, s. 5–6.

³⁹ *Diecezja Włocławska 2000*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁰ S. Chodyński, *Szkoła Katedralna Włocławska...*, dz. cyt., s. 9.

⁴¹ S. Chodyński, *Szkoła OO. Reformatów w Włocławku*, Włocławek 1911, s. 7–8.

⁴² Tamże, s. 12.

Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, stała się szkołą elementarną i funkcjonowała przez wiele jeszcze lat, do 1865 r. W tym to roku odsunięto zakonników od nauczania i posiadania budynku szkolnego, a szkołę zajęła wspomniana komisja i umieściła tam nauczycieli świeckich⁴³. W pomieszczeniach tej szkoły, mieszczącej się przy klasztorze reformatów, urządzono w 1840 r. niedzielną szkołę dla młodzieży rzemieślniczej, która miała nauczycieli świeckich, a zajęcia odbywały się tylko w niedziele i święta. Działała ona do roku 1865⁴⁴.

Jeżeli chodzi o szkołę pijarów w Radziejowie, to w 1832 r. rząd odebrał temu zakonowi szkoły prowadzone na terenie diecezji i oddał je pod kierownictwo nauczycieli świeckich. Pozbawione celu istnienia i działania zgromadzenie zakonne, dotąd przynoszące istotną korzyść oświacie, stało się bezczynne. Z tego powodu niektórzy z jego członków przyjęli obowiązki prywatnych nauczycieli po domach panów, inni przeszli do duchowieństwa diecezjalnego, jeszcze inni podjęli posługę parafialną⁴⁵.

Kiedy skończył się okres niewoli narodowej i Polska odzyskała niepodległość, wiele zespołów klasztornych świeciło pustkami, stąd władza diecezjalna godziła się na ich objęcie przez nowe zgromadzenia zakonne, powstałe głównie w XIX w. Na skutek tego w diecezji znaleźli się salezjanie, którzy objęli klasztor w Łądzie nad Wartą, gdzie niebawem założyli swoje seminarium zakonne. Tak samo w Kazimierzu Biskupim osiedlili się misjonarze Świętej Rodziny, otwierając tam seminarium zakonne, a także orioniści, którzy osiedliwszy się w Zduńskiej Woli, założyli w tym mieście swoje seminarium zakonne⁴⁶. Należy ponadto wspomnieć o zgromadzeniu siostr urszulanek, które założyło we Włocławku w 1916 r. gimnazjum i liceum. Placówki te zostały w 1951 r. zamknięte przez władze komunistyczne⁴⁷.

3. Szkoła Katedralna Włocławska

Szkoły katedralne w Polsce pojawiają się już na przełomie XII i XIII w. Duży ich rozwój obserwuje się w XII i XIV stuleciu. W latach 1215–1364 było już w Polsce 13 szkół katedralnych oraz 14 przy kolegiatach. W końcu XV w. jednych i drugich było odpowiednio 17 i 30. Szybka rozbudowa organizacji parafialnej oraz uchwały Soboru Laterańskiego IV z 1215 r., przyczyniły się do przyspieszonego tworzenia szkół parafialnych, w tym także katedralnych⁴⁸.

⁴³ Tamże, s. 18–24.

⁴⁴ Tamże, s. 32, 40–41.

⁴⁵ S. Chodyński, *Szkoły OO. Pijarów w Radziejowie i w Włocławku*, dz. cyt., s. 33–34.

⁴⁶ Tamże, s. 47.

⁴⁷ Tamże, s. 45.

⁴⁸ A. Vetulani, *Średniowieczny Kościół polski w zasięgu łacińskiej kultury*, Wrocław 1948, s. 405.

Początkowo szkoły katedralne przeznaczone były dla wyższego duchowieństwa diecezjalnego, później również uczyły się w nich osoby nieprzeznaczone do stanu duchownego, aczkolwiek była to rzadkość⁴⁹.

Początki szkoły katedralnej we Włocławku sięgają XII w. i związane są z początkami powstania katedry⁵⁰. Największa świetność i rozwój tej placówki przypada na drugą połowę wieku XVI. Była ona kolonią Akademii Krakowskiej i z niej miewała nauczycieli, a przynajmniej rektora. Później, kiedy zakon jezuitów i pijarów pozakładał w wielu miejscach diecezji szkoły, z którymi szkoła katedralna nie była w stanie rywalizować, podupadła do poziomu szkoły elementarnej. Przyczyną takiego stanu rzeczy były też walki religijne z protestantami i rozruchy wojenne w kraju, w których to kościoły straciły wiele dawnych funduszy, a przez to nie były w stanie łożyć odpowiednich kwot na utrzymanie szkoły⁵¹. Upadek szkoły ogłosił w roku 1711 biskup Felician Konstanty Szaniawski (1706–1720), stwierdzając, że „nie miała ona rektorów z Akademii Krakowskiej, ludzi uczonych, nauczycieli i uczniów oraz funduszy, a tym samym była zgorszeniem i dawała zły przykład szkołom parafialnym”⁵². Przez XVIII stulecie Włocławska Szkoła Katedralna stała się szkołą prywatną uczącą uboższą młodzież miasta Włocławka czytania, pisania i liczenia oraz katechizmu i służenia do Mszy św. W tym ostatnim celu utrzymywała ją do 1865 r. kapituła włocławska⁵³. Oprócz szkoły katedralnej nie było we Włocławku żadnej innej szkoły aż do XIX w.

Władze Księstwa Warszawskiego stawiały liczne przeszkody w funkcjonowaniu tej placówki, nawet kiedy była ona szkołą elementarną. Prefektura bydgoska w 1808 r. poleciła kapitule włocławskiej zamknąć szkołę pod pozorem, iż otworzyła we Włocławku szkołę miejską. Magistrat zajął dom zajmowany przez szkołę na łaźnię dla wojska, a fundusze przeznaczone na jej utrzymanie chciano przejąć na prowadzenie szkoły miejskiej. Podjęte jednak starania przez biskupa Franciszka Malczewskiego i kapitułę katedralną doprowadziły do ponownego uruchomienia szkoły. Utrzymywana z własnych dochodów kapituły dotrwała ona aż do czasu zamknięcia jej przez nowe rozporządzenia rządowe z 1865 r.⁵⁴

Pomieszczenia szkoły katedralnej znajdowały się na przestrzeni historii w różnych budynkach i nie były ani wspaniałe, ani wygodne⁵⁵. Po zniszczeniu wybudowanego w 1736 r. pomieszczenia na szkołę, kapituła podjęła w 1768 r.

⁴⁹ Tamże, s. 405–406.

⁵⁰ *Diecezja Włocławska 2000*, dz. cyt., s. 80–81.

⁵¹ S. Chodyński, *Szkoła Katedralna Włocławska...*, dz. cyt., s. 8.

⁵² Tamże, s. 8.

⁵³ Tamże, s. 8.

⁵⁴ Tamże, s. 62–63.

⁵⁵ W początkach jej funkcjonowania znajdowała się przy katedrze obok zamku biskupiego nad Wisłą. W latach 1435–1453 postawiono nowy budynek na pomieszczenia dla szkoły. Uległ on jednak szybkiej dewastacji i w latach 1559–1561 kapituła

decyzję o budowie nowego obiektu. Przedsięwzięcie to nie powiodło się i nie zostało szybko zrealizowane z powodu braku funduszy. Postanowiono naprawić dotychczasową siedzibę szkoły, aby mogła dalej prowadzić nauczanie. Do budowy powrócono w 1791 r., powierzając ją prałatowi Antoniemu Dembowskiemu. On to wznosił nową szkołę w pobliżu kościoła św. Stanisława, gdzie w 1799 r. została przeniesiona placówka. Działała do 1811 r., kiedy to po zarządzeniu rządowym reorganizującym nauczanie szkolne, została zamknięta. Dom szkolny został wtedy wydzierżawiony nauczycielowi Fatalskiemu, który uczył tutaj dzieci prywatnie. Po roku jednak magistrat zajął szkołę na łaźnię dla wojska i zniszczył do reszty. Po czym obiekt został przez kapitułę rozebrany, a plac po budynku sprzedano kupcowi Braunowi, który w 1821 r. wystawił tam spichrz⁵⁶.

Jak wspomniano, szkoła katedralna funkcjonowała do 1865 r. Nie mając od 1811 r. budynku, kapituła postanowiła otworzyć szkołę, po rocznej przerwie, a więc w roku 1812, w pomieszczeniach po refektarzu księży psalterzystów. W tym czasie placówka nie miała więc stałego miejsca i funkcjonowała z przerwami. W 1826 r. kapituła przeznaczyła na szkołę pomieszczenie jednego z wikariuszy katedralnych i tak było aż do jej zniesienia⁵⁷.

Nadzór nad Włocławską Szkołą Katedralną sprawował w imieniu kapituły i biskupa prałat scholastyk. Jego obowiązkiem było uczyć młodzież lub przynajmniej dostarczyć szkole nauczyciela, czuwać nad jego pracą w szkole i obyczajami oraz nad postępem uczniów w nauce i moralności. Prałat scholastyk składał każdego roku kapitule sprawozdanie ze swojej działalności. Kapituła miała prawo wysyłania swego delegata celem wizytowania szkoły. Prawo wizytowania szkoły miał także biskup. W 1842 r. stały nadzór nad szkołą katedralną zlecono przebywającym na stałe przy katedrze prałatowi Szremowiczowi i kanonikowi Malczewskiemu, a w 1851 r. kanonikowi Jórkiewiczowi, gdyż

wzniosła kolejny obiekt. Miejsce nowej szkoły musiało być jednak niedogodne i zbyt odległe od katedry, gdyż biskup Stanisław Karnkowski (1567–1581) przeniósł placówkę do innego budynku na ulicę Cyganka, blisko kościoła św. Witalisa i samej katedry. W czasie najazdu Szwedów na Włocławek w roku 1657 został spalony dom szkolny. Wyremontowano go w 1664 r., jednak służył szkole niedługo, gdyż szybko niszczał i nie nadawał się do celów dydaktycznych. W związku z tym na polecenie biskupa Bonawentury Madalińskiego (1681–1691) kapituła podjęła w 1689 r. decyzję o wybudowaniu nowego budynku na pomieszczenia dla szkoły. Niemniej budowy nie podjęto, a szkoła nadal funkcjonowała w bardzo zniszczonym budynku. Ponowną decyzję o wybudowaniu nowej szkoły kapituła podjęła 3 lutego 1724 r. W tym czasie przeniesiono placówkę do wynajętego pomieszczenia prywatnego na mieście. Ostatecznie szkoła została wybudowana w 1736 r. w pobliżu kościoła św. Stanisława. Por. tamże, s. 14–15.

⁵⁶ Tamże, s. 18–19; S. Librowski, *Diecezja włocławska oraz jej wkład w życie Kościoła i Narodu*, dz. cyt., s. 268.

⁵⁷ S. Chodyński, *Szkoła Katedralna Włocławska...*, dz. cyt., s. 19–20.

prałat scholastyk otrzymał urząd wikariusza kapitulnego w innej diecezji. Od roku 1857 opiekunem szkoły został kanonik Onufry Dąbrowski, który był pijarem i nauczycielem religii w szkołach rządowych w Kaliszu i we Włocławku⁵⁸.

4. Seminarium Duchowne we Włocławku

Instytucja seminariów duchownych w Kościele zrodziła się na Soborze Trydenckim, który nakazał biskupom ordynariuszom zakładanie zakładów dla kształcenia kandydatów do kapłaństwa. Była to jedna z ważniejszych i doniosłych decyzji tego soboru, podejmującego reformę i odnowę Kościoła, który dnia 8 maja 1563 r. uchwalił i przyjął Dekret *Cum adolescentium aetas*, polecający biskupom powoływanie do życia seminariów duchownych⁵⁹. Każda diecezja została nim zobowiązana do posiadania własnego seminarium. Chciano w ten sposób stworzyć nowe, bardziej optymalne i korzystniejsze niż dotąd warunki kształcenia i wychowywania kandydatów do kapłaństwa⁶⁰. Wykonanie zaleceń *Tridentinum* co do powoływania seminariów duchownych w poszczególnych diecezjach zależało przede wszystkim od biskupów diecezjalnych. W diecezji włocławskiej realizacją dekretu soborowego zajął się gorliwy zwolennik reformy trydenckiej biskup Stanisław Karnkowski, późniejszy arcybiskup gnieźnieński, który za zgodą kapituły włocławskiej i zgromadzonego na synodzie duchowieństwa, dnia 16 marca 1568 r. ufundował i założył Diecezjalne Seminarium Włocławskie, jako pierwsze na ziemiach tzw. rdzennej Polski, a trzecie w obecnych granicach naszego państwa⁶¹. Fundacja seminarium została zatwierdzona wraz

⁵⁸ Tamże, s. 70; Z. Arentowicz, *Z dawnego Włocławka*, Włocławek 1928, s. 33–34.

⁵⁹ J. Gręźlikowski, *Seminaria diecezji włocławskiej w świetle uchwał synodów potrydenckich*, „Studia Włocławskie”, t. 3, (2000), s. 347–359.

⁶⁰ W. Góralski, *Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa w diecezji płockiej w świetle potrydenckich synodów diecezjalnych*, „Studia Płockie”, t. 22, (1994), s. 67.

⁶¹ Tekst fundacji Seminarium Włocławskiego zamieściły statuty synodalne z 1568 r.: „Duchowieństwo diecezji włocławskiej, zebrane na synodzie we Włocławku 16 marca 1568 r., pod przewodnictwem biskupa Stanisława Karnkowskiego, uchwała fundację seminarium duchownego, zaproponowaną przez tegoż biskupa”. *Acta Synodi Dioeclesanae Wladislaviae anno 1568 per Stanislaum Karnkowski episcopum celebratae*, w: Z. Chodyński, *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis Pomeraniae*, Warszawa 1890, s. 79; W. Kujawski, *Włocławek w czasach nowożytnych i jego dzieje kościelne*, w: Włocławek. Dzieje miasta, red. J. Staszewski, t. I, Włocławek 1999, s. 252; S. Librowski, *Właściwie, które seminarium w Polsce jest najstarsze?*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 17 (1968), s. 185–189; S. Librowski, *Czterechsetlecie erekcji Seminarium Włocławskiego (1569–1969)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 18 (1969), s. 125–132; S. Librowski, *Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria diecezjalne w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie”, 72 (1969), z. 2, s. 218–231; A. Petrani, *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Lublin 1961, s. 14–15.

ze statutami synodu, które zostały przez biskupa Karnkowskiego przesłane do Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia przez papieża Piusa V⁶².

Posiadając potwierdzenie fundacji seminarium, po rocznych przygotowaniach i realizacji zaplanowanych na synodzie oraz przewidzianych później środków materialnych, dnia 16 sierpnia 1569 r., na zebraniu generalnym kapituły katedralnej i za jej zgodą, biskup Karnkowski wydał dokument erekcyjny Seminarium Duchownego we Włocławku⁶³.

Seminarium zaczęło funkcjonować zaraz po swej fundacji, a przynajmniej po erekcji⁶⁴. Brak należytego pomieszczenia, zarazy nawiedzające miasto oraz brak trwałego funduszu na utrzymanie uczelni nie sprzyjały jej rozwojowi. Na skutek powyższych okoliczności biskup Karnowski nie zdołał rozwinąć swego dzieła, a powstałe trudności poważnie zachwiały bytem i funkcjonowaniem seminarium. Przechodząc w 1581 r. na stolicę gnieźnieńską, pozostawił je bez profesorów i alumnów⁶⁵.

Następcy biskupa Karnkowskiego na stolicy biskupiej we Włocławku kontynuowali w różny sposób i z różnym powodzeniem dzieło swego poprzednika⁶⁶. Nowej erekcji seminarium duchownego dokonał 31 grudnia 1719 r. biskup Konstanty Felicjan Szaniawski (1707–1720), powierzając je pieczy zgromadzeniu zakonnemu Misjonarzy św. Wincentego à Paulo, którzy

⁶² *Acta Synodi Dioecesanæ Wladislaviae anno 1568 per Stanislaum Karnkowski episcopum celebratae*, w: Z. Chodyński, *Statuta synodalia*, s. 79; Por. S. Librowski, *Czterechsetlecie fundacji Seminarium Włocławskiego*, s. 183.

⁶³ Dokument erekcyjny seminarium został zatytułowany: „Stanisław Karnkowski, biskup włocławski, za zgodą miejscowej kapituły katedralnej, wystawia dokument erekcyjny dla ufundowanego w dniu 16 marca 1568 roku Seminarium Duchownego we Włocławku, w którym określa jego organizację i zapewnia mu byt materialny”. Oryginał znajduje się w Archiwum Diecezji Włocławskiej, bez sygnatury. Pergamin zapisany na 4 kartach plus 2 karty ochronne, podpisany przez biskupa założyciela. Opatrzony pieczęcią woskową biskupa Karnkowskiego i kapituły włocławskiej, które wiszą na jedwabnym sznurze, założonym wzdłuż grzbietu dokumentu. Por. S. Librowski, *Czterechsetlecie erekcji Seminarium Włocławskiego*, dz. cyt., Lublin 1968, s. 127; S. Szezeblewski, *Seminaria duchowne w diecezji włocławskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 72 (1969), z. 2, s. 238.

⁶⁴ S. Librowski, *Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria diecezjalne w Polsce*, dz. cyt., s. 225. *Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria diecezjalne w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie”, 72 (1969), z. 2, s. 218–231

⁶⁵ Por. S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1904, s. 194–195; S. Librowski, *Czterechsetlecie fundacji Seminarium Włocławskiego*, dz. cyt., s. 183.

⁶⁶ Przede wszystkim podejmowali trud zapewnienia seminarium odpowiednich środków materialnych na jego utrzymanie. Należy tutaj wspomnieć biskupa Pawła Wołuckiego (1616–1622), który podjął się budowy specjalnego gmachu dla uczelni i za jego przyczyną Seminarium Włocławskie w 1619 r. otrzymało własny, piętrowy budynek na potrzeby uczenia kleryków. Zaslugi dla rozwoju tej uczelni ma również biskup Maciej Lubieński (1631–1641). Niektórzy biskupi w XVII i XVIII w. wysyłali i kształcili zgłaszających się kandydatów do kapłaństwa w kolegiach jezuickich w Braniewie,

wówczas uchodzili za najlepszych kierowników seminariów diecezjalnych⁶⁷. Do pracy w Seminarium Włocławskim zostało powołanych czterech misjonarzy: prefekt, dwóch profesorów i brat zakonny do prowadzenia gospodarstwa seminaryjnego. Od tego czasu rozpoczął się dla tej uczelni jakby nowy czas. Misjonarze przyjmowali do seminarium najchętniej absolwentów z kolegów jezuickich, które pod wieloma względami dorównywały szkołom akademickim. Przybywali więc kandydaci dobrze przygotowani nie tylko w zakresie nauk ogólnych, ale również w zakresie filozofii i teologii. Misjonarzom pozostawało tylko uzupełnić te wiadomości i praktycznie przygotować kandydatów do przyszłej pracy kapłańskiej. Najwięcej uwagi poświęcali oni formacji duchowej alumnów oraz uczeniu teologii moralnej, kaznodziejstwa, katechizowania, udzielania sakramentów, przepisów liturgicznych i śpiewu. Na zdobycie tych umiejętności do 1808 r. przeznaczono dwa lata studiów. W 1809 r. biskup Feliks Tomasz Lewiński (1784–1818) przedłużył czas studiów w seminarium do trzech lat, w 1818 r. – do czterech. Rocznie przez prawie cały okres XIX w. przyjmowano do seminarium ok. 25 alumnów. Poziom uczelni zależał w dużym stopniu od naukowego przygotowania profesorów i ich liczby. Od 1819 r. było ich trzech, od 1826 r. – pięciu, a od 1830 r. – sześciu. Prawie do końca XVIII w. nie używano podręczników. Alumni korzystali z notatek profesorów albo własnych zapisków. Do podręczników zaczęto sięgać z początkiem XIX stulecia. Były to najczęściej tłumaczenia z dzieł obcych lub podręczniki układane przez polskich misjonarzy św. Wincentego à Paulo⁶⁸.

Zgromadzenie misjonarzy św. Wincentego à Paulo prowadziło Seminarium Włocławskie przez okres 145 lat, do momentu wydania ukazu carskiego z 8 listopada 1864 r., znoszącego klasztory w Królestwie Polskim. Ukaz ten objął swym zasięgiem także pięciu misjonarzy prowadzących i pracujących w seminarium. Dwóch młodszych wiekiem przeszło do pracy parafialnej, a starsi pozostali w seminarium i w dalszym ciągu – za przyzwoleniem władz carskich – spełniali swoje obowiązki. W celu uzupełnienia grona profesorskiego, biskup Michał Marczewski (1856–1867) od początku roku seminaryjnego 1866/67 powołał do pracy w tej placówce księży z duchowieństwa diecezjalnego – Zenona i Stanisława Chodyńskich. Biskup Marczewski wystąpił również do władz carskich o pozwolenie na kierowanie seminarium przez pewien czas dotychczasowemu prefektowi misjonarzowi Franciszkowi

Wilnie, Krakowie, a także w Rzymie, Wiedniu i Augsburgu. To powodowało, iż Seminarium Duchowne we Włocławku nie rozwijało się, a chyliło się ku upadkowi. Por. J. Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego*, Włocławek 2000, s. 402; S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 32–38.

⁶⁷ S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 32–38; S. Szczepblewski, *Seminarium duchowne diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 241–242.

⁶⁸ S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 38–40.

Płoszczyńskiemu. Miał on wprowadzić księży Chodyńskich w trudną sztukę prowadzenia i zarządzania seminarium. Pełnił on swoją funkcję – za zgodą władz carskich – do śmierci, która nastąpiła w 1873 r., a więc jeszcze przez dziewięć lat⁶⁹. Po nim kierownictwo seminarium i urząd rektora objął najpierw Zenon w latach 1873–1888, a potem, w latach 1888–1908, Stanisław Chodyński⁷⁰. Jego następcą został w roku 1908 ks. Idzi Radziszewski, późniejszy rektor Akademii Duchowej w Petersburgu, który przed objęciem rektorstwa – z polecenia biskupa Stanisława Zdzitowieckiego odbył podróż zagraniczną celem bliższego poznania seminariów duchownych w Belgii, Niemczech, Austrii i Szwajcarii⁷¹. Oni to, wspólnie z innymi księżmi diecezji włocławskiej, wtedy zwanej kujawsko-kaliską, stworzyli na przełomie XIX i XX stulecia przy Włocławskim Seminarium Duchownym najsilniejszy ośrodek myśli teologicznej na ziemiach polskich⁷². To między innymi pozwoliło, iż z inicjatywy ks. Idziego Radziszewskiego, powstał w lutym 1918 r. wśród Polonii w Petersburgu Komitet Organizacyjny Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie. Jego pierwszym rektorem został właśnie kapłan diecezji włocławskiej ks. Idzi Radziszewski (1918–1922), który wraz z czterema kapłanami diecezji włocławskiej przybył do Lublina i utworzył Katolicki Uniwersytet Lubelski⁷³. Celem nowo utworzonej instytucji było prowadzenie badań naukowych w duchu harmonii między nauką a wiarą, kształcenie kadry inteligencji katolickiej oraz podnoszenie narodu na wyższy poziom życia religijnego i intelektualnego. Dewizą uczelni stało się i do dziś jest hasło *Deo et Patrie – Bogu i Ojczyźnie*⁷⁴. Warto w tym miejscu zauważyć, iż z Włocławskiego Seminarium Duchownego wychodzili

⁶⁹ S. Szczepblewski, *Seminaria duchowne w diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 243–244.

⁷⁰ S. Szczepblewski, *Seminaria duchowne w diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 247; S. Librowski, *Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach*, art. cyt., s. 225–226.

⁷¹ K. Rulka, *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci seminarium włocławskiego*, w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku, pr. zb. pod red. W. Hanca i K. Rulki, Włocławek 1997, s. 133.

⁷² W. Dudek, *Teologiczno-naukowy dorobek Włocławskiego Seminarium Duchownego*, AK 72 (1969), s. 267–300; W. Kujawski, *Włocławek w czasach nowożytnych i jego dzieje kościelne*, s. 258.

⁷³ Czterech rektorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pochodziło z grona profesorów Seminarium Włocławskiego: ks. Idzi Radziszewski (1918–1922), ks. Józef Kruszyński (1925–1933), ks. Antoni Szymański (1933–1942) i ks. Józef Iwanicki (1952–1956). Nawiązane i ugruntowane przez lata związki z tym katolickim uniwersytetem przetrwały do dziś. Alumni włocławscy zdobywali tam stopnie magisterskie, doktorskie i habilitacje, z absolwentów KUL-u wywodzi się znaczna część grona profesorskiego, które obecnie zatrudnione jest na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdyż Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku weszło w strukturę tegoż wydziału i w nich obecnie działa.

⁷⁴ *Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. A. Dębiński, W. Staszewski, M. Wójcik, Lublin 2006, s. 7–8.

profesorowie, którzy tworzyli kadrę naukową i dydaktyczną w Petersburgu, Warszawie, Łodzi, Lublinie, Krakowie, Częstochowie, Łądzie nad Wartą, Kazimierzu Biskupim, Bydgoszczy czy Toruniu, na uniwersytetach krajowych i zagranicznych, w seminariach diecezjalnych i zakonnych⁷⁵.

Od samego początku swej pracy w Seminarium Włocławskim bracia Chodyńscy starali się podźwignąć placówkę z upadku materialnego i podnieść jej poziom naukowy. Odpowiednio do potrzeb przedłużano lata nauki z czterech do pięciu, z wyraźnym podziałem na 2 lata filozofii i 3 lata teologii. Było to podyktowane potrzebą lepszego przygotowania intelektualnego i duchowego przyszłych kapłanów diecezji włocławskiej. Jednocześnie pod koniec XIX w. dało się zauważyć wzrastającą z każdym rokiem liczbę kleryków, co wymagało powiększenia pomieszczeń seminaryjnych, gdyż dotychczasowy budynek – wybudowany w roku 1843 – nie był w stanie pomieścić wszystkich alumnów. Toteż dzięki staraniom rektora ks. Stanisława Chodyńskiego wzniesiono w 1882 r. piętrowe skrzydło przeznaczone na mieszkania dla kleryków. Natomiast sześć lat później postawiono piętrowy budynek mieszczący kuchnię, refektarz i sale wykładowe na górze, a nieco później, w latach 1899–1900, okazały budynek frontowy wzdłuż ul. Seminaryjnej (obecnie Prymasa Stanisława Karnkowskiego). Zwiększająca się liczba alumnów spowodowała, że w 1908 r. dobudowano do tego budynku drugie piętro⁷⁶.

Wielkim wydarzeniem dla Włocławskiego Seminarium Duchownego było ukazanie się w 1909 r. pierwszego zeszytu czasopisma teologicznego „Ateneum Kapłańskie”, które powstało z inicjatywy ówczesnego rektora seminarium, ks. Idziego Radziszewskiego, późniejszego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Było ono dla profesorów włocławskich bodźcem do pracy naukowej, a dla alumnów okazją do wdrażania się do poważnej lektury teologicznej⁷⁷.

Księża diecezjalni przejmując seminarium, zachowywali zaprowadzone i zakorzenione dawne zwyczaje misjonarskie i ustawy biskupów włocławskich regulujące funkcjonowanie i utrzymanie placówki. Dopiero w 1884 r. biskup Aleksander Bereśniewicz wprowadził pewne zmiany, a następnie biskup Stanisław Zdzitowiecki wydał dla tej uczelni nowe konstytucje i regulamin, opracowane bardzo sumiennie przez komisje profesorów, oparte na wskazaniach trydenckich, na nowych zarządzeniach Stolicy Apostolskiej i na dawnych ustawach i zwyczajach diecezjalnych⁷⁸.

⁷⁵ W. Hanc, *Symposium z okazji 425 rocznicy powstania Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku...*, dz. cyt., s. 75–76; Por. *Informator Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL*, Lublin 2005, s. 15–16.

⁷⁶ S. Szczepblewski, *Seminaria duchowne diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 244.

⁷⁷ J. Bagrowicz, *Wykładowcy pedagogiki i katechetyki (do 1939 r.)*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku...*, dz. cyt., s. 47–48.

⁷⁸ S. Szczepblewski, *Seminaria duchowne diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 247.

Seminarium Włocławskie dzięki wysokiemu poziomowi naukowemu znalazło się w okresie międzywojennym w czołówce seminariów duchownych w Polsce. Doceniły to władze państwowe, przyznając mu w 1927 r. prawa szkoły wyższej, równoznaczne z prawami fakultetów teologicznych na uniwersytetach⁷⁹.

W ostatnim roku przed wybuchem II wojny światowej w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku pracowało 15 księży profesorów oraz kształciło się ponad 100 alumnów. Dnia 7 X 1939 r. Niemcy aresztowali wszystkich profesorów i 22 alumnów, którzy nie zważając na niebezpieczeństwa, rozpoczęli normalne studia seminaryjne. Aresztowani byli najpierw przetrzymywani w Łądzie, a potem zostali wywiezieni do obozu koncentracyjnego w Dachau, gdzie większość z nich poniosła śmierć męczeńską⁸⁰. Po wojnie seminarium rozpoczęło zajęcia 4 IV 1945 r. na plebani w Lubrańcu (liczyło ono wtedy 36 alumnów). Jego organizacją zajął się ks. Stefan Wyszyński późniejszy prymas Polski. W maju 1945 r. przeniesiono je do Włocławka. Do roku 1959 nauka trwała 5 lat, a w tym roku przedłużono ją do 6 lat i tak jest do dzisiaj⁸¹.

5. Seminarium Duchowne w Kaliszu

Po zmianach granic diecezji włocławskiej w 1818 r., kiedy to Kalisz, obok Włocławka, stał się stolicą biskupstwa kujawsko-kaliskiego, biskup Andrzej Wołłowicz (1819–1822) podjął wysiłki zmierzające do utworzenia drugiego – oprócz Seminarium Włocławskiego, którego nie mógł i nie chciał przenosić do Kalisza – Seminarium Diecezjalnego w Kaliszu. W maju 1820 r. wystąpił do rządu o zgodę na jego utworzenie. Ówczesna Komisja Rządowa ds. Wyznań Religijnych i Oświaty Publicznej pozwoliła użyć na ten cel połowę klasztoru bernardynów w Kaliszu, który należało wyremontować. Biskup Wołłowicz pragnąc doprowadzić swój zamiar do skutku, podjął się przeprowadzenia takiego remontu, organizując pewne środki pieniężne na uruchomienie seminarium. Jednak nie zdołał go urzeczywistnić, gdyż 9 marca 1822 r. zmarł⁸².

Jego następca biskup Józef Szczepan Koźmian (1823–1831) nie był zainteresowany uruchomieniem seminarium w Kaliszu. Powodowane to było tym, iż bardziej upodobał sobie opactwo po cystersach w Łądzie nad Wartą. Tutaj zamierzał przenieść swoją rezydencję z Kalisza i założyć seminarium duchowne. Jednak i jego zamiary nie zostały zrealizowane. Ideę utworzenia

⁷⁹ Por. S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 45.

⁸⁰ Por. S. Szczęblewski, *Seminaria duchowne diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 247–248; Por. W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, dz. cyt., s. 90.

⁸¹ Por. S. Szczęblewski, *Seminaria duchowne diecezji włocławskiej*, art. cyt., s. 248.

⁸² Por. S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 308–309.

seminarium w Kaliszu podjął także i jego następca na stolicy biskupiej – biskup Walenty Tomaszewski (1836–1850). Godząc się z losem oddzielającym biskupa od swej włocławskiej katedry i seminarium, wznowił starania i wysiłki zmierzające do otwarcia uczelni kleryckiej w Kaliszu. 30 listopada 1838 r. przesłał on do głównego dyrektora Komisji Spraw Wewnętrznych i Oświaty Publicznej projekt podziału seminarium we Włocławku i utworzenia nowego seminarium w Kaliszu przy kościele św. Mikołaja, w gmachu po kanonikach regularnych, zniesionych tutaj w roku 1818. Chciał, aby klerycy należący do diecezji kujawsko-kaliskiej, czyli włocławskiej, uczyli się na pierwszym i drugim roku w Kaliszu, a na trzecim i czwartym we Włocławku. Działania te jednak nie były dobrze przemyślane ani dość stanowczo popierane i dlatego również nie przyniosły spodziewanego rezultatu⁸³. Dostrzegając jednak potrzebę powołania takiego seminarium, biskup Tomaszewski postanowił zorganizować aspirującym do seminarium przy klasztorze bernardynów w Kaliszu seminarium przygotowawcze, które nazwał Szkołą Przygotowawczą do Stanu Duchownego. Uczono w niej przez dwa lata języka łacińskiego, logiki, filozofii oraz śpiewu i ceremonii kościelnych. Uczelnię otworzono w 1839 r., a nadzór nad nią powierzono oficjałowi i konsystorzowi. Sam biskup napisał seminarzystom regulamin i wydał go 15 października 1840 r. jako „rozporządzenie dla aspirantów do seminarium sposobiących się w Kaliszu”⁸⁴. Po dwóch latach nauki przygotowujący się do kapłaństwa mogli przejść na dalsze studia do Seminarium Duchownego we Włocławku. W szkole tej przez okres ponad dziesięciu lat przygotowywało się do kapłaństwa każdego roku od siedmiu do piętnastu kleryków⁸⁵.

Wraz ze śmiercią biskupa Tomaszewskiego, 18 stycznia 1850 r., seminarium w Kaliszu, a raczej Szkoła Przygotowująca do Stanu Duchownego, przestała istnieć. Powodem takiego stanu rzeczy było to, iż biskup Jan Michał Marszewski – następca biskupa Tomaszewskiego – pochodzący z Włocławka postanowił nie przenosić się do Kalisza. Pozostając we Włocławku, pozyskał od rządu część dawnego zamku biskupiego i jako biskup kujawsko-pomorski zaczął rezydować przy katedrze włocławskiej. Seminarium kaliskie zaś ustanowione dla posługi kościelnej biskupów, gdy ci tam rezydowali, stało się niepotrzebne. Po roku 1865 pałac biskupi w Kaliszu wraz z dobrami został zabrany, co skłoniło także późniejszych biskupów kujawsko-kaliskich do stałego przebywania we Włocławku⁸⁶.

⁸³ Por. tamże, s. 309.

⁸⁴ Tamże, s. 312–313.

⁸⁵ Por. tamże, s. 315.

⁸⁶ Por. tamże, s. 315.

* * *

Przedłożony obraz działalności i organizacji szkolnictwa i oświaty w diecezji włocławskiej w XIX i początku XX wieku przybliża jeden z ważniejszych obszarów życia, działalności i misji Kościoła włocławskiego tamtego okresu. Ukazuje troskę biskupów włocławskich o tę istotną dziedzinę życia kościelnego oraz ich aktywność, zabiegi i wysiłki na rzecz wychowania i edukacji kandydatów do kapłaństwa, jak i wiernych świeckich. Najpierw należy zauważyć zabiegi biskupów włocławskich o przygotowanie kandydatów do stanu duchownego, co odzwierciedlało się w działalności i funkcjonowaniu Seminarium Duchownego we Włocławku, a także w wysiłkach mających na celu zorganizowanie Seminarium Duchownego w Kaliszu, kiedy to miasto stało się niejako stolicą biskupstwa kujawsko-kaliskiego. Szkolnictwo i nauczanie prowadzone w diecezji obejmowało również wiernych świeckich. Na jej terenie istniało i działało wiele rodzajów szkół, o różnym poziomie i o różnym znaczeniu, poczynając od szkół parafialnych, szkoły katedralnej oraz szkół zakonnych. Instytucje te odegrały znaczącą rolę – mimo rozlicznych trudności politycznych i organizacyjnych – w kształtowaniu ludzkiego ducha, szerzeniu oświaty i kultury, jak też realizowaniu misji ewangelizacyjnej.

Summary

EDUCATIONAL SYSTEM AND EDUCATION IN THE DIOCESE OF WŁOCŁAWEK IN 19TH AND THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Sphere bring up children, educational system and education to belong doubtless to the most important species human life. Decide also important problem to life, activity and mission of universal and local Church. It to relate also to the Church of Włocławek in 19th and the beginning of the 20th century, where causes connected with educational system, to bring up children and education determined important sphere the legislation activity of the Bishops of Włocławek, just as organizational and priesthood activity of clergy and convents. This activity to has first preparing candidates for clergy and next teaching and education faithful, especially children and young people. Therefore in the region of diocese were and were active many kinds of school, on different standard and meaning, to start by parishes schools, cathedral school, convents schools, and at the end clergy seminary. This activity was inscribe in realization evangelical mission and made one from important fields organizational and priesthood activity.

Ks. dr hab. Janusz GRĘŻLIKOWSKI – ur. 28 marca 1954 r., w Toruniu, wyświęcony na kapłana we Włocławku w 1979 r. Studia na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL-u w latach 1980–1983. Magister teologii (1979), magister prawa kanonicznego (1983), doktor nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego (1984), profesor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (od 1986), oficjał Sądu Biskupiego we Włocławku (od 1992), doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego (2000), profesor nadzwyczajny i kierownik Katedry Historii Kościelnego Prawa Polskiego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (od 2001), profesor nadzwyczajny i kierownik Zakładu Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (od 2001), profesor nadzwyczajny w Wyższej Szkole Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku (2002). Aktualnie pełni funkcję oficjała Sądu Biskupiego we Włocławku oraz kieruje Katedrą Historii Kościelnego Prawa Polskiego UKSW i Zakładem Prawa Kanonicznego UMK. Autor rozprawy monograficznej *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego* (2000), publikacji książkowych: *Czy w Kościele są rozwody? Informator dla wnoszących sprawę o nieważność małżeństwa*, Włocławek 2001; *Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo*, Włocławek 2002; *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005; *Świętowanie Dnia Pańskiego*, Toruń 2005; książki pod swoją redakcją: *Prawo pogrzebowe. Artykuły problemowe i przepisy prawne*, Wydawnictwo Prawnicze „Leges” 2005 oraz ponad 300 artykułów naukowych, popularno-naukowych i prawno-duszpasterskich w pozycjach książkowych i czasopismach.

Ks. Jan Józef Janicki – Kraków – Kielce

**ŚWIĘTY MICHAŁ ARCHANIOŁ
– PATRON MIASTA I GMINY SŁOMNIKI.
HISTORYCZNE I TEOLOGICZNE ZNACZENIE HERBU**

Zrozumiałe, bo wypływające z naszej natury, jest istniejące w nas pragnienie poznania własnych korzeni, a więc historii swojej rodziny, wspólnoty – społeczności lokalnej w której przyszło nam żyć, a następnie narodu i państwa. Świadomość i znajomość historycznej przeszłości rodzinnej, lokalnej czy narodowej, która umożliwia budowanie pomostów między wszystkimi tymi „przestrzeniami” naszego życia, jest nam przede wszystkim „konieczna do uzyskania poczucia bezpieczeństwa w otaczającym nas świecie”¹. Jan Paweł II w swoim przesłaniu z okazji 50. rocznicy powstania Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych napisał, iż Kościół zawsze wspierał dążenie człowieka do prawdy, piękna (świętości) i dobra, aby w ten sposób „człowiek mógł coraz pełniej urzeczywistniać stwórczy zamysł Boga”. Dla realizacji tego celu, uczył Papież „z rodu Polaków”, konieczna jest m.in. „solidna wiedza historyczna o różnych dziedzinach życia jednostek i wspólnot. Nie ma nic bardziej nietrwałego niż jednostki czy społeczności pozbawione historii. Brak wiedzy o własnej przeszłości nieuchronnie prowadzi jednostkę oraz społeczeństwo do kryzysu i do utraty tożsamości”².

„Słomniki, podobnie jak wiele innych miast małopolskich, stanowiły od XIV w. z mocy prawa wspólnotę lokalną, cieszącą się w państwie stanowym, jakim była Polska, szeroką autonomią. Ukształtowany wówczas układ przestrzenny, rynek lokalny i więzi kulturowe oddziałują na miasto po dzień dzisiejszy”³. Lokacja Słomnik przeprowadzona w 1358 r. przez króla Kazimierza

¹ A. Pankowicz, *Słomniki. Portret miasta w okresie staropolskim*, Kraków 1994, s. 5.

² Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych* (16 IV 2004), „L'Osservatore Romano”, 25 (2004), nr 6, s. 7.

³ A. Pankowicz, *Słomniki. Portret miasta...*, dz. cyt., s. 5. Dodajmy: „oddziałują na miasto i jego mieszkańców”.

Wielkiego ([1310] – 1333–1370) sprawiła, że z mocy prawa została utworzona wspólnota lokalna, która uzyskała „w warunkach państwa stanowego swobody samorządowe i możliwość zarządzania powierzonym jej majątkiem”⁴. Wytęczenie rynku, który powstał na planie kwadratu, i ulic przyrynkowych wyznaczało zarazem przestrzeń, na której koncentrowało się życie społeczne wspólnoty lokalnej. Kościół parafialny wraz z istniejącym do dziś placem przykościelnym, umieszczony na przekątnej rynku, powstał jako budowla drewniana w latach 1349–1350, dając tym samym początek parafii, która stawiała się dla wierzących tej wspólnoty lokalnej centrum życia duchowego⁵.

Znakiem i symbolem utożsamiania się wspólnoty społecznej-miejskiej i wspólnoty parafialnej, której świątynia powstała pod wezwaniem św. Michała Archaniola, stał się herb miasta przedstawiający w zbroi dowódcę wojsk niebiańskich walczących z szatanem, Michała Archaniola.

Takie pełne zespolenie w jednej osobie patrona parafii i miasta, nie jest wśród miast królewskich przypadkiem częstym. Zachowane rysunki pieczęci miejskiej z 1544 i 1657 roku przedstawiają postać Michała Archaniola z rozpostartymi skrzydłami i mieczem w prawym ręku. Lewa trzyma wagę symbol sprawiedliwości, odchyloną od poziomu. Cała postać pochylona w lewą stronę, jakby ten ciężar był większy⁶.

Historyczne i teologiczne spojrzenie na herb miasta Słomniki, podjęte w związku z 650. rocznicą lokacji (założenia, prawnego powstania) tego dzisiaj pięcioletniego małopolskiego miasteczka, winno przekonać, że herb „to nie tylko suchy, nic nie mówiący znak używany dla określenia przynależności czy własności, to nie tylko symbol samorządu miejskiego wyrażony w pieczęci, ale żywa tradycja przeszłości, przypominająca minione i uświęcone czynami dzieje, przemawiające autorytetem swego wieku, symbolu, a nierzadko i swej sztuki”⁷ oraz religijności i wiary mieszkających tu ludzi.

1. Historia herbu Słomnik

Każdy człowiek jest ze swej natury m.in. istotą społeczną, a więc żyjącą nie na samotnej wyspie, lecz pośród innych, z innymi, dla siebie i dla drugih, z którymi tworzy wspólnotę małżeńską, rodzinną, wspólnotę miejską, wiejską, narodową, państwową, polityczną oraz wspólnotę religijną, która w naszym polskim i europejskim wymiarze najczęściej stanowi wspólnotę parafialną –

⁴ Tamże, s. 8. Autor pisze, że „zaginięcie dokumentu lokacyjnego w początkach XIX wieku nie pozwala na dokładne prześledzenie procesu lokacji” (tamże).

⁵ Por. tamże, s. 9.

⁶ Tamże.

⁷ Stwierdzenie prof. dra M. Haisiga, cyt. za: A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast polskich*, Warszawa 1994, s. XX.

chrześcijan tworzących Kościoł. Każda z tych wspólnot stara się na różne sposoby podkreślić swoją odrębność i wyjątkowość; dla rodziny identyfikacją staje się nazwisko, dla państwa swego rodzaju symbolem, określone godło i flaga. Miasto rozpoznaje się dzięki ustalonemu przez władzę zwierzchnią znakowi, jakim jest herb⁸. Wspólnoty kościelne odwołują się z kolei do znaków, symboli religijnych, które pomagają żyć po chrześcijańsku, przenikając do różnych dziedzin życia codziennego zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Z tego też względu, w wielu przypadkach dochodziło w historii naszej Ojczyzny do utożsamiania się wspólnoty parafialnej i wspólnoty miejskiej, co znalazło swe odbicie w herbie miasta, łączącego w jedno symbol religijny – patrona parafii i miasta.

Określenie (termin, pojęcie) „patron” (łac. *patronus* – *patron*, *obrońca*, *opiekun*) pochodzi z prawa rzymskiego i oznaczało „pana” oraz „władcę”, który brał w opiekę swoich klientów czy podległych. W chrześcijaństwie przyjął się w okresie wieków średnich zwyczaj wybierania patrona spośród świętych lub aniołów i oddawania mu pod opiekę osób, instytucji, miast, diecezji, prowincji, stowarzyszeń, stanów bądź zawodów. „Przydzielony” do tej funkcji święty czy anioł miał osłaniać, ochraniać, bronić oraz orędownać, wstawiać się za powierzonymi mu ludźmi i instytucjami⁹.

Słomniki, które od swoich początków, tzn. od czasu lokacji w 1358 r. przez króla Kazimierza Wielkiego, stały się miastem królewskim (czyli należącym do króla Polski), otrzymały w herbie postać św. Michała Archanioła. Imię tego samego wielkiego patrona anielskiego posiadał już słomnicki kościół parafialny, bezspornie istniejący na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIV w. (a zatem jeszcze przed lokacją miasta), co potwierdza rejestr tzw. „świętopietrza”¹⁰.

Większość heraldyków, którzy zajmują się polskimi herbami miejskimi, uważa, iż herb był tworzony na podstawie pojawiającej się już w końcu XII stulecia i w XIII w. pieczęci, jaką posługiwała się rada danego miasta¹¹. Największą ilość nowych miast w Polsce odnotowują kroniki dopiero w XIV w., a większość z nich zawdzięcza swoje istnienie królowi Kazimierzowi Wielkiemu (1333–1370). Pieczęć i herb miasta pojawiały się jednakże dopiero po lokacji, która nadawała danej wspólnotie charakter prawny. Prawidłowym herbem miasta, uważają jedni heraldycy, jest wizerunek umieszczony na najstarszej pieczęci miejskiej; dla drugich właściwym godłem jest to, które widnieje na najnowszych pieczęciach; dla innych wreszcie odpowiednim i poprawnym jest herb najdłużej stosowany¹².

⁸ Por. P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, Warszawa 2008, s. 7.

⁹ Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1161n.

¹⁰ Por. A. Pankowicz, *Słomniki. Portret miasta...*, dz. cyt., s. 9.

¹¹ Por. P. Gołdyn, *Symbolika religijna...*, dz. cyt., s. 16n.

¹² Por. tamże, s. 17; A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. Xn.

Godło miejskie spełniało zasadniczo funkcje reprezentacyjne i symboliczne; z herbu (zastępującego niekiedy podpis) korzystano najczęściej dla podkreślenia powagi i ważności dokumentu wystawianego przez radę miasta¹³.

Dr Stanisław Kutrzeba, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, członek Akademii Umiejętności w Krakowie i w Pradze, w piśmie z 14 lipca 1919 r. (które „opracował i własnoręcznie podpisał”)¹⁴, stwierdza, że pieczęcie miasta Słomniki, od XVI do XVIII w., zachowane do naszych czasów i przechowywane w zbiorze pieczęci miejskich w Muzeum im. Czapskich w Krakowie, przedstawiają św. Michała Archanioła, choć przy dokumencie z 1777 r. (a więc dopiero pod koniec XVIII w.) po raz pierwszy spotykamy jako herb pięciolistną różę. Słomniki od swoich początków używały herbu z postacią św. Michała, jak wymownie poświadcza to szesnastowieczna pieczęć. Pochodzi ona z ok. 1570 r.; jest otoczona legendą: „B S + CIVITATIS +: SŁOMNIK” i przedstawia w błękitnym polu tarczy unoszącego się w powietrzu (lub stojącego) św. Michała Archanioła, ubranego w srebrną tunikę, z rozpostartymi srebrnymi skrzydłami. Głowę Archanioła otacza złota aureola; w prawej ręce trzyma on uniesiony ku górze srebrny miecz, a w lewej wagę o złotych szalach¹⁵. Wspomniana pieczęć przywieszona do dokumentów z roku 1570, jest prawdopodobnie znacznie wcześniejsza, gdyż „styl pieczęci przemawia za tym, że tłok do niej sporządzony został jeszcze w początkach XVI stulecia. Używały też Słomniki tego herbu do końca XVIII wieku, gdyż znajdujemy go jeszcze przy dokumentach z lat 1775 i 1779”¹⁶.

Pieczęcie Słomnik z herbem z różą pięciolistną, jak ten z 1777 r., są pieczęciami wójta słomnickiego, o czym świadczy napis umieszczony „w ich otoku”, który widocznie przynależał do rodziny szlacheckiej herbu Poraj, używającej różę pięciolistną jako swego herbu. Inne jednakże pieczęcie wójtowskie, pochodzące z tego samego okresu czasu, mają postać św. Michała Archanioła. Prof. S. Kutrzeba uważa, że umieszczenie

w herbie miasta Słomnik herbu Poraj byłoby usprawiedliwione, gdyby Słomniki należały do którejś z rodzin szlacheckich, które tym herbem się pieczętujących, nieraz bowiem w Polsce miasteczka, będące własnością prywatną, używały jako swego herbu – herbu ich właścicieli. Słomniki zaś były miastem królewskim a jako takie nie mogły mieć w swoim herbie znaku herbowego szlacheckiego¹⁷.

¹³ Por. P. Gołdyn, *Symbolika religijna...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁴ Dokument ten jest przechowywany w Archiwum Parafialnym w Słomnikach (województwo małopolskie, powiat krakowski, diecezja kielecka).

¹⁵ Por. tamże; P. Gołdyn, *Symbolika religijna...*, dz. cyt., s. 132n.

¹⁶ Pismo dra Stanisława Kutrzeby, profesora UJ, z dnia 14 lipca 1919 r. (Archiwum Parafialne, Słomniki).

¹⁷ Tamże.

Z tych zatem historycznych i naukowych względów należy przyjąć, iż od swych początków w herbie miasta Słomnik przedstawiony był św. Michał Archanioł z mieczem i wagą, i że takiego herbu używały później stale Słomniki. Dopiero w końcu XVIII stulecia, prawdopodobnie na pieczęciach wójta, zaczęto używać także herbu *Poraj* jako jego osobistego herbu, który następnie, w nieznanomości obowiązujących zasad w tym względzie, zaczęto traktować tenże *prywatny* herb *Poraj* jako herb miasta¹⁸. Profesor Stanisław Kutrzeba, we wspomnianym wyżej *Piśmie*, prawie rok po odzyskaniu (po 123 latach niewoli) przez Polskę niepodległości i w roku (?) odzyskania przez Słomniki praw miejskich, postuluje, że „rzeczą więc usprawiedliwioną i historycznie jedynie wskazaną jest przywrócenie – jako herbu miasta Słomnik – wyobrażenia św. Michała Archanioła z tymi emblematami, jakie mu dodawano – tj. z mieczem i wagą”¹⁹.

Wydaje się, że herb Słomnik „pojawił się” oficjalnie w czasie „opóźnionych” obchodów 600-lecia miasta, w dniach 20–21 czerwca 1964 r., kiedy to na 2500 egzemplarzach zaproszeń słomniczanie mogli zobaczyć białą postać św. Michała Archanioła na niebieskim tle, w otoczeniu łacińskiego napisu: SIGILLUM CIVITATIS SŁOMNIKI; u dołu herbu widniał napis: 600 lat Słomnik 1358 1958. W dniach obchodów tego jubileuszu Poczta Polska stosowała okolicznościowy datownik, który zawierał herb Słomnik z łacińskim napisem „SIGILLUM CIVITATIS” oraz słowa: „600-lat Słomnik 1358–1958 XX lat PRL”. Herb Słomnik pojawił się następnie w 1973 r. podczas Roku Kopernikańskiego (500. rocznica urodzin Mikołaja Kopernika [1473–1973]). Wtedy prastarym szlakiem drogowym z Krakowa do Fromborka, śladami Kopernika, podróżowała „Poczta dyliżansowa”, która 16 czerwca 1973 r. zatrzymała się na krótki czas w Słomnikach. Mieszkańcy Słomnik otrzymali z tej okazji okolicznościowy datownik, gdzie widniał także napis: Słomniki i herb miasta (ze św. Michałem Archaniołem) obok charakterystycznego rysunku przedstawiającego układ heliocentryczny, odkryty przez naszego wielkiego astronoma, który „wstrzymał słońce, ruszył ziemię”, i opisany w dziele: *De revolutionibus orbium coelestium*.

W 1983 r., na 60-lecie Ludowego Klubu Sportowego „Słomniczanka”, wydano proporzyczki oraz tace (!) z herbem Słomnik i znakiem klubowym oraz datami: 1923–1983. W tymże samym roku (1983) Ochotnicza Straż Pożarna w Słomnikach, odznaczona złoty znakiem Związku OSP, na 100-lecie swojej „zaszczytnej i honorowej służby dla społeczeństwa”, wydała opracowanie (broszurę), której stronę tytułową (*Jubileusz 100-lecia Ochotniczej Straży Pożarnej w Słomnikach*) ozdobiło herbem Słomnik (ze św. Michałem

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Tamże.

Archaniołem). Wszyscy grający w orkiestrze „Echo” ze Słomnik, która występuje na wielu imprezach, m.in. corocznie na uroczystościach religijnych w Kalwarii Zebrzydowskiej, noszą na swoich ubraniach herb miasta.

Odziedziczony po naszych przodkach herb miasta „wraca do łask”, w znacznie poszerzonym wymiarze, po pamiętnym roku 1989. Wybrany w wolnych wyborach Samorząd Miasta i Gminy Słomnik umieścił herb, ze św. Michałem Archaniołem, przy drogach wjazdowych wraz z informacją o roku założenia miasta i liczbie jego mieszkańców oraz mieście „siostrzanym” Sparta z USA (stan Michigan). Herb naszego miasta – z proporczykiem wykonanym z okazji zawarcia bliższych kontaktów z miastem Sparta w USA – zawędrował zatem do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej! Urząd Miejski w Słomnikach stosował okolicznościowy datownik (w kolorze czerwonym) z herbem miasta, z postacią św. Michała Archanioła. W ostatnich miesiącach (2007/8 r.) pisma Urzędu Miejskiego w Słomnikach są ozdobione odnowionym herbem z białą postacią św. Michała Archanioła na niebieskim tle. Herb miasta zamieszcza na stronie tytułowej „Głos Słomnik. Pismo Samorządu Gminy i Miasta”. Kilka folderów poświęconych Słomnikom, pocztówka z 1999 r., podobnie jak wydana w roku 2005 mapa Miasta i Gminy Słomniki, „zaopatrzone” są w herb miasta przedstawiający św. Michała Archanioła. Dyrekcja Poczty Polskiej w Krakowie wyraziła zgodę na stosowanie, od czerwca 1993 r., stałego, ozdobnego datownika okolicznościowego w podwójnym kształcie. Każdy z dwóch datowników przedstawia herb Słomnik ze św. Michałem Archaniołem oraz stempel z podaną nazwą naszego miasta i numerem kodu pocztowego. Herb Słomnik jest przedstawiony w wersji z 1919 r., opracowanej przez prof. UJ dra Stanisława Kutrzebę (herb przedstawia św. Michała Archanioła z koroną na głowie i z napisem AD 1358, nad nim umieszczono większy fragment orła w koronie²⁰, a pod herbem ozdobnik roślinny z różą pięciolistną) oraz w wersji stosowanej do chwili obecnej, począwszy zwłaszcza od obchodów 600-lecia miasta²¹.

Można mieć nadzieję, że w najbliższej przyszłości, po tegorocznych (2008 r.) obchodach 650-lecia Słomnik, odnowiony (zgodnie z zasadami heraldyki) herb naszego miasta zostanie wydany np. w formie proporczyka, naklejek samoprzylepnych itp., i dzięki temu znajdzie się nie tylko, jak to ma już miejsce, na tablicach z nazwami ulic.

²⁰ P. Gołdyn twierdzi, że godło Słomnik z Michałem Archaniołem „przetrwowało do końca XVIII wieku, po czym w (wieku) XIX zastąpione zostało orłem pruskim” (P. Gołdyn, *Symbolika religijna...*, dz. cyt., s. 133).

²¹ Por. J. Janicki, *Datowniki okolicznościowe*, „Filatelistyka”, 5 (1994), nr 5, s. 175n.

2. Znaczenie teologiczne – symbolika herbu miasta Słomniki

Aniołem przedstawionym w herbie Słomnik, czy też „naszym aniołkiem przez 600 lat” (jak mawiali niektórzy słomniczanie²²) jest Michał Archanioł, o którym wiele razy mówi Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Imię Michał pochodzi z języka hebrajskiego *Mika-el*, co znaczy „Któż jak Bóg”, i jest przypomnieniem wielkiej walki, jaką z rozkazu Stwórcy ten wódz zastępów anielskich stoczył z Lucyferem i jego legionem zbuntowanych (przeciw Bogu) aniołów, strącając ich w otchłań piekła. Tradycja chrześcijańska i żydowska podaje, że kiedy Lucyfer²³ zbuntował się przeciwko Panu Bogu i do buntu skłonił część aniołów, wtedy św. Michał miał wystąpić jako pierwszy przeciwko niemu z okrzykiem: „Któż jak Bóg!”²⁴.

2.1. Stary Testament

W starotestamentalnej Księdze Daniela Michał jest określany jako „jeden z pierwszych książąt”, który przychodzi z pomocą (por. Dn 10,13b); księga ta mówi, iż *nikt nie może mi skutecznie pomóc przeciw nim (wrogom) z wyjątkiem... księcia, Michała* (10,21b); Michał to *wielki książę, który jest opiekunem dzieci... narodu (wybranego)* (12,1a).

W księgach apokryficznych Starego Testamentu i tradycji hebrajskiej Michał Archanioł, jako szczególny opiekun narodu wybranego, występuje jako pierwsza osoba po Panu Bogu i wykonawca planów Bożych w odniesieniu do ziemi i ludzi. On ma klucze od nieba; On jest księciem aniołów; On jest aniołem sądu i kar Bożych; On jest także aniołem Bożego miłosierdzia²⁵.

Bóg obdarzył Archanioła Michała, który dniem i nocą niestrudzenie pełni służbę przed tronem Najwyższego, ogromną mocą i powierzył mu najtrudniejsze zadania – misje do spełnienia. W dziejach ludu Bożego Starego Przymierza–Izraela (później Ludu Bożego Nowego Przymierza – Kościoła), dał się rozpoznać jako zwycięski wódz w odwiecznej walce dobra ze złem, jako obrońca chwały prawdziwego Boga i uosobienie zwycięskiej mocy.

2.2. Nowy Testament

Święty Juda apostoł, zwany Tadeuszem, napisał w swoim Liście, że „archanioł Michał”, „tocząc rozprawę z diabłem”, strzegł ciała Mojżesza po jego

²² Por. AJA, *Słomniki. Z szacunku dla tradycji*, „Dziennik Polski”, 28 I 2005, s. III.

²³ Imię (nazwa) wodza upadłych aniołów pochodzi od łac. *lucifer*, *-fēra*, *-fērum*, niosący (przynoszący) światło, promienny. Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958, s. 394.

²⁴ Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Łódź 1982, s. 579.

²⁵ Por. tamże, s. 580.

śmierci (por. Jud 9). Jan Ewangelista ukazuje w Księdze Apokalipsy Michała jako tego, który stoi na czele aniołów walczących z wielkim *Smokiem – Wężem starodawnym, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię; został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie*” (Ap 12,7-9). Walczący z szatanem Archanioł Michał stał się wzorem doskonałego rycerza, „niebiańskiego” wojownika, który zwyciężył zło, czyli szatana. Dlatego jest przedstawiany w ikonografii jako zwycięzca diabła, z którym toczy zacięty pojedynek „zawieszony w przestrzeni, dobijając szatana kopią, mieczem bądź depcząc go”²⁶.

Święty Paweł apostoł pouczając o powtórным przyjsciu Chrystusa i zmarłych wstaniu ciał, zapowiada, że *sam Pan zstąpi z nieba na hasło i na głos archanioła (Michała), i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi* (1 Tes 4,16).

W chrześcijaństwie od pierwszych wieków św. Michał należy do najpopularniejszych postaci hagiografii. Jest przedstawiany jako pogromca złych duchów i wszystkich sił wrogich Bogu i Kościołowi; doznaje czci jako szczególnie opiekun Chrystusowego Kościoła, podobnie jak kiedyś był aniołem opiekunym Synagogi – Izraela.

2.3. Święty Michał Archanioł w liturgii Kościoła

Święty Michał jest najbardziej znany i najczęściej wymieniany w liturgii Kościoła spośród wszystkich aniołów. Uroczystość jemu poświęcona – 29 września – to najdawniejsze, a przez długie wieki jedyne święto ku czci anioła. Liturgia Mszy św. jak i Liturgia godzin (*Codzienna modlitwa Ludu Bożego*) ukazują potrójną rolę św. Michała w służbie Kościoła: jest on zwycięzcą w walce z szatanem; jest orędownikiem Kościoła przed Bogiem oraz jest przewodnikiem dusz opuszczających ten świat²⁷.

2.3.1. Archanioł Michał – zwycięzcą w walce z szatanem

Pierwsze czytanie w *Liturgii słowa* Mszy św. (która po Soborze Watykańskim II jest w liturgii Kościoła świętem poświęconym trzem archaniołom: Michałowi, Gabrielowi i Rafałowi), wzięte z Księgi Apokalipsy (12,7-12a)²⁸, mówi o Michale i jego aniołach walczących z szatanem: *Nastąpiła walka na*

²⁶ M. Rożek, *Waży dusze*, „Dziennik Polski”, 28 X 2006, s. 11.

²⁷ Por. P. Parsch, *Rok liturgiczny. Okres po Zesłaniu Ducha Świętego*, Poznań 1956, s. 504–506.

²⁸ Por. *Lekcjonarz mszalny*, t. VI: *Czytania w Mszach o Świętych*, Poznań 2004, s. 334n. To czytanie jest również w Liturgii godzin pierwszym czytaniem w tzw. Godzinie czytań (por. *Liturgia godzin*, t. IV, Poznań 1988, s. 1215n).

niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie, ale nie przemógł, i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło. I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie. W księdze *Liturgii godzin*, w tzw. *responsorium* po pierwszym czytaniu *Godziny czytań*, rozważamy prawdę zawartą w słowach: „Nastała w niebie cisza, gdy Smok toczył walkę z Michałem Archaniołem. Rozległ się donośny głos mówiący: Zbawienie, cześć i moc Bogu wszechmogącemu. Teraz nastąpiło zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca”²⁹. Papież św. Grzegorz Wielki, w swej homilii czytanej w *Liturgii godzin*, poucza:

Należy wiedzieć, że imię anioł nie oznacza natury, lecz zadanie. (...) Duchy, które zwiastują sprawy mniejszej wagi, nazywają się aniołami, te zaś, które zapowiadają wydarzenia najbardziej doniosłe – archaniołami. (...) Toteż ilekroć istnieje potrzeba dokonania czegoś wielkiego, posyłany jest Michał, aby z samego czynu oraz imienia można było pojąć, że nikt nie może uczynić tego, co należy do samego Boga. Tak więc ów wróg starodawny, który w swej pysze pragnął być podobny do Boga, mówiąc: „Wstąpię na niebiosy, powyżej gwiazd nieba wystawię mój tron, podobny będę do Najwyższego”, zdany przy końcu świata na własne siły, zanim otrzyma ostateczną karę, będzie walczył z Michałem Archaniołem, zgodnie ze świadectwem Jana: *Nastąpiła walka na niebie z Michałem archaniołem*³⁰.

W *Hymnie* porannej modlitwy Kościoła *Jutrzni* znalazły się słowa: „Cześć niesiemy Archaniołom, / (...) / Nade wszystko zaś wodzowi / Walecznemu hufców nieba; / Michał bowiem swą potęgą / Zadał klęskę szatanowi”³¹. *Hymn* „Godziny czytań” określa św. Michała Archanioła jako „księcia wojsk niebieskich”, który nie został „zwyciężony w żadnym boju”³². Pierwsza zaś antyfony *psalmodii* tejże „Godziny czytań” zwraca uwagę na dostrzegalne w przyrodzie skutki jego działania: „Poruszyło się morze i zadrżała ziemia, / gdy archanioł Michał zstępował z nieba”³³.

Przed wielką reformą liturgii, dokonaną przez Sobór Watykański II (1962–1965), każdy celebrans odmawiał na zakończenie Mszy św. (tzw. „cichej”) modlitwę, ułożoną przez papieża Leona XIII w 1886 r., do św. Michała Archanioła:

Święty Michale Archaniele, wspomagaj nas w walce, a przeciw niegodziwości i zasadzkom złego ducha bądź naszą obroną. Oby go Bóg pogromić raczył, pokornie o to prosimy, a Ty, Wodzu zastępów anielskich,

²⁹ *Liturgia godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 1217.

³⁰ Tamże, s. 1217n.

³¹ Tamże, s. 1219.

³² Tamże, s. 1212.

³³ Tamże, s. 1213.

szatana i inne złe duchy, które na zgubę dusz ludzkich po tym świecie krążą, mocą Bożą strąć do piekła. Amen.

2.3.2. Święty Michał Archanioł – orędownikiem Kościoła przed Bogiem

W *prośbach* modlitwy porannej *Jutrzni* Kościół błaga: „Boże, poślij na pomoc swojemu ludowi archanioła Michała, niechaj nas broni w walce ze złymi duchami”³⁴. W *Hymnie* wieczornej modlitwy *Nieszporów* wierni błagają: „Poślij nam, Chryste, anioła pokoju, / Michała, który zebranych w Twym domu / Ośłoni mocą, by mogli pomnażać/ Wszelakie dobro”³⁵. / Każdy uczestnik *codziennej modlitwy Ludu Bożego* składa świadectwo, gdy wypowiada *antyfonę* „modlitwy przedpołudniowej”: „Michał, książę aniołów, przyszedł mi z pomocą”³⁶. Kościół prosi Chrystusa, nazywanego „blaskiem Ojca, mocą serc i życiem świata”, by sprawił, aby archanioł Michał, który swoją potęgą zadał klęskę szatanowi, „w dal odpędził (od nas tego) wroga”³⁷. Kościół wysławia Archaniołów, podziwia ich chwałę i prosi: „Opieką swoją nas otoczcie/ I wyjednajcie nam u Boga, / By dał nam radość nieba z wami”; a do Michała zwraca się: „Michale... Niech twa prawica nas umocni / I podda wszystkich łasce Boga”³⁸.

W *przedsoborowej* modlitwie (tzw. *brewiarzu*) Kościół prosił: „Książę przesławny, Michale Archaniele, pomnij na nas; tutaj, wszędzie i zawsze błagaj za nami Syna Bożego, alleluja, alleluja”³⁹. „Ten jest Michał Archanioł, wódz hufców anielskich; cześć mu oddawana zjednywa błogosławieństwo narodom, a wstawiennictwo jego wiedzie do królestwa niebieskiego”⁴⁰.

2.3.3. Święty Michał Archanioł – przewodnikiem dusz opuszczających ten świat

W *Nieszporach*, wieczornej modlitwie, Kościół zanosi do Boga prośbę: „Niech święty Michał zaprowadzi dusze wiernych zmarłych do światłości wiekuistej”⁴¹. Lud Boży nowego Przymierza, przez wstawiennictwo archanioła Michała, prosi Chrystusa: „Twoja dobroć niech oczyści / Nas na duszy i na ciele / I wprowadzi w bramy raj”⁴². W *przedsoborowym* formularzu *Mszy św.*

³⁴ Tamże, s. 1220.

³⁵ Tamże, s. 1222.

³⁶ Tamże, s. 1221.

³⁷ Tamże, s. 1219.

³⁸ Hymn *Godziny czytań* (tamże, s. 1212).

³⁹ Antyfona do *Magnificat* (Nieszpory) – cyt. za: P. Parsch, *Rok liturgiczny...*, dz. cyt., s. 505.

⁴⁰ *Responsorium* – cyt. za: P. Parsch, *Rok liturgiczny...*, dz. cyt.

⁴¹ *Nieszpory. Prośby: Liturgia godzin*, t. IV..., dz. cyt., s. 1225.

⁴² Tamże, s. 1219.

z 29 września, Kościół w śpiewie przed Ewangelią modlił się: „Święty Michale Archaniele, broń nas w walce, abyśmy nie zginęli na straszliwym sądzie. Alleluja. Wzburzyło się morze i zadrżała ziemia, kiedy Michał Archanioł zstąpił z nieba. Alleluja”⁴³. Posłannictwo św. Michała Archanioła wobec odchodzących z tego świata bardzo wymownie wyrażało *responsorium (śpiew) na ofiarowanie*: „Panie Jezu Chryste, Królu chwały, zachowaj dusze wszystkich wiernych zmarłych od kar piekielnych i głębokiej czeluści. Wybaw je z lwiej paszczy, niech ich nie pochłonie piekło, niech nie wpadają w ciemności. Lecz chorąży święty Michał niechaj je stawi w światłości świętej: Którą niegdyś obiecałeś Abrahamowi i jego potomstwu”⁴⁴. Do tej prawdy nawiązuje w aktualnych *Obrzędach pogrzebu* śpiew ostatniego pożegnania zmarłego: *Przybądźcie z nieba na głos naszych modlitw, / mieszkańcy chwały, wszyscy Święci Boży; / Z obłoków jasnych zejdźcie aniołowie, / z rzeszą zbawionych spieszcie na spotkanie*. Refren natomiast śpiewany trzykrotnie powtarza prośbę wiernych: *Anielski orszak niech twą duszę przyjmie, / unieście z ziemi ku wyżynom nieba, / a pieśń zbawionych niech ją zaprowadzi, / aż przed oblicze Boga Najwyższego*⁴⁵.

To, co znalazło swój wyraz w oficjalnej modlitwie Kościoła, było wiarą wielu chrześcijan w ciągu wieków, iż św. Michał Archanioł broni przed szatanem każdego umierającego, kiedy toczy on ostatnią walkę i gdy waży się jego losy w wieczności. A gdy bóg zakończy się zwycięstwem Boga w człowieku, Archanioł Michał z Aniołem Stróżem towarzyszą duszom zmarłych na sąd Boży i z radością prowadzą zbawioną duszę do nieba⁴⁶.

„Możnej opieki Archanioła Michała może doświadczyć każdy z nas, ilekroć w chwili wielkiej pokusy wezwiemy jego imię. Wtedy on stanie z nami do walki ze swym odwiecznym wrogiem – szatanem”⁴⁷.

* * *

W malarstwie i rzeźbie artyści przedstawiają św. Michała Archanioła najczęściej w zbroi rycerskiej, z mieczem (często płomienistym) lub dzidą, zabijającego smoka-szatana, oraz z wagą, na której – na rozkaz Boga – będzie ważył podczas Sądu Ostatecznego ludzkie czyny. Jako atrybut występuje też tarcza z napisem łacińskim lub polskim: *Quis ut Deus* – „Któż jak Bóg”.

⁴³ Por. *Mszał Rzymski łacińsko-polski*, Paris 1968, s. 395*; *Mszał Rzymski*, Poznań 1963, s. 1119.

⁴⁴ Por. *Mszał Rzymski*, dz. cyt., s. 1297.

⁴⁵ *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2003, s. 63.

⁴⁶ Por. W. Zaleski, *Święci na...*, dz. cyt., s. 581; *Archanioł Michał – Książę aniołów*, „Nasza Arka”, nr 9 (2004), s. 5.

⁴⁷ *Archanioł Michał...*, art. cyt.

2.4. Kult św. Michała Archaniola

Kult św. Michała archaniola jest znany w całym Kościele od pierwszych wieków chrześcijaństwa i aktualny w naszych czasach.

2.4.1. W Kościele powszechnym

W Kościele wschodnim, w II w., we Frygii (Azja Mniejsza), jak pisze Symeon Metafrast, św. Michał Archanioł objawił się w Cheretopa, gdzie po tym wydarzeniu pozostało cudowne źródło, do którego przybywały liczne rzesze pielgrzymów⁴⁸. W regionie Frygii innym znanym sanktuarium św. Michała w II w. był „Michelion” w osadzie Chone, oddalonej ok. 4 km od Kolosów⁴⁹. Cesarz Konstantyn Wielki, po słynnej zwycięskiej bitwie (312 r.) nad Konstancjuszem, zbudował w dowód wdzięczności dwie świątynie na cześć św. Michała: jedną w Rzymie, a drugą na przedmieściu Konstantynopola, nad Bosforem, w których miały miejsce cudowne uzdrowienia⁵⁰. Biskup Teodoret z Cyru (Syria) (386–457[466])⁵¹ podaje w swoich pismach, że we Frygii i Galicji były liczne kaplice, gdzie czczono Księcia chórów anielskich, św. Michała. Historyk bizantyjski Sozomen (Hermias Sozomenos, 400–450)⁵², opisuje m.in. świątynie poświęcone św. Michałowi Archaniołowi i cudownym wydarzeniom, jakie miały w nich miejsce. Niecefor (758–828) wspomina w swojej *Historii* bazyliki zwane *Michaeliami*⁵³. W Konstantynopolu kult św. Michała był bardzo żywy, skoro w VI stuleciu istniało tam 10 kościołów jemu poświęconych, a w IX w. liczba ta sięgała 15 klasztorów i kościołów. W Egipcie wybudowano równie wiele świątyń pod wezwaniem św. Michała Archaniola; w Etiopii zaś każdy dwunasty dzień miesiąca był poświęcony temu archaniołowi.

W Europie Zachodniej najśłynniejszymi sanktuariami św. Michała są po dzień dzisiejszy: we Włoszech, w regionie Apulii (Puglia), w masywie górskim Gargano, w Monte Sant' Angelo (od V w.); w Piemontcie (37 km na zachód od Turynu, na wys. 962 m) „Sacra di San Michele” (X w.) oraz trzy morskie sanktuaria tego archaniola: u północnych wybrzeży Francji, w Normandii: Mont St. Michel (od VIII w.), u brzegów południowej Anglii, w Kornwalii: St. Michael Mount oraz w Irlandii: Skellig Michael⁵⁴. Inne znane sanktuaria

⁴⁸ Por. W. Zaleski, *Rok kościelny*, t. 2, Warszawa 1993, s. 389.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. *Nabożeństwo do św. Michała Archaniola i Aniołów*, oprac. W. Moroz, Warszawa – Kraków 1995, s. 4.

⁵¹ Por. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 371n.

⁵² Por. tamże, s. 359.

⁵³ Por. *Nabożeństwo do...*, dz. cyt., s. 4.

⁵⁴ Por. tamże; B. Weber, *Któż jak Bóg!*, „Źródło”, 39 (2006), s. 8.

poświęcone św. Michałowi to włoskie miejsca kultu na górze Gauro nad Sorrento (k. Neapolu) (IX w.), w Caltanissetta na Sycylii i w Bobbio (VI w.). W stolicy Belgii, Brukseli – zarazem „stolicy” Unii Europejskiej – katedra katolicka jest pod wezwaniem św. Michała Archanioła.

W Paryżu, główna arteria w Dzielnicy Łacińskiej nosi nazwę bulwaru (raczej alei) św. Michała (Boulevard St Michel). „Wytyczona w okresie Drugiego Cesarstwa, łączy brzeg Sekwany ze Wzgórzem św. Genowefy. Obsadzona antykwariatami, kawiarniami, egzotycznymi restauracjami i kinami – jest sercem dzielnicy”⁵⁵. Na końcu tej alei znajduje się bulwar-nadbrzeże, imieniem św. Michała, nad Sekwaną (Quai St Michel) z bukinistami (sprzedawcami książek), oraz most św. Michała (Pont St Michel) łączący z Cité (wyspa na Sekwanie m.in. z katedrą Notre Dame!). W tej części Paryża, pod ziemią, jest stacja metra „św. Michał” (St-Michel) w linii metra nr 4: „Porte d’Orléans” – „Porte de Clignancourt” oraz stacja metra „św. Michał” – „Notre Dame (NMP)” w linii B: „Aéroport Charles de Gaulle” – „Saint-Rémy lès-Chevreuse”⁵⁶. Przy alei-bulwarze św. Michała znajduje się fontanna, dzieło rzeźbiarza Gabriela Daviouda, ukończona 5 VIII 1860 r. Fontanna ma 26 m wysokości i 15 m szerokości:

składa się z czterech czasz nachodzących na siebie, tworząc stopnie, a po obu jej stronach umieszczone są dwa skrzydlate smoki. W niszy centralnej, otoczonej czterema kolumnami korynckimi z czerwonego marmuru z Langwedocji, stoi posąg z brązu „Święty Michał powalający smoka”, dzieło Francisque-Joseph Duret. Powyżej attyka z polichromowanego marmuru ozdobiona jest czterema posągami symbolami: „Roztropność”, „Sprawiedliwość”, „Męstwo”, i „Umiarkowanie”⁵⁷.

W Rzymie znajduje się znany Zamek św. Anioła (Mauzoleum Hadriana), na którego szczycie znajduje się figura Michała Archanioła (z brązu), wkładającego miecz do pochwy, jako wotum wdzięczności za opiekę nad Wiecznym Miastem. Święty Michał miał się ukazać papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu (VI w.) podczas procesji błagalnej koło zamku; modlitwy zostały wysłuchane i archanioł, po przepędzeniu zarazy mieczem, chowa miecz do pochwy⁵⁸.

Księżu zastępów niebieskich oddaje cześć wiele narodów. I tak Michał Archanioł jest uważany za głównego patrona i opiekuna Izraela, jest patronem Anglii, Francji, Hiszpanii, Węgier, a także miasta Amsterdam w Holandii⁵⁹. Niemcy i Austria obrały sobie św. Michała za szczególnego patrona (tzw. „Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego”, którego ważnym celem była

⁵⁵ G. Magi, *Paryż. Obszerny przewodnik dla zwiedzających miasto*, „Bonechi” Firenze brw, s. 104.

⁵⁶ Tamże, s. 2 okładki.

⁵⁷ *Paryż. Versailles*, Editions Leconte, Ivry-sur-Seine brw, s. 84.

⁵⁸ Por. A. Broż, *Rzym. Watykan. Przewodnik*, Rzym 2000, s. 119.

⁵⁹ Por. U. Janicka-Krzywdą, *Patron – Atrybut – Symbol*, Poznań 1993, s. 71.

obrona Kościoła, miało za patrona św. Michała Archanioła⁶⁰). Król Portugalii, Alfons Henryk, ustanowił w 1167 r. zakon pod wezwaniem św. Michała⁶¹. Swoim opiekunem ustanowiła św. Michała Archanioła Ruś, zasłaniająca Kościół przed niewiernymi ze Wschodu⁶². W Ameryce Północnej kult św. Michała wyraża się m.in. w budowaniu licznych kościołów ku jego czci i nadawaniu nowo ochrzczonym imion Michał i Michalina. Wielcy misjonarze – np. św. Bonifacy, apostoł Niemiec, św. Franciszek Ksawery, apostoł krajów Dalekiego Wschodu, o. Genin, bohater działalności misyjnej na Alasce, podobnie jak i dziś udający się do Eskimosów zamieszkujących krainę wiecznych lodów – wyraźnie potwierdzają, iż doznawali nadzwyczajnej opieki św. Michała Archanioła⁶³.

W Europie było od wieków przekonanie, że u jej progów spotykamy św. Michała jako opiekuna podróżujących,

ponieważ każda podróż prowadzi do przekroczenia jakiegoś progu, a każdy próg – na lądzie, morzu czy powietrzu – jest Progiem życia. Michał jest archaniołem, który ukazuje się na początku i na końcu dzieła Boga. Postawiony na straży raju ziemskiego, z którego wypędzono Adama i Ewę, waży dusze zmarłych i pojawia się na Sądzie Ostatecznym⁶⁴.

Chrześcijańska Europa utworzyła **Szlak św. Michała – Via Sancti Michaelis**, który przecina Europę. Początkowy etap rozpoczyna się po drugiej stronie kanału La Manche, w południowej Anglii, na samym końcu Kornwalii, w Saint Michael's Mount, które jest malutką wysepką w zatoce Penzance at Marazion. „Tradycja głosi, że w 495 r. św. Michał Archanioł ukazał się grupie rybaków. Na miejscu objawienia w niedługim czasie osiedlili się benedyktyni, a dziś kościół i zamek – zbudowane później – górują ze szczytu nad leżącą u podnóża wioską”⁶⁵. Inne sanktuaria na tym szlaku wznoszą się w miejscach skrajnych, niejako u bram cywilizacji europejskiej. Są to: w Bretanii (Francja) Mont-Saint-Michel-au-péril-de-la-mer (Góra św. Michała w niebezpieczeństwie morza), Saint-Michel-d'Aiguilhe w Le Puy-en-Velay w Owernii (Francja), Sacra di San Michele alla Chiusa u wlotu doliny Val di Susa w Piemontcie (Włochy) oraz sanktuarium św. Michała na Monte Sant'Angelo w Apulii, na półwyspie Gargano we Włoszech⁶⁶. *Via Sancti Michaelis* jest nazywana w części włoskiej *Via Sacra Longobardorum*, gdyż św. Michałowi Archaniołowi wielką cześć oddawali Longobardowie. Wszystkie te miejsca na szlaku św. Michała

⁶⁰ Por. *Nabożeństwo do...*, dz. cyt., s. 5.

⁶¹ Por. W. Zaleski, *Rok kościelny*, t. 2..., dz. cyt., s. 390.

⁶² Por. *Nabożeństwo do...*, dz. cyt., s. 5.

⁶³ Por. tamże, s. 5n.

⁶⁴ F. i G. Lanzi, *Miejsca święte chrześcijan. Najśłynniejsze sanktuaria i pielgrzymki świata*, Kielce 2006, s. 86.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. tamże.

wyróżniały się tym, że „przed poświęceniem ich aniołowi i kultowi chrześcijańskiemu, praktykowano tam wierzenia związane z głębinami i grotami, a także z wysokościami, oraz że sanktuaria zostały konsekrowane przez posłańca Boga”⁶⁷.

2.4.2. Kult św. Michała Archanioła w Polsce

Polska zapisała szczególną kartę w historii kultu św. Michała Archanioła. Polskie rycerstwo zawsze doświadczało jego nadzwyczajnej, cudownej pomocy w walkach z wrogami Ojczyzny i Kościoła. Powstawały bractwa i cechy rzemieślnicze, które obierały sobie za patrona św. Michała Archanioła i działały pod jego wezwaniem: miernicy, opłatkarze, radiolodzy, rytownicy, szermierze, szlifierzy, złotnicy⁶⁸. Święty Michał Archanioł jest opiekunem kaplic cmentarnych; patronuje rodzinom zakonnym: michaelitów i michaelitek, założonych przez bł. Bronisława Markiewicza (zm. 1912). Polacy wybudowali wiele kościołów pod wezwaniem św. Michała; obecnie jest ich 332 (dane z początku lat dziewięćdziesiątych XX w.)⁶⁹. W herbach jedenastu miast polskich znajduje się postać św. Michała Archanioła. Są to: Biała Podlaska, Dobudów, Dolsk, Kodeń, Łañcut, Mieścisko k. Wągrowca, Płazów, Sanok, Słomniki, Strzelin, Strzyżów⁷⁰. Michał Archanioł jest patronem Małopolski i diecezji Łomżyńskiej. Około 222 miejscowości w naszym kraju zawdzięcza swoją nazwę imieniu św. Michała (np. Michałowice k. Krakowa; Michałów k. Pińczowa). Imię Michał było i jest bardzo chętnie u nas nadawane mężczyznom. Wielu znanych Polaków nosiło je, jak np. Michał-Korybut Wiśniowiecki (zm. 1673), król Polski; Michał-Kleofas Ogiński (zm. 1833), kompozytor; Michał Bałucki (zm. 1901), komediopisarz; Michał Arct (zm. 1916), zasłużony wydawca; Michał Bobrzyński (zm. 1935), historyk; Michał Drzymała (zm. 1937), chłop z Wielkopolski („Wóz Drzymały”); Michał Marian Siedlecki (zm. 1940), zoolog, podróżnik; Michał Kajka (zm. 1940), poeta mazurski; Michał Walicki (zm. 1966), historyk sztuki⁷¹. Z polskiej literatury znani są: „Michaś

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por. U. Janicka-Krzywda, *Patron – Atrybut...*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁹ Por. Kościół na Skałce w Krakowie, który jest pod wezwaniem św. Michała Archanioła i gdzie każdego roku, w niedzielę po 8 maja odbywają się uroczystości św. Stanisława Biskupa (po procesji z Wawelu na Skałkę); katedra diecezji warszawsko-praskiej jest pod wezwaniem św. Floriana i św. Michała Archanioła; na szczycie ambony w kościele parafialnym w Słomnikach znajduje się rzeźba (z poprzedniego kościoła drewnianego) św. Michała Archanioła. Warto przypomnieć, że powstanie styczniowe (1863) miało w pieczęci z napisem „Rząd Narodowy” i w otoczeniu słów: „Równość Wolność Niepodległość”, herb z polskim Orłem, Pogonią litewską i św. Michałem Archaniołem.

⁷⁰ Tamże, s. 71 oraz s. 163–165.

⁷¹ Por. W. Zaleski, *Rok kościelny*, t. 2..., dz. cyt., s. 391.

Kossakowski z *Holsztyńskiego* J. Słowackiego; Michał Wołodyjowski z *Trylogii* H. Sienkiewicza; Michałko z noweli B. Prusa pod tym samym tytułem; Michał z *Leśnika* M. Kuncewiczowej; Michał z opowiadania J. Zawieyskiego *Pokój Głębi*⁷².

* * *

Wszystkie narody chrześcijańskie, wyznając wiarę w jednego Boga, uznają jednocześnie fakt stworzenia przez Niego „wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”, a więc i duchów niebieskich, do których należy i św. Michał Archanioł. Jest on znany i czczony przez Kościół katolicki na całym świecie, gdyż dał się poznać jako zwycięski wódz w walce dobra ze złem i jako obrońca chwały prawdziwego Boga. W naszych czasach jawi się nadal jako uosobienie zwycięskiej mocy. Dlatego Jan Paweł II modlił się m.in.:

Święty Michale Archaniele Patronie Kościoła świętego przyzywamy Twego wsparcia.

* * *

Przedstawione powyżej historyczne i teologiczne analizy dotyczące Patrona Miasta i Gminy Słomniki św. Michała Archanioła potwierdzają, że herb „to nie tylko suchy, nic nie mówiący znak używany dla określenia przynależności czy własności, to nie tylko symbol samorządu miejskiego wyrażony w pieczęci, ale żywa tradycja przeszłości, przypominająca minione i uświęcone czynami dzieje, przemawiające autorytetem swego wieku, symbolu, a nierzadko i swej sztuki”⁷³ oraz religijności i wiary mieszkających tam ludzi.

Zusammenfassung

HISTORISCHE UND THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DES WAPPENS VON SŁOMNIKI

In der europäischen Tradition unterstreichen Stadtgemeinschaften, nationale, ethnische, staatliche, politische oder religiöse Gruppen und Gemeinschaften ihre Identität und Besonderheit durch besondere Zeichen wie z.B. ein Wappen, eine Devise oder eine Fahne.

Die kirchlichen Gemeinschaften begannen im Mittelalter, für sich einen Patron (oder mehrere Patrone) aus der Reihe der Heiligen und Engeln zu wählen. Ihm

⁷² Tamże.

⁷³ Stwierdzenie prof. dra M. Haisiga, cyt. za: A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast polskich*, Warszawa 1994, s. XX.

(bzw. Ihnen) vertrauten sie zu ihrem Schutz: Personen, Gruppen, Städte, Bistümer, Vereine oder Berufsgruppen und Arbeitsbereiche wie z.B. Zechen an.

Die kleine Stadt Słomniki, die 20 km nördlich der damaligen Hauptstadt Krakau liegt, bekam schon in der Zeit der Stadtgründung im Jahr 1358 durch König Kasimir den Großen als Wappenzeichen die Figur des heiligen Erzengels Michael, der schon zuvor der Pfarrpatron der 1340–1350 erbauten Kirche war.

Der Verfasser stellt in seinem Artikel die Geschichte des Wappens der Stadt Słomniki sowie dessen theologische Bedeutung dar und gibt „praktische“ Hinweise für die heutigen Bewohner der Stadt und der Kommune Słomniki, indem er den heiligen Erzengel Michael aus ihrem Wappen als ihren Patron auch in seiner Bedeutung für die heutige Zeit aufzeigt. Der Autor beschreibt diese Problematik im Kontext des europäischen Kultes des hl. Erzengels Michael in Geschichte und Gegenwart.

Ks. prof. dr hab. Jan Józef JANICKI – ur. w 1946 r. w Słomnikach. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach (1964–1970) i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1971–1972), doktorat: Pontificio Istituto Liturgico w Rzymie (1977), habilitacja w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie – 1992 (1993), docent w Papiejskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, profesor nadzwyczajny PAT, profesor zwyczajny nauk teologicznych – Warszawa 2004. Autor ponad 200 publikacji o charakterze naukowym i popularnonaukowym oraz paru książek, m.in.: *Misterium Paschalne w Mszałe Rzymskim Pawła VI*, Warszawa 1992; *Msza święta. Liturgiczne ABC*, Warszawa 1993; „*Pamiętka Pana*” w *Ziemi Świętej*, Poznań 1993; *U początków liturgii Kościoła*, Kraków 2002; *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2003 i 2007 (wyd. II).

Ks. Wojciech Misztal – Kraków

ZAMIESZKIWANIE DUCHA ŚWIĘTEGO W CHRZEŚCIJANINIE: ZNACZENIE DLA DUCHOWOŚCI

Człowiek to istota „zamieszкана”: takie rozumienie sytuacji osoby ludzkiej to jeden z punktów składających się na przesłanie przekazywane przez Nowy Testament. Stanowiące go pisma są świadectwem o duchowości ich autorów, wspólnot, które oni współtworzą, czy też innych wymienianych w tych księgach ludzi. Otrzymujemy więc cenne informacje. Jednak pierwszorzędnym celem, dla którego pisma nowotestamentalne zostały spisane, są przechowywane, czytane bądź proponowane jako lektura, jest wola, aby kształtować duchowość odbiorcy. Dokładniej mówiąc, chodzi o wolę udzielenia wielorakiej pomocy, by spotkanie z Bogiem było jak najbardziej dla odbiorcy pomyślne, by w ten sposób stał się on szczęśliwym. Mamy też do czynienia z przekonaniem, iż taki cel da się osiągnąć. Podejście jest więc optymistyczne, tchnie nadzieją. W takim kontekście sytuują się też nowotestamentalne stwierdzenia, że chrześcijanin to istota zamieszkała¹. Powyższe uwagi odnoszą się także do *Corpus Paulinum*.

Co do problematyki obecności i działania Osób Bożych, a więc i Ducha Świętego, w człowieku, to bywa ona zaliczana do najistotniejszych zagadnień, gdy chodzi o teologię i duchowość poświadczane i przekazywane przez listy

¹ W centrum zainteresowania znajdują się więc chrześcijanie. Nie wchodząc w szczegóły dyskusji, trzeba pamiętać, że wg Nowego Testamentu również inni ludzie to istoty „zamieszkałe”. Jeśli np. Ef 2,2 pozwala rozumieć, iż mamy do czynienia z obecnością mocy wrogich Bogu i tym samym sprowadzających na zamieszkiwanych przez siebie ludzi zgubę, to trzeba też uwzględnić inną możliwość czy aspekt o zupełnie podstawowym znaczeniu. Z 1 Kor 12,3 i Rz 10,8-15 wynika, iż mamy do czynienia ze zbawczą, jak najbardziej korzystną dla człowieka obecnością Ducha Świętego. Inaczej nikt nie mógłby zostać chrześcijaninem. Trzeba jeszcze ostrzec – także tutaj – przed następującą pułapką: nie wolno popaść w żaden dualizm lub uznać, iż przewaga choćby w minimalnym stopniu jest po stronie zła (por. np. Rz 5,15-18). Rz 8,19n i 2 Kor 5,17n zapraszają, wręcz zobowiązują, aby poszerzyć takie spojrzenie, by dostrzec „kosmiczny” charakter misterium zamieszkiwania.

Pawłowe, czy nawet oceniana za najważniejsze z nich². W każdym razie stajemy tu wobec obszernej tematyki. Tutaj będzie można przedstawić jedynie wybrane elementy.

1. Duch Święty i inni mieszkańcy człowieka

Czytając czy słuchając wypowiedzi tematycznie związanych z zagadnieniem duchowości chrześcijańskiej, można niekiedy odnieść wrażenie, iż rozumienie człowieka jako istoty „zamieszkałej” jest bardzo wybiórcze, niekompletne w tym znaczeniu, że prymat przyznaje się obecności grzechu i faktorów związanych z nim przyczynowo i na zasadzie skutku³. Kwestia grzeszności człowieka, w tym powodów i konsekwencji takiego stanu rzeczy, bez wątpienia jest bardzo ważna, nie wolno jej lekceważyć. Stanowi to jednak element większej całości. Gorliwość, aby mobilizować, troska, aby ostrzegać, w żadnym wypadku nie stanowiłyby usprawiedliwienia dla ewentualnego nieadekwatnego przedstawiania rzeczywistości. Podobna postawa bądź taktyka prędzej czy później muszą okazać się błędne, szkodliwe. Wracając do wspomnianego mankamentu, to tak, jakby przesłanie o człowieku jako istocie „zamieszkiwanej” utożsamić z następującym fragmentem Listu do Rzymian:

Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny (σάρκινός), zaprzędany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę, to właśnie czynię. (...) A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele (ἐν τῇ σαρκί μου), nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. (...) W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i bierze mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (Rz 7, 14-23)⁴.

² Por. np. J. Henchey, *L'inabitazione divina: sorgente e scopo della missione apostolica*, w: *Compendio di teologia spirituale. In onore di J. Aumann O. P.*, a cura di E.G. de Cea, Roma 1992, s. 124.

³ Chcąc uzyskać pewność, należałoby oczywiście przeprowadzić cały szereg rzetelnych badań, tzn. zgromadzić reprezentatywne dane odzwierciedlające faktyczny stan rzeczy i następnie zinterpretować je. Do szczególnie ważnych „obszarów” trzeba tu zaliczyć: homilie, konferencje rekolekcyjne, materiały katechetyczne, opracowania popularyzatorskie z zakresu teologii, teksty mające pomóc modlić się.

⁴ J. L. Segundo (*Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*. Traduit de l'espagnol par F. Guibal, Paris 1988, s. 73, przyp. 2) oraz K. Stendahl (*Paul among Jews and Gentiles*, Augsburg Fortress 1977, s. 80) twierdzą, że w świetle *Corpus Paulinum* św.

Tymczasem nieco wcześniej ten sam apostoł wyjaśnia w kategoriach spójnych:

Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem, jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich śmierć, to o ileż obficie spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa. I nie tak samo ma się rzecz z tym darem, jak ze [skutkiem grzechu, spowodowanym przez] jednego grzeszącego. Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów. Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrociła z powodu jego jednego, to o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa. A zatem, jak przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie” (Rz 5,15-18; podkreślenia moje – W. M).

Bardzo ważnym dla zrozumienia Pawłowego przesłania o człowieku jako o istocie „zamieszkałej” jest też ósmy rozdział Listu do Rzymian (zob. zwłaszcza 8,9.11). Trzeba uwzględnić, iż rozdziały siódmy i ósmy są ze sobą ściśle związane⁵. Oto np. wersety, przez które rozdziały te „fizycznie” spotykają się, łączą. To w ich świetle, jak pokazuje terminologia i tok myślenia, trzeba interpretować przytoczony powyżej fragment siódmego rozdziału Listu do Rzymian. *Tak więc umysłem służę prawu Boga, zaś ciałem (τῇ δὲ σαρκὶ) prawu grzechu. Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia, ponieważ prawo Ducha życia w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci (Rz 7,25-8,2).* Nieco dalej Apostoł Narodów wyjaśnia, co to znaczy już teraz i co oznacza na przyszłość, że Duch mieszka w chrześcijaństwie. *Wy jednak nie jesteście w ciele (ἐν σαρκὶ), lecz w Duchu, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś ktoś Ducha Chrystusowego nie ma, ten nie jest Jego. (...) A jeżeli Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych mieszka w was, to Ten, który wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, ożywi i śmiertelne ciała (σώματα)*

Paweł przedstawia się jako osoba o mocnym, dobrze uformowanym sumieniu, w niczym niepodobna do *simul justus et peccator*, do człowieka rozdartego wewnątrz, jednocześnie czującego się sprawiedliwym (czy usprawiedliwionym) i grzesznikiem; a kogoś takiego dostrzegali w nim św. Augustyn, Luter i bardziej ogólnie właściwa Zachodowi rana (można też rozumieć: plaga) introspekcyjna.

⁵ Podział tekstu biblijnego na rozdziały i wersety, umieszczanie nagłówków-komentarzy posiada solidne uzasadnienie i bez wątpienia mamy do czynienia z cennym osiągnięciem. Nie jest jednak natchniony, nie wolno stawiać go ponad tekstem, rozumieniu którego ma służyć. Korzystając z tekstu elektronicznego lub kserowanego, można z powodzeniem zastosować np. następującą metodę: usunąć te dodatki i pozwolić, by prowadził nas sam tekst biblijny.

wasze przez zamieszkującego w was swego Ducha (Rz 8,9.11). Jak najbardziej na miejscu jest pytanie, czy wzmiankowana wcześniej pułapka zagraża wyłącznie teologii duchowości, czy nie dotyczy ona również innych dyscyplin teologicznych. A jeśli tak, to co należy zrobić?

Według św. Pawła – jak już zostało wskazane – w chrześcijaństwie jest obecny Duch Święty. Przyjdzie jeszcze pokazać, iż absolutnie nie chodzi o obecność bierną. Podobnie też ma się sprawa z Bogiem Ojcem oraz Chrystusem. Także w wypadku tych Osób Boskich apostoł wskazuje na bardzo korzystne dla człowieka skutki ich zamieszkiwania. W przytoczonych poniżej tekstach są one zaprezentowane w napawających nadzieją kategoriach chronienia przed ewentualnie grożącą agresją oraz znajdowania się po właściwej stronie, gdy chodzi o swą pomyślność. *Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście* (1 Kor 3,16-17)⁶. (...) *będziemy żyć z Nim [tzn. z Chrystusem] z mocy Boga* (...). *Czy nie wiecie o samych sobie, że Jezus Chrystus jest w was? Chyba że jesteście odrzuceni* (2 Kor 13,4-5). W przypadku zamieszkiwania w chrześcijaństwie Ojca, Chrystusa i Ducha Świętego mamy do czynienia z rzeczywistością nieskończenie bogatą, ze wszech miar pozytywną dla tegoż człowieka: Ojciec, Chrystus i Duch Święty to przecież Osoby boskie. W tekstach *Corpus Paulinum*, w których podejmowany jest temat obecności Ducha Świętego w chrześcijaństwie, do Ducha odnoszone są np. takie czasowniki jak *mieszka* czy *jest*. Łatwo sprawdzić, że listy Pawłowe stosują je także w innych przypadkach. Żeby przesłanie jak najlepiej zrozumieć, trzeba uwzględnić, kim wg Nowego Testamentu (a więc i wg *Corpus Paulinum*) jest Święte Tchnienie Boże⁷. Istotę przekazu można tu przedstawić następująco. Trzeba pilnować, by nie interpretować tekstów biblijnych w kluczu obcego im, tak bardzo obecnie rozpowszechnionego w kulturze-mentalności europejskiej dualizmu materialne/duchowe (czy takie podejście dualistyczne nawet dominuje?) lub coraz bardziej znaczącego monizmu materialistycznego. Równie istotnym jest, że Duch Święty to jedna z trzech Osób Boskich. Tzn. Jego sposób bytowania, Jego możliwości nieskończenie przekraczają człowieka i inny wszelki byt stworzony. Należy bezwzględnie mieć to na uwadze, jeśli chcemy zrozumieć, co *Corpus Paulinum* stara się przekazać, gdy informuje, że Duch np. mieszka w chrześcijaństwie, modli się w nim. Jest rzeczą, która powinna dawać do myślenia, iż takie Boskie zamieszkiwanie nie wyklucza, gdy chodzi o doczesność,

⁶ Co do takiej interpretacji terminu *Bóg* w pismach nowotestamentalnych por. W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 174n.

⁷ Jeśli chodzi o uzasadnienie, że we wzmiankowanych tekstach chodzi właśnie o Ducha Świętego, to czytelnikowi pomogą konteksty, w których passusy te się znajdują. Z pożytkiem będzie też skonsultować np. komentarze biblijne.

innych obecności. I bynajmniej nie mamy tu do czynienia z jakimkolwiek dualizmem, ze zrównywaniem Osób Bożych z kimkolwiek, z czymkolwiek. Nie oznacza to też, jakoby Bóg był obecny i działał w sposób niedoskonały. Zamieszkiwanie Ducha Świętego w świetle *Corpus Paulinum* logicznie będzie przedstawić, odwołując się do dwóch ściśle powiązanych ze sobą, zasadniczych, składających się na życie człowieka stadiów, tzn. do życia doczesnego i do przyszłości eschatologicznej. Przy czym w przypadku tego ostatniego będzie chodziło wejście w tę pełnię życia, o ten jego etap, który rozpoczyna się wraz ze zmartwychwstaniem ciała.

2. Zamieszkiwanie Ducha w chrześcijaństwie: doczesne *teraz*

Tłumacząc jak najdokładniej Rz 8,9, otrzymujemy następujący przekład: *Wy jednak nie jesteście w ciele (ἐν σαρκί), ale w (ἐν) Duchu, jeśli tylko Duch Boga mieszka w (ἐν) was. Jeżeli zaś ktoś nie ma Ducha, który jest Duchem Chrystusa, ten nie jest Jego* [tzn. Chrystusa]. Zastosowanie w tekście greckim czasowników w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego sugeruje, iż właściwe chrześcijaninowi bycie w Duchu Świętym oraz zamieszkiwanie Technienia Bożego w nim nie są jakąś rzeczywistością przejściową, sporadyczną, że mamy tu do czynienia z pewną ciągłością, trwałością, z jak najbardziej pozytywną cechą życia chrześcijańskiego. Na takich zasadach Duch gwarantuje komunię z Chrystusem. Tę ostatnią za innymi tekstami Pawłowymi można określić m.in. mianem *życia w Chrystusie* (por. np. 1 Kor 1,30 wraz z kontekstem). Wróćmy do Listu do Rzymian. Do czego takie zaangażowanie się Ducha Świętego, taka komunია z Duchem i Chrystusem prowadzi, św. Paweł śmiało wyjaśnia nieco wcześniej: *Teraz jednak nie ma już potępienia dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, ponieważ prawo Ducha życia w Chrystusie Jezusie wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci* (Rz 8, 1-2). W ósmym rozdziale Listu do Rzymian ukierunkowanie eschatologiczne jest ewidentne. Nie wolno jednak zapomnieć, iż św. Paweł pisząc o obecności, o zamieszkiwaniu Ducha, wskazuje też na optymalnie pozytywne skutki Jego zaangażowania jako na dotyczące również i doczesności, dobroczynnie zmieniające, kształtujące, dopełniające także tę ostatnią. Jeśli *nie jesteście w ciele (ἐν σαρκί)* w Rz 8,9 nie mówi o jakimkolwiek odcieśnieniu człowieka w dziele zbawczym, lecz o przewyciężeniu stanu wrogości czy obcości wobec Boga, stanu słabości, zniewolenia, śmiertelnego zagrożenia⁸, to w takim

⁸ Co do interpretacji terminu *σάρξ* por. np. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*. Edited by R. E. Brown S.S. etc., London 1992, s. 1406; R. J. Erickson, *Flesh*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*. Editors: G. F. Hawthorne, R. P. Martin. Associate Editor: D. G. Reid, Downers Grove – Leicester 1993, s. 303n.

razie taką zmianę trzeba przypisać Duchowi jako obecnemu w człowieku, jako ogarniającemu człowieka swą wszechmocną dobrocią już w doczesnym *teraz*. Co do wspomnianej trwałości będącej cechą obecności-działania Tchnienia Bożego w chrześcijaństwie, to Drugi List do Koryntian przedstawia ją w sposób nadzwyczaj śmiały (przywyczenie, nieuwaga itp. robią jednak swoje, łatwo więc o przeoczenie), a mianowicie Apostoł Narodów sięga tam po określenie *zadatek*⁹. Inaczej mówiąc, jako obecny w chrześcijaństwie Duch jest – jak pokazuje kontekst – początkiem i rękojmią wierności Bożej, spełnienia Bożych obietnic. *On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych* (2 Kor 1,22).

Czy nie wiecie, że świątynią Boga jesteście i że Duch Boga mieszka w was? (1 Kor 3,16). Kontekst wskazuje, iż w przypadku przytoczonego tekstu ukierunkowanie eschatologiczne jest ewidentne. Dowiadujemy się też, że Duch jest stroną w następującej gwarancji-ostrzeżeniu: *Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście* (1 Kor 3,17). Z drugiej strony nie wolno przeoczyć, iż także w przypadku 1 Kor 3,16 gramatyka informuje, iż Boskie Tchnienie już jest obecne w człowieku, że nie jest to obecność chwilowa, sporadyczna. Mamy do czynienia z cechą chrześcijańskiego *status quo*. Nasuwa się też wniosek, iż Duch gotów jest bronić chrześcijanina również przed niebezpieczeństwami doczesnymi, że obroni i wtedy efektywnie¹⁰. Jego obecność można nawet rozumieć jako skutecznie odstrasżającą ewentualnych napastników: a prewencja jest najlepszą formą obrony¹¹. O zamieszkiwaniu Ducha w chrześcijaństwie św. Paweł pisze także w następującym fragmencie Pierwszego Listu do Koryntian: *Czy nie wiecie, że ciało (σῶμα) wasze [jest] świątynią Ducha Świętego, który*

⁹ Por. G. M. Burge, *First Fruits, Down Payment*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 300n.

¹⁰ Na podobną logikę gwarantowania, jednak z zaakcentowaniem wątku przy mierza, wskazuje Ga 5,25: „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujmy”. Znajdujące się tam słowo *στοιχέω* pochodzi z języka wojskowego i pierwotnie znaczyło *stać w jednym szeregu, maszerować razem, zaprawiać się*. Znaczenie *stosować się* itp. sytuuje się w takim właśnie kontekście. Obywatele starożytnych Aten składali następującą przysięgę: „nie opuszczę towarzysza [broni], z którym znajduję się w jednym szeregu (στοιχῆσω)” (cyt. za: B. Corsani, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, s. 378).

¹¹ Można w tym kontekście przypomnieć następujące słowa św. Cyryla Jerozolimskiego: „Paraklet [tytuł ten znaczy m.in. *Obrońca*; uwaga moja – W. M.] będzie zawsze przy tobie jako Ten, który strzeże. Będzie czuwał nad tobą, kiedy wchodzisz i kiedy wychodzisz. Będzie bacznie obserwował tego, który cię atakuje. Udzieli ci darów wszelkiego rodzaju, bylebyś tylko grzesząc nie zasmucił Go” (cyt. za: C. Nicolosi, *Luce d'eterna sapienza svelaci il grande mistero di Dio Padre e del Figlio uniti in un solo amore. Meditazioni sullo Spirito Santo*, Vaticano 2000, s. 231).

w was [jest], a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? (1 Kor 6,19). Nawiasy kwadratowe wskazują, iż w tłumaczeniu polskim należało dodać orzeczenie, wybrać jakiś czasownik. W każdym razie zaczynający się zaraz potem rozdział siódmy pozwala rozumieć, iż bycie świątynią, w której mieszka Duch, jest cechą chrześcijanina jako takiego, że pod tym względem kobieta i mężczyzna są sobie równi, że jednakowo dotyczy ono ludzi o nawet zasadniczo różnym statusie społecznym. Cecha ta jest przywilejem, który jak najbardziej pozytywnie wyróżnia chrześcijan. Tak św. Paweł postrzega sytuację w doczesności. Żeby lepiej go zrozumieć, trzeba m.in. uświadomić sobie, iż w tamtych czasach świat nie był usiany chrześcijańskimi budowlami, kościołami-świątyniami jedyne Boga. Wyjątkowym statusem pod tym względem cieszyła się wyłącznie Świątynia Jerozolimska. Nie-Izraelici mieli bardzo ograniczony dostęp do sprawowanego tam kultu, do tego miejsca Bożego zamieszkania, czyli w pewnym sensie do samego Boga i do dobrodziejstw spotkania z Nim w Jego świątyni. W przypadku zaś czczących jedyne Boga Izraelitów pozycja kobiet pod tym względem ustępowała statusowi mężczyzn. Co do wątku, iż to właśnie ciało (σῶμα) chrześcijanina jest świątynią Ducha, czyli że On mieszka w ciele (σῶμα), to trzeba zwrócić jeszcze na niego uwagę m.in. z następującego powodu. Apostoł zna określenie *dusza* i stosuje je do człowieka (por. 1 Tes 5,23). Jednak w 1 Kor 6,16 nie pisze on, że to dusza chrześcijanina jest świątynią, „miejszem” zamieszkania Boskiego Tchnienia¹². Nie negując, iż także w tym wypadku mamy do czynienia z podejściem całościowym do człowieka¹³, zarazem spotykamy się z przesłaniem, że Duch nie jest wrogiem tego, co cielesne-materialne, nie ucieka przed nim, wchodzi w kontakt z nim, przebywa w nim. Ze swej strony Rz 8,11 wskazuje na ostateczne konsekwencje podobnego nastawienia, związku, opieki: na zmarłychwstanie, na rozpoczynającą się wraz z nim pełnię życia.

O obecności Ducha Świętego w chrześcijaństwie mówi też następujący fragment Listu do Galatów: *Gdyż jesteście (ἐστε) synami, posłał (ἐξαπέστειλεν) Bóg Ducha Syna swojego do naszych serc, który woła (κρᾶζον): Abba, Ojczy!* (Ga 4,6). Święty Paweł wymienia wszystkie trzy Osoby Boże (początek

¹² Później teologia będzie stosować takie właśnie rozumowanie, taki sposób mówienia. Por. np. F. Vandenbroucke, *Esprit Saint. V. Action du Saint-Esprit dans les âmes*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire IV*, kol. 1309n.

¹³ „Musimy upewnić się, co św. Paweł rozumie przez *sōma* («ciało»), *sarx* («ciało»), *psyche* («dusza»), *pneuma* («duch»), *nous* («rozum») i *kardia* («serce»). Paweł nie opisuje bytu ludzkiego jako samego w sobie; raczej myśli o różnym stosunku ludzkości do Boga i o świecie, w którym on czy ona żyje. Tak więc określenia te nie oznaczają części poszczególnych ludzkich istot, ale raczej aspekty tej samej osoby jako widzianej z różnych perspektyw” (J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, dz. cyt., s. 1406).

Listu do Galatów wskazuje, iż termin *Bóg* należy tu rozumieć w znaczeniu *Bóg Ojciec*). W świetle tego, co czytamy nieco wcześniej w trzecim rozdziale Listu do Galatów, trzeba uznać, iż godnością synowską jednakowo zostali obdarowani wszyscy chrześcijanie: w równej mierze, niezależnie od narodowości, statusu społecznego, mężczyźni i kobiety (co bynajmniej nie oznacza, jakoby tym samym tracili oni swą tożsamość, por. np. Rz 16,1n). Uwzględniając formy gramatyczne czasowników zastosowanych w Ga 3,28 i 4,1-7, należy przyjąć, iż takie cieszenie się godnością synowską nie jest czymś chwilowym, sporadycznym, lecz trwale będącym udziałem chrześcijan. Odpowiada to przesłaniu w Ga 4,6 o obecności i działaniu Ducha Świętego: to, co On czyni – jak wskazuje gramatyka – nie jest czymś sporadycznym, ale trwałym. Natomiast św. Paweł zwraca tam uwagę na pewien przełom, to znaczy na skuteczne posłanie-przyjście Ducha Świętego. Jeśli Boskie Tchnienie zbawczo towarzyszy ludziom także na etapie przedchrześcijańskim (por. np. Ga 4,29; 1 Kor 10,1n), to trzeba mówić o typowym dla chrześcijan zamieszkiwaniu Ducha, zamieszkiwaniu stanowiącym o przynależności do, licząc przynajmniej od wtargnięcia grzechu w dzieje, najkorzystniejszego, kulminacyjnego, gdy chodzi o możliwości zbawcze, stadium doczesnego etapu dziejów stworzenia zbawienia (por. np. Ga 4,1-4 wraz z kontekstem). Nie można wykluczyć, że św. Paweł pisząc Ga 4,4-7, był przekonany, iż oto Bóg dochował słowa, iż oto spełnia się następujące starotestamentalne proroctwo-obietnica:

Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe. Ducha nowego też tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali. Wtedy będziecie mieszkali w kraju, który dałem waszym przodkom, i będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem (Ez 36,25-28)¹⁴.

W Ga 4,6 św. Paweł pisze o następującym działaniu Ducha w chrześcijaninie. On woła. Znamy też treść tego wołania: „Abba, Ojcze!” Duch zwraca się do Tego, który posłał Go do serca chrześcijanina. Zwraca się w sposób, który przywodzi na myśl modlitwę samego Chrystusa do Ojca z Ewangelii św. Marka 14,36, w sposób, który przypomina także Chrystusowe wskazanie-poleceniem, w jaki sposób chrześcijanie mają się modlić, jak modlić mają się od Niego nauczyć. *Gdy Jezus przebywał w jakimś miejscu na modlitwie i skończył ją, powiedział jeden z uczniów do Niego: „Panie, naucz nas się modlić, jak i Jan nauczył swoich uczniów”. A On powiedział do nich: „Kiedy się modlicie, mówcie: Ojcze, niech się święci Twoje imię...”* (Łk 11,1-2).

¹⁴ Por. R. Moretti, *Inabitazione*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, volume II, a cura di E. Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1992, s. 1282n.

Nasuwa się wniosek, iż Duch modli się w chrześcijaństwie, iż daje chrześcijaninowi modlić się tak, jak Chrystus modlił się do Ojca, tak, jak Chrystus chce, by do Ojca zwracali się Jego uczniowie. Mieszkając w sercu chrześcijanina Boskie Tchnienie sprawia, iż ten człowiek modli się w sposób synowski. Termin *Abba* ukierunkowuje na następujące doprecyzowanie. Dzięki Duchowi Bożemu mamy do czynienia ze związkiem, który cechuje serdeczność, poczucie bliskości i zarazem szacunek¹⁵. W świetle Listu do Rzymian można też rozumieć, że Duch skutecznie uzupełnia braki ludzkiej modlitwy, że sprawia, iż jest ona coraz doskonalsza.

(...) Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, wie, że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą. Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według Jego zamiaru (Rz 8,26-28).

Wróćmy do Listu do Galatów. Duch jest w chrześcijaństwie. Święty Paweł umiejscawia Go nawet dokładniej. Nie pisze np., iż jest On w duszy człowieka jako w najdoskonalszej części bytu ludzkiego, części najbardziej godnej Boskiego Tchnienia (choć gdzie indziej wymienia duszę jako element-aspekt człowieka; por. 1 Tes 5,23). Wskazuje, że Duch jest i aktywnie działa w sercu. Czy warto zwrócić uwagę, iż przynajmniej w znaczeniu pierwszym, absolutnie nie przesadzając co do interpretacji Ga 4,6, termin *serce* wskazuje na część ciała ludzkiego? Pawłowe rozumienie zmartwychwstania eschatologicznego oraz wiecznej pełni życia, a w tym roli Ducha w ich udzieleniu, pokazuje, iż skojarzenie ze znaczeniem pierwszym słowa *serce* posiada swą wartość. Ważne dla naszego tematu są następujące znaczenia omawianego terminu. Za jego pomocą wskazywano na szczególnie znaczące „miejsce” w człowieku: z niego dobro lub zło ogarnia daną osobę, a nawet jej otoczenie, przynosząc danemu człowiekowi pomyślność lub niszcząc, wpływając pozytywnie lub negatywnie także na jego otoczenie¹⁶. Duch w takim razie zamieszkuje w najbardziej newralgicznym, kluczowym miejscu (por. np. Mt 12,34; 15,17n). To, co tam wg Ga 4,6 czyni, trzeba ocenić jako trwałe (jak wskazuje gramatyka) i najbardziej istotne. Sama w sobie modlitwa jest jedną z najważniejszych czynności, co dopiero powiedzieć o modlitwie zanoszonej przez Ducha czy też kształtowanej przez Niego. Za Listem do Rzymian wypada jeszcze uwzględnić, że Boskie Tchnienie

¹⁵ Więcej na ten temat por. np. W. Marchel, *Abba. Père. La prière du Christ et des chrétiens. Etudes sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père avant et dans le Nouveau Testament*, Rome 1971, s. 21n.

¹⁶ Szerzej na ten temat por. L. Ryken, J. C. Wihoit, T. Longman, *Serce*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, s. 902n.

będąc w sercu tak działa na danego człowieka, tak go kształtuje, iż w ostatecznym rozrachunku chodzi o udzielenie tej osobie daru zmartwychwstania i tym samym wejście w posiadanie daru wiecznej pełni życia.

(...) zamieszkanie Ducha Świętego w człowieku pociąga za sobą szczególną konsekrację całej jego osoby (Paweł podkreśla tu jej wymiar cielesny) na podobieństwo świątyni. Jest to konsekracja uświęcająca. Stanowi samą istotę zbawczej łaski, przez którą człowiek otrzymuje udział w trynitarnym życiu Boga. W ten sposób otwiera się w człowieku wewnętrzne źródło świętości, z którego pochodzi życie wedle Ducha, jak mówi Paweł w Liście do Rzymian: „Wy (...) nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka” (8,9). To właśnie jest fundament nadziei na zmartwychwstanie ciała, bowiem „jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, który wskrzesił Chrystusa [Jezusa] z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8,11)¹⁷.

Życie doczesne to zasadniczy etap na drodze do osiągnięcia celu, jakim jest rozpoczynająca się wraz ze wskrzeszeniem wieczna pełnia życia. Według np. Ga 6,8 tak droga, jak i samo osiągnięcie tego celu nie dokonuje się bez Boskiego Tchnienia. Zmartwychwstanie zbawionego na życie wieczne św. Paweł przedstawia jako ostateczne wejście w komunię z Chrystusem, jako upodobnienie do Chrystusa (Flp 3,20n). Rz 8,9-11 pozwala rozumieć to upodobnienie jako mające dopełnić się dzięki Duchowi. Według *Corpus Paulinum* droga do tego ostatecznego podobieństwa, do pełni bycia podobnym do Chrystusa prowadzi przez naśladowanie Go, stawanie się coraz bardziej podobnym do Niego już w życiu doczesnym. Oprócz takich tekstów jak np. 1 Tes 1,6; Ga 4,19 dobrze będzie tu wziąć pod uwagę Rz 6,1-11. W Liście do Rzymian św. Paweł przedstawia śmierć jako skutek grzechu (por. Rz 5,12). Według Rz 6,1-11 chrzcielna komunია z Chrystusem to udział w Jego triumfie nad śmiercią i grzechem, to w Chrystusie życie dla Ojca i dzięki Ojcu. Rz 8,15n potwierdza, że pójdzie śladami Chrystusa, bycie do Niego podobnym, trzeba traktować bardzo poważnie: w sensie dogłębnej wspólnoty życia ostatecznie w wymiarze nadprzyrodzonym, chwalebny, Boskim.

Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: „Abba, Ojczel!” Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Boga. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale. Sądzę bowiem, że cierpień teraźniejszych nie można stawiać

¹⁷ Śl. Boży Jan Paweł II, Katecheza „Duch Święty boskim mieszkańcem duszy” (20.03.1992), nr 6 (tekst za: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*. Wersja 1.0, Wydawnictwo M, Kraków 2003). Rozpoczyna ona cykl katechez zatytułowanych „Duch Święty w życiu wewnętrznym człowieka”.

na równi z chwałą, który ma się w nas objawić. (...) Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał, tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił, tych też obdarzył chwałą. Cóż więc na to powiemy? Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam? (Rz 8,15-31).

Według Ga 4,6 to właśnie Duch upodabnia chrześcijanina do Chrystusa, gdy chodzi o relacje synowskie z Ojcem, gdy chodzi o modlitwę. Nie jest to bynajmniej mało. W Ga 5,22-23 św. Paweł pisze o *owocu Ducha*. Tekst ten jest ważny dla naszego tematu z następujących powodów. Metafora *owocu* i doprecyzowanie, że chodzi o Ducha, sugerują, iż mamy do czynienia z misterium współdziałania Ducha Świętego i chrześcijanina. Składające się na owoc Ducha cechy, po pierwsze pasują do Chrystusa i po drugie mają charakteryzować chrześcijanina. Ga 5,19-21 wskazuje, iż posiadanie tych cech, rozwijanie ich to dla człowieka droga zbawienia, droga do pełni życia. To wszystko pozwala rozumieć, iż Ga 5,22-23 to tekst wskazujący na dobroczynne skutki obecności Ducha w człowieku właśnie w doczesności, na dokonujące się w życiu doczesnym przemienianie przez Niego człowieka¹⁸.

Drugi List do Tymoteusza zwraca uwagę na pozytywne skutki zamieszkiwania Ducha, gdy chodzi o człowieka zajmującego szczególne miejsce, o przełożonego wspólnoty kościelnej. *Dobrego depozytu strzeż z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka* (2 Tm 1,14). Uwzględniając kontekst, otrzymujemy istotne dane dla duchowości kapłańskiej, np. gdy chodzi o skuteczność sprawowania posługi przewodniczenia wspólnocie, służenia jej, dochowania wierności Powołującemu, samorealizacji kapłana. Pozostawmy jeszcze przy sakramentach. W Pierwszym Liście do Koryntian znajdziemy następujące stwierdzenie: *Wszyscy (...) w jednym Duchu zostaliśmy przez kąpiel chrzcielną zanurzeni w jedno ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem* (1 Kor 12,13). Słowa o napojeniu Duchem, skoro znajdują się w bezpośrednim sąsiedztwie wzmianki o chrzcie, należałoby interpretować jako wskazujące na owoce tego sakramentu. Jednak nie tak daleko, gdyż w rozdziale jedenastym tego samego listu, apostoł pisze o Eucharystii. Czy w takim razie wg 1 Kor 12,13 to przez nią chrześcijanie zostają napojeni Duchem? Również taką interpretację należy rozważyć. W każdym razie 1 Kor 12,13 przez wzmiankę o napojeniu zwraca uwagę na obfitość udzielenia Ducha, na życiodajność Jego działania także „od wewnątrz” obdarowanego. By obraz był jak najbardziej kompletny, trzeba też uwzględnić, iż w ludziach może mieszkać – jak to ujmują listy Pawłowe – zbawcza, łącząca z Bogiem wiara (2 Tm 1,5). Podobna wiara nie jest niczym

¹⁸ Szerzej na ten temat por. W. Misztal, *Współdziałanie chrześcijanina z Duchem Świętym wg Ga 5,22-23*, w: „Polonia Sacra”, 10 (2002), s. 311 n.

abstrakcyjnym, nie jest też np. jakimś odrębnym bytem. W jej przypadku mamy do czynienia z relacją, komunią, i to taką, że bez niej nie ma zbawienia (por. np. Ga 2,15n). Według św. Pawła zakłada ona jako fundamentalne obecność, zaangażowanie się Ducha Świętego (por. 1 Kor 12,3).

3. Zamieszkiwanie Ducha w chrześcijanie: wskrzeszenie i wieczna pełnia życia

A jeżeli Duch Tego, który wskrzesił Jezusa z martwych, mieszka w was, to Ten, który wskrzesił Chrystusa z martwych, uczyni żywymi i śmiertelne ciała (σώματα) wasze przez swego Ducha zamieszkującego w was (Rz 8,11). W ten sposób można przedstawić Pawłowe przesłanie o ostatecznych konsekwencjach związków chrześcijanina z Duchem Świętym, o definitywnych reperkusjach zamieszkiwania Ducha w chrześcijanie, o celu tej obecności. W świetle Listu do Rzymian wypada powiedzieć, że Duch tutaj prowadzi chrześcijanina drogą, którą Chrystus przeszedł, którą otworzył razem z Duchem. [Jest to Ewangelia] *o Jego Synu, który stał się według ciała (σάρκα) przez ród Dawida, który został ukazany jako Syn Boży w mocy według Ducha Świętości przez powstanie martwych* (Rz 1,3-4)¹⁹. Owszem, Rz 8,11 dotyczy – w pewnym sensie *najpierw* – zamieszkiwania Boskiego Tchnienia w doczesności. Jednak zarazem odnosi się także do wieczności: do wskrzeszenia, do pełni życia. Te etapy – tzn. drogę i cel, początek i wypełnienie – w jedności z Ojcem i Chrystusem łączy Duch Święty, zapewnia pomyślne przejście z jednego do drugiego, sprawia, że Boży plan zostaje zrealizowany, że człowiek nie marnuje otrzymanej szansy. W ten sposób należałoby streścić logikę, dynamizm przesłania, które przekazują np. siódmy i ósmy rozdział Listu do Rzymian. Listy Pawłowe dają wyraz świadomości, że zmarłychwstanie i życie wieczne to rzeczywistości w sposób absolutny przekraczające porządek doczesny. Stąd nawet może nasunąć się uzasadniona wątpliwość, czy da się o nich sensownie mówić. (...) *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują* (1 Kor 2,9). Z drugiej strony, dalej w tym samym liście ten sam św. Paweł wyjaśnia, że jednak Bóg udziela na ten temat pewnych wiadomości. Oto propozycja tłumaczenia trudnego m.in. ze względu na terminologię, a zarazem ważnego tekstu, jakim jest 1 Kor 15,42-46:

¹⁹ W świetle tekstów, które mówią o wskrzeszeniu Chrystusa przez Ojca (np. Rz 8,11), słowa „został ukazany” trzeba rozumieć jako *passivum divinum, passivum theologicum*, czyli jako *Bożą stronę bierną*. Inaczej mówiąc, co potwierdza kontekst, podmiotem jest Ojciec: tutaj „został wskrzeszony” to tyle, co „Ojciec Go wskrzesił”.

Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem umarłych. Jest zasiewane w zniszczalności, jest wskrzeszane w niezniszczalności, jest zasiewane w niechwalebności, jest wskrzeszane w chwale, jest zasiewane w słabości, jest wskrzeszane w mocy, jest zasiewane σῶμα ψυχικόν [tzn. ciało nie w pełni jeszczeżywiane przez Ducha], jest wskrzeszane σῶμα πνευματικόν [czyli ciało duchowe, w pełniżywiane przez Ducha]. Jeżeli jest σῶμα ψυχικόν [tzn. ciało nie w pełni jeszczeżywiane przez Ducha], jest też [ciało] πνευματικόν [czyli ciało duchowe, w pełniżywiane przez Ducha]. Jak i jest napisane: Uczyniony został pierwszy człowiek, Adam, ψυχῆν ζῶσαν [istotąjeszcze nie w pełniżywianą przez Ducha], a ostatni Adam [jest] πνεῦμα ζωοποιούν [jest sprawcą pełnegożywiania Duchem]. Nie [ma] jednak najpierw πνευματικόν [pełnegożywiania Duchem], ale ψυχικόν [niepełneżywianie Duchem], dopiero potem πνευματικόν [pełneżywianie przez Ducha].

Tekst jest przepełniony dynamizmem, radykalizmem dobroczynnej zmiany, przejścia-przeprowadzenia i zarazem pozytywnymi ciągłością-rozwojem. Charakter niniejszego opracowania nie pozwala, aby wyczerpująco zapoznać z racjami przemawiającymi za zaproponowanym przekładem. Taki stan rzeczy niech zostanie potraktowany jako zaproszenie do dalszych poszukiwań. Z drugiej strony, argumentów w jakiejś mierze jednak dostarczą następujące uwagi²⁰. Istnieją przesłanki, że przytoczony fragment piętnastego rozdziału Pierwszego Listu do Koryntian zwraca szczególną uwagę na Ducha Świętego, a dokładniej na Jego rolę w zmartwychwstaniu na życie wieczne i relacje między Nim i cieszącymi się wieczną pełnią życia. Jeśli tak, to chodzi o ostateczne działanie Ducha jako zamieszkującego w chrześcijaństwie. W świetle innych tekstów Pawłowych nie do przyjęcia jest interpretacja, jakoby św. Paweł utożsamiał Chrystusa i Ducha Świętego (por. np. 1 Kor 6,11; 12,3). Z całością 1 Kor 15,42-46 natomiast dobrze harmonizuje biblijne przekonanie, iż Chrystus udziela Ducha, że czyni to w tym ostatecznym, eschatologicznym wydarzeniu, jakim jest Jego misterium paschalne-wielkanocne, że sprawia w ten sposób, iż to Jego własne misterium staje się zarazem zbawczo misterium potrzebujących zbawienia, którzy w ten sposób stają się przyjmującymi zbawienie jako pełnię życia (por. J 19,30 i 20,22-23)²¹. Według Pierwszego Listu do Koryntian 3,16 oraz 6,19 w chrześcijaństwie, jako w świątyni, już

²⁰ Więcej na ten temat por. np. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, s. 140n; H. Langkammer, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 2004, s. 214n.

²¹ Jeśli faktycznie w J 19,30 termin πνεῦμα wskazuje na Ducha Świętego, to ważne okazują się następujące pytania: jak rozmieć słowo παρέδωκεν? czy nie lepszym jest tłumaczenie *przekazał Ducha*? komu Chrystus oddał, przekazał Ducha? Ojcu? może należy rozumieć: Matce, umiłowanemu uczniowi oraz kobietom, o których obecności poświadcza J 19, czyli wspólnocie Kościoła? Ta ostatnia interpretacja jest zbieżna z relacją drugiego z wymienionych tekstów, czyli J 20,22-23. Czy spójność ta

w doczesności jest obecny Duch Święty, przy czym poprzez najbliższy kontekst pierwszy z tych tekstów łączy takie stwierdzenie z informacją o Bożej radykalnej gwarancji co do bezpieczeństwa tej świątyni (1 Kor 3,17). Wynika z niej, iż śmierć ma zostać pokonana, o czym św. Paweł wprost pisze w związku ze wskrzeszeniem eschatologicznym na zbawienie wieczne: *A kiedy już to, co zniszczalne, przydzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przydzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa, które zostały napisane: śmierć została pochłonięta w zwycięstwo* (1 Kor 15,54; przytoczony tekst jest trudny do tłumaczenia, jednak teologicznie interesujący i ważny; podane tłumaczenie zostało opracowane tak, by być najbardziej wierne oryginałowi).

Wróćmy do 1 Kor 15,42-46. Znana jest opinia, że *Corpus Paulinum* może wskazywać na Boże Tchnienie za pomocą terminów *moc* i *chwała*. Samo w sobie bynajmniej nie oznacza to kwestionowania, że jest On Osobą i to Boską. Biblia stwierdza, że moc i chwała w ostatecznym rozrachunku są cechą właśnie jedynego, wszechmocnego Boga, wskazują na Jego obecność, nieporównywalne, właściwe tylko Jemu, skuteczne zbawcze działanie²². Są też łączone z obecnością Boga w Jego sanktuarium, z jej oznakami, skutkami (por. np. 1 Krl 8,11). To nie koniec interesujących zbieżności. „Proces” przedstawiony jako ostateczne ogarnięcie w zmartwychwstaniu mocą, chwałą jest też ukazany jako uduchowienie, jako uczynienie, stanie się duchowym. Święty Paweł pisze o eschatologicznym, definitywnym uduchowieniu człowieka zbawionego właśnie w zmartwychwstaniu ciała. To ostatnie nie jest żadnym odmaterializowaniem, nie polega na utracie cielesności. Cały człowiek ma tu dostąpić zbawienia²³. Jeśli słuszna jest interpretacja, że uduchowienie,

wskazuje, iż na pytanie o paschalne udzielenie Ducha Kościołowi przez Chrystusa już z krzyża, należy udzielić twierdzącej odpowiedzi? Czytane razem J 7,38-39 i J 12,32-33 przemawiają za takim rozwiązaniem. Por. też L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, przełożył P. Pachciarek, Warszawa 1984, s. 212.

²² Można tu odwołać się m.in. do następujących przemyśleń: „Przede wszystkim to Ojciec wskrzesza Jezusa. Jednak wydaje się też oczywiste, że ponieważ Duch jest Jego narzędziem na rzecz naszego zmartwychwstania, to tak samo było i w wypadku zmartwychwstania Chrystusa, które jest modelem dla naszego powstania z martwych. Niektórzy badacze włączają w to ujęcie także teksty, gdzie zwycięstwo zmartwychwstania oraz niebiańska sytuacja Zmartwychwstałego są przypisane «mocy» (np. 1 Kor 6,14; Ef 1,18-20; 2 Kor 13,4) i «chwale» Boga (np. Rz 6; 2 Kor 3,18; 4,6). (...) Faktycznie, często Duch jest określany jako *dynamis*. A czasem w Nowym Testamencie przejawy obecności i działania Ducha są opisywane tak, jak w Starym Testamencie przejawy obecności i działania *kabod* czyli chwały Bożej (...). Pewne potwierdzenie dla takiej interpretacji obu określeń mamy w zupełnie zamiennym stosowaniu przez Pawła sformułowań «moc chwały» i «chwała mocy» (G. Ghiberti, *Spirito*, w: *Schede bibliche pastorali*, volume X. Sacr – Spi. Nr 338, Bologna 1970, s. 16.).

²³ Por. np. F. J. Nocke, *Eschatologia*, przełożył ks. W. Borowski, Sandomierz 2003, s. 71n.

uczynienie wtedy ciała duchowym należy rozumieć jako eschatologiczną pełnię związków z Duchem, pełne bycie przez Niego ożywianym, to czy podobnie nie trzeba interpretować także wzmianki o ostatecznym uchwaleniu czy ogarnięciu mocą? Uduchowienie można tu rozumieć jako udzielenie-podjęcie daru dynamicznej, eschatologicznej pełni podobieństwa do Ducha Świętego, definitywnego bycia przez Niego zamieszkiwanym, kształtowanym, ożywianym²⁴. Taka interpretacja znajduje sprzymierzeńców m.in. w Drugim Liście do Koryntian i w Liście do Filipian. 2 Kor 1,22 wraz z 5,5 i odpowiadającymi im kontekstami ukazują Ducha jako już obecnego w chrześcijaństwie w znaczeniu ukierunkowania na zmartwychwstanie, na eschatologiczną pełnię życia. Jest to więc obecność dynamiczna, aktywna, posiadająca cel. W świetle zakończenia trzeciego rozdziału 2 Kor proces ów przedstawia się jako coraz to większe udzielanie-przyjmowanie chwały, jako taka właśnie przemiana-rozwoj. List do Filipian ze swej strony podobnie postrzega związki z Chrystusem (3,20n).

* * *

Chrześcijanin żyje w Duchu Świętym, Duch Święty żyje w chrześcijaństwie. Innymi słowy, listy Pawłowe poświadczają i starają się przekazać teologię-duchowość, które zwracają uwagę, że Duch skutecznie ogarnia-napełnia chrześcijanina, działa „od zewnątrz” i „od wewnątrz”, stosując kategorie schematu przestrzennego, czyli ze wszystkich stron, a więc całkowicie. Jakie skutki będzie miało takie – można powiedzieć: całkowite – zaangażowanie? Dobroczynnie dla człowieka odnoszą się one do wieczności: jednak w taki sposób, iż dotyczą one jak najbardziej pozytywnie także doczesnego *teraz*. Beneficjentem jest tu cały człowiek, czyli również jego ciało. W ten sposób zostajemy zaproszeni – czy wręcz zobowiązani – by przemyśleć stosunek Ducha także do doczesności, do tego, co materialne-cielesne, do ich miejsca w misterium stworzenia zbawienia. Trzeba też zwrócić uwagę na jeszcze jedną linię przewodnią. Mamy do czynienia z postępowaniem, rozwojem, z logiką-dynamizmem dopełnienia, udzielania szczęścia. To podejście zarazem jest odrzuceniem wizji dualistycznej, wg której np. w doczesnym *teraz* to, co Boże, i to, co złe (inaczej mówiąc: to, co korzystne dla potrzebujących zbawienia, i to, co dla nich niekorzystne), zasadniczo by się równoważyło. Parafrazując jeden z wersetów składających się na ósmy rozdział

²⁴ Por. F. Manzi, *Paolo, Apostolo del Risorto. Sfidando le crisi a Corinto*, Cinisello Balsamo 2008, s. 145n. Jako pomoc do dalszych przemyśleń przydadzą się następujące słowa: „Konkludując możemy powiedzieć: Nowy świat jest światem niewyobrażalnym. Nie ma wypowiedzi, które pozwoliłyby na skonkretyzowanie wyobrażenia sobie odniesień człowieka do materii w tym nowym świecie, wyobrażenia sobie «ciała zmartwychwstałego». Pewne jest jednak, że dynamika kosmosu zmierza do celu, ku sytuacji, w której duch i materia zostaną powiązane w nowy i definitywny sposób” (J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, przekład M. Węclawski, Poznań 1984, s. 213; por. też s. 210).

Listu do Rzymian, można powiedzieć, iż mamy do czynienia (wbrew wszelkim ludzkim doświadczeniom i mniej czy bardziej znajdującym w nich uzasadnienie rozumowaniom, przewidywaniom) z *więcej niż przewagą* po stronie Boga, zatem po stronie potrzebujących zbawienia. To nie jest teologia-duchowość pesymistyczna, teologia-duchowość panowania grzechu, defensywy²⁵. Ona ma cel, ona ma sens, ona pociąga, czy nawet urzeka. Może w ten sposób identyfikujemy – choćby pośrednio – jeden z powodów, dla których współczesny świat w dużej części wydaje się odwracać od chrześcijaństwa. Jeśli tak, to listy Pawłowe pokazują, iż także takie (ewentualne) wyzwanie da się pokonać, ukazują, jak to zrobić, i oferują swą pomoc.

Résumé

LA PRÉSENCE DU SAINT-ESPRIT DANS LE CHRÉTIEN: SA SIGNIFICATION POUR LA SPIRITUALITÉ

D'après le *Nouveau Testament* l'être humain est «habité» et il s'agit d'une donnée de première importance. Le sujet est présenté en tenant compte de ce que le *corpus paulinum* transmet du chrétien. Vu l'abondance et la complexité des informations on ne peut que signaler les points considérés comme les plus importants: 1) le Saint-Esprit les autres «habitant» de l'homme; 2) l'inhabitation de l'Esprit et la vie d'ici-bas; 3) l'inhabitation de l'Esprit Saint et la vie à venir.

Ks. dr hab. Wojciech MISZTAL – ur. w 1961 r. w Kielcach, magister teologii (1987 r., WSD, Kielce – WT PAT, Kraków), licencjat teologii w zakresie teologii biblijnej i systematycznej (1991 r., Institut Catholique de Paris, Paryż), doktor teologii duchowości (1995 r., Pontificia Università Gregoriana, Rzym), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii duchowości (Wydział Teologiczny PAT, Kraków 2003), prof. PAT. Aktualnie pracuje w Katedrze Teologii Duchowości na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie. Wybrane publikacje: *Po Boże błogosławieństwo. Krótkie zamyślenia na niedziele i niektóre święta (rok liturgiczny „B”)*, Kielce 1999; *W Chrystusowym błogosławieństwie. Krótkie zamyślenia na niedziele i wybrane święta (rok liturgiczny „C”)*, Kielce 2000; *Błogosławieństwo Słowa i Ducha. Krótkie zamyślenia na niedziele i wybrane święta (rok liturgiczny „A”)*, Kielce 2001; *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002; *Jasnogórskie ślubowanie Narodu polskiego z 1956 roku. Duchowość według Prymasa Tysiąclecia i Pisma Świętego*, Kielce 2006; *Przez Chrystusa, ku Chrystusowi, z Chrystusem: spod panowania grzechu i śmierci do pełni życia. Duchowość biblijna*, Kraków 2007.

²⁵ Więcej na ten temat por. W. Misztal, *Przez Chrystusa, ku Chrystusowi, z Chrystusem. Spod panowania grzechu i śmierci do pełni życia. Duchowość biblijna*, Kraków 2007, s. 9n.

Aneta Oborny – Kielce

KIELECKIE TRADYCJE ORGANOWE I CHÓRALNE – JÓZEF I JERZY ROSIŃSCY

W Kielcach 20 grudnia 2008 r. zmarł profesor Jerzy Rosiński – jedna z najbardziej znaczących postaci życia muzycznego Kielc ostatnich dziesięcioleci. Jego nazwisko znane było nie tylko tym, którym bliska była kultura religijna grodu nad Silnicą, znane było wszystkim, którzy cenili muzykę jako wartość, i dla których wartością były tradycje muzyczne rodzinnego miasta. Jerzy Rosiński – organista wirtuoz parafii katedralnej, pedagog, kompozytor, dyrygent i organizator życia muzycznego był bowiem kontynuatorem tej działalności artystycznej, którą w dwudziestoleciu międzywojennym zainicjował jego ojciec Józef, także organista kieleckiej katedry.

Rodzina Rosińskich pochodziła z Podola. Józef Rosiński urodził się w Janowie Podolskim, w powiecie winnickim, 28 marca 1887 r. Był synem Łukasza i Urszuli z Grabowieckich¹. W rodzinnym mieście ukończył gimnazjum i otrzymał świadectwo maturalne otwierające mu drogę do studiów wyższych. W wieku 18 lat rozpoczął naukę w Szkole Organistowskiej w Warszawie, po ukończeniu której, w 1906 r. rozpoczął studia w Warszawskim Instytucie Muzycznym – ówczesnym konserwatorium, w klasie organów Mieczysława Surzyńskiego (1866–1924), wirtuoza, który po sukcesach pedagogicznych i artystycznych w Poznaniu, na Łotwie, w Petersburgu, Saratowie i Kijowie w 1905 r. osiadł w Warszawie i – obok pracy w Instytucie Muzycznym – prowadził także wykłady w Wyższej Szkole Muzycznej im. F. Chopina przy

¹ Por. Dyplom Józefa Rosińskiego ukończenia Warszawskiego Instytutu Muzycznego z 13/26 czerwca 1910 r.; Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta Konsystorskie – Komisja Organistowska, sygn. 00-1/7, k. 598–599; Dyplom Józefa Rosińskiego ukończenia Warszawskiego Instytutu Muzycznego; J. Młynarczyk, *Śniadecczycy. Dzieje kieleckiej Szkoły Handlowej Stowarzyszenia Kupców Polskich i Państwowego Gimnazjum i Liceum im. Jana Śniadeckiego w Kielcach w latach 1903–1945*, Kielce 1993, s. 59.

Warszawskim Towarzystwie Muzycznym, będąc też organistą katedry warszawskiej². Według przekazów rodzinnych wiedzę z zakresu przedmiotów teoretycznych J. Rosiński nabywał m.in. u Zygmunta Noskowskiego (1846–1909) – wybitnego pedagoga, nauczyciela pokolenia kompozytorów „Młodej Polski”, twórcy pierwszego polskiego poematu symfonicznego „Step”, znanego dobrze kielczanom z koncertów, na których będąc młodzieńcem występował jako skrzypek solista³. Edukacja Józefa Rosińskiego u Zygmunta Noskowskiego nie jest wprawdzie udokumentowana – na dyplomie Instytutu Muzycznego nie figuruje nazwisko wspomnianego pedagoga, ale powody tego stanu rzeczy są łatwe do wyjaśnienia. Z. Noskowski, który od 1888 r. prowadził w Instytucie Muzycznym przedmioty teoretyczne i kompozycję, zmarł na rok przed ukończeniem przez J. Rosińskiego pełnego kursu muzycznego, a jego obowiązki przejął inny wykładowca – Roman Statkowski⁴. On też był jednym z tych profesorów, którzy parafowali swym podpisem dyplom przyszłego kieleckiego organisty, u niego bowiem najprawdopodobniej, J. Rosiński zakończył ten kurs teoretyczny, który rozpoczął u Z. Noskowskiego. Warto też zwrócić uwagę na nazwiska innych członków Zarządu Instytutu i profesorów, których podpisy widnieją na wspomnianym dokumencie. Są to czołowi przedstawiciele ówczesnej warszawskiej Polihymnii: Stanisław Barcewicz, Aleksander Michałowski i Gustaw Roguski. Stanisław Barcewicz – był znanym, koncertującym w całej Europie i Rosji wybitnym wirtuozem skrzypiec, od 1886 r. także nauczycielem gry na skrzypcach i altówce w Warszawskim Instytucie Muzycznym, gdzie prowadził również klasę muzyki kameralnej i orkiestrę szkolną; w latach 1910–1918 – a więc od roku, w którym J. Rosiński kończył konserwatorium – pełnił w nim funkcję dyrektora. Aleksander Michałowski – był wybitnym pianistą, jednym z najśłynniejszych interpretatorów dzieł F. Chopina, współtwórcą polskiej szkoły pianistycznej XIX/XX w., gry na fortepianie uczył w konserwatorium od 1891 r.; Gustaw Roguski był zaś wykładowcą tzw. harmonii wyższej. Grono tak znaczących pedagogów mogło być gwarantem uzyskania gruntownego wykształcenia muzycznego. O takie też starał się Józef Rosiński, który pilnie analizował zawiłości techniki gry organowej, problemy związane z teorią muzyki, jak też z interpretacją utworów muzycznych, gdy bowiem w maju 1910 r. ukończył „kurs całkowity nauk stosownie do wymagań programu na otrzymanie dyplomu”, z głównego przedmiotu – gry na organach, otrzymał ocenę celującą, zaś „z pozostałych nauk obowiązujących”: kontrapunktu, śpiewu chóralnego, historii muzyki i instrumentacji – ocenę bardzo dobrą⁵.

² Por. Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta Konsystorskie – Komisja Organizatorska, sygn. 00-1/7, k. 598–599.

³ Por. A. Oborny, *Noskowski w Kielcach*, „Ikar”, 10 (1998), s. 17.

⁴ Por. A. Chodkowski, *Tradycja i postęp*, w: *Kultura muzyczna Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Warszawa 1980, s. 187.

⁵ Dyplom Józefa Rosińskiego ukończenia Warszawskiego Instytutu Muzycznego.

Jak wynika z zapisów w kwestionariuszu Komisji Organistowskiej z 1931 r., Józef Rosiński po ukończeniu studiów powrócił w rodzinne strony, w Janowie Podolskim podjął pracę nauczyciela muzyki i śpiewu, zaś od 1 września 1910 r. zatrudniony został na pierwszej posadzie samodzielnego organisty w Płoskirowie⁶. Z Płoskirowa pochodziła też jego przyszła małżonka, Leokadia z Gruzlińskich (ur. 7 września 1887 r.), z którą będzie miał czworo dzieci: Kazimierza (ur. 23 lipca 1913 r.) i Marię (ur. 1 listopada 1915 r.) oraz Zbigniewa Józefa (ur. 28 marca 1922 r.) i Jerzego – późniejszego organistę⁷.

Wydarzenia w lutym 1919 r. pod Berezą Kartuską na Polesiu, które nieoficjalnie rozpoczęły wojnę polsko-rosyjską zmieniły bieg jego życia. Na wiosnę 1920 r. ruszyła wspierana przez wojska ukraińskie polska ofensywa przeciw wojskom radzieckim. Według informacji rodzinnych, po wycofaniu się wojsk J. Piłsudskiego spod Kijowa, rodzina Rosińskich miała w pośpiechu opuścić Podole⁸. Materiały archiwalne każą jednak wprowadzić nieznaczną korektę co do czasu tego wydarzenia. W aktach Cechu Rzemiosł Różnych w Kielcach istnieje adnotacja, iż Józef Rosiński, zamieszkały przy Placu Panny Marii zatrudniony był jako organista kieleckiej katedry od 23 kwietnia 1920 r., co świadczy o tym, że Rosińscy opuścili Podole jeszcze przed ofensywą⁹.

Przypadkowo uzyskana wiadomość o organizowanym konkursie na organistę kieleckiej katedry miała przywieść Józefa Rosińskiego do Kielc, w których – po pozytywnej dla niego decyzji komisji konkursowej – wraz z rodziną pozostał do końca życia, podejmując obowiązki organisty 15 sierpnia 1920 r.¹⁰ Pracę na niwie Polihymnii rozpoczynał w szczególnych okolicznościach – w pierwszych latach odzyskanej niepodległości, kiedy społeczna działalność artystyczna rozwijała się z niespotykanym wcześniej dynamizmem. Marazm, ospałość, opieszałość w podejmowaniu muzycznych inicjatyw, na które w XIX stuleciu, a i jeszcze w początkach kolejnego utyskiwali kieleccy krytycy, ustąpiły miejsca aktywności, energii i pomysłowości kolejnych pokoleń, skutecznie podejmujących artystyczne wyzwania¹¹. Skutecznie, bo też i w nowej rzeczywistości, nieskrępowanej okowami zaborczej cenzury, otwierającej nowe możliwości działania. O ile życie muzyczne Kielc w XIX stuleciu kształtowane było głównie inicjatywą indywidualną, na przełomie wieków także aktywnością

⁶ Por. Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta Konsystorskie – Komisja Organistowska, sygn. 00-1/7, k. 598–599; J. Młynarczyk, *Śniadeczczy...*, dz. cyt., s. 59.

⁷ Por. Akta Konsystorskie – Komisja Organistowska, sygn. 00-1/7, k. 598–599.

⁸ Por. R. i E. Gorzkowscy, *Przy ulicy Małej – Album kielecki*, „Gazeta Kielecka” 64 (1996), 29–31 III, s. 8.

⁹ Por. Archiwum Państwowe w Kielcach, Cech Rzemiosł Różnych, sygn. 58, k. nlb.

¹⁰ Por. Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta Konsystorskie – Komisja Organistowska, sygn. 00-1/7, k. 598–599; J. Młynarczyk, *Śniadeczczy...*, dz. cyt., s. 59; R. i E. Gorzkowscy, *Przy ulicy Małej...*, art. cyt., s. 8.

¹¹ Por. A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc 1815–1914*, Kielce 2006, s. 105.

nieregularnie działających, gdyż skutecznie paraliżowanych zaborczą dyktaturą towarzystw i zespołów, to w dwudziestoleciu międzywojennym przybrało formę głównie zorganizowaną. Powstawały nowe szkoły, towarzystwa artystyczne, związki, zespoły, w ramach których i z udziałem których organizowane były – zespalające muzyczne siły profesjonalne z amatorskimi – liczne koncerty, konkursy, znacznie ożywiające kulturalne oblicze Kielc. Bogata działalność artystyczna rozwijana była na różnych płaszczyznach życia społecznego, powstawała nowa, powojenna infrastruktura kulturalna. Józef Rosiński, profesjonalny muzyk, aktywnie uczestnicząc w życiu muzycznym miasta, podejmował liczne i rozmaite muzyczne zadania, nie tylko te, którym musiał sprostać jako organista katedralny, ale także te, które inicjowane były na niwie pozakościelnej. Już na początku lat dwudziestych XX stulecia dał się poznać w Kielcach jako szanowany organista, a przy tym chórmistrz, pedagog, pianista akompaniator i współorganizator wielu muzycznych przedsięwzięć.

Etat organisty parafii katedralnej stawiał przed nim wymóg spełnienia wielu warunków, przy niewielkiej pensji¹². Dotyczyły one zarówno kwalifikacji muzycznych, jak też religijnych, moralnych i organizacyjnych. Zostały one oficjalnie określone dopiero w *regulaminie* dla organistów diecezji kieleckiej, podpisanym przez biskupa Augustyna Łosińskiego 12 sierpnia 1921 r., a więc ponad rok po tym, jak J. Rosiński objął pracę w Kielcach. Stopień owych wymagań zależny był od klasy, do jakiej decyzją Komisji Diecezjalnej zakwalifikowana była parafia. Kościół katedralny – podobnie jak i dwa inne kościoły parafialne w Kielcach (św. Wojciecha i św. Krzyża) – należał do klasy pierwszej, dyktującej organistom wysokie wymagania¹³. Należała do nich m.in.: znajomość ceremonii i przepisów liturgicznych dotyczących mszy śpiewanych, nieszpórów itp., znajomość teorii muzyki (zgodnie z *Zasadami muzyki* Biernackiego i *Magister Choralis* ks. Haberla i ks. Surzyńskiego), znajomość śpiewu gregoriańskiego, harmonii *wyższej i niższej* (według podręczników W. Żeleńskiego, G. Roguskiego, Z. Noskowskiego i M. Zawirskiego), znajomość kontrapunktu, czytania i grania partytur mszy, motetów wielogłosowych, dyrygowanie chórem, a nawet praktyczna umiejętność prowadzenia kancelarii parafialnej¹⁴. Świadectwo ukończenia Warszawskiego Instytutu Muzycznego w klasie organów zwalniało J. Rosińskiego z konieczności zdawania egzaminu przed Diecezjalną Komisją Egzaminacyjną.

¹² Jeszcze w końcu lat trzydziestych XX stulecia nie były one zadawałające, skoro w 1937 r. J. Rosiński, już jako zasłużony na niwie kościelnej Polihymnii muzyk, wystosował do Komisji Organistowskiej list z prośbą o obniżenie mu wysokości składek należnych Związkowi Organistów Diecezji Kieleckiej z powodu słabego wynagrodzenia, jakie otrzymywał z tytułu sprawowanych obowiązków. Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta Konsystorskie – Komisja Organistowska, sygn. 00-1/7, k. 600.

¹³ Por. „Przegląd Diecezjalny – miesięcznik pasterski Diecezji Kieleckiej”, 1921, s. 200.

¹⁴ Por. tamże, s. 205–206.

Kiedy J. Rosiński rozpoczynał pracę organisty katedralnego, miał do dyspozycji stosunkowo nowy instrument, o 30 głosach, 2 manualach i 1 pedale, austriackiej firmy Braci Rieger z Karniowa (Jägerndorf), budowany w latach 1910–1912. Zastąpił on stary, wielokrotnie remontowany i naprawiany, pamiętający czasy kanonika katedralnego Józefa Rogalli, jego fundatora (1765 r.)¹⁵. Dźwięki organów katedralnych wybrzmiewały we wspaniałej akustyce trzynawowej świątyni, przykrytej krzyżowo-kolebkowymi sklepieniami, wyposażonej w barokowy wystrój. Na tych właśnie organach J. Rosiński grał niemal w każdą niedzielę znane arcydzieła muzyki kościelnej. Jaki był jego styl wykonawczy, w jaki sposób interpretował utwory – to pytanie, na które dostępne materiały odpowiadają w sposób bardzo oględny. W prasie J. Rosiński przedstawiany był najczęściej jako *niezwykle utalentowany muzyk*, tudzież *mistrz*. Autorzy publikacji nie trudzili się używaniem przymiotników, które to mistrzostwo by charakteryzowały, bo też i nie odnotowywano specjalnych koncertów organowych w jego wykonaniu¹⁶. Jego działalność artystyczna w kościele głównie ograniczała się do oprawy ważniejszych nabożeństw, a jako taka nie podlegała krytyce muzycznej. Powody tego stanu rzeczy mogły mieć różne przyczyny. Być może niewykształcone u kieleckiego społeczeństwa większe potrzeby obcowania z muzyką organową. Co prawda okres odrodzenia się gry organowej na ziemiach polskich, nie tylko w zakresie użytkowym, ale także koncertowym pomału następował już od końca XIX wieku, niemniej do małych ośrodków, w których muzyka nie odgrywała szczególnej roli, dochodził z dużym opóźnieniem¹⁷. A do takich niewątpliwie należały Kielce, miasto konserwatywne, reagujące ostrożnie na wszelkie zmiany i nowości. Pewnym sprawdzianem tego, w jakim stopniu diecezja kielecka miała potrzeby dbałości o rozwój kultury artystycznej były szkoły organistowskie. Kiedy w trosce o poziom muzyki kościelnej w diecezjach zaczęto je tworzyć już w latach osiemdziesiątych XIX stulecia, pierwsze powstawały w Pelplinie, Tarnowie, a potem w Przemyślu, Lwowie i innych ośrodkach¹⁸. W Kielcach podobna szkoła – z którą zresztą współpracował J. Rosiński – założona została dopiero w 1922 r.¹⁹ Inne powody ograniczonej oferty muzyki organowej, to wielka aktywność artystyczna i pedagogiczna organisty, która niewątpliwie utrudniała mu pracę na płaszczyźnie organisty wirtuoza.

¹⁵ Por. P. Rosiński, *Zabytkowe organy w województwie kieleckim*, Warszawa – Kraków 1992, s. 133.

¹⁶ Syn Jerzy Rosiński, kilkadziesiąt lat później, w jednym z wywiadów powie: *mój ojciec (...) imponował mi swoją lekkością techniczną, znanstwem i umiłowaniem organowej muzyki*. „Przemiany”, 2 (1985), s. 3.

¹⁷ Nauczyciel J. Rosińskiego, M. Surzyński, występował na koncertach organowych m.in. w Niemczech, Austrii, a także w Filharmonii Warszawskiej (1904 r.).

¹⁸ Por. Ks. E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000, s. 250.

¹⁹ Por. I. Szypułowa, *Kultura muzyczna Kielc 1945–1985*, Kielce 1990, s. 10–11.

Jak wspomniano, instrument, na których grał J. Rosiński w momencie obejmowania funkcji katedralnego organisty, był stosunkowo nowy. Z czasem jednak stopniowo uwidaczniały się jego niedoskonałości. W 1936 r. na łamach „Gazety Kieleckiej” kielecki kompozytor Stanisław Krzyżanowski alarmował o konieczności wyposażenia katedralnych organów w napęd elektryczny, który pozwoliłby organom „głęboko odetchnąć” i wydobyć pełne brzmienie ograniczane przez miech pedałow. Troska o organy nie była przypadkowa – oto w kieleckim środowisku kulturalnym dojrzewała potrzeba stworzenia poważnych koncertów muzyki religijnej, w których miały występować połączone siły organów i orkiestry symfonicznej 4 Pułku Piechoty Legionów pod kierownictwem Maksymiliana Firka²⁰. Napęd elektryczny w organach zainstalowano jednak dopiero w 1940 r., a po II wojnie zaistniała już zupełnie inna rzeczywistość.

Trudno ustalić repertuar organowy J. Rosińskiego, który prezentował, bowiem jeżeli był wspominany na łamach periodyków, to bardzo ogólnie. Incydentalnie pisano np. o grywanych przez organistę arcydziełach poważnej muzyki kościelnej – tych samych, które wykonywane są w katedrze Notre Dame w Paryżu, nie uściślając jednak, o jakie nazwiska i jakie utwory konkretnie chodzi. Często też w ogóle pomijano informacje dotyczące muzyki wykonywanej podczas liturgii. Znamienna była relacja księdza Jana Jaroszewicza zamieszczona w „Przeglądzie Diecezjalnym” z uroczystości konsekuracyjnych pierwszego biskupa sufragana diecezji kieleckiej, relacja bardzo szczegółowa, nie zauważono w niej jednak oprawy muzycznej, która z pewnością przy takiej uroczystości musiała być wyjątkowa²¹. Skromne informacje na temat utworów organowych wykonywanych w katedrze przynosi nam jedynie wspomniany już *regulamin* dla organistów diecezji kieleckiej z 1921 r., który poza tym, że zezwalał na wykonania preludiów, „jakie każdy organista posiada”, określał wyraźnie obowiązkowy repertuar: wybrane preludia ze *Szkoły na organy* H. Makowskiego i M. Surzyńskiego, a także te ze zbioru *25 preludiów* Władysława Żeleńskiego²².

W kwietniu 1923 r. w sali pałacu pobiskupiego w Kielcach odbyło się pierwsze zebranie organizacyjne świeżo powołanego Towarzystwa Miłośników Sztuki. W gronie około 100 uczestników referowano statut Towarzystwa, dokonywano zapisu członków i przeprowadzano wybory do zarządu. W gronie jego zastępców znalazł się także Józef Rosiński²³. Rok później, w czerwcu 1924 r. po kolejnych wyborach, które miały miejsce na dorocznym zebraniu

²⁰ Por. S. Krzyżanowski, *Nieco o muzyce religijnej*, „Gazeta Kielecka”, 105 (1936), 17 kwietnia, s. 4.

²¹ Por. Ks. J. Jaroszewicz, *Z uroczystości konsekuracyjnych*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, marzec 1936, s. 91–96.

²² Por. „Przegląd Diecezjalny – miesięcznik pasterski Diecezji Kieleckiej”, 1921, s. 205.

²³ Por. „Gazeta Kielecka”, 17 (1923), 29 kwietnia, s. 2.

Towarzystwa Miłośników Sztuki, wybrany został ponownie²⁴. Obecność w Towarzystwie traktował bardzo odpowiedzialnie. Angażował się w wiele muzycznych inicjatyw, zarówno tych, które przybierały formy cykliczne, jak i organizowanych *ad hoc*, na okolicznościowe potrzeby. Jako solista i akompaniator uczestniczył w tzw. „porankach muzycznych” organizowanych przez Towarzystwo od 1923 r. w salach parterowych pałacu biskupów krakowskich, w których udział brały zespoły chóralne, kameralne i soliści²⁵. Na jednym z nich, w grudniu 1929 r., wystąpił jako pianista, wykonując – wraz z Witoldem Kamińskim (prezesem TMSz) i Michałem Cetnerem – *Koncert d-moll* na dwójce skrzypiec Johanna Sebastiana Bacha²⁶. W koncercie baso-barytona Michała Jachny w Bristolu występował jako akompaniator²⁷. Artystycznym poczynaniom Józefa Rosińskiego nie tylko dzielnie sekundowała, ale także miała w nim znaczący udział, jego małżonka, „słowik z Bożej Łaski, utalentowana śpiewaczka” Leokadia Rosińska, solistka chóru katedralnego. Należała ona do artystów lubianych i cenionych, określanych mianem *di prima cartello*. Miała „cudowny i szlachetny timbre głosu” o bardzo rozległej skali²⁸. Owym „timbrem” uświetniała najważniejsze imprezy koncertowe w mieście. Gdy w lutym 1930 r. z okazji Zjazdu delegatów i dyrygentów Stowarzyszeń Śpiewaczych Województwa Kieleckiego zorganizowano koncert wśród jego wykonawców, poza skrzypkiem M. Cetnerem, nie mogło zabraknąć małżeństwa Rosińskich²⁹.

Jedną z ważniejszych imprez był koncert Moniuszkowski, zorganizowany przez Towarzystwo Miłośników Sztuki – zapewne z okazji rocznicy śmierci kompozytora – w kinie „Czary”, w czerwcu 1926 r. Ważniejszych – nie tylko ze względu na osobę twórcy, któremu poświęcono muzyczną imprezę, lecz również ze względu na imponujący skład wykonawczy – solistów oraz zespoły chóralne i kameralne, które w większej liczbie i w takiej różnorodności nieczęsto prezentowały się na kieleckiej muzycznej niwie. Chóry Towarzystwa: męski, żeński i mieszany pod dyрекcją Józefa Rosińskiego wykonały kluczowe kompozycje tego koncertu: kantatę *Milda* (do słów J. I. Kraszewskiego) i balladę *Florian Szary* (z niedokończonej opery *Rokiczanka*) Stanisława Moniuszki³⁰. Zespoły wokalne Towarzystwa Miłośników Sztuki nie były jedynymi, z którymi pracował Józef Rosiński. Jako organista katedry – reprezentacyjnego kościoła Kielc –

²⁴ Por. „Gazeta Kielecka”, 27 (1924), 6 lutego, s. 3.

²⁵ Por. „Gazeta Kielecka”, 48 (1923), 25 listopada, s. 2; Pawlina-Meducka, *Życie kulturalne Kielc 1919–1939*, Warszawa – Kraków 1983, s. 121.

²⁶ Por. „Gazeta Kielecka”, 101 (1929), 24 grudnia, s. 3.

²⁷ Por. „Gazeta Kielecka”, 44 (1923), 28 października, s. 2.

²⁸ „Gazeta Kielecka”, 8 (1928), 27 stycznia, s. 2.

²⁹ Por. „Gazeta Kielecka”, 13 (1930), 13 lutego, s. 2.

³⁰ Por. „Gazeta Kielecka”, 49 (1926), 20 kwietnia, s. 3. Por. też.: M. Pawlina-Meducka, *Życie kulturalne Kielc...*, dz. cyt., s. 122.

podejmował on także dodatkowe zadania, jakie wiązały się z pełnieniem tej funkcji. Jednym z nich była praca z chórem katedralnym.

Śpiew kościelny, jako bezpośredni i najsilniejszy wyraz uczuć religijnych, uważany był za jeden z ważniejszych czynników doskonalenia duszy ludzkiej. Zainicjowana w Niemczech reforma cecylikańska, propagująca odnowę muzyki kościelnej zgodnie z wymogami liturgii, sięgająca pierwszej połowy XIX stulecia, a rozpowszechniona pół wieku później obejmowała duże ośrodki Europy, z wielkim opóźnieniem dosięgając obszary o mniejszym potencjale kulturalnym. W 1904 r. *Motu proprio* Piusa X stało się katalizatorem reformy śpiewu kościelnego, coraz większą wagę przywiązywano zarówno do wysokoartystycznego repertuaru organowego, jak też i do krzewienia powszechnego ruchu chóralnego. Potrzeby rozwoju ducha śpiewaczego w Kościele kieleckim nabrzmiewały stopniowo. W końcu drugiej dekady XX stulecia na łamach „Przeglądu Diecezjalnego” apelowano do kapłanów, aby zgodnie z duchem odnowy poczuli się rzecznikami śpiewu kościelnego, zachęcali wiernych do śpiewu, by tworzyli chóry, szczególnie młodzieży³¹. Apel nie pozostał bez echa. W latach dwudziestych pod batutą Józefa Rosińskiego funkcjonował chór męski, śpiewający na ważniejszych nabożeństwach kościelnych, który m.in. na zakończenie 1926 r. wystąpił w uroczystych niesporach sprawowanych przez biskupa ordynariusza³². Od dłuższego czasu odczuwalna była jednak potrzeba uformowania większego chóru, mieszanego, który w sposób szczególnie opawałby muzycznie najważniejsze katedralne uroczystości w niedziele i święta. Inicjatorem powstania tego zespołu był ks. biskup Augustyn Łosiński, znany z szeregu ważnych działań, które podejmował na polu dobroczynności, oświaty i sztuki. To on m.in. w 1921 r. założył Muzeum Diecezjalne, a celem kształcenia organistów powołał wspomnianą już Biskupią Szkołę Muzyczną³³.

Na pasterce w grudniu 1927 r., *Mszą* autorstwa Henryka Miłka stuosobowy chór katedralny zainaugurował swoją działalność³⁴. Kilka tygodni później zespół wystąpił w koncercie kolęd w kieleckiej katedrze, obok innych zespołów chóralnych działających wówczas w mieście nad Silnicą: wspomnianego chóru TMSz, wywodzącego się z osiemnastowiecznych tradycji chóru alumnów Seminarium Duchownego w Kielcach, męskiego i żeńskiego chóru Seminarium Nauczycielskiego, chórów kieleckich gimnazjów: im. Stanisława Kostki, Jana Śniadeckiego, Błogosławionej Kingi, wreszcie chóru wiejskiego z Masłowa³⁵. W lutym tego samego roku brał udział w uroczystościach zorganizowanych

³¹ Por. „Przegląd Diecezjalny – miesięcznik pasterski Diecezji Kieleckiej”, rocznik V (1917–1918), s. 239–240.

³² Por. „Gazeta Kielecka”, 1 (1927), 1 stycznia, s. 2.

³³ Por. J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, w: *Pamiętnik świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej*, Kielce 1991, s. 336–338.

³⁴ Por. „Gazeta Kielecka”, 1 (1927), 1 stycznia, s. 2.

³⁵ Por. „Gazeta Kielecka”, 8 (1929), 27 stycznia, s. 2.

z okazji piątej rocznicy wyboru papieża Piusa XI – na akademii w Teatrze Polskim w Kielcach wykonał pieśń *Cześć papieżowi*³⁶. Działalność chóru katedralnego, zwanego „Chórem św. Cecylii”, przeżywała okresy to umiarkowanej aktywności, to znów większego nasilenia. W 1929 r. wraz z innymi chórami regionu, tworzącymi liczący ok. 900 członków Związek Śpiewaczy Województwa Kieleckiego – w zarządzie którego od kilku lat był także J. Rosiński, uczestniczył we Wszeszlówiańskim Zjeździe Śpiewaczym w Poznaniu, zorganizowany celem zaprezentowania dorobku polskiej kultury muzycznej³⁷.

W drugiej połowie lat trzydziestych nastąpiło szczególnie ożywienie działalności chóru. Katalizatorem aktywności zespołu był przede wszystkim nowy skład jego zarządu na czele z prezesem Janem Siudą i zastępcą Władysławem Sobierajskim³⁸. Zmiany przyniosły oczekiwane rezultaty. W czerwcu 1938 r. kielecki Chór Katedralny Mieszany pod dyktando Józefa Rosińskiego otrzymał II nagrodę na Festiwalu Pieśni Polskiej w Krakowie za wykonanie utworu Jana Gawłasa *Polowanie*, tym samym stając się jednym z czołowych chórów w Polsce³⁹. Na dziedzińcu wawelskim 5 czerwca wspomnianego roku organista i chórmistrz wraz zespołem odbierał nagrodę: obraz – martwą naturę, przedstawiającą diagonalnie ułożone na kartkach papieru skrzypce i smyczek, obok wazon z żółtymi, przekwitłymi tulipanami, a w bliskim tle, na błękitnej ścianie maskę pośmiertną L. van Beethovena; u dołu, na ramie obrazu podpis wykonany na metalowej płytce: *Zwycięskiemu „Chórowi Katedralnemu” pod wezwaniem św. Cecylii w Kielcach – Związek Towarzystw Śpiewaczych i Muzycznych Województwa Krakowskiego, 5 VI 1938*. Obraz do dziś jest w posiadaniu rodziny.

Chór Katedralny pod batutą J. Rosińskiego dawał się poznać nie tylko na uroczystościach kościelnych, w konkursach, zjazdach śpiewaczych. Dzięki wyteżonej pracy i zabiegom swego zarządu, często też uczestniczył w uroczystościach państwowych związanych z obchodami narodowymi oraz w większych artystycznych przedsięwzięciach. Do takich niewątpliwie należało wystawienie 24 maja 1939 r. w Teatrze Polskim wodewilu *Zabobon, czyli Krakowiacy i Górale* w trzech aktach Jana Nepomucena Kamińskiego i Karola Kurpińskiego, pod kierownictwem muzycznym J. Rosińskiego, w reżyserii W. Sienkiewicza⁴⁰. Spektakl mógł odbyć się dzięki staraniom chóru, jak też

³⁶ Por. „Gazeta Kielecka”, 14 (1927), 14 lutego, s. 2.

³⁷ Por. *Pamiętnik I Zjazdu Towarzystw Śpiewaczych Województwa Kieleckiego w Kielcach w dniu 17 maja 1925*, Kielce 1925, s. 27; „Gazeta Kielecka”, 5 (1929), 17 stycznia, s. 2.

³⁸ Por. „Gazeta Kielecka”, 27 (1938), 3 kwietnia, s. 4.

³⁹ Por. „Gazeta Kielecka”, 45 (1938), 9 czerwca, s. 3.

⁴⁰ Wystawiony wówczas wodewil w kieleckich opracowaniach błędnie interpretowany jest jako *Krakowiacy i Górale* Wojciecha Bogusławskiego (z 1794 r.). Tymczasem chodzi o trawestację dzieła W. Bogusławskiego i J. Stefaniego – wystawiony w 1816 r. wodewil *Zabobon, czyli Krakowiacy i Górale* znany też pod nazwą *Nowe Krakowiaki*, najpopularniejszy spośród wszystkich dzieł scenicznych K. Kurpińskiego.

inicjatywie Ligi Obrony Przeciwlotniczej i Przeciwgazowej, która dochód z tego wydarzenia przeznaczyła na zakup samolotu⁴¹.

Wspomniane już kieleckie średnie szkoły państwowe: Gimnazjum im. Jana Śniadeckiego (męskie) i Gimnazjum im. Błogosławionej Kingi (żeńskie), a także Gimnazjum im. Mikołaja Reja (męskie) były również polem artystycznej działalności J. Rosińskiego. W szkołach tych bowiem organista zatrudniony był na etacie nauczyciela śpiewu i muzyki. W gimnazjum M. Reja – od początku przyjazdu do Kielc, w gimnazjach: J. Śniadeckiego i Błogosławionej Kingi od 1 września 1923 r. W „Śniadeckim” organista założył nie tylko chór męski, ale także orkiestrę kameralną i orkiestrę dętą. Chór szkolny, który pod jego kierunkiem w 1937 r. zdobył II miejsce na Międzyszkolnym Konkursie Śpiewaczym w Krakowie, udzielał się nie tylko w imprezach gimnazjalnych. Brał też udział w okolicznościowych koncertach czy akademiach organizowanych z okazji rocznic i świąt państwowych na terenie Kielc⁴². W marcu 1924 r., a więc już w początkach swojej aktywności, uczestniczył w zorganizowanym przez młodzież szkolną w sali Teatru Polskiego „Wieczorze artystycznym”, z którego dochód przeznaczony był dla klubu sportowego „Lechia”. W programie wieczoru obok koncertu chóru gimnazjalnego pod batutą J. Rosińskiego, śpiewu Bożeny Jarońskiej i F. Zubrzyckiego, znalazły się m.in. deklamacje i sztuka Aleksandra Fredy *Nikt mnie nie zna* wystawiona amatorskimi siłami młodzieży⁴³. W okresie okupacji zespoły „Śniadeckiego” zawiesiły działalność, ale przy współudziale J. Rosińskiego chór i orkiestrę dętą szkoły udało się reaktywować po II wojnie światowej w Gimnazjum i Liceum im. Jana Śniadeckiego⁴⁴.

Kiedy w ponurych latach okupacji niemieckiej hitlerowcy, tępiąc wszelkie przejawy polskiego życia kulturalnego, przystąpili do likwidacji instytucji i stowarzyszeń kulturalnych, w Kielcach przestały istnieć chóry i zespoły instrumentalne Towarzystwa Miłośników Sztuki. Jedynie Chór Katedralny prowadzony przez J. Rosińskiego pracował nadal. Przygotowywał on repertuar polski – zarówno religijny, jak i świecki – sięgając głównie po utwory Stanisława Moniuszki i Feliksa Nowowiejskiego. Próby chóru odbywały się codziennie w katedrze albo w prywatnych mieszkaniach jego członków⁴⁵. Owoce pracy zespół prezentował na katedralnych nabożeństwach; raz do roku – jak miał w zwyczaju jeszcze w okresie międzywojennym – dawał koncert z okazji święta św. Cecylii, patronki muzyki kościelnej. W czasie okupacji J. Rosiński udzielał się nie tylko w pracy z chórem, współorganizował także koncerty charytatywne, gdzie sam brał udział jako wykonawca. Jednym z nich był

⁴¹ Por. „Gazeta Kielecka”, 44 (1939), 21 maja, s. 3.

⁴² Por. J. Młynarczyk, *Śniadecczy...*, dz. cyt., s. 59.

⁴³ Por. „Gazeta Kielecka”, 15 (1924), 13 kwietnia, s. 2.

⁴⁴ Por. J. Młynarczyk, *Śniadecczy...*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁵ Por. I. Szypułowa, *Kultura muzyczna Kielc...*, dz. cyt., s. 13.

koncert, z którego dochód przeznaczono na pomoc dla wysiedlonych po powstaniu warszawskim. Odbył się on 15 października 1944 r. w katedrze kieleckiej. Obok J. Rosińskiego (organy) wystąpili w nim znani wówczas soliści: Stefan Herman (skrzypce), Halina Dudlicz-Latoszewska i Władysław Herman (śpiew)⁴⁶.

Brak możliwości oficjalnych działań na polu polskiej kultury w tym czasie (poza incydentalnymi wyjątkami) kierował nurt życia artystycznego na płaszczyznę prywatną. Muzyka wciąż rozbrzmiewała, ale w domach i to najczęściej tych członków kieleckiej społeczności, którzy z muzyką związani byli profesjonalnie lub działali czynnie na polu kultury. Koncerty odbywały się więc zwyczajowo w mieszkaniach: Jarońskich – rodziny o wieloletnich tradycjach muzycznych, Stanisława Króla – księgarza, wreszcie u państwa Rosińskich⁴⁷.

Okres powojenny w życiu kieleckiego organisty, chórmistrza i pedagoga to czas reaktywacji zespołów muzycznych, także czas przygotowywania swego muzycznego następcy. Józef Rosiński zmarł 30 października 1957 r. w Kielcach. Trzy lata wcześniej w kieleckiej katedrze zastąpił go syn – Jerzy, który kontynuował muzyczne tradycje zapoczątkowane przez ojca.

Jerzy Rosiński urodził się w Kielcach 20 kwietnia 1927 r. Od najmłodszych lat interesował się muzyką, na co niewątpliwie wpłynęła atmosfera rodzinna⁴⁸. Naukę muzyki rozpoczął pod kierunkiem swojego ojca, który przysłuchując się jego pierwszym dziecięcym improwizacjom organowym, dostrzegł u niego niepospolite zdolności muzyczne. W latach pięćdziesiątych Jerzy Rosiński podjął studia muzyczne w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Warszawie; okresowo mieszkał wówczas u rodziny na Żoliborzu, gdzie grywał w tamtejszym kościele św. Stanisława, świątyni związanej potem z osobą księdza Jerzego Popiełuszki. Studiował w klasie fortepianu i organów swojego krajana – profesora Feliksa Rączkowskiego, wówczas jednego z najlepszych organistów w Polsce⁴⁹. W latach 1945–1970 F. Rączkowski pracował w kościele św. Krzyża w Warszawie, z sukcesami prowadząc także Chór Świętokrzyski. Był wirtuozem znanym nie tylko w Polsce, do początku lat osiemdziesiątych XX stulecia jego grę poznała cała Europa oraz Stany Zjednoczone. Propagował przede wszystkim repertuar polski, był świetnym improwizatorem. Jako wykładowca PWSM, potem Akademii Muzycznej w Warszawie wy-

⁴⁶ Stefan Herman (1904–1981), absolwent Konserwatorium Warszawskiego, jeden z najwybitniejszych polskich pedagogów wiolinistyki; od 1941 r. do śmierci wykładowca PWSM w Sopocie i Gdańsku, wychowawca m.in. Konstantego Andrzej Kulki.

Halina Dudlicz-Latoszewska – po wojnie solistka Teatru Wielkiego w Poznaniu. Jej występy w czasie okupacji, organizowane w warszawskich kawiarniach przez Z. Latoszewskiego wspomina Kazimierz Żygulski w książce *Jestem z lwowskiego etapu*, Warszawa 1994.

⁴⁷ Por. I. Szypułowa, *Kultura muzyczna Kielc...*, dz. cyt., s. 13.

⁴⁸ „Przemiany”, 2 (1985), s. 3.

⁴⁹ Feliks Rączkowski (1906–1989) urodził się w Szczaworyżu koło Kielc.

kształcił kilkudziesięciu organistów, w tym tak wybitnych, jak: Adam Chorośński, Augustyn Bloch, Stanisław Moryto, Mirosław Perz. Obok F. Rączkowskiego wykładowcami Jerzego Rosińskiego byli profesorowie harmonii i kontrapunktu: Aleksander Jarzębski, Piotr Rytel i Kazimierz Sikorski⁵⁰.

Studia muzyczne Jerzy Rosiński ukończył w 1961 r. z wynikiem bardzo dobrym, uzyskując tytuł artysty muzyka w zakresie gry na organach⁵¹. Kilka lat wcześniej, w 1954 r. objął po ojcu funkcję organisty katedralnego w Kielcach. W tym czasie karierę śpiewaczki robiła jego siostra, Maria Szklarzewicz – na którą atmosfera muzyczna w domu rodziców także nie pozostała bez wpływu. W latach 1947–1949, będąc wówczas mieszkanką Kielc, jako uczennica Marii i Zofii Kozłowskich i Ady Sari występowała na deskach Teatru im. Stefana Żeromskiego, gdzie odbywały się pierwsze powojenne koncerty dopiero co organizującej się przyszłej kieleckiej orkiestry filharmonicznej. W lutym 1954 r. wraz z Jerzym Gawrylukiem – flecistą koncertowała z ówczesną Państwową Orkiestrą Symfoniczną, gdzie prezentowała się z *sopranem o brzmieniu fletowym*⁵². W latach sześćdziesiątych dokonywała nagrań dla Polskiego Radia. Przez wiele lat pracowała w redakcji tygodnika „Radio i Telewizja” przy ul. Woronicza w Warszawie. Jeden z numerów tego periodyku, z sierpnia 1967 r., informował o koncercie Marii Rosińskiej-Szklarzewicz, duetu fortepianowego: Wacław Kisielewski i Marek Tomaszewski i Orkiestry Polskiego Radia pod dyrekcją Stefana Rachonia⁵³.

Lata pracy pod kierunkiem wybitnego organisty oraz równie wybitnego nauczyciela harmonii – Kazimierza Sikorskiego, nie pozostały bez wpływu na losy artystyczne Jerzego Rosińskiego. W 1957 r. rozpoczął współpracę z Polskim Radiem, w lipcu i październiku nagrywając swoje dwa pierwsze koncerty. Na drugim z nich grał utwory Maxa Regera, kontynuatora bachowskiej polifonii. Nagranie spodobało się, radio zakupiło taśmę, współpraca radia z kieleckim organistą zaczęła się na dobre. Trzecia nagrana przez niego audycja – zapowiadana w ówczesnym periodyku „Radio i Świat”, nadana została na falach radia 25 lutego 1958 r., o czym informowało kieleckie „Słowo Ludu”, z dumą odnotowujące fakt, że koncerty kielczanina słuchać można w całej Polsce. W programie tego występu znalazła się *Toccata i Fuga d-moll* Johanna Sebastiana Bacha⁵⁴ i *Fantazja f-moll* KV 608 Wolfganga Amadeusza Mozarta⁵⁵.

⁵⁰ Por. Ks. J. Smulczyński, *Zaśpiewaj z radością. Pieśni kościelne z towarzyszeniem organowym w harmonizacji Jerzego Rosińskiego*, Kielce 2008, s. nlb.

⁵¹ Por. Dyplom Jerzego Rosińskiego ukończenia Państwowej Wyższej Szkoły Muzycznej w Warszawie, z dnia 26 czerwca 1961 r.

⁵² „Słowo Ludu”, 52 (1954), 21 lutego, s. 3.

⁵³ Por. „Radio i Telewizja”, 1967 nr 33 (1147), 13 sierpnia, s. 8.

⁵⁴ Nie sprecyzowano o jakie dzieło dokładnie chodzi. W katalogu dzieł Bacha są dwie organowe *Toccaty i Fugi d-moll*: popularna BWV 565 i tzw. *Dorycka* BWV 538.

⁵⁵ Por. „Słowo Ludu”, 47 (1958), 25 lutego, s. 4.

W 1961 r. odbył się pierwszy artystyczny występ Jerzego Rosińskiego poza Kielcami – we Wrocławiu. Był to koncert w filharmonii, z orkiestrą pod batutą Tadeusza Strugały, gdzie J. Rosiński wykonał *Sonatę na organy* Augustyna Blocha, kolegi z czasów studiów w PWSM w Warszawie. Utwór w wykonaniu organisty odniósł sukces, którego wyrazem była seria jego nagrań dla Polskiego Radia i duża częstotliwość ich prezentacji na jego falach⁵⁶. Popularność Jerzego Rosińskiego jako wirtuoza rosła. Coraz częściej koncertował poza Kielcami. W karierze pomagała mu aktywność organizatorska dawnego nauczyciela kieleckiego organisty, F. Rączkowskiego, który poza działalnością wirtuoza, chórmistrza i pedagoga prowadził kierownictwo czołowych festiwali organowych w Polsce. J. Rosiński był jednym z ich pierwszych uczestników, a potem niemal regularnie występujących gości. Koncertował na Festiwalu Muzyki Organowej i Kameralnej we Wrocławiu, Festiwalu Muzyki Organowej i Kameralnej w Kamieniu Pomorskim, Festiwalu Muzyki Organowej w Gdańsku-Oliwie, Festiwalu Organowym w Koszalinie, Międzynarodowych Koncertach Organowych we Fromborku, a także w Dniach Muzyki Organowej w Krakowie, Leżajsku, Katowicach, Łodzi. Brał udział w I Festiwalu Muzyki Organowej i Kameralnej w Kamieniu Pomorskim w 1965 r. (4 czerwca – 17 września), w którym na 17. koncertach wystąpiło 17 organistów z Polski. Na kolejnych festiwalach w Kamieniu: występował już w składzie międzynarodowym, obok organistów: belgijskich (Kamil Hoogh), niemieckich (Joachim Köhler, Hans Gunther Weyer) i czeskich (Jan Valach), a potem też francuskich (Jan Guillou), szwajcarskich (Joseph Bucher), duńskich (Knud Vad), za każdym razem także obok czołówki mistrzów tego instrumentu (F. Rączkowski, Joachim Grubich, Romuald Sroczyński, Józef Chwedczuk, Marian Sawa, Rudolf Rożek)⁵⁷. Również na innych, wspomnianych już festiwalach znajdował się w gronie czołowych polskich organistów na Festiwalu Organowym w Koszalinie w 1975 r. – poza wspomnianymi już wykonawcami F. Rączkowskim, J. Grubichem – obok Józefa Serafina czy Andrzeja Chorościńskiego⁵⁸. Występował jako solista koncertów filharmonicznych w Warszawie, Katowicach, Wrocławiu, Bydgoszczy, Krakowie, Łodzi, Słupsku, Białymstoku⁵⁹. Prezentował się w recitalach organowych, jak też w koncertach z udziałem innych solistów i zespołów⁶⁰.

⁵⁶ R. i E. Gorzkowscy, *Przy ulicy Małej...*, dz. cyt., s. 8; I. Szypułowa, *Kultura muzyczna Kielc...*, dz. cyt., s. 89.

⁵⁷ Por. *Historia Festiwali Muzyki Organowej i Kameralnej*, Kamień 1975, s. 7–19.

⁵⁸ Por. Program drukowany Festiwalu Muzyki Organowej w Koszalinie 1975 r.

⁵⁹ Por. Program drukowany koncertu jubileuszowego z okazji X-lecia Chóru Filharmonii Kieleckiej, z dnia 2 grudnia 1994 r. Red. A. Oborny.

⁶⁰ M.in.: Zofii Janukowicz-Pobłockiej (śpiew) i Ewy Pobłockiej (klawesyn) w repertuarze mistrzów baroku i romantyzmu (Kamień Pomorski, 1975 r.), śpiewaczki Ewy Sułkowskiej (Koszalin, 1975 r.), zespołu „All Antico” Antoniego Cofalika (Tynieckie Recitale Organowe, 1974 r.), z Orkiestrą Filharmonii Krakowskiej pod dyrykcją Renarda

Działalność artystyczna Jerzego Rosińskiego – wirtuoza organów – znana była nie tylko w kraju. Koncertował także w Niemczech (w Ibbenbüren, Detmold, Warendorf, Minden, Kolonii, Berlinie), Austrii (katedrze św. Szczepana w Wiedniu, w czerwcu 1977 r.), Holandii (Rotterdamie, w sierpniu 1977 r., w katedrze św. Bawona w Haarlemie), w Związku Radzieckim (Winnica). Na przestrzeni kilkudziesięcioletniej działalności nagrał ponad 60 recitali dla Polskiego Radia.

Tak duża aktywność artystyczna, jaką prowadził kielecki organista, wymagała intensywnej pracy nad repertuarem. Na przestrzeni dziesiątków lat Jerzy Rosiński opracował pokaźną ilość utworów kompozytorów różnych epok – od renesansu po współczesność, które odnotowują drukowane programy tych recitali organowych i koncertów, w których brał udział, a które pozostały w archiwum rodzinnym⁶¹. Wynika z nich, że najważniejsze miejsce w jego

Czajkowskiego obok sopranistki Zdzisławy Donat i dwojga innych organistów: Ivana Sokola z Czechosłowacji i Imry Thenior-Janeckiej (Dni Muzyki Organowej „Bach-Beethoven”, Kraków 1970 r.), z Kwartetem Smyczkowym Filharmonii Krakowskiej (Dni Muzyki Organowej, Kraków 1971 r.), z *Musicae Antiquae Collegium Varsoviense* pod kierunkiem Stefana Sutkowskiego, Lidii Juranek – mezzosopran, Błażeja Sroczyńskiego – viola d’amore, Stefana Sutkowskiego – obój, Jerzego Węśławskiego – wiolonczela i Jerzego Dobrzańskiego – klawesyn (Kamień Pomorski, 1971 r.), z Chórem Jasnogórskim i kwintetem smyczkowym pod dyрекcją Eugeniusza Brańka (koncert cecyliński, Bazylika Jasnogórska, 1975 r.).

⁶¹ Anonim *Accende nuntia* (XVI w.); Girolamo Frescobaldi (1583–1643): *Toccata e Canzona*; Jacob Sowa (1593–?): *Salve Regina*; Johan Caspar Kerll (1627–1693): *Passacaglia d-moll, Capriccio „Cu – Cu”*; Georg Muffat (1653–1704): *Passacaglia g-moll, Toccata sexta*; Johann Pachelbel (1653–1706): *Chorał D-dur, Toccata e-moll, Trzy fugi na temat „Magnificat”*; Domenico Zipoli: *Offertoria*; Antonio Vivaldi – Johann Sebastian Bach (1674–1742): *Koncert organowy a-moll BWV 593* (wg. *Concerto grosso* op. 3 nr 6); Louis Nicolas Clerambault (1676–1749): *Fragmenty z II Suity*; Johann Sebastian Bach (1685–1750): *Fantazja i Fuga g-moll BWV 452, Chorał „Wachtet auf, ruft uns das Stimm”* (Czuwajcie, woła nas głos) BWV 645, *Preludium i Fuga e-moll BWV 548, Preludium i Fuga BWV 553, Toccata i Fuga d-moll „Dorycka” BWV 538, Toccata i Fuga d-moll BWV 565, Fantazja c-moll (BWV ?), Preludium i Fuga C-dur (BWV ?), Preludium chorałowe „Schmucke dich, o Liege Seele”, Preludia chorałowe Es-dur i D-dur*; Wolfgang Amadeusz Mozart (1756–1791): *Fantazja f-moll KV 608*; Ludwig van Beethoven (1770–1827): *Trzy utwory na organy, Preludium „In aller Dur Tonarten”, Suita na organy mechaniczne*; Feliks Mendelssohn-Bartholdy (1809–1847): *Sonata organowa D-dur nr 5*; Robert Schumann (1810–1856): *VI Fuga podwójna B-dur na temat BACH* (opr. M. Dupre); Cesar Franck (1822–1890): *Pastorale E-dur* op. 19; Johannes Brahms (1833–1897): *Preludium i Fuga g-moll*; Aleksandre Guilmant (1837–1911): *I Symfonia na organy i orkiestrę* op. 42; Eugene Gigout (1844–1925): *Toccata*; Léon Boëllmann (1862–1897): *Suita gotycka*; Mieczysław Surzyński (1866–1924): *Toccata fis-moll, Sonata d-moll* op. 24, *Improwizacje na temat hymnu*

artystycznym świecie zajmowała muzyka baroku oraz romantyzmu. W muzyce baroku, pośród utworów J. C. Kerlla, G. Frescobaldiego, G. Muffata, J. Pachelbela, czy L. N. Clerambault wiodące miejsce zajmowały utwory Johanna Sebastiana Bacha, stanowiły one znaczny procent repertuaru J. Rosińskiego, najczęściej też były przez niego wykonywane. Szczególnie *Preludium* i *Fuga e-moll* BWV 548 prezentowane były niemal na wszystkich najważniejszych festiwalach w Polsce i zagranicą (m.in. w Wiedniu i Rotterdamie, czy podczas Dni Muzyki Organowej w Krakowie w 1971 r.). *Preludium* i *Fuga e-moll* uważane są za najtrudniejsze w repertuarze organistów tak pod względem technicznym, jak i interpretacyjnym. Wymagają głębokiego namysłu, niezbędnego do zrozumienia wielkości i mądrości tej muzyki, zamkniętej w doskonałej formie. Wymagają też wirtuozowskiej techniki i umiejętności klarownego prowadzenia tematów, pojawiających się w gąszczu pasaży i figuracji. Były więc znakomitą wizytówką możliwości wykonawczych kieleckiego organisty.

W działalności wykonawczej znaczące miejsce miał także repertuar XIX stulecia, utwory m.in.: F. Mendelssohna-Bartholdiego, R. Schumanna, C. Franka, J. Brahmsa czy M. Regera. Dobór repertuaru polskiego, jak utwory: M. Surzyńskiego, F. Nowowiejskiego lub K. Jurdzińskiego, były zapewne w jakiejś części wynikiem wielu lat pracy J. Rosińskiego pod kierunkiem F. Rączkowskiego, propagatora i wykonawcy polskiego dorobku kompozytorskiego. Współczesny repertuar organowy reprezentowany był nieco skromniej. Szczególnie we wcześniejszym okresie działalności artystycznej organista bazował w większym stopniu na utworach kompozytorów wcześniejszych epok. W pierwszym wywiadzie dla „Słowa Ludu”, jeszcze na progu kariery, fakt ten tłumaczył niedostosowaniem instrumentu katedralnego (niewielka ilość głosów) do wymogów kompozycji XX wieku⁶². Z czasem jednak repertuar organowy wzbogacał o nowe pozycje. Poza *Sonatą organową* Augustyna Blocha – kolegi ze studiów, dokonywał także prawykonań utworów Mikołaja Góreckiego czy Waleriana Gniota⁶³.

F. Rączkowski – podobnie jak i M. Surzyński – nauczyciel ojca Jerzego Rosińskiego – był znakomitym wirtuozem i improwizatorem, i te zdolności rozwinął u swojego wychowanka. Można je było docenić na koncertach, w których prezentował późnoromantyczny repertuar: efektowny blaskiem

„Święty Boże” op. 38; Johannes Max Reger (1873–1916): *Fantazja g-moll*, *Fantazja i Fuga d-moll* op. 135 b; Feliks Nowowiejski (1877–1946): *Klaaglied*; Kazimierz Jurdziński (1894–1960): *Elegia*; Flor Peeters (1903–1986): *Passacaglia i Fuga*; Augustyn Bloch (1929): *Sonata organowa*.

⁶² Por. „Słowo Ludu”, 52 (1954), z 21 lutego, s. 3.

⁶³ Por. E. Pańtak, *Działalność artystyczna i organizacyjna Chóru Duszpasterstwa Akademickiego w Kielcach*, praca magisterska napisana w Akademii Muzycznej w Krakowie, pod kierunkiem st. wykładowcy mgr. Janusza Mrocza; mps, s. 26.

pasaży, poruszający sugestywnością wyrazu. Nie bez powodu zapewne na koncercie w Filharmonii Krakowskiej (31 stycznia 1971 r.) Jerzy Rosiński zaprezentował mistrzowski utwór Aleksandre Guilmanta – *I Symfonię na organy i orkiestrę* op. 42, nie bez powodu też wiele ważnych recitali organowych kończył kunsztowną, wirtuozowską *Toccatą* Eugene Gigouta. Ją też na finał wykonał na jednym ze swoich najważniejszych, ostatnich koncertów, pokonując poprzeczkę, którą postawił mu niemłody już wiek. Był to recital organowy (listopad 2000 r.), zamykający XI Międzynarodowy Festiwal Muzyki Organowej i Sakralnej w Kielcach, koncert w pewnym stopniu podsumowujący działalność wykonawczą J. Rosińskiego. W repertuarze tego koncertu organista umieścił więc te utwory, które w jego kilkudziesięcioletniej karierze wirtuoza odgrywały szczególnie ważną rolę. Oto, co pisano o repertuarze recitalu i jego interpretacjach:

Passacaglia g-moll Georga Muffata, pełna majestatu i wykwinności niczym królewski orszak Ludwika XIV, była ciekawym i bogatym, w muzyczne wrażenia *entrée* wieczoru. Jej fragmenty o skonstrastowanej fakturze i dynamice, suto okraszone wyrafinowanym francuskim zdobnictwem, momentami przypominały transkrypcję klawesynowych kompozycji i wymagały od wykonawcy subtelności, jak też precyzji w podejściu do materii. Dwa kontemplacyjne w charakterze chorały wielkiego Johanna Sebastiana Bacha w cyklu Schubertowskich i Lipskich, były oddechem przed efektowną *Improwizacją* na temat hymnu *Święty Boże Mieczysława* Surzyńskiego, brzmiąca niczym apoteoza Boskiego Majestatu. Fantazja na temat dwóch polskich kołęd Feliksa Nowowiejskiego o charakterze pastorałkowym wprowadziła nastrój bożonarodzeniowy. Masywnością brzmieniowego spłotu wrażenie robił popularny *Marsz* Aleksandre Guilmanta. (...) *Toccatą* Eugene Gigouta kunsztowna wirtuozowska kompozycja zaplanowana została jako ostatnie dzieło festiwalu, ale tłumnie zgromadzona publiczność, wyrażająca swe uznanie dla artysty wiązkami kwiatów i gorącymi oklaskami upomniała się jeszcze o bis⁶⁴.

Jakie było wykonawstwo organisty Jerzego Rosińskiego zarówno w realizacjach konkretnych utworów, jak też w improwizacjach? Jego gra była silna, pewna, pełna rozmachu i oddechu późnoromantycznej wirtuozerii. Była to gra artysty, dla którego harmonika nie miała niewiadomych. Całokształt problemów związanych z konstrukcją współbrzmień znał na wskroś, dźwięki i budowane z nich akordy traktował jak tworzywo, z którego powstaje plastyczny kształt. Fakturę homofoniczną przeplatał czasami z odcinkami polifonizującymi, poprzez wprowadzające dysonans chromatyczne podwyższanie, obniżanie dźwięków (alteracje) modulował do innych tonacji. Stosując chromatykę, nie przekraczał granic harmoniki funkcyjnej, nie wkraczał na pole atonalności.

⁶⁴ A. Oborny, *Do usłyszenia za rok. Koniec festiwalu muzyki organowej*, „Gazeta Wyborcza – dodatek lokalny Kielce”, 272 (2000), 21 listopada, s. 4.

Jak jego gra oceniana była przez recenzentów spoza Kielc? Na ogół życzliwie, czasami entuzjastycznie, incydentalnie nieprzychylnie. Po koncercie w Holandii, w relacji prasowej zatytułowanej *Zachwycający występ polskiego organisty* pisano, że: „należy zaliczyć go do grona wybitnych i znakomitych muzyków”. Gdy występował w Krakowie, podczas wspomnianych już Dni Muzyki Organowej w 1971 r. publiczność krakowska miała – jak relacjonował – z niedowierzaniem oczekiwać jego występu. Po koncercie jednak nagrodzony owacjami, siedmiokrotnie bisował, a jego pierwsza krakowska recenzja brzmiała: „Artysta ten dał się poznać z jak najlepszej strony”⁶⁵. W Kamieniu Pomorskim recenzentka „Głosu Szczecińskiego” zdając relację z festiwalu, pisała o wspaniałym koncercie, na którym ze swobodą, artystycznym smakiem i wyczuciem stylu prezentował kompozycje – prawykonania utworów organowych polskich kompozytorów, nie znanych jeszcze w Kamieniu Pomorskim. Jedną z zagranicznych relacji, autorstwa kielczanina Tadeusza Kozłowskiego, chwaliła grę J. Rosińskiego za przejrzystość i godną podziwu matematyczną jasność⁶⁶. Trudności, z jakimi borykać się musi każdy wirtuoz organista, stawiają mu jednak wysokie poprzeczki, które nie zawsze łatwo pokonać. Jedną z nich jest fakt, iż z oczywistych powodów nie może on koncertować na własnym, znanym mu instrumencie, a często przed występem nie ma możliwości poznania tego, na którym ma koncertować – poznania jego klawiatury, możliwości, specyfiki brzmieniowej. Występy artystyczne są więc dla niego wielkim wyzwaniem, ryzykiem, któremu – choć podejmuje, często w rymsztunku znakomitych kwalifikacji – nie zawsze może w pełni sprostać. Jak każdy koncertujący artysta, także i J. Rosiński nie mógł więc uniknąć uwag krytycznych. W jednej z recenzji z koncertu w katedrze w Oliwie, zamieszczonej w „Dzienniku Bałtyckim”, jej autor uderzył w malkontencki ton – być może też na skutek wspomnianej przez niego, bardzo niekorzystnej dla samopoczucia, deszczowej pogody. Narzekał na zacieranie wyrazistości rytmicznej utworów, na nieumiejętność odnalezienia właściwej metody interpretacji (*Passacaglia* F. Peetersa), to znów na muzyczną pustkę *Toccaty sexta* G. Muffata, nie szczędził jednak pochwał wykonaniu *Preludium* i *Fugi C-dur*, *Preludium chorałowym Es-dur i D-dur* J. S. Bacha, a zachwycił się interpretacją *Sonaty d-moll* op. 24 Mieczysława Surzyńskiego:

tutaj wartość utworu sprzęgła się z adekwatnością interpretacyjną. Zwłaszcza zasługuje na uznanie piękne Allegro moderato, w którym prowadzą dialog dwa tematy – pierwszy molowy, średnio ruchliwy i drugi durowy, o charakterze pieśni kościelnej. (...) Zupełnie dobrze zabrzmiały też dalsze części sonaty⁶⁷.

⁶⁵ R. i E. Gorzkowscy, *Przy ulicy Małej...*, art. cyt., s. 8.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ S. Olgierd, *Deszczowa fuga – Festiwal Muzyki Organowej*, „Dziennik Bałtycki”, 197 (1970), 20 sierpnia, s. 3.

Aktywność zawodowa Jerzego Rosińskiego nie pozwalała mu poprzestać na codziennych obowiązkach katedralnego organisty czy działalności koncertowej. Jako pedagog wykształcił kilku organistów: Zygmunta Strzępa, Michała Olszewskiego, Annę Wałęcką, Leszka Nabiałczyka, Jakuba Garbacza. Zgodnie z tradycją, z sukcesami rozwijaną przez jego ojca Józefa, Jerzy Rosiński jako organista katedralny prowadził także zespoły wokalne⁶⁸. W 1958 r. po ojcu przejął kierownictwo Chóru Katedralnego, a od 1976 r. kierował Chórem Duszpasterstwa Akademickiego, którego pomysłodawcą i założycielem był ks. Juliusz Łukomski, od 1964 r. duszpasterz młodzieży akademickiej w Kielcach⁶⁹. Studenci, a potem również absolwenci uczelni spotykali się na próbach w niewielkim mieszkaniu ks. J. Łukomskiego. W kameralnej atmosferze, przy szklance herbaty ćwiczyli utwory m.in. Johanna Sebastiana Bacha, Dymitra Bortnianskiego, Sergiusza Rachmaninowa, różne kolędy i pastorałki. W pracy J. Rosiński stawiał na konkret. Jego uwagi co do wykonawstwa były rzeczowe. Dbał o to, co najważniejsze: wyraz frazy muzycznej, precyzja wykonawcza. Była więc praca nad dynamiką, artykulacją, prawidłową emisją głosu.

Pierwsze oficjalne koncerty chóru (kolędy i pastorałki z tow. orkiestry) miały miejsce w katedrze, w grudniu 1976 r. i grudniu 1977 r. Zespół uczestniczył w imprezach cyklicznych, jak inauguracje i zakończenia roku akademickiego, głównie w kościele św. Wojciecha w Kielcach. Koncertował na kieleckich uczelniach, w szkołach i urzędach. Finalizował wielkopostne i adwentowe rekolekcje, brał udział w Tygodniach Kultury Chrześcijańskiej, corocznie uczestniczył w mszach i dawał koncerty z towarzyszeniem orkiestry pod batutą Jerzego Rosińskiego⁷⁰. W 1984 r. chór po raz pierwszy wyjechał za granicę. Wykonaniem *Gaude Mater Polonia* na dziedzińcu św. Damazego na Watykanie, podczas audyencji papieża dla polskiej młodzieży, zainaugurował zagraniczne wojaże pod artystycznym kierunkiem J. Rosińskiego. Wzruszającym był pobyt zespołu w Wilnie, gdzie wyjechał w święta Bożego Narodzenia 1989 r. Koncerty w tamtejszych kościołach (św. Ducha, św. Rafała, św. Piotra

⁶⁸ W latach 1893–1897 z powodu likwidacji chóru kieleckiego seminarium, przy katedrze zorganizowano chór włościański, mieszany, którego członkowie byli mieszkańcami wsi Kostomłoty k. Kielc. Funkcjonował on jeszcze w 1904 r. obok chóru tzw. miejskiego, rekrutującego się zapewne z parafian katedry. Praca chórów nie była jednak oceniana pozytywnie. W drugim dziesięcioleciu XX wieku chórem katedralnym kierował ówczesny organista Roman Kostulski. Por. A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc...*, dz. cyt., s. 216; „Przegląd Diecezjalny”, 10 (1913), s. 100.

⁶⁹ K. Juliusz Łukomski – absolwent WSD w Kielcach oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od 1967 r. wykładowca WSD w Kielcach, a także Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach (obecnie Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego).

⁷⁰ Por. Ks. J. Łukomski, *Historia Duszpasterstwa Akademickiego w Kielcach (1858–1980)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 2 (1995), s. 202.

i Pawła na Antokolu, potem także w katedrze w Kownie) miały znaczenie nie tylko artystyczne. Dla wielu mieszkających tam Polaków, muzyka w wykonaniu chóru z Kielc była krzepiąca dla ich serc, była spotkaniem z odległą Ojczyzną, za którą tęsknili. Kolejne zagraniczne koncerty chóru odbywały się m.in. na Ukrainie (Bar, Winnica, Murafa, Szarogród, Kamieniec Podolski), w Paryżu (od 1991 sześciokrotnie), w Colle di Fuori koło Rzymu (Europejski Festiwal Maryjny, 1992, 1993), na Sycylii (1993), w niemieckim Dielheim (1992), w Mediolanie (1995). Ważnym wydarzeniem dla J. Rosińskiego i Chóru Duszpasterstwa Akademickiego była wizyta w Castel Gandolfo, w prywatnych apartamentach Jana Pawła II, gdzie po mszy chór śpiewał papieżowi *Pożegnanie Ojczyzny* Michała Kleofassa Ogińskiego, niejako inaugurując ważne wydarzenie w swoich dziejach i w życiu artystycznym J. Rosińskiego. Było nią zdobycie pierwszej nagrody za *Pieśń do Matki Boskiej Łaskawej Kieleckiej*, którą chór wykonał dwa dni później na Europejskim Festiwalu Maryjnym w Rocca Priora koło Rzymu (nagroda za utwór i jego wykonanie)⁷¹. Sukcesy i miłe wspomnienia z koncertów zagranicznych były wynikiem współpracy artystyczno-organizatorskiej J. Rosińskiego i ks. J. Łukomskiego, a także artystycznej postawy członków zespołu. Drugi ze wspomnianych, relacjonując dla „Gazety Kieleckiej” wrażenia z pobytu na Sycylii w 1993 r., podkreślał, że „bez tej opiekuńczej troski, bez organizatorskiej perfekcji i bez atmosfery duchowej wspólnoty w sztuce, to byłaby zupełnie inna wycieczka”⁷².

Ponad trzydzieści lat pracy Chóru Duszpasterstwa Akademickiego w Kielcach pod artystycznym kierunkiem J. Rosińskiego pozwoliło zespołowi dopracować się bardzo obszernego repertuaru, który już w 1996 r. obejmował ok. 200 utworów. Jest on bogaty i urozmaicony, przeznaczony na różne okazje. Znaczną jego część stanowią kolędy (jak *Lulajże Jezuniu* w oprac. S. Stuligrosza, *Gdy się Chrystus rodzi* w oprac. F. Nowowiejskiego, *Gdy śliczna Panna* w oprac. J. Maklakiewicza), pieśni maryjne (a wśród nich: *O Gloriosa Domina* Mikołaja Zieleńskiego, *III Litania Ostrobramska* Stanisława Moniuszki, *Kołysanka Maryi* Panny J. Maklakiewicza, *Angelus* Wojciecha Kilara, czy *Hymn Jasnogórski* E. Burego) oraz pieśni mszalne, które ściśle wiążą się z liturgią (m.in. *Et incarnatus Est* z *Missa Pange Lingua* Josquina de Prés, *Exultate Deo* Wolfganga Amadeusza Mozarta, *Iż Cherubiny* Dymitra Bortnianskiego, *Panie zmiłuj się* T. Dobrzańskiego). Są w nim kompozycje o charakterze patriotycznym (np. *Ojczyzna* F. Nowowiejskiego czy *Raduj się Matko Polko* E. Burego), o charakterze hymnicznym (jak *Gaude Mater* Grzegorza Gerwazego Gorczyckiego, *Gaude Mater Polonia*), ku czci świętych

⁷¹ Por. S. Mijas, *Primo Premio dla kielczan*, „Gazeta Kielecka”, 192 (1992), 30 września, s. 4.

⁷² S. Mijas, *Bel canto na Sycylii*, „Gazeta Kielecka”, 197 (1993), 8–10 października, s. 5.

(m.in. *Locus iste* Antona Brucknera czy *Święta Anno* T. Woźniaka), pieśni eucharystyczne (by wspomnieć *Panis Angelicus* i *Tantum ergo* Cesara Francka, *Ave verum* W. A. Mozarta), utwory o różnym przeznaczeniu i charakterze (*Impropria* Giovanniego Pierluigiego da Palestriny, *Modlitwa* z opery *Flis* S. Moniuszki). Istotne są też większe utwory o charakterze cyklicznym, jak: *Stabat Mater* G. P. Pergolesiego, *Missa brevis* i *Stabat Mater* G. P. Palestriny czy *Gloria* F. Poulenca⁷³.

W pracy dyrygenckiej z chórami Jerzy Rosiński wykorzystywał także swoje kompozycje, opracowania pieśni, opracowania elementów liturgii. Jego dorobek z tego zakresu zawierają trzy śpiewniki, edytowane w wydawnictwie „Jedność” w latach 2002–2008. Są to: *Pieśni religijne i rekolekcyjne dla dzieci i młodzieży z akompaniamentem organów* (Kielce 2002), *Śpiewnik świętokrzyski* (pieśni religijne, solowe i zespołowe z akompaniamentem, Kielce 2006) oraz *Zaśpiewaj z radością* (pieśni kościelne z towarzyszeniem organów w harmonizacji Jerzego Rosińskiego, pod. red. ks. Józefa Smulczyńskiego, Kielce 2008)⁷⁴. Niektóre z zawartych w nich pieśni zarejestrowane zostały w 2000 r. na płycie. Nagrania, zrealizowanego w kościele św. Brygidy w Gdańsku, dokonali: soliści – Anna Fabrello (sopran), Liliana Górską (mezzosopran), Piotr Kusiewicz (tenor), organista ks. Robert Kaczorowski oraz Chór Męski Wydziału Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej i Rytmiki Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku pod dyрекcją Anny Fiebig i Marcina Tomczaka.

Spośród utworów J. Rosińskiego, zawartych we wspomnianych śpiewnikach, znajdują się także te, które w jego dorobku kompozytorskim mają

⁷³ Por. E. Pańtak, *Działalność artystyczna i organizacyjna Chóru Duszpasterstwa Akademickiego w Kielcach...*, dz. cyt., s. 41–44.

⁷⁴ Wśród utworów autorstwa Jerzego Rosińskiego znajdują się: *Kolęda Gór Świętokrzyskich* (słowa Adam Miętus), *Hasło Do Matki Boskiej Łaskawej Kieleckiej* (słowa Wacław Wilczyński), *Nasza Matko i Nasza Królowo* (z okazji wędrówki Obrazu M.B. Częstochowskiej po parafiach diecezji kieleckiej, słowa ks. Józef Smulczyński), *Błogosławiony Józef Pawłowski* (słowa ks. J. Smulczyński), *Święta Jadwigo* (słowa ks. J. Smulczyński), *Z kraju sąsiedniego – pieśń do św. Jadwigi* (słowa Stanisław Rogala i J. Smulczyński), *Ave Maria – Zdrowaś Maryjo* na sopran solo z tow. organów, *Ave Maria – Zdrowaś Maryjo* na sopran (tenor) z tow. fortepianu, *Do Maryi Dobrej Rady* duet na dwa głosy solowe żeński lub męskie (słowa A. Miętus), *Zaśnij, zaśnij me dziecko* (kolęda na głos solowy z akomp. organowym lub fortepianowym, słowa ks. J. Smulczyński), *Nasza Matko i Nasza Królowo* (słowa J. Smulczyński), *Zdrowaś Maryjo, witamy*, (na chór mieszany z tow. organów, słowa B. Tracewski), *Matka Boża Łaskawa Kielecka* (słowa W. Wilczyńskiego), na chór mieszany *Alleluja*; na chór mieszany z tow. organów: *Gloria*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, *Chwała na wysokości Bogu* (Msza ku czci św. Cecylii), *Święty*, *Baranku Boży*, *Nasza Matko i Nasza Królowo*, wreszcie Kantata na 1000-lecie chrztu Pomorza *Ja Ciebie chrzczę* (słowa W. Wilczyński).

szczególne znaczenie – nagradzane były na konkursach w Polsce oraz konkursach międzynarodowych. Należy do nich *Kantata na 1000-lecie chrztu Polski „Ja ciebie chrzczę”*, na chór mieszany z towarzyszeniem organów, w 1996 r. nagrodzona na konkursie kompozytorskim „Pomorski Siew św. Wojciecha” VIII Ogólnopolskiego Festiwalu Muzyki Religijnej im. Ks. Stanisława Ormińskiego w Rumii przez najwybitniejszych ekspertów w zakresie muzyki chóralnej (m.in. Romualda Twardowskiego i Andrzeja Koszewskiego) II wyróżnieniem⁷⁵, a także wspomniana już pieśń *Matka Boża Łaskawa Kielecka*, do słów Wacława Wilczyńskiego, przeznaczona na głos solowy, chór mieszany z towarzyszeniem orkiestry lub organów, nagrodzona w 1992 r. na festiwalu w Rocca Priora we Włoszech. Jest ona utrzymana w stylistyce marszowej, ma prostą, symetryczną budowę i zróżnicowany plan harmoniczny; zwrotka i refren kontrastują wyrazowo i tonalnie. Pieśń rozpoczyna wstęp organowy (ewentualnie orkiestrowy), utrzymany w skali doryckiej, zapowiadający materiał muzyczny chóralnego wejścia, który synkopową rytmiką, surowym brzmieniem wprowadza marszowo-bojowy nastrój, budzi też skojarzenia ze średnio-wieczną *Bogurodzicą*. Ten zabieg tonalno-harmoniczny wprowadzający smak muzyki dawnych wieków ma zapewne związek ze słowami pierwszych wersów dwóch pierwszych zwrotek pieśni (*W prastarej kieleckiej świątyni...*, *Przez wieki chroniłaś swe dzieci...*); symbolizuje religijne i historyczne znaczenie kieleckiej katedry, w której nad wiernymi odwieczną opiekę sprawuje Maryja. Modulacja, z utrzymującej powagę tonacji molowej do tonacji durowej refrenu, otwiera w pieśni budowaną progresywnie nową przestrzeń wyrazową, utrzymaną w hymnicznym, radosnym nastroju. Ta właśnie pieśń J. Rosińskiego, skomponowana dla przywrócenia kultu Matki Boskiej Łaskawej Kieleckiej, spopularyzowana przez Radio Jedność w Kielcach, stała się swego rodzaju muzycznym logo kieleckiej katedry, świątyni, z którą związany był J. Rosiński, także pracą organizatorską, która absorbowała go przez ponad 18 lat.

Od 1990 r. przez osiemnaście lat, a więc do swej śmierci, Jerzy Rosiński pełnił funkcję kierownika artystycznego Festiwalu Muzyki Organowej i Sakralnej w Kielcach. Inicjatorem tego przedsięwzięcia był Jerzy Marzecki, dyrektor „Estrady Świętokrzyskiej”, potem wieloletni współorganizator festiwalu. Potrzeba stworzenia w mieście tego typu poważnej imprezy cyklicznej o dużym zasięgu nabrzmiewała od lat. Jeszcze w 1968 r. w jednym z felietonów Ryszard Smożewski pisząc o ciekawych koncertach organowych festiwalu w Koszalinie, proponował organizację podobnych w Kielcach⁷⁶. Minęło jednak wiele lat zanim na łamach tej samej gazety ukazał się artykuł z tytułem:

⁷⁵ Por. Ks. J. Smulczyński, *Zaspiewaj z radością*. Pieśni kościelne z towarzyszeniem organów w harmonizacji Jerzego Rosińskiego, Kielce 2008, s. nlb.

⁷⁶ Por. R. Smożewski, *Małe przypomnienie*, „Słowo Ludu” – „Magazyn”, 462 (1968), 7 września, s. 4.

Festiwal, jakiego Kielce nie widziały, zapowiadający cykl koncertów Festiwalu Muzyki Organowej i Kameralnej⁷⁷. Organizacja festiwalu była trudnym przedsięwzięciem. Kielce nie miały tradycji organowych o szerszym zasięgu. Organizowane w latach sześćdziesiątych z inicjatywy proboszcza katedry kieleckiej ks. Tadeusza Cabańskiego, a odbywające się trzy razy do roku koncerty organowe i kameralne nie mogły do takich pretendować⁷⁸. W pierwszych latach funkcjonowania Festiwalu Muzyki Organowej i Kameralnej patronował mu ordynariusz diecezji kieleckiej biskup Stanisław Szymecki, z organizatorami festiwalu współpracował także ówczesny proboszcz parafii katedralnej, ks. dr Edward Chat. Jednak o istnieniu imprezy cyklicznej decydowały środki asygnowane głównie przez władze wojewódzkie, miejskie, wspomnianą „Estradę Świętokrzyską” i sponsorów, a z nimi były problemy niemal od początku istnienia festiwalu. W jego organizacji były więc lata tłuste i chude, był nawet moment, w którym ekonomiczna zapaść niosła groźbę jego likwidacji⁷⁹. Intensywne starania obu organizatorów: Jerzego Rosińskiego i Jerzego Marzeckiego, pozwoliły jednak utrzymać poziom tej ważnej imprezy muzycznej, choć czasem kosztem ograniczenia ilości koncertów.

Na festiwalach organizowanych artystycznie przez J. Rosińskiego nie brakowało muzyki wartościowej, pięknej i – w miarę możliwości finansowych – wykonywanej przez artystów na najwyższym poziomie. Dzięki osobistym kontaktom J. Rosińskiemu udało się pozyskać wybitnych organistów i solistów już od pierwszej edycji w 1990 r. Na przestrzeni osiemnastu lat na koncertach festiwalowych wystąpili m.in. artyści tej miary, co: Konstanty Andrzej Kulka, Magdalena Rezler, Wanda Wiłkomirska, Piotr Pławner, Jadwiga Gadulanka, Joachim Grubich, Andrzej Chorośiński, Julian Gębalski, chór *Poznańskie Słowiki* pod dyrekcją Stefana Stuligrosza, *Penderecki String Quartet* z Kanady czy gwiazdy pop: Zbigniew Wodecki i Hanna Banaszak. Koncerty odbywały się głównie w katedrze i innych kieleckich kościołach: św. Józefa Robotnika, św. Jadwigi, kościele Garnizonowym, a także w Pałacu Biskupów Krakowskich. W pierwszych latach festiwalu prezentowano wyłącznie recitale organowe o charakterze monograficznym. Z biegiem lat J. Rosiński zdecydował poszerzyć ofertę o muzykę oratoryjno-kantatową, zmieniając nazwę na Międzynarodowy Festiwal Muzyki Organowej i Sakralnej⁸⁰. Ta zmiana budziła

⁷⁷ Por. S. Mijas, *Festiwal jakiego Kielce nie widziały*, „Słowo Ludu”, 83 (1990), 7–8 kwietnia, s. 3.

⁷⁸ Por. *Romantyczne organy i nowoczesne brzmienie*, „Słowo Ludu”, 84 (1991), 11 kwietnia, s. 1.

⁷⁹ Por. *Chóry, organy i skrzypce*, „Słowo Ludu”, 104 (1997), 8 maja, s. 7; T. Tyczyński, *Nie tylko szmal*, „Słowo Ludu – Magazyn”, 1811 (1994), 29 kwietnia, s. 8.

⁸⁰ Por. J. Rosiński, *Międzynarodowy Festiwal Muzyki Organowej i Sakralnej*, „Ikar” 5 (45) (1997), s. 20.

wątpliwości krytyków, dostrzegających kłopoty, wynikające z zawężania jego możliwości repertuarowych⁸¹. Nie były one nieuzasadnione, z czasem w programach festiwalu rzeczywiście pojawiały się także utwory nie związane tematycznie z nazwą imprezy, a także sakralna muzyka pop, której artystyczna wartość nie zawsze jest pozytywnie oceniana przez profesjonalistów. Podczas VI edycji festiwalu wykonane *Nieszpory Ludźmierskie* Jana Kantego Pawлуśkiewicza nie spotkały się więc z przychylną oceną krytyki, jednak zamieszczenie tego typu repertuaru w programie imprezy było świadectwem reagowania organizatorów na potrzeby rynku, swoistym *signum temporis*⁸².

Intensywna działalność Jerzego Rosińskiego zaznaczająca się na wielu polach muzyki: organowej, chóralnej, pedagogicznej, organizacyjnej, kompozytorskiej, będąca kontynuacją podobnej aktywności jego ojca, Józefa Rosińskiego – to ogromna praca, która ukształtowała znaczną część kulturalnego pejzażu Kielc. To praca mająca wpływ na kształt nowych muzycznych pokoleń, na ich artystyczne i moralne postawy, smak i upodobania muzyczne, to wreszcie sukcesy, dzięki którym nazwa miasta, z którym związali swoje życie, jest znane i pozytywnie kojarzone nie tylko w Polsce, ale także w niektórych ośrodkach kulturalnych Europy. Nagłe odejście Jerzego Rosińskiego – chyba jedyne, na jakie mógł pozwolić sobie tak pracowity artysta – zakończyło 88 lat tradycji organowych i chóralnych w Kielcach, długi i ważny etap w tej historii muzyki Kielc, która związana była z wartościami duchowymi Kościoła katolickiego miasta nad Silnicą.

Podsumowanie

Artykuł poświęcony jest dwóm ważnym postaciom kieleckiego życia muzycznego: Józefowi Rosińskiemu (1887–1957), organiście kieleckiej katedry, chórmistrzowi, pedagogowi, współorganizatorowi kieleckiego życia muzycznego w okresie międzywojennym i krótko powojennym oraz jego synowi – Jerzemu Rosińskiemu (1927–2008), który po ojcu przejął funkcję organisty katedralnego i kontynuował rozwijane przez niego tradycje chóralne jako dyrygent i kompozytor; był pedagogiem, prowadził także działalność organisty wirtuoza, występując na licznych koncertach w kraju i zagranicą, jako kierownik artystyczny był organizatorem osiemnastu edycji kieleckiego Festiwalu Muzyki Organowej i Sakralnej.

⁸¹ Por. M. Niziurski, *Organowa i sakralna*, „Słowo Ludu”, 104 (1994), 7–8 maja, s. 7.

⁸² Por. M. Niziurski, *Od „Nieszporów” do „Missa brevis”*, „Słowo Ludu” 104 (1995), 6–8 maja, s. 11; L. Zawistowska, *Młodzież w katedrze*, „Słowo Ludu” 104 (1995), 6–8 maja, s. 11.

Zusammenfassung

ORGEL – UND CHORTRADITIONEN IN KIELCE – JÓZEF UND JERZY ROSIŃSKI

Der Artikel wurde zwei wichtigen Persönlichkeiten des musikalischen Lebens in Kielce gewidmet: Józef Rosiński (1887–1957), dem Organisten der Kathedrale von Kielce, Chormeister, Pädagogen, und Mitgestalter des musikalischen Lebens in Kielce in der Zeit zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg und kurz nach dem 2. Weltkrieg sowie seinem Sohn – Jerzy Rosiński (1927–2008), der von dem Vater die Funktion des Kathedralorganisten übernommen hatte, und die von ihm entwickelten Chortraditionen als Dirigent und Komponist fortsetzte; er war Pädagoge wie auch als Organist-Virtuose tätig, indem er mit zahlreichen Konzerten im In- und Ausland aufgetreten war. Als künstlerischer Leiter war er Veranstalter von achtzehn Editionen der Festspiele der Orgel- und Sakralmusik in Kielce.

(tłum. Ryszard Maj)

Dr Aneta OBORNY – ur. w Kielcach, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. Adiunkt Wszechnicy Świętokrzyskiej w Kielcach, współpracownik Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Kochanowskiego w Kielcach. Prowadzi wykłady z historii architektury i sztuki, wiedzy o kulturze muzycznej, historii i kultury regionu świętokrzyskiego, socjologii kultury. Stale współpracuje z Radiem Kielce jako recenzent i autor autorskich audycji z zakresu muzyki klasycznej. Zajmuje się publicystyką. Autorka książki *Życie muzyczne Kielc 1815–1914* oraz publikacji naukowych i popularnonaukowych z zakresu kultury muzycznej Kielc XIX i XX stulecia.

Piotr Owsiański – Kraków – Busko Zdrój

TŁUMACZENIE BIBLIJ MARCINA LUTRA I JEGO ZNACZENIE DLA ŚWIATA CHRZEŚCJAŃSKIEGO

*Pismo Święte nie jest ani antyczne,
ani też nowoczesne. Ono jest wieczne*¹.
Marcin Luter

1. Początki przekładów biblijnych

Już w wyżej zacytowanych słowach Marcina Lutra – niemieckiego duchownego, teologa, uczonego i wreszcie sławnego reformatora religii, który żył na przełomie XV i XVI wieku, widać nieprzemijające, przynajmniej dla chrześcijan, znaczenie Pisma Świętego.

Wiadomym jest, iż już w zamierzchłej przeszłości ludzkość starała się poznać wolę Boga lub bogów, pragnęła ją pojąć i w niej się zagłębić. Do tego potrzebny był natomiast jakiś punkt odniesienia, którym z czasem dla wielu Żydów, a później chrześcijan, stała się właśnie Biblia. Niemniej aby pojąć to, co Bóg chce człowiekowi objawić, koniecznym okazało się rozumienie Jego słów. W okresie, kiedy ludzie stopniowo zaprzestawali posługiwać się językami greckim, łacińskim i aramejskim, zaczęto tłumaczyć Biblię na języki zrozumiałe dla ich użytkowników, ponieważ „(...) słuchanie lub czytanie Biblii w swoim języku ojczystym jest czymś szczególnym, co głęboko zapada w sercu człowieka”².

Przypuszcza się, iż na samym początku opowieści biblijne Starego Testamentu przekazywane były ustnie z pokolenia na pokolenie, co służyło

¹ „Die Bibel ist nicht antik, auch nicht modern. Sie ist ewig” (Martin Luther, tłum. moje – P. O.).

² M. Kuschmierz, R. Kuschmierz, *Handbuch Bibelübersetzungen. Von Luther bis zur Volxbibel*, Wuppertal 2007, s. 167 (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Die Bibel in seiner Muttersprache zu hören oder zu lesen, ist etwas ganz Besonderes und geht tief zu Herzen”.

przede wszystkim zachowaniu kultury i świadomości historii swojego narodu. Z biegiem lat opowieści tych ciągle przybywało i w ten sposób pojawiło się niebezpieczeństwo, iż niektóre z nich mogą popaść w niepamięć. Dlatego Hebrajczycy zaczęli spisywać swe historie, aby mogły one jeszcze przez długi czas służyć ich potomnym³. Chcąc to uczynić, dopasowali do swego języka alfabet fenicki. Nie można jednak dzisiaj być pewnym, jakiego materiału i jakich narzędzi używali do tego przedsięwzięcia. Zapewne wykorzystywali w tym celu ostry rylce, którym żłobili litery na kamiennych lub glinianych tablicach, albo też posługiwali się piórem i atramentem, pisząc na zwojach papirusu bądź skóry⁴. W ten sposób stopniowo powstało dzieło określane dziś mianem BIBLI, które to pochodzi od greckiego słowa *βιβλιον*, a znaczy tyle co „zwoj papirusowy”. Dzieło to obejmuje teksty natury religijnej, które dla wiernych zawierają słowo Boga.

Już w czasach przedchrześcijańskich można było zaobserwować proces stopniowego wypierania języka hebrajskiego przez inne języki, np. przez język aramejski. W ten sposób powstawały tzw. targumy aramejskie, które traktowane są jako tłumaczenia hebrajskich tekstów religijnych na język aramejski. W obliczu bardzo różnych okoliczności i potrzeb, by wspomnieć rozwój egipskiej diaspory w III w. przed Chr., gdzie posługiwano się greką, konieczność rewizji nowotestamentowych tekstów, która zlecona została św. Hieronimowi w IV w. po Chr., czy też misje i chęć głoszenia słowa Bożego pośród innych narodów, przekład Pisma Świętego na poszczególne języki okazał się niezbędny. W ten sposób zaczęły powstawać pierwsze tłumaczenia Biblii: **Septuaginta**, **Wulgata**, **Peszitta** (tłumaczenie na j. syryjski z II w.), **Codex Argenteus biskupa Wulfili** (tłumaczenie na j. gocki z IV w.) lub też przekłady **Mesropa Maschtoca** na języki ormiański, gruziński i albański, pochodzące z V w.

Na przestrzeni stuleci pojawiały się natomiast kolejne tłumaczenia Pisma Świętego już na języki narodowe Europy, gdyż język łaciński używany w Kościele, przestał być zrozumiały dla przeciętnego zjadacza chleba żyjącego na przełomie epoki starożytnej i średniowiecza. W ten oto sposób powstało np. tłumaczenie Cyryla i Metodego, którzy nazywani są apostołami Słowian, jako że dla powodzenia misji wśród nich, mimo różnych przeciwności losu, dopasowali alfabet grecki do języka Słowian i przetransponowali Biblię na język starobułgarski, tj. staro-cerkiewno-słowiański. Znane były także różne poetyckie opracowania oraz tłumaczenia pojedynczych fragmentów słowa Bożego w miejscowych dialektach. Z czasem ukazywały się coraz to bardziej kompletne przekłady ksiąg biblijnych, zwłaszcza psalmów i Ewangelii.

³ Por. M. S. Miller; R. V. Huber, *The Bible. A History The Making and Impact of the Bible*, tłum. E. Czerwińska, *Historia Biblii*, Warszawa 2003, s. 17.

⁴ Por. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments*, Tübingen 1964, s. 910.

Papiestwo początkowo nie widziało nic zdrożnego i niewłaściwego w tych praktykach obchodzenia się z Pismem Świętym, jako że dopatrywano się tu miłości wiernych do Boga i Jego słów. Po pewnym czasie jednak stanowisko Kościoła zmieniło się w tej kwestii, gdyż zaczęto obawiać się nazbyt swobodnego tłumaczenia świętych ksiąg, a co za tym idzie wypaczonego pojmowania woli Bożej. Skutkowało to ograniczeniami czy wręcz sankcjami, dotyczącymi przekładu Biblii⁵. Takie zapatrywania kolejnych papieży nie zniechęciły jednak tłumaczy Pisma Świętego, którzy za wszelką cenę i często z narażeniem własnego życia chcieli przybliżyć prostym ludziom to, czego od nich oczekuje Bóg. Istotny pozostaje również fakt, iż sami kapłani w coraz mniejszym stopniu posługiwali się łaciną i w konsekwencji często nie rozumieli w pełni tego, co było odczytywane po łacinie podczas mszy i nabożeństw. Dlatego też dzisiaj pozostają nam do dyspozycji rozmaite przekłady i opracowania tekstów biblijnych w tak różnych językach narodowych Europy, np.: **Księga z Kells**, **Ewangeliarz z Lindisfarne** (j. angielski), **Evangelienharmonie (Diatessaron) Otfrida von Weißenburga**, **Biblia Notkera III** i **kazania Mistrza Eckharta** (j. niemiecki), **Żywot błogosławionej Kingi**, **Kazania Świętokrzyskie**, **Psałterze floriański** i **puławski** oraz **Biblia królowej Zofii** (j. polski), ponadto zaś liczne przekłady na język francuski, hiszpański i włoski.

W samych Niemczech, na przełomie XV i XVI stulecia (przed wydaniem Biblii Marcina Lutra) ukazało się 18 tłumaczeń Pisma Świętego na język niemiecki, które jednak nie należą do dzieł tak wybitnych i tak relevantnych zarówno dla Niemców, jak i wszystkich katolików europejskich, jakim okazała się Biblia wrześnieowa Marcina Lutra z 1522 r.

2. Marcin Luter jako tłumacz Biblii

Marcin Luter przyszedł na świat 10 listopada 1483 r. w Eisleben, miście położonym dziś w Saksonii-Anhalt w środkowych Niemczech, gdzie również „(...) sześćdziesiąt trzy lata później 18 lutego 1546 r. zamknął się krąg jego życia, po tym jak poruszył cały świat”⁶. Nauki pobierał w różnych miejscach, bowiem w Mansfeld i Magdeburgu, aż wreszcie rozpoczął studia na uniwersytecie w Erfurcie. Latem 1505 r. stało się jednak coś nieoczekiwanego, co zmieniło życie młodego Marcina i co pokrzyżowało również plany ojca przyszłego

⁵ Por. J. Homerski i in., *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, s. 163.

⁶ H. Lilje, *Martin Luther 1483/1983*, Bonn 1983, s. 36 (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „In demselben kleinen thüringischen Städtchen soll sich dreiundsechzig Jahre später [am 18. Februar 1546] der Kreis seines Lebens, nachdem er eine Welt in Bewegung gesetzt hat, schließen”.

reformatora chrześcijańskiego świata, aby ten został prawnikiem, mianowicie: „parę godzin drogi pieszej od Erfurtu, koło Stotternheim, zaskoczyła go gwałtowna burza. Niespodziewanie w ziemię uderzył piorun, a było to tak blisko, że aż odrzuciło go kilka metrów dalej. Wówczas przerażony zawołał: Pomóż, święta Anno! Chcę zostać mnichem!”⁷. Jak się później okazało, Luter nie był człowiekiem gołosłownym i rzeczywiście zdecydował się poświęcić swe życie Bogu w zamian za ocalenie mu życia. 17 lipca 1505 r. wstąpił do augustianów w Erfurcie, a po dwóch latach przyjął święcenia kapłańskie. Podczas swego pobytu w klasztorze dręczyło go jednak stale pytanie: „Jak znajdę łaskę u Boga” („Wie kriege ich den gnädigen Gott”), co popchnęło go do studiowania Pisma Świętego, a szczególnie słów św. Pawła. Jego myśli reformatorskie stale kłębiły mu się w głowie, aż wreszcie przyszedł czas, kiedy iskra doprowadziła do wybuchu. Według powszechnego przekonania stało się to w wigilię Wszystkich Świętych 1517 r., gdy jawnie przeciwstawiając się ogólnie papieżstwu, a w szczególności praktyce płatnych odpustów, na drzwiach kościoła w Wittenberdze przybił swoje sławne 95 tez. Wówczas rozgorzał gwałtowny spór, którego skutki wymknęły się spod kontroli zarówno Państwu Kościelnemu, jak i augustiańskiemu mnichowi, który wreszcie 3 stycznia 1521 r. został ekskomunikowany i ogłoszony heretykiem przez papieża Leona X (*Decet Romanum Pontificem*). Jednakże wiadomym jest, iż na początku dokładał on wszelkich starań, wzywając do publicznej dysputy różnych teologów i dostojników katolickich, których celem miało być zażegnanie sporu.

Czuł on na sobie jako profesor teologii, spowiednik i kaznodzieja obowiązek wystąpienia przeciwko nadużyciom, jakich dopuszczali się odpustowi handlarze. Był przekonany, że publiczna dysputa odsłoni przed oczyma hierarchii kościelnej niegodziwość handlu odpustami i spowoduje ukrócenie nadużyć. Jednakże do dysputy akademickiej nie doszło, natomiast tezy Lutrowe rozpowszechniały się w ciągu bardzo krótkiego czasu po całych Niemczech i poza ich granicami. Zostały przyjęte przez wielu z wielkim uznaniem, ale jednocześnie wywołały gwałtowny sprzeciw tych, w których interesy ugodziły⁸.

Wszystkie te klótnie próbowano zażegnać także podczas licznych synodów (w Wormacji, Spirze), ale niestety bezskutecznie, gdyż Luter znalazł szybko poparcie wśród książąt niemieckich, którzy upatrywali w tym własnych

⁷ Tamże, s. 40. (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Wenige Wegstunden von Erfurt entfernt, bei Stotternheim, hatte ihn ein schweres Gewitter überrascht, ein Blitz fuhr so dicht neben ihn in den Boden, daß er von dem Luftdruck ein paar Meter weiter geschleudert wurde. Voll Schreck rief er: Hilf, heilige Anna, ich will Mönch werden!”.

⁸ W. Niemczyk, *Wstęp do: Ks. dr Marcin Luter, O niewolnej woli (De servo arbitrio)*, tłum. i uwagi W. Niemczyk, <http://free.art.pl/horn/de%20servo%20r1.pdf>. (27.01.2008).

korzyści, oraz mieszkańców poszczególnych niemieckich państw wchodzących w skład cesarstwa. Trwały pokój religijny udało się osiągnąć dopiero po śmierci Lutra, tj. w 1555 r. w Augsburgu. Należy jednak tu jasno i wyraźnie podkreślić, iż Luter nie pragnął ani religijnego rozłamu, ani rewolucji. Dążył on jedynie do reformy, która zmieniałaby oblicze Kościoła katolickiego. Dlatego – według Gudrun Brundin – jest niedopuszczalne, aby obwiniać tylko jego za skutki reformacji, bowiem wraz z nią łączy się cały szereg okoliczności i wydarzeń historycznych, które on zainicjował, i które niestety wymknęły się spod kontroli i przybrały nieogarniony rozmiar⁹.

3. Wyjątkowy charakter tłumaczenia Lutra

Niemniej, jednym z owoców reformacji jest piękny, odsuwający w cień inne tłumaczenia, przekład Biblii na język niemiecki dokonany przez Marcina Lutra. Aby mógł on tego dokonać, potrzebował także spokoju i bezpieczeństwa, o które nie było niestety łatwo po ogłoszeniu bulli papieża Leona X. Wtedy z pomocą przyszedł mu książę saski i jednocześnie elektor Rzeszy Niemieckiej Fryderyk III Mądry. Z jego polecenia sfingowano porwanie Lutra i umieszczono go na zamku w Wartburgu, gdzie znalazł bezpieczny azyl. Wiemy, że Luter nie marnował tam czasu i natychmiast poświęcił się intensywnemu studiowaniu Biblii w języku hebrajskim i greckim. Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, iż mógł on liczyć na pomoc całego sztabu ludzi, której wartość była i jest nieoceniona. Wymienia się tu rzecz jasna Filipa Melanchtona, Johanna Bugenhagena i Georga Rörera. Owocem tej współpracy było, jak już wcześniej zostało to stwierdzone, wspaniałe tłumaczenie najpierw tylko Starego Testamentu z 1522 r., a później całości Pisma Świętego z roku 1534 pod tytułem: *Biblia/das ist/die gantze Heilige Schrifft Deudsch*. Można by oczywiście postawić zarzut, że Luter nie zrobił niczego, co nie zostałoby już wcześniej dokonane. Rzeczywiście! „Wprawdzie Luter nie zrobił w istocie niczego, czego nie byłoby już wcześniej, ale jego tłumaczenie pozostawia zarówno pod względem merytorycznym, jak i językowym, daleko w tyle wszystkie przekłady Biblii na język niemiecki, jakie ukazały się przed wydaniem jego dzieła”¹⁰. Wydanie tej Biblii pociągnęło za sobą cały szereg kroków podjętych przez papieżstwo, które określa się mianem kontreformacji, w wyniku której m.in. zaczęto wydawać konkurencyjne katolickie tłumaczenia Pisma Świętego autorstwa np. Hieronima Emsera albo Johanna Dietenbergera. „Aczkolwiek rzuca się tutaj jaskrawo w oczy, iż tym Bibliom w żadnym wypadku nie można również odmówić powodzenia

⁹ Por. G. Brundin, *Kleine deutsche Sprachgeschichte*, München 2004, s. 63.

¹⁰ A. Beutel, *Martin Luther*, München 1991, s. 74.

(...). W rzeczywistości jednak nie jest ono niczym, jak tylko jasnym odbiciem sukcesu Lutra”¹¹.

Należałoby teraz zadać pytanie, dlaczego dla Lutra było tak ważne, aby przetłumaczyć Biblię na język niemiecki. Odpowiedź nie jest też zbyt trudna: słuchał on języka mówionego, którym posługiwali się prości ludzie, bo chciał być rozumiany przez wszystkich niemieckich chrześcijan. Głównym celem Lutra było zatem przybliżenie wiernym tego, co chce im objawić Bóg. Dlatego też język Lutra w tłumaczonej przez niego Biblii jest prosty, obrazowy, a zdania naturalne i nie budowane na schemacie zdań łacińskich, które nie były zrozumiałe dla przeciętnego mieszkańca tak rozległej przecież wówczas Rzeszy Niemieckiej. Kolejnym czynnikiem powodzenia tego przekładu jest fakt, iż Luter przy tłumaczeniu szukał takich wyrazów, które posiadałyby największy zasięg i częstotliwość użycia. To wyjaśnia, dlaczego w Biblii Lutra spotyka się słowa i wyrażenia zarówno z terytorium dolno-, jak i górnoniemieckiego, chociaż on sam stwierdził, iż skłania się raczej ku językowi kancelarii saskiej, gdzie posługiwano się dialektem wschodnio-środkowoniemieckim. Ponadto ogromną zasługą augustiańskiego mnicha pozostaje jego umiejętność i polot w tworzeniu neologizmów (rzeczowników, przymiotników, a nawet czasowników), które miały być ogólnie rozumiane przez Niemców. O zaangażowaniu Lutra w tłumaczenie Pisma Świętego świadczy ponadto jego ciągła i żmudna praca nad ulepszaniem kolejnych wersji swego przekładu oraz stała współpraca z wydawcami jego dzieła. Słowa, zwroty, a nawet przysłowia, których użył w Biblii, często zakorzeniły się w języku niemieckim już na stałe i używane są w nim po dzień dzisiejszy, nawet czasami przy braku świadomości ich biblijnego pochodzenia, np. (Mt 26,41) *Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach* – *Duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe* albo (Lb 33,55) *der Dorn im Auge* – *cierni w oku*.

Bardzo trafną, wyjątkowo pozytywną i nie wymagającą dalszych uzupełnień ocenę języka Marcina Lutra, wystawioną przez niemiecką poetkę, filozofa i historyka Ricardę Huch (1864–1947) cytuje Hans Volz: „Język Lutra (...) okazuje się być językiem «wielkiego chrześcijanina i wielkiego poety» (...). Każdemu innemu tłumaczeniu brakuje tego mocnego i słodkiego aromatu, który emanuje z jego mowy”¹². Bez wątpienia można również zacytować tu słowa

¹¹ F. Tschirch, *Geschichte der deutschen Sprache. Entwicklung und Wandlungen der deutschen Sprachgestalt vom Hochmittelalter bis zur Gegenwart*, Berlin 1969, s. 111 (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Auffallend ist, daß diesen (...) Übersetzungen der Erfolg keineswegs versagt bleibt (...). In Wahrheit aber ist das nichts als der helle Widerschein von Luthers glänzendem Erfolg”.

¹² H. Volz, *Martin Luthers deutsche Bibel*, Hamburg 1978, s. 7 (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Luthers (...) Sprache erweist sich als die «eines großen Gläubigen und eines großen Dichters» (...). Jeder anderen Übersetzung fehlt das starke und süße Aroma, das von Luthers Sprache ausgeht”.

jednego z najślawniejszych niemieckich historyków języka niemieckiego Hansa Eggersa, który stwierdził, iż „(...) dopiero Luter podarował Niemcom Biblię”¹³.

W artykule tym zwraca się przede wszystkim uwagę na tęsknotę człowieka za słowem pochodzącym z ust Boga. Była ona w przeszłości tak silnie odczuwana, że doprowadziła do wydarzeń, które z kolei odmieniły obraz Europy i sposób postrzegania Pisma Świętego przez prostego człowieka, dla którego wola Boża „zaklęta na kartach Biblii” mogła wydawać się enigmatyczna, zawiła i niezrozumiała. Celem tej pracy było również ukazanie, na przykładzie Niemców, zwykłego ludzkiego zainteresowania słowem, jakie kieruje do nich Bóg oraz determinacji człowieka, aby to słowo móc poznać, bądź też przybliżyć innym. Dlatego właśnie powstawały tak liczne tłumaczenia i opracowania tekstów biblijnych w najróżniejszych językach europejskich, co z kolei wzbudziło baczność uwagi językoznawców, którzy zapragnęli poznać sposób tłumaczenia poszczególnych wersji z przeszłości.

Bez wątpienia w centrum artykułu stoi postać Marcina Lutra, który jest chyba najbardziej znanym tłumaczem Pisma Świętego i którego wkład w historię tłumaczenia Biblii w ogóle, historię Niemiec, Kościoła i całej Europy pozostaje niezaprzeczalny. Ponadto jego osiągnięcie jest o tyle bardziej imponujące, że m.in. dzięki jego tłumaczeniu zmienił się, tzn. rozwinął, język niemiecki sam w sobie, jako że Biblia w przekładzie Lutra stała się najczęściej czytana książką w domach prostych ludzi. W tym miejscu należy też podkreślić rolę Jana Gutenberga, którego wynalazek druku szeroko upowszechnił dzieło augustiańskiego mnicha. Nie bez znaczenia pozostaje tu jednak fakt, iż osiągnięcia Marcina Lutra są różnie oceniane, gdyż do głosu dochodzą tutaj kwestie wyznaniowe: katolicy raczej nisko cenią jego pracę i jej owoce, podczas gdy obóz protestancki czasem wręcz przecenia ich znaczenie¹⁴.

Zusammenfassung

BIBELÜBERSETZUNG MARTIN LUTHERS UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE WELT DER CHRISTEN

„Die Bibel ist nicht antik, auch nicht modern. Sie ist ewig”. Martin Luther

Die Worte des bekannten deutschen Augustiner-Eremiten, der doch nach der Reform der katholischen Kirche strebte, bestätigen das für Christen glänzende Phänomen der Heiligen Schrift.

¹³ H. Eggers, *Deutsche Sprachgeschichte III. Das Frühneuhochdeutsche*, Reinbek bei Hamburg 1969, s. 169 (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „(...) daß erst Luther den Deutschen ihre Bibel geschenkt hat”.

¹⁴ Por. W. Schmidt, *Geschichte der deutschen Sprache*, Berlin 1969, s. 106.

Im Artikel wurde auf die Sehnsucht der Menschen nach dem Gottes Wort hingewiesen, die so stark empfunden war, dass sie zu sehr wichtigen Geschehnissen in Europa führte. Es darf auch nicht verschwiegen werden, dass sie, d.h. diese Geschehnisse, nicht selten leidenschaftliche Emotionen begleiteten, die auch manchmal außer Kontrolle gerieten.

Durch diese Arbeit wollte man aber noch etwas hervorheben, und nämlich: das menschliche Interesse an der Bibel, sie voll zu verstehen, was hingegen verursachte, dass die Bibel, zuerst trotz des entschiedenen Widerspruchs des Papsttums, in verschiedenste Sprachen übersetzt wurde. Diese Bibelübersetzungsströmungen weckten natürlicherweise ein großes Interesse der Sprachwissenschaftler an den Arten und Vorgehensweisen von Bibelübersetzern.

Es wurden ebenfalls zahlreiche Bibelübertragungen aus der Vergangenheit kurz dargestellt, die doch zum Ziel hatten, Gottes Wort den Menschen anzunähern.

Im Vordergrund des Artikels stehen aber vor allem die Leistung und das Leben des wohl berühmtesten Bibelübersetzers – Martin Luther, dessen Beitrag in die Geschichte der Bibelübersetzung, der deutschen Sprache, der katholischen Kirche, Deutschlands und ganz Europas zweifellos hochachtungsvoll ist und unumstritten bleibt. Seine Errungenschaft ist um so bedeutsamer, als er wesentlich zur Herausbildung der neuhochdeutschen Sprache beisteuerte und hinterließ ihr eine Menge von Wörtern, Sprichwörtern und Redensarten, die oft schon dem Aussterben nah waren, und die jedoch dank ihm heutzutage weiter im Gebrauch sind.

Der Klarheit halber soll allerdings noch einmal wiederholt und betont werden, dass Martin Luther nicht als Schöpfer der neuhochdeutschen Sprache betrachtet werden darf, sondern nur als ein wichtiges Glied in der langen Kette der Sprachgeschichte, der „(...) erst (...) den Deutschen ihre Bibel geschenkt hat“.

Mgr Piotr OWSIŃSKI – ur. w 1984 r. w Chmielniku. Studia wyższe ukończył w Instytucie Filologii Germańskiej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, w 2008 r. broniąc pracy magisterskiej pt. *Vorluthersche und luthersche Bibelübersetzungen. Versuch eines Vergleichs anhand von ausgewählten Textabschnitten*. W 2008 r. rozpoczął studia doktoranckie na Wydziale Filologicznym UJ. Brał udział w X Międzynarodowej Konferencji Młodych Naukowców zorganizowanej przez Uniwersytet Szczeciński w dn. 17–19 kwietnia 2008 r. w Pobierowie.

Ks. Adam Perz – Kielce

NADZIEJA CHRZEŚCIJAŃSKA W ŚWIECIE ENCYKLIKI *SPE SALVI*

30 listopada 2007 r. Ojciec Święty Benedykt XVI ogłosił swoją drugą encyklikę. Pierwszą (*Deus Caritas est*) poświęcił cnocie miłości, a obecną nadziei chrześcijańskiej. Encyklika nosi tytuł *Spe salvi*¹ i została opublikowana jednocześnie w 8 językach, między innymi w języku polskim. Składa się z 2 części: pierwsza jest raczej teoretyczna i ukazuje, czym jest nadzieja, natomiast druga jest bardziej praktyczna i ukazuje „miejsca” uczenia się i ćwiczenia w nadziei.

Na podstawie encykliki warto pokusić się o kilka refleksji na temat cnoty nadziei, tym bardziej że wydaje się, że zbyt mało miejsca poświęca się tej cnocie teologicznej² (Boskiej) w traktatach teologicznych. Na pewno dużo więcej pisze się o 2 pozostałych (wiara i miłość). Ponadto wiele osób posiada małą wiedzę na temat nadziei, dlatego w rozmowach, gdy pada słowo nadzieja, słyszy się często następującą „złą myśl”: „nadzieja jest matką głupich”. Chrześcijanin od razu powinien przytoczyć słowa św. Pawła: *Nadzieja zawieść nie może* (Rz 5,5). Dobrze więc się stało, że najwyższy autorytet w Kościele katolickim podjął temat nadziei.

¹ Tytuł encykliki stanowią pierwsze 2 słowa z listu Apostoła Narodów do Rzymian: *SPE SALVI facti sumus – W nadziei już jesteście zbawieni* (Rz 8,24).

² Dawnej używano terminu „teologiczne” w odniesieniu do cnoty wiary, nadziei i miłości, jednakże termin ten (w odniesieniu do cnót) nie jest zbyt szczęśliwy, bo kieruje myśl w stronę teologii jako nauki o Bogu. Tymczasem cnoty odnoszą się do Boga, który stanowi ich przedmiot. W celu oderwania się od tego czysto teoretycznego skojarzenia zaproponowano – na wzór francuski – nazwę „teologiczne”. Por. S. Olejnik, *Chrześcijanin wobec Boga*, t. II, Warszawa 1969, s. 14.

1. Nadzieja ludzka

W życiu człowieka często występuje fakt nadziei. Zwłaszcza w przypadkach, gdy grozi mu niebezpieczeństwo (np. chory ma nadzieję, że zostanie uzdrowiony. Nawet w przypadku choroby nieuleczalnej nie gaśnie nadzieja, że wkrótce zostanie wynaleziony skuteczny lek na jego chorobę³). Mimo powszechności nadziei w życiu człowieka trudno jest określić, czym ona jest. Jednakże należy podjąć trud i spróbować zdefiniować nadzieję.

A) Definicja

Podanie definicji nadziei jest sprawą trudną. Nadzieja nie jest bowiem rzeczywistością uchwytą, gdyż odnosi się do tego, czego jeszcze się nie posiada i co wymyka się ścisłemu definiowaniu, określaniu⁴. Słowniki polskie, mówiąc o nadziei, określają ją jako oczekiwanie spełnienia się czegoś pożądanego, ufność, że się to spełni, spodziewanie się, otucha, oczekiwanie, zaufanie⁵.

Ks. S. Moysa także próbuje podać określenie tej cnoty. Według niego nadzieja jest to: „dyspozycja duchowa czy psychiczna, która jest skłonnością czy łatwością wzbudzania pewnych aktów, w tym przypadku aktów nadziei”⁶.

Nadzieja jako zaufanie do przyszłości wiąże się z ryzykiem. Symbolem nadziei jest kotwica. Jego autorem jest św. Jan Chryzostom, który powołał się na tekst biblijny: *Trzymajmy się jej [nadziei] jak bezpiecznej i silnej dla duszy kotwicy* (Hbr 6,19). Nadzieja jest jak kotwica, która zabezpiecza okręt przed burzą, falami i utrzymuje go siłą swego ciężaru⁷.

B) Złudne nadzieje

Ludzkie nadzieje mogą być jednak złudnymi nadziejami. Ci, którzy pokładają ufność w bożkach i mitach, choć mają bogów, nie posiadają żadnej nadziei. W konsekwencji żyją w świecie bez jasnej przyszłości⁸. Papież Benedykt XVI w swej encyklice próbuje zmierzyć się z nihilizmem.

³ Por. J. Tischner, *Jak żyć?*, w: K. Bukowski, J. Tischner, *W co wierzę? Jak żyć?*, Wrocław 1982, s. 205–207, gdzie przytacza się wiele konkretnych przykładów, wziętych z życia, świadczących o powszechności nadziei w życiu ludzkim.

⁴ Por. S. Moysa, *Teraz zaś trwają te trzy*, Warszawa 1986, s. 128.

⁵ Por. tamże, s. 129.

⁶ Tamże. Inny autor natomiast podaje kilka elementów, które składają się na bogatą definicję nadziei. Są nimi: ufność (pewność), radosne oczekiwanie, przedmiotem jest coś, co się znajduje poza zasięgiem człowieka. Por. J. Pieper, *Nadzieja a historia*, Warszawa 1981, s. 10–13.

⁷ Por. S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 130–131.

⁸ Por. Benedykt XVI, *Spe salvi* (dalej SS), 2.

nie jest pojęciem historycznym, ale wciąż zagraża ludziom, a neopoganizm może być „wiarą” także ludzi XXI wieku, na co nie brak dowodów⁹.

Papież wskazuje na klęskę doczesnych nadziei związanych z wiarą w postęp. Człowiek uwierzył, że rozwój cywilizacji, postęp techniczny przyniesie konsekwencje w postaci wybudowania nowego świata, królestwa człowieka. W związku z postępow zaczęto niejako oddawać cześć rozumowi i wolności. Rewolucja francuska (burżuazyjna) i rewolucja proletariacka są przykładem bezpodstawnych nadziei na szczęście tu na ziemi¹⁰. Postęp techniczny ma iść w parze z postępow etycznym. Jeśli w ślad za tym pierwszym nie pójdzie wzrost człowieka wewnętrznego, wówczas taki postęp nie będzie postępow, lecz zagrożeniem dla człowieka i świata¹¹. „Człowiek potrzebuje Boga, w przeciwnym razie nie ma nadziei”¹².

Papież odnosi się także do roli struktur i nauki w życiu człowieka. Są tacy, którzy wierzą, że struktury zbawia człowieka, że nauka zbawia człowieka. Jednakże nawet najlepsze struktury, nawet najbardziej nowoczesna nauka nie zbawia człowieka¹³. Taka nadzieja jest zwodnicza. „To nie nauka odkupia człowieka”¹⁴ – konkluduje Benedykt XVI.

W takim razie w obliczu nadziei czysto ludzkich – niejednokrotnie fałszywych – należy wskazać na nadzieję, która nie zawiedzie, która jest prawdziwą nadzieją. Jest nią nadzieja chrześcijańska, mająca źródło w wierze w Boga.

2. Określenie nadziei chrześcijańskiej

Św. Tomasz z Akwinu podał następującą definicję nadziei jako cnoty: „Nadzieja jest to nadprzyrodzone uzdolnienie, które dysponuje człowieka do oczekiwania chwały wiecznej i pewności środków do niej prowadzących”¹⁵.

⁹ Jednym z tych dowodów może być wyrok sądu greckiego zezwalający na utworzenie stowarzyszenia, które ma za cel oddawanie czci 12 bogom olimpijskim. Stowarzyszenie nie uważa się za pogańskie. „Chcemy po prostu swobodnie oddawać cześć bogom, których czcili nasi przodkowie” – mówią jego założyciele. Por. *Grecja: Wyrok w sprawie bogów olimpijskich*, w: http://www.eduskrypt.pl/w_grecji_mozna_oddawac_czesc_bogom_olimpijskim-info-957.html (27 III 2006).

¹⁰ Por. ss. 17–22.

¹¹ Por. tamże, ss. 22–23.

¹² Tamże, s. 23.

¹³ Por. tamże, ss. 24–25.

¹⁴ Tamże, s. 26. Słowa te brzmią jak echo słów Sługi Bożego Ojca Świętego Jana Pawła II: „Nie ulegamy bynajmniej naiwnemu przekonaniu, że można znaleźć jakąś magiczną formułę, która pozwoli rozwiązać wielkie problemy naszej epoki. Nie, nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napełnia: *Ja jestem z wami!*”. Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte*, 29.

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II–II, q. 17–22.

Z kolei *Katechizm Kościoła Katolickiego*, definiując nadzieję, określił ją jako „ufne oczekiwanie błogosławieństwa Bożego i uszczęśliwiającego oglądania Boga; jest także lękiem przed obrażeniem miłości Bożej i spowodowaniem kary”¹⁶.

W swej encyklice o nadziei chrześcijańskiej papież Benedykt XVI mówi o tej cnocie w sposób opisowy; nie podaje gotowej definicji. Najpierw stawia pytanie, na czym polega nadzieja, i odpowiada: „Poznać Boga – prawdziwego Boga – oznacza otrzymać nadzieję”¹⁷. Opierając się na tekście biblijnym, wiąże ściśle nadzieję z wiarą. Natchniony autor zapisał: *Wiara zaś jest hypostasis tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy* (Hbr 11,1). Papież dowodzi – w ślad za Ojcami Kościoła i teologami Średniowiecza – że grecki termin *hypostasis* trzeba tłumaczyć na język łaciński jako *substantia* (*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* – wiara jest „substancją” rzeczy, których się spodziewamy; dowodem istnienia rzeczy, których nie widzimy). Przez wiarę są już w chrześcijaństwie obecne jakby w zarodku („substantia”) rzeczy, których się spodziewa. Choć jeszcze nie jest widoczna ta „rzecz”, to jednak jest obecna dynamicznie¹⁸. Chrześcijańska nadzieja jest egzystencjalnym zwróceniem się ku przyszłości eschatologicznej, ku ostatecznemu spełnieniu się wszystkiego. Znakiem tej przyszłości jest Syn Człowieczy przybywający na obłokach na końcu świata. Jest to przyszłość transcendentna, przekraczająca wszystkie wymiary doczesne. Człowiek jest niejako pielgrzymem. Żyje w pewnym napięciu eschatologicznym. Znajduje się między „już”, a „jeszcze nie”¹⁹. „Teraźniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przyszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe”²⁰.

Chociaż papież posłużył się niełatwym językiem filozoficznym, to bardzo uwypuklił nadzieję chrześcijańską jako rzeczywistość „na pograniczu” między „tu i teraz”, a „jeszcze nie”.

3. Pismo Święte o nadziei chrześcijańskiej

Podstawą nadziei chrześcijańskiej i jej przedmiotem jest Bóg. W Biblii często występują wyrażenia: *zaufać Bogu, położyć ufność w Bogu*.

¹⁶ KKK 2090.

¹⁷ SS 3. Papież podaje przykład św. Józefiny Bakhity, która poznała Boga i poznała prawdziwą nadzieję, por. tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 7.

¹⁹ Por. S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 150; L. Cremaschi, *Nadzieja w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 486.

²⁰ SS 7.

Naród wybrany, na mocy przymierza zawartego z Bogiem, oczekuje od Niego wszelkich błogosławieństw, miłosierdzia, zbawienia i pokoju. Ten lud spogląda w przyszłość, myśli o Ziemi Obiecanej. Podstawą jego nadziei jest fakt, że Bóg jest wierny swoim obietnicom. Pokłada ufność w Bogu, bo On wyprowadził naród z Egiptu²¹.

Pięknie wyrażali swą ufność psalmiści. Dla przykładu warto przytoczyć fragment Psalmu 130:

W Panu pokładam nadzieję,
nadzieję żywi moja dusza:
czeka na Twe słowo.
Dusza moja oczekuje Pana
bardziej niż strażnicy świtu.
Niech Izrael wygląda Pana.
U Pana bowiem jest łaska
i w obfitości u Niego odkupienie
(Ps 130,5-7. Por. także Ps 33,20-22; 39,8; 52,10; 61,4; 71,5).

W Nowym Testamencie podstawą nadziei jest ten sam Bóg Starego Testamentu, ale następuje pewne przesunięcie w stronę Chrystusa. Chrystus objawia Ojca i odtąd nadzieja człowieka jest związana z udziałem w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa²². Pokładać nadzieję w Chrystusie znaczy wierzyć w Jego zbawcze działanie, ale również oczekiwać paruzji – Jego ponownego przyjścia. Szczególnie Kościół pierwotny żył tym oczekiwaniem (por. Dz 1,11; Flp 3,20; 1 Tes 5,23; 2 Tes 1,7; 1 Kor 1,27)²³.

4. Przymioty nadziei

Nadzieja chrześcijańska posiada kilka cech charakterystycznych. Papież Benedykt XVI skoncentrował się na trzech: wytrwałość, pewność i wspólnotowość.

A) Cierpliwa wytrwałość

Papież, analizując Hbr 10,36 (*Potrzebujecie bowiem wytrwałości, abyście po wypełnieniu woli Bożej dostąpili [spełnienia] obietnicy*), zauważa, że greckie słowo *hypomone* jest zwykle tłumaczone jako cierpliwość,

²¹ Por. S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 146.

²² Por. tamże, s. 147.

²³ Por. tamże, s. 148; J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1975, s. 32–43, podaje całe nauczanie biblijne na temat nadziei, przytaczając liczne teksty Pisma Świętego.

wytrwałość, stałość. Oczekiwanie połączone z cierpliwym znoszeniem prób jest konieczne dla człowieka wierzącego, aby mógł doświadczyć spełnienia się obietnicy²⁴.

Życie uczniów Jezusa nie jest łatwe (zresztą nigdy ich Mistrz nie obiecywał im łatwego życia). Walka i trudności wymagają od nich wytrwałości, stałości, cierpliwości i mocy ducha. Nagrodą będzie zbawienie: *Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony* (Mt 10,22)²⁵.

B) Pewność

Już na samym początku swej encykliki papież określa nadzieję przymiotnikiem „niezawodna” i zadaje pytanie, o jaką pewność tu chodzi²⁶? W trakcie pisania dokumentu powraca do tego pytania i ponownie używa słowa „pewność” bądź „niezawodność” w stosunku do nadziei. I tak w punkcie 7 stwierdza, że rzeczy, których się spodziewa chrześcijanin, są już w nim obecne w stadium inicjalnym. W związku z tym ta obecność tego, co ma nastąpić, daje pewność²⁷.

Św. Paweł pisał: *Nadzieja zawieść nie może* (Rz 5,5). Nadzieja jest silna, niewzruszona i niezawodna (por. 2 Kor 1,7; Hbr 3,14; 6,19; 10,23; Rz 4,16). Tej pewności nie mogą podważyć nawet grzechy popełnione przez chrześcijanina. Obietnice Boże odnoszą się nie tylko do świętych, ale również do grzeszników. Także i oni mogą i powinni ufać, a ufność ich musi kierować się w stronę Boga miłosierdzia i przebaczenia²⁸.

Pewność nadziei nie jest jednak absolutna, jeśli chodzi o zbawienie²⁹. Bóg chce zbawić wszystkich, nikogo nie wyklucza, nie zbawia jednak wbrew ludzkiej wolności³⁰. Św. Augustyn powie, że Bóg stworzył człowieka bez jego udziału, ale nie może go zbawić bez jego udziału. Jak więc pogodzić pewność nadziei z bojaźnią o zbawienie?

„Obawa, lęk, bojaźń jest to stan lub akt woli, w którym człowiek albo unika grożącego niebezpieczeństwa, albo też jest to stan neurowegetatywny wywołany zadawanym cierpieniem, którego człowiek pragnie uniknąć”³¹.

²⁴ Por. SS 9.

²⁵ Por. S. Olejnik, *Chrześcijanin wobec Boga*, dz. cyt., s. 163; S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 153–154.

²⁶ Por. SS 1.

²⁷ Por. tamże, 7.

²⁸ Por. S. Olejnik, *Chrześcijanin wobec Boga*, dz. cyt., s. 170.

²⁹ Por. B. Olivier, *Nadzieja*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, Poznań 1967, s. 563–566.

³⁰ Por. tamże; S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 156–157.

³¹ A. Drożdż, *Wiara – nadzieja – miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1994, s. 84.

Natomiast bojaźń Boża jest to akt woli, w którym człowiek obawia się obrazić Boga, którego kocha, gdyż Bóg jest wielki, potężny i straszliwy (taki jest ukazany w Starym Testamencie). W Nowym Testamencie „bojaźń Boga” czy Chrystusa jest motywem właściwego odniesienia się człowieka i chrześcijanina do swego Stwórcy i Zbawcy. Sam Jezus mówił wielokrotnie o „bojaźni Boga”, przestrzegając przed wiecznym potępieniem³².

Problem pewności nadziei i lęku o zbawienie wyraźnie stawia św. Paweł: *nadzieja nasza zawieść nie może* (Rz 5,5), ale towarzyszy jej także niepewność zbawienia. Postawa nadziei i lęk o to, by właściwie korzystać z daru ludzkiej wolności, idą w parze z zasadniczym motywem moralności chrześcijańskiej, aby *własne zbawienie sprawować z lękiem i drżeniem* (Flp 2,12. Por. Rz 11,20-30). Napięcie zaś między nimi wypełnione jest obecnością Bożej łaski i miłością. W Nowym Testamencie „bojaźń” wskazuje nie tyle na „lęk”, ile raczej na szacunek, podziw, zaufanie i adorację³³.

Trudno nie zgodzić się z tezą, że gdyby nadzieja była absolutną pewnością, nie byłaby nadzieją³⁴.

C) Wspólnotowość

Nadzieja chrześcijańska ma charakter wspólnotowy. Wiele razy w swej encyklice Benedykt XVI powtarza to stwierdzenie, przeciwstawiając indywidualistyczne pojmowanie nadziei wspólnotowemu. Stawia pytanie: czy nadzieja chrześcijańska jest indywidualistyczna? I poświęca temu zagadnieniu część encykliki (punkty 13–15). Stwierdza zdecydowanie: „zbawienie zawsze było rozumiane jako rzeczywistość wspólnotowa”³⁵.

Przedmiotem nadziei chrześcijańskiej jest niebo, niezależnie od tego, jak to niebo zostanie nazwane. W Biblii jest ono ukazane pod symbolami miasta, uczyty czy Królestwa Bożego³⁶. Niebo oznacza rzeczywistość transcendentną, inną, Boską, wieczną, niewidzialną, rzeczywistość, która przerasta wszelkie wyobrażenia, pojęcia, pragnienia i życzenia (por. 1 Kor 2,9). Podstawową rzeczą w tej rzeczywistości jest wspólnota, życie „razem”, zjednoczenie ze

³² Por. tamże.

³³ Por. A. Drożdż, *Wiara – nadzieja – miłość...*, dz. cyt., s. 85.

³⁴ Por. S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 157.

³⁵ Benedykt XVI powołuje się na obraz „miasta”, który często występuje w Liście do Hebrajczyków (11,10.16; 12,22; 13,14). Por. SS 14.

³⁶ Por. S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 165–175. „Chrześcijananie tu na ziemi nie mają stałej ojczyzny, ale szukają przyszłej (por. Hbr 11,13-16; Flp 3,20), oznacza to coś zupełnie innego niż zwyczajne odniesienie do perspektywy przyszłości: obecne społeczeństwo jest uznawane przez chrześcijan za niezadowalające; należą oni do nowego społeczeństwa, ku któremu zmierzają i które ich pielgrzymowanie antycypuje”. SS 4.

wszystkimi, a przede wszystkim z Bogiem. Człowiek, po trudach ziemskiej pielgrzymki, powraca do Boga, do uszczęśliwiającego zjednoczenia z Nim. Teologia mówi o wizji uszczęśliwiającej, czyli o oglądaniu Boga twarzą w twarz, oraz o poznawaniu Go. Słowo „oglądać” nie jest czasownikiem statycznym, ale – w znaczeniu biblijnym – oznacza być dopuszczonym do poufałości, widzieć kogoś takim, jakim jest na co dzień, naprawdę, przebywać z Bogiem, uczestniczyć w Jego życiu, kosztować pełni Jego życia. Największym darem, jaki człowiek otrzymuje, jest bycie z Bogiem, jest sam Bóg (*Zwycięzca to odziedziczy i będę mu Bogiem, a on będzie mi synem* – Ap 21,7)³⁷.

Niebo jest rzeczywistością przygotowaną dla człowieka przez Chrystusa w Bogu. Poprzez Wcielenie Jezus wywyższył człowieka do poziomu bytu Bożego, a tym samym przygotował mu miejsce w Bogu (*W domu Ojca mego jest mieszkań wiele... Idę przecież przygotować wam miejsce. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem* – J 14,2-3). Przebywanie więc w niebie stanie się możliwe dzięki tajemnicy paschalnej Jezusa. Życie wieczne z Bogiem jest ściśle związane z życiem w Chrystusie³⁸.

Niebo jest rzeczywistością, w której żyje się wiecznie z Bogiem, Chrystusem, ale również z innymi, we wspólnocie. Jest to wspólnota doskonała. Zjednoczenie poszczególnych ludzi więzami miłości z Jezusem powoduje równocześnie zjednoczenie z wszystkimi, którzy są w Niego wszczępieni. Żyją tym samym życiem w Chrystusie, tym samym Duchem Świętym, który ich przenika i działa (por. 1 Kor 12; Kol 1,24; Ef 1,22-23). Tę wspólnotę wyrażają biblijne symbole miasta i uczyty. Zbawieni razem, we wspólnocie, cieszą się faktem zjednoczenia z Bogiem³⁹.

Już w Starym Testamencie widać wyraźnie, że obietnice dane Abrahamowi odnosiły się do społeczności. Mojżesz reprezentował lud w zawieraniu przymierza. Przez przymierze dokonało się nawiązanie kontaktu Boga z ludźmi. Z tego przymierza wypływały zobowiązania, ale i obietnice dotyczące całego ludu. Miał on otrzymać obiecane dobra zbawcze. W Starym Testamencie nadzieje poszczególnego Żyda wiązały się z nadzieją całego ludu, ponieważ obiecane dobra otrzyma każdy członek narodu, za pośrednictwem całego ludu, do którego należy⁴⁰.

Obietnice Starego Testamentu były tylko figurą i zapowiedzią obietnic Nowego Testamentu. Chrystus ustanowił Nowe Przymierze (por. 1 Kor 11,25), przymierze z Nowym Ludem Bożym – Kościołem. Kościół pielgrzymuje, by spotkać się ze Zmartwychwstałym. Nadzieja przyobiecana Kościołowi

³⁷ Por. S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 175–178.

³⁸ Por. tamże, s. 178–179.

³⁹ Por. tamże, s. 179–181.

⁴⁰ Por. B. Olivier, *Nadzieja*, art. cyt., s. 511–521.

wyprzedza nadzieję pojedynczego chrześcijanina. Członkowie Kościoła mają przyobiecane zbawienie za pośrednictwem całej jego wspólnoty. Zachodzi tu wzajemne przenikanie się nadziei indywidualnych i społecznych⁴¹. Nadzieja chrześcijańska nie jest więc czymś czysto osobistym, ale z istoty swej jest czymś wspólnotowym, eklezjalnym, łączącym chrześcijan z Chrystusem. Jest to nadzieja wszystkich i każdego z osobna⁴².

5. Śmierć największym wrogiem nadziei

W obliczu śmierci, która dotknie każdego człowieka, pojawia się pytanie o sens życia i śmierci. Czy fakt istnienia śmierci nie zabija nadziei?

A) Śmierć końcem życia ludzkiego

Chrześcijańskie podejście do śmierci charakteryzuje się między innymi tym, że wzywa się kapłana, aby się modlił i udzielił choremu sakramentu namaszczenia. Współcześnie jednak coraz częściej obserwuje się zlaicyzowane podejście do faktu śmierci: coraz częściej ludzie umierają w szpitalu, a nie w domu, i nie wiadomo, jak im towarzyszyć w tych ostatnich chwilach życia. Rozszerza się mentalność, że „świat należy do żywych”, w literaturze funkcjonuje czysto świeckie, laickie, zsekularyzowane pojęcie śmierci.

Sobór Watykański II mówił o człowieku jako istocie, która lęka się śmierci jako całkowitej i ostatecznej zagłady własnej osoby. Nowoczesna technika, przedłużając życie ludzkie, nie zaspokaja jednak pragnienia życia dalszego. To pragnienie ciągle trwa we wnętrzu człowieka⁴³.

Pismo Święte bardzo często mówi o śmierci jako o fakcie strasznym, którego człowiek się boi (por. Koh 1,2; 3,19; 9,3; Ps 88,11-12). Symbolem beznadziejności i klęski w Starym Testamencie jest *szeol*, kraina umarłych, więzienie, ciemność (por. Hi 7,9; Ps 108,7.13; 103,15; 116,3). Na tej podstawie Stary Testament buduje przesłanie o mocy Boga, który wyzwala z władzy śmierci. Nowy Testament podkreśla, że tego wyzwolenia ludzi dokonuje Jezus przez fakt swej śmierci i Zmartwychwstania (*śmierć będzie ostatnim wrogiem, który zostanie zniszczony* – 1 Kor 15,26). „Niemniej jednak ten wróg, choć zwyciężony, nadal zagraża człowiekowi, tylko jego ościę został złamany i tylko dzięki Chrystusowi człowiek może być ocalony od zguby”⁴⁴.

⁴¹ Por. S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 159–160.

⁴² Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja...*, dz. cyt., s. 110.

⁴³ Por. KDK 18.

⁴⁴ S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 187. Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja...*, dz. cyt., s. 44–55.

Autor Encykliki *Spe salvi* przedstawia Jezusa Chrystusa jako filozofa, który uczy sztuki życia i umierania, który zwyciężył śmierć.

Wskazuje nam drogę, a tą drogą jest prawda. On sam jest jedną i drugą, a zatem jest także życiem, którego wszyscy poszukujemy. On też wskazuje drogę poza granicę śmierci. Tylko ten, kto to potrafi, jest prawdziwym nauczycielem życia⁴⁵.

Jezus jest też prawdziwym Pasterzem, który poznał drogę wiodącą przez dolinę śmierci. Zwyciężył śmierć, a teraz towarzyszy ludziom w ich drodze. Świadomość tej obecności staje się nową nadzieją w życiu osób wierzących⁴⁶.

B) Chrześcijanin wobec śmierci

Człowiek w obliczu śmierci uświadamia sobie, że sam nie może sobie zapewnić trwania przy życiu i nie może wyzwolić się od zła. Czuje swą niemoc. Musi stanąć wobec Boga, bo tylko On może zapewnić życie wieczne, przetrwanie, pełnię życia. To tylko Bóg wskrzesza i daje życie w ciele uwielbionym. Ale śmierć należy pojmować nie tylko jako jeden moment – końcowy – życia ziemskiego, bo całe życie ku niemu zmierza. Przez całe życie człowiek powinien mieć świadomość własnej skończoności.

Chrześcijanin winien dojrzewać do śmierci. To dojrzewanie dokonuje się poprzez doświadczenie cierpienia. Cierpienie i choroba powodują, że doświadczają się własnej ograniczoności, skończoności. Zadaniem chrześcijanina jest realizować śmierć w ciągu życia razem z Chrystusem. Jezus, umierając, dokonał najwyższego aktu miłości. Umarł za ludzi. Ofiarowując im swe życie, dał za nich najpiękniejszy dar miłości. Śmierć z Chrystusem dokonuje się poprzez wiarę i chrzest (por. Rz 6,3). Konkretnie, przeżywając ból, cierpienie, chorobę. Chrześcijanin ma to akceptować, zobaczyć wezwanie miłosiernego Boga, starać się zjednoczyć z postawą Chrystusa wobec śmierci⁴⁷.

6. Zmartwychwstanie Chrystusa źródłem nadziei

Opisy ewangeliczne i pierwsze przepowiadanie apostoelskie, posługując się różnymi środkami literackimi, przedstawiają to samo wydarzenie historyczne, jakim było zmartwychwstanie Chrystusa. Ewangelici i Apostołowie mówią o wydarzeniu, o czymś, co zaistniało rzeczywiście, ale z drugiej strony o tym, co ich przerasta, o tajemniczości tego faktu. Dwa fakty mówią o Zmartwychwstaniu jako o wydarzeniu historycznym:

⁴⁵ SS 6.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. S. Moysa, *Teraz zaś...*, dz. cyt., s. 197–200.

- fakt pustego grobu, który stał się początkiem wiary uczniów w Zmartwychwstałego;
- fakt ukazywania się Jezusa Zmartwychwstałego.

Według Ewangelistów ten drugi fakt był elementem decydującym, kształtującym wiarę uczniów. Ewangelie przedstawiają fakty ukazywania się Jezusa w sposób realistyczny. Objawia się ten sam Jezus, którego przedtem znali, ale Jego życie jest inne. Nie powrócił do pierwotnego ziemskiego sposobu bytowania.

Apostołowie nie byli świadkami Zmartwychwstania, tylko widzieli pusty grób i Jezusa, który się im ukazywał. Stąd wyciągnęli słuszny wniosek, że Jezus umarły – zmartwychwstał⁴⁸.

Zmartwychwstanie jest dziełem Boga. Człowiek sam z siebie nie może się wskrzesić. Zmartwychwstanie Chrystusa jest znakiem nadziei chrześcijańskiej, ponieważ jest to nadzieja wbrew wszelkiej nadziei. Po ludzku sądząc, człowiek nie może mieć żadnej nadziei. Tylko dzięki Bogu może on mieć nadzieję⁴⁹.

7. „Miejsca” uczenia się i ćwiczenia w nadziei

Papież Benedykt XVI w swym dokumencie twierdzi, że trzeba uczyć się nadziei, że trzeba ćwiczyć się, zaprawiać w tej cnocie. Wymienia trzy „miejsca”, w których dokonuje się wzrastanie w nadziei: modlitwa, działanie i cierpienie oraz Sąd Ostateczny.

A) Modlitwa szkołą nadziei

We współczesnych czasach wiele osób – zarówno starszych jak i młodszych – skarży się na samotność. Mimo iż mieszkają w domach wraz z innymi członkami rodziny, mimo iż przebywają wiele godzin razem z innymi kolegami w szkole – w sercu jednak czują się samotni. Benedykt XVI twierdzi, że człowiek „modlący się nigdy nie jest całkowicie samotny”⁵⁰. Na potwierdzenie tych słów przypomina postać wietnamskiego kardynała (Nguyen Van Thuân⁵¹), który spędził w więzieniu 13 lat, w tym 9 lat w izolacji. Mimo takich nieludzkich warunków kardynał, dzięki modlitwie, otrzymywał coraz większą siłę nadziei⁵². Papież odwołuje się także do św. Augustyna, który w jednej ze swych homilii opisywał wewnętrzną relację, jaka zachodzi pomiędzy modlitwą i nadzieją⁵³. Dzięki

⁴⁸ Por. tamże, s. 204–212.

⁴⁹ Por. tamże, s. 212–221.

⁵⁰ SS 32.

⁵¹ Wietnamski kardynał Francois Xavier Nguyen Van Thuân, przewodniczący Papieskiej Rady *Iustitia et Pax*, zmarł 16 września 2007 roku w Rzymie w wieku 74 lat.

⁵² Por. SS 32.

⁵³ Por. tamże, 33.

modlitwie chrześcijanin dialoguje z Bogiem i w konsekwencji może dokonywać się w nim oczyszczenie, a co za tym idzie, otwarcie się na Boga i ludzi. „Tak też otwieramy się na wielką nadzieję i stajemy się sługami nadziei wobec innych: nadzieja w sensie chrześcijańskim jest zawsze nadzieją dla innych”⁵⁴.

B) Działanie i cierpienie miejscami uczenia się nadziei

„Każde poważne i prawe działanie człowieka jest czynną nadzieją”⁵⁵. **Działanie** człowieka zmierzające do budowania cywilizacji ziemskiej, bardziej ludzkiej, powinno być oświecane „wielką nadzieją”, gdyż inaczej każde ziemskie niepowodzenie, porażka mogłyby zgasić zapał w człowieku, pozbawić go nadziei⁵⁶.

Tylko wielka nadzieja-pewność, że na przekór wszelkim niepowodzeniom moje życie osobiste oraz cała historia są pod opieką niezniszczalnej mocy Miłości i dzięki niej, i dla niej mają sens i wartość – tylko taka nadzieja może w tym przypadku dodać jeszcze odwagi, by działać i iść naprzód⁵⁷.

Cierpienie ludzkie jest związane z ludzką egzystencją. Człowiek ma czynić wysiłki w celu zmniejszenia cierpienia ludzkiego. Choć dokonały się wielkie postępy w dziedzinie medycyny, to jednak cierpienie ciągle istnieje. Usunięcie cierpienia z życia ludzi nie jest możliwe. Jedynie Bóg mógłby tego dokonać. „Wraz z wiarą w istnienie tej mocy pojawiła się w historii nadzieja na uleczenie świata. Chodzi tu jednak właśnie o nadzieję, a jeszcze nie o spełnienie”⁵⁸. Choć nie można wyeliminować cierpienia z życia ludzkiego, to jednak w cierpieniu obecny jest Chrystus. W mrokach cierpienia wschodzi „gwiazda nadziei, która niczym kotwica serca sięga tronu Boga”⁵⁹.

C) Sąd Ostateczny miejscem uczenia się i wprawiania w nadziei

Perspektywa Sądu Ostatecznego od najwcześniejszych czasów oddziaływała na codzienne życie chrześcijan, stanowiąc jakby kryterium, według którego kształtowali życie doczesne, jako wyzwanie dla sumień i równocześnie jako nadzieja

⁵⁴ Tamże, 34.

⁵⁵ Tamże, 35.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Tamże, 35.

⁵⁸ Tamże, 36.

⁵⁹ Tamże, 37. Nieco dalej papież ponownie określa Jezusa mianem „gwiazdy nadziei”. Tamże, 39. A w ostatnim numerze encykliki określa Maryję mianem „gwiazdy nadziei”, a Jezusa „światłem przez antonomazję, słońcem, które wzeszło nad wszystkimi ciemnościami historii”. Tamże, 49.

pokładana w sprawiedliwości Boga. Wiara w Chrystusa nigdy nie patrzyła tylko wstecz ani też tylko wwyż, ale zawsze również w przód, ku godzinie sprawiedliwości, którą Pan zapowiadał wielokrotnie⁶⁰.

Obraz Sądu jest obrazem nadziei⁶¹. Papież naucza, że w Bożej sprawiedliwości zawiera się także łaska:

Łaska nie przekreśla sprawiedliwości. Nie zmienia niesprawiedliwości w prawo. Nie jest gąbką, która wymazuje wszystko, tak że w końcu to, co robiło się na ziemi, miałooby w efekcie zawsze tę samą wartość. (...) Na uczcie wiekuistej złoicy nie zasiadają ostatecznie przy stole obok ofiar, tak jakby nie było między nimi żadnej różnicy⁶².

Można wyczuć tu intencję papieża, aby odnieść się do współczesnego relatywizmu⁶³.

Papież mówi bardzo wyraźnie o piekle, niebie i czyścicu⁶⁴. Chrześcijanin może ufnie zmierzać ku spotkaniu z Sędzią, gdyż zna Go jako swego „Rzecznika” (*Parakletos*)⁶⁵.

8. Grzechy przeciw nadziei

Wprawdzie encyklika nie mówi o grzechach przeciw chrześcijańskiej nadziei, jednakże wypada zamknąć tę refleksję wskazaniem kilku wykroczeń w tej dziedzinie. Należą do nich rozpacz (grzech przez brak nadziei), presumpcja (grzech przez „nadmiar” nadziei) i acedia (nuda egzystencjalna).

A) Rozpacz

Rozpacz jest świadomym i dobrowolnym wyrzeczeniem się szczęścia, całkowitym odcięciem się od szczęśliwości. O rozpacz można mówić wtedy, gdy uważa się, że nigdy tego szczęścia się nie osiągnie⁶⁶.

⁶⁰ Tamże, 41.

⁶¹ Por. tamże, 44.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. W. Łydka, H. Juros, *Relatywizm*, w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 494–497.

⁶⁴ Por. SS 45.

⁶⁵ Por. tamże, 47.

⁶⁶ Por. B. Olivier, *Nadzieja*, art. cyt., s. 567; T. Sikorski, *Rozpacz*, w: *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 508–509. „Wskutek rozpacz człowiek przestaje oczekiwać od Boga osobistego zbawienia, pomocy do jego osiągnięcia lub przebaczenia grzechów”. KKK 2091.

Jest grzechem ciężkim, bo zaprzecza wszystkim atrybutom Boga zbawiającego i sprowadza działanie łaski do czegoś absurdalnego. Sprzeciwia się głównie dobroci, sprawiedliwości i miłosierdziu Boga⁶⁷.

B) Presumpcja

Termin „presumpcja” jest spolszczeniem łacińskiego *praesumptio*. Określa się nim zbytnią ufność, zuchwałą ufność, przesadne, zuchwałe przekonanie o pewnym zdobyciu zbawienia z wykluczeniem, częściowym lub całkowitym, osobistego udziału człowieka, bez pełnienia woli Bożej⁶⁸. Ujawnia pychę, zarozumiałość i brak pogłębienia religijnego.

Presumpcja może przybrać różne formy. Presumpcja pelagiańska – gdy ktoś pewny jest odpuszczenia własnych grzechów na mocy zarozumiałego przeświadczenia o własnej wysokiej cnotliwości⁶⁹. Presumpcja typu luterńskiego – gdy nie uznaje się zupełnie potrzeby współpracy z łaską, lecz całkowicie „zdaje się na Boga”. Człowiek ma nadzieję na przebaczenie bez nawrócenia i zbawienie bez zasługi, bez wysiłku⁷⁰. Presumpcja może stać się też postacią bluźnierczego grzeszenia, gdy człowiek grzeszy i uważa, że Bóg i tak musi grzechy odpuścić⁷¹.

We wszystkich tych przypadkach trzeba mówić o grzechach ciężkich, gdyż zawsze ich motyw formalny, skierowany przeciw nadziei, jest motywem fundamentalnie złym. W szczególności przejawia się to grzechami i grzesznymi postawami: bez pomocy Boga i tak mogą się zbawić i tu na ziemi, i w wieczności; wystarczy mi wierzyć tylko w Chrystusa, Jego zasługi, a one mnie zbawią (por. postawy tzw. wierzących, a niepraktykujących); bluźnierstwo – zbytnia ufność będąca wezwaniem Boga i Jego pomocy do akcji złej. Są to grzechy ciężkie i nie dopuszczają małości materii, gdyż przeważnie są to grzechy dobrze przemyślane lub też zawinione w przyczynie⁷².

C) Acedia

Acedia (nuda egzystencjalna, lenistwo duchowe, znużenie duchowe⁷³) jest to niechęć duszy względem dobra wymagającego jakiegoś wysiłku lub trudu.

⁶⁷ Por. KKK 2091; B. Olivier, *Nadzieja*, art. cyt., s. 568. Rozpacz jest bardzo surowo oceniana w Biblii. Przykładem ludzi zrozpaczonych mogą być: Kain i Judasz. Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 116.

⁶⁸ Por. A. Drożdż, *Wiara – nadzieja – miłość...*, dz. cyt., s. 87.

⁶⁹ Por. KKK 2092; B. Olivier, *Nadzieja*, art. cyt., s. 569.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. A. Drożdż, *Wiara – nadzieja – miłość...*, dz. cyt., s. 87.

⁷² Por. tamże, s. 88.

⁷³ Por. KKK 1866; 2094.

Będąc jednocześnie przeciwieństwem życia cnotliwego, jest utwierdzeniem panowania nad duszą każdego innego grzechu⁷⁴.

Symptomami acedii są między innymi: „przesadny lęk przed napotkanymi trudnościami, niechęć do jakiegokolwiek wysiłku, niedbalstwo w przestrzeganiu przykazań i innych zasad, brak wytrwałości w podjętych zamierzeniach, łatwe uleganie pokusom, niechęć do osób gorliwych, marnotrawienie czasu, poddawanie się pragnieniom zmysłowym, zbytnia ciekawość i chęć zabawy, zaniedbywanie głównych obowiązków stanu”⁷⁵.

Jest grzechem ciężkim, jeżeli wolna wola tak dalece zapada w stan niedbalstwa, że nie chce używać żadnych środków zbawienia, które zmieniłyby stan grzechu śmiertelnego. W przypadku opuszczania aktów religijnych mniejszej wagi będzie grzechem lekkim⁷⁶.

Owocem tak pojętej postawy jest najczęściej nuda egzystencjalna, zawniona w przyczynie. Równocześnie jest to skutek lenistwa duchowego. Jest to grzech przeciw własnemu człowieczeństwu i zalicza się go do wad głównych.

Nadzieja chrześcijańska jest cnotą otrzymaną od Boga darmo na chrzcie świętym, trzeba więc sobie uświadamiać coraz bardziej znaczenie tego daru dla życia chrześcijańskiego. Należy być wdzięcznym Bogu za dar nadziei. Papieżowi należy się wdzięczność za podjęcie tematu nadziei i wypada wyrazić nadzieję (tu w sensie nadziei ludzkiej), że chrześcijanie podejmą refleksję na ten temat, że encyklika nie stanie się tylko tekstem, który zaistniał i przeszedł do historii.

Sommario

LA SPERANZA CRISTIANA ALLA LUCE DELLA LETTERA ENCICLICA *SPE SALVI*

La speranza in quanto una delle virtù teologali sembra essere poco conosciuta e riconosciuta. Grazie al Santo Padre Benedetto XVI possiamo ottenere una migliore conoscenza di questa virtù.

L'articolo inizia con la presentazione della speranza umana. La speranza puramente umana non basta all'uomo; c'è bisogno di speranza cristiana. Non è facile definire la speranza cristiana per quanto riguarda il futuro, le cose che verranno. Il Papa parla della speranza quale realtà dinamica. L'uomo appare come un essere vivente tra il „già” e il „non ancora”. Le cose presenti influiscono su quelle future. La Sacra Scrittura contiene moltissimi brani dedicati alla speranza (ad esempio i Salmi). La speranza

⁷⁴ Por. S. Grabska, *Lenistwo*, w: *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 259–260.

⁷⁵ S. Mojek, *Lenistwo w teologii moralnej*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. X, red. A. Szostek i in., Lublin 2004, kol. 753–754.

⁷⁶ Por. tamże, kol. 754.

è perseverante, sicura e di carattere comunitario. Nonostante il fatto universale della morte che tocca ogni uomo la risurrezione di Cristo è fonte di speranza. Benedetto XVI parla anche dei „luoghi” per studiare ed esercitare la speranza: la preghiera, l’attività nonché il Giudizio Universale.

L’articolo finisce con lo sguardo sui peccati contro la speranza: la disperazione, *la praesumptio* e l’accidia.

Ks. dr Adam PERZ – ur. w 1963 r. w Dobrzeszowie, dr teologii, wykładowca teologii moralnej i etyki w WSD w Kielcach. Autor artykułów publikowanych w „Kieleckich Studiach Teologicznych”, „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym”, „Obecnym”, Księgach Jubileuszowych, a także w pracach zbiorowych wydawanych z okazji Tygodni Kultury Chrześcijańskiej.

Ks. Stefan Radziszewski – Kielce

DO KOGO NALEŻY ZIEMIA...?
NIEWIDZIALNY WŁADCA, CZYLI ADAM ZAGAJEWSKI
I JEGO REFLEKSJE O CZŁOWIEKU

Do kogo należy ziemia, pytasz
ze zdziwieniem. W dzień zdobywają
ją mężczyźni o kwadratowych
czaszkach, policjanci. W nocy
z powrotem staje się naszą ojczyzną.
Do kogo należą liście klonów,
kto nakręca sprężyny zegarów?
Ach, tyle pomyłek, gdy niewidzialny
władca rządzi dotykálną rzeczywistością,
tylu pośredników, lisie twarze,
*chytre uśmieszki, podstępna śmierć*¹.

1.

Adam Zagajewski, poeta, prozaik i eseista, urodzony 21 VI 1945 r. we Lwowie, może być nazwany „jednym z najznakomitszych poetów powojennej Europy”². Jego twórczość, związana z Nową Falą (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte) oraz krakowską grupą „Teraz”, początkowo cechuje „programowa antypoetyczność i wierność pokoleniowej dyrektywie *mówić wprost*”³. Od grudnia 1981 r. Zagajewski przebywa na emigracji, a jego poezja

¹ A. Zagajewski, *Niewidzialny władca*, w: tegoż, *List. Oda do wielości*, Warszawa 1983; *Późne święta*, Warszawa 1998.

² C. Cavanagh, *Etyka liryczna, czyli o poezji A. Zagajewskiego*, tłum. E. Kulik-Bielińska, „Zeszyty Literackie” 2000, nr 1, s. 155.

³ A. Zawada, *Adam Zagajewski*, w: *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 2, Warszawa 2003, s. 328.

staje się „liryką filozoficzną o skomplikowanej metaforyce i bogatej symbolic, zakorzenionej w przeszłości kultury”⁴. Dorobek literacki Zagajewskiego tworzą: wypowiedź programowa *Świat nie przedstawiony*⁵ (1974), tomy prozy – *Ciepło, zimno* (1975) i *Cienka kreska* (1983) oraz poezja – *Komunikat* (1972), *Sklepy mięsne* (1975), *List* (1979), *Płótno* (1990), także emigracyjne – *List. Oda do wielości* (1983), *Jechać do Lwowa* (1985), *Późne święta* (1998), *Trzej Aniołowie* (1998) oraz *Pragnienie* (1999). Dodajmy też szkice literackie: *Drugi oddech* (1978), *Solidarność i samotność* (1986), *W cudzym pięknie* (1998) i *Obrona żarliwości* (2002).

Analiza interpretacyjna wiersza *Niewidzialny władca* omawia tekst utworu zamieszczony w tomie *List. Oda do wielości* (1983) oraz *Późne święta* (1998). Sam poeta odradza nam „zabawę” w analizę, bowiem „wobec poezji (...) każda analiza i każdy komentarz wydadzą się, niestety, stękaniami i gadaniną zaledwie (...) błędnie, jąka się i grzęźnie”⁶. Warto jednak pochylić się nad poezją, aby... odnaleźć sens życia: „Jestem człowiekiem, / odczuwam radość”⁷. Zachęcenii tymi słowami tym bardziej przystąpmy do naszej pracy.

2.

Podmiot liryczny *Niewidzialnego władcy* to obserwator wypowiadający prawdy o otaczającym go świecie. Nie ogranicza się tylko do rzeczywistości zmysłowej („dotykanej”), ale szuka metafizycznej istoty świata. Tworzy narrację na temat natury („liście klonów”), czasu („sprężyny zegarów”) i Boga („do kogo należy?”, „niewidzialny władca”). Można nawet przypuszczać, że jest powiernikiem jakichś wyższych idei, niejako osobą wtajemniczoną w sens świata, która powtarza pytania wyimaginowanej rozmowy, aby wskazać właściwy kierunek poszukiwań duchowych. Kreacja poetycka podmiotu pozwala rozpoznać w nim mędrca, depozytariusza prawd wyższych, ale także przedstawiciela większej społeczności. Tę intuicję podmiotu zbiorowego wyprowadzić można z określenia „nasza ojczyzna” – podmiot liryczny możemy zinterpretować albo jako głos, który wypowiada się w imieniu całej ludzkości (ziemia to „nasza ojczyzna”), albo jako swoistą solidarność w dialogu („do kogo należy... pytasz” – „staje się naszą ojczyzną”). Warto podkreślić refleksyjny charakter podmiotu lirycznego, który nie tylko wyjaśnia i stawia (lub powtarza) retoryczne pytania, ale również wykazuje szczególny rodzaj wrażliwości („ach, tyle pomyłek”). W niczym nie przeszkadza to chłodnej analizie danych, które

⁴ Tamże, s. 329.

⁵ Praca wydana z J. Kornhauserem.

⁶ A. Zagajewski, *Drugi oddech*, Kraków 1978, s. 108.

⁷ Tenże, *W obcym mieście*, „Zeszyty Literackie” 2003, nr 82, s. 13.

wylicza podmiot utworu w postaci obszernego katalogu: „mężczyźni o kwadratowych czaszkach”, „policjanci”, „pośrednicy”, „lisie twarze”, „chytre uśmieszki”. Świat przedstawiony w wierszu jest zatem podobny do muzeum⁸, gdzie podmiot liryczny pełni rolę przewodnika, który prowadzi rodzaj rozmowy z odbiorcą utworu.

Wiersz Zagajewskiego wpasowuje się w lirykę opisu. Jest to jednak opis umieszczony w ramie dialogu. Opisywany świat to właściwie odpowiedź na kolejne pytania („do kogo należy świat” – „do kogo należą liście” – „kto nakręca sprężyny”). Dzięki temu prezentacja świata staje się opisem dynamicznym. Możemy mówić także o polifoniczności opisu – przedstawiony zostaje świat zewnętrzny („dotykalny”), jak również sfera wewnętrzna, duchowa („niewidzialny”). Oczywiście elementy dialogu („pytasz”, zastosowanie mowy niezależnej) są mocno zaakcentowane, jednak jestem przekonany, iż wypowiedź zarządzana jest prawami opisu. Podmiot autorski osiąga dzięki temu wrażenie obiektywizmu przedstawianego świata, a odbiorca może już dalej sam wyciągać wnioski. Opis dostarcza więc narzędzi do przeprowadzenia analizy – kim jest niewidzialny władca? Przenikanie się elementów dialogu i opisu stwarza także dodatkową jakość: powracające następstwo *pytanie – odpowiedź* nawiązuje do kategorii znanej wszystkim z lat szkolnych (quiz, test, klasówka).

Jeżeli przyjmiemy, że pytania o świat przypisane są odbiorcy (czytelnikowi), wówczas wypowiedź poetycka zyskuje dodatkową ogromną przestrzeń, wiersz zaś ewokuje także swoisty wymiar dzieła otwartego. Zamiast pytania „do kogo należy ziemia?” postawmy problem – do kogo należą słowa *Niewidzialnego władcy*. Podmiot autorski nie zostawił zbyt wielu śladów. Odnajdujemy tylko dwa słowa, które sugerują, że jest więcej niż jeden bohater: „pytasz” i „naszą”. Kto z kim jednak rozmawia? Jakie są relacje stron tego wyimaginowanego dialogu?

Podmiot liryczny prowadzi dialog z czytelnikiem? A może *on* dyskutuje z *nią* (mężczyzna i kobieta jako symbol całego rodzaju ludzkiego)? Wówczas możemy mówić o stylizacji biblijnej: Adam i Ewa – przeniesieni w czasie – uważnie spoglądają na świat. A może to matka rozmawia ze swym dzieckiem? Albo poeta prowadzi dysputę ze swą ojczyzną? Nie można wykluczyć, że podmiot liryczny rozmawia sam ze sobą. Słuszność tej hipotezy zdaje się potwierdzać upodobanie Zagajewskiego do konwencji tekstu jako lustra⁹. Wówczas wiersz stanowiłby zapis, w którym z jednej strony jest tekst poetycki, a z drugiej elementy monologu wewnętrznego podmiotu autorskiego.

Opis kompozycji stylistycznej wiersza odsłania jego bardzo ascetyczną formę. Niewielka objętość utworu (11 wersetów), a przy tym wyjątkowa

⁸ Świat jako muzeum to jedna z ulubionych kreacji świata przedstawionego w poezji Zagajewskiego – zob. M. Sukiennik, *Czas zatrzymany w bezczasie. O poezji A. Zagajewskiego*, „Ruch Literacki”, 1993, z. ½, s. 41.

⁹ Zob. tamże, s. 39.

lakoniczność wypowiedzi (w zapisie linearnym uzyskujemy zaledwie 5 zdań!) uzupełnione są podobną szatą środków stylistycznych. Lirykę opisu wspierają więc wyliczenia dość skromnych epitetów i metafor. Nagromadzenie rzeczowników unieruchamia obraz w postaci kadru fotograficznego, użyte zaś przerzutnie dają dodatkowe wrażenie chaosu, rozsypki, wymieszania się obrazów i znaczeń. Umiejętna metaforyzacja oddaje efekt niepokoju, tajemniczości i zagadki.

3.

Wyznaczenie tematu *Niewidzialnego władcy* nie jest wcale łatwym zadaniem. Oczywiście można upatrywać główną problematykę w samym tytule wiersza. Dostrzegamy więc dwie istotne sfery do dalszych analiz: temat władcy i władzy oraz problematyka niewidzialności. Uważna lektura tekstu kieruje jednak naszą uwagę na dotykającą rzeczywistość, a ściślej stanowi zaproszenie do refleksji nad losami świata. Wreszcie końcowy fragment wiersza przynosi uwagi na temat obłudy i śmierci.

Analiza *Niewidzialnego władcy* nie może pomijać żadnego z wymienionych kierunków, bowiem – tak naprawdę – w sposób komplementarny przedstawiają one właściwy sens utworu. Wydaje się, że najbardziej odpowiedni jest zatem następujący wniosek: wiersz A. Zagajewskiego stawia przed nami temat władzy, władzy pojętej jako wielka odpowiedzialność za losy świata. Nie jest to typowa kosmogonia, która przynosi odpowiedź na pytanie o początek i cel istnienia świata. Wszakże, biorąc pod uwagę rozmiar dzieła Zagajewskiego, nie musimy specjalnie się temu dziwić. *Niewidzialny władca* to traktat kosmologiczny w miniaturze – przenosi nas w metafizyczny obszar refleksji nad światem, rzeczywistość „zdziwienia” nad światem, jego porządkiem i chaosem, trwaniem i przemijalnością.

Temat władzy wydaje się porządkować główne zagadnienia wyrażone w formie szeregu pytań: do kogo należy ziemia? Kto kieruje siłami natury? Do kogo należy czas? Kończąca refleksja – kto jest odpowiedzialny za... wszystko – stawia przed nami jeszcze bardziej skomplikowane zagadnienia: dlaczego śmierć? Do tej lawiny znaków zapytania należy dodać jeszcze kłopotliwą kwestię, którą maskuje dość banalne wypowiedzenie: dlaczego „tylu pośredników”, „tyle pomyłek”, gra obłudy?

Oczywiście wszystkie te kwestie mają wymiar egzystencjalny, to znaczy są to pytania człowieka umieszczonego w świecie, który zamienia się w istny labirynt pytań i wątpliwości. Kto jest odpowiedzialny za los świata? Dlaczego świat jest taki a nie inny? Co jest naszym ostatecznym celem, „naszą ojczyzną”? Wszystkie te wątki łączą się poprzez temat władzy. Bez trudu można dostrzec dużą intensyfikację pojęć o określonym zabarwieniu: „władca”, „rządzić”, „zdobywać”, „policjanci”, dyplomatyczne „chytne uśmieszki”,

„nakręcać sprężyny”, „ojczyzna”. Powyższy katalog nie pozostawia złudzeń. *Niewidzialny władca* to tekst quasi-polityczny. Z drugiej strony wymiar metafizyki (zapisanej w utworze) wyraźnie przenosi nas w sferę zupełnie innej „polityki” – posługując się tytułem wiersza Cz. Miłosza – jest to „*Œconomia divina*”¹⁰. I tutaj nagle objawia się zasadniczy sens omawianego utworu Zagajewskiego: czy rzeczywiście ziemia należy do Boga – kim On jest? Traktat kosmologiczny zamienia się w pytanie o istotę wiary.

W erze masowych ruchów, środków masowego przekazu i masowej kultury, poeta liryczny uparcie nie pozwala nam – stwierdza C. Cavanagh, komentując twórczość poetycką A. Zagajewskiego – oderwać oczu od wielości *niezwykłych, osobliwych i wyjątkowych* rzeczy i ludzi¹¹.

I oto pozornie prosty dialog o władzy, zapisany w *Niewidzialnym władcy*, staje się namysłem nad podstawą istnienia świata i człowieka. A sam wiersz zmienia się w „nieśmiałe okno wieczności”¹². Temat władzy ulega przekształceniu w poszukiwanie fundamentów prawdy, z obszaru przemijania i czasu wędrujemy ku metafizycznej istocie świata. Tym samym „sztuka zatrzymuje czas i przenosi nas w sferę wieczności – bezczasu”¹³.

4.

W celu wykrycia podwójnej rzeczywistości świata podmiot autorski zmusza nas do analizy wielorakich opozycji:

niewidzialny – dotykalny
dzień – noc
zdziwienie pytającego – chytre uśmieszki i lisie twarze
życie¹⁴ – śmierć.

Tekst wiersza jest zaproszeniem do refleksji, której kresem nie jest – jak w *Wieściach* Czesława Miłosza – bezradne milczenie:

O ziemskiej cywilizacji cóż powiemy?
Że był to system kolorowych kul, z zadymionego szkła (...)
Migotanie, trzepotanie, świergot naszej mowy (...)
Albo może o ziemskiej cywilizacji nic nie powiemy,
Bo nikt naprawdę nie wie co to było¹⁵,

¹⁰ Zob. C. Miłosz, *Œconomia divina*, w: tegoż, *Wiersze*, Kraków 1993, t. 2, s. 224.

¹¹ C. Cavanagh, *Etyka liryczna...*, dz. cyt., s. 165.

¹² Zob. M. Sukiennik, *Czas zatrzymany w bezczasie...*, dz. cyt., s. 43.

¹³ Tamże, s. 46.

¹⁴ Życie zapisane jako dialog.

¹⁵ C. Miłosz, *Wieści*, w: tegoż, *Wiersze...*, dz. cyt., s. 225.

bowiem u Zagajewskiego „rzeczy nieprzemijające płyną w powietrzu, zmieszane z tym, co nie będzie trwałe, ktoś musi je rozdzielić”¹⁶, za to „w naszej bogatej codzienności zderzają się ze sobą chwile śmiertelne z chwilami nieśmiertelnymi”¹⁷. Zamiast bezradnego milczenia należy podjąć wysiłek, aby właściwie odczytać „składniki owej wielkiej rzeczywistości, której depozytariuszami jesteśmy, dzięki bardzo poważnemu przypadkowi urodzenia – a w której jest – zdaniem Zagajewskiego – nie tylko ciemność i tragiczność – i szaleństwo – ale i radość”¹⁸. Jako depozytariusze metafizycznego powołania nie możemy obojętnie obserwować rzeczywistości, aby wydać chłodną diagnozę świata i człowieka¹⁹.

Analizowany wiersz zaskakuje ciepłą troską o opisywany świat: stąd tak duża ilość stawianych pytań. Nieobojętne zainteresowanie ziemią, liśćmi, czasem (*do kogo należą?* – pozornie banalny zwrot, którego używamy, szukając prawdziwego właściciela odnalezionej przypadkowo rzeczy) napełnia *Niewidzialnego władcę* szczególnym światłem. Ten katalog rzeczy zwyczajnych: ziemia – liście – czas, niezauważalnie wywołuje inny spis, spis spraw ludzkich: natura – wrażliwość – przemijanie a wieczność. Trudno nie przywołać opinii C. Cavanagha, która podkreśla walor języka poetyckiego autora *Późnych świąt* w wierności motywom romantycznym: „reminiscencje i marzenia, wspomnienia z dzieciństwa, peany na cześć natury, wyobraźni, sztuki i miłości, chwile ekstazy objawienia”²⁰. Tak zaprojektowany świat poetycki działa o wiele mocniej niż uczone wywody suchego traktatu filozoficznego. Jest to zresztą swoisty znak rozpoznawczy twórczości Zagajewskiego:

w [jego] poezji przestrzeń ulega podziałowi na świat zewnętrzny i wewnętrzny (...) sfery zewnętrzne i wewnętrzne nie są statyczne, przenikają się nawzajem, atakują i bronią przed atakiem, uciekają od siebie, to znów się zbliżają, są więc dynamiczne i antagonistyczne. Można je przedstawić w postaci antagonistycznych par: światła i cienia, dobra i zła, wolności i zniewolenia²¹.

Deistyczna wizja Boga

W tym miejscu należy także zinterpretować relację *Bóg – świat*, która zapisana jest jako para: *niewidzialny (Stwórca) – dotykalna (rzeczywistość)*.

¹⁶ A. Zagajewski, *Uwagi o stylu wysokim*, „Zeszyty Literackie” 1999, nr 1, s. 18.

¹⁷ Tamże, s. 16.

¹⁸ Tamże, s. 15.

¹⁹ Taka diagnoza byłaby świadectwem „bezradności” – taki zarzut pod adresem twórczości Zagajewskiego i Kornhausera zapisał T. Błazejewski; zarzut ten jednak bardziej wydaje świadectwo o krytyku aniżeli o omawianych przez niego poetach; zob. T. Błazejewski, *Stręczyciele uhudy*, w: tegoż, *Rysopis. Esej o młodej prozie*, Łódź 1987, s. 220.

²⁰ C. Cavanagh, *Etyka liryczna...*, dz. cyt., s. 164.

²¹ M. Sukiennik, *Czas zatrzymany w beczasie...*, dz. cyt., s. 37.

Ukrytym bohaterem tekstu jest bowiem Autor całej rzeczywistości. Nie jest to relacja antagonistyczna, ale bardziej relacja zagubionego dialogu. Z jednej strony Bóg, o którym psalm zapewnia, iż to do Niego należy świat i jego mieszkańcy²² – z drugiej ludzie, którym Bóg – posłużmy się znów słowami Miłosza – „pozwoił działać jak tylko zapragnął”²³. A inny psalm dopowiada: „dzień dniowi głosi opowieść, a noc nocy przekazuje wiadomość [o mocy Boga]”²⁴. Dlaczego zatem „lisie twarze”, „tyłu pośredników”, „chytre uśmieszki”, „śmierć”?

Można przedstawić dwie równoważne próby odpowiedzi na podstawie przerzutni „pytasz / ze zdziwieniem”:

1. zdziwienie dotyczy negacji Boga – jak można wobec tylu znaków Jego obecności nie dostrzegać, że wszystko od Niego pochodzi i do Niego należy?

2. zdziwienie nad kwestią zła i śmierci – skoro Bóg jest władcą, to dlaczegoż nic nie czyni, aby świat był pełen dobroci?

Tak naprawdę przedstawiona kwestia (ściśle teologiczna) nie jest istotą refleksji poetyckiej. Świat *Niewidzialnego władcy* jest bowiem lustrem, które odbija „tu i teraz”, uważny obserwator zaś bardziej niż oblicze Boga zobaczy ludzi, którzy z upodobaniem gestykują do swego odbicia. W tym ujęciu „świat zdaje się być jedną galerią, w której obrazach i eksponatach zatrzymane zostały chwile”²⁵. I ta poetycka „chwilowość”²⁶ zamyka możliwości stawiania pytań o wiecznego Boga. A zatem Bóg – ów tytułowy „władca” – jest demiurgiem, który jako *creator mundi* zszedł ze sceny, aby ludzie w sposób wolny mogli korzystać z Jego dzieła stworzenia.

Śmierć – kresem czy wyzwoleniem?

Wśród opozycji wyróżniłem także relację *życie – śmierć*. Życie wpisane jest w strukturę dialogową utworu, ale wydaje się, że na scenie zdarzeń to śmierć pozostaje ostatecznie zwycięska. Ostatnie słowo należy do „śmierci” i to opatrzonej epitetem „podstępna”. Analiza może zaprzestać na prostym stwierdzeniu, że śmierć jest nieuchronna i kładzie kres egzystencji człowieka. I pozornie wszystko się zgadza...

Jednak uważna lektura rzuca cień wątpliwości na taki rodzaj odczytania „podstępnej śmierci”. Wszak pojawia się jako trzecia kategoria – po „lisich twarzach” oraz „chytłych uśmieszkach”. Te określenia wprowadzają

²² Por. Ps 24; cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1990.

²³ C. Miłosz, *Wiersze...*, dz. cyt., s. 224.

²⁴ Ps 19.

²⁵ M. Sukiennik, *Czas zatrzymany w beczasie...*, dz. cyt., s. 41.

²⁶ Tamże, s. 42; „chwilowość” poetycka Zagajewskiego jest tutaj bliska – zdaniem M. Sukiennik – dziełom flamandzkiego malarza Vermeera van Delfta. Szczególnie bliski poecie typ wrażliwości dostrzeżemy także u Breughela, Boscha i Rembrandta.

niepokój, tym bardziej że nie udzielono bezpośredniej odpowiedzi na początkowe – „do kogo [wszystko] należy”. Czy zatem rzeczywiście śmierć jest kresem? A może to znowu jedna spośród „tylu pomyłek”?

Epitet „sprawiedliwa śmierć” mógłby rozwiązać nasze wątpliwości, ale przecież „podstępna śmierć” nie pozwala doszukiwać się pointy utworu w jakimś klasycznym sformułowaniu – *memento mori*. A zatem śmierć musi oznaczać zupełnie inną pointę. I znowu można przyjąć dwa – być może komplementarne – stanowiska:

1. śmierć niweczy granicę podziału *widzialne – niewidzialne* i jest ostatecznym objawieniem tego, co wieczne i prawdziwe;

2. śmierć nie jest żadnym wyjaśnieniem i dlatego trzeba powrócić do pierwotnego pytania – do kogo należy ziemia?

Ta druga koncepcja wydaje się być właściwa wobec teorii Zagajewskiego, wedle której „karuzela czasu wciąż się obraca”²⁷. A w świecie sztuki i wieczności śmierć nie ma racji bytu²⁸. Sam Zagajewski nie tworzy także „czarnej” poezji, ale woła o „ogień, wizję, płomienie, które towarzyszą duchowym odkryciom”²⁹. A zatem śmierć jest tutaj kolejnym początkiem zdziwienia, nie zaś ostatecznym kresem czy wyjaśnieniem wszystkiego. Skoro umieramy, to dlaczego wcześniej żyjemy... I czy w ogóle umieramy – zdaje się na nowo pytać bohater utworu. W *Niewidzialnym władcy* nie ma miejsca na tanie odpowiedzi lub racjonalistyczne uproszczenia. Ponawiane jest więc pierwotne zaproszenie do „duchowych odkryć”, których nie rozumie rozum. Kwintesencję takiej postawy podpowiada myśl Nicola Chiaromonte’a, która może także obnażyć niektóre spośród „lisich twarzy” i „chytrych uśmieszków”:

Jeśli chodzi o świat dzisiejszy, to szaleństwo usunięto z niego z przyczyn dogmatycznych: w świecie naszym dopuszcza się do głosu jedynie jak najściślejszą racjonalność, toteż absurd wdzierza się doń zewsząd, a roszczenia ludzkiego szaleństwa, które domaga się należnej mu części, zmieniają się w gorzki bunt i pasję niszczenia³⁰.

Taki zrationalizowany świat – odarty z szaleństwa poetów i proroków – nie potrafi odnaleźć Boga, a jeśli nawet przyjmuje do wiadomości Jego istnienie, to tylko w roli Wolterowskiego zegarmistrza. W tym znaczeniu *Niewidzialny władca* byłby wołaniem o pierwiastek duchowy w człowieku, czyli o wyzwolenie od „podstępnej śmierci” pojętej jako unicestwienie samej istoty człowieczeństwa³¹.

²⁷ M. Sukiennik, *Czas zatrzymany w beczasie...*, dz. cyt., s. 42.

²⁸ Por. tamże, s. 41.

²⁹ A. Zagajewski, *Uwagi o stylu...*, dz. cyt., s. 14.

³⁰ Tamże, s. 15; cytowany N. Chiaromonte (zm. 1972 r.) był przyjacielem A. Malraux i A. Camusa.

³¹ Można nawet – przywołując tytuł jednego z wierszy Zagajewskiego – mówić o jego poezji jako *mistyce dla początkujących*; zob. Z. Zarębianka, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku*, Bydgoszcz 2001, s. 319.

Ukryty mesjasz czy objawiony antychryst?

Nie sposób pominąć bardziej szczegółowej analizy opozycji *dzień – noc*, a nawet *dobro – zło*. Kim są owi „pośrednicy o lisich twarzach i chytrych uśmieszkach”? Czy nie można w nich zobaczyć przedstawicieli *civitas diaboli*, którzy w imieniu Szatana sprawują rządy nad światem? Powszechnie kojarzeni z nocą, teraz wyszli na powierzchnię zdarzeń i „w dzień zdobywają” ziemię. Ludzie zaś [tu: osoby dialogu] zostali zepchnięci do katakumb, które stały się ich nocną ojczyzną. W tym kontekście śmierć i obłuda są środkiem sprawowania rządów nad światem.

Ta teza interpretacyjna jest wysoce nieprawdopodobna, chociaż znajduje odpowiednie podstawy biblijne:

śmierć podstępna – „weszła na świat przez zawiść diabła”³²,
kłamstwo i obłuda – „diabeł jest kłamcą i ojcem kłamstwa”³³.

Hipoteza ta ma jednak dość ciekawy kierunek. Jeżeli bowiem przyjąć demoniczny charakter tytułowego władcy (tj. Antychrysta), na przeciwstawnej stronie opozycji pojawia się motyw *Pieśni nad pieśniami*: oto Oblubieniec (Chrystus) prowadzi rozmowę z duszą człowieka, której udziela rad i pomocy. Zapewne w epoce Orygenesza taka interpretacja zyskałaby wielu wielbicieli, ale dla nas jest kulawa i razi dość ograniczonym spojrzeniem na całość utworu. Choć to teza humorystyczna, jednak godna jest uwagi. Pamiętajmy o słowach autora *Niewidzialnego władcy*: „myślę, że nie ma zasadniczej sprzeczności między humorem a przygodą mistyczną – jedno i drugie odrywa nas od bezsrednio danej rzeczywistości”³⁴.

5.

Ciekawym kontekstem do analizy naszego utworu jest *Œconomia divina* C. Miłosza³⁵. Wiersze Miłosza i Zagajewskiego łączy deistyczna wizja Boga (warto także podkreślić wyjątkowy szacunek, z jakim wypowiada się o Miłoszu autor *Niewidzialnego władcy*). Miłosz kreśli jednak katastroficzny obraz, w którym nie ma miejsca na żadną nadzieję. Wszystko jest bez znaczenia:

Wydziedziczona z przedmiotów mrowiła się przestrzeń
Wszędzie było nigdzie i nigdzie wszędzie (...)
Ręka nie mogła nakreślić znaku palmy, znaku rzeki, ni znaku ibisa.

³² Mdr 2,24.

³³ J 8,44.

³⁴ A. Zagajewski, *Obrona żarliwości*, „Zeszyty Literackie” 2000, nr 3, s. 62.

³⁵ Tekst cytuję za: C. Miłosz, *Wiersze...*, dz. cyt., s. 224.

Zagajewski tworzy odmienny świat – z troską szukając mechanizmów przemijania:

Do kogo należą liście klonów,
Kto nakręca sprężyny zegarów?

Bohaterowie Miłosza skazani są na klęskę i *Œconomia divina* jest właściwie zapisem nieodwołalnej udręki:

[Ludzie] na próżno tęsknili do grozy, litości i gniewu.
Za mało uzasadnione
Były praca i odpoczynek
I twarz i włosy i biodra
I jakiegokolwiek istnienie.

U Zagajewskiego słyszymy ton porozumiewawczego westchnienia: *Ach, tyle pomyłek*, który niejako usprawiedliwia człowieka zdolnego do błędów, ale i do wyciągania wniosków ze swych błędów.

Bóg Miłosza opuścił ludzi i „najdotkliwiej upokorzył”, runęły podstawy wszelkiego sensu i istnienia. Zagajewski natomiast nie przestaje szukać ocalenia – bowiem ten widzialny świat musi do Kogoś należeć. W końcu *Œconomia divina* toczy się w kierunku ciszy, śmiertelnego milczenia („ogłoszono śmiertelność mowy”), podczas gdy *Niewidzialny władca* nie ustaje w dialogu.

Nie pragnę dokonać tu analizy porównawczej, ale różnica tych utworów nie jest z gatunku *pesymizm – optymizm*. Bardziej istotne wydaje się założenie przyjęte w kreacji bohatera. Miłosz opisuje martwą „*Œconomia*” (i co z tego, że jest ona „*divina*”!), „władca” Zagajewskiego zaś – nawet „niewidzialny” – wnosi wyraźną dynamikę i elementy nadziei. Jest to zatem pojedynek wyrafinowanej, ale martwej architektury gorzkiej mądrości (wiersz Miłosza) i labiryntu pytań, który żyje życiem ogrodu (*Niewidzialny władca*)³⁶.

³⁶ Przywołajmy późniejszą wypowiedź poety: „Jestem, zdaje się, jednym z ostatnich autorów, poza teologami, używających niekiedy pojęcia *życie duchowe*. Na ogół w naszych czasach, w najlepszym razie, mówi się o wyobraźni. Słowo *wyobraźnia* jest piękne i obejmuje wiele, ale nie wszystko. Niektórzy spoglądają na mnie podejrzliwie z tego właśnie powodu, uważają, że jestem reakcjonistą, a przynajmniej skrajnym konserwatystą. Narażam się na śmieszność – koła postępowe potępiają mnie albo przynajmniej krzywo na mnie patrzą (...) Ale co to jest duch, *życie duchowe*? Gdybym był biegły w definicjach! Robert Musil mówi, że duch to synteza intelektu i emocji. To jest dobra, robocza definicja, choć minimalistyczna. Łatwiej powiedzieć – coś o tym wiedzą teologowie – czym duch nie jest, w poezji, w literaturze” (A. Zagajewski, *Fragmenty nieistniejącego dziennika*, „Zeszyty Literackie” 2007, nr 98, s. 49–50).

6.

Przedstawione wcześniej propozycje należy uzupełnić ostatnim motywem interpretacyjnym, który umownie nazywam „Ach-teża”. To jedno westchnienie narratora opisu świata, który stawia trzy retoryczne pytania „do kogo należy?”, przenosi nas w zupełnie inny wymiar. „Ach” to wyraz smutku, westchnienie gorzkiego żalu, a może zwyczajne ziewnięcie! Ach-teża przynosi nowy rodzaj opozycji: *jednostka – społeczeństwo*³⁷. Indywidualny bohater i jego „ach” oraz tylu pośredników, lisie twarze, policjanci, mężczyźni o kwadratowych czaszkach. Taka opozycja (*społeczeństwo – jednostka*) obok *natura – historia* i *transcendencie objawienie – nasza codzienność* wielokrotnie pojawia się w poezji Zagajewskiego³⁸. Przywołane „ach” sugeruje wyższą świadomość, jakiś rodzaj metafizycznej refleksji czy mądrości, która ze spokojem patrzy na dzieje świata i wcale nie ma zamiaru interweniować³⁹. „Ach” – to jedyna odpowiedź wobec pomyłek, przemocy i walki o władzę. Esej *Etyka liryczna* podpowiada, iż Zagajewski bardziej niż zaangażowanie ceni ekstatyczną obserwację – *Niewidzialny władca* bardziej traktuje o estetyce niż problemach etycznych⁴⁰.

Ach-teża pozwala odkryć nowy wymiar utworu. Umieszczone w centrum wiersza gorzkie westchnienie znosi istotną siłę zarówno „pomyłek”, „pośredników”, „chytrych uśmieszków” (uśmieszki te są tyleż podstępne, co... nerwowe – maskują strach), jak również osłabia natrętność zdziwionego rozmówcy – „do kogo należy?”.

Jeżeli przyjmiemy „ach” jako westchnienie, które jest ziewnięciem, zostajemy włączeni w rzeczywistość snu. W tym świecie mniejsze znaczenie mają zdarzenia zewnętrzne, recepcja zaś utworu zyskuje nowy, oniryczny charakter. Poetyka wiersza Zagajewskiego nie uprawnia do wniosku, że bohaterowie są śpiący, ale do odbioru świata jako stanu snu⁴¹. I tak rzeczywiście jest, bo- wiem nie potrafimy do końca opisać realnego świata, „świat wyobraźni zaś

³⁷ Często w swojej poezji Zagajewski ukazuje rzeczywistość w sposób opozycyjny, z perspektywy dwóch światów; zob. K. Karasek, *Poezja i jej sobowtór*, Warszawa 1986, s. 60.

³⁸ Zob. C. Cavanagh, *Etyka liryczna...*, dz. cyt., s. 163.

³⁹ Podobnie brzmi końcowy dystych jednego z wierszy Zagajewskiego, który jest namysłem nad życiem duchowym człowieka: „Oto czym jest. Czym jest, nie wiem. / Żyjemy w przepaści. W ciemnych wodach. W blasku” (A. Zagajewski, *Vita contemplata*, „Zeszyty Literackie” 2007, nr 100, s. 23).

⁴⁰ Zob. tamże, s. 158; autorka wskazuje kierunek rozwoju refleksji poetyckiej Zagajewskiego „od etyki ku estetyce” oraz „od agresywnej antypoezji ku najczystsze- mu liryzmowi”.

⁴¹ Zob. N. Chiaromonte, *Co pozostaje. Notesy 1955–1971*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa 2001, s. 206–207.

[czyli twórczości] rządzi się własnymi prawami zbliżonymi do rzeczywistości snu⁴². Cały utwór stanowi więc rodzaj refleksji poetyckiej, a nie opis konkretnej rzeczywistości. Takie zwycięstwo metafizyki nad krytyczną i realną oceną świata potwierdzają słowa Zagajewskiego: „nie chodzi mi o diagnozę; diagnozy stawia się, gdy się jest bardzo młodym i ambitnym, potem przychodzi czas już tylko na medytację i – co najwyżej – niepokój, któremu czasem towarzyszy coś w rodzaju śmiechu”⁴³. Odczytanie utworu w kontekście snu odbiera także „podstępnej śmierci” jej złowieszczy, ostateczny charakter. Śmierć także jest snem, bezruczem i „bezczasem”, ale na pewno nie jest ostatnią odpowiedzią na pytanie o sens świata.

Koncepcja snu może znaleźć potwierdzenie w korzystaniu przez poetę w wielu wierszach z zasady fotografii:

każda stop-klatka jest w jakiś sposób zabijaniem czasu (...) jednak mimo tego, iż cała sympatia autora skupia się po stronie życia, ma on świadomość, że właśnie zarejestrowanie chwili na obrazie czy fotografii umożliwia jej istnienie ponad czasem⁴⁴.

* * *

Deistyczny obraz Boga oraz pytania o władzę tworzą ramę konstrukcyjną wiersza. Prawdziwy sens utworu nie jest jednak jednoznaczny. Przedstawione przeze mnie tezy interpretacyjne mają swoje mocne i słabsze strony. Najbardziej trafna wydaje się być ostatnia – „Ach-teza”: wiersz Zagajewskiego stanowi w niej metafizyczną refleksję nad światem. Znieruchomiałe w beczasie świat zmienia się w fotografię lub kartę pocztową, widokówkę z tego świata, która stawia czytelnikowi pytania o najważniejsze sprawy: o Boga, cel życia, istnienie zła. I tak temat władzy staje się poszukiwaniem prawdziwego Nadawcy – Autora całej rzeczywistości. *Niewidzialnego władcę* można zatem określić jako refleksję o duchowości człowieka lub jako metafizyczną powiastkę na temat władzy.

⁴² M. Sukiennik, *Czas zatrzymany w beczasie...*, dz. cyt., s. 38–39.

⁴³ A. Zagajewski, *Uwagi o stylu...*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁴ M. Sukiennik, *Czas zatrzymany w beczasie...*, dz. cyt., s. 44.

Summary

WHO THE EARTH BELONGS TO...? „AN INVISIBLE RULER” ADAM ZAGAJEWSKI AND HIS REFLECTION ON A HUMAN BEING

Zagajewski in "An invisible Ruler" discusses the issue of power: who truly governs the world? Is there any invisible messiah who will save the world or the reality belongs to an antichrist? Is the death the end of one's life or the liberation from the bondage of life? Who is God? So, the poet talks not so much about the power as the reflection on human spirituality and a search of the real Author of all the events. It is worth comparing the poet's conclusions to "Oeconomia divina" by Czesław Miłosz.

"An invisible Ruler" is the photograph of the world, in which the poetry questions the reader about God, his aim in life, about the existence of wrong. The question – poetic, the answer – human.

Ks. dr Stefan RADZISZEWSKI – ur. w 1971 r. w Proszowicach, dr homiletyki, absolwent WSD w Kielcach i filologii polskiej (KUL, Lublin). Prefekt Gimnazjum i Liceum Sióstr Nazaretanek w Kielcach. Wykładowca literatury polskiej i fonetyki pastoralnej w WSD w Kielcach. Autor opracowań z pogranicza literatury i teologii (Unamuno, Stachura, Kierkegaard, Kamińska).

Ks. Tomasz Siemieniec – Kielce

MIŁOŚĆ BOGA UKAZANA W AKCIE STWÓRCZYM MĘŻCZYZNY I KOBIETY

„W obecnym kontekście kulturowym, naznaczonym przez relatywizm i pozytywizm prawny, małżeństwo zostało sprowadzone do zwykłej formalizacji więzi uczuciowych” – słowa te wypowiedział papież Benedykt XVI w dniu 27 stycznia 2007 w swoim rocznym przemówieniu do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej. Trybunał ten znaczną część swoich wysiłków poświęca sprawom związanym z orzekaniem nieważności małżeństwa. Papież podkreślił, że konieczna jest nieustanna refleksja teologiczna nad znaczeniem ludzkiej miłości i małżeństwa, sięgająca przede wszystkim do Pisma Świętego, gdzie ukazana jest antropologiczna i zbawcza prawda o miłości i małżeństwie. Temat miłości wydaje się być szczególnie bliski obecnemu papieżowi. Stanowi on bowiem jeden z głównych wątków jego pierwszej encykliki „*Deus caritas est*”, ogłoszonej 25 stycznia 2006 roku.

Punktem wyjścia niniejszego opracowania będzie punkt 11 encykliki *Deus caritas est*. Papież powołuje się w nim na drugi opis stworzenia człowieka¹,

¹ Wcześniej (w punkcie 9 encykliki) Benedykt XVI powołuje się na tekst Rdz 1, 26-27, czyli na opis podkreślający, że Bóg stworzył człowieka *na swój obraz i podobieństwo*. Choć główny akcent kładzie na sam akt woli Stwórcy, wiążąc pragnienie uczynienia człowieka z Jego miłością do tegoż człowieka, to jednak warto podkreślić tutaj również znaczenie samego motywu obrazu i podobieństwa Bożego. Jak zauważył C. Westermann (powołując się przede wszystkim na K. Bartha), jedna z najważniejszych interpretacji motywu obrazu i podobieństwa człowieka do Boga wskazuje, że chodzi tu o określenie człowieka jako kogoś, kto może stać w relacji do Boga („*Der Mensch als Gottes Gegenüber*”). A zatem podobieństwo człowieka do Boga wyraża się w „szczególnym charakterze ludzkiej egzystencji, dzięki której człowiek może wchodzić w relację z Bogiem” („*der Mensch Gott gegenüber handlungsfähig wird*”). Taka relacja znajduje swój wyraz w tym, że człowiek może Boga słuchać, może Mu stawiać pytania i oczekiwać od Niego odpowiedzi. To spostrzeżenie jest bardzo ważne z punktu widzenia analizowanego przez nas zagadnienia. Miłość bowiem ze swej natury jest

a dokładnie tę jego część, która odnosi się do stworzenia kobiety z boku mężczyzny. Papież zauważa, że opis ten ukazuje, iż „człowiek ze swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości. Tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek może stać się kompletny”. Dalej, analizując wypowiedź Rdz 2,24: *Dlatego mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem*, stwierdza, że „obrazowi Boga monoteistycznego odpowiada małżeństwo monogamiczne. Małżeństwo oparte na miłości wyłączonej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z Jego ludem, i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości”. Ta ostatnia wypowiedź będzie wyznaczała kierunek naszych analiz. Najpierw zwrócimy uwagę na to, jakie relacje między mężczyzną a kobietą ukazuje tekst Rdz 2,18-24, a następnie spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jak te relacje można przenieść na związek Boga z Jego ludem. Innymi słowy, jaki obraz miłości Boga do swego ludu można odczytać z relacji mężczyzny do kobiety, ukazanej w Rdz 2².

1. Relacje między mężczyzną a kobietą w świetle Rdz 2,18-24

Przystępując do analizy Rdz 2,18-24, należy zwrócić uwagę na fakt, że choć tekst ten wskazuje na małżeńską relację mężczyzny i kobiety, to jednak

relacją wzajemności, obejmującą obie strony. Dzięki temu, że człowiek (jako obraz i podobieństwo Boga) może wchodzić z Nim w relację, istnieje fundament dla Bożej miłości: człowiek może przyjąć miłość Stwórcy i może dać właściwą odpowiedź. Por. C. Westermann, *Genesis. I. Teilband: Genesis 1–11* (BKAT I/1), Neukirchen 1974, s. 208–209. Na tym miejscu warto także przytoczyć uwagę, jaką czyni U. Cassuto (*A Commentary on the Book of Genesis. Part I: From Adam to Noah – Genesis I–VI* 8, Jerusalem 1961, 127), porównując oba opisy stworzenia człowieka: „W pierwszym opisie, który zajmuje się światem w jego aspekcie fizycznym, Biblia akcentuje seksualny charakter relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą. Drugi opis, który dotyczy świata w jego aspekcie moralnym, Pismo kładzie szczególny nacisk na etyczny charakter tej relacji”. Podobnie stwierdza P. A. Bird, *Male and Female He Created Them: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation*, HTR 74 (1981), s. 158.

² Na pytanie, czy pierwszy opis stworzenia człowieka ukazuje miłość Boga do człowieka, można odpowiedzieć pozytywnie, z tym jednak zastrzeżeniem, że jest ona tam ukazana pośrednio. Pierwszy opis stworzenia ukazuje człowieka jako ostatnie dzieło Boże. Wszystko zaś, co zostało stworzone wcześniej, stworzone zostało ze względu na człowieka i jemu jest podporządkowane. Bóg, stwarzając świat, powołuje do istnienia byty coraz doskonalsze. Z tej racji człowiek, jako ostatnie dzieło Boga, jawi się jako korona stworzeń. Z tego można wydobyć konkluzję, że stworzenie świata jest wyrazem miłości Boga do człowieka, bo wszystko, co Bóg stwarza, stwarza dla człowieka. Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 72.

nic nie mówi o instytucji małżeństwa i jej legitymizacji. O instytucji małżeństwa mówią dopiero późniejsze teksty biblijne, odwołujące się do Rdz 2,18-24. Do takich tekstów można zaliczyć np. Ml 2,14, czy też Mt 19,1-9 (i paralelne)³.

Interesujący nas opis z drugiego rozdziału Rdz zaczyna się wypowiedzią Boga (w. 18): *Potem Pan Bóg rzekł: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”* (‘ēzer kēnegdō). Następnie narrator przedstawia nam bezskuteczne poszukiwanie owej pomocy pośród bydła, ptaków i zwierząt polnych. Wtedy inicjatywę przejmuje Bóg, tworząc kobietę z żebra, które wyjął z boku mężczyzny. Reakcją na to jest okrzyk mężczyzny: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała* (‘ešem mē‘āšāmaj ūbāšār mib‘šārī)! *Ta będzie się zwała niewiastą* (jī-qqārē ‘iszsāh), *bo ta z mężczyzny została wzięta*. Całość opisu dopełnia stwierdzenie narratora: *Dlatego to mężczyzna opuszcza* (ja‘āz^o_b-’išz) *ojca swego i matkę swoją i łączy się* (dābaq) *ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (bāšār ‘eḥād). Oczywiście rzeczą jest, że nie chodzi tutaj o relację opisującą sposób, w jaki kobieta powstała. Raczej idzie tu o obrazowe ukazanie relacji, jakie zachodzą między mężczyzną i kobietą. W świetle powyższych wypowiedzi można zauważyć, że owe relacje określa kilka charakterystycznych zwrotów:

- a) odpowiednia dla niego pomoc;
- b) kość z kości i ciało z ciała;
- c) będzie się zwała kobietą (chodzi tu o czynność nazwania kobiety);
- d) opuszczenie ojca i matki przez mężczyznę w celu połączenia się z kobietą.

Aby zrozumieć, jaki wymiar ma miłość między mężczyzną i kobietą, trzeba każdy z tych zwrotów poddać analizie.

a) Kobieta jako pomoc odpowiednia dla mężczyzny

Na pierwszy rzut oka określenie „pomocy” (‘ēzer) sugerować by mogło, że chodzi tu o kogoś, kto pełni funkcję podporządkowaną. Wynika to z faktu, że w popularnym języku „pomocnik” to ktoś, kto jest podporządkowany temu, komu pomaga. Tymczasem hebrajski rzeczownik ‘ēzer nie zawiera takich konotacji. Podkreśla natomiast aspekt współdziałania dwóch stron w sytuacjach, gdzie działanie jednej osoby nie jest wystarczające (np. Joz 10,4n; Iz 41,6). Często ‘ēzer wskazuje na kogoś, kto pomaga, ale pełni nawet rolę nadrzędną względem osoby wspomaganej. Stąd, na przykład, tak nazwany został sam

³ Por. C. Westermann, *Genesis*, 317–318. Egzegeta stwierdza wręcz, że tekst Rdz 2,18-24 akcentuje potęgę ludzkiej miłości mężczyzny i kobiety niejako z pominięciem ówczesnej instytucji małżeństwa. Powołuje się przy tym na fakt, że wielokrotnie przy zawieraniu małżeństwa ważną rolę pełnili rodzice młodych (na co wskazuje np. Księga Tobiasza), bez zwracania uwagi na wzajemną relację przyszłych małżonków.

JHWH, jako Ten, który pomaga Izraelowi (Wj 18,4; Pwt 33,7; Ps 33,20; Ps 70,5; Ps 115,9.10.11)⁴. A zatem termin ten ukazuje wzajemną relację, pożyteczną dla obu stron, nie określa natomiast, kto w tej relacji jest ważniejszy, a kto mniej ważny⁵.

Wzmianka o *odpowiedniej pomocy* została wyrażona poprzez złożenie k^cnegdô, które w takiej formie pojawia się tylko w drugim rozdziale Księgi Rodzaju. W dosłownym przekładzie znaczy: „jako jego odpowiednik, jako ktoś będący naprzeciw niego”. Jak zauważa G. J. Wenham, wyrażenie to ukazuje wzajemną komplementarność – uzupełnianie się, a nie identyczność⁶. Można zatem mówić o swego rodzaju równości – partnerstwie – pomiędzy obydwoma stronami (w tym wypadku mężczyzną i kobietą)⁷. Mówiąc o odpowiedniej pomocy dla człowieka, autor zwraca uwagę, że wszelka ludzka wspólnota ma w swoim centrum wspólnotę mężczyzn i kobiety. Ta wspólnota ma charakter osobowy i realizuje się zarówno w sferze duchowej, jak i cielesnej.

b) Kobieta jako *kość z kości i ciało z ciała mężczyzny*

Zwrot *kość z moich kości, ciało z mego ciała* wiąże się w pierwszym rzędzie z czynnością zbudowania kobiety z boku – żebra (šēlā^c) mężczyzny. Symbolika boku wskazuje na równość. Budując kobietę z boku mężczyzny, Bóg tworzy ich wzajemną relację opartą na równości⁸. Tak jak żebro znajduje się z boku mężczyzny (i jest z nim ściśle związane, nie stanowi elementu odrębnego), tak kobieta stoi przy boku mężczyzny, będąc jemu odpowiadającą pomocą (ang. „helper-counterpart”)⁹. Trafnie ujął to Matthew Henry w swoim komentarzu:

Bóg nie stworzył kobiety z głowy, aby nie panowała nad mężczyzną, nie stworzył jej z nóg, aby nie została przez niego podeptana, ale stworzył ją z boku, aby była mu równa, stworzył ją z [miejsca] pod jego ramieniem, aby była przez niego ochra-
niana i z [miejsca] blisko serca, aby była przez niego kochana¹⁰.

Samo wyrażenie *kość z moich kości, ciało z mego ciała* stanowi tzw. formułę pokrewieństwa (pojawia się ona także w Rdz 29,14; Sdz 9,2.3; 2 Sm 5,1; 19,13-14). Formuła ta wskazuje na istnienie naturalnej więzi pomiędzy

⁴ Por. C. Westermann, *Genesis*, 309; ponadto termin ‘czter bywa odnoszony do człowieka lub zwierzęcia (Oz 13,9; Iz 30; Rdz 2,20).

⁵ Por. U. Bergmann, ‘ēzer, THAT II, s. 258–259.

⁶ Por. G. J. Wenham, *Genesis 1–15* (WBC), Dallas 1998, s. 68–69.

⁷ Por. R. M. Davidson, *The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1–2*, AUSS 26 (1988), s. 15–16.

⁸ Por. C. Westermann, *Genesis*, 230; R. M. Davidson, *The Theology of Sexuality*, s. 16–17.

⁹ Por. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, s. 134.

¹⁰ Tłum. na podstawie cytatu w: G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 69.

dwoma stronami¹¹. Wydaje się jednak, że wyrażenie to ma w sobie znaczenie o wiele bogatsze niż tylko podkreślenie istnienia naturalnej więzi. Sam termin *ciało* (bāšār) oznacza ciało w sensie fizycznym (ciało, które można zobaczyć). Trzeba jednak zauważyć, że termin ten pojawia się w tych kontekstach, gdzie chodzi o ukazanie ciała jako czegoś słabego, przemijalnego, pozbawionego mocy i znaczenia (Rdz 6,3.12; Iz 31,3; 40,6; Jr 17,5; Ps 56,5; Ps 78,39; Hi 10,4)¹². Z kolei termin *kość* (‘ešem) akcentuje raczej mocną stronę człowieczeństwa¹³. Zatem zwrot *kość z moich kości i ciało z mego ciała* podkreśla oba aspekty człowieczeństwa. Z jednej strony jego wartość, siłę, z drugiej zaś strony jednak słabość i niewystarczalność.

Interesujące spostrzeżenie na temat tego zwrotu poczynił W. Brueggemann¹⁴. Otóż przeanalizował on konteksty, w których on występuje (2 Sm 5,1; 19,13-14; Sdz 9,2; Rdz 29,14). Doszedł do wniosku, że wyrażenie *kość z moich kości, ciało z mego ciała* bardziej niż więzy pokrewieństwa podkreśla relację przymierza między dwiema stronami. Na przykład pierwszy z wyżej wymienionych tekstów (2 Sm 5,1) mówi o wszystkich pokoleniach Izraela (czyli pokoleniach z północy), które zgromadziły się u Dawida w Hebronie, aby uznać go za swojego króla. Izraelici zwracają się do Dawida: *Oto myśmy twoje kości i ciało*. Po tym wyznaniu dochodzi do zawarcia przymierza pomiędzy Dawidem a pokoleniami północnymi. Nie można tu mówić o więzach krwi, bo odrębność pokoleniowa była dla Izraelitów bardzo ważna (a Dawid pochodził z południa – z pokolenia Judy). Idzie tu raczej o więź, która została wyrażona poprzez przymierze. Tak więc formułę: *kość z kości i ciało z ciała* należy raczej widzieć w kategoriach formuły przymierza, którą można by sformułować: „będziemy z tobą w chwilach mocy i chwilach słabości”¹⁵.

¹¹ Por. U. Cassuto, *A Commentary...*, dz. cyt., s. 135. Ciekawą sugestią dotyczącą tej formuły podaje S. Łach (*Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PŚST I/1), Poznań 1962, s. 209): „Można też to wyrażenie biblijne oddać w ten sposób: tym razem ta jest czymś więcej niż kość z kości mojej, ciało z ciała mego. Zezwala na taki przekład hebr. przyimek «min», służący do tworzenia stopnia wyższego. Przekład ten odpowiada kontekstowi. Niewiasta stanie się droższą dla mężczyzny niż najbliżsi krewni. Z tym tłumaczeniem harmonizuje w. 24: «Dlatego opuści mężczyzna ojca swego i matkę swoją, a przyłączy się do żony swej...»”.

¹² Por. G. Gerleman, bāšār, THAT I, 379.

¹³ Najprawdopodobniej źródłosłów dla rzeczownika *kość* (‘ešem) stanowi czasownik ‘āšem – *być mocnym, silnym, potężnym, licznym*. Por. F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody 2003¹⁷, s. 782–783.

¹⁴ W. Brueggemann, *Of the Same Flesh and Bone* (Gn 2,23a), CBQ 32 (1970), s. 532–542.

¹⁵ Podobnie można rozpatrywać pozostałe teksty, np. 2 Sm 19,13-14, gdzie Dawid zwraca się tak do wodza Amasy (którego ojciec był Izmaelita, a matka była spokrewnioną z Joabem, a więc nie byli krewnymi Dawida). Szerzej na ten temat: W. Brueggemann, *Of the Same Flesh*, s. 535–538.

Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia, można stwierdzić, że mężczyzna, określając kobietę tym zwrotem, chce pokazać, że oto znalazł w niej kogoś, z kim może stworzyć trwałą więź – przymierze. Znaczenie tej formuły zostało podkreślone przez podwójne użycie terminów *ciało* i *kości*. W ten sposób wyrażona została głęboka lojalność i wzajemna solidarność obu partnerów. Zawierają oni ze sobą przymierze, aby dzielić swój los w każdych okolicznościach. Zarówno tych, które są związane z mocą człowieka (na co wskazuje termin *kość*), jak i tych, w których bardziej objawia się ludzka słabość (na co wskazuje termin *ciało*). Słuszność takiej interpretacji została podkreślona przez fakt, że kontekst poprzedzający (w. 18–20) ukazuje bezskuteczne poszukiwanie przez człowieka *odpowiedniej pomocy*, a więc kogoś, kto mógłby wejść z nim w relację przymierza, dla wypełnienia postawionych przed człowiekiem zadań (wyrażonych w 2,15 – *uprawa ziemi i jej dogłębienie*)¹⁶.

c) Odkrycie przez mężczyznę, kim jest kobieta

Kolejny aspekt relacji mężczyzny względem kobiety został ukazany poprzez czynność nazwania kobiety (lʿzōʾt jiqqārēʾ ʾiszsāh). Powstaje pytanie o znaczenie tej czynności. Czy chodzi tu o nadanie imienia jako wyraz dominacji tego, kto nadawał imię, nad osobą, której imię nadawano? Czy takie nadanie imienia w pewien sposób określa przyszłość osoby nazwanej?

Jak wykazał G. W. Ramsey w swoim studium na temat Rdz 2,23¹⁷, nie chodzi tu o nadanie imienia, będące zarazem zdeterminowaniem przyszłego losu kobiety, co raczej o „odkrycie, uświadomienie sobie” przez mężczyznę istoty kobiety, będącej skutkiem zamierzonego działania Boga¹⁸. Termin ʾiszsāh nie jest bowiem imieniem osoby, a jedynie wyraża to, kim jest kobieta. A zatem mężczyzna uświadamia sobie, kim jest kobieta. Uświadamia sobie z jednej strony jej odmiennność, a z drugiej to, co jest wspólne. Umieszczając tę wypowiedź w kontekście, zauważamy, że poszukiwanie przez człowieka kogoś, kto będzie *odpowiednią pomocą*, prowadzi do odkrycia, że tą właśnie *pomocą* jest ktoś, kto jest najbliższy człowiekowi. Mężczyzna zatem odkrywa – rozpoznaje unikalny status kobiety względem siebie samego. W porównaniu do zwierząt związek mężczyzny i kobiety posiada całkowicie nową jakość. Dzięki temu możliwe będzie powstanie relacji, która będzie stanowiła zrealizowanie poszukiwań podjętych na początku.

¹⁶ Por. W. Brueggemann, *Of the Same Flesh...*, dz. cyt., s. 539.

¹⁷ Zob. G. W. Ramsey, *Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?*, CBQ 50 (1988), s. 24–35.

¹⁸ Nadanie imienia w pełnym tego słowa znaczeniu pojawia się dopiero po grzechu pierworodnym (zob. Rdz 3,20).

d) Nowa relacja mężczyzna – kobieta zastępująca więź rodzinną

Tę nową relację ukazuje kolejna wypowiedź, wprowadzona przez 'al-ken. Nie jest to dalszy ciąg wypowiedzi mężczyzny, lecz komentarz narratora, który stanowi swoisty epilog stworzenia kobiety. Komentarz ten, który określa relację między mężczyzną a kobietą, zawiera stwierdzenie o opuszczeniu przez mężczyznę ojca i matki, aby połączyć się z kobietą: *mężczyzna opuszcza ojca i matkę swoją* (ja'āzob-'išz 'et-'āḇīw w'e't-'immō). Na tle relacji blisko-wschodnich stwierdzenie to wydaje się zaskakujące. To raczej kobieta była tą stroną w małżeństwie, która zrywała w pewien sposób więzi ze swoją rodziną i wprowadzała się do domu męża. Stąd są głosy uczonych, że czasownik 'āzab, wyrażający ideę „odejścia, porzucenia”, nie powinien być pojmowany w sensie absolutnym (jako fizyczne odejście), lecz jako „zapomnienie”¹⁹. Ważniejsze jednak od ustalenia, jak należy rozumieć sens tego czasownika, jest zwrócenie uwagi na fakt, że chodzi tutaj o ukazanie zerwania jednej więzi, aby mogła powstać więź nowa. Czasownik 'āzab w języku Deuteronomisty używany jest bowiem na określenie zerwania relacji Przymierza przez Izrael i odejście od JHWH. W odniesieniu do Rdz 2,23 Przymierze oparte na związku krwi ulega tutaj rozerwaniu na rzecz nowej więzi opartej na miłości wyłącznej i definitywnej²⁰. Stąd dalej jest powiedziane, że po opuszczeniu ojca i matki mężczyzna łączy się z kobietą. Czasownik dāḇaq wyraża ideę „bycia blisko, trwania przy kimś, przylgnięcia, dogonienia kogoś, pozostawania w bliskiej relacji z kimś”²¹. W sposób szczególny odnosi się ten czasownik do relacji między osobami (w sensie pozytywnym, jak i negatywnym). W sensie pozytywnym (często w połączeniu z rzeczownikiem 'ahāḇāh – „miłość”) akcentuje odcień namiętności. Trzeba jednak zauważyć, że nie chodzi tu o relację seksualną (cielesną), a raczej o relację duchową. Relacja ta charakteryzuje się mocnym erotyzmem, a zarazem ma charakter głębokiej przyjaźni. Termin ten określa np. głębokie uczucie, jakim Sychem obdarzył Dinę, córkę Jakuba (Rdz 34,4). Ten sam czasownik – 'ahab użyty został dla ukazania postawy Rut, która pozostaje przy swojej teściowej Noemi (Rt 1,14), jak również dla przedstawienia wytrwałej obecności ludzi z Judy przy Dawidzie (2 Sm 20,2)²².

¹⁹ Por. G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, 70.

²⁰ Por. U. Cassuto, 137: „Dopóki mężczyzna jest sam, stanowi część rodziny swego ojca, lecz gdy bierze sobie żonę, znajduje nową rodzinę. Tak długo, jak przebywa w domu swego ojca, całą swoją miłość kieruje ku swym rodzicom, ale gdy poślubia kobietę całą swoją miłość przenosi na nią”.

²¹ Jak zauważa G. Wallis czasownik dāḇaq jest jednym z podstawowych synonimów czasownika 'ahab – „kochać”. Widoczne jest to zwłaszcza w takich tekstach jak Pwt 11,22; 30,20; Prz 18,24; 1 Krl 11,2. Por. G. Wallis, 'ahab, TDOT I, 102.

²² Por. G. Wallis, dāḇaq, TDOT III, 81.

Biorąc pod uwagę te wszystkie konteksty, należy zauważyć, że w analizowanym tekście akcent położony jest nie tyle na fizyczne zjednoczenie, jakie dokonuje się w akcie małżeńskim, co raczej na duchową więź, jaka istnieje między mężczyzną i kobietą. Wypowiedź o opuszczeniu rodziców przez mężczyznę i połączeniu się z kobietą wskazuje, że mężczyzna wstępuje w nową wspólnotę życia, opartą na duchowej więzi – czyli na miłości.

Istnienie tej wspólnoty zostało także podkreślone przez stwierdzenie, że oboje *stają się jednym ciałem* (w^hājū l^hbašār 'ehād). Powstaje pytanie, czy wzmianka o jednym ciele wskazuje na fizyczne zjednoczenie oraz czy może ona nawiązywać do zdolności przekazywania życia. W tym drugim przypadku owo jedno ciało przybierałoby postać dziecka, któremu mężczyzna i kobieta dają życie. C. Westermann stwierdza, że na żadne z tych pytań nie można dać pozytywnej odpowiedzi. Wersety 23–24 nie mówią bowiem o małżeństwie jako instytucji, która służy przekazywaniu życia. Z kolei termin bašār oznacza co prawda ciało fizyczne, ale nie w opozycji do ducha. Rzeczownik bašār wskazuje na człowieka jako całość, z tym że akcentuje przede wszystkim jego ziemską egzystencję.

Wydaje się więc, że stwierdzenie o utworzeniu przez mężczyznę i kobietę jednego ciała bardziej niż na fizyczne zjednoczenie (a co za tym idzie – na potomstwo, które przychodzi na świat z tego zjednoczenia) wskazuje na duchowy i emocjonalny związek między obiema osobami oraz akcentuje zaistnienie nowej więzi o charakterze podobnym jak więzy krwi w rodzinie²³.

Podsumowując tę część analiz, stwierdzamy zatem, że drugi opis stworzenia człowieka ukazuje wspólnotę, jaką tworzą mężczyzna i kobieta. Relacja, jaka zachodzi w tej wspólnocie, jest relacją miłości (na co najmocniej wskazuje czasownik „przyłgnąć”). Relacja ta ma charakter przymierza, które jest aktualne w sprzyjających i niesprzyjających okolicznościach życia człowieka (*kość z kości i ciało z ciała*). Relacja ta jest relacją partnerską (stworzenie z boku), realizuje się we wzajemnej pomocy obu stron, bez określania, kto jest ważniejszy (*odpowiednia pomoc dla niego*).

2. Obraz miłości Boga odczytany z Rdz 2

W 11 punkcie encykliki papież zauważa, że *małżeństwo mężczyzny i kobiety jest obrazem relacji Boga z ludem*. Teraz spróbujemy uzasadnić to stwierdzenie. Chodzi zatem o wykazanie, że podobne relacje, jak te ukazane w Rdz 2, zachodzą między Bogiem a Jego ludem. Wydaje się, że przynajmniej dwie z czterech typów relacji mają odniesienie do związku Boga z Jego

²³ Por. C. Westermann, *Genesis*, 318; R. M. Davidson, *The Theology of Sexuality*, s. 21–22.

ludem. Chodzi tu o motyw „pomocy” oraz motyw „przyłgnięcia” połączonego z „opuszczeniem”.

Przy analizie terminu *pomoc* (‘āzer) zwróciliśmy uwagę, że może on oznaczać pomocnika, który przewyższa rangą osobę wspomaganą. Zauważyliśmy też, że jako *pomoc* (bądź jako podmiot czynności wyrażanej czasownikiem ‘āzar) jest często określony sam JHWH²⁴. Na przykład Jakub, błogosławiąc swoich synów, kieruje do Józefa następujące słowa (Rdz 49,25): *Łuk jego pozostanie niezłamany i ręce jego – sprawne, dzięki potężnemu Bogu Jakuba, w imię Pasterza i Opoki Izraela, dzięki Bogu ojców twoich, który cię będzie wspomagał* (w’ja‘z’rekkā). Samuel, stawiając kamień na pamiątkę zwycięstwa Izraela nad Filistynami, nazywa go „’eben ha’āzer”, co znaczy „Kamień Pomocy”, i wyjaśnia: *aż dotąd wspierał nas JHWH* (1 Sm 7,12).

Podobną terminologię daje się zauważyć u Deutero-Izajasza, w Psalmach i w Dziele Kronikarskim. Godne podkreślenia jest przede wszystkim nadzwyczaj częste stosowanie tej terminologii u Deutero-Izajasza, który czynność wspomagania przez JHWH wiąże z motywem zbawienia i nowego stworzenia (41,6.10.13.14; 44,2; 49,8; 50,7.9). W Psalmach termin ‘ēzer odnosi się do Boga, od którego Izraelita (bądź cały naród) spodziewa się pomocy (Ps 20,3; 121,1-2; 124,8). Podobnie jest w Dziele Kronikarskim. Również tam Bóg jawi się jako „pomoc” dla Izraela, jako Ten, który walczy w jego obronie (2 Krn 14,10; 18,31; 25,8; 26,7; 32,8). Ta pomoc była niewątpliwie podyktowana wiernością Boga względem Przymierza zawartego z Izraelem.

Zauważyliśmy również, że w sposób szczególny relację miłości mężczyzny i kobiety wyraża motyw *przyłgnięcia*. Dokładnie ten sam motyw w odniesieniu do Boga i Jego ludu pojawia się w Jr 13,11: *Albowiem jak przylega* (ka’āszer jidbaq) *pas do bioder mężczyzny, tak przygarnąłem* (kēn hidbaqtī) *do siebie cały dom Izraela i cały dom Judy – wyrocznia Pana – by były dla Mnie narodem, moją sławą, moim zaszczytem i moją dumą*. Bóg przygarnia do siebie swój lud, aby był Jego narodem. Bez wątpienia jest tutaj nawiązanie do wybrania i związanego z nim Przymierza między Bogiem i Izraelem. Do podobnej relacji – na zasadzie wzajemności – jest wezwany także Izrael. Widoczne jest to szczególnie w Księdze Powtórzonego Prawa. Punktem wyjścia jest tam odpowiedź na pytanie, dlaczego JHWH wybrał właśnie Izraela. Wybranie to nie było skutkiem potęgi tego ludu. Wręcz przeciwnie,

²⁴ Teologiczny sens terminu ‘ezer został jeszcze bardziej podkreślony przez fakt, że Septuaginta tłumaczy w. 18 przez: ποιῆσαι αὐτὸ βοῆθὸν κατ’αὐτὸν. W innych miejscach greckiego tłumaczenia rzeczownik βοῆθὸς prawie zawsze odnosi się do Boga. Por. E. G. Dafni, – ’išszāh kī mē’isz – *GYNE OTI EK TOU ANDROS AUTES* (Gen 2,23). *Zur Anthropologie von Genesis 1–11*, w: A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL CLV), Leuven 2001, s. 577.

Izrael był najmniejszym spośród narodów. Jak zauważa G. Hentschel: „Odpowiedź może mieć tylko taki irracjonalny charakter, jaki posiada sama miłość: ...ponieważ Pan was umiłował (Pwt 7,8; por. 23,6). Umiłował On już ojców i dlatego wybrał ich potomstwo (Pwt 4,37-38; 10,14-15). Miłość ma niewiele wspólnego z argumentami rozumowymi. Pan po prostu kocha swój lud”²⁵. Ze swej strony lud także ma przylgnąć do Pana (Pwt 4,4: *wy, coście przylgnęli do Pana, Boga waszego, dzisiaj wszyscy żyjecie*). To przylgnięcie jest równoznaczne z odpowiedzią miłości. Widać to w tekście Pwt 11,22, gdzie zwrot *trzymać się* [czasownik *dābaq*] *Pana* pojawia się paralelnie do *umiłować Pana* (podobnie też 13,5 i 30,20)²⁶.

Z motywem przylgnięcia wiąże się też motyw opuszczenia ojca i matki, wskazujący na zerwanie dotychczasowych więzów na rzecz nowej więzi, która powstaje. Zauważyliśmy już wcześniej, że czasownik „pozostawić” (*‘āzab*) wielokrotnie jest odnoszony do opartej na Przymierzu więzi Boga z ludem. Z tym że to odniesienie ma charakter antytezy. Tak jak konieczne jest opuszczenie ojca i matki, aby mogła zaistnieć nowa więź, tak niedopuszczalne jest opuszczenie Boga przez Izraela. Opuszczenie Boga przez lud jest bowiem poważnym wykroczeniem naruszającym Przymierze (Pwt 28,20; 29,24; Jr 22,9). Bóg natomiast ze swej strony zapewnia, że zawsze pozostanie wierny Przymierzu, które zawarł, dlatego mówi do Izraela: *Sam Pan, który pójdzie przed tobą, On będzie z tobą, nie opuści cię i nie porzuci. Nie lękaj się i nie drżysz* (Pwt 31,8). Mówiąc tutaj o Przymierzu, warto także zauważyć, że w tekście Księgi Rodzaju zostało ono w pewien sposób ukazane poprzez wprowadzenie wyrażenia *kość z kości, ciało z mego ciała*. Wcześniej podkreśliliśmy (opierając się m.in. na badaniach W. Brueggemanna), że bardziej niż o relacje pokrewieństwa chodzi tutaj właśnie o relację Przymierza. Partnerzy zawierają ze sobą taki układ, aby wspólnie dzielić swój los, zarówno w chwilach pomyślności, jak i w chwilach trudnych. Dokładnie to samo możemy powiedzieć o Przymierzu między JHWH a Izraelem. JHWH nigdy nie opuścił swego ludu, nawet w sytuacjach, kiedy wydawało się, że dla ludu nie ma już żadnej nadziei (np. upadek Jerozolimy, wygnanie).

Na koniec warto jeszcze odnieść się do ostatniego z czterech wymiarów relacji – odkrycia przez mężczyznę, kim jest kobieta. W tekście Księgi Rodzaju zostało to wyrażone poprzez czynność nazwania kobiety (*l'zōt jiqqārē' 'iszsāh*). Zauważyliśmy już wcześniej, że nie idzie tutaj o nadanie imienia, bo ta czynność opisana jest później. Tutaj mężczyzna odkrywa, kim jest kobieta, odkrywa jej istotę (a zarazem powołanie). Powstaje pytanie o istnienie podobnego wymiaru relacji Izrael – Bóg. Czasownik hebrajski *qārā'* ma wiele

²⁵ G. Hentschel, „Ponieważ Pan was umiłował” (Pwt 7,8). *Miłość w Starym Testamencie*, ComP 15 (1995) 5, s. 23.

²⁶ Por. G. Wallis, *dābaq*, s. 81–82.

znaczeń i pojawia się w wielu kontekstach²⁷. Pośród nich warto zwrócić uwagę na czynność nazywania, określaną tym czasownikiem²⁸. Wśród wielu starotestamentalnych tekstów, gdzie czasownik *qārā'* oznacza nazywanie kogoś (czy też nadanie imienia), niezwykle interesujący jest tekst Oz 2,18. Jednym z podstawowych tematów Księgi Ozeasza jest relacja Przymierza między Bogiem a Izraelem, ukazana na podobieństwo relacji małżeńskiej. Niewierność ludu względem Boga została przedstawiona na podobieństwo niewierności żony wobec męża²⁹. Prorok zapowiada jednak, że nadejdzie czas, kiedy niewierny Izrael przemyśli swoje postępowanie i powróci do Boga. Wiersz 2,18 zawiera ciekawe stwierdzenie: *I stanie się w owym dniu – wyrocznia JHWH – że nazwie Mnie: Mąż mój (tiqr'î 'îszî), a już nie powie: mój Baal*. Zarówno rzeczownik *'îsz*, jak i *ba'al* mogą oznaczać męża, z tym że pierwszy z nich zawiera aspekt partnerstwa w małżeństwie, a drugi ideę podporządkowania. Pierwotna relacja Bóg – Izrael była relacją partnerstwa. Naród wybrany jednak zerwał ją i wybrał „związek” z Baalem, który de facto stał się relacją podporządkowania. Nawrócenie będzie polegać na ponownym odkryciu, kim tak naprawdę jest Bóg dla Izraela. Będzie polegać na odkryciu, że jest On Partnerem ludu wybranego, a nie tym, który go zniewala. Tak samo jak w raju mężczyzna odkrył, kim jest kobieta (rozpoznaje jej unikalny status względem siebie – pojmując ją jako kogoś, kto stoi obok, aby pomagać), tak samo teraz Izrael ponownie odkryje, kim jest dla niego Bóg (nie jest on „Baalem” – czyli panem, ciemiężycielem, lecz „Mężem” – partnerem, który ma wspierać). Tak więc i w tym przypadku zauważamy, że relacja mężczyzna – kobieta ukazana w Rdz 2 wiąże się z relacją Izrael – Bóg³⁰.

Powyższe analizy potwierdzają i wyjaśniają pojawiającą się w punkcie 11 encykliki wypowiedź, że *małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z Jego ludem, i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości*. Wynika z nich bowiem, że dokładnie te same relacje, które stanowią o istocie małżeństwa mężczyzny i kobiety, w szerszej perspektywie stają się widoczne w relacji Boga do Jego ludu. Podobnie jak objawieniem miłości mężczyzny i kobiety jest przymierze małżeńskie, tak również Przymierze jest objawieniem miłości Boga i Jego ludu.

Zaskakujący jest jednak fakt, że rozpatrując tekst Rdz 2,18-24 na poziomie działających podmiotów, nie można jednoznacznie zbudować analogii, że relacja mężczyzna – kobieta odpowiada relacji Bóg – naród wybrany (a taką analogię buduje np. Ozeasz, czy Ezechiel). Okazuje się bowiem, że działania,

²⁷ Zob. G. Schauerte i in., *qārā'*, TDOT XIII, s. 109–135.

²⁸ Tamże, s. 126–127.

²⁹ Ta obrazowo ukazana relacja Bóg – Izrael została przedstawiona najpełniej w 2 rozdziale Księgi Ozeasza.

³⁰ Por. A. A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, Edinburgh 1997, 77; D. Stuart, *Hosea – Jonah* (WBC), Dallas 1987, s. 57.

których podmiotem jest mężczyzna (opuszczenie ojca i matki, rozpoznanie natury drugiej osoby, połączenie się z nią w przymierzu, odkrycie powołania kobiety ukazane w czynności jej nazwania), bardziej odpowiadają postawie narodu wybranego, który, poczynając od Abrahama, musi opuścić kraj ojców – wraz z ich bóstwami, musi odkryć działanie Boga w swej historii i musi *przylgnąć* do Niego poprzez dotrzymywanie zawartego z Nim Przymierza, a po zdradzie i odejściu od Boga musi się nawrócić na nowo, odkrywając, kim jest Bóg.

W perspektywie Starego Testamentu chodzi tu o Przymierze Synajskie, w perspektywie Nowego Testamentu zaś o Nowe Przymierze, zawarte już nie tylko z Izraelem, ale obejmujące wszystkich ludzi.

Summary

LOVE OF GOD REVEALED IN THE ACT OF CREATION OF MAN AND WOMAN

The starting point of this article is a statement form of Pope Benedict XVI's encyclical letter "Deus caritas est" (pt. 11), that "marriage based on exclusive and definitive love becomes the icon of the relationship between God and his people and vice versa. God's way of loving becomes the measure of human love".

Part one of this article describes relationships between man and woman, which may be concluded from the analysis of Gen 2,18-24. This text reveals deep communion created by man and woman. There is a relationship of love between them (what is especially indicated by verb *dābaq* – "cling to sb., cleave"). This relationship has a dimension of a covenant, actual in both good and bad circumstances of human life ("bone of my bones and flesh of my flesh"). Next: the relationship is that of a partnership (woman created from man's side) and is realized in mutual help, without defining who of the couple is more important ("a helper fit for him").

Part two of this study has proven that the same kind of relation exists between God and His people. However it is surprising, that the deeds of which a man is a subject in Gen (leaving father and mother, recognizing of nature of other person, uniting with her by covenant and discovering her vocation proven by naming her as a woman) correspond rather with attitude of chosen people (beginning with Abraham), who has to leave the land of forefathers with its gods, who has to discover divine influence on his history, who has to cleave to Him by loyalty to Covenant and after the treason has to repent and re-discover who God really is.

Ks. dr Tomasz SIEMIENIEC – ur. w 1975 r. w Pińczowie, jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Uzyskał tytuł doktora teologii biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wykładowca WSD w Kielcach, red. „Niedzieli Kieleckiej” oraz Kwartalnika „Krag Biblijny”.

Agnieszka Smolińska – Kielce

WARTOŚCI I SENS ŻYCIA W TWÓRCZOŚCI POETYCKIEJ KS. JÓZEFA BAKI SJ (1707–1780)

Wartości etyczne od początków ludzkości nurtowały filozofów i poetów. Twórcy kultury zwracali także uwagę na sens życia ludzkiego. Termin *sens życia* utożsamia się z możliwością realizacji lub osiągnięcia jakiegoś cennego dobra, zdolnego zrekompensować negatywne doświadczenia człowieka, dzięki czemu dobro to zasługuje na to, aby na nim skoncentrować główne dążenia życiowe. Chodzi o to, że nawet największe, najwznioślejsze czy najcenniejsze dobro, zamknięte jednak w ramach doczesnej rzeczywistości, okazuje się „za małe” w porównaniu z fundamentalnym dążeniem człowieka do coraz doskonalszych dóbr.

Wartości etyczne jako aspekt twórczości poetyckiej były obecne w poezji staropolskiej od czasów odrodzenia, kiedy to twórcy zaczęli zwracać większą uwagę na godność i wolność człowieka. Niektóre utwory o charakterze religijnym poruszają także kwestie związane z przemijaniem, kruchością życia ludzkiego, wychowaniem młodego pokolenia. Jednym z poetów jezuickich XVIII stulecia był ks. Józef Baka SJ (1707–1780), który w swej twórczości poetyckiej poruszał kwestie związane z sensem ludzkiego życia.

1. Curriculum vitae

Ksiądz Józef Baka SJ urodził się 18 marca 1707 roku na Mińszczyźnie. Pochodził z rodziny szlacheckiej. Był synem Adama Baki (herbu Massalskich) skarbnika mściśławskiego, właściciela dóbr w Mińszczyźnie. Początkowe wykształcenie odebrał Baka zapewne w szkołach jezuickich. W 1723 roku (16 marca), mając szesnaście lat, wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. U jezuitów studiował przez rok retorykę, trzy lata filozofię, cztery teologię; nie zdobył jednak żadnego stopnia naukowego. Studia ukończył w Wilnie w 1736 roku, po czym uczył przez dwa lata gramatyki i przez cztery lata retoryki, być może

w Dyneburgu. Profesję ślubów złożył 15 sierpnia 1740 roku. W latach 1740–1746 pracował jako misjonarz w Mińsku i Wilnie¹. Znany i ceniony był jako kaznodzieja o niepospolitych zdolnościach oratorskich. Wygłosił kazanie podczas znakomitych uroczystości pogrzebowych marszałka Ignacego Zawiszy, dnia 18 września 1739 roku w Mińsku. Była to prawdziwa barokowa *pompa funebris*: z udziałem biskupów, rzesz duchowieństwa, tłumu wiernych, przy blasku 4000 świec i 12000 lamp oliwnych, w huku salw artyleryjskich. W tym blasku mówił Baka o dobrej śmierci². W tym samym czasie otrzymał Baka od ojca hojny dar 10 tysięcy złotych oraz wsie Śliżyn i Januszkowice (na wschód od Mińska). W Błoniu koło Śliżyna zbudował kościół oraz rezydencję, gruntując w ten sposób misję bakańską, której od roku 1746/47 był superiorem³. Odtąd na długie lata poświęcił się pracy misyjnej nad ludem. Około 20 lat był Baka misjonarzem ludowym wśród Litwinów i Białorusinów; początkowo w latach 1740–1746 wśród wiejskiego ludu Mińska i Wilna. Działalność Józefa Baki – misjonarza – była ściśle związana z dziejami Towarzystwa Jezusowego na ziemiach polskich. W swej pracy duszpasterskiej Baka odznaczał się zarówno zapałem, jak i pomysłowością. Na początku działał w misji dukszańskiej, założonej przez Józefa Rudominę, rektora kolegium jezuickiego w Mińsku na Białorusi. Następnie przybył on do misji platerskiej, gdzie przebywał do maja 1736 roku. Missio Plateriana w Krasławiu i Indrycy nad Dźwiną leżała na ziemi dyneburskiej, która od roku 1729 należała do starosty (dyneburskiego) Jana Ludwika Platera. Misja ta, istniejąca od 1676 roku, miała pierwotnie skromny charakter, bowiem sprawował ją jeden jezuita przy krasławickim kościele, później zaś była wzbogacona o dary pochodzące z zasobów żony Jana Ludwika.

Dość szybko władze zakonne przeniosły Bakę do Błonia w powiecie iłuckim, nad rzeką Citewką, do majątku należącego do kolegium mińskiego. Był tam dosyć długo jedynym misjonarzem przy miejscowym, drewnianym kościółku. Starał się jednak o rozbudowę misji. Sprzedał otrzymane od ojca dobra Śliżyn i Januszkowice i ufundował w Błoniu, około roku 1739, prawdziwą jezuicką misję ludową, zwaną misją bakańską. Składała się ona z własnego domu oraz funduszu dla 5–6 misjonarzy, a działała dopiero od 1741 roku. Misjonarze błońscy byli bardzo aktywni, prowadzili wiele zajęć w okolicach. Sam Baka, według wspomnień sędziny Szemeszowej, wywierał duży wpływ na otoczenie jako kapelan domowy. Wyróżniał się rubaszością, niesamowitością,

¹ K. Estreicher, *Baka Józef*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 1, Kraków 1935, s. 222.

² S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 4, cz. IV, Lwów – Kraków 1900–1905, s. 1510.

³ K. Estreicher, *Baka Józef*, w: *PSB*, t. 1, s. 222; por. A. Jelski, *Śliżyn*, w: *Słownik geograficzny Króla. Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 10, red. B. Chlebowski, W. Walewskiego, wg planu F. Sulimierskiego, Warszawa 1888, s. 768.

bystrością i spostrzegawczością. Uwielbiał popisywać się tworzeniem poezji – wierszami żartobliwymi i absurdalnymi⁴.

W latach 1756–1762 Baka przebywał często w Wilnie, gdzie ceniony był wielce jako kaznodzieja; w roku 1763/64 bawił w Nowogródku jako „Missionarius aulicus” wojewodziny Anny Radziwiłłowej, a w roku następnym 1765/66 był superiorem misji worończańskiej, po czym w roku 1767/68 wrócił do Wilna, równocześnie ciągle kierując misją w Błoniu⁵. Zmiana w jego zajęciach nastąpiła w roku 1768, wtedy to bowiem został katechetą przy kościele św. Kazimierza w Wilnie, gdzie był kaznodzieją Bractwa Dobrej Śmierci oraz prefektem Kongregacji Mieszczan. Odtąd przemieszkiwał stale w Wilnie, także po kasacie zakonu. W chwili kasaty zakonu jezuitów Akademia Wileńska nadała mu tytuł doktora teologii. W latach 1767–1780 w Wilnie był katechetą, kaznodzieją, służąc swoją pracą ludowi⁶. W 1780 roku Józef Baka wyjechał do Warszawy i tu zmarł dnia 2 maja. Jako dobrodziej swego zakonu został tam pochowany w kościele jezuickim. Głównym zajęciem Baki było misjonarstwo wśród ludu na Litwie. Nie posiadając ani stopnia naukowego, ani głębszego wykształcenia (władał językiem polskim, łacińskim i litewskim) był on profesorem poetyki w Wilnie, nic jednak o tym nie wiadomo i uznać ten fakt należy za żartobliwy wymysł Korsaka i Borowskiego. O charakterze ks. Józefa Baki wiemy niewiele; zdaje się, że był on ruchliwy i zapobiegliwy w celu zdobywania środków materialnych dla swego zakonu. Niezbyt pochlebną anegdotę podaje o nim w swych pamiętnikach Ewa Felińska. Współcześni cenili w nim przede wszystkim oddanego pracy duszpasterskiej księdza, znanego kaznodzieję i dobrodzieja zakonu.

2. Twórczość pisarska

Prace wileńskie Baki łączą się ściśle z jego zawodem i mają charakter duszpasterski oraz okolicznościowy. Wiadomo, że pisywał chętnie dla szlachty listy i powinszowania wierszem. Jako o literacie nie słyszymy o nim w XVIII wieku niczego. Z prac literackich Baki najwcześniejszą jest panegiryk na cześć Ludwika Platera z 1736 roku, imieniem kolegium dyneburskiego napisany. Następnie napisał zbiory modlitw dla użytku misji błońskiej, m.in.

⁴ P. Kopeć, *Życie i twórczość poety Józefa Baki SJ (1707–1780)*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, rok II (2003), nr 1, s. 59–60.

⁵ K. Estreicher, *Baka Józef*, dz. cyt., s. 222.

⁶ S. Nieznanowski, *Baka Józef*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. E. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1985, szp. 1267; L. Grzebień, *Baka Józef*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, red. L. Grzebień, Kraków 1995, s. 24.

Nabożeństwo codzienne chrześcijańskie (druki znane dziś tylko z tytułów i przedruku z XIX wieku). W 1766 roku wyszły w Wilnie nakładem Ksawerego Stefaniego *Uwagi o śmierci niechybnej*, które miały przynieść ks. Bace sławę pośmiertną. W pierwszym wydaniu *Uwag...* autorstwo Baki nie było ujawnione, wymienili je dopiero wydawcy drugiego wydania z 1807 roku, Korsak i Borowski, mianując autora profesorem poetyki⁷. Jego działalność pisarska łączyła się z pracą kaznodziejską, a zwłaszcza misyjną. Większość dzieł Baki zaginęła, przez długi czas znany był tylko z przedruków XIX-wiecznych⁸. Bogatą twórczość literacką Józef Baka traktował jako środek pomocniczy dla propagowania religijności, głównie wśród ubogiej szlachty, mieszczan i ludności wiejskiej. Jest autorem broszur dewocyjnych i poezji. Sławę przyniosły mu szczególnie *Uwagi o śmierci niechybnej* (Wilno 1766)⁹.

Utwór pt. *Uwagi o śmierci niechybnej* podzielony jest na 15 części, odnoszą się one do różnych stanów, pisane są „krótkim polskiego rytmu stylem” i dziwnymi rymami, pozbawione są swoistego charakteru. Posiadają dzięki trafności i rubasznoci wyrażenń dużą siłę komiczną. Oto próbką jego stylu:

– Ach, grzech, grzech – Nie śmiech, śmiech! – śmierć matka – Jako dula – jako na nosie – Dbajmy o się – Grzeszniku! – Indyku – Nadęty, – Przeklęty – Stul ogona, – By zbawiona była dusza – ciała tusza – Od szlagi – Czy plagi – Śmiercielnej – Piekielnej – Śmierć babula – Jak cybula – Łzy wyciska – Jak przyciska¹⁰.

W XX wieku wielu twórców kultury pisało na temat księdza Józefa Baki SJ i jego stylu poetyckiego. Na temat jego twórczości poetyckiej pisali m.in. Aleksander Wat, Miron Białoszewski, Artur Sandauer. O stylu poezji ks. Baki interesująco pisał Aleksander Wat:

Ksiądz Baka przeskoczył przez ramy jezuickiego baroku. Ten nauczyciel retoryki, zatem znawca poetyk, choć prawdziwego (czy tak zwanego) talentu nie miał, jest prekursorem literatury i jej filozofii najbardziej dzisiejszej z dzisiejszych. Na co nam, Polakom, Sartre’y i Becketty, kiedy mamy księdza Bakę. Mówię to całkiem serio. I ta nieufność, pogarda i nienawiść do słów, do mowy – zrozumiał to najlepiej Białoszewski, ten sam świadomy wybór nonsensu, redukcja do bełkotu, w tym cała siła, znaczenie i wartość poezji Białoszewskiego. I pomyśleć, że jego krytyk, pół-uczony i pół-inteligent Sandauer, alegorycznie interpretował ten bełkot sam w sobie i dla siebie¹¹.

⁷ K. Estreicher, *Baka Józef*, w: *PSB*, t. 1, s. 222–223.

⁸ P. Buchwald-Pelcowa, *Baka Józef*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, A-M, Warszawa 1986, s. 44.

⁹ L. Grzebień, *Baka Józef*, w: *EWJ*, s. 24.

¹⁰ K. Estreicher, *Baka Józef*, w: *PSB*, t. 1, s. 223.

¹¹ A. Czyż, *Józef Baka – poeta jezuicki*, „Przegląd Powszechny”, nr 1 (1984), s. 34.

3. Filozofia poezji ks. Józefa Baki SJ

Idea pogardy świata i nędzy człowieka stanowi jeden z motywów przewodnich w twórczości autorów barokowych, często podejmujących rozważania nad marnością świata i nędzą kondycji ludzkiej. Twórcy ci, deprecjonując godność osoby ludzkiej, nie rozpoznali nakazu zawartego w Ewangelii i w przykazaniach miłości, aby miłować i bliźniego swego, i siebie samego. Jednak to nie umniejszenie, lecz podkreślenie godności osoby ludzkiej jest istotą Ewangelii i chrześcijaństwa. Ewangelia wskazuje na bliskość człowieka i Boga. Natomiast pisarze barokowi często przedstawiają Pismo św., szczególnie Stary Testament, jako źródło pouczeń o nędzy człowieka i potrzebie pogardy dla świata. Biblia tak jednostronnie interpretowana stała się narzędziem oskarżenia człowieka, źródłem dowodów utwierdzających w przekonaniu o marności świata i o nędzy ziemskiej egzystencji¹².

Literatura barokowa dobrze odzwierciedla lęki i obsesje ludzi tej epoki. Ludzie lękali się bowiem, gdy byli grzeszni. Podmiot liryczny barokowych wierszy czuje się napiętnowany przez własne sumienie i przez moralistów epoki, oskarża samego siebie o grzechy i żałuje, że się ich dopuścił, obrażając Boga. Żale skruszonego serca doskonale wyraził ks. Józef Baka w wierszu pt. *Uwaga skruszonego serca*:

Dość sprośnym życiem Twe serce raniłem:
Ach, bezrozumnie Ojca obraziłem!
Dość Jezusowe rany odnawiałem.
Grzesząc ból nowy bólowi zadawałem:
Niech miłość mści się w mej pokucie wiecznej,
Niechaj pokuta w miłości statecznej
Daje dowód żalu¹³.

Józef Baka w utworze pt. *Tekst o miłości Bożej*, akceptując obiegową opinię o upadku i nędzy człowieka, zarazem wyśpiewał piękny hymn o miłości Boga, o uwielbieniu Stwórcy przez człowieka:

Boże i wszystko, i królów, sędziów Panie,
Tyś jest, któryś jest, zastępów Hetmanie,
Kocham Cię sercem, a sercem Maryi
I wszystkich świętych w niebios kompaniji
Śpiewam Ci „Święty, Święty” z aniołami,
Kłaniam się z księżtwy i z cherubinami,
Boś Pan nad Panami.

¹² M. Wichowa, *Idea pogardy świata i nędzy człowieka w literaturze polskiego baroku*, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowickiej-Jeżowej, M. Hanusiewicz, i A. Karpińskiego, Lublin 1995, s. 237–238.

¹³ Tamże, s. 240.

Tak więc zatraciło się w poezji baroku renesansowe przekonanie o uprzywilejowanej pozycji człowieka w świecie. Człowiek poczuł się słaby, grzeszny, upadły i obdarzony wielkim ciężarem, wolną wolą, a zarazem nie jest w mocy zbawić się sam, pomocy szuka u miłosiernego Stwórcy¹⁴.

Józef Baka SJ jako przedstawiciel poezji „rzeczy ostatecznych”, autor anonimowo wydawanych w Wilnie dziełek dewocyjnych, przejął od swych poprzedników techniki pisarskie ułatwiające kontakt z odbiorcą i zdobył sobie niewątpliwą popularność dzięki części drugiej tomu poetyckiego pt. *Uwagi rzeczy ostatecznych* (1766), wznawianej później osobno pt. *Uwagi śmierci niechybnej*. Autor dbał o to, by koncept ukazujący znikomość świata był zaskakujący, ale zrozumiały, odwoływał się więc do codziennych doświadczeń, przysłów, potocznych formuł języka, szukał metafory w polskim domu, obyczaju, krajobrazie, a jeśli kreślił sceny spoza świata, nadawał im uproszczony, ale wstrząsający kształt obrazków kruchtowych. W jego poezji można zauważyć np. spadanie w piekło fizycznego człowieka (nie duszy), później katownię piekielną, w jaką spada, przypominającą obraz oglądany na co dzień: ogień kuchenny, rozpalone kraty i ruszty. Unika autor erudycji i przesadnego kunsztu – wbrew dawnej modzie na *eruditiones*. Gdy chce przekonać o nędzy życia ludzkiego, woli posłużyć się motywacją psychologiczną:

Człek, póki żyje na świecie, prawdziwy
Bied jest i nędzy wszelkiej wizerunek.
Głos, gdy się rodzi, wypuszcza płaczliwy,
Jakby swój przyszyły przeczuwał frasunek.

Poeta dowodzi dalej, że całe życie to niespełnione marzenie o szczęściu i spokoju: w dzieciństwie – srogi dozorca, w młodości – nauka, książki, rozliczne kary, „szalone miłości”, w wieku dojrzałym nabywanie bogactw i honorów uniemożliwia zdobycie „słodkiego pokoju”, a starość to nie tylko fizyczne dolegliwości, starszy człowiek staje się już niepotrzebny (*stary u wszystkich bywa w pogardzeniu*). Pełne wartości istnieją poza światem, jednostka pragnie ich i ma szansę je uzyskać.

Akt przemiany, decyzję, aby żyć godnie, wyobrażał sobie Baka po sarmacku, bez filozofowania, jako siłę szlachetnego słowa:

Odtąd świat – psubrat, grzech – kanalia!
Jedna ma miłość: Jezus Maryja!¹⁵

Problematyka śmierci była popularna w utworach literackich od schyłku średniowiecza. Okres ten oswajał ludzi ze zjawiskiem umierania, czynił śmierć bliską każdemu człowiekowi. Dużą rolę odgrywały tu klęski żywiołowe,

¹⁴ Tamże, s. 242.

¹⁵ C. Hernas, *Literatura baroku*, Warszawa 1999, s. 257–258.

gnębiące nieustannie ówczesną ludzkość. Były one uważane za wyraz gniewu Bożego i tylko do Bożej łaskawości mógł się odwoływać znękany i przerażony człowiek. Błagał więc Boga o litość. Zaraza, głód, wojny, niezależnie od woli ówczesnych ludzi, oswajały ich z widokiem śmierci, nie pozwalały o niej zapomnieć. Nie były to jedyne okazje do obcowania z nią. Człowiek doby staropolskiej chętnie patrzył na śmierć, zwłaszcza kiedy nie groziła ona jemu samemu. Publiczne egzekucje gromadziły mnóstwo ludzi żądnych uczestniczenia w tym swoistym misterium. Ustawiczne przebywanie w zaklętym kręgu śmierci nie mogło pozostać bez wpływu na ludzką psychikę. Widmo śmierci stale zaprzętało umysły, śmierć była tematem codziennych rozmów, myśl nie mogła się od niej uwolnić. Ku sprawom śmierci kierowała także zainteresowania wiernych uznawana filozofia oraz nauka Kościoła. Celem człowieka nie jest więc byt ziemski, jest to tylko jeden z etapów w jego drodze do wieczności. Człowiek-pielgrzym to jedno z najczęściej stosowanych wówczas określeń. Śmierć rozumiana jest jako czynnik umożliwiający nam przejście do stanu wiecznej szczęśliwości. Życie ziemskie ma być przygotowaniem do życia przyszłego, wiecznego¹⁶.

W okresie baroku wzrastało zainteresowanie problemem śmierci. Wydawane w tym czasie poradniki dobrego umierania służyły wiernym w przygotowaniu się do ostatniej drogi życiowej. Proponowane poradniki były wynikiem trzech zasadniczych wpływów: dziedzictwa średniowiecznej *ars moriendi*, potrydenckiej koncepcji przygotowania do śmierci, wreszcie wpływu samych autorów na treść ich twórczości. Poradniki te miały już wyraźnie cechy nowej – wypracowanej po Soborze Trydenckim – koncepcji przygotowania do śmierci. Podawano w nich normy i ich przekroczenie – grzech. Chodziło tu o pokazanie słabej i skłonnej do zła natury ludzkiej. Spodziewano się więc, że w śmierci można upatrywać lekarstwa przeciw wszelkim pokusom. Poradnik ten najczęściej ma charakter podręcznej książeczki, niewielkiego formatu, przy czym rozpiętość w liczbie stron jest ogromna. Zasadniczo składa się on z trzech części. W pierwszej mowa jest o przygotowaniu się do śmierci zdrowego człowieka, któremu podsuwa się liczne sposoby utrzymania zbawiennej pamięci o śmierci; w drugiej – stara się kierować myślami chorego człowieka, spodziewając się, że właśnie choroba pchnie go do bardziej pobożnych myśli. Najważniejsza jest część trzecia, przeznaczona dla umierających, a zawierająca sposoby zachowania się wobec diabelskich pokus przy przyjmowaniu ostatnich sakramentów: odpowiednie akty, modlitwy i litanie, a także propozycje czytań dla chorego, będącego jeszcze w stanie świadomości¹⁷.

¹⁶ M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987, s. 7–10.

¹⁷ G. Huszał, *Przygotowanie do śmierci w XVII wieku*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 31 (1983) z. 2, s. 107–109; B. Rok, *Zagadnienie śmierci w kulturze Rzeczypospolitej czasów saskich*, Wrocław 1991, s. 24.

Przygotowanie czytelnika do śmierci jest obecne również w poezji Józefa Baki. Autor wiersza pt. *Rozmyślanie o śmierci czyli Popielec*, powołując się na autorytety starożytnych filozofów, a wśród nich m.in. na Senekę i Cyncerona, snuje koncepcję wartości ludzkiego życia. Widoczna jest tu refleksja nad zbyt szybko upływającym czasem w życiu człowieka. Według autora w obliczu przepływającego czasu zacierają się granice między narodzinami a śmiercią:

Od rana aż do wieczora, Przysiągłbym, dwudziesty rok dnieje, kopę lat metryka pieje.
O lata! Jak przemijacie! Ptaków pędem przewyższacie! Co tylko siły nastały.
Jużci człowiek i zgrzybiały, ledwo z pieluch uwalniając, wkrótce całun zaścielając.
Dziś stolarz kolebkę knuje, jutro na trunę hebluje.
Com nie rzekł, gdym w smutku brodził:
Szczęśliwszy, co się nie rodził!¹⁸

Baka snuje chrześcijańską i optymistyczną refleksję nad przemijaniem ludzkiego życia. Powołując się na poglądy filozoficzne św. Augustyna, twierdzi, że niejednokrotnie więcej mądrości ma dziecko chrześcijańskie niż filozofowie pogańscy ze starożytności. Sam autor zapewnia czytelnika o swojej wierze w zmartwychwstanie, która pomaga mu pokonać lęk przed śmiercią. Ciało oddzieli się od duszy i pozostanie w pustym grobie. Człowiek po przejściu na drugi brzeg, tak jak mocą Bożą został ulepiony, tak też w odpowiednim momencie zostanie wskrzeszony. Autor ma świadomość, że nie wszyscy wierzą w ciała zmartwychwstanie, ale zapewnia, że umarli za sprawą Boga i tak powstaną. Nie należy jego zdaniem zbyt rozmyślać o tym wydarzeniu, na które nie mamy wpływu i nie wiemy, kiedy ono nastąpi. Swoje rozważania eschatologiczne kończy Józef Baka optymistycznie:

Tak jest: Wierzę w zmartwychwstanie!
Już w wesołym jestem stanie,
Ani się z tego już smucę,
Że wkrótce w proch się obrócę.
Z prochu wzięty, w proch wrócony
I z prochu będę wskrzeszony!¹⁹

Wiersz ten wpisuje się w wielowiekową tradycję polskiej *ars moriendi*, która uczyła człowieka przygotowań do śmierci. Do kresu ziemskiego żywota powinny przygotowywać się wszystkie stany społeczne. Doskonale ten wątek nakreślił Józef Baka w wierszu pt. *Uwaga śmierci wszystkim stanom służąca*. Według autora człowiek niezależnie od stanu społecznego powinien

¹⁸ J. Baka, *Rozmyślanie o śmierci, czyli Popielec*, w: *U brzegów jesieni. Antologia poezji polskiej o schyłku życia*, t. 1, wstępem opatrzył ks. M. Rusiecki, wyboru i oprac. dokonała Z. Korzeńska, Kielce 2000, s. 22–23.

¹⁹ Tamże, s. 25–26.

przygotowywać się do zbliżającej się śmierci. Wartości przemijające, takie jak szczęście, honory, godności, zabawy, w obliczu kruchości ludzkiego życia, nie są wiele warte. Nie należy – jego zdaniem – przywiązywać się do nich, gdyż są ulotne. Świat pełen jest plag, krzywdy społecznej, chorób, które przyczyniają się do śmierci istnień ludzkich²⁰.

Jednym z aspektów przygotowania człowieka do śmierci jest okres starości. Starość ma różne oblicza. Ale to jedno jedyne, które jawi się we wszystkich jej osobniczych wcieleniach i sięga samych jej głębin, naprowadza na ślad ukrytego w niej sensu. Taką uniwersalną jej cechą jest horyzont śmierci. Śmierć może spotkać i spotyka człowieka także w innych okresach życia, nawet jeszcze przed narodzeniem. Dla starości jest to jednak nieodwracalna konieczność, ku której zdąża ona nieubłaganym nurtem przeżywanego czasu.

Z godnością, po ludzku przeżywana będzie śmierć, do której człowiek długo się przygotowuje. Stanowi ona przecież zwieńczenie wszystkich życiowych zadań, stanowi finał, metę, do której zmierzamy, zdobywając się na ogromny wysiłek, by osiągnąć szczytową formę życia duchowego, której wykwitem będzie ofiarna miłość kształtująca w nas zdolność do umierania na co dzień aż do daru z siebie. O śmierci przypomina człowiekowi i do niej przygotowuje wpływający czas. Poeci doskonale to oddają w swoich wierszach²¹.

Ksiądz Józef Baka w swoim wierszu pt. *Starym uwaga* przedstawia różne aspekty starości człowieka. Porównuje życie ludzi młodych i starszych. Autor ma świadomość nieubłaganego upływu czasu w życiu każdego człowieka. Apeluje do starszego pokolenia, by pogodziło się z wpływającym czasem, gdyż jest to nieuchronne. Baka przedstawia trudne aspekty schyłku życia, gdzie człowiek przede wszystkim boryka się z zatracaniem funkcji biologicznych swego ciała. Według autora zadaniem starszego człowieka jest przede wszystkim pogodzenie się z losem i przygotowanie do śmierci:

Mości Panie weteranie, dość świat szumi, nim ustanie: z tych szumów, rozmów nabądźmy, nie błądźmy. Młody może, stary musi bryknąć, bo go kaszel dusi: w tym leki z apteki nie radzą. Ba! Zdradzą [...].

Pieniążek to bożek. Panie łysy, Tyś od misy pierwszy w groby, do żałoby: peruka oszuka, na włosy są kosy. W oczach mary, okulary śmiało stawia, nie zbawia, za czasek już piasek zdrobniejesz, spróchniejesz.

Starość stęka! Bo w niej męka nieustanna: kasza, manna, choć żuje, nie czuje posiłku w lat schyłku.

Kwaśna mina i ponura, dziad nie stąpi bez kostura: śmierć wita, z lat kwita! Motyka spotyka. Starzec ślepy oraz głuchy, słaby z nosa spędzić muchy wszak zgoła nie zdoła: Jak bryknie, „Gwałt!” krzyknie. [...] Krzywo chodzi, garb przeważa,

²⁰ J. Baka, *Poezje*, Kraków 2002, s. 40–42.

²¹ M. Rusiecki, *Wychowanie do starości*, w: *U brzegów jesieni...*, dz. cyt., s. XXXI–XXXII.

niechaj każdy mocno zważa. Kto słyszy: Szczur, myszy parada dla dziada. Wszyscy wiecie, dziad jak dziecię: śmierć przylepka, grób kolebka, kożuszki w pieluszki sposzyje, spowije.

W grobie dobrze dość na dziada, bo ucichnie wszelka biada: nie męka, nie stęka, nie lichy, śpi cicho²².

W podobnym tonie utrzymany jest również wiersz Baki pt. *Młodym uwaga*. Autor uświadamia młodemu pokoleniu, że śmierć nie wybiera, może bowiem zaskoczyć niezależnie od wieku. Jego zdaniem człowiek powinien mieć czas na rozważanie prawdy, że życie jest kruche, a śmierć jest bramą do życia wiecznego. Do wieczności należy przygotować się poprzez pokuty, jałmużnę, dobre uczynki. Śmierć młodego człowieka jest ostrzeżeniem dla młodych i przypomnieniem, iż miarą życia nie jest ilość lat, lecz zasługi i dobre czyny. Baka apeluje do młodzieży, aby podczas zabaw towarzyskich była przygotowana na spotkanie ze śmiercią. Uważa, że należy dobrze wykorzystać dany człowiekowi czas. Szkoda bowiem czasu na igraszki i swawole:

Za igraszkę śmierć poczyta, gdy z grzybami rydze chwytą: na dęby ma zęby, na szczepy ma sklepy. Cny młodzik, migdaliu, czerstwy rydzu, ślepowidzu, kwiat mdleje, wędnieje. Być w kresie, Czerkiesie.

Ej, dziecieczki! Jak kwiateczki powycina, Was pozrzną śmierć kosą z lat rosą, gdy wschody, zachody.

Wszak poranek od wieczoru, niedaleki bez pozorów, dzień z nocą karocą tąż dąży, świat krąży [...].

Tobie w głowie skoki, tany, charty, żarty na przemiany: śmierć kroczy, utroczy jak ptaszka nie fraszka! W ślepi babkę, gdy śmierć skacze. O! Czy jeden młodzik płacze? Jej dygi złe figi niestrawne, dość dawne [...].

Kawalerze w pięknej cerze, na twe stany chcesz odmiany? Odmiana, żeś z Pana, brat łąta, gdy fata! Kawalerów śmierć szyderca zrywa gwałtem i z kobierca: łopata przeplata wesele w łez wiele. Nie bądź sadłem czy jak masło: niejednemu życie zgasało! Wszak mówią, że łowią tak dudków bez skutków. Żywe srebro, paliwoda, na igraszki czasu szkoda: Czas drogi! Sąd srogi! Co minie, upłynie. Nie dopędzisz wczora cugiem. Nie wyorzesz jutra pługiem. Minęło, zniknęło! Bez zwrotu, powrotu²³.

Przygotowanie człowieka na spotkanie ze zbliżającą się śmiercią w Polsce czerpało wzorce z filozofii i kultury europejskiej. W okresie baroku na polu tym szczególnie wyróżniali się jezuici, którzy chcieli oswoić ludzi ze sztuką umierania. Wizualne przedstawienia śmierci wiązały się z ówczesną mentalnością. Jest to szczególnie widoczne w sztukach plastycznych czeskiego baroku, który czerpał inspirację z wzorców włoskich lub wiedeńskich. Mentalność ta obejmowała wiarę w cuda relikwii świętych oraz realizm ciała ludzkiego

²² J. Baka, *Poezje*, dz. cyt., s. 43–46.

²³ Tamże, s. 47–50.

i eksponowanie go z przesadną niekiedy teatralnością. Dla barokowych pokazów fascynacja ciałem oraz jego właściwościami i indywidualnymi częściami ośmielała barokowych pisarzy do nazywania lub opisywania ciała ludzkiego w nowy sposób. Często ta fascynacja była manifestowana w konwencji dziwacznej, niepojętej lub wstrętnej, aby osiągnąć nowoczesne środki ekspresji. Zwykle pozostałości dzieł literackich lub kontynuowane użycie przedmiotów religijnych niekoniecznie udowadniają, że barokowa mentalność utrzymywała się wśród tych, którzy pisali lub odprawiali praktyki religijne. Złożonym problemem historycznym jest brak dowodów na to, że większość niewykształconych ludzi wierzyła. Trudno dziś racjonalnie zrozumieć, którzy XVIII-wieczni jezuici odróżniali uzasadnioną pobożność, wyrażaną za pomocą zatwierdzonych kultów, od naruszania niebezpiecznych praktyk, związanych z konserwacją anatomiczną ludzkiego ciała. Inną cechą barokowej pobożności była, jak niegdyś, tendencja ku ascetycznemu poniżeniu człowieka. Ten ascetyzm istniał i spotykał się z barokowym pokrewieństwem dla zmysłowego świata. Można zauważyć tu związek między ascetyzmem a cudownością ciała, który ilustrował pomost między piekłem a ziemią²⁴.

Józef Baka w wierszu pt. *Uwaga o wieczności* przedstawił swoje rozważania na temat przemijania i zmierzania człowieka do wiecznej Ojczyzny. Uważa, że wszystko na tym świecie przemija, nic nie trwa. Czas jest kategorią, która wyznacza cykle w życiu człowieka. Człowiek doby baroku miał poczucie upływającego czasu. Autor snuje refleksje na temat wieczności. Utożsamia szczęśliwość z wiecznością:

W pielgrzymstwie świat ten ustawnie krąży, nie wiedząc dokąd. Atoli dąży każdej minuty. Lata, miesiące, dni i godziny mijając dają znać, że terminy tuż tuż zbliżają, do których dojść muszę, jednak nie dojdę, chociaż wysuszę myśl mą o onych. W następującej co też wieczności czeka mię w onej nieprzeżytności? Co mam rokować? Bóg mię upewnia i uczy wiara, przykłady twierdzą, nie sen, nie mara, wierzyć należy, że są dwie drogi do niej nam dane, ale na której ja się zostanę? To utajono! Szczęśliwość wieczna, trwałe wesele, w dziedzictwie nieba. A nade wszystkie uszczęśliwienia, zyski rozkoszy i dobre mienia Bóg serca meta²⁵.

Przedstawiony w tym wierszu motyw serca jako drogowskazu życiowego może mieć źródło w poglądach filozoficznych Blaise'a Pascala. Serce jest uznawane za centrum życia religijnego i moralnego, decyzji i postanowień, działania człowieka jako osoby duchowej.

„Serce” – to właściwa człowiekowi zdolność poznawania rzeczy nadprzyrodzonych. Istnieje „porządek serca”, różny od porządku rozumu, który

²⁴ P. Shore, *The Eagle and the Cross. Jesuits in Late Baroque Prague*, Saint Louis 2002, s. 64–69.

²⁵ J. Baka, *Poezje*, dz. cyt., s. 15.

uczeni skłonni są uważać za jedyny. Pascal pisał: *Serce ma swoje racje, których rozum nie zna*²⁶.

Świat widziany oczami Józefa Baki SJ jest pełen wizji, snów, lęków, koszmarów o dalsze losy człowieka. Jego poezja przedstawia problematykę przemijania ludzkiego życia w niekonwencjonalny sposób, który był niekiedy zabawny. Aleksander Wat napisał, że Baka w swej formie poetyckiej przekroczył próg poezji niemożliwej oraz ramy jezuickiego baroku.

Na tle tej poezji, która coraz dobitniej będzie głosiła potęgę zła i grzechu, na tle tej poezji nihilistycznej, fatalistycznej i katastroficznej, ów jasny obraz niezmaconej harmonii świata, kontemplacja jego piękna, wizja miłosiernego Boga – zdumiewają²⁷.

Zakończenie

Podsumowując filozoficzne rozważania nad twórczością poetycką ks. Józefa Baki SJ, należy stwierdzić, że poeta ten, przedstawiając problematykę przemijania ludzkiego życia i śmierci, zwracał również uwagę na wartość i sens życia człowieka. Pogarda świata obecna w poezji barokowej prowadziła do formułowania postulatów ucieczki od niego, do spojrzenia w głąb siebie, przemiany wewnętrznej, doskonalenia moralnego człowieka. Człowiek według Baki, żyjąc w tym nieprzyjawnym sobie świecie, ma świadomość, że marność ziemskiej egzystencji człowieka jest przemijająca. Jednak poeta problem przemijania przedstawił za pomocą humoru i odpowiednich środków ekspresji, które nie wydają się czytelnikowi aż tak straszne.

W swej twórczości poetyckiej ks. Józef Baka SJ doskonale połączył filozofię przemijania i eschatologię. Poezja ta daje człowiekowi nadzieję na życie wieczne i zmartwychwstanie, ale skłania również do refleksji nad poprawą własnego życia ziemskiego.

²⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2001, s. 59.

²⁷ A. Czyż, *Józef Baka – poeta jezuicki*, s. 46–47.

Summary

THE VALUES AND THE SIGNIFICANCE OF LIFE IN POETRY JOSEPH BAKA'S SJ (1707–1780)

This article describes the values and the significance of life in poetry Joseph Baka's SJ (1707–1780). In his works is introduced a new conception of death. The man of epoch Baroque was afraid of death. The Baka's poetry gives man's hope for eternal life and for resurrection. This poetry inclines to reflection over betterment of the own earthly life. The time is a category which delimites the cycles in human life. The man Baroque's had the consciousness of the lapsed time. This author indentified the happiness with the eternity.

In own poetry the priest Joseph Baka SJ excellently linked the philosophy lapse of time with the eschatology. Attention was paid to the style and the language of Jesuit's poet.

Dr Agnieszka SMOLIŃSKA – ur. 1974 r. w Lidzbarku Warmińskim, dr nauk humanistycznych w zakresie historii. Główne zainteresowania badawcze: historia kultury, historia filozofii, stosunki polsko-włoskie od średniowiecza do XVIII wieku. Obecnie jest adiunktem w Instytucie Edukacji Szkolnej Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach.

Ks. Zbigniew Trzaskowski – Kielce

TEOLOGIA I LITERATURA W KRĘGU MORALNYCH WYZWAŃ

Narracyjność stanowi podstawową formę literatury, natomiast opieranie się na koherentnym wnioskowaniu – teologii. Autentyzm opowiadania często przeciwstawiony zostaje prawdziemu argumentowi, poprzez to jednak dokonuje się proces kompensacji lub waloryzacji różnych fenomenów. Literatura jako obrazowa interpretacja doświadczenia prowadzi do linii horyzontalnej wiary. Dochodzimy łatwo do takiego stwierdzenia, widząc w jakiej rozciągłości Kościół wykorzystuje dziś w praktyce duszpasterskiej źródła literackie. Pobieżny nawet wgląd w podręczniki religii, czasopisma homiletyczne, gazety kościelne, materiały ułatwiające przygotowanie liturgii pozwala dostrzec zdumiewającą wręcz obecność tekstów literackich.

Teologia i przepowiadanie Kościoła dopuszczają do „ryzyka wiary” z pomocą obrazów, zaczerpniętych z bogactwa Objawienia i umieszczonych w relacji do obrazów literackich. Hans Urs von Balthasar widzi miejsce literatury w „nauce postrzegania” (*Erblickungslehre*), której przedmiot stanowi zwracanie uwagi na tajemnicę Boga poza granicą rzeczywistości; teologii natomiast przypada w udziale „nauka zachwyty/ekstazy” (*Entrückungslehre*), zdolna wykazać, że poszukującą percepcję można podnieść do rangi spotkania i spełnienia. W ten sposób Chrystus stałby się widzialny jako ikona [aaaa] prawdziwy obraz Boga i człowieka, skrywający wszystkie ludzkie wyobrażenia, spełniający i uwalniający je dla prawdy. Jeśli tak powstaje nowy język religijny, wówczas „wzrasta również Wybawca” („wächst das Rettende auch”)¹.

Twórcy literatury pytają o pierwotne zaufanie człowieka potrzebne od dziecka, by odnaleźć udaną egzystencję. Skąd pochodzi zgoda na świat, ciągle wkraczająca do wszystkich pojedynczych działań człowieka i mówiąca życiu „tak” wobec całej negatywnej strony ludzkiego doświadczenia? Przy tym ta

¹ H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, s. 118.

pierwotna i uprzedzająca zgoda na całość świata nie oznacza prostego potwierdzenia zaistniałych faktów. Pierwotne „tak” na podłożu ludzkiej egzystencji odważa się wieść spór z przeciwnościami i groźnymi siłami makrokosmosu, oznacza więc wszystko tylko nie zachowawczość. Wiara radykalna oznacza afirmację świata nie znajdującego się jeszcze w stanie równowagi, który jednak właśnie dzięki ludzkiemu zaangażowaniu można stopniowo zmieniać na lepsze. Teologia to „myśląca wiara”, która znajduje spełnienie nie tylko w wysublimowanych paradygmatach współczesnych dociekań naukowych, lecz również w wielu postaciach i sposobach dokonania duchowego otwarcia i uczynienia zrozumiałą dla człowieka rzeczywistości transcendentnej. W tym sensie literatura religijna, przepowiadanie, sztuka kościelna posiadają wymiar teologiczny, wbrew przyzwyczajeniu wielu ludzi do zastrzegania pojęcia „teologii” wyłącznie dla refleksji i badania wiary za pomocą metod naukowych².

Teologia uświadamia nam, że cała nauka pomimo jej niezbędności stanowi wielkość wyprowadzoną. Możliwości techniczne oraz zdająca się być nieskończoną potęgą konstrukcji i produkcji pozwalają ludziom łatwo zapominać o tym, w jak dużym stopniu cała cywilizacja naukowa, przynajmniej w punkcie formułowania problemów, wywodzi się z „rzeczy z góry określonych”. W teologii myślenie nie mierzy się z samym sobą. Teologia objawia na swój sposób i radykalnie bycie zdanym na – sformułujmy to neutralnie –, „przedmioty poza nimi samymi”. Tak, to właśnie stanowi głęboką osobliwość teologii, że uczy się ona sama głębiej rozumieć własne ubóstwo, a w ciągłym podporządkowaniu się pozostaje jednak nauką, tzn. nie obawia się żadnego pytania i nie unika żadnego problemu.

Literatura wskazuje teologii przykłady konkretnego doświadczenia religijnego w konkretnej ludzkiej rzeczywistości. Teologia natomiast zapewnia twórcom literatury wgląd w swój aktualny obszar własnych zadań; rezultaty może przedstawiać tak, aby informować ludzi pióra w obszarze percepcyjnym, myślowym i przedstawiającym o religijnym odniesieniu ich tekstów. Należy to do zadań już ukonstytuowanej teologii literatury. Nowoczesne społeczeństwo ma okazję przynajmniej poznać, że teologia literacka może być „przydatna” w procesie uświadomienia mu własnego rodowodu oraz w przewyżnianiu problemów moralnych związanych z kształtowaniem jego teraźniejszości i przyszłości.

W zgodnym z sumieniem poszukiwaniu prawdy jest autor, bezpośrednio utrwalający doświadczenia z sobą samym i ludźmi, światem i Bogiem; upamiętniający samą okoliczność, bezpośrednio przedmiot, to znaczy uczciwie i oryginalnie, tak jak on widzi rzeczy, jak je wydaje na świat w procesie tworzenia. Bez względu na ból, jaki przynosi z sobą akceptacja prawdy. Bez cenzury w odniesieniu do osobistych korzyści i strat, możliwie bez przekłamań wskutek

² W. Hopfgartner, *Das rettende Wort. Versuch einer Zusammenschau von Literatur und kirchlicher Verkündigung*, Wien 1995, s. 1.

stereotypów percepcji i klisz języka. Bez retuszu w odniesieniu do opinii publicznej i doktrynalnej regulacji językowej. Literatura wychodzi od bezpośredniego doświadczenia, wynikającego z konfrontacji człowieka z wewnętrzną oraz zewnętrzną rzeczywistością, aby dojść do krytycznych opisów i nowych projektów. W teologii prawdy Objawienia uchodzą za aksjomaty wyprowadzenia rzeczywistości.

W wielu tematach literatura zdaje się być obecnie naturalnym sprzymierzeńcem przepowiadania Kościoła, obydwu zjawiskom przyświeca jednak wspólny cel: odzyskanie lub rozbudzenie *humanitas*. Tak literatura jak i przepowiadanie Kościoła sprzeciwiają się totalitaryzmowi i manipulacjom, ostrzegają przed bezkrytycznym odbiorem treści mediów i przed pogrążaniem się w mentalności konsumpcjonizmu, budzą współczucie dla losu outsiderów i zapomnianych, przeciwdziałają wypieraniu świadomości śmierci i w ciągle odnawianej formule pytają o sens egzystencji, Transcendencję i eschatologię.

Wspólny krąg zainteresowań literatury i teologii nie liczy zbyt wielu lat. Do lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku naprzeciw siebie stały: hermetyczny świat języka teologii (dużą rolę w izolacji odegrała łacina) i świat języka ludowej religijności. Z perspektywy kulturowej nie było żadnej możliwości owocnego publicznego dialogu w wymiarze literackim. Dopiero Sobór Watykański II zapoczątkował i usankcjonował otwarcie się teologii na literaturę. W Konstytucji *Gaudium et Spes* Kościół docenił rolę literatury w kształtowaniu *humanitas*. W rozdziale poświęconym kulturze³ znajdujemy sformułowanie o istotnym dla naszej analizy znaczeniu:

Na swój sposób także literatura i sztuka mają wielkie znaczenie dla życia Kościoła. Usiłują one bowiem dać wyraz przyrodzonemu uzdolnieniu człowieka, jego problemom i doświadczeniom w dążeniu do poznania i doskonalenia siebie oraz świata; starają się ukazać stanowisko człowieka w historii i w całym świecie, jego nędzę i radości, oświecić potrzeby i możliwości ludzi oraz naszkicować lepszy los człowieka. W ten sposób literatura i sztuka mogą podnosić wzwyż życie ludzkie, przedstawiane w różnorodnych formach, stosownie do czasów i miejsc⁴.

Zwróćmy uwagę na dwie myśli przewodnie tekstu soborowego. Primo: literatura – jak każda sztuka – jest autoportretem i autokreacją człowieka, odzwierciedleniem transcendentnego wymiaru jego istoty. Secundo: literatura przede wszystkim powinna zachować autonomię, być do końca sobą. Nie można stosować wobec niej kryterium bycia za wszelką cenę w zgodzie z teologią. W ten sposób istnieje możliwość owocnego spotkania i dialogu Kościoła z literaturą (i *vice versa*) w przestrzeni rzeczywistej wolności. Muzy mogą więc –

³ W jego redakcji czynnie uczestniczył kardynał Karol Wojtyła, poeta i dramaturg, późniejszy papież Jan Paweł II.

⁴ KDK, nr 62.

użyję tej metafory – zasiąść przy jednym stole ze świętymi. Jan Paweł II często podczas spotkań z literatami, naukowcami i artystami w Wiedniu podkreślał, że Kościół potrzebuje w przepowiadaniu literatury, teatru i sztuki, nie w celu tylko dodatku, ilustracji, lecz „większego i głębszego doświadczenia, czym jest *conditio humana*, blask i nędza człowieka”⁵.

Teologia literatury musi wykazać troskę o to, aby konkretny człowiek historii mógł doświadczać we wszystkich obszarach życia i miejscach rzeczywistego pobytu własnej potęgi oraz zmieniającej byt siły wiary. Jest tak wiele rzeczy wydających się dla konkretnego zrozumienia ludzkiego istnienia nic nieznaczącymi, niedostępnymi, niemożliwymi do zrealizowania i tym samym „beznadziejnymi” lub pozbawionymi sensu, często straszliwymi. W swych najprzeróżniejszych stadiach i stopniach rozwoju myślenie teologiczne nie zakorzenia się tak po prostu, jak to zawsze pojmowano, lecz otwiera się samo w sposób transcendentny na dotychczas nieprzetarte szlaki, stwarza nowe możliwości relacji między przeciwnymi treściami, poszerzając dotychczasowe horyzonty życiowe lub widnokrąg wiary.

W odróżnieniu od innych religii chrześcijaństwo stworzyło i wspierało w znanym nam obecnie sensie racjonalną postać teologii. Fenomen, który w metodologicznie przemyślanej postaci w okresie szczytowego rozwoju scholastyki przyjął określenie „teologia”, ale w zasadniczej tożsamości również może być tak nazywany w innej postaci, spotykamy jedynie w chrześcijaństwie. Tego swoistego faktu historycznego nie można zrównać z rzekomo ogólną zasadą, zgodnie z którą w pewnych warunkach występuje w historii religii teologia. Znaki, które można by przytoczyć na poparcie tego stwierdzenia, nie trafiają w sedno zjawiska, dającego się określić mianem teologii: mianowicie, że wiara z samej siebie nalega na zrozumienie w sposób odpowiedni do sytuacji, jaką chcemy zrozumieć. W istocie wiary chrześcijańskiej tkwi więc przyczyna czyniąca teologię zjawiskiem możliwym i koniecznym⁶.

Wychodząc z najgłębszego zrozumienia wiary, jej rozwoju nie umożliwia pseudoreligijna ezoteryka oderwana od świata, pseudomistyka czy przesiąknięty kwietyzmem światopogląd, lecz ożywiona dyskusja ze światem historycznym i jego uwarunkowaniami. Przesłanie wiary należy poddać radykalnej i nieubłaganej konfrontacji z konkretnym zrozumieniem świata i egzystencji człowieka. Nie ulega wątpliwości, że w tym punkcie literatura winna stawiać pytania, by odsłonić zawężone punkty widzenia. Pisarz może zdemaskować

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i sztuki w wiedeńskim centrum kongresowym Hofburg, 12. września 1983 roku*, w: „L'Osservatore Romano”, [wydanie tygodniowe w języku niemieckim] z 21. września 1983, s. 16.

⁶ Jest rzeczą nieuniknioną, że wiarę chrześcijańską w procesie dochodzenia (sublimacji) do teologii kształtowało każdorazowo inne pojęcie nauki. Nie poddając tego zagadnienia wnikliwej analizie, trzeba jednak pamiętać, że historię nauki i teorii naukowej aż do czasów nowożytnych współkształtowała teologia.

czarującą siłę oszukańczego pozoru, potocznych „opinii” i „solidnych interesów”. Niezachwiane diagnozowanie broni się przed paraliżującą przewagą czystych faktów i pozwala wskazać na coraz to większe możliwości zasadniczej „otwartości” konkretnego bytu historycznego. On musi sobie najpierw każdorazowo stworzyć i pozwolić sobie ofiarować, właśnie teraz, kiedy myślenie w kategoriach wiary stwarza lub otwiera swobodę działania, umożliwiającą łaskawe zwrócenie się Boga do człowieka. W ten sposób powinno się zachować swobodny i otwarty horyzont dla nadejścia Boga. Teologia literacka winna sama w sobie być „krytyczna” w pierwotnym tego słowa znaczeniu i potrafić rozróżniać między rzeczywistością a pozorem, prawdą a zmyśleniem. Tu widać wyraźnie, że pojmując się w sposób archetypiczny wiara oznacza wgląd, odpowiedzialność a ostatecznie – konieczność zdania rachunku. Przesłanie chrześcijańskie w kontekście konkretnego świata również implikuje dialog teologii z literaturą. W tym sensie dyskurs ten nie jest żadnym nowoczesnym wymysłem, lecz stanowi nieodzowną, fundamentalną przesłankę dociekań teologicznych w ogóle.

Literatura staje się obrońcą człowieka i jego praw w rozumieniu Objawienia. Wolno pytać więcej i w sposób bardziej radykalny, dokładniejszy i bardziej krytyczny niż gdziekolwiek indziej, dlatego że tutaj „przemawia Bóg”. To, co niektórym postronnym obserwatorom wydaje się „racjonalizmem” i „pychą” teologii – nie zaprzeczam, że coś takiego nie istnieje – stanowi w gruncie rzeczy wyrażanie niezbitą pewności teologa: Słowo Boże w swym nieskończonym bogactwie i w niewyczerpalnej mnogości nie ulega pomniejszeniu wskutek ludzkich poszukiwań zrozumienia oraz nie dających się wykluczyć wątpliwości. Tekst *Gaudium et Spes* wyraża ten tok rozumowania w słowach:

Poza tym zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia. W duszpasterstwie należy uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobycze nauk świeckich (...)⁷.

Otwarcie Kościoła na kulturę ma w tle wyraźny proces duchowo-historyczny, określany obecnie – prawie zgodnie – mianem „postmodernizmu”. Przedstawiciele ponowoczesności odwracają się od pojęciowo-systematycznej interpretacji świata, wyrażają nieufność wobec zamkniętego spojrzenia na świat – obojętnie jakiej treści, czy to materialistycznej, idealistycznej czy scholastycznej. Pod wpływem Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda myśliciele różnych proveniencji przystąpili do destrukcji „monopolu racjonalności”

⁷ *Gaudium et Spes*, nr 62.

naukowo-pojęciowego rozumu. Podstawową funkcję literatury widzą w osiągnięciu jak najwyższego stopnia samoświadomości i samoekspresji. Eksperyment, zabawa stylem i eklektyzm form pokazują odległość od prawdy pojedynczo rozpatrywanych konwencji literackich. Wszelkie przejawy dotychczasowej sztuki, podane w wątpliwość, okazują się nieprawdziwe. Jedynie świadomość konwencji i uwrażliwienie na nią odbiorcy umożliwia stworzenie czegoś bliskiego istocie rzeczy. Przekaz literacki stanowi – uwzględniający wolność od jakichkolwiek apriorycznych prawd – formę intelektualnie wyrafinowanej gry z czytelnikiem. Autonomię warunkuje oczyszczenie z wszelkich stereotypów i zabobonów, dotarcie do prawdziwego sensu zabobonów. Etyka oznacza jednostkowy wybór. Pojęcia służą, tak brzmi główny zarzut postmodernistów, nie odkrywaniu rzeczywistości, lecz tylko jej zdominowaniu. Definicje dystansują rzeczywistość i podporządkowują realia instrumentalnym celom⁸. W jednej ze swoich najbardziej mrocznych wizji Max Horkheimer i Theodor Adorno piszą w należącej już do kanonu literatury *Dialektyce Oświecenia*⁹, że pokonany przez produkcję i konsumpcję rozum uczynił ludzi „tendencyjnymi” (tendenziell) i znowu podobnymi do „świata doświadczeń płazów” („Erfahrungswelt der Lurche”)¹⁰. Analogiczną krytykę znajdziemy w twórczości Martina Heideggera, stawiającego zarzut „zapomnienia bycia” (Seinsvergessenheit) całej zachodniej tradycji myślenia¹¹. Francuski nurt krytyki rozumu spotykamy u Alberta Camusa, Michela Foucaulta i Emmanuela Lévinasa. Krytycy nowożytnego rozumu są zgodni w jednym: pierwotna, gloryfikowana przez Oświecenie jedność rozumu i wolności została złamana. Rozum jawi się w dwudziestym wieku jako niewolnik władzy, „zaplanowanego występu”, konsumpcjonizmu oraz przemysłu rozrywkowego, będącego rozbudowanym systemem kontroli nad społeczeństwem i narzędziem ograniczania prawdziwej ekspresji artystycznej.

Spadek siły przekonywania systematycznej argumentacji wykazuje również wsteczne oddziaływanie na teologię. Jan Paweł II mówił o tym, że w duchowych uwarunkowaniach naszej epoki narracyjna ekspozycja wiary nabiera większego znaczenia aniżeli pojęciowa demonstracja. Nowoczesny człowiek woli słuchać świadków niż nauczycieli; jeśli jednak daje posłuch nauczycielom, to wyłącznie dlatego, że widzi w nich świadków. Tym samym trafiliśmy na trop innego wymiaru religijnej problematyki językowej, stanowiącej całość zagadnienia instytucji, często streszczanej w hasło „Jezus tak – Kościół

⁸ A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main 1985, s. 50.

⁹ M. Horkheimer und Th. Adorno 1969, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1969.

¹⁰ Tamże, s. 43.

¹¹ Por. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus”* (1947), Bern 1975.

nie”. Instytucja wskutek koniecznego przymusu przyjmuje większe zobowiązania wobec języka schematów pojęciowych, zachowującego przecież doświadczenia w formie ustrukturyzowanej. Doznania jednostkowe często przekraczają jednak treści ukryte pod pojęciami systemu. Stąd obecnie ten pralęk wielu osób przed nieodnalezieniem indywidualnego języka w instytucji i zdegradowaniem własnego człowieczeństwa obowiązującym w jej obrębie słownictwem. Walka o bliskość doświadczenia jest szczególną oznaką języka literackiego, pojęcia natomiast muszą być najpierw ponownie przekazane do sfery doświadczenia. W tym obszarze znajduje się z pewnością ważne zadanie przepowiadania Kościoła, stwarzające relację między doświadczeniem a sformułowaną prawdą wiary.

Jeśli poezja stanowi swobodny wyraz tego doświadczenia, werbalizujący prawdę nieskrępowaną żadnym systemem, niech mi wolno będzie wspomnieć, że język Jezusa może uchodzić za paradygmat takiej komunikacji językowej. Kunszt mowy Jezusa, literacka jakość przesłania Mistrza z Nazaretu nigdy nie uszła uwadze egzegezy, ostatnio jednak ponownie znajduje się w centrum uwagi hermeneutów¹². Najwyższy stopień językowego kunsztu Jezusa znajdziemy w nadzwyczajnej mocy obrazu i w niepowtarzalnych przypowieściach. Parabole unaocniają przesłanie w zaczerpniętych ze świata doświadczeń obrazach. Alegorie moralno-dydaktyczne – dzięki zmysłom – ułatwiają rozpoznanie prawdy, którą ściśle ogarnia naturalny rozum ludzki. Przypowieści Jezusa charakteryzuje bezpośrednia siła przekonywania¹³. Zmysłowa prawda obrazu dociera bezpośrednio do człowieka, wkracza w świat ludzkiej wyobraźni i pomaga odnaleźć kierunek rodzącym się we wnętrzu uczuciom. Posiada więc większą siłę oddziaływania niż abstrakcyjna definicja. Jedynie zmysłowa prawda, nie pojęcia, jest nas w stanie porwać, wzruszyć, przestraszyć.

Johann Georg Hamann, wielki krytyk myślenia pojęciowego, utożsamia pojęcie z „abstrakcją”, czymś wyprowadzonym od zmysłów, i określa mianem „ciemnienia” („Schinden”)¹⁴. Argumentacja pojęciowo-naukowa ukierunkowana jest zawsze na związki przyczynowe, natomiast obraz – cytując Hansa Jonasa – „wyjęty z relacji przyczynowych rzeczy”, „stworzył cień stawania się z samego siebie” i jest również pozbawiony „strumienia rozwoju obserwatora”¹⁵. Poprzez to uzyskuje ogólność, analogiczną do uniwersalności każdego pojęcia.

¹² Dobrą orientację w temacie zapewnia A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997.

¹³ Zob. H. Urs von Balthasar, *Die Wahrheit im Gleichnis*, w: tegoż, *Theologik*, t. 2: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, s. 68–76.

¹⁴ J. G. Hamann, *Sämtliche Schriften*, wyd. J. Nadler, t. 2, Wien, cyt. za: S.-A. Jørgensen, *Gott ein Schriftsteller! Anmerkungen zu Hamanns Ästhetik*, w: *Literatur und Religion*, red. H. Koopmann, W. Woesler, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 206.

¹⁵ H. Jonas, *Zwischen nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1963, s. 32.

Oczywiście dialektyki doświadczenia zmysłowego i pojęcia nie da się unieważnić również na płaszczyźnie religijnej. Kto zechce zdać rachunek z własnej wiary¹⁶, musi się posługiwać językiem argumentu. Jednak w mocno ukształtowanym przez teologię naukową chrześcijaństwie europejskim biegun zmysłowy, elementy obrazowe nie zawsze traktowano poważnie. W historii Kościoła odnajdziemy okresy, w których przesłanie obrazu niosło w sobie w większym stopniu wiarę niż nauka pojęciowa. Czy pójdziemy za daleko, utrzymując, że w czasach nominalistycznych spekulacji o niepojętości Boga „piękne Madonny”, cechujące się idealizacją, liryzmem, często wyrafinowanym gestem, podtrzymywały ludzkie przesłanie o stosowności Bożego działania; że w tej samej epoce widowiska pasyjne przekazywały więcej wyczucia dramatu Syna Boga niż wiele późniejszych tomów teologii Ofiary?

Jeśli więc obecnie wiele mówi się o konieczności myślenia, które może, przytaczając Teodora Adorno, „wychodzić ponad pojęciem przez pojęcie”¹⁷, to w obszarze religijnym, w języku teologii wizualnej i poetyckiej, znajdujemy tradycję, która przekształciła tę transcendencję w inną formę ogólności. Przenikanie języka literackiego w obszar rozumu teoretycznego dowodzi, że obecnie, jak w wychyleniu wahadła, zwraca się obrazowi to, czego pozbawiło go zawężenie pojęciowe. Tym samym można by opisać (przykładowo wykorzystując ikonografię) ramy umysłowo-duchowo-historyczne, w obrębie których rozgrywa się powrót literatury do przepowiadania Ewangelii przez Kościół.

Podjęmę teraz główną kwestię i zapytam: Jakie specyficznie religijne znaczenie należy się literaturze w obrębie teologii? W tekście soborowym zwróciłem uwagę na pewną zgodność w „przedmiocie materialnym” tematów. Spróbuję wytropić ewentualne wewnętrzne podobieństwa, wspólny „przedmiot formalny”. W punkcie wyjścia sformułuję tezę, którą następnie spróbuję uzasadnić: Literatura jest sformułowaną w językowych obrazach odpowiedzią na wołającą do człowieka z kosmosu i świata ożywionego tajemnicę jego egzystencji w przestrzeni praw moralnych. Jeśli to misterium zainteresuje człowieka, wywoła w nim otwarcie świadomości na niepojęte głębie zmysłowe bytu i przemówi niejako do etyczno-praktycznej oraz religijnej strony jego życia. W tej definicji nie uwzględniłem innych ważnych aspektów (rozrywkowy lub ekonomiczny), które w tym miejscu jednak ujmuję w nawias.

Poezja byłaby więc najpierw jak każda sztuka odpowiedzią na „bycie wzruszonym” przez rzeczywistość. Bez trudu odnajdziemy źródła liryki w możliwości napotykania, w sferze „nie-ja”, w obiektywności nadchodzącego z zewnątrz „przesłania”, po prostu – fundamencie ducha. Poezja stanowi odpowiedź jako forma i zarazem próba nadania granic formy amorficznemu „byciu wzruszonym”. W tym względzie bezpodstawne staje się rozróżnienie między

¹⁶ Por. 1 P 3,15.

¹⁷ Über den Begriff durch den Begriff hinauszu gehen” (Th. Adorno *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, t. 6, Frankfurt am Main 1973, s. 27.

literaturą „chrześcijańską” a „świecką”. Nie dokonano takiego podziału zresztą także w cytowanym tekście soborowym¹⁸. Nadchodzące z zewnątrz „przesłanie” ma – i jest to przesłanka teologiczna – swoje początki w tajemnicy Boga, jakkolwiek pochodzi od przedmiotów stworzenia, od ludzkiej koegzystencji lub od osoby znajdującej się naprzeciwko, którą często jestem ja sam dla siebie. Rodowód kunsztu językowego sięga dialogu z tajemnicą świata i ludzkiej egzystencji; wiąże się on z faktem, że w przeważającej mierze literatura to początkowo teksty krytyczne, nawet polemiczne, „ciosy uwalniające” od prawdziwego lub domniemanego ucisku. Ten rodzaj literatury znajdowały się oczywiście w przedpolu naszej problematyki. Tam, gdzie odbywa się rozmowa z tajemnicą, zachodzi jednocześnie „teologia naturalna”.

Liryka, epika i dramat zawierają w typowym dla siebie sposobie przedstawiania rzeczywistości jednocześnie specyficzny – istotny pod względem teologicznym – tryb słuchania. Jeśli zastosujemy niezbyt wąskie kryteria i dostrzeżemy w tych trzech gatunkach literackich – pomimo ich różnorodności formalnej – każdorazowo cechy wspólne, następujące hipotezy będą możliwe do uzasadnienia: liryka jest kontemplacją chwili; podkreślając w rzeczach, wydarzeniach, konstelacjach to, co w nich jest poza nią wyrzucone. Liryka otwiera bramę nowemu widzeniu rzeczy znanych, zapewnia formę werbalną niememu przesłaniu i ocalenie w słowie dla pojawiającego się. Liryka tworzy właściwy noetyczny odpowiednik pełni lub ekwiwalent zagrożenia bytowi w całej rzeczywistości. W tych kręgach mieści się również religijna ważność liryki, odkrywa ona inaczej niezrealizowaną głębię zmysłowego postrzegania.

Niekiedy unosi się we mnie, podąża we mnie radość na zewnątrz, zwyczajnie z powodu różnych przedmiotów ziemskich, i chce się wydostać ze mnie (radość z płynięcia rzeki, z przebiegu pasma górskiego); i wtedy chciałbym nadać wyrzuszonemu pniu drzewa tuż przede mną imię najdalszych miejscowości: Sabana de la Libertad¹⁹.

Język wiersza po prostu nazywa to, co jest, gdzie i jakie jest. Jednak nazywanie nie wyjaśnia wszystkiego, rzeczy mają więcej do powiedzenia. Realia, objawiając się, mają na myśli człowieka. Poeta zauważa, że natrafił na coś, na co wcześniej nie zwrócił uwagi. Spotkanie z rzeczywistością to jednocześnie następstwo w rewizji sposobu egzystencji. Brecht żąda od rzeczywistości praktycznej realizacji jej sensu. „Możemy zawieść przed zachodem słońca – albo przed nim wytrwać”²⁰. Liryka przekazuje coś ze zmysłowej oczywistości egzystencjalnego ukierunkowania, na które natrafiliśmy już w przypowieściach.

Oczywiście świat dostarcza człowiekowi nie tylko przesłania pełni, mówi również o tym, że – zagrożony niebytem – człowiek nie istnieje sam z siebie.

¹⁸ *Gaudium et Spes*, nr 62.

¹⁹ P. Handke, *Die Geschichte des Bleistifts*, Frankfurt am Main 1985, s. 246.

²⁰ H. Jonas, *Zwischen nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1963, s. 70.

Horyzont wszystkich rzeczy wyznacza dialektyka pełni i nicości. Ukazujący się świat, człowiek w nim – jeden i drugi nie są sami z siebie. Pełnia i nicość są „odznaką” ich „bycia stworzonymi”. Istnienie rzeczy zawiera w sobie tak samo ich sens, jak „zniknięcie” rzeczy ten sens niszczy. Cokolwiek objawiłoby się zmysłom, są to tylko momenty (okoliczności) przyczyny sensu, zanim przesłanie rzeczy zniknie wraz z nimi. Cały byt stworzony nasycza przypadkowość (kontyngencja). Obraz liryczny ma jednak nie tylko funkcję ukierunkowaną na egzystencję, lecz również moc krytyczno-analityczną.

Ten szczególny aspekt liryki, jej moc do stawania się wzniosłym, ukierunkowanym na egzystencję lub krytycznym obrazem, należy również do kunsztu językowego niepokornego i wielkiego dzieła epickiego, *Kazuara*, Matthiasa Mandera. *Expressis verbis* jest tam mowa o „chrześcijańskich sekwencjach obrazów” nadających się jak nic innego do „wytrzymywania rzeczywistości” („Bestehen der Wirklichkeit”) ²¹. Przed „wyszkolonym na misteriach wiary okiem” rozpościerają się obrazy wielkości i małości, świętości i zła. Wszystko to stanowi u Mandera, zawierające przesłanie, literacką ikonografię. Poszczególne obrazy, odsłony zdarzeń, wyjaśniają rzeczywistość i objaśniają ukryte sensy.

Paul Celan, zmarły śmiercią samobójczą wskutek późnych następstw Shoah, powiedział w bremeńskim wystąpieniu:

Wiersz może być, gdyż jest formą ukazania języka i w swej istocie dialogiem, pocztą butelkową, nadaną w wierze – z pewnością nie zawsze umocnionej nadzieją – że zostanie gdzieś i kiedyś wyrzucony na ląd, może na ląd serca. Tym sposobem wiersze są w drodze: zbliżają się do czegoś ²².

Słowa poety przywołują wspomnienie sentencji Alanusa ab Insulis (Alain de Lille), że wszystko na tym świecie ma symboliczne przesłanie dla człowieka ²³. Ks. Jan Twardowski w wierszu *Naucz się dziwić* potwierdza taki rodzaj doświadczenia i mówi o paradoksie wiary:

Tyle tajemnic, dogmatów,
Judaszków, męczennic, kwiatów
i nowe wciąż nawrócenia
Że można nie mówiąc pacierzy
po prostu w Niego uwierzyć
z tego wielkiego zdziwienia ²⁴.

²¹ M. Mander, *Der Kasuar*, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1982, s. 35, 56, 95.

²² P. Celan, *Gesammelte Werke*, t. 1–5, tu: tom 3, Frankfurt am Main 1983, s. 186.

²³ *Omnis mundi creatura / Quasi liber et picture / Nobis est et speculum. / Nostrae vitae, nostrae mortis, / Nostri status, nostrae sortis / Fidele signaculum* (Alanus ab Insulis (Alain de Lille), *Omnis mundi creatura*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, CCX, 579 A, wyd. J. P. Migne, Paris 1878–90.

²⁴ J. Twardowski, *Naucz się dziwić*, w: tegoż, *Miłość miłości szuka*, t. 1, Warszawa – Poznań 1999, s. 82.

Niezliczona ilość fragmentów utworów poetyckich pozwala scharakteryzować lirykę jako swoistą szkołę grzeczności wobec uniwersalnych, surowych i ukierunkowujących znaków otrzymanych dzięki obserwacji.

Opowiadanie, epicki kunszt językowy ma inną tożsamość. Nie zakłęty aż tak w obrazie moment doznania, a raczej splecenie części doświadczenia w całość życia. Całość to coś więcej niż suma części. Epika ryzykuje obraz całokształtu życia. Rozporządzanie taką retrospekcją to pragnienie wywodzące się od pierwotnej potrzeby człowieka. Amerykański pisarz Reynolds Price umieszcza opowiadanie na drugim miejscu hierarchii potrzeb ludzkiego bytu po pożywieniu, a przed miłością i mieszkaniem²⁵. Już Alkmaion z Krotony, lekarz i filozof z piątego wieku przed Chrystusem, wyraził prawdę zarówno medyczną, jak i literacką, mówiąc, że „ludzie upadają dlatego, że nie potrafią połączyć początku z końcem”²⁶. Opowiadanie dokonuje, zdaniem Paula Ricoera, „przemiany wydarzenia w historię”²⁷, przekształca irracjonalną kontyngencję w uporządkowaną, znaczącą i przejrzystą przypadkowość. Chciane i niepożądane łączą się w całość, w której coś ma swój początek i koniec – w odróżnieniu od przyrody i dnia powszedniego, gdzie nic się nie zaczyna, a jedno tylko następuje po drugim²⁸. W ten sposób opowiadanie udowadnia swoją fascynację tym, że pozwala niejako, respektując „władzę losu”, przywołać twórczy nieład do porządku. Opowiadanie wymaga specyficznej „inteligencji narracyjnej”, którą Arystoteles uważał za nawet bardziej filozoficzną niż inteligencja historyków; potrafi ona bowiem wejrzeć głębiej²⁹. W opowiadaniu „element historyczny i fikcyjny staje się jednością”³⁰. „Fakty” nie są oddzielone od własnego znaczenia – co z kolei odpowiada „naturalnemu” (wrodzonemu) nastawieniu człowieka, słyszącego wszak we wszystkich rzeczach i faktach odgłosy wolności i poddaństwa, miłości i śmierci.

Taka świadomość jest już na samym wstępie bliższa wydarzeniom aktu wiary niż myślenie pojęciowe³¹. Narrator bierze udział w zdarzeniu, jego nastawienie do faktu wchodzi w przedstawienie i tak oto opowiadanie okazuje

²⁵ W. Kort w znakomitym opracowaniu – *Literatur und Theologie*, „Stimmen der Zeit” 205 (1987), s. 96 – porusza zagadnienie teologicznych implikatów (następstw) opowiadania.

²⁶ Cyt. za: W. Capelle (przekład i wprowadzenie) *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart 1968, s. 112.

²⁷ P. Ricoeur, *Contingence et Rationalité dans le Récit*, w: *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricoeur, Foucault, Derrida*, Freiburg – München 1986, s. 11.

²⁸ Tamże, s. 15.

²⁹ Tamże, s. 19. Zob. Arystoteles, *Poetik*, rozdz. 9, tłum. i oprac. A. Schmitt, Berlin 2007.

³⁰ W. Kort, *Literatur und Theologie*, dz. cyt., s. 95.

³¹ Tamże, s. 100–103.

się być różnorodnie „osnute przekonaniami wiary”³². Coraz wyraźniej więc ukazuje się nam analogia między wiarą a opowiadaniem; na tyle daleko, na ile w opowiadaniu wyraża się egzystencjalne połączenie z przyjętym lub przeczuwanym biegiem świata. Można więc opowiadać, jeśli perspektywa kieruje się na całość życia, a więc jest przynajmniej „transempiryczna”.

Faktycznie wiele rzeczy „mówi się” łatwiej w opowiadaniu, również religijnych. Egzemplifikację tej tezy odnajdziemy w znanym opowiadaniu Roberta Musila *Kos*³³. Już w pierwszym jego zdaniu autor podkreśla, że nie jest obojętne, kto opowie trzy kolejne krótkie historie. Rzeczywiście, jest nim narrator, w swojej biografii raczej nieobliczalny Azwei, opowiadający statecznemu mieszczaninowi Aeins trzy krótkie historie o wtargnięciu „Tajemniczego” w swoje życie. Przy końcu opowiadania Aeins usiłuje ostrożnie sprawdzić, jakie znaczenie nadać usłyszczanym opowieściom. Można, i tak sądzi widocznie narrator, nic nie wiedzieć o tym, o czym się opowiada; inaczej prowokuje się tylko co rusz łańcuch uzasadnień, których i tak w obliczu zaistniałych wydarzeń nie sposób dostarczyć. Zakłócenie uzasadniającej mowy rodzi opowiadanie – to charakteryzuje tekst Musila.

Opowiadanie cechuje wewnętrzne podobieństwo do aktu wiary. Faktycznie, jeśli uświadomimy sobie, że Biblia w większości składa się z tekstów opowiadających³⁴, to z pewnością mamy tu do czynienia z jeszcze nie dość zbadaną przestrzenią między „naturalnie epickim rozumem” i wiarą. Dyskurs narracyjny otwiera nam „świat do głębi ukonstytuowany i uformowany przez wiarę”³⁵.

W formie artystycznej dramatu refleksji nad chwilą postrzegania (liryka) i całością życia (epika) do gry wchodzi wreszcie bezpośrednie dokonanie zdarzenia „akcji uwalniającej”. Dramaturg, jak napisali Goethe i Schiller w broszurze *O poezji epickiej i dramatycznej*, przedstawia zdarzenie jako obecne – w odróżnieniu od epika, opisującego fakt jako przeszły³⁶. Teatr zawdzięcza tej bezpośredniości swoją szczególną fascynację. Pierwotną potrzebą człowieka jest szukanie własnego odbicia w wymyślonych osobach i światach, a radość sprawia mu uczestnictwo w rozwiązywaniu konfliktu. Dostrzegamy w tej prawidłowości cechę wspólną teatru i sportu. Poczynając od Sofoklesa poprzez Arystotelesa, Szekspira i Brechta, teatr spośród całej sztuki językowej oddziałuje najsilniej na człowieka. Do komponentu tekstu

³² Tamże, s. 101.

³³ R. Musil, *Die Amsel*, w: *Sämtliche Erzählungen*, Hamburg 1957, s. 327.

³⁴ Posługuję się tu klasyfikacją Wolfa Schmida, wyróżniającego dwa typy narracji – szerszy obejmuje wszystkie teksty, w których pojawia się historia – teksty narracyjne, węższy zaś tylko z obecnością narratora – narracyjne teksty opowiadające (zob. W. Schmid, *Elemente der Narratologie*, Berlin – New York 2005).

³⁵ W. Kort, *Literatur und Theologie*, dz. cyt., s. 103.

³⁶ H. U. Lindken red., *Theorie des Romans*, w: *Arbeitstexte für den Unterricht*, Stuttgart 1977, s. 17–18.

dochodzi mianowicie element gry wraz z całym inwentarzem: sceną, aktorami, magią teatru. Siła przyciągająca teatru da się streścić w krótkiej formule: *tua res agitur*. Słynne słowa Arystotelesa o oddziaływaniu tragedii zawarte w szóstym rozdziale jego *Poetyki* – że interakcja „za pomocą litości i trwogi wywołuje katharsis od tego rodzaju wzruszeń” – uzasadniają wydarzeniem scenicznym włączanie widza w akcję dramatu, a monologi *Hamleta* przedstawiają to oddziaływanie na scenie.

Tua res agitur, to znaczy, że teatr zawsze odsłania. Apokalipsa – unosząca się kurtyna – najlepiej symbolizuje ten stan. Dynamika dramatu obnaża człowieka w jego czynach i pobudkach, w osobistej prawdzie i grze. Nie ma już nikogo, jak narrator w eposie, który mógłby wprowadzić do gry przepraszanie, łagodzenie przeciwieństw lub usprawiedliwianie dobrych zamiarów. Postaci na scenie są jakie są – mówiąc za Heraklitem: charakter protagonistów determinuje ich los. Ludzie odsłaniają własne prawdziwe „ja”, prowadząc grę z sobą i przeciwko sobie. Królowie Szekspira, komiczni „naprawiacze świata” Moliera, podobni do clownów bohaterowie Becketta, kołtuny Mrożka, czy to Elektra, Faust albo Dulska – akcja doprowadza wymienione postaci do całkowitego ujawnienia ich wewnętrznej istoty.

Oczywiście nad teatrem, zakładającym społeczne ramy, czyha – w o wiele większym stopniu aniżeli w przypadku innych form artystycznej wypowiedzi – niebezpieczeństwo dwuznaczności, zabawy w grę, jak to niepowtarzalnie odsłania *Prolog w teatrze z Fausta* Goethego lub co Bertold Brecht atakuje jako teatr radości zmysłowej (Genuss-Theater). A może to dopiero paradygmat teologiczny umożliwia najgłębsze zrozumienie teatru? Czy istnieje egzystencja – odsłonięcie, jakie uprawia teatr, osąd nad działaniami, które sztuka sceniczna implikuje? Czy istnieje w ogóle sens, jeśli nie założy się ostatecznie sądu nad światem? Hans Urs von Balthazar zwrócił uwagę na ten wymiar w pierwszym tomie monumentalnej *Teodramatyki*, nauce o zbawieniu wywodzącej się z „teatru świata jako instrumentarium”³⁷.

Rzeczywiście, niezależnie od postawy religijnej autora, dzieło dramatyczne ujawnia napięcie między skończonością egzystencji a jej nieskończonym znaczeniem. Napięcie to może być prawie nie do zniesienia – jak na przykład w przypadku absurdalnych postaci Becketta – ale właśnie pozorny, całkowity brak znaczenia takiej egzystencji robi wrażenie najgłośniejszego protestu przeciw zjawisku alienacji, i tym samym stanowi uznanie wspomnianego napięcia. Może również objawiać się jako jasne przyporządkowanie, jak to ma miejsce we wszystkich – bezpośrednio i pośrednio adekwatnych chrześcijańskiemu znakowi – dziełach scenicznych. Ludzie uświadamiają sobie nieskończone znaczenie własnego końcowego działania – od Jedermann-Spiela poprzez Pedra

³⁷ „Welttheater als Instrumentar” (H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, t. 1: *Prolegomena*, Einsiedeln 1973, s. 230.

Calderona de la Barca, klasykę polską aż do Eugène'a Ionesco, Fryderyka Dürrenmatta lub Thorntona Wildera. Walka o dramatyczną formę artystyczną wypiera transcendentną perspektywę kształtowania. Raz jeszcze potwierdza to nam *Historia ołówka* Petera Handkego: „Pisanie dramatu zdarzyłoby się naturalnie ponownie wówczas, gdyby osoby mogły zagadnąć Boga jak Ifigenia Diane”³⁸.

Jednocześnie ciągle chodzi o naprzemienną grę determinacji i wolności, roli i osobowości. Sam aktor w działaniu na scenie stanowi zobrazowanie tej strony spełnienia egzystencji; żyjemy, odgrywając rolę w napięciu wobec tego, kim „rzeczywiście” jesteśmy. Aktor „dokonuje w zastępstwie wszystkich widzów aktu przemiany, ofiarując swój «pytający» byt «rozwiązaniu bytu», które poprzez przejęcie roli może zaprezentować jako obecne, ucieleśnione”³⁹. Tak w każdej sztuce żyje coś, co pochodzi od napięcia między poleceniem (przymusem roli lub determinacją) a wolnością (dobrowolne przejęcie roli, realizacja na własną odpowiedzialność). Oprócz aktora również reżyser otrzymuje symboliczną moc odsyłania. Reżyser ma za zadanie syntetycznie uporządkować wszystkie posunięcia w grze, a jako ten „główny organizujący” staje się „przenosią” stosunku transcendencji i immanencji Boga wobec świata ludzi⁴⁰. Wszelka akcja na scenie poprzez swoje niepowtarzalnie różnorodne sekwencje działania, zarówno tragiczne jak i komiczne, odsyła widza do pytania, w ten sposób sformułowanego przez Balthazara: „Gdzie w układzie ról, które jako takie zawsze «reprezentują», można rozpoznać autentyczne wyobrażenie ostatecznego autorytetu – wolę Bożą?”⁴¹.

Wszystkie wymienione powyżej związki plasują dramat w ogromnej, „oczywiście głęboko dwuznacznej bliskości Objawienia: estetyczny świat procesu na scenie dostarcza nierealnego – albo jako taki realnie ucieleśnionego – modelu ulgowego traktowania zmysłów, ucieleśniającego Objawienie już jako nierzeczywiste, lecz w najwyższym stopniu konkretne aż do ucieleśnienia w realizmie historii”⁴². Dramat sceniczny pozostaje tym samym w związku analogii do dramatu Inkarnacji, pierwotnego obrazu wszystkich przeciwieństw i ich pokonania. Tak w każdej sztuce żyje również:

wskazówka co do wymarzonego w rzeczywistości, obdarowanego wiarą, a jednocześnie prawie namacalnego momentu łaski, w której mieści się każda próba i każda odmowa posłuszeństwa ze strony powinności (...). A przyjemność widza z tej sztuki pozostanie wskazówką dla chodzącego pod rękę z całą powagą egzystencji zadowolenia z możliwości brania udziału w życiu⁴³.

³⁸ P. Handke, *Die Geschichte des Bleistifts*, Frankfurt am Main 1985, s. 255.

³⁹ H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, dz. cyt., s. 241.

⁴⁰ Tamże, s. 236.

⁴¹ Tamże, s. 237.

⁴² H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, t. 1: *Prolegomena*, Einsiedeln 1973, s. 245.

⁴³ Tamże, *Theodramatik*, dz. cyt., s. 246.

Pobieżny przegląd gatunków literackich stworzył możliwość zrozumienia wewnętrznej otwartości religijnej jako rozszerzenia literatury, a tym samym siły przyciągającej tekstów literackich do przepowiadania. Uchodzi to również, – i właśnie dlatego, że sporo literatury rozumie siebie samą – za pisanie do kogoś przeciw nasuwającym się perspektywom religijnym. Theodor W. Adorno w komentarzu do *Końcówki* Becketta pisze:

Człowiek, którego nazwa gatunkowa z trudem pasuje do krajobrazu językowego Becketta, znaczy dla niego jedynie to, kim się stał. O gatunku zadecyduje jego sąd ostateczny jak w utopii. Ale w duchu musi jeszcze przemyśleć skargę na to, że już się nie da skarżyć⁴⁴.

W literaturze współczesnej widzimy niejako próbę uratowania *homo religiosus* w epoce abstrakcyjnej racjonalizacji. Z teologicznego punktu widzenia znajdujemy się tak czy inaczej w dziedzinie literatury na „podwórzu poznania”, które wprawdzie „nie przedstawia właściwego obiektu wiary, jest jednak dla wiary konieczne”. Tak brzmi definicja *Preambula fidei* w *Lexikon für Theologie und Kirche*⁴⁵. Powinniśmy jeszcze ją uzupełnić: w podwórzu mieszczącym nie tylko poznanie pojęciowo-systematycznego rodzaju, lecz w postaci sformułowanych werbalnie obrazów ludzkiej walki z tajemnicami wyższego rzędu, nazywanymi Bogiem. Literatura zawsze „prowokuje” wiarę, po prostu tym, że na pytania w ich radykalizmie odpowiedzieć można jeszcze tylko wiarą.

Tak jak w rozwoju nowożytnym ogólne użycie językowe wskutek coraz to silniej przebijającej się gry językowej demonstracji pojęciowo-argumentacyjnej oddaliło się od gry języka wiary, tak wydaje mi się, że – z preferencją dla mówienia obrazowego – rozwój ten prowadzi w pobliże świata wiary. Wówczas troska przepowiadania nie będzie musiała tak bardzo zajmować się trudnymi argumentacyjnie sytuacjami dowodowymi, ale raczej podjąć spór z jakością języka. „Chrześcijańskie sekwencje obrazowe” w przyszłości nosić będą w sobie więcej treści aniżeli nie pozostawiające otwartych życzeń systemy. Prawdopodobnie teologia w większym stopniu wykorzysta dla własnej argumentacji tematyczny i językowy potencjał literatury. Monumentalne wręcz dzieło teologiczne Hansa Ursa von Balthasara (*Piękno, Teodramatyka, Teologika*) stworzyło do tego solidne podwaliny i, podobnie jak *Summa Theologiae* Tomasza z Akwinu, może na długi czas pobudzać do dalszej refleksji.

Według Blaise Pascala ludzie są zdolni przyjąć (i uznać) Boga, lecz kilku myślicieli stwierdza coś wręcz przeciwnego. Współczesny człowiek popadł w taki życiowy stan, który całkowicie wyklucza afirmację Boga. I rzeczywiście,

⁴⁴ Th. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1969, s. 199.

⁴⁵ G. Muschalek, *Preambula fidei*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* VIII, kol. 653.

po Auschwitz i Hiroszynie, po Czarnobylu i Nowym Jorku minął czas pośpiesznego i pociesającego duchowego zbudowania, czas śpiącej i ideologicznie posiadanej wiary. W liście z 1968 roku, skierowanym do francuskiego teologa Henriego de Lubaca, ówczesny kardynał Karol Wojtyła wypowiedział opinię, że korzeniami smutnego bilansu dwudziestego wieku jest „poniżenie, nawet śmiertelne osłabienie fundamentalnej wyjątkowości każdej osoby ludzkiej: dwie wojny światowe, Auschwitz i gułagi, zimna wojna grożąca globalną katastrofą, morza krwi i stosy zwłok”. W jaki sposób wiek, który rozpoczął się od tak wielkich nadziei dla ludzkiej przyszłości, mógł wydać największe katastrofy ludzkości? Przyczyna tego tkwi – według Wojtyły – w wykolejeniu zachodniego humanizmu oraz późniejszej zdrady jego ideałów pod postaciami zaabsorbowania sobą samym i rezygnacji, procesów na tyle silnych, że ludzie zaczęli sobie zadawać pytania, czy w ogóle jeszcze istnieje jakakolwiek prawda, którą można odnaleźć w świecie lub wewnątrz siebie?⁴⁶

Czy Bóg spadł z obłoków i rozczarowuje? Jak więc wytłumaczyć zjawisko w ostatnich dwóch dziesięcioleciach wręcz fascynacji rzeczywistością ezoteryczną? Wystarczy wymienić New Age i „ekologię głębi”; zainteresowanie aniołami i demonami, mistyką i magią, ciałami astralnymi i muzyką sfer, fantasy-historiami i ekstazą, istotami międzyplanetarnymi i międzygalaktycznymi. Minął wiek mechanicznego, przyrodniczego myślenia. Literatura przekazuje jednak w tekstach ważnych pod względem teologicznym autentyczne doświadczenia nowoczesnej religijności i stwarza tym samym szansę skonfrontowania tych doznań z przesłaniem biblijnym i kościelnym. Nawet jeśli teksty tego rodzaju nie wszystkim się podobają, to przekazują wrażenia o postrzeganiu, strukturach argumentacyjnych, nastrojach, obawach i nadziejach naszych również czasowo bliźnich, do których Kościół chce trafić poprzez przepowiadanie.

Paweł VI w żywo komentowanej przez opinię publiczną encyklice *Evangelii nuntiandi* (1975) stwierdził, że rozłam pomiędzy Ewangelią i kulturą jest dramatem współczesnej epoki. Trafność tej opinii potwierdza praktyka przepowiadania Kościoła. Niejeden kaznodzieja, niedziela po niedzieli przepowiadający Ewangelię, wie, jak trudno zaktualizować przesłanie biblijne i uczynić je zrozumiałym dla ludzi. Zatem zadania współczesnego przepowiadania, ewangelizacji, katechizacji stały się problemem przekładu. Mowa świata różni się zasadniczo od mowy Kościoła. Nie wystarczy po prostu przeczytać Ewangelię w nadziei, że „Słowo Boże” będzie samo z siebie – *ex opere operato* – działać. Słowo Kościoła musi być przeniesione w żywą tkankę współczesnej mowy, przywdziać szaty świata i „ssać do woli mleko świata”.

⁴⁶ G. Weigel, *Mourning and Remembrance. The pope believed that „history” is Hisstory – the story of God’s quest for man*. Article: „The Wall Street Journal” 4 April 2005, w: http://www.eppc.org/publications/pubID.2295/pub_detail.asp.

Słowo stanowi medium stworzenia, dynamiczne słowo ducha pośredniczące między milczącym misterium bytu a mnogością konkretnych, zindywidualizowanych, egoistycznych istot. „Stworzenie poprzez słowo” oznajmia – w odróżnieniu od neoplatońskiego procesu emanacyjnego – wolność Stwórcy i autonomię stworzenia. Autorelacja przyczyny bytu ma duchowy, a nie mechaniczny charakter. Istnieje realna współzależność między stanem religijnego uniesienia człowieka, a tym, co go wzrusza. Jakkolwiek Bóg w przepaści swego bytu żadną miarą nie zależy od ludzi, to jednak w samoobjawieniu wobec świata jest uzależniony od sposobu przyjęcia tej epifanii przez człowieka. Objawienie Kościoła nazywane jest „Słowem Bożym” i właśnie to określenie podkreśla fakt, że całość Objawienia zwraca się do centrum jaźni i musi mieć charakter Logosu, aby być przez człowieka przyjętym. „Słowo” zależy nie tylko od zrozumienia słuchającego, lecz również od tego, czy przyjmie on egzystencjalnie jego treść. „Słowo” nie jest podporządkowane wyłącznie kaznodziei lub słuchaczowi, ale korelacji między obydwoma stronami. Wymienione czynniki i ich wzajemna zależność tworzą „konstelację”, w której słowa ludzkie mogą stać się epifanią „Słowa”, rodzajem boskiej automanifestacji. Mogą, ale nie muszą się nią stać. Stąd w odniesieniu do żadnej czynności kościelnej nie mamy pewności, że stanowi ona ekspresję „Słowa”.

Słowo Kościoła porównuje Jan Paweł II do ziarna pszenicy; złożone w ziemi musi nasienie umrzeć, aby ostatecznie przynieść owoc⁴⁷. Słowo przepowiadania, by umrzeć, musi najpierw zatonać w „ziemskim padole” ludzkiej mowy. Przede wszystkim język poetów, epików, twórców opowiadań, dramatopisarzy okazuje się urodzajną „ziemią”, zdolną przyjąć słowo przepowiadania. Ku ludzkiemu zdumieniu literacka logosfera objawia czasami całkiem inną postać i umożliwia całkowicie nowy dostęp do rzeczywistości, którą oznacza. „Przepowiadający Ewangelię potrzebuje – pisze papież – (...) odnawiającej się stale głębokiej formacji teologicznej, a także szerszego zainteresowania myślą i słowem. Są to skarby, którymi dzielą się ze sobą ludzie myślący”⁴⁸. Karol Wojtyła, będąc studentem polonistyki, chętnie czytał literaturę dramatyczną Szekspira i Moliere, Norwida i Wyspiańskiego, komedie Fredry. Po latach wyznał: „Były zatem dwa etapy mojej drogi intelektualnej: pierwszy polegał na przejściu od myślenia literackiego do metafizyki; drugi prowadził mnie od metafizyki do fenomenologii”⁴⁹.

Właśnie pisarze i poeci mówią językiem naszych czasów. Z tego względu znajdziemy w tekstach liturgicznych, homiletycznych, katechetycznych, oficjalnych dokumentach Kościoła: wiersze, wersety literackie, bajki, opowiadania, mądrości Talmudu, literaturę faktu, cytaty z felietonów i reportaży,

⁴⁷ J 12,24.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Wstaniecie, chodźmy*, Kraków 2004, s. 76.

⁴⁹ Tamże, s. 78.

wiadomości z dzienników. Czasem trudno dostrzec ich związek z Ewangelią. Skoro tylko źródła literackie zostaną należycie odczytane, objawiają się nowe drogi. W wielu przypadkach literatura, nie mówiąc wprost o Transcendencji, stopniowo ujawnia swój wymiar metafizyczny i uświadamia czytelnikowi, jak bardzo świat jest „Bożym środowiskiem” (Teilhard de Chardin), w którym żyje człowiek. „Na każdym rogu ulicy znajduję – pisze Walt Whitman – listy Boże. Zielona trawa to pachnąca Boża chusteczka z jego inicjałami, którą upuścił, aby nam przypominać o sobie”⁵⁰. Skarbiec języka, literatury i kultury przepełniają symbole, odsyłające ludzi do Transcendencji.

Dialog Przepowiadania Kościoła z licznymi tekstami literackimi powołał do życia nową rzeczywistość. Jeśli twórczość literacka – głęboko zakorzeniona w domenie ludzkiej – zawiera świadectwo typowego otwarcia się człowieka na rzeczy uniwersalne i Transcendencję, to niewątpliwie stanowi formę poznawania Prawdy, okazuje się użyteczna dla człowieka we wskazaniu wartości zdolnych uczynić jego życie bardziej ludzkim.

Literatura pozostaje w ścisłym związku z historią ludzi; dzielą one identyczne dynamiczne siły, dzięki którym epoka ludzka nabiera wyrazu. Zależność pociąga za sobą postęp, polegający na wzajemnym spotykaniu się ludzi i obustronnej wymianie myśli o modelach życiowych. Literatura karmi się przekazem wartości, a jej siła życiowa i trwanie pochodzi od zdolności pozostawiania otwartą na przyjęcie Nowego.

Jak wyjaśnimy owe zróżnicowane i dynamiczne siły? Każdy z nas bez wyjątku jest uwikłany w kulturę, zależy od niej i wywiera na nią wpływ. W każdej formie życiowej wypowiedzi przekazujemy coś, co nas wyróżnia ze stworzenia: niewyczerpane pragnienie poznania i ciągłą otwartość na tajemnicę Transcendencji. Literatura nosi na sobie znamię – nastawionej na doskonałość – dynamiki napięcia egzystencjalnego i pozwala temu napięciu przeświecać. Można powiedzieć, literatura kryje w sobie możliwość przyjmowania Boskiego Objawienia.

Literatura powinna śmiało ukazywać, dokumentując udział w rodowodzie chociażby cywilizacji europejskiej, swój możliwy wkład w pokonywanie problemów życiowych jednostki i społeczeństwa. Nasz świat kształtuje zasadniczo pluralizm. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o ostateczny sens życia ludzie nie znają wspólnej odpowiedzi. Cywilizacją nowożytną w pełni „sterują” pytania o „potrzeby” dotyczące wymiaru człowieka w sensie kulturalnym, ekonomicznym, biologicznym, fizycznym, a wyodrębniające inne obszary rzeczywistości. Teraźniejszość jest perspektywiczna i wyspecjalizowana. Prawie nikt nie pyta o całokształt człowieka, świata i historii, gdyż każdy

⁵⁰ P. Jakobi, *Damit die Botschaft unser Herz erreicht. Die Evangelien der Sonntage und Hochfeste durch Erzählungen, Gedichte und aktuelle Beispiele erschlossen*, Mainz 1996, s. 11.

wikła się nieskończenie w osobiste partykularyzmy. Gdzie znajdują się łączące wszystkich wartości fundamentalne? Społeczeństwo woła dzisiaj w licznych sytuacjach bez wyjścia o odpowiedź. Często nie możemy po prostu spełnić pokładanych w innych ludziach oczekiwań, chociażby co do minimalizacji przemocy. Otwarte lub bardziej skryte wołanie o wiarę, Kościół i teologię często jest odwrotnie proporcjonalne do wyrażanej wobec tych rzeczywistości krytyki, sprzeciwu czy negacji.

Literatura i teologia mają w tym względzie – z pewnością nie tylko one – zadanie utrzymania otwartym pytania o „Skąd” i „Dokąd” oraz pozostawiania tropu dla dostępu do Transcendencji. Może życie, płynące obok, nie jest do końca fikcją, zabawą, dramatem, wielkim udawaniem, ale niepowtarzalnym tworzeniem. Czy jest kreacją lepszego ja, czy budową wielkiego my, czy innej rzeczywistości, do której intelekt i wyobraźnia ludzi nie mają dostępu? Należałoby wymienić sporo innych tematów i problemów: człowiek jako osoba i jako istota transcendencji, wina i przebaczenie, ograniczenie stosowania przemocy, towarzyszenie w cierpieniu i umieraniu, problem zła. W tym sensie teologia, o ile sama siebie rozumie i zachowuje wolność, może wiele wnieść do przyszłości *humanitas*, warunków jej przetrwania, a przede wszystkim pokoju.

Literatura nigdy nie stanie się kryterium sądzenia, a w jeszcze mniejszym stopniu ostatecznym wyznacznikiem prawdy wobec Bożego Objawienia. Słowo Kościoła nigdy nie pozostaje w sprzeczności z tą czy inną literaturą, nie chce przy zetknięciu z literaturą odebrać jej autonomii i zmusić do przyjęcia form zewnętrznych do niej nie pasujących. Wręcz przeciwnie, przepowiadanie, które współczesny człowiek wnosi do świata, do literatury i do kultur, jest prawdziwą formą humanizmu i jednocześnie wezwaniem do pełnej prawdy. W takim spotkaniu teologia literaturze nic nie odbiera; zachęca ją nawet do otwarcia się na rzeczy nowe, zawierające prawdę Ewangelii i przepowiadania Kościoła, aby z tego tworzywa stworzyć bodziec do dalszego rozwoju.

Zusammenfassung

THEOLOGIE UND LITERATUR IM KREIS MORALISCHEN HERAUSFORDERUNGEN

Literatur und Theologie – zwei Partner, die sich gefunden haben. Narrativität ist die Grundform der Literatur, Diskursivität dagegen der Theologie. Theologisch ist die Offenbarung abgeschlossen, Schriftsteller aber schreiben und erzählen weiter. Die Literatur zeigt der Theologie Beispiele konkreter religiöser Erfahrung in menschlicher konkreten Wirklichkeit. Die Theologie ihrerseits kann den Literaten Einblick gewähren in ihren zeitgemäßen Disput und ihren Aufgabenbereich; sie kann ihre Ergebnisse so darstellen, dass sie in den Wahrnehmungs-, Denk- und Darstellungsbereich über die theologische Relevanz ihrer Texte informiert werden.

In vielen Dingen erscheint heute Literatur als natürlicher Verbündeter der Theologie, ist doch beiden ein gemeinsames Ziel eigen: die Erweckung oder Wiedergewinnung des Menschlichen. So sprechen sie beide gegen Totalitarismus und Indoktrination, warnen sie vor der Verdummung durch den Medienkonsum und vor dem Versinken in der Verbrauchermentalität, sie wecken Teilnahme am Schicksal der Außenseiter und Vergessenen, sie arbeiten gegen die Verdrängung des Todes und formulieren immer neu die Frage nach Sinn.

Die Begegnung der Theologie mit den verschiedenen literarischen Texten hat tatsächlich eine neue Wirklichkeit ins Leben gerufen. Wenn diese Texte tief im Humanen verwurzelt sind, tragen sie das Zeugnis der typischen Öffnung des Menschen für das Universale und für die Transzendenz in sich. Deshalb stehen sie als verschiedene Annäherungen an die Wahrheit da; diese stellen sich als zweifellos nützlich für den Menschen heraus, den sie auf Werte hinweisen, die sein Dasein immer menschlicher machen können. Die Literatur nährt sich aus der Mitteilung von Werten, und ihre Lebenskraft und ihr Bestand rührt von der Fähigkeit her, offen zu bleiben für die Aufnahme des Neuen.

Literatur und Theologie haben hier – gewiss nicht allein – die Aufgabe, die Frage nach dem Woher und Wohin, dem Ganzen und dem Sinn von Welt und Geschichte offen zu halten und so auch die Spur für einen Zugang zu Transzendenz freizuhalten. Viele andere Themen und Probleme wären zu nennen: der Mensch als Person und als Wesen der Transzendenz, Schuld und Vergebung, Verminderung der Gewaltanwendung, Sterbebegleitung usw. In diesem Sinne kann die Theologie, wenn sie sich selbst versteht und wenn sie sich die Freiheit bewahrt, viel zur Zukunft unserer Welt, zu ihren Überlebensbedingungen und vor allem auch zum Frieden beitragen.

Ks. dr Zbigniew TRZASKOWSKI – ur. w 1959 r. w Proszowicach, doktor; humanista i teolog; adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach; autor 21 publikacji książkowych i kilkudziesięciu artykułów naukowych.

POGRZEB KS. PROF. MARIANA PASTUSZKI

Homilia Ks. Biskupa Ordynariusza
z Mszy św. pogrzebowej w int. ks. Mariana Pastuszki
Tumlin, 7 sierpnia 2009 r.

*To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi
Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne (J 6,40).*

Księżu Biskupie Kazimierzu,
Czcigodni Bracia Kapłani, Alumni, Siostry zakonne,
Ukochani Uczestnicy żałobnej liturgii

Przy trumnie śp. ks. prof. Mariana, Pan Jezus przypomina nam raz jeszcze, jaka łaska czeka człowieka, który wierzył w Syna Bożego: *To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne (J 6,40).*

Pierwsza prawda, jaką przynosi nauczanie Jezusa, mówi o tym, że Bóg stworzył człowieka i przeznaczył go do życia w wiecznej szczęśliwości. Planu Bożego nie może nikt pokrzyżować. Nie potrafił tego dokonać nawet szatan, który nienawidzi Boga i człowieka, stąd usiłuje go sprowadzić na drogę potępienia wiecznego. Dzieło doprowadzenia człowieka do domu Ojca pozostaje w ręku Syna Bożego. Ojciec oddał nas w ręce Syna. Moje zbawienie jest w ręku Syna Bożego. Zbawienie moje nie jest w ręku człowieka, ani władcy, ani uczonego. Nawet nie jest w ręku ojca i matki. Zbawienie moje nie jest też w ręku teologów i kapłanów. Moje zbawienie przekazał Ojciec swemu Synowi.

A Jezus? On jest Bogiem wiernym. On nie opuści nikogo, nawet najbardziej niepokąznego. O to się martwić nie musimy. Powiedział kiedyś, że wróble latające są policzone i włos z głowy nie spadnie bez woli Ojca, coś dopiero człowiek stworzony na obraz Boży (por. Łk 12,6-7).

Jezus spełnił do ostateczności misję doprowadzenia mnie do Ojca. Za mnie umarł na krzyżu. Na mojej drodze postawił drogowskaz, swój krzyż, abym wiedział, dokąd iść. Krzyża nie mogę ominąć. Przed krzyżem muszę się zatrzymać i podjąć decyzję: albo pójdę za jego wskazaniem, albo powiem, że znam lepsze drogi życiowe.

Tu druga prawda: *To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne (J 6,40).* Tylu ludzi spotyka

Jezusowy krzyż. Tylu widzi drogowskaz. Tylu poddaje się woli Ukrzyżowanego. Na tych oczekuje w wieczności Jezus. Nie wystarczy jednak widzieć Syna Bożego. Widział Go Herod, widzieli faryzeusze, widział Go także Judasz. Nie wystarczy tylko widzieć Jezusa. W Jezusa należy uwierzyć. Uwierzyć Jego słowom, uwierzyć Jego miłosiernej miłości, wprowadzić Go do swego życia, pozwolić Mu prowadzić siebie po sprawdzonych szlakach. Zawierzyć, że chociaż ścieżka jest skalista, chociaż jest wąska i wiedzie pod górę, prowadzi do życia wiecznego.

Te prawdy ostateczne rozważamy przy trumnie śp. ks. prof. Mariana, którego 81 lat temu pod Jezusowy krzyż zaprowadzili rodzice: ojciec Stanisław i matka Leona. Mógł widzieć Syna Bożego w postaci księdza proboszcza, który w Tumlinie naznaczył go wodą chrztu świętego. Mógł widzieć Syna Bożego, uczestnicząc w katechezie w Liceum im. św. Stanisława Kostki w Kielcach.

Kiedy Pan zaczął rzeźbić serce licealisty Mariana, nie wiemy. Może jeszcze w czasie okupacji, kiedy nie mógł rozpocząć normalnej nauki? Może wtedy, gdy męczennikiem stał się biskup Kaczmarek? Jezusowe kapłaństwo w trudnych komunistycznych czasach otrzymał z rąk biskupa Sonika, pięćdziesiąt cztery lata temu.

Zobaczył Jezusa i uwierzył w Niego. Mało tego, użyczył Jezusowi swojego życia.

Bardzo specyficzną misję kapłańską przewidział dla niego Pan. Wypełniły ją studia prawnicze na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, studia prawnicze w Rzymie na Uniwersytecie Gregoriańskim, czterdzieści siedem lat pracy w Sądzie Biskupim, w tym trzydzieści lat na stanowisku oficjała sądu. Na to wszystko nakłada się czterdzieści lat pracy na Uniwersytecie Stefana Kardynała Wyszyńskiego w charakterze adiunkta, profesora nadzwyczajnego i profesora zwyczajnego oraz wykładowcy naszego Seminarium Duchownego.

Księżu Profesorze Marianie. Ty poznałeś Syna Bożego, zgłębiając mądrość Kościoła wyrażającą się w prawie kanonicznym. Jedni zgłębiają Boży plan przez studium teologii, Pisma Świętego, przez nauki filozoficzne, działalność artystyczną, przez poezję. Ty poznałeś twarz Jezusa przez źródła łaski. Całą swoją naukową pasję skoncentrowałeś na sakramentach świętych. Żaden prawnik ani teolog nie będzie mógł kompetentnie pisać o sakramentach świętych, nie sięgając do twoich benedyktyńskich opracowań.

Znamy cię jako cichego i milczącego profesora. Uśmiechałeś się tylko znacząco, gdy przynosiłeś kolejny tom o sakramentach. Był to owoc twojego milczącego życia.

Znamy cię, jak we wczesnych godzinach rannych pokonywałeś drogę z mieszkania do katedry, aby sprawować Eucharystię. O tym największym darze pozostawionym w testamencie przez Pana medytowałeś na zapisanych stronicach.

Regularnie pokonywałeś przestrzeń między Kielcami a Uniwersytetem w Warszawie, by nauczać o Bożym miłosierdziu, wyrażającym się pokucie i pojednaniu. Cóż za dar?

Znamy cię regularnie zmierzającego do naszego seminarium. Pomny na dar kapłaństwa, na przygotowujących się kandydatów, zadedykowałeś swe dzieło zatytułowane *Sakrament święceń* młodym alumnom w słowach: „kandydatom pragnącym przyjęcia święceń – poświęcam. Autor”.

Znamy cię jako niezmordowanego oficjała sądu, który całe lata pochylał się nad niedolą ludzi pragnących otrzymać stwierdzenie nieważności zawartego małżeństwa. Tam dokonywał się kontakt z kapłanem, z człowiekiem, z duszpasterzem rozumiejącym troskę o zbawienie drugiego.

W kartotece księdza profesora Mariana jest tylko jedna mała adnotacja o pracy duszpasterskiej w roku 1967: „wikariusz ekonom w Łącznej”. Pozostałe pięćdziesiąt pięć lat kapłaństwa wypełniła praca sądowa i praca profesorska. Taką kapłańską drogę wyznaczył mu Pan. A on? On poznawał coraz głębiej oblicze Pana i wierzył w Niego.

W ostatnim roku życia przyszedł do niego Jezus z krzyżem cierpienia i choroby. Wziął ten krzyż i niósł go do ostatnich chwil swego życia, otoczony troską swoich bliskich krewnych.

Panie, dawco sakramentów i źródło łaski! Powiedziałeś: *To bowiem jest wola Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne* (J 6,40). Śp. ks. prof. Marian widział Ciebie oczyma uczzonego i wierzył, że jesteś Synem Bożym. Prosimy, daj mu życie wieczne. Amen.

Ks. Karol Stach – oficjał

Podziękowanie

Czcigodny Księżę Biskupie Kazimierzu, Pasterzu Kościoła kieleckiego, Księżę Biskupie pomocniczy Kazimierzu,

Szanowni Przedstawiciele wyższych uczelni, sądów kościelnych, kurii diecezjalnych, seminariów duchownych, zgromadzeń zakonnych,

Stroskana Rodzino zmarłego ks. prof. Mariana Pastuszki i wszyscy uczestnicy dzisiejszej liturgii pogrzebowej.

Zabieram głos ze świadomością, że miałem szczęście pracować przez 19 lat w Sądzie Biskupim pod kierunkiem oficjała ks. prof. Mariana Pastuszki. Było mi dane poznać ks. prof. Mariana Pastuszkę jako człowieka, kapłana, naukowca i wybitnego prawnika posługującego ludziom w ramach działalności Sądu Biskupiego. Nie sposób policzyć, ilu ludzi spotkało się z ks. Marianem Pastuszką w ciągu jego 47 lat pracy sądowej. Zawsze miał dla nich czas, cierpliwość i radę odpowiednią do ich potrzeb.

Przez 40 lat pracy naukowo-dydaktycznej dbał o kompletowanie warsztatu naukowego, przez gromadzenie unikalnych i cennych książek oraz czasopism prawniczych, które dobrze wykorzystywał w swojej pracy i publikacjach.

Jako kapłan przez 54 lata dbał o wierne i poprawne wykonywanie duszpasterskich zadań zgodnie z nauką Kościoła i przepisami prawa kanonicznego. Był przy tym wymagający, a równocześnie pokorny i dyskretny, ogromnie oszczędny w słowie.

W imieniu Kurii Diecezjalnej i Sądu Biskupiego, pragnę podziękować wszystkim, świeckim i duchownym, którzy przez swoją obecność, nadesłane kondolencje, modlitwę i udział w tej Eucharystii, jednoczą się z Ks. Biskupem Ordynariuszem i całym Kościołem kieleckim w dziękczynieniu składanym Bogu za wszelkie dobro ujawnione w osobie, pracy i całym życiu kapłańskim ks. prof. Mariana Pastuszki, którego dzisiaj żegnamy, polecając go Bogu, w którym jest pełnia sprawiedliwości i miłosierdzia.

Ks. Adam Perz

Jezu Chryste, Boski Nauczycielu

Razem z księżmi profesorami i alumnami WSD Kielcach tu obecnymi i z tymi, którzy nie mogą być tu obecni, a łączą się z nami duchowo, **pragnę złożyć Ci dziękczynienie** za naszego zmarłego Księdza Profesora Mariana. **Dzięki Ci, Jezu**, za kilkunastoletnią posługę Księdza Profesora w naszej *Alma Mater*, jako wykładowcy prawa kanonicznego.

Ksiądz Profesor dał się poznać jako wykładowca bardzo kompetentny, punktualny i uczynny. Mogłem się o tym przekonać osobiście. Kiedyś poprosiłem Go, aby wyjaśnił mi pewną kwestię prawną. Już na drugi dzień otrzymałem kartkę maszynopisu z precyzyjnym wyjaśnieniem problemu.

Dzięki Ci, Jezu Chryste, za napisane przez Księdza Profesora i pozostawione potomnym pozycje książkowe, z których chętnie korzystamy.

W dowód wdzięczności Seminarium zadedykowało Księdzu Profesorowi tegoroczny numer „Kieleckich Studiów Teologicznych”. Z przyczyn technicznych ukaże się on dopiero po wakacjach. Oprócz tego materialnego dowodu wdzięczności, duchowym dowodem naszej wdzięczności będzie modlitwa za Zmarłego, którą obiecuję w imieniu Seminarium.

„Dobre czyny idą ze zmarłymi”. **Panie Jezu, źródło życia**, żegnamy naszego zmarłego Księdza Profesora Mariana i prosimy: za wszelkie dobro, którego doświadczyliśmy od Niego w naszej wspólnocie seminaryjnej – obdarz Go pełnią życia w Twoim Królestwie.

Spis treści

Od Redakcji	9
Ks. Karol Stach – Nota biograficzna ks. prof. dra hab. Mariana Pastuszki	11
Ks. Ginter Dzierżon – Wątpliwość prawna a skuteczność ustawy (kan. 14 KPK) ..	21
Ks. Dariusz Gącik – Prawo wiernych do stowarzyszania się	31
Ks. Wojciech Góralski – Gwarancje otrzymane przez Kościół katolicki w Konkordacie z 1993 r.	45
Ks. Henryk M. Jagodziński – Reskrypt w kościelnym prawie administracyjnym ...	59
Ks. Jan Krajczyński – Prawo dziecka do poczęcia w sposób ludzki	77
Ks. Józef Kudasiewicz – Jezus Chrystus a dziedzictwo prawne Starego i Nowego Testamentu	93
Ks. Jan Piątek – Prawo stanowione i jego ontologiczne implikacje	105
Ks. Maciej Radej – Formy przygotowania do małżeństwa	117
Ks. Tomasz Rozkrut – Fundamentalne znaczenie skargi powodowej w kanonicznym procesie małżeńskim (KPK, kan. 1501–1506)	135
Ks. Remigiusz Sobański – <i>Scire leges</i> . Uwagi o prawie słusznym i o jego słusznym stosowaniu	147
Ks. Henryk Stawniak – Kontrola publikacji z punktu widzenia nauki Kościoła	157
Ks. Ryszard Sztuchmiller – Przesłuchania i rekwizycje sądowe	175
Ks. Wojciech Wąsik – Urząd i zadania wikariusza sądowego	191
Ks. Józef Wroceński SCJ – Udział wiernych świeckich w wykonywaniu władzy rządzenia w Kościele partykularnym	215

VARIA

Dr hab. Dariusz Adamczyk – Wspólne cytaty z Pięcioksięgu w Ewangeliach synoptycznych	233
Ks. Jerzy Adamczyk – Organizacja Akcji Katolickiej w świetle „Statutu Akcji Katolickiej w Polsce”	257
Ks. Stanisław Bielecki – Niepełnosprawni w Kościele	271
Ks. Stanisław Dyk – Podmiot przepowiadania homilijnego w świetle współczesnych dokumentów Kościoła	283
Ks. Tadeusz Gacia – <i>Iam Roma Christo dedita</i> ... Idea Rzymu w <i>Peristephanon</i> Prudencjusza	299

Ks. Andrzej Ryszard Głuchowski – Biblijna problematyka miasta Sodomy	309
Ks. Janusz Gręźlikowski – Szkolnictwo i oświata w diecezji wrocławskiej w XIX i początkach XX wieku	335
Ks. Jan Józef Janicki – Święty Michał Archanioł – Patron miasta i gminy Słomniki. Historyczne i teologiczne znaczenie herbu	357
Ks. Wojciech Misztal – Zamieszkiwanie Ducha Świętego w chrześcijaństwie: znaczenie dla duchowości	375
Aneta Oborny – Kieleckie tradycje organowe i chóralne – Józef i Jerzy Rosińscy ...	391
Piotr Owsinski – Tłumaczenie Biblii Marcina Lutra i jego znaczenie dla świata chrześcijańskiego	415
Ks. Adam Perz – Nadzieja chrześcijańska w świetle Encykliki <i>Spe salvi</i>	423
Ks. Stefan Radziszewski – Do kogo należy ziemia...? <i>Niewidzialny władca</i> , czyli Adam Zagajewski i jego refleksje o człowieku	439
Ks. Tomasz Siemieniec – Miłość Boga ukazana w akcie stwórczym mężczyzny i kobiety	453
Agnieszka Smolińska – Wartości i sens życia w twórczości poetyckiej ks. Józefa Baki SJ (1707–1780)	465
Ks. Zbigniew Trzaskowski – Teologia i literatura w kręgu moralnych wyzwań	479
Pogrzeb ks. prof. Mariana Pastuszki	499