

Kieleckie Studia Teologiczne

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

KIELECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Tom VI

„UWIERZYLIŚMY MIŁOŚCI BOGA”
O PIERWSZEJ ENCYKLICE BENEDYKTA XVI

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

Kielce 2007

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

Redakcja

Ks. Władysław Sowa – redaktor naczelny

Ks. Paweł Borto – z-ca redaktora naczelnego

Ks. Adam Kędzierski – z-ca redaktora naczelnego

Korekta

Joanna Pisiewicz

Projekt okładki

Ks. Paweł Tkaczyk

Na okładce

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

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Adres redakcji

„Kieleckie Studia Teologiczne”

ul. Jana Pawła II nr 7

PL 25-013 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

OD REDAKCJI

„Miłość Boga wobec nas jest sprawą zasadniczą dla życia i niesie ze sobą decydujące pytania o to, kim jest Bóg i kim my jesteśmy” (*Deus caritas est*, 2). Tymi słowami, po krótkim wprowadzeniu, rozpoczął Benedykt XVI główną część swej encykliki. Dokument ten, podpisany w uroczystość Narodzenia Pańskiego 2006 roku, czyli w dzień upamiętniający Wcieloną Miłość, jest słowem programowym. Papież sam podkreślił, iż w swojej pierwszej encyklice pragnie mówić o miłości Boga do człowieka i przekazywaniu tej miłości innym ludziom, ponieważ uważa to za przesłanie najbardziej aktualne i posiadające konkretne znaczenie dla świata (por. *Deus caritas est*, 1). Niedługo potem, w tekście prezentacji Encykliki *Deus caritas est* abp Angelo Amato, sekretarz Kongregacji Nauki Wiary, napisał, że jest ona darem dla świata – darem, który wszyscy wierni winni przyjąć z radością, przyswoić sobie i realizować w życiu.

Niniejszy, siódmy już tom „Kieleckich Studiów Teologicznych”, postanowiliśmy poświęcić refleksji nad pierwszą encykliką Benedykta XVI właśnie z tych dwóch powodów – ponieważ jest ona przesłaniem programowym dotyczącym samego centrum wiary chrześcijańskiej i ponieważ czujemy się zobowiązani tym darem, który przekazał nam Następca Piotra.

Artykuły zebrane w pierwszej części niniejszego numeru są w większości owocem przemyśleń autorów związanych ze środowiskiem kieleckim. Zostały zamieszczone według kolejności alfabetycznej nazwisk współtwórców tej publikacji.

W drugiej części 7 tomu KST, zatytułowanej *Varia*, zamieszczamy, zgodnie z naszym zwyczajem, inne artykuły niezwiązane bezpośrednio z tematem bieżącego numeru. W ten sposób chcemy tworzyć jeszcze jedno miejsce, w którym wszelka cenna myśl nie zostanie pominięta.

Dariusz Adamczyk – Kielce

ZAPROSZENIE DO MIŁOŚCI W ŚWIEŁIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST*

Temat miłości jest aktualny zawsze. W czasach współczesnych daje się zauważyć swego rodzaju kryzys koncepcji ludzkiej miłości. Jak się wydaje, jest to odzwierciedlenie kryzysu antropologicznego, a także religijnego. Papież Benedykt XVI pragnie pobudzić świat do „nowej, czynnej gorliwości w dawaniu odpowiedzi na Bożą miłość” (DCE 1). Zachęca do życia miłością. W ten bowiem sposób Boże światło może dotrzeć do świata (por. DCE 39). Papież przypomina oryginalne orędzie chrześcijaństwa. Rozpoczyna swoją encyklikę słowami z 1 J 4, 16: „Bóg jest miłością” (DCE 1). Jest to centralna prawda chrześcijańskiej wiary¹. Papież wskazuje na egzystencjalne implikacje, jakie płyną z treści tego biblijnego przesłania. Bóg zaprasza człowieka do miłości. Miłość Boga jest uprzedzająca. Zaprasza On człowieka do odwzajemnienia miłości².

W Pierwszym Liście św. Jana podana została istota wiary. Wskazano na obraz Boga oraz na wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi. Zatem słowa: „Bóg jest miłością” wyrażają także istotę bycia człowiekiem. Encyklika jest wykładnią głównej prawdy w chrześcijaństwie. Ma ona rzutować na całe życie człowieka. Wiara bowiem ma charakter praktyczny. Nie można jej sprowadzić do kategorii czysto teoretycznej ani do filozoficznego światopoglądu. Jest ona rzeczywistością dynamiczną. Wskazuje na to Ojciec Święty: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (DCE 1)³.

¹ Por. J. Wojtkun, *Rola miłości w życiu człowieka na podstawie „Deus caritas est”*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 3 (2006), s. 5.

² Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice Benedykta XVI*, KPD 1 (2006), s. 72; M. Dziewiecki, *Bóg proponuje miłość ze znakiem jakości*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 3 (2006), s. 13nn.

³ Por. J. Wojtkun, *Rola miłości...*, art. cyt., s. 5.

1. Jedna rzeczywistość miłości

W pierwszej części encykliki papież pragnie sprecyzować „niektóre istotne dane na temat miłości, jaką Bóg w tajemniczy i darmowy sposób ofiaruje człowiekowi razem z wewnętrzną więzią tej Miłości z rzeczywistością miłości ludzkiej” (DCE 1). Tajemnica miłości chrześcijańskiej z perspektywy integralności człowieka – to pierwszy wątek refleksji encykliki Benedykta XVI (por. DCE 2–6). Papież poddaje analizie trzy pojęcia pochodzące ze starożytnej myśli greckiej: *eros*, *philia* i *agape*⁴.

Termin *eros* był używany w filozofii greckiej na określenie pożądliwości płciowej, żądzy, pragnienia⁵. Oznacza taki rodzaj miłości, który dąży do rozkoszowania się drugą osobą. Jej szczytem jest doświadczenie rozkoszy zmysłowej. To miłość pożądliwa. Platon rozumiał *eros* jako impuls, pasję. Pozwala to człowiekowi doświadczyć najwyższej błogości (por. DCE 7)⁶. *Eros* jest dążeniem do tego, co piękne i wartościowe. Jest zatem wznoszeniem się ku wyżynom. *Eros* jest pragnieniem tego, czego człowiekowi brak, dlatego jest to zawsze miłość pożądliwa, zdeterminowana przez potrzeby ludzkie⁷.

Philia to przyjaźń, zażyłość, serdeczność⁸. Określenie to oznacza miłość z akcentem wzajemności i serdecznego związku⁹. Jest to słowo z dużym ładunkiem emocjonalnym, o treści nasyczonej uczuciem. Używa się je na oznaczenie więzi rodzinnej i stosunków przyjaźni¹⁰. To pojęcie miłości-przyjaźni zostało podjęte i pogłębione w Ewangelii Jana. Tym terminem autor natchniony wyraził relację między Jezusem i Jego uczniami (por. DCE 3).

Pojęcie *agape* w chrześcijańskich prądach myślowych zostało usytuowane na przeciwnym biegunie w odniesieniu do *erosu*. Było ono traktowane jako najbardziej wysublimowana forma miłości. *Agape* to miłość altruistyczna, życzliwa, darująca z własnej pełni. Pojęcie *agape* zostało uprzywilejowa-

⁴ Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 73.

⁵ Por. F. Drączkowski, *Miłość – agape syntezą chrześcijaństwa*, Pelplin – Toruń 1997, s. 13n.

⁶ Por. J. Wojtkun, *Rola miłości...*, art. cyt., s. 7; Y. de Andia, *Erôs i agapè: Boski żar miłości*, „Communio”, 5 (1995), s. 40nn.

⁷ Por. F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, Pelplin 1990, s. 16nn; J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty miłości. Teologiczno-psychologiczne aspekty rozwoju człowieka na drodze ku Bogu według św. Jana od Krzyża*, Kraków 2003, s. 37; Y. de Andia, *Erôs i agapè...*, art. cyt., s. 49nn.

⁸ Por. F. Drączkowski, *Miłość – agape...*, dz. cyt., s. 14; J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 37.

⁹ Por. F. Woronowski, *Funkcja miłości czynnej Kościoła*, Łomża 1977, s. 28.

¹⁰ Por. R. Coste, *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, Rzym – Lublin 1992, s. 18.

ne w pismach Nowego Testamentu (por. DCE 3)¹¹. To miłość Boga do człowieka, miłość braterska. Bóg to czysta *agape*¹². Cechą *agape* jest „troska o drugiego człowieka i posługa dla niego” (DCE 6). Papież ukazuje nowotestamentalne preferencje do określenia tym terminem miłości chrześcijańskiej. Akcentuje jedność miłości, ukazując bogactwo semantyczne tego pojęcia. Jest jedna miłość, która łączy w sobie wszystkie jej formy¹³.

Miłość ma niewyczerpane horyzonty. Jest wieczna. Swymi korzeniami bowiem sięga samego Boga¹⁴.

Istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością: miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia. Okazało się jednak równocześnie, że drogą do tego celu nie jest proste poddanie się opanowaniu przez instynkt. Konieczne jest oczyszczenie i dojrzewanie, które osiąga się także na drodze wyrzeczenia. Nie jest to odrzuceniem *erosu*, jego „otruciem”, lecz jego uzdrowieniem w perspektywie jego prawdziwej wielkości (DCE 5)¹⁵.

Do tego celu prowadzi zatem uzdrowienie *erosa* przez jego oczyszczenie i dojrzewanie.

Nie można redukować miłości wyłącznie do wymiaru erotycznego. Prowadzi to bowiem do degradacji pojęcia miłości (por. DCE 4). Napięcia pomiędzy *erosem* a *agape* są jednak tylko pozorne. „*Eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie” (DCE 4). Miłość *agape* uzasadnia ludzką energię seksualną. Tylko miłość o charakterze transcendentnym może sprawić, że człowiek będzie w stanie otworzyć się na transcendencję. Sama zaś miłość erotyczna ogranicza człowieka do czasowości. Pozbawiona nadprzyrodzoności zamyka człowieka na innych we własnym „ja”. Chodzi zatem niejako o uzdrowienie miłości opartej na zmysłach poprzez miłość *agape*¹⁶.

¹¹ Por. J. Wojtkun, *Rola miłości...*, art. cyt., s. 7; F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 20nn.

¹² Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 37; R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 18n; Y. de Andia, *Erôs i agapè...*, art. cyt., s. 38nn.

¹³ Por. F. Drączkowski, *Miłość – agape...*, dz. cyt., s. 14nn; L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 73.

¹⁴ Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 291nn; J. Wojtkun, *Rola miłości...*, art. cyt., s. 11.

¹⁵ Warto w tym miejscu przypomnieć, że w historii chrześcijaństwa były tendencje przeciwne cielesności. Por. J. Wojtkun, *Rola miłości...*, art. cyt., s. 7.

¹⁶ Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 288.

Papież określa *agape* jako miłość zstępującą, ofiarną, *eros* zaś jako miłość wstępującą, pożądlivą, posesywną. Wprowadza porozumienie między filozofią Platona a teologią św. Pawła z 1 Kor 13. Nie można tych dwóch rzeczywistości: *eros* i *agape* radykalnie przeciwstawić. Istota chrześcijaństwa nie jest bowiem „oderwana od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia” (DCE 7). Benedykt XVI stwierdza:

W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle (DCE 7)¹⁷.

Miłość jest zatem jedną rzeczywistością, która posiada różne wymiary. Gdy *eros* i *agape* oddalają się zupełnie od siebie, wtedy powstaje jakaś ograniczona forma miłości (por. DCE 8), jej karykatura. Miejsce prawdziwej miłości zajmuje wówczas fikcja¹⁸.

Miłość jest jedna. Pochodzi bowiem z Boga. To On jest jej jedynym źródłem (por. DCE 9). Chrześcijańskie przeżywanie miłości obejmuje także wymiar popędu i przyjemności, czyli ekstazę. „Tak, miłość jest «ekstazą», ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako drogą, trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia «ja», w daleko od siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga” (DCE 6). Papież odwołuje się w tym miejscu do słów Jezusa: *Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je* (Łk 17, 33; por. Mt 10, 39; 16, 25; Mk 8, 35; Łk 9, 24; J 12, 25)¹⁹.

Wiara biblijna akceptuje całego człowieka. Oczyszcza jego dążenie do miłości poprzez ukazanie jej nowych wymiarów (por. DCE 8). Nowość wiary biblijnej uwidacznia biblijne rozumienie integralności miłości. W Starym Testamencie znajdujemy wypowiedzi, które składają się na nowość obrazu Boga jako Miłości. Obrazy biblijne potwierdzają, że miłość Boga „może być określona bez wątpienia jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*” (DCE 9). Ową „namiętność” Boga w stosunku do swego ludu opisali przede

¹⁷ Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 73n; F. Drączkowski, *Miłość – agape...*, dz. cyt., s. 18n.

¹⁸ Por. M. Dziewiecki, *Bóg proponuje...*, art. cyt., s. 13; J. Wojtkun, *Rola miłości...*, art. cyt., s. 8.

¹⁹ Por. J. Wojtkun, *Rola miłości...*, art. cyt., s. 9; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s. 278n.

wszystkim prorocy, Ozeasz i Ezechiel²⁰. Posłużyli się przy tym śmiałymi obrazami erotycznymi. Przedstawiając relacje Boga z Izraelem, zastosowali metafory narzeczeństwa i małżeństwa. Bałwochwalstwo zaś jest konsekwentnie ukazane jako cudzołóstwo i prostytutka. Prorocy odwołują się do kultów płodności wraz z nadużyciami sfery *eros* (por. DCE 9).

Opisany jednak zostaje równocześnie stosunek wierności między Izraelem a Bogiem Jahwe. Bóg dał Izraelowi *Toràh*. Był to głęboki wyraz miłości Boga do narodu wybranego. Jego istotą było ukazanie Izraelowi prawdziwej natury człowieka oraz wskazanie drogi prawdziwego człowieczeństwa. Bóg objawia, że „człowiek żyjąc w wierności jednemu Bogu, doświadcza siebie samego jako kochanego przez Boga i odkrywa radość w prawdzie, w sprawiedliwości – radość w Bogu, która staje się jego istotnym szczęściem” (DCE 9). Psalmista wyraził to w słowach: *Kogo prócz Ciebie mam w niebie? Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia. (...) Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga* (por. Ps 73, 25.28; DCE 9)²¹.

Miłość Boga do swego ludu można określić jako *eros*, ponieważ jest to miłość namiętna. Może być też określona jako *agape*, bo jest bezinteresowna i przebacząca. Benedykt XVI pisze: „*Eros* Boga do człowieka jest zarazem – jak powiedzieliśmy – w pełni *agape*. Nie tylko dlatego, że zostaje dana zupełnie bezinteresownie, bez żadnej uprzedniej zasługi, ale także dlatego, że jest miłością przebaczącą” (DCE 10).

Prorok Ozeasz ukazuje taką miłość Boga do człowieka, która zdecydowanie przewyższa aspekt darmowości. Izrael zerwał Przymierze z Bogiem, a więc dopuścił się „cudzołóstwa” względem Niego. Zasługuje zatem na karę całkowitego i bezpowrotnego zniszczenia, tak jak niegdyś Sodom i Gomora. W takiej sytuacji mogłoby się po ludzku wydawać, że Bóg osądzi swój lud i wyrzeknie się go. Jahwe jednak niejako zawiesza wyrok swojej słusznej sprawiedliwości. Dalszy przebieg historii zbawczej ukazał Boży sposób myślenia i Bożą miłość. Bóg kieruje się dobrocią i miłością, które są mocniejsze niż gniew sprawiedliwości (por. Jr 31, 20)²².

Kierowanie się gniewem stanowi oznakę ludzkiej słabości (por. Lb 23, 19; 1 Sm 15, 29). Jest to zachowanie niegodne miłości Bożej²³. Bóg dał dowód tego, że jest Bogiem, a nie człowiekiem: *Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? (...) Moje serce na to się wzdryga i roz-*

²⁰ Por. J. Wojtkun, *Rola miłości...*, art. cyt., s. 9.

²¹ Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990, s. 336.

²² Por. S. Łach, *Księgi proroków mniejszych. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1968, s. 100.

²³ Por. tamże.

palają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczyć, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty (Oz 11, 8n; por. DCE 10)²⁴. W tym fragmencie została wyrażona pełnia dobroci Jahwe w stosunku do narodu wybranego. Boża miłość, która jest związana ze świętością, sytuuje Boga ponad ludzkimi kategoriami myślenia. To właśnie owa miłość zapewnia Mu niejako paradoksalną cierpliwość i obliuguje Go do konieczności przebaczenia. Mimo że jest to tekst starotestamentowy, to pod tym względem teologia proroka Ozeasza zbliża się już wyraźnie do teologii Nowego Testamentu²⁵.

Miłość Boga przewyższa wszystkie niewierności i grzechy narodu wybranego. *Ukochalem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość (Jr 31, 3)²⁶. Bóg widząc prawdziwe nawrócenie, przywróci do łask swój lud: Czy Efraim nie jest dla Mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ilekroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się skłaniają ku niemu moje wnętrzności; muszę mu okazać miłosierdzie! – wyrocznia Pana (Jr 31, 20). Jest to daleka zapowiedź nowotestamentowych słów: „do końca ich umiłował” (J 13, 1) oraz: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8.16)²⁷.*

Prorok Ezechiel otrzymuje od Boga polecenie: *Powiedz im: Na moje życie! – wyrocznia Pana Boga. Ja nie pragnę śmierci występnego, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył. Zawróćcie, zawróćcie z waszych złych dróg! Czemuż to chcecie zginąć, domu Izraela? (Ez 33, 11). Bóg objawia swoją miłość także w tym, że sam poucza człowieka, w jaki sposób powinien prosić o miłosierdzie. Dalej zaś mówi: Teraz odwrócę los Jakuba i zmiłuję się nad całym domem Izraela, i zatroszczę się o moje święte imię (Ez 39, 25)²⁸.*

Miłość zatem Boga do swojego ludu jest miłością przebaczącą.

Jest to miłość tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. Chrześcijanin widzi w tym już zarysowują-

²⁴ Por. K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994, s. 34nn; T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, Paradyż 1984, s. 201.

²⁵ Por. C. Wiener, *Miłość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 485; G. Hentschel, „*Ponieważ Pan was umiłował*” (*Pwt 7, 8*). *Miłość w Starym Testamencie*, „Communio”, 5 (1995), s. 22; T. Herrmann, *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie Świętym*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 148n; S. Łach, *Księgi proroków mniejszych...*, dz. cyt., s. 49.

²⁶ Por. G. Hentschel, *Ponieważ Pan...*, art. cyt., s. 22.

²⁷ Por. T. Herrmann, *Rozwój idei miłości...*, art. cyt., s. 149nn.

²⁸ Por. K. Romaniuk, *Biblijny traktat...*, dz. cyt., s. 36n.

ce się misterium Krzyża: Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością (DCE 10)²⁹.

Szczególnie w tajemnicy paschalnej Chrystusa zderza się niejako misterium wiernej miłości Boga z tajemnicą sprawiedliwości. Niemożliwy pozornie dylemat między miłością a sprawiedliwością zostaje przezwyciężony. Tu nastąpiło przyznanie priorytetu miłości³⁰.

„Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). Jest to określenie, które ukazuje najbardziej charakterystyczną cechę Boga w stosunku do ludzi. Wszelkie objawy zainteresowania Boga ludźmi są dowodami Jego miłości. Są to wielkie akty miłości Boga do człowieka. Św. Jan wskazuje na ten przymiot Boży, jako nakłaniający do działania w stosunku do całego stworzenia, a w szczególności do człowieka. Tak bardzo podkreśla on miłującą aktywność Boga, że identyfikuje ją z Jego naturą. W ten sposób daje wyjaśnienie natury Boga zapoznanej ze staro- i nowotestamentowego Objawienia³¹.

Miłość Boga jest tak wielka, że zwraca się On w niej przeciw sobie samemu. Jest to wystąpienie Boga przeciw własnej sprawiedliwości. Dokonuje się to najpełniej w Jezusie Chrystusie. Ilustracja tego zwrócenia się Boga przeciw sobie została zawarta w stylu życia i przepowiadaniu Jezusa, a zwłaszcza w Jego przypowieściach. Ojciec Święty pisze:

Prawdziwą nowością Nowego Testamentu nie są nowe idee, lecz sama postać Chrystusa, który ucieleśnia pojęcia – niesłychane, niebywałe realizm. Już w Starym Testamencie nowość biblijna nie polega po prostu na abstrakcyjnych pojęciach, lecz nieprzewidywalnym i w pewnym sensie niebywałym działaniu Boga. To Boże działanie teraz dramatyczną formę poprzez fakt, że w Jezusie Chrystusie sam Bóg poszukuje „zaginionej owcy”, ludzkości cierpiącej i zagubionej. Gdy Jezus w swoich przypowieściach mówi o pasterzu, który szuka zaginionej owcy, o kobiecie poszukującej drachmy, o ojcu, który wychodzi na spotkanie marnotrawnego syna i bierze go w ramiona, wówczas wszystko to nie sprowadza się tylko do słów, lecz stanowi wyjaśnienie Jego działania i bycia. W Jego śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie (DCE 12)³².

²⁹ Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 74.

³⁰ Por. S. Nagy, „*Objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się Jezus Chrystus*” (RH 9), w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 133; J. Koperek, *Eucharystia źródłem miłości miłosiernej*, „Communio”, 5 (1995), s. 88n.

³¹ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 129.

³² Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 75.

Miłość Syna do Ojca została wyrażona w słowach: *Ale niech świat się dowie, że Ja miłuję Ojca i że tak czynię, jak Mi Ojciec nakazał* (J 14, 31). Świadczy o tym cała Ewangelia św. Jana. Jezus jest całkowicie posłuszny Ojcu. Jego posłuszeństwo wynika z miłości. Cała działalność Jezusa jest wypełnieniem planu Ojca (por. J 4, 34; 17, 4). Jezus jako wykonawca zbawczego planu Ojca, całkowicie poświęca się dla Jego chwały³³. Od czasu przyjścia Jezusa rozgrywa się dramat miłości poprzez Jego osobę. Jezus jest konkretnym objawieniem miłości. On prowadzi synowski dialog z Bogiem i świadczy o tym przed ludźmi. Poprzez miłość osiąga pełnię swego człowieczeństwa i wzywa ludzi do takiej miłości. Całe Jego życie świadczy o tym, że był oddany Ojcu bez reszty (por. Łk 2, 49; Hbr 10, 5nn). Trwał w najwyższej zgodzie z wolą Bożą (por. J 4, 34; 6, 38). Wypełnia swoje życie miłością i dziękczynieniem (por. Mk 1, 35; Mt 11, 25). Jest całkowicie oddany ludziom (por. Mk 10, 45)³⁴.

Miłość Jezusa do ludzi ma charakter dynamiczny i ujawnia się w wydaniu siebie na całkowitą ofiarę, która została zobrazowana w Ewangelii Jana poprzez symbol ziarna pszenicznego wrzuconego w ziemię (por. J 12, 24). Miłość Jezusa jest jedynym zbawieniem człowieka. Ma charakter uniwersalny (por. J 3, 15; 4, 42; 9, 5-38; 11, 25; 14, 6). Miłości Jezusa towarzyszą uczucia ludzkie. Całkowite oddanie się Jezusa na ofiarę należy widzieć w kontekście wielkiej serdeczności i czułości dobrego pasterza. Potrzeba zatem skierować wzrok na przebity bok Jezusa (por. J 19, 37)³⁵. W ten bowiem sposób można kontemplować prawdę, że Bóg jest miłością. Tylko w kontekście wydarzenia krzyża można definiować, czym jest miłość. Człowiek dopiero od tego spojrzenia na krzyż może odnaleźć właściwą drogę swego życia oraz swojej miłości (por. DCE 12).

Aktowi ofiary Jezusa została nadana trwała obecność poprzez ustanowienie Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy. Jezus daje swoje Ciało i swoją Krew jako nową mannę (por. J 6, 31-33)³⁶. W starożytności panowało przekonanie, że „w istocie prawdziwym pokarmem człowieka – tym, czym on jako

³³ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 483; S. Nagy, *Objawienie miłości...*, art. cyt., s. 135n.

³⁴ Por. C. Wiener, *Miłość...*, art. cyt., s. 478.

³⁵ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma...*, dz. cyt., s. 483; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań – Kraków 1999, s. 577.

³⁶ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. 1, s. 463n; S. Mędała, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 38n; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1975, s. 212n.

człowiek żyje – jest *Logos*, odwieczna mądrość, teraz ów *Logos* stał się dla nas prawdziwie pokarmem – jako miłość” (DCE 13). Poprzez Eucharystię człowiek zostaje włączony w akt ofiarniczy Jezusa. Nie tylko zatem człowiek otrzymuje wcielony *Logos*, ale zostaje włączony w dynamikę Jego ofiary. W ten sposób starotestamentowy obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością. Podstawą tajemnicy Eucharystii jest uniżenie się Boga ku człowiekowi (por. DCE 13)³⁷.

Tajemnica sakramentu Eucharystii ma charakter społeczny. Eucharystia łączy chrześcijan z Chrystusem oraz zespala ich między sobą. Zaakcentował to św. Paweł, pisząc: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 17)³⁸. Papież zwraca uwagę, że:

Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się „jednym ciałem” stopieni razem w jednym istnieniu (DCE 14)³⁹.

Wcielony Bóg przyciąga wszystkich do siebie. Staje się zatem jasne, dlaczego terminu *agape* zwykło się używać na określenie Eucharystii. W tym bowiem sakramencie przychodzi cieleśnie miłość Boga, aby działać w ludziach i poprzez nich. Benedykt XVI pisze:

Tylko wychodząc od fundamentu chrystologiczno-sakramentalnego, można poprawnie zrozumieć nauczanie Jezusa o miłości. Przejście, do jakiego On wzywa, od Prawa i Proroków do podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego, wyprowadzenie samego istnienia wiary z centralności tego przykazania nie jest po prostu moralnością, która później mogłaby istnieć autonomicznie obok wiary w Chrystusa i jej każdorazowej aktualizacji w tym sakramencie: wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*. Upada tutaj po prostu tradycyjne przeciwstawienie kultu i etyki (DCE 14).

Eucharystia jest szkołą czynnej miłości bliźniego. Udział w Komunii eucharystycznej zakłada bycie miłowanym oraz jednocześnie miłowanie innych.

³⁷ Por. S. Nagy, *Objawienie miłości...*, art. cyt., s. 136n.

³⁸ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. 2, s. 141.

³⁹ Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 75; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1965, s. 225.

Uczestnictwo w Eucharystii winno się przekładać na praktykowanie miłości⁴⁰. Inaczej byłaby ona wykorzystana tylko w sposób fragmentaryczny, niepełny. Wypełnianie nakazu praktykowania miłości staje się możliwe tylko dlatego, że owa miłość została wprawdzie człowiekowi dana (por. DCE 14). W ten sposób przykazanie miłości nie jest jedynie wymogiem, lecz rozwijaniem i kontynuacją tego daru Bożego. Owo przykazanie stanowi niejako naturalne środowisko życia chrześcijanina.

W Pierwszym Liście św. Jana miłość jest zalecana w najwyższym stopniu. Termin *agape* występuje w tym piśmie w swoim najgłębszym znaczeniu. Cały Pierwszy List Jana można nazwać traktatem o Bożej *agape*. W ujęciu Janowym chrześcijaństwo jest religią o charakterze etyczno-praktycznym. Chrześcijańska miłość do Boga realizuje się poprzez miłość do bliźniego oraz jest z nią nierozzerwalnie związana. Miłość do braci jest znakiem miłości Boga i z tej miłości wynika. Jest ona jej zewnętrznym wyrazem⁴¹. W Piśmie Świętym czytamy: *Jeśliby ktoś mówił: „Miłuję Boga”, a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4, 20). Chodzi tu o kłamstwo nie w sensie przedmiotowym, lecz egzystencjalnym. Odnosi się ono bowiem do bytowania człowieka pozbawionego Bożego życia⁴².

W całym tym Liście autor podkreśla nierozzerwalny związek między miłością Boga i miłością bliźniego. Jest to związek tak ścisły, że deklaracja o miłowaniu Boga staje się kłamstwem, gdy nie towarzyszy temu miłość bliźniego. „Miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga” (DCE 16). W rzeczywistości istnieje bowiem tylko jedna miłość⁴³. Można zatem stwierdzić, że miłość braterska jest bazą dla miłości Boga. Widzialność jest gwarancją dla niewidzialności. Człowiek z kolei może być bratem dla drugiego tylko o tyle, o ile wcześniej stał się dzieckiem w stosunku do Boga⁴⁴. S. Kierkegaard stwierdza, że miłość Boga stanowi fundament miłości bliźniego: „Miłuj Boga ponad

⁴⁰ Por. J. Koperek, *Eucharystia źródłem...*, art. cyt., s. 86.

⁴¹ Por. F. Drączkowski, *Miłość – agape...*, dz. cyt., s. 95nn; J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 279n; Y. de Andia, *Erôs i agapè...*, art. cyt., s. 39n; W. Gnutek, *Pieśń świętego Pawła o miłości*, RBiL 2 (1960), s. 105.

⁴² Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 144nn; R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 120; S. Witek, *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warszawa 1983, s. 49; F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1959, s. 416.

⁴³ Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 75; C. Wiener, *Miłość...*, art. cyt., s. 490.

⁴⁴ Por. R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 135.

wszystko, a będziesz kochał także bliźniego, w bliźnim zaś – wszystkich ludzi. Jedynie wówczas, kiedy miłuje się Boga ponad wszystko, można kochać bliźniego w drugim człowieku”⁴⁵. Miłość Boga i brata są nierozdzielne. Stanowią bowiem wyraz jednej i tej samej *agape*⁴⁶.

To fakt, że Boga takiego, jakim jest, nikt nigdy nie widział. Nie pozostał On jednak dla człowieka zupełnie niedostępny. To On pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 10). Bóg zesłał swego Syna Jednorodzonego, aby ludzie mogli osiągnąć życie dzięki Niemu (por. 1 J 4, 9)⁴⁷. To miłość Ojca sprawiła, że Jednorodzony Syn zstąpił na ziemię (por. J 1, 14.18; 3, 16.18)⁴⁸. Bóg staje się dla człowieka widzialny przez swoją miłość do niego (por. DCE 17). Możemy Go oglądać w Jezusie Chrystusie (por. J 14, 9), a także w drugim człowieku. Przykazanie miłości należy rozumieć jako odpowiedź człowieka na Bożą miłość⁴⁹.

Miłość Ojca wobec ludzkości została objawiona przez Jednorodzonego Syna, Zbawiciela świata. Jezus Chrystus jest jedynym Synem Boga. Posłanie Go na świat jest wyrazem najwyższej miłości Boga do świata⁵⁰. Została ukazana jako wola i chęć zbawienia wszystkich ludzi (por. J 17, 24). Jest to zatem miłość bezinteresowna. Stąd też sam Bóg jest nazwany miłością (por. 1 J 4, 8-16)⁵¹. Określenie to ukazuje Jego stosunek do ludzi. Miłość Boża daje się ludziom w sposób całkowicie wolny za pośrednictwem Syna. Ten zaś, jako Wcielone Słowo dołącza posłuszeństwo i ofiarę (por. J 10, 17; 15, 10)⁵².

Miłość Jezusa jest wezwaniem do wzajemności. Kto miłuje Jezusa, miłuje Ojca (por. Mt 10, 40; J 8, 42; 14, 21-24). Miłość zaś Jezusa oznacza zachowywanie w całości Jego słowa (por. J 14, 15.21.23) oraz naśladowanie Go, przy całkowitym wyrzeczeniu się wszystkiego. Potrzeba wsłuchiwać się w słowa

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Vie et règne de l'amour*, Paris 1952, s. 91.

⁴⁶ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 176.

⁴⁷ Por. S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana. Listy Powstanie. Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 83; F. Gryglewicz, *Listy Katolickie...*, dz. cyt., s. 409nn.

⁴⁸ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma...*, dz. cyt., s. 483; S. Mędała, *Chwała Jezusa...*, dz. cyt., s. 31n; F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984, s. 160n.

⁴⁹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. 1, s. 532; L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 76.

⁵⁰ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 133.

⁵¹ Por. S. Mędała, *Chodzenie w światłości...*, dz. cyt., s. 83; J. Koperek, *Eucharystia źródłem...*, art. cyt., s. 77.

⁵² Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma...*, dz. cyt., s. 483; R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 121.

Jezusa Chrystusa, który pokazuje Ojca (por. J 14, 9). To On ukazuje prawdę o Bogu, który jest miłością. Miłość Boga ma zasadnicze znaczenie dla życia człowieka, dla określenia, kim jest Bóg oraz kim jest człowiek (por. DCE 2)⁵³. Św. Jan udowadnia, że Bóg jest miłością. Wskazuje na dzieło Wcieleń i Odkupienia. Wykazuje w ten sposób doniosłość miłości braterskiej, która „jest z Boga”, powoduje narodzenie z Boga i Jego poznanie (por. 1 J 4, 7). Ponadto miłość braterska wprowadza człowieka w naturę Boga. W ten sposób w świecie staje się widoczne podobieństwo do życia, jakie istnieje w Bogu. Przez miłość człowiek staje się uczestnikiem Bożego życia, Bożej natury (por. 2 P 1, 4)⁵⁴.

Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. Właśnie wtedy uczę się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem (DCE 18)⁵⁵.

Umiejętność patrzenia na bliźniego z perspektywy Jezusa Chrystusa umożliwia obdarowanie go spojrzeniem miłości, jakiego on potrzebuje. Wówczas dopiero można dać drugiemu człowiekowi o wiele więcej niż tylko to, do czego obliguje widoczna na zewnątrz konieczność. Owo „więcej” jest przejawem niezbędnego współdziałania miłości Boga i miłości bliźniego. Pisz o tym z wielkim naciskiem autor Pierwszego Listu św. Jana (por. DCE 18).

Brak kontaktu z Bogiem prowadzi do sytuacji, w której człowiek widzi w drugim tylko innego. Nie potrafi zaś rozpoznać w nim obrazu Boga. Natomiast, jak pisze Benedykt XVI:

Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam zupełnie uwagi na drugiego człowieka, starając się być jedynie „pobożnym” i wypełniać swoje „religijne obowiązki”, oziębła się także moja relacja z Bogiem. Jest ona wówczas tylko „poprawna”, ale pozbawiona miłości. Jedynie moja gotowość wyjścia naprzeciw bliźniemu, do okazania mu miłości, czyni mnie wrażliwym również na Boga. Jedynie służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie i na to, jak mnie kocha (DCE 18).

⁵³ Por. C. Wiener, *Miłość...*, art. cyt., s. 487; J. Wojtkun, *Rola miłości...*, art. cyt., s. 6n.

⁵⁴ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 135; J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 299.

⁵⁵ Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 76.

Papież kończąc pierwszą część swojej encykliki, konkluduje:

Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem. Obydwie te miłości jednak czerpią życie z miłości pochodzącej od Boga, który pierwszy nas umiłował. Tak więc nie chodzi tu już o „przykazanie” z zewnątrz, które narzuca nam coś niemożliwego, lecz o doświadczenie miłości darowanej z wewnątrz, i tą miłością, zgodnie ze swoją naturą, należy się dzielić z innymi. Miłość wzrasta poprzez miłość. Miłość jest „Boska”, ponieważ pochodzi od Boga i łączy nas z Bogiem, a ten jednoczący proces przekształca nas w „My”, które przewyżcza nasze podziały i sprawia, że stajemy się jednym, tak, że ostatecznie Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15, 28)⁵⁶ (DCE 18).

2. Posługa miłości

Druga część encykliki jest bardziej praktyczna. Dotyczy przykazania kościelnego wypełniania miłości bliźniego (por. DCE 1). Miłość jest tu ukazana jako akt kościelny i organizacyjny. Oznacza to, że obowiązkiem Kościoła jako wspólnoty jest miłować również na sposób instytucjonalny. Miłość bliźniego ma swój początek w miłości trynitarnej. Jest ona owocem Ducha Świętego, którego Zmartwychwstały Jezus udzielił Apostołom (por. DCE 19)⁵⁷.

Miłość bliźniego, zakorzeniona w miłości Boga, jest nie tylko powinnością każdego wierzącego, jest ona również zadaniem całego Kościoła. Owo zadanie dotyczy każdego poziomu wspólnoty kościelnej – od wspólnoty lokalnej przez Kościół partykularny aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym. Wprowadzanie miłości w czyn domaga się organizacji. Posługa miłości stanowi konstytutywne zadanie Kościoła od samych jego początków (por. DCE 20). Píše o tym św. Łukasz: *Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby* (Dz 2, 44n)⁵⁸. Słowa te poprzedza swego rodzaju definicja Kościoła, w której autor wskazuje na jego elementy konstytutywne: *Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach* (Dz 2, 42)⁵⁹.

⁵⁶ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. 2, s. 162.

⁵⁷ Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice...*, art. cyt., s. 76.

⁵⁸ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1961, s. 480nn.

⁵⁹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. 1, s. 608.

Wspólnota (*koinonia*) Kościoła polega na tym, że wierzący mają wszystko wspólne. Nie istnieje zróżnicowanie na biednych i bogatych (por. Dz 4, 32-37). Realizacja wspólnoty wyrastała z miłości. Autor natchniony wskazuje na głębokie duchowe zjednoczenie członków gminy⁶⁰. Ta forma wspólnoty materialnej nie mogła być utrzymana w momencie, gdy Kościół zaczął się rozrastać. Z czasów pierwotnego Kościoła pozostała jednak wciąż aktualna i ważka idea, w myśl której „we wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia” (DCE 20).

Celem realizacji tej podstawowej zasady eklezjalnej, w pierwotnym Kościele powołano siedmiu mężczyzn (por. Dz 6, 5n). Był to początek posługi diakonńskiej. Powierzone im zadanie „obsługiwanie stołów” stanowiło konieczne zadanie w Kościele pierwotnym. Owych siedmiu mężczyzn miało spełniać nie tylko posługę rozdawnictwa, ale mieli to być mężowie „pełni Ducha i mądrości” (Dz 6, 3)⁶¹. Służba społeczna, jaką mieli oni wypełniać, była bardzo konkretna, ale była to również służba duchowa. W pełnionej przez nich prawdziwie duchowej roli urzeczywistniało się podstawowe zadanie Kościoła, a mianowicie uporządkowana miłość bliźniego. Od czasu utworzenia kolegium Siedmiu, posługa miłości bliźniego, jako diakonia, została wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła (por. DCE 21)⁶².

Wraz z rozszerzaniem się Kościoła, jak również obecnie

działalność charytatywna utwierdziła się jako jeden z istotnych jego sektorów, obok udzielania Sakramentów i głoszenia Słowa: praktyka miłości wobec wdów i sierot, wobec więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących należy do jego istoty w równej mierze, jak posługa Sakramentów i głoszenie Ewangelii. Kościół nie może zaniedbać posługi miłości, tak jak nie może zaniedbać Sakramentów i Słowa (DCE 22)⁶³.

⁶⁰ Por. tamże, s. 618n; W. Rakocy, „*Będziecie moimi świadkami...*” (Dz 1, 8) (*Dzieje Apostolskie*), w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 56n; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 260nn; F. Woronowski, *Funkcja miłości...*, dz. cyt., s. 48.

⁶¹ Por. K. Romaniuk, *Biblijny traktat...*, dz. cyt., s. 200.

⁶² Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. 1, s. 626; W. Rakocy, „*Będziecie moimi świadkami...*”, art. cyt., s. 59n; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 272nn. Szerzej na temat diakonii oraz zasad jej organizowania w parafii patrz: F. Woronowski, *Diakonia miłości jako środek jednoczenia wspólnoty parafialnej*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 182nn.

⁶³ Por. K. Romaniuk, *Biblijny traktat...*, dz. cyt., s. 200.

Zorganizowana i praktykowana *caritas* była istotna dla Kościoła pierwszych wieków (por. DCE 24). Jest także ważna w czasach współczesnych. „*Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty” (DCE 25). *Caritas* jest syntezą pojęć i motywów zawartych w greckich słowach: *eros* i *agape*⁶⁴. Jest to miłość, która oddaje się bez zastrzeżeń. Chodzi o miłość bez miary, ponieważ jest ona odbiciem miłości Boga. Ta zaś, doprowadzona do swej pełni, całkowicie ogarnia człowieka. Nie jest to miłość łatwa. Jest jednak wyrazem postępu człowieka i jego trudu w drodze ku doskonałości⁶⁵.

Należy zwrócić uwagę, że *caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła. Miłość braterska nie może przejawiać cech partykularyzmu. Rozciąga się ona na wszystkich ludzi. Kryterium owego przekraczania granic Kościoła w praktykowaniu miłości zostało wskazane w przypowieści o dobrym Samarytaninie⁶⁶. Zawarta jest w niej idea powszechności miłości. Posługa miłości winna być skierowana ku każdemu potrzebującemu, którego człowiek napotyka na swojej drodze życia, również „przypadkiem” (Łk 10, 31), bez względu na to, kim jest ów potrzebujący. Jest to uniwersalny wymiar przykazania miłości (por. DCE 25).

Istnieje jednak także specyficznie eklezjalny wymiar przykazania miłości. Polega on na takiej organizacji posługi miłości, aby żaden z członków Kościoła, jako rodziny, nie cierpiał, gdy jest w potrzebie. Wskazuje na to św. Paweł w słowach: *A zatem, dopóki mamy czas, czynimy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze* (Ga 6, 10; por. DCE 25). Benedykt XVI przypomniał, że „Kościół jest rodziną Bożą w świecie. W tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne” (DCE 25). Nie jest to tylko ogólne nawoływanie do aktywności. Chodzi o uczynki konkretne, praktyczne, dotyczące konkretnej sytuacji ludzkiej⁶⁷.

Człowiek cierpiący potrzebuje pełnego miłości osobistego oddania. Potrzeba zatem ciągłego podejmowania różnorodnych inicjatyw, które łączyłyby

⁶⁴ Por. F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 27n.

⁶⁵ Por. F. Drączkowski, *Miłość – agape...*, dz. cyt., s. 20n; J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 41n; R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 15nn; M. Dziewiecki, *Bóg proponuje...*, art. cyt., s. 13.

⁶⁶ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 119; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 216n.

⁶⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. 2, s. 244; E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1978, s. 116; T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 91.

w sobie spontaniczność oraz bliskość z tymi, którzy potrzebują pomocy i wsparcia. To właśnie Kościół stanowi jedną z żywotnych sił społecznych. Pulsuje w nim dynamizm miłości⁶⁸ wzbudzanej przez Ducha Świętego. „Ta miłość daje ludziom nie tylko pomoc materialną, ale również odpoczynek i troskę o duszę, pomoc często bardziej konieczną od wsparcia materialnego” (DCE 28). Jezus Chrystus przypomniał bowiem, że *Nie samym chlebem żyje człowiek...* (Mt 4, 4).

Zaangażowanie w działalność charytatywną stanowi nieodłączny element chrześcijańskiej wiary. Działalność charytatywna Kościoła jest jego właściwym zadaniem. Kościół jest bezpośrednio odpowiedzialnym podmiotem w tej działalności. Robi to, co przynależy do jego natury.

Kościół nigdy nie może być zwolniony od czynienia *caritas* jako uporządkowanej działalności wierzących i, z drugiej strony, nigdy nie będzie takiej sytuacji, w której *caritas* poszczególnych chrześcijan nie będzie potrzebna, gdyż człowiek, poza sprawiedliwością, potrzebuje i będzie potrzebował miłości (DCE 29).

Benedykt XVI zwraca uwagę, że

współczesność dostarcza nam niezliczonych narzędzi do niesienia pomocy humanitarnej potrzebującym siostrom i braciom, nowoczesnych systemów rozdzielania pożywienia i odzieży, jak również możliwości zaoferowania mieszkania i gościny. Wykraczając poza granice wspólnot narodowych, troska o bliźniego zmierza w ten sposób do rozszerzenia horyzontów na cały świat (DCE 30).

Rozwinęły się także nowe formy współpracy instancji państwowych i kościelnych. Ich wzajemna koordynacja dobrze wpływa na skuteczność działalności charytatywnej. Papież wyraził uznanie dla tych wszystkich, którzy uczestniczą w jakichkolwiek formach wolontariatu. Ta posługa stanowi dla młodych ludzi szkołę życia. Zaangażowanie w działalność niesienia pomocy innym uczy solidarności oraz wyrabia w człowieku postawę gotowości dawania siebie samych innym ludziom. W ten sposób miłość przeciwstawia się kulturze śmierci. Jest to miłość, która nie szuka siebie samej. Jawi się ona jako kultura życia poprzez gotowość „utracenia siebie” (Łk 17, 33)⁶⁹ dla drugiego człowieka (por. DCE 30).

Formy działalności charytatywnej, jakie pojawiły się w samym Kościele katolickim, a także w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych, mogą z powodzeniem łączyć ewangelizację z dziełem miłosierdzia. Celem tej działalności

⁶⁸ Por. R. Coste, *Miłość, która...*, art. cyt., s. 104.

⁶⁹ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 278n.

jest „prawdziwy humanizm, który uznaje w człowieku obraz Boży i pragnie wspierać go w realizacji życia odpowiadającego tej godności” (DCE 30). Wszystkich jednoczy ta sama motywacja miłości bliźniego. Jednakże aby świat stał się lepszy, konieczne jest, by wszyscy chrześcijanie wspólnie działali na rzecz „szacunku dla praw i potrzeb wszystkich, zwłaszcza ubogich, poniżonych i bezbronnych” (DCE 30)⁷⁰.

Różnorakie organizacje, służące człowiekowi, odpowiadają na jego potrzeby. Przyrost tych organizacji tłumaczy się faktem, że „imperatyw miłości bliźniego został przez Stwórcę wpisany w samą naturę człowieka” (DCE 31). Jest to również efekt obecności chrześcijaństwa w świecie. Chrześcijaństwo bowiem budzi i uskutecznia ów imperatyw. „*Caritas* chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyceni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itd.” (DCE 31).

Praktykowanie miłości jest treścią chrześcijaństwa. Takie życie przynosi człowiekowi prawdziwy i unikalny dar radości i pokoju, udzielanych przez Chrystusa. Miłość jest istotnym życiem Kościoła. To środowisko powinno z natury umożliwiać człowiekowi urzeczywistnianie jego prawdziwej natury⁷¹. Niosący pomoc winni być do tego właściwie przygotowani. Nie wystarczy jednak tylko kompetencja zawodowa. Chodzi bowiem o posługę świadczoną istotom ludzkim, które potrzebują zarówno poprawnej pod względem technicznym opieki, jak i człowieczeństwa, serdecznej uwagi. Posługa potrzebującym nie może zostać ograniczona jedynie do sprawnego wypełnienia tego, co w danej chwili stosowne. Niezbędne jest bowiem poświęcenie się na rzecz drugiego człowieka, aby ten mógł osobiście doświadczyć ich człowieczeństwa. Stąd pracownicy organizacji charytatywnych potrzebują przede wszystkim „formacji serca”. Miłość bliźniego nie może być dla nich tylko zewnętrznym nakazem, lecz ma wynikać z ich wiary, która działa przez miłość (por. Ga 5, 6; DCE 31).

Należy dostrzegać, gdzie potrzeba miłości i bezinteresownie, konsekwentnie działać. Tak praktykowana *caritas* w imieniu Kościoła jest najlepszym świadectwem o Bogu, który zachęca do miłości. Bóg staje się obecny właśnie wtedy, gdy człowiek okazuje miłość bliźniemu. Lekceważenie zaś miłości jest lekceważeniem Boga i człowieka. Jest to pokusa, aby nie zważać na Boga. Miłość jest najlepszą obroną Boga i człowieka, najlepszym uzasadnieniem wiary. Członkowie organizacji charytatywnych Kościoła poprzez swoje działanie, mówienie, milczenie i przykład winni się stawać wiarygodnymi świadkami Chrystusa (por. DCE 31). Ci, którzy już uwierzyli w Chrystusa winni nieustannie

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 1995, p. 43.

⁷¹ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt. s. 187.

dawać dowody miłości braterskiej. W ten sposób będą mogli stać się wzorem postępowania dla tych, którzy nie zostali jeszcze przekonani do nauki Chrystusa i nie poznali Go. Misją chrześcijan w świecie jest ukazywanie skarbów Bożej miłości. Jest to najlepsza częśćka, jaką można przekazać współczesnemu światu w obliczu postępu technicznego i cywilizacyjnego⁷².

Miłość ma być pozbawiona wszelkiego egoizmu. Musi też być wyczulona na potrzeby braci. Św. Jan pisze: *Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga? Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!* (1 J 3, 17n). W codziennym życiu chrześcijanina nie może zabraknąć elementarnych przejawów miłości. Mimo najszczerzych pragnień, człowiek nie jest zdolny do miłości wzniosłej, heroicznej, jeśli odmawia pomocy potrzebującemu. Miłość trzeba okazywać czynem. Najlepiej można ją wyrazić poprzez natychmiastową odpowiedź na potrzeby bliźnich⁷³.

Miłość bowiem to realne działanie, nie zaś słowa czy abstrakcyjne pojęcia. Miłość nie zadowala się bezproduktywnym słowem. Św. Jakub podkreśla że: *Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: „Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta!” – a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda?* (Jk 2, 15n). Miłość objawia się w czynach. Przykazanie miłości jest nakazem praktycznego działania. Wskazuje ono pierwszeństwo dla chrześcijańskiej *praxis*. Jest to pierwszeństwo uczynku przed słowem. Potrzeba, aby deklaracja miłości znajdowała odzwierciedlenie w czynach⁷⁴.

Jezus Chrystus zachęca do tego, aby miłować czynem. W związku z tym daje konkretne pouczenie, które jest opatrzone obietnicą: *Dawajcie, a będzie wam dane; miarą dobrą, natłoczoną, utrzesioną i opływającą wsypią w zanadru wasze. Odmierzają wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie* (Łk 6, 38). Do bogatego młodzieńca mówi: *Idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie* (Mt 19, 21)⁷⁵. Św. Paweł pisze: *Kto zajmuje się rozdawaniem, [niech to czyni] ze szczodrobliwości; (...) kto pełni uczynki miłosierdzia, [niech to czyni] ochoczo* (Rz 12, 8). Dawanie winno być radosne i ochocze. *Tak bowiem jest: kto skąpo*

⁷² Por. J. Łach, *Dłużnicy miłości*, Warszawa 1994, s. 214; J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 296.

⁷³ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma...*, dz. cyt., s. 484; T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 91; F. Gryglewicz, *Listy Katolickie...*, dz. cyt., s. 399n.

⁷⁴ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 93; R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 93nn; S. Witek, *Miłość chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 50nn.

⁷⁵ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 94.

sieje, ten skąpo i zbiera, kto zaś hojnie sieje, ten hojnie też zbierać będzie. Każdy niech przeto postąpi tak, jak mu nakazuje jego własne serce, nie żalując i nie czując się przymuszonym, albowiem radosnego dawcę miłuje Bóg (2 Kor 9, 6n). Miłość czynna będzie szczególnym przedmiotem Sądu Ostatecznego (por. Mt 25, 34-45)⁷⁶.

Miłość braterska wyraża się w czynach służebnych. Jest ona praktyką umierania razem z Chrystusem, ponieważ: *po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci* (1 J 3, 16; por. Flp 2, 1-5). Wszystkich wiernych winien ożywiać duch Chrystusowy (por. Flp 2, 5). Taka postawa ma być realizowana w codziennych, wzajemnych relacjach chrześcijan, a nie tylko w sytuacjach wyjątkowych⁷⁷. Wzajemna miłość winna stanowić cechę rozpoznawczą chrześcijan. Miłość chrześcijańska nie jest tylko teorią. Chrystus w swoim zbawczym dziele dał konkretny przykład i wzór do naśladowania. Chrześcijanin, naśladowując Chrystusa, ma być gotowy oddać swoje życie za innych, jeśli zaistnieje taka konieczność. Tym bardziej winien on oddać dla bliźniego swoje dobra materialne, jeżeli będzie taka potrzeba. Prawdziwa miłość, jakiej uczył Chrystus, nie jest sentymentem, ale ofiarą. Winna ona uwrażliwiać człowieka na ludzką nędzę. Dlatego taka wzajemna miłość wśród braci może być znakiem rozpoznawczym miłości człowieka do Boga (por. 1 J 2, 9n; 3, 10.15)⁷⁸.

Miłość bliźniego wymaga pokory. Musi to być postawa afirmująca godność drugiego człowieka, który jest dzieckiem Bożym i bratem. Osoba posiada swoją godność, mimo uwikłania w nędzę fizyczną czy moralną. Motywem działania na rzecz drugiego człowieka powinna być troska o jego prawdziwe dobro, nacechowana pełnią życzliwości⁷⁹. Miłość chrześcijanina winna być także twórcza i płodna. Jej owocem ma być przedłużenie życia Bożego na ziemi. Jest ona jedyną więzią łączącą ziemię z niebem. Stanowi kontynuację miłości wypływającej z Ojca i z Chrystusa, dlatego jest powszechna i nieograniczona. Powszechne jest Jezusowe przykazanie dotyczące miłości: *To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali* (J 15, 17). Chodzi zatem o miłość, która uzdalnia człowieka do złożenia najwyższej ofiary z siebie na wzór Chrystusa. Miłość braterska winna bowiem czerpać z przykładu prawdziwej i autentycznej miłości Chrystusa względem ludzi (por. 1 J 2, 8). *To jest moje*

⁷⁶ Por. K. Romaniuk, *Biblijny traktat...*, dz. cyt., s. 201; F. Drączkowski, *Miłość – agape...*, dz. cyt., s. 153; R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 401nn.

⁷⁷ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 91; R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 82n.

⁷⁸ Por. S. Mędała, *Chodzenie w światłości...*, art. cyt., s. 81.

⁷⁹ Por. F. Drączkowski, *Miłość – agape...*, dz. cyt., s. 153n; S. Witek, *Miłość chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 54nn.

przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich (J 15, 12n). Chrześcijanin przeżywa miłość dzięki swej jedności z Chrystusem⁸⁰.

Miłość bliźniego jest ze swej natury religijna. Nie można jej uważać za zwykłą filantropię. To wielokształtne działanie każdej żywej wiary (por. Ga 5, 6.22). Należy pamiętać, że *caritas* jest zawsze czymś więcej, niż zwyczajną działalnością. Św. Paweł pisze: *Gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nie bym nie zyskał* (1 Kor 13, 3). Cały Hymn o miłości (1 Kor 13) winien być traktowany jako *Magna Charta* pełnej posługi Kościoła (por. DCE 34). W nim bowiem są zebrane wszystkie istotne refleksje na temat miłości. Cechy miłości z 1 Kor 13, 4-7 dotyczą różnych zachowań człowieka. Bez miłości wszystko jest bezwartościowe⁸¹.

Samo praktyczne działanie nie wystarcza, jeżeli brak w nim miłości do człowieka, która karmi się spotkaniem z Chrystusem. Chodzi zatem o dawanie samego siebie. Ów udział w potrzebie i cierpieniu drugiego człowieka winien być głęboki i osobisty. Potrzeba ofiarować nie tylko coś swojego, ale samego siebie, aby dar nie był dla bliźniego upokarzający (por. DCE 34). Dobra materialne, ofiarowane innym, nabierają specjalnej wartości właśnie dzięki temu, że są symbolem poświęcenia się osoby⁸².

Podobny sposób służenia rozwija w posługującym cnotę pokory. Nie wynosi się on ponad drugiego. Takiej postawy uczył Chrystus, który swoją radykalną pokorą odkupił ludzi od grzechu i nieustannie im pomaga. Ten, który niesie pomoc innym, sam otrzymuje ją od Boga. Fakt, że może pomagać drugiemu, nie powinien być tytułem do chluby. Posługa innym jest łaską. Człowiek, poprzez swoje osobiste zaangażowanie się w pomoc na rzecz innych, może lepiej zrozumieć i przyjąć słowa Chrystusa: *Słudzy nieużyteczni jesteśmy* (Łk 17, 10; por. DCE 35)⁸³.

⁸⁰ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma...*, dz. cyt., s. 484; R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 115.

⁸¹ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 256; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. 2, s. 151nn; G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 213nn; J. Łach, *Dłużnicy miłości...*, dz. cyt., s. 57nn; W. Gnutek, *Pieśń...*, art. cyt., s. 105nn; J. Łach, „*Owoce Ducha jest miłość*” (Ga 5, 22), „*Communio*”, 5 (1995), s. 31; C. Wiener, *Miłość...*, art. cyt., s. 490n.

⁸² Por. T. Herrmann, *Miłość braterska...*, dz. cyt., s. 92.

⁸³ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. 1, s. 371; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 274.

Taki człowiek

uznaje bowiem, że działa nie z powodu swojej wyższości, albo większej skuteczności, ale dlatego, że Pan go obdarowuje. Czasami nadmiar potrzeb i ograniczone możliwości własnego działania mogą go wystawiać na pokusę zniechęcenia. Ale właśnie wtedy będzie mu pomocna świadomość, że ostatecznie jest on jedynie narzędziem w rękach Pana; uwolni się wówczas od mniemania, że sam i osobiście musi realizować konieczne naprawianie świata. W pokorze będzie robił to, co jest dla niego możliwe i w pokorze zawierzy resztę Panu. To Bóg włada światem, nie my. My służymy Mu na tyle, na ile możemy i dopóki On daje nam siłę. Robić jednak wszystko to, co możemy w oparciu o siłę, jaką dysponujemy, to zadanie dobrego sługi Jezusa Chrystusa, które zawsze jest źródłem jego dynamizmu (DCE 35).

Ciągle ożywiany kontakt z Chrystusem jest decydującą pomocą, aby człowiek podczas pełnienia posługi miłości, pozostał na właściwej drodze. Chodzi o to, by nie popaść w pychę ani nie poddać się rezygnacji wynikającej z pokusy bierności. Pycha w działalności charytatywnej skłania ku ideologii uniwersalnego rozwiązania każdego problemu. Taka postawa deprecjonuje człowieka i w konsekwencji niczego nie buduje, a raczej burzy. Pokusa zaś bierności w działaniu opiera się na uleganiu pozornemu wrażeniu, że i tak nic nie może być zrealizowane. Ta z kolei postawa nie pozwala człowiekowi prowadzić się Bożej miłości i służyć w ten sposób potrzebującym (por. DCE 36).

Sposobem czerpania sił od Chrystusa jest modlitwa. Jest ona konkretną koniecznością, choć pozornie może wydawać się stratą czasu w praktyce działalności charytatywnej, w której wszystko wskazuje na potrzebę pilnej interwencji i działania. Jednakże „czas poświęcony Bogu na modlitwie nie tylko nie szkodzi skutecznej i operatywnej miłości bliźniego, ale w rzeczywistości jest jej niewyczerpanym źródłem” (DCE 36). Modląc się, chrześcijanin pragnie spotkać się z Bogiem, aby był On obecny w jego pracy, udzielając mu Ducha pocieszenia. Zażyłość z Bogiem i poddanie się Jego woli, pozwala człowiekowi oprzeć się w Nim, gdy ludzkie działanie okaże się bezsilne. Taka postawa chroni człowieka przed degradacją i rozpaczą (por. DCE 37).

Chrześcijanin nie przestaje wierzyć w dobroć i miłość Boga do ludzi (por. Tt 3, 4; DCE 38). Wiara przemienia niecierpliwość człowieka oraz jego wątpliwości w pewną nadzieję, która opiera się na przekonaniu, iż

Bóg trzyma w swoich rękach świat, i że mimo wszelkich ciemności On zwycięża, jak to we wstrząsających obrazach ilustruje w sposób radosny Apokalipsa. Wiara, która jest świadoma miłości Boga objawionej w przebitym Sercu Jezusa na krzyżu, ze swej strony prowokuje miłość. Jest ona światłem – w gruncie rzeczy jedynym – które zawsze na nowo rozprasza mroki ciemnego świata i daje nam odwagę do życia i działania (DCE 39).

W drugiej części encykliki papież podkreśla, że „Nasze czasy domagają się zatem nowej gotowości do wychodzenia naprzeciw potrzebującemu bliżniemu” (DCE 30). W tym miejscu odwołał się do nauki Soboru Watykańskiego II: „Dziś, gdy zostały usprawnione środki komunikacji, dzięki którym w pewnej mierze zostało pokonane oddalenie między ludźmi (...) działalność charytatywna może i powinna (...) ogarniać swym zasięgiem wszystkich bez wyjątku ludzi i wszystkie potrzeby” (DCE 30; DA 8).

Podsumowanie

Bez miłości życie człowieka traci sens. Dzieje się tak dlatego, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Miłości. Tylko „miłość jest rozwiązaniem problemu ludzkiego istnienia”⁸⁴. Miłość jest możliwa do realizacji w świecie. Papież w Encyklice *Deus caritas est* pragnie zachęcić do życia Bożą miłością. Realizowanie miłości w codziennym życiu jest możliwe, ponieważ człowiek jest stworzony na obraz Boga. W ten sposób każdy człowiek może przyczynić się do tego, aby Boże światło dotarło do świata (por. DCE 39).

Charakterystyczną cechą miłości jest to, że upodabnia człowieka do Boga. Miłość *agape* „nie należy do naturalnego «wyposażenia» człowieka”⁸⁵. Jest darem Boga. Jest to dar wolny i niezasłużony, który umożliwia udział w miłości Osób Boskich⁸⁶. Miłość jest darem Bożym, ale również bezustannym zadaniem. Potrzeba dostrzegać miłość Bożą. Doświadczając Boga, człowiek winien poprzez wypełnianie przykazania miłości, nieustannie składać rzeczywiste świadectwo osobistego doświadczenia Boga wobec innych. Taka miłość zapewnia trwanie w zjednoczeniu z Bogiem (por. 1 J 4, 7 – 5, 4). O to modlił się Jezus: *Aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich* (J 17, 26)⁸⁷. Za życie miłością czeka nagroda w niebie. *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). Są to słowa ciągle aktualne⁸⁸.

Inspiracją do działania winno być stwierdzenie św. Pawła: *Miłość Chrystusa przynagla nas* (2 Kor 5, 14; por. DCE 33). W Chrystusie sam Bóg

⁸⁴ S. C. Sánchez, *El amor como apertura transcendental del hombre en San Juan de la Cruz*, cyt. za: J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 34.

⁸⁵ J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 285.

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Por. C. Wiener, *Miłość...*, art. cyt., s. 491; F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 159n.

⁸⁸ Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, dz. cyt., s. 299n; R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 401nn.

ofiarował się za nas aż do śmierci. Ta świadomość powinna ciągle towarzyszyć człowiekowi. W związku z tym potrzeba, by człowiek żył nie dla samego siebie, lecz dla Chrystusa, a wraz z Nim dla innych⁸⁹. Miłość do Chrystusa obliuguje również do miłowania założonego przez Niego Kościoła. Z tego zaś wyrasta pragnienie, aby Kościół stawał się coraz pełniej wyrazem i narzędziem tej miłości, która emanuje od Chrystusa. Aby miłość Boża rozszerzała się w świecie, każdy współpracownik katolickiej działalności charytatywnej winien współpracować z Kościołem, reprezentowanym przez biskupa. Bezinteresowne spełnianie dobra wśród ludzi jest praktykowaniem miłości Kościoła. To zaś powoduje, że człowiek staje się świadkiem Boga i Chrystusa (por. DCE 33)⁹⁰.

Trzeba uczynić świat bardziej braterskim przez miłość. Człowiek ma się nieustannie stawać bratem dla drugiego⁹¹. Chrześcijanin jest powołany do miłości charytatywnej⁹². Poprzez kierowanie miłości czynnej ku wszystkim ludziom powiększa się siła apostołskiego działania Kościoła. Taka działalność Kościoła odsłania pełniej Chrystusa, który idzie ku ludziom, by im nieść nie tylko dobro przemijające, ale też i to wieczne, najwyższe i niewyczerpane. W ten sposób najpełniej ujawnia się autentyzm Boskiego posłannictwa Kościoła⁹³.

Summary

THE INVITATION TO LOVE IN THE LIGHT OF BENEDICT THE XVI ENCYCLICAL *DEUS CARITAS EST*

God is love. It is the central truth of the revelation. Love is God's quality; it is the explanation of His nature and His relation towards man. Benedict the XVI shows the existential implications, which originate from the essence of this biblical message. There is one and only one love, which unites in itself all forms of love. Love has inexhaustible horizons. It is eternal because it comes from God. He is the only source of it. Love to God is realized by the love to a neighbour. Both love to God and love to a neighbour have been united so rigorously with each other, that the declaration of love towards God becomes a lie, when it is not accompanied by the love towards a neighbour. God invites man to the reciprocation of the love showed to him. The

⁸⁹ Por. J. Łach, *Owoce Ducha...*, art. cyt., s. 29.

⁹⁰ Por. J. Łach, *Dłużnicy miłości...*, dz. cyt., s. 214n.

⁹¹ Por. R. Coste, *Miłość, która...*, dz. cyt., s. 141.

⁹² Por. M. Dziewiecki, *Bóg proponuje...*, art. cyt., s. 15.

⁹³ Por. S. Witek, *Miłość chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 31nn; F. Woronowski, *Funkcja miłości...*, dz. cyt., s. 356.

ministrations of love towards a neighbour, rooted in the love towards God, are not only the obligation of every believer, they are also the constitutive tasks of the whole Church. *Caritas* was important for the Church of first centuries. It is also important in the present time. The practice of love by the commitment in the charitable activities is the inseparable element of the Christian faith. Because love should be shown by an act. It requires humility. The ministrations of love are a good training of life. Man created in the image and similarity of Love, is called to realize love in the world.

Dr Dariusz ADAMCZYK – ur. w 1970 r. w Skarżysku-Kamiennej. Absolwent KUL-u, uzyskał tytuł doktora teologii z zakresu teologii pastoralnej. W latach 1993–2003 pracował jako katecheta. Obecnie jest adiunktem w Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Wykłada antropologię kulturową w Instytucie Edukacji Szkolnej na Wydziale Pedagogicznym. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych z zakresu teologii, katechetyki i pedagogiki. Publikuje głównie na łamach Międzynarodowego Przeglądu Tomistycznego „*Communio*” oraz w „Zeszytach Formacji Katechetów” – kwartalniku wydawanym przez Instytut Teologiczny UKSW w Radomiu.

Ks. Edward Chat – Kielce

KARDYNAŁ JOSEPH RATZINGER – WSPÓŁPRACOWNIK PRAWDY¹ W KOŚCIELE CHRYSTUSA

I. Przygotowanie teologiczne

Seminarium Duchowne we Freisingu i Uniwersytet w Monachium przygotowały studenta i kleryka Josepha Ratzingera do służby nauczyciela w Kościele jako profesora, biskupa, kardynała prefekta Kongregacji Nauki Wiary oraz papieża.

a) Dzieciństwo

W niewielkim Marktl, w malowniczej dolinie szeroko płynącego Innu przyszedł na świat Joseph Ratzinger, najmłodsze dziecko z trojga rodzeństwa. Syn ludzi głęboko pobożnych (...). Z tego miejsca wyszedł na świat dzisiejszy Namiestnik Chrystusa, do niedawna najbliższy współpracownik Jana Pawła II.

W krajobraz ojczystej ziemi Benedykta XVI wpisanych jest wiele klasztorów i kościołów o bogatej, wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej².

Bawaria, ziemia licznych kulturowych pomników chrześcijaństwa, ojczyzna wielu świętych: Korbiniana, Jadwigi, Konrada von Parzham i innych, jest miejscem wejścia Josepha Ratzingera w środowisko nauki i wiary katolickiej, „gdzie się wszystko zaczęło” – jak dla Jana Pawła II Wadowice i Kraków³.

¹ Por. Kard. J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie – myśli na każdy dzień* (tytuł oryg. *Mitarbeiter der Wahrheit*), Wrocław 1986, s. 5.

² L. Sosnowski, *Kraina Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 16.

³ Joseph Ratzinger urodził się w Wielką Sobotę 16 kwietnia 1927 r. Przyszły papież wyznał, że to był znak, dzięki któremu jego życie od początku było zatopione w tajemnicę paschalną. Miejscowość Marktl leży niedaleko słynnego sanktuarium

Lata młodości Josepha przypadły na trudny okres lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku: dużego bezrobocia, uciążliwych kontrybucji wojennych nałożonych na Niemcy po I wojnie światowej, nasilającego się kryzysu politycznego i rosnącego znaczenia partii nazistowskiej – Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotników (NSDAP). Młodszy syn Ratzingerów wychowywany był w duchu poszanowania ludzkiej godności, prawdy i sprawiedliwości, a fundament wychowania i podstawę kultury w jego domu stanowiła wiara chrześcijańska.

Z domu rodzinnego wyniósł więc głęboką religijność, skromność, dobroć, szacunek dla prawdy, umiłowanie dla liturgii, sztuki, muzyki i literatury⁴. Narodowych socjalistów nazywano w jego domu „brunatnymi panami”, a samego Hitlera uważano za „błazna”. Ojciec pomimo sprawowanej funkcji żandarma, otwarcie występował przeciw nazistowskim aktom przemocy i starał się pomagać tym, którym groziło niebezpieczeństwo ze strony hitlerowskiego reżimu. Toteż z powodu wyrażanej przez niego krytyki nazizmu rodzina Josepha została przeniesiona w grudniu 1932 r. do Aschau nad rzeką Inn, bogatej wsi rolniczej położonej u stóp Alp. Warunki mieszkaniowe były tu dobre, ale stosunki społeczno-polityczne znacznie się pogorszyły⁵.

30 stycznia 1933 r. Hitler przejął władzę. W szkołach organizowane były akcje propagandowe za Hitlerjugend, podejmowano walkę ze szkołami wyznaniowymi.

Szkolnictwo kształtowali nauczyciele sprzyjający ideologii nazizmu Hitlera. Georga i młodszego Josepha ojciec skierował do koła ministrantów. W Aschau am Inn Joseph uczęszczał do szkoły powszechnej. Tu przystąpił do Pierwszej Komunii Świętej.

Po Marktl nad Innem, Tittmoning i Aschau w 1937 r. rodzina Ratzingerów przeprowadziła się do przyaustriackiego Hufschlag niedaleko Traunstein. Dziesięcioletni Joseph wstąpił do gimnazjum humanistycznego. W swojej autobiografii pisze o tym nowym miejscu zamieszkania:

Wraz z przeprowadzką do Traunstein rozpoczął się dla mnie nowy, ważny i trudny okres życia (...). Szkoła podstawowa w Aschau nie oferowała w końcu zbyt wiele. Teraz musiałem stanąć wobec nowych przedmiotów nauczania i nowych wymagań, choć byłem najmłodszym i jednym z najmniejszych w klasie⁶.

maryjnego w Altötting. Ojciec Josepha, z zawodu żandarm, w 1929 r. przeniesiony został wraz z całą rodziną do uroczego miasteczka Tittmoning, gdzie Joseph chodził do przedszkola.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927–1977*, Częstochowa 1998, s. 18–21.

⁵ Por. *Papież Benedykt XVI*, „Times Polska – Biografie”, 1 (2005), s. 2.

⁶ J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 24–25.

Joseph uczył się łaciny, greki, uczęszczał na lekcje gry na fortepianie. Dzięki wycieczkom do Salzburga z rodzicami i rodzeństwem mógł wysłuchać wielu wspaniałych koncertów niemieckich mistrzów.

Program nazistowski formował nowy styl wykształcenia, wycofano naukę religii, lekcje greki zastąpiła nauka języków nowożytnych, zwrócono uwagę na nauki przyrodnicze i zajęcia sportowe. W 1939 r. po Wielkanocy dwunastoletni Joseph zachęcony przez miejscowego proboszcza poszedł za starszym bratem Georgiem do Niższego Seminarium Duchownego w Traunstein, gdzie studiował do 1943 r. Mile wspomina tamte czasy, jako „radosne chłopięce życie”.

W latach 1943–1944 szesnastoletni Joseph wraz z pozostałymi wychowankami seminarium w Traunstein zostali wcieleni do monachijskiej służby przeciwlotniczej (Flak). Mieszkali z regularnymi żołnierzami. W Monachium przyszły papież poznał bogatą kulturę stolicy Bawarii oraz brutalną rzeczywistość wojenną, bombardowanie miasta.

Kiedy wojna zbliżała się do końca, we wrześniu 1944 r. Joseph osiągnął wiek poborowy. Został zwolniony z monachijskiej służby przeciwlotniczej i otrzymał powołanie do oddziałów Służby Pracy Rzeszy (Arbeitsdienst). Przydzielono go do obozu pracy w trójkącie granicznym między Austrią, Czechosłowacją i Węgrami. „Kultywowano tu rytuał szpadla i ciężkiej pracy fizycznej”. Fana-tyczni przełożeni hitlerowcy tyranizowali swoich podopiecznych. Joseph Ratzinger pracował przy budowie okopów na południowo-wschodnim odcinku.

W listopadzie 1944 r. zwolniono wszystkich pracujących do domu. Wiosną 1945 r. Joseph dostał się do amerykańskiej niewoli. 19 VI 1945 r. odzyskał wolność. Nieco później wrócił do domu brat Georg z włoskiego frontu. Wspólnie zaczęli odbudowywać budynek seminarium w Traunstein⁷.

b) Seminarium we Freisingu

W listopadzie 1945 r. bracia Ratzingerowie rozpoczęli naukę w Seminarium Duchownym we Freisingu. Budynek seminarium nie od razu był oddany do dyspozycji uczelni; mieścił się jeszcze w nim szpital dla jeńców wojennych. Funkcję rektora sprawował Michael Höck, były więzień obozu koncentracyjnego w Dachau, nazywany przez alumnów „Ojcem”. Dzięki niemu w seminarium panowała rodzinna atmosfera. Ponadto szczęśliwie ocalała biblioteka seminaryjna, stanowiąca pewne zaplecze badawcze. W czasie studiów Joseph zainteresował się zwłaszcza ideą personalizmu, którą odkrywał w nauce św. Augustyna. Wielkie wrażenie wywarł na nim pełen dostojęstwa kardynał Michael Faulhaber, którego spotykał na uroczystościach w miejscowej kate-

⁷ Por. tamże, s. 33–45.

drze. Seminarzystów mimo wielu różnic łączyła nieklamana wdzięczność za to, iż – jak wspomina kard. Ratzinger – „dane nam było powrócić do domu z tej otchłani trudnych czasów. Wdzięczność ta tworzyła ogarniającą wszystkich potrzebę nadrobienia tego, co zostało stracone i służenia Chrystusowi w Jego Kościele dla nowych lepszych czasów, dla lepszych Niemiec i lepszego świata. Oto godna studenta filozofii ocena nastawienia kandydatów do kapłaństwa⁸.

Alumn Joseph przedstawia ówczesną formację intelektualną seminarzystów. Nie chcieli się ograniczać do filozofii i teologii w wąskim jej zakresie. Czytali dużo ze współczesnej literatury – powieści Gertrudy von Le Fort, Elżbiety Langgässer, Ernsta Wiecherta. Dostojewski należał do autorów, po których sięgali wszyscy. Również chętnie były czytane książki wielkich Francuzów – Claudela, Bernanosa, Mauriaca. Ponadto z zainteresowaniem śledzono nowe kierunki nauk przyrodniczych. Z filozofów i teologów ówczesnych najczęściej wpływali na nich Romano Guardini, Josef Pieper i Peter Wust. Oprócz tych autorów Ratzinger interesował się szczególnie pismami św. Augustyna⁹.

c) Studium w Instytucie Teologicznym przy Uniwersytecie Monachijskim zwanym „Książęcym Georgianum”

Po dwu latach studiów filozoficznych we Freisingu bracia Ratzingerowie kontynuowali naukę teologii w Georgianum przy Uniwersytecie Monachijskim, gdzie przygotowywano przyszłych księży z całej Bawarii.

W Instytucie Teologicznym wykładali wybitni przedwojenni teologowie niemieccy: Josef Pascher – profesor teologii pastoralnej, Gottlieb Söhngen – rektor instytutu, Michael Schmaus – autor podręcznika teologii dogmatycznej, Friedrich Wilhelm Maier – profesor egzegezy Nowego Testamentu „gwiazda wydziału”, a ojcem duchownym był profesor Robert Goll. Przez trzy lata Ratzinger zgłębiał nauki teologiczne i coraz bardziej doświadczał, że jest na swojej drodze kapłańskiego powołania.

d) Święcenia kapłańskie i pierwsza parafia

Po złożeniu końcowych egzaminów w Georgianum Joseph Ratzinger powrócił do Seminarium Duchownego we Freisingu. Jesienią 1950 r. otrzymał święcenia subdiakonatu, a następnie diakonatu. Pozostały jeszcze dla niego praktyczne ćwiczenia z katechetyki i liturgiki. W czerwcu podjął intensywne przygotowania do przyjęcia święceń prezbiteratu.

⁸ Tamże, s. 48.

⁹ Por. tamże, s. 50.

29 czerwca 1951 r. w uroczystość Świętych Piotra i Pawła kardynał Michael Faulhaber w katedrze we Freisingu udzielił święceń kapłańskich 40 diakonom. W tym gronie znaleźli się również Joseph i Georg Ratzingerowie. Mszę św. prymicyjną bracia odprawili w kościele parafialnym w Traunstein, a następnie udali się do domów z błogosławieństwem prymicyjnym.

1 sierpnia 1951 r. neoprezbiter Joseph został mianowany wikariuszem parafii Najświętszej Krwi Chrystusa w Monachium, gdzie proboszczem był ks. Blumschein, któremu wiele zawdzięczał i na którym się wzorował. Do jego zadań należała również katechizacja w szkole i praca duszpasterska z młodzieżą. Zauważył wówczas poważne problemy związane z wiarą młodego pokolenia. Zdobyte w tym czasie doświadczenie wykorzystał w opublikowanym kilka lat później artykule *Nowi poganie i Kościół*¹⁰.

e) Uzyskanie promocji doktorskiej

Profesor Gottlieb Söhngen z Georgianum zachęcał ks. Josepha Ratzingera, aby wziął udział w dorocznym konkursie organizowanym na tej uczelni na najlepszą rozprawę naukową na wyznaczony temat. W 1953 r. prace miały być poświęcone nauce św. Augustyna. Pracę konkursową ks. J. Ratzingera zatytułowaną *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* („Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele”) nagrodzono i zatwierdzono jako pracę doktorską z najwyższą oceną *summa cum laude*.

Władza diecezjalna doceniając zdolności intelektualne młodego księdza, powołała go w 1952 r. do Seminarium Duchownego we Freisingu na wykładowcę. Prowadził tam wykłady dla kleryków ostatniego roku poświęcone duszpasterstwu sakramentów. Równocześnie zdawał ustne i pisemne egzaminy doktoranckie z ośmiu przedmiotów. Zakończeniem przewodu doktorskiego była publiczna dysputa. W lipcu 1953 r. ks. Joseph Ratzinger uzyskał tytuł doktora teologii na Uniwersytecie Monachijskim.

f) Dramat habilitacji i lata we Freisingu

Taki znamienity tytuł zamieścił w swojej autobiografii ks. dr J. Ratzinger. Na jesieni 1953 r. ksiądz Joseph zrezygnował z możliwości objęcia katedry dogmatyki i teologii fundamentalnej, aby przygotować pracę habilitacyjną. Kontynuował wykłady w seminarium i pod okiem prof. Gottlieba Söhngena rozpoczął pisanie pracy, która miała dotyczyć okresu średniowiecza. Na jesie-

¹⁰ Por. tamże, s. 76; T. Królak, *Benedykt XVI (Joseph Ratzinger), 265. papież Kościoła katolickiego*, w: *Benedykt XVI, Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25–28 maja 2006*, Warszawa 2006, s. 106.

ni 1955 r. złożył tekst *Teologia historii i Objawienia u św. Bonawentury*. W tym czasie sprowadził do Freisingu rodziców, dla których życie w Traunstein stało się zbyt uciążliwe, i wraz z nimi przeniósł się do mieszkania profesorskiego w pobliżu katedry. Pierwsza wersja pracy habilitacyjnej została wysoko oceniona przez prof. Söhngena, ale drugi recenzent prof. Michael Schmaus skierował ją do poprawy. Rada Wydziału uznała ją za zbyt rewolucyjną i niezgodną z dotychczasowym stanem wiedzy na temat teologii średniowiecza. Dodatkowo Ratzinger skrytykował poglądy reprezentowane przez prof. Schmausa, uznając je za nieaktualne. Przedstawione wtedy stanowisko odnośnie do Objawienia wykorzystał w niespełna 10 lat później w dyskusjach toczących się podczas Soboru Watykańskiego II. Uwag naniesionych przez prof. Schmausa było tak wiele, że poprawienie pracy habilitacyjnej zajęłoby kilka lat, dlatego Ratzinger postanowił przeredagować swoją rozprawę, pozostawiając z niej jedynie rozdział dotyczący teologii historii, który nie wzbudził żadnych kontrowersji u surowego recenzenta. Nowa wersja pracy zatytułowanej *Teologia dziejów u św. Bonawentury*, złożona w październiku 1956 r., została pozytywnie przyjęta. Otwarty wykład habilitacyjny odbył się 21 lutego 1957 r. Wkrótce po habilitacji Ratzinger został mianowany docentem Uniwersytetu w Monachium, a 1 stycznia 1958 r. objął katedrę teologii fundamentalnej i dogmatyki w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej we Freisingu. Latem 1958 r. otrzymał propozycję objęcia stanowiska wykładowcy teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Bonn, którą zdecydował się przyjąć¹¹.

II. Uniwersyteckie wykłady prof. Josepha Ratzingera

Snując wspomnienia z okresu dzieciństwa i młodości, kard. Ratzinger pisze, że „wcale nie jest łatwo stwierdzić, gdzie właściwie jest dom mojego dzieciństwa”¹². Zaczęło się w Marktl nad Innem, następnie dalsze to Tittmoning, Aschau i Hufschlag koło Taraunstein.

Podobnie układały się warunki jego pracy profesorskiej: od Uniwersytetu w Bonn przez kolejne uczelnie w Münster, Tybindze i Ratyzbonie¹³.

¹¹ Por. *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 7; J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 90–91.

¹² J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 5.

¹³ *Wielka Encyklopedia Jana Pawła II*, red. G. Polak, t. XXVI, Warszawa 2004, s. 19. „W latach 1952–1959 był profesorem w Wyższej Szkole Filozofii i Teologii we Fryzynie. Następnie wykładał na najsłynniejszych niemieckich uniwersytetach: Bonn (1959–1963), Münster (1963–1966), Tybindze (1966–1969) i Ratyzbonie (1969–1977)”.

a) Profesor w Bonn

Trudności, jakie przeżył ks. dr Ratzinger w związku z zatwierdzeniem i obroną pracy habilitacyjnej, nie dotyczyły tylko jego kariery naukowej. Były one dla niego również głęboką szkołą człowieczeństwa. Przekonanie Ratzingera o pozanaukowych powodach odrzucenia pierwszej wersji jego habilitacji przez prof. Schmausa spowodowało, że na początku samodzielnej pracy naukowej przyszłego kardynała stosunki obu uczonych pozostawały dość napięte. Jak jednak wspomina sam Ratzinger, w latach siedemdziesiątych uległy zmianie i stopniowo przerodziły się w przyjaźń. Po latach przyszły papież napisze o tym w autobiografii:

uznałem jednak, że egzamin w tym trudnym roku stanowił dla mnie doświadczenie uzdrawiające, w którym tkwiła wznioślejsza logika niż ta czysto naukowa. (...) Przede wszystkim zrobiłem postanowienie, że sam nie będę zbyt łatwo zgadzać się na odrzucanie prac doktorskich czy habilitacyjnych, lecz – jeżeli będą ku temu jakieś racje – będę stawał po stronie słabszych. Była to postawa która, jak się później okazało, odegrała ważną rolę na mojej drodze akademickiej¹⁴.

Po uzyskaniu naukowej samodzielności ks. prof. Ratzinger dostał propozycję pracy jako wykładowca teologii fundamentalnej (choć jego główną specjalnością pozostawała teologia dogmatyczna) na Uniwersytecie w Bonn. 15 kwietnia 1959 r. profesor zwyczajny teologii fundamentalnej Uniwersytetu w Bonn ks. Joseph Ratzinger rozpoczął pracę ze studentami. Był to dla niego czas dynamicznego rozwoju naukowego. U studentów szybko znalazł zrozumienie i sympatię, co zresztą stało się charakterystyczne dla całego okresu jego pracy jako wykładowcy. Środowisko Bonn umożliwiło liczne kontakty naukowe zarówno w obrębie uniwersytetu (profesor wspominał tu nazwiska takich teologów, jak Theodor Klauser, Hubert Jedin czy profesor Schöllngen), jak i pomiędzy sąsiednimi uczelniami niemieckimi, a nawet holenderskimi i belgijskimi. Nic dziwnego, że pierwszy semestr pracy w Bonn ten pełen pasji naukowiec porównuje w swojej autobiografii do świętowania pierwszej miłości. Świętowanie to zostaje jednak zakłócone przez smutek utraty ojca, który w sierpniu 1959 r. zmarł na udar mózgu. „Gdy wróciłem po tym przeżyciu do Bonn – pisał Ratzinger – czułem, że świat stał się dla mnie trochę bardziej pusty i że część mnie samego i mojego domu rodzinnego została przeniesiona do innego świata¹⁵.

Na czas pracy w Bonn przypadł również udział prof. Ratzingera w obradach Soboru Watykańskiego II. Kardynał Josef Frings z Kolonii zabrał go do

¹⁴ J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 90.

¹⁵ Tamże, s. 98.

Rzymu jako swojego doradcę. W czasie trwania soboru niemiecki naukowiec miał okazję poznać największych teologów ówczesnego świata, uczonych takiego formatu, jak Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar czy Gérard Philips.

Coraz bardziej rozbieżne stawały się natomiast poglądy Ratzingera i Karla Rahnera. Podczas gdy nauczanie Rahnera zmierzało zdecydowanie w kierunku spekulatywnej teologii i filozofii wypływającej z doświadczenia średniowiecznej scholastyki, Ratzinger pragnął oprzeć swoją teologię na Piśmie Świętym i tezach ojców Kościoła. Można więc w pewnym uproszczeniu powiedzieć, że w konfrontacji tych dwóch wielkich niemieckich teologów Ratzinger okazał się bardziej postępowy od Rahnera i zbliżał się ku duchowi teologii soborowej, która w znacznym stopniu okazała się wielkim powrotem do Pisma Świętego i Tradycji.

Pozostaje jeszcze odpowiedź na pytanie, jak w ogóle doszło do tego, że nieznany, młody teolog pojechał do Rzymu na sobór? Wszystko zaczęło się od wykładu na temat teologii soboru, który Ratzinger wygłosił w Akademii Katolickiej w Bensbergu. Był tam obecny ówczesny metropolita Kolonii, kardynał Josef Frings, wtedy członek Centralnej Komisji Przygotowawczej Soboru. Pod wrażeniem usłyszanego odczytu zaprosił młodego wykładowcę do współpracy. Zadanie Ratzingera polegało na zapoznawaniu się ze szkicami tekstów przygotowawczych (tzw. schematów), wyrażaniu swojej opinii na ich temat oraz zgłaszaniu propozycji ewentualnych korekt. Schematy te miały być później przedyskutowane i zatwierdzone na soborze. „Oczywiście niektóre rzeczy kwestionowałem, ale nie znalazłem podstaw do całkowitego ich odrzucenia (...). Sprawiały one wrażenie surowych i zamkniętych, były za bardzo związane z teologią szkolną, odzwierciedlały myślenie uczonych, a nie duszpasterzy. Jednak trzeba powiedzieć, że były starannie opracowane i zawierały solidną argumentację” – ocenia Ratzinger w autobiografii *Moje życie*¹⁶.

Kiedy papież Jan XXIII otwierał Sobór Watykański II, Ratzinger pojechał do Rzymu wraz z kardynałem Fringsem jako jeden z jego doradców teologicznych. Dzięki niemu został oficjalnie mianowany teologiem soborowym (*peritus*). Joseph Ratzinger, jako młody teolog uczestniczył w *Vaticanum II*. Brał czynny udział w jego pracach, był obecny na wszystkich sesjach soboru. Możliwość uczestnictwa w tym przełomowym dla życia Kościoła wydarzeniu uważał za bardzo cenne osobiste doświadczenie – za potwierdzenie swego powołania jako teologa.

Panuje przekonanie, że Ratzinger należał do pracujących w tle „inżynierów” soboru, że między innymi dzięki niemu działalność ojców soborowych nie polegała tylko na zatwierdzaniu gotowych tekstów, ale toczyły się nad nimi żywe dyskusje. Jeden z dziennikarzy stwierdza wprost, że bez wkładu księdza Ratzingera reformy Soboru Watykańskiego II byłyby nie do pomyślenia. On sam jednak skromnie uważa, że podobne opinie są przecenianiem roli, jaką wtedy odegrał.

¹⁶ Tamże, s. 100.

Gdy Jan XXIII zwoływał Sobór Watykański II, życząc, by ruszył do przodu i dokonał *aggiornamento wiary – przybliżenia jej do dnia dzisiejszego* – ojcowie soborowi chcieli rzeczywiście odważyć się na coś nowego, wyjść poza utarty schemat akademicki, ośmielić się na większą swobodę.

Papież Jan XXIII nie wyznaczył tematu soborowych obrad. Biskupi z całego świata mieli przedstawić priorytetowe, ich zdaniem, problemy. Panowała opinia, że głównym zagadnieniem soboru powinien być sam Kościół, a także relacja Kościół – inne wyznania chrześcijańskie, Kościół – świat. Pierwszym przedmiotem obrad soboru stał się schemat dotyczący liturgii. Temat ten wydawał się być naturalną częścią soborowej refleksji nad rzeczywistością Kościoła – podkreśla Ratzinger w swojej autobiografii. Wspomina też, że debata liturgiczna przebiegała raczej spokojnie, natomiast dramatyczny konflikt rozpoczął się wraz z przedłożeniem pod dyskusję dokumentu dotyczącego „źródeł Objawienia”.

b) Uniwersytet w Münster

Praca na Uniwersytecie w Bonn miała się okazać tylko jednym z etapów naukowej drogi Josepha Ratzingera. Latem 1962 r. znany dogmatyk z Uniwersytetu w Münster zaprzyjaźniony z Ratzingerem, Herman Volk, został mianowany biskupem Moguncji, co uniemożliwiało mu dalszą pracę naukową w dotychczasowym miejscu. Przywiązany do Bonn oraz do kardynała Fringsa prof. Ratzinger początkowo odmówił propozycji przejęcia katedry teologii dogmatycznej w Münster. Pierwszym argumentem za zmianą decyzji okazały się nalegania zarówno biskupa Volka, jak i przyjaciół z Bonn. Uważali oni, że dla Ratzingera dogmatyka jest odpowiedniejszą dziedziną niż teologia fundamentalna. Profesor mógłby w niej w znacznie większym stopniu wykorzystać swoją znajomość egzegezy biblijnej i nauczania ojców Kościoła. Jednak argumenty te nie okazałyby się wystarczające, gdyby nie fakt, że sytuacja w Bonn stała się w tym czasie napięta ze względu na sprzeciw wobec dwóch prac doktorskich, które miały być odrzucone. Dla tych młodych uczonych oznaczało to klęskę. W swojej autobiografii przyszły papież napisał: „Pomyślałem o dramacie mojej habilitacji i ujrzałem w Münster drogę wskazaną przez Opatrzność, która dawała możliwość pomocy tym dwóm młodym naukowcom”¹⁷. W taki właśnie sposób wcześniejsze doświadczenie życiowe zaprowadziło niemieckiego uczonego na kolejny, nie ostatni zresztą w jego życiu, uniwersytet.

Latem 1963 r. rozpoczął w Münster zajęcia ze studentami. I choć, jak sam przyznawał, tęsknił czasami za atmosferą Bonn, to zarówno serdeczne przyjęcie przez kolegium profesorskie, jak i znakomite warunki pracy, które mu stworzono, w znacznym stopniu tę tęsknotę rekompensowały.

¹⁷ J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 110.

Rok 1963 był jednocześnie dla Ratzingera rokiem smutku. Na początku pracy w Bonn stracił ojca, a w pierwszym roku pobytu w Münster zmarła na raka żołądka jego matka. Ilekroć przyszły kardynał i papież pisał o swoich rodzicach, zawsze wyczuwało się w nim człowieka głębokiej wrażliwości. W swojej autobiografii śmierci matki poświęcił kilka niezwykle pięknych zdań. Napisał między innymi: „Nie znalazłem żadnego tak przekonującego świadectwa wiary, jak właśnie to czyste i nieskażone człowieczeństwo, które zostało ukształtowane przez wiarę w moich rodzicach i w wielu innych ludziach, których dane mi było spotkać”¹⁸.

Następne lata życia prof. Ratzinger spędzał między Münster a Rzymem, uczestnicząc w pracach *Vaticanum II*. O ile jednak pierwsza część soboru dawała uczonemu radosne poczucie zbliżającej się odnowy Kościoła, o tyle dalszy ciąg obrad zaczął wywoływać coraz większy niepokój. Te obawy prof. Ratzingera miały głębokie podłoże oparte na obserwacji praktycznych skutków soboru i doświadczeniu relacji prac teologów ekspertów do księży biskupów – ojców soboru i do Kościoła Chrystusowego. Nadto sobór nie chciał żadnej prawdy dogmatyzować, lecz wyjaśniać. Nie dążył w praktyce życia liturgicznego i moralnego do rygorystycznych nakazów, ale do ukazywania piękna bycia w Kościele, głębokiego sensu życia sakramentalnego i moralnego, zostawiając wiele do gorliwego i wolnego wyboru każdego wierzącego.

Reformy soborowe zdawały się być tak głębokie, że dla wielu katolików oznaczało to naruszenie podstaw wiary. Obradujący biskupi z konieczności musieli często uciekać się do pomocy teologów, którzy z kolei zaczęli się czuć coraz bardziej autonomiczni w stosunku do biskupów. Stwarzało to wrażenie, że Kościół bardziej niż przez następców Apostołów zaczyna być kierowany przez grono teologów ekspertów. Prof. Ratzingerowi taka sytuacja kojarzyła się z reformacją i Lutrem, który w swoim czasie zastąpił sutannę togą uczonego.

Podróżujący często między Rzymem a Münster robił wiele, by w swoich wykładach ukazywać, na czym polega prawdziwa, a na czym fałszywa reforma Kościoła. Właśnie wówczas pilni słuchacze jego wystąpień, do których należał między innymi kardynał Julius Döpfner, zaczęli zauważać w wypowiedziach Ratzingera coś, co zostało nazwane „konserwatywnym odcieniem”. Po wielu latach kard. Ratzinger stwierdził:

Nie chciałbym występować przeciwko teologom, bo przecież walczyłbym wówczas i z samym sobą. Teologia jest istotnym i szlachetnym zajęciem, a teolog robi coś ważnego. Również krytyka jest niezbędna. Wystąpiłem jedynie przeciwko takiej teologii, która gubi kryteria i przestaje należycie pełnić swą służbę. Która zapomina, że jesteśmy ludźmi służby i że to nie my decydujemy, czym jest

¹⁸ J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 111.

Kościół. To dla mnie zasadnicza kwestia. *To jest Jego Kościół, a nie nasz*: właśnie tutaj teologowie dochodzą do rozstajnych dróg i uznają – bądź nie uznają – że nie mamy wymyślać, czym jest Kościół, lecz wierzyć, że On chce Kościoła, że mamy próbować poznać, czego On chce poprzez Kościół, i oddać się służbie Kościołowi. To jest Jego – czyli Chrystusa – Kościół, a nie pole eksperymentalne teologów. Teologowie mają być „współpracownikami Prawdy”¹⁹.

c) Uniwersytet w Tybindze

Choć praca w Münster dawała prof. Ratzingerowi wiele satysfakcji, to jednak od czasu do czasu ogarniała go tęsknota za rodzinną Bawarią. Jak sam przyznawał, ciągnęło go na południe. Kiedy więc Uniwersytet w Tybindze (Tübingen) zaproponował mu objęcie katedry dogmatyki, zgodził się bez większego wahania. Uczonym, który wysunął jego kandydaturę i przekonał do niej swoich kolegów, był Hans Küng. Ratzinger spotkał go osobiście w 1957 r., kiedy był recenzentem jego pracy doktorskiej. Już wtedy nawiązały się między nimi pełne sympatii relacje, które trwały dalej.

Obok tęsknoty za Bawarią argumentem za przejściem na Uniwersytet w Tybindze była również dla Ratzingera długa tradycja uprawiania teologii na tej uczelni oraz perspektywa spotkań ze znaczącymi teologami ewangelickimi. W letnim semestrze 1966 r. prof. Ratzinger rozpoczął wykłady. Jednakże właśnie na tym uniwersytecie miał przeżyć swój naukowy dramat. W ciągu pierwszego roku jego pobytu na uczelni jej oblicze zmieniło się w sposób radykalny. Początkowo oparta na teologii Rudolfa Bultmanna (1884–1976) i filozofii Martina Heideggera (1889–1976) doktryna zaczęła być zastępowana przez schemat marksistowski. Jak napisał sam Ratzinger, „egzystencjalizm rozpadał się, a rewolucja marksistowska rozpałała cały uniwersytet aż do fundamentów”²⁰. Jeszcze kilka lat wcześniej sądzono, że wydziały teologiczne stanowić będą ostoje wobec marksizmu. Po burzy, która przeszła przez europejskie uniwersytety w 1968 r., stało się jednak zupełnie inaczej.

Wydziały teologiczne zaczęły tworzyć prawdziwe ośrodki ideologiczne. Jakie cierpienie spowodowało to w umyśle profesora Ratzingera, opowie najlepiej on sam:

Niszczenie teologii, które odbywało się przez jej upolitycznianie idące w kierunku marksistowskiego mesjanizmu, było o wiele bardziej radykalne właśnie dlatego, że bazowało na biblijnej nadziei. Zniekształcało ją jednak tak, że przy zachowaniu religijnej gorliwości eliminowano Boga i zastępowano Go polityczną działalnością człowieka. Pozostawała nadzieja, ale miejsce Boga zajmowała par-

¹⁹ *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 30.

²⁰ J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 118.

tia, a tym samym totalitaryzm ateistycznego kultu, który swojemu fałszywemu Bogu gotowy jest złożyć całą ludzkość w ofierze. Widziałem wyraźnie straszne oblicze tej ateistycznej, pozbawionych wszelkiej skrupułów pobożności, terror psychiczny, bezkompromisowość, z którą odrzuca się wszelką moralną refleksję, uważaną jako mieszczański przeżytek wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi ideologiczny cel²¹.

Ks. prof. Ratzinger wspominał, że w tamtym czasie na porządku dziennym były na uniwersytecie takie zjawiska, jak bluźniercze wyszydzanie krzyża. Jako dziekan wydziału oraz członek senatu uczelni Ratzinger przeżywał te wydarzenia bardzo boleśnie. Sytuacja na wydziale teologii protestanckiej wyglądała jeszcze gorzej.

Ponieważ w 1967 r. podstawowe wykłady z dogmatyki prowadził Hans Küng, prof. Ratzinger podjął się urzeczywistnienia projektu, który planował od dziesięciu lat. W tym samym roku zorganizował dla studentów wszystkich wydziałów cykl wykładów zatytułowany *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*. Na ich bazie powstała następnie książka, która w niedługim czasie została przetłumaczona na siedemnaście języków i doczekała się wielu wydań²².

d) Regensburg (Ratyzbona)

W 1962 r. w landzie Bawarii postanowiono powołać w Ratyzbonie czwarty uniwersytet. Już na początku jego tworzenia zaproponowano prof. Ratzingerowi objęcie katedry dogmatyki. Mimo fatalnej już wówczas atmosfery w Tybindze, Ratzinger odmówił zmiany miejsca pracy.

Jednak kiedy w roku 1969 padła kolejna propozycja przejścia do Ratyzbony, prof. Ratzinger już jej się nie opierał. Jego pragnieniem było kontynuowanie pracy naukowej w spokojnej atmosferze, bez konieczności uczestniczenia w nieustannych polemikach. W Ratyzbonie pracował również jego brat Georg, z którym Joseph był bardzo emocjonalnie związany. Oczywiście także na Uniwersytecie w Ratyzbonie odczuwalny był wpływ „marksistowskiej rewolty”. Zwłaszcza w kręgach asystentów istniał „lewicowy odłam”. Nie był on jednak tak silny jak w Tybindze. Ponadto prof. Ratzingerowi wiele satysfakcji sprawiał fakt uczestniczenia w tworzeniu nowego uniwersytetu i wypracowywanie jego renomy.

Z tym okresem życia Profesora wiążą się również dwa ważne wydarzenia, a mianowicie powołanie go do Międzynarodowej Komisji Teologicznej utworzonej przez Pawła VI oraz udział w powstaniu pisma teologicznego „Communio”.

²¹ Tamże, s. 119.

²² Por. tamże, s. 121; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1999, s. 26.

Komisja Teologiczna została ustanowiona po naciskach licznych biskupów i kardynałów kojarzonych z tak zwanym postępowym skrzydłem ojców soboru. Jej zadaniem miała być troska o to, aby rozwój badań teologicznych mógł od samego początku wpływać na decyzje biskupów i Stolicy Świętej. Komisja miała też stanowić pewną przeciwwagę dla Kongregacji Nauki Wiary. Niektórzy teologowie sądzą nawet, że będzie miała wpływ na rodzaj pewnej permanentnej ewolucji dokonującej się w doktrynie kościelnej. Powodowało to z konieczności istnienie napięć w łonie samej komisji powołanej początkowo na pięć lat²³.

Fascynującą dla Ratzingera obserwacją stał się fakt, że wielu teologów – podobnie jak on sam uważanych w początkowym okresie soboru za postępowych – pod wpływem posoborowych doświadczeń rewidowało swoje poglądy. Wśród nich ks. Ratzinger wymieniał takie nazwiska, jak wspomniany już Henri de Lubac czy Philippe Delhay i Jorge Medina. Prawdziwą przygodą intelektualną stała się dla Ratzingera współpraca z Hansem Ursem von Balthasarem, członkiem komisji. Po latach napisze w autobiografii: „Nigdy więcej nie spotkałem ludzi z tak ogromną wiedzą teologiczną i o tak rozległych horyzontach kulturalnych jak Balthazar i de Lubac, i nawet nie jestem w stanie wyrazić, ile zawdzięczam spotkaniu z nimi”²⁴. Zupełnie natomiast rozeszły się drogi ks. Ratzingera z Karlem Rahnerem, który coraz bardziej ulegał hasłom progresizmu i wdawał się w kwestie polityczne.

Hans Urs von Balthasar, który sam nie uczestniczył w obradach soborowych, poszukiwał takich rozwiązań w teologii, które nie pozwoliłyby sprowadzić jej do systemu przypominającego walkę partyjną. Chodziło o to, by nie zajmować się teologią, wychodząc z założeń i celów ustanowionych przez jakąś doraźną kościelną politykę, lecz pracować w oparciu o **źródła i metody właściwe dla tej dziedziny wiedzy**.

W ten sposób powstała idea międzynarodowego czasopisma teologicznego, które otrzymało nazwę „Communio”. Ks. Ratzinger od początku mocno zaangażował się w jego powstawanie. Zadaniem czasopisma miało być przeciwdziałanie kryzysowi teologii, który – zdaniem twórców – miał swój początek w kryzysie kultury. Z czasem pismo stało się być może nieco zbyt akademickie i skupiło się bardziej na problemach teologicznych niż na kulturowej dyskusji z ówczesnym światem nauki. Niemniej jednak z niewielkiego periodyku wydawanego początkowo w Niemczech i we Włoszech przekształciło się w międzynarodowy przegląd ukazujący się w prawie dwudziestu językach, także po polsku.

Lata spędzone w Ratyźbonie były dla ks. prof. Ratzingera czasem owocnej pracy teologicznej. Jak sam zauważył, coraz bardziej towarzyszyło mu

²³ Por. J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 125.

²⁴ Tamże, s. 127.

uczucie zdobywania jasnej, własnej wizji teologicznej. Dawał temu wyraz na różne sposoby. Nie mogąc zawrzeć swych doświadczeń w ramach akademickich wykładów, wraz z nawróconym na katolicyzm wielkim egzegetą Heinrichem Schlierem prowadził w latach 1970–77 tygodniowe kursy wakacyjne dla studentów. Nie odbywały się one na uniwersytecie, lecz w położonym nad Jeziorem Bodeńskim domu studiów, przekształconym z zabudowań starego folwarku подарowanego przez byłego ucznia.

Innym wielkim wydarzeniem z lat pobytu ks. prof. Ratzingera w Regensburgu było opublikowanie Mszału Pawła VI, z prawie całkowitym zakazem używania dotychczasowego mszału po sześciomiesięcznym okresie przejściowym. O ile wydanie obowiązkowego tekstu liturgicznego przyjął z radością jako coś pozytywnego, to zaniepokojony został zakazem używania starego mszału, ponieważ nic takiego nie wydarzyło się nigdy w całej historii liturgii. Na ten temat napisał w swojej autobiografii rzetelną opinię. Opracowanie to poświęcone jest przedstawieniu prof. Ratzingera jako „Współpracownika Prawdy”, zatem przytoczę tu jego obszerną wypowiedź:

Nie wolno więc mówić o zakazie dotyczącym używania mszałów dotychczasowych, zatwierdzanych zgodnie z obowiązującymi regułami. Teraz zaś ogłoszenie zakazanym mszału, który był wypracowywany przez wieki, poczynając od czasu sakramentarzy Kościoła starożytnego, spowodowało wyłom w historii liturgii i jego następstwa mogły być tylko tragiczne. Jak to już zdarzało się wiele razy w przeszłości, konieczność rewizji mszału była w pełni sensowna i całkowicie zgodna z dyspozycjami Soboru, przede wszystkim biorąc pod uwagę wprowadzenie języków ojczystych. Ale tym razem wydarzyło się coś więcej: burzono starożytną budowlę i tworzone inną, nawet jeśli używano do tego materiałów, z których zbudowana była stara konstrukcja i wykorzystując poprzednie plany. Nie było wątpliwości, że ten nowy mszał przyniósł w niektórych rzeczach rzeczywistą poprawę i wzbogacenie. Ale sam fakt, że był on przedstawiany jako nowa konstrukcja, przeciwstawiana tej, która uformowała się przez wieki historii, że zabraniano używania starego i w pewien sposób sprawiano wrażenie, że liturgia nie jest już żywym procesem, lecz produktem specjalistycznej erudycji i jurysdykcyjnej kompetencji, przyniósł nam wyjątkowo poważne straty. W ten sposób powstało rzeczywiście wrażenie, że liturgia jest „robiona”, że nie jest czymś, co istnieje przed nami, czymś „danym”, ale że zależy od naszych decyzji. Z tego wynika konsekwentnie, że nie tylko specjaliści i władza centralna mogłoby podejmować decyzje w tej materii, lecz ostatecznie każda „wspólnota” mogłaby ustalić swoją własną liturgię. Gdy jednak liturgia jest czymś, co każdy sam tworzy, wtedy nie daje nam tego, co stanowi o jej autentycznej jakości: spotkania z tajemnicą, która nie jest naszym produktem, ale naszym początkiem i źródłem naszego życia. Dla życia Kościoła jest dramatycznie konieczne odnowienie świadomości liturgicznej, liturgiczne pojednanie, które ponownie uzna jedność historii liturgii i przyjmie Sobór Watykański II nie jako wyłom, ale moment ewolucyjny. Jestem przekonany, że kryzys Kościoła, jaki obecnie przeżywamy, zależy w dużej części

od rozkładu liturgii (którą niekiedy postrzega się jak *etsi Deus non daretur*) – tak jakby w niej nie miało znaczenia to, czy Bóg jest i do nas mówi, czy nas słucha. Bo jeśli w liturgii nie pojawia się wspólnota wiary, powszechna jedność Kościoła i jego historii, tajemnica żyjącego Chrystusa – to wobec tego, gdzie lub w czym zostaje wyrażona duchowa istota Kościoła? Wspólnota celebrowa wtedy samą siebie, niepotrzebnie zadając sobie trud. Ponieważ jednak wspólnota nie istnieje sama z siebie, lecz staje się jednością tylko przez wiarę, za sprawą samego Pana, to w tych warunkach stają się w Kościele nieuniknione podziały na różne odłamy oraz partyjne przepychanki – Kościół rozdziera sam siebie²⁵.

Ratzinger planował również napisanie dwóch dużych dzieł teologicznych. Bóg pokierował jednak inaczej jego losem. Jedyną znaczącą pracą powstałą w tym okresie okazała się *Eschatologia* (dziedzina eschatologii zajmująca się problematyką ostatecznego przeznaczenia człowieka i świata), stanowiąca część większego dzieła z teologii dogmatycznej pod redakcją prof. Johanna Auera.

W przedmowie do tomu eschatologii *Śmierć i życie wieczne* oddanego w manuskrypcie do druku Hoseph Ratzinger wyraża swoje pożegnanie dla „służby Prawdzie” przez wykłady uniwersyteckie i wydawanie dzieł teologicznych: „Tak się składa, że oddaję rzecz do druku w chwili, w której objęcie urzędu biskupiego kładzie kres mej dotychczasowej pracy nauczycielskiej. Dedykuje zatem tę książkę wdzięcznym sercem moim słuchaczom w Regensburgu z lat 1969–1977”²⁶.

III. Arcybiskup Monachium

24 lipca 1976 r. zmarł niespodziewanie arcybiskup Monachium, kard. Julius Döpfner. Pojawiły się wówczas pogłoski o tym, że jego następcą zostanie prof. Ratzinger, mający wówczas zaledwie 49 lat. On sam nie przywiązywał do nich wagi: „Nie mogłem brać ich poważnie, ponieważ granice wytrzymałości mojego zdrowia były tak samo znane jak brak obycia w sprawach kierowniczych i administracyjnych. Czułem się powołany do życia naukowego i o niczym innym nigdy nie myślałem”²⁷. Nawet zapowiedź odwiedzin, jaką złożył Ratzingerowi nuncjusz apostolski Guido Del Mestri, nie wywołała jego podejrzeń. Tymczasem właśnie w czasie tej wizyty został mu wręczony list z nominacją na arcybiskupa Monachium i Freisingu. Profesorowi zezwolono na konsultacje ze spowiednikiem, którym był wówczas profesor Auer. To właśnie on rozwiązał ostatecznie wątpliwości

²⁵ J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 132–133.

²⁶ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 14.

²⁷ J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 136.

Ratzingera. W wigilię Zielonych Świąt, 29 maja 1977 r., otrzymał on w katedrze w Monachium święcenia biskupie. Jako hasło swojej posługi wybrał zwrot z Trzeciego Listu św. Jana (3 J, 8) – „Współpracownik Prawdy”. Wyrażało ono pewną ciągłość zachodzącą pomiędzy jego dotychczasowym profesorskim życiem a rozpoczynającą się biskupią posługą nauczycielską.

W przedmowie do książki *Shućć Prawdzie* – która została opracowana po otrzymaniu sakry biskupiej w 1977 r., jako zbiór tekstów z jego różnych pism na każdy dzień roku, na kształt jakby brewiarza, przez s. Irenę Grassl – wyjaśnia, w jakim znaczeniu wybrał hasło biskupie „Mitarbeiter der Wahrheit” („Współpracownik Prawdy”):

Jeśli chodzi o mnie, to przyjąłem je w tym znaczeniu, w którym określone zostało zadanie biskupa: również biskup, właśnie on jest „współpracownikiem”. Nigdy nie występuje w imieniu własnym, ale całkowicie i jednoznacznie określa go ów człon przyimkowy „współ”. Tylko gdy działa wspólnie z Chrystusem i wspólnie z całym wierzącym Kościołem wszystkich miejsc i wszystkich czasów, wykonuje to, co wykonywać powinien. Jego zadaniem nie jest budowanie gminy chrześcijańskiej dla siebie, lecz budowanie Kościoła dla Chrystusa. Znaczy to, że ma prowadzić do Tego, który dlatego jest Drogą, że jest Prawdą (J 14, 6). Miłość do której pragnie nas przywieść nasza wiara, jest dlatego prawdziwie nadzieją i odkupieniem dla człowieka, że pochodzi od Prawdy i do Prawdy prowadzi (...). W owym niezgłębionym pojęciu słów „współpracownicy Prawdy” związek miłości i prawdy wydaje się być sprawą zasadniczą²⁸.

Tymczasem w niespełna miesiąc po konsekracji biskupiej Paweł VI na konsystorzu 27 VI 1977 r. powołał arcybiskupa Ratzingera w skład Kolegium Kardynalskiego. Po śmierci Pawła VI (6 VIII 1978) i trwającym zaledwie miesiąc pontyfikacie Jana Pawła I (26 VIII – 28 IX 1978 r.) doszło do kolejnego konklawe 16 X 1978 r., w którym uczestniczył kardynał Ratzinger. Przebieg konklawe był zawsze objęty ścisłą tajemnicą, jednak według dziennikarskich spekulacji to kardynałowie niemieccy: Josef Höffner, Herman Volk, Joseph Ratzinger i inni w znacznym stopniu przyczynili się do wyboru Karola Wojtyły. Byłoby to zgodne z logiką myślenia byłego profesora z Tybingi. Papież zza żelaznej kurtyny, który sam boleśnie doświadczył działania marksizmu w praktyce, z pewnością mógł ustrzec Kościół przed tym, co Ratzinger przeżywał w latach swej profesorskiej posługi. Czy tak było rzeczywiście, pozostanie na zawsze tajemnicą. Faktem jest, że Jan Paweł II niemal od pierwszych miesięcy pontyfikatu chciał mieć przy sobie w Rzymie kard. Ratzingera. Na początku zaproponował mu stanowisko prefekta Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego. Jednakże monachijski kardynał odrzucił tę propozycję, tłuma-

²⁸ J. Ratzinger, *Shućć Prawdzie...*, dz. cyt., s. 5–6.

cząc, że w ten sposób zbyt szybko opuściłby swoją diecezję. Papież nie dał jednak za wygraną. Najpierw mianował Ratzingera relatorem synodu poświęconego rodzinie w 1980 r. W listopadzie tego samego roku odwiedził Bawarię. Dokładnie w rok później arcybiskup Monachium musiał ustąpić i okazać posłuszeństwo, przenosząc się do Rzymu. 25 listopada 1981 r. została podana do publicznej wiadomości najważniejsza nominacja kurialna dokonana w całym pontyfikacie Jana Pawła II: Joseph Ratzinger został nowym prefektem Kongregacji Nauki Wiary, zastępując na tym stanowisku ciężko chorego chorwackiego kardynała Franja Šepera.

Kiedy nowy Papież zaproponował mu funkcję prefekta najważniejszej watykańskiej kongregacji, kard. Ratzinger zgodził się, ale pod warunkiem, że zachowa prawo do publikowania własnych prac teologicznych. Jednak działalność w tym urzędzie uniemożliwiła mu praktycznie aktywność pisarską i stworzenie syntezy teologicznej, do czego był przygotowany jak żaden inny katolicki profesor. Wcześniej zdążył jednak opublikować kilka znakomitych dzieł. (...) Równocześnie z prefekturą kard. Ratzinger otrzymał nominacje na przewodniczącego Papieskiej Komisji Biblijnej i przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Teologicznej²⁹.

IV. Pracowite ćwierćwiecze (1981–2005)

a) Prefekt Kongregacji Nauki Wiary – zaufany człowiek Jana Pawła II

Jan Paweł II uważał kard. Josepha Ratzingera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, za najbliższego współpracownika. Jego nominacja była osobistym wyborem Papieża. Funkcje prefekta tej kongregacji pełnił przez cały okres pontyfikatu Jana Pawła II. Nawet w 2002 r., kiedy kardynał osiągnął wiek 75 lat i według prawa kanonicznego powinien odejść na emeryturę, Ojciec Święty zdecydował o jego pozostaniu na czele kongregacji.

Wyniki pracy kongregacji kard. Ratzinger regularnie przedstawiał Papieżowi. Przez wszystkie lata pontyfikatu spotykał się z nim na osobistej audyencji co tydzień, w każdy piątek wieczorem – omawiał problemy, przekazywał dokumenty i uzgadniał dalsze działania. Rozmowy Jana Pawła II z prefektem toczyły się po niemiecku. Poza tymi spotkaniami dyskusje na tematy, którymi zajmowała się kongregacja, odbywały się u Papieża także w szerszym gronie – zazwyczaj we wtorki, w godzinach 12.00–15.00, co było połączone ze wspólnym obiadem.

²⁹ *Wielka Encyklopedia Jana Pawła II*, t. XXVI, dz. cyt., s. 19.

Kardynał doskonale rozumiał się z Ojcem Świętym i bardzo sobie cenił zaufanie, jakim darzył go Papież, omawiając z nim najważniejsze problemy doktrynalne. I choć jego słowo niewątpliwie miało wpływ na kształt pontyfikatu Jana Pawła II, to prefekt Kongregacji Nauki Wiary zawsze dawał do zrozumienia, że Ojciec Święty ma własną linię działania, którą on chce jedynie pogłębić i komentować.

Relacja kard. Ratzingera do Jana Pawła II należy do najwznioślejszych aktów życia ludzkiego, chrześcijańskiego i biskupiego. Temat ten nadaje się do odrębnego opracowania.

b) Działalność Kongregacji Nauki Wiary

Kard. Ratzinger zawsze podkreślał kolegialny tryb pracy Kongregacji Nauki Wiary.

Zaliczając się do ścisłego grona najwybitniejszych współczesnych teologów, często mówił, że jest najzwyczajszym chrześcijaninem i chce bronić pokornej wiary zwykłych ludzi przed wyniosłością teologów. Słynne jest powiedzenie kard. Ratzingera, że „to jest Jego – czyli Chrystusa – Kościół, a nie poletko doświadczalne teologów”. Teologowie zaś mają być „współpracownikami Prawdy”³⁰.

Kard. Ratzinger uprawiał teologię bliską życia, mocno osadzoną w kontekście rzeczywistych pytań i problemów egzystencjalnych.

O ogromie pracy wykonanej przez kard. Ratzingera w ciągu 24 lat kierowania Kongregacją Nauki Wiary świadczą liczne dokumenty opublikowane w tym czasie²⁷.

W 1992 r. z inicjatywy Jana Pawła II wydano w Watykanie *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Kard. Ratzinger kierował w latach 1986–1992 dwunastoosobową komisją kardynałów i biskupów, którzy przygotowywali pierwsze po 400 latach dzieło zawierające wykład wiary katolickiej. *Katechizm* opublikowany w ponad 50 językach, stał się międzynarodowym bestsellerem³².

10 lat po wydaniu *Katechizmu* powstał zamiar opracowania *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* – zwięzłej i przystępnej syntezy skierowanej nie tylko do Kościoła, lecz i do współczesnego świata. Na czele powołanej w 2003 r. komisji ponownie stanął kard. Ratzinger. W 2004 r. przygotowano projekt tekstu, który został rozesłany do konsultacji i oceny do wszystkich konferencji episkopatów. Ostateczną wersję *Kompendium* zreda-

³⁰ Por. T. Królak, *Benedykt XVI (Joseph Ratzinger). 265. papież...*, dz. cyt., s. 108.

³¹ Por. *Wielka Encyklopedia Jana Pawła II*, t. XXVI, dz. cyt., s. 11.

³² Por. T. Królak, *Benedykt XVI (Joseph Ratzinger). 265. papież...*, dz. cyt., s. 108.

gowano w 2005 r. dzieląc je, podobnie jak *Katechizm*, na 4 części: 1) Wiara, 2) Sakramenty, 3) Życie w Chrystusie wraz z Dziesięcioma Przykazaniami, 4) Modlitwa.

Na osobie kard. Ratzingera skupiała się uwaga świata, ale też czasem nie szczędzono mu słów krytyki. „Głośne stały się m.in. dwa dokumenty Kongregacji Nauki Wiary (z 1984 i 1986 r.), krytykujące tzw. teologię wyzwolenia, czy podobnie negatywne opinie kardynała wobec kapłaństwa kobiet, także dokument dotyczący problemów bioetyki. Polemikę, a niekiedy jawny sprzeciw innych Kościołów chrześcijańskich, wzbudziła też wydana w 2000 r. deklaracja Kongregacji *Dominus Iesus* – «o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła». Głośny stał się też inny sygnowany przez kard. Ratzingera dokument – *Vademecum dla polityków* z 2003 r.”³³.

c) Opinie świata o kard. Ratzingerze

W ciągu 24 lat pracy w najważniejszej kongregacji watykańskiej jej prefektom dawano rozmaite tytuły. Szczególnie media bardzo różniły się w wypowiedziach o kard. Ratzingerze. Nazywano go „ascetą, który nosi krzyż jak szpadę”; „Panzer kardinal, który nie zdejmuje z siebie wspaniałego stroju i złotego krzyża z piersi, krzyża Księcia Świętego Rzymskiego Kościoła”; „Chodzi tylko w marynarce i krawacie, częstokroć sam prowadzi po Rzymie mały samochód; patrząc na niego, nikt nie przypuściłby, że jest to jedna z najważniejszych osobistości w Watykanie”. Oto niektóre opinie prasy o kard. Ratzingerze. Cytuje je Vittorio Messori, który w 1985 r. opublikował *Raport o stanie wiary* – wywiad-rzekę z niemieckim kardynałem³⁴.

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary sam siebie określał jako „Współpracownik Prawdy w Kościele Chrystusa”. Jan Paweł II nazywał go wypróbowanym przyjacielem, „swoją prawą ręką”³⁵.

Na zakończenie tych rozważań warto przytoczyć wypowiedź kard. Ratzingera o jego stosunku do Jana Pawła II.

25 listopada 1981 roku zostałem mianowany następcą kardynała Šepera. (...) W ten sposób zaczęła się moja długa współpraca z papieżem Janem Pawłem II, w czasie której nauczyłem się coraz bardziej szanować tego wielkiego człowieka wiary. Nawet w trudnych sytuacjach zachował On do mnie niewzruszone zaufanie. Jego duchowa głębia, bogactwo poglądów, otwartość i klarowność drogi,

³³ Tamże.

³⁴ *Raport o stanie wiary. Z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków – Warszawa, 1986, s. 7.

³⁵ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 129.

wypływająca ze znajomości swego posłannictwa, pomogły mi sprawować u Jego boku służbę wiernym naszych czasów. Muszę przy tym podkreślić, że znaczenie mojej pracy dla tego pontyfikatu często w publicznych środkach przekazu jest wyolbrzymiane. Jak już powiedziałem, Papież sam dysponuje jasną znajomością swego posłannictwa i jego istotnych linii. Jest człowiekiem, który głęboko zanurza się w modlitwie – w tym spotkaniu z Bogiem – i z niego czerpie światło dla swoich działań. Żyje różnaitością spotkań zarówno ze współpracownikami poszczególnych wydziałów kurii, jak również z biskupami z całego świata, rzecznikami innych Kościołów chrześcijańskich i wspólnot, ludźmi z całego świata odpowiedzialnymi za przeróżne sprawy. Ciągłe dziwię się, w jaki sposób Papież pamięta imiona biskupów z całego świata i skąd wie, gdzie urzędują i czym się interesują. (...)

Od początku Papież dawał do zrozumienia, że jest gotowy cierpieć dla Chrystusa, dla ludzkości i dla świata (...). Liczy się nie tylko aktywność i dokonania. Darem i siłą do zbawienia człowieka jest także przyjęte i znoszone cierpienie. Jan Paweł II coraz więcej przebywa z Bogiem na modlitwie i dlatego jest tak bardzo kochany przez ludzi. Z Jego ust stale wychodzą nowe idee i wskazówki, a te są skutkiem zażyłości z Chrystusem. Spotkania z cierpiącym, a jednak silnym Papieżem umacniają mnie nie mniej niż wcześniej dysputy podczas różnych spotkań roboczych, kiedy Papież dysponował pełnią sił. Tak, Jan Paweł II jest wybitnym człowiekiem – wystarczająco wielkim, ponieważ nie szuka siebie, lecz jest całkowicie do dyspozycji tych, którzy wyznają wiarę w Słowo Boże, które stało się Ciałem³⁶.

Tylko Duch Święty mógł sprawić, że po Papieżu Polaku przyszedł Papież Niemiec.

Zusammenfassung

KARDINAL JOSEPH RATZINGER
– MITARBEITER DER WARHEIT IN DER KIRCHE

Der Titel des Artikels: Kardinal Joseph Ratzinger – Mitarbeiter der Wahrheit in der Kirche ist aus dem Erzbischofswappen „Cooperatores Veritatis” (3 J, 8) entnommen.

Die Auswahl dieses Wappens erklärt Herr Erzbischof mit zwei Gründen: 1. Der Bischofsamt ist für ihn die Fortsetzung der Professuraufgabe – der Wahrheitsdienst. 2. Der Bischof ist nicht selbstständiger Arbeiter, sondern mit Christus und mit den Gläubigen dient an dem Evangelium. Joseph Ratzinger hat das Erzbischofswappen im Jahre 1977 gewählt.

³⁶ Kard. J. Ratzinger, *Spotkania z Papieżem Janem Pawłem II*, w: *Te chwile tworzą historię. Spotkania z Papieżem Janem Pawłem II*, red. W. Bartoszewski, Kielce 2004, s. 165–167.

Der Artikel besteht aus 4 Kapiteln:

- I. Die humanistische und theologische Ausbildung. Die Schuljahre in Marktl am Inn, Tittmoning, Aschau und Traustein. Von 1933 ist Hitler zu Herrschaft gelangten. Er hat die neue Ordnung auch in die Schule eingeführt. In Traustein begann Joseph Ratzinger im 1939 das kleine Priesterseminar. Am Kriegsende im September 1944 wurde Joseph in den Arbeitsdienst eingeordnet. Nach dem Krieg vom 1945 bis 1950 studierte Ratzinger im Priesterseminar in Freising. Am 29.06.1951 ist zum Priester geweiht. 1953 – Doktorpromotion; 1957 – Habilitation.
- II. Die Vorlesungen der Fundamentaltheologie und der dogmatischen Theologie an den berühmtesten Universitäten in Bundesrepublik Deutschland: Bonn (1959–1963); Münster (1963–1966); Tübingen (1966–1969); Regensburg (1969–1977); In Bonn diente Professor Ratzinger als Berater dem Kardinal Frings während des II Vatikanischen Konzils.
- III. Das Erzbistum in München (1977–1981). Herr Erzbischof Ratzinger hat das Erzbischöfliche Wappen: „Cooperatores Veritatis“ gewählt. Der Papst Paul VI hat ihn am 27.06.1977 in das Kardinalskolegium eingegliedert.
- IV. Die arbeitsreichen Jahre im Dienst an der Kongregation des Glaubens 1981–2005. 24 Jahre war Kardinal Joseph Ratzinger als ein zuverlässiger Freund des Papstes Johannes Paul II.

Ks. dr Edward CHAT – ur. w 1923 r. w Dłużcu, dr teologii i dr filozofii, wieloletni wykładowca religiologii oraz teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Absolwent tutejszej uczelni duchownej, specjalistyczne studia teologii dogmatycznej kontynuował na KUL-u, gdzie w 1963 r. uzyskał stopień doktora. W 1977 r. podjął studia religioznawstwa porównawczego na Uniwersytecie w Bonn pod kierunkiem znanych religiologów G. Menschinga, H. J. Klimkeita i H. Waldenfelsa, które ukończył uzyskaniem doktoratu w 1982 r. Autor licznych artykułów o tematyce teologicznej. Wydał następujące pozycje książkowe: *Die heilige Messe nach der Lehre des Bischofs M. Białobrzeski*; *Die Opferlehre des Apologeten Justin*, Bonn 1981; *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie* (red.), Kielce 2002, *Ofiara Mszy świętej w nauczaniu katolickich i protestanckich teologów*, Kielce 2005, *Chrześcijaństwo a islam – polemika i dialog*, Kielce 2005.

Ks. Stanisław Dyk – Kielce – Lublin

PRAWDA O BOŻEJ MIŁOŚCI
FUNDAMENTEM I TREŚCIĄ POSŁUGI HOMILIJNEJ
Implikacje homiletyczne encykliki Benedykta XVI
*Deus caritas est*¹

W swoim pontyfikacie papież Benedykt XVI zwraca się przede wszystkim do zdechrystianizowanej Europy, aby na nowo związać z Chrystusem i Kościołem tych ochrzczonych, którzy przestali być przekonanymi i konsekwentnymi chrześcijanami. Nic dziwnego, że jego pierwszym, „oficjalnym słowem” jest encyklika przypominająca istotę chrześcijańskiej wiary, która zawiera się w biblijnym stwierdzeniu: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 16). Nie ma bowiem w Biblii innego, piękniejszego zdania, które by mogło zachwycić człowieka i pomóc mu przylgnąć do Chrystusa.

Prawda o Bogu, który „jest miłością”, znajduje się również w centrum przepowiadania homilijnego, którego celem jest regularne ożywianie i wzmacnianie chrześcijańskiej wiary. Miłość Boga stanowi jednak nie tylko treść, lecz także teologiczną podstawę homilii. W świetle tych dwóch stwierdzeń posługa homilijna powinna być nieustannie weryfikowana i odnawiana. Tytuł najnowszej encykliki skłania więc ponadto do refleksji homiletycznej. Ojciec Święty zawarł w swoim dokumencie (szczególnie w jego pierwszej części) wiele myśli, które pośrednio odnoszą się do posługi homilijnej.

Celem niniejszego opracowania będzie najpierw ukazanie miłości Boga jako teologicznego fundamentu posługi homilijnej. W drugiej części artykułu, nawiązując do myśli papieża, zostanie ukazany sposób homilijnego przekazu orędzia: „Bóg jest miłością”.

¹ Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus caritas est”*, Kraków 2006 (dalej DCE).

1. Miłość Boga teologiczną podstawą posługi homilijnej

Sobór Watykański II definiując Boże Objawienie stwierdza:

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ukazać tajemnicę swej woli, dzięki której ludzie przez Chrystusa (...) mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami Boskiej natury. Przez to Objawienie niewidzialny Bóg w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół i przestaje z nimi, aby ich zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą (KO 2).

W świetle powyższej wypowiedzi widać wyraźnie, że Bóg objawia się człowiekowi właśnie z miłości („w swej dobroci”, „w swojej wielkiej miłości”). Bóg wychodzi z właściwej sobie tajemniczej niedostępności i zniża się do percepcyjnych zdolności człowieka przede wszystkim dlatego, aby zakomunikować mu swoją miłość. Miłość do drugiej osoby pozostaje bowiem jakby martwa, dopóki nie zostanie w jakiś sposób objawiona, zmanifestowana. „Zwrócić się do kogoś ze słowem” jest pierwszym i podstawowym sposobem nawiązania z kimś relacji miłości. Relacja ta rodzi się, kiedy takie słowo zostaje przyjęte i spotyka się z odpowiedzią. I odwrotnie, odrzucenie słowa (niepozdrawianie, nieodpowiadanie na słowo) jest znakiem, że nie chce się mieć jakiegось kontaktu (nawiązać relację) z drugą osobą. Dlatego właśnie Bóg mówi do człowieka i dlatego największym głodem, ubóstwem człowieka będzie zawsze brak Bożego słowa (por. Am 8, 11).

W Bożym Objawieniu słowo jest zatem narzędziem spotkania i łączności między Bogiem i człowiekiem. Zostało celowo wybrane jako sposób wypowiedzania się osoby do osoby i oddziaływania osoby na osobę. W tym dialogu rodzi się więź i wspólnota. Przez swoje wypowiedzi Bóg dąży do stałej bliskości z człowiekiem. Bóg przemawia do ludzi po to, by dać im udział w swym życiu. Bóg będąc miłością, pragnie udzielić człowiekowi swego życia i podzielić się z nim własnym szczęściem. Trzeba zauważyć, że poprzez fakt zwrócenia się przez Boga ze słowem do człowieka, Sobór Watykański II podkreśla bardziej wymiar szacunku od wymiaru znaku: Bóg mówi do nas nie tyle po to, aby powiedzieć nam o jakichś rzeczach, podać prawdy do poznania i uwierzenia, lecz po to, aby wypowiedzieć nam siebie samego i wezwać nas do wspólnoty ze sobą. W tej wspólnotcie rodzi się zbawienie. Objawienie chrześcijańskie zatem to autokomunikowanie się Boga – Miłości poprzez słowo.

Jeśli natomiast w Bożym Objawieniu mówi się o poznaniu Boga i Jego woli, wówczas poznanie to należy pojmować raczej w sensie biblijnym. Według Biblii bowiem „poznanie” nie ma charakteru teoretycznej, abstrakcyjnej wiedzy, lecz wyraża pewną relację egzystencjalną. Poznać kogoś to znaczy wejść z nim w stosunki osobiste. Czasownik „znać” służy w Biblii do wyrażenia solidarności rodzinnej (por. Pnp 33, 9) czy stosunków małżeńskich (por.

Rdz 4, 1; Łk 1, 34). Poznać Boga zatem to wejść z Nim w osobistą zażyłość. Dlatego Jezus powie, że poznanie Boga jest źródłem życia wiecznego: *A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (J 17, 3). Miłość Boga stoi więc u początku i u kresu Objawienia².

Wyrazem Bożej miłości było posłanie na świat swojego Syna – Słowa Wcielonego (por. J 3, 16). Przez Niego Bóg – Miłość wypowiedział się w sposób pełny. Jezus był skutecznym znakiem miłości Boga właśnie poprzez głoszenie słowa Bożego. Swoją misję ewangelizacyjną spełniał zawsze w duchu miłości i współczucia (por. Mt 15, 32). Słowa Jezusa są wyrazem życzliwości Boga do ludzi, przynoszą radość i szczęście tym, którzy je słuchają (por. Łk 11, 28), rodzą obfite owoce (por. Mt 13, 1-23), zapewniają życie wieczne (por. J 5, 24; 8, 51; 6, 69) i poznanie prawdy, w której kryje się prawdziwa wolność (por. J 8, 31). W centrum Dobrej Nowiny zwiastowanej przez Jezusa znajduje się zbawienie, wielki dar Boga, które z jednej strony jest wyzwoleniem od tego wszystkiego, co zniewala człowieka: jest wyzwoleniem z grzechu, wyzwoleniem od Złego, a z drugiej strony wprowadzeniem do wspólnoty z Bogiem, czemu towarzyszy radość poznania Boga i bycia poznanym przez Niego. Miłość Ojca była zatem główną treścią głoszonej przez Jezusa Ewangelii. Swoje orędzie zbawienia Jezus łączył także z czynami miłości i dobroci, z których największym była Jego odkupieńcza śmierć na krzyżu³.

W taki proces przekazywania Bożego Objawienia Jezus włączy potem swoich apostołów, a poprzez nich cały Kościół i każdego kaznodzieję. W posłudze homilijnej nie można zapomnieć, że u podstaw tej ewangelizacyjnej misji stoi właśnie miłość⁴. Ewangelię miłości można bowiem głosić tylko z miłości⁵. Wzorem takiej miłości do swych słuchaczy był chociażby św. Paweł: *A jako*

² Por. J. Corbon, A. Vanhoye, *Poznać*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 749–753.

³ Jezus spełniał swoją ewangelizacyjną misję w duchu miłości i współczucia: „żał Mi tego tłumu” (Mt 15, 32); „widząc tłumy ludzi, litował się nad nimi, bo byli znękani i porzuceni, jak owce nie mające pasterza” (Mt 9, 36). Użyty tutaj grecki czasownik *splanchnidesthai* („litować się”) jest najmocniejszym słowem greckim wyrażającym litość, miłosierdzie, współczucie. Wywodzi się on od rzeczownika *splancha* („wnętrzości”) i oznacza litość przenikającą człowieka aż do głębi jestestwa. Por. J. Kudasiwicz, H. Witczyk, *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmacyjne*, Kielce 2002, s. 313.

⁴ Por. Paweł VI, *Adhortacja Apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelię nuntiandi”* (dalej EN), w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, nr 43.

⁵ Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie. Do światowej ewangelizacji ekumenicznej w przygotowaniu na rok dwutysięczny*, Kraków 1999, s. 201.

apostołowie Chrystusa (...) stanęliśmy pośród was pełni skromności, jak matka troskliwie opiekująca się swoimi dziećmi. Będąc tak pełni życzliwości dla was, chcieliśmy wam dać nie tylko naukę Bożą, lecz nadto dusze nasze, tak bowiem drogimi staliście się dla nas (1 Tes 2, 7-8).

Jeżeli nie miłujemy osób, które mamy przed sobą, to słowa naszego przepowiadania staną się szorstkie⁶ i łatwo przekształcą się „w trzymane w ręku kamienie, które ranią”⁷. Kaznodzieja może wówczas szybko ulec pokusie moralizowania, osądzania, a wręcz potępiania swoich słuchaczy. Będzie przepowiadał w sposób autorytarny, sprawiając wrażenie, że jego rozumienie słowa Bożego i ludzkiej egzystencji jest wolne od wszelkiego błędu i dlatego trafne oraz wiążące. Zamiast dialogu (wsłuchiwanie się w problemy i pytania ludzi) w jego homilii pojawi się arbitralny monolog, schematyczne, odgórne ocenianie ludzi, dominowanie nad słuchaczami i doprowadzanie ich do poczucia winy⁸. Może także „wymuszać” posłuszeństwo słowu Bożemu poprzez straszenie słuchaczy różnego rodzaju zagrożeniami⁹. Jeśli zatem kaznodziei zabraknie miłości do swoich słuchaczy, wówczas sam akt przepowiadania będzie pozbawiony moralności.

Miłość kaznodziei powinna wyrażać się najpierw w postawie szacunku dla indywidualności słuchacza, pokory wobec niego oraz troski o jego duchowy rozwój. Oznaką takiej miłości jest również dbałość o przekazywanie słuchaczom zdrowej nauki, ewangelicznej prawdy, autentycznego słowa Bożego¹⁰. Jeśli kaznodzieja w swoim przepowiadaniu wierny jest słowu Ewangelii, wtedy udziela swoim słuchaczom największego dobra: samego Chrystusa, w którym mogą oni znaleźć zbawienie, czyli dostęp do samoudzielającego się Boga – Miłości.

2. Homilijny sposób przekazu orędzia o miłości Boga

Materię homilijnego przepowiadania tworzą treści kerygmaticzne (przekaz autentycznego orędzia biblijnego), didaskalijskie (teologiczne pogłębienie prawdy zawartej w kerygmacie biblijnym), egzystencjalne (tłumaczenie ludzkiej egzystencji w świetle słowa Bożego), mistagogiczne (liturgiczna aktualizacja prawdy zawartej w kerygmacie biblijnym) i moralne (wezwanie do

⁶ Por. EN 79.

⁷ R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie...*, dz. cyt., s. 201.

⁸ Por. C. Biscontin, *Omelia e tendenze moraleggianti*, w: *L'omelia: un messaggio a rischio*, a cura di A. Catella, Padova 1996, s. 133n.

⁹ Por. E. Garchhammer, B. Spielberg, „Niewidzialne postacie na ambonie”. *Konteksty głoszącego słowo Boże*, „Przegląd Homiletyczny” (dalej PH), 7 (2003), s. 19.

¹⁰ Por. EN 78–79.

zaangażowania chrześcijańskiego wypływające z kerygmatu biblijnego)¹¹. Prawda o „Bogu, który jest miłością” powinna znaleźć właściwe miejsce we wszystkich wspomnianych wyżej treściach homilii.

a) Przekaz treści kerygmatycznych (odkrywać prawdziwe oblicze Boga – Miłości)

Człowiek w swojej grzeszności często tworzy sobie fałszywy obraz Boga. Pierwszym zadaniem kaznodziei jest zatem sięganie po Biblię po to, aby dzięki jej orędziu uwalniać słuchacza od tych fałszywych wyobrażeń i ukazywać mu prawdziwą istotę „Boga, który jest miłością”. Trzeba odkryć przed słuchaczem autentyczną, czasem nawet szokującą radość Ewangelii. Tę ewangeliczną radość zrozumie się lepiej, jeśli słowo „ewangelia” porówna się ze słowem „prawo”. Prawo wskazuje granice dobra, zakazuje i ujawnia zło, osądza i potępia tego, kto je popełnia. Jego bezpośrednim źródłem jest sumienie. Człowiek natomiast od zawsze mylił Boga z prawem. Uważał Go jedynie za ojca (pojmując ojcostwo tylko na sposób ludzki) i mylił z własnym superego (z własnymi fobiami, wyobrażeniami itd.). Dlatego kaznodzieja ma sięgać do Ewangelii i pokazywać, że Bóg nie jest ojcem-władcą, wszystkowiedzącym i bezlitosnym sędzią. Nie jest On najwyższym zakazem, lecz ostateczną możliwością człowieka. Sumienie słusznie nas pobudza, osądza i gani. Ale przeobrażać je w Boga jest śmiertelnym kłamstwem¹².

Fałszywe wyobrażenia Boga prowadzą do religijności służalczej bądź ateizmu w imię człowieka. Dlatego tak bardzo ważne jest, by w świetle Dobrej Nowiny uwalniać słuchaczy homilii od wynaturzenia ich obrazu Boga. Ewangelia ukazuje Boga zdumiewającego, całkowicie innego od Boga wszystkich innych religii, innego od Boga naszych wyobrażeń, innego od naszego sumienia. To, co Ewangelia przekazuje nam o Bogu jest nieskończonym dystansem między Nim a idolem, którego sobie tworzymy. Człowiek często jest bałwochwalcą. Czyni sobie z Boga wyobrażenie, jakie jest w stanie utworzyć, i przyjmuje je albo odrzuca, stosownie do swojej korzyści. Dlatego też ateizm można czasem odczytać pozytywnie. Chodzi o sytuację, kiedy jest on negacją bałwochwalstwa, negacją bożka, którego stworzyliśmy, negacją naszych wyobrażeń o Bogu, a nie samego Boga. Bóg jest święty, tzn. całkowicie inny od naszego myślenia o Nim. Tylko Jezus Ewangelii prawdziwie odsłania Boga¹³.

¹¹ Por. W. Broński, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999, s. 60–83.

¹² Por. S. Fausti, *Pamiętaj i opowiadaj Ewangelię. Komentarz do czytań niedzielnych z Ewangelii według św. Marka*, Kraków 2004, s. 27n.

¹³ Historia Jezusa jest całkowitą krytyką każdej religii i każdego ateizmu – ustawa wszystkich w niekorzystnej pozycji: sprawiedliwych i bezbożnych. Przedstawia

Prawdę o tym, że Bóg nas kocha i chce się z nami zaprzyjaźnić możemy odnaleźć zatem tylko dzięki objawieniu biblijnemu. Homilia będąca przedłużeniem słowa biblijnego ma więc pomóc zgromadzeniu liturgicznemu w odkrywaniu prawdziwego oblicza Boga – oblicza pełnego miłości. Poznanie Boga jest dla człowieka ważne także w zrozumieniu samego siebie. Jak dziecko odnajduje swoją tożsamość i swoją wewnętrzną siłę, odwołując się do swych rodziców, tak chrześcijanin odnajduje siebie i swoją siłę, odwołując się do Boga, do prawdziwego Boga, który jest Miłością. Według Benedykta XVI „miłość Boga wobec nas jest sprawą zasadniczą dla życia i niesie ze sobą decydujące pytania o to, kim jest Bóg i kim my jesteśmy”¹⁴. Odkrywając istotę Boga, „człowiek doświadcza siebie samego jako kochanego przez Boga i odkrywa radość w prawdzie, w sprawiedliwości – radość w Bogu, która staje się jego istotnym szczęściem”¹⁵. Poprawnie przekazany kerygmat biblijny pomoże zatem odnaleźć słuchaczom prawdziwego Boga miłości i w ten sposób odnaleźć też własną tożsamość. Ustrzeże ich w ten sposób także albo przed fałszywą religijnością, albo przed odejściem od wiary.

b) Przekaz treści didaskalnych (teologicznie pogłębiać kerygmat o Bożej miłości)

Papież Benedykt XVI stwierdza, że „termin «miłość» stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie różne”¹⁶. Te słowa trzeba odnieść nie tylko do mówienia o miłości międzyludzkiej, ale też do mówienia o miłości Bożej. Pojęcie miłości wydaje się być dziś pojęciem pustym, wypranym ze swego bogatego znaczenia. Stało się tak, niestety, również nie bez winy samych kaznodziejów, którzy często o miłości Bożej mówią w sposób bardzo powierzchowny, ogólnikowy, nawet niewłaściwy. W ten sposób „miłość” urosła do rangi chrześcijańskiego banału. Stała się czymś w rodzaju „naklejki”, którą dodaje się do każdej przekazywanej treści.

Aby przywrócić miłości Bożej prawdziwe znaczenie, potrzeba zatem w homilii odwołania się do teologii. Kerygmaticznie pogłębiona teologia pomoże bowiem kaznodziei podjąć kwestie fundamentalne, unikać banalności i powierzchowności oraz użyć mu właściwego języka. Przykład takiej (pomocnej

człowieczeństwo Boga zabitego przez sprawiedliwych (mających fałszywe wyobrażenie o Bogu – Jezus zostaje skazany za bluźnierstwo o Bogu – Miłości) i umarłego na krzyżu za bezbożnych – a więc jako zbawienie dla wszystkich. Tamże, s. 28n. Por. J. Salij, *Jak dziś mówić o Jezusie Chrystusie?*, PH 8 (2004), s. 97–100.

¹⁴ DCE 2.

¹⁵ Tamże, nr 9.

¹⁶ Tamże, nr 2.

kaznodziejstwu) teologicznej katechezy stanowi papieski dokument rozróżniający między miłością *eros* i miłością *agape*¹⁷ oraz precyzujący cechy Bożej miłości, która jest namiętna, darmowa, bezinteresowna, a przede wszystkim przebacząca¹⁸.

Sposobem właściwego przekazu teologicznego pouczenia o miłości Boga jest także zwrócenie uwagi na misteria życia Jezusa, gdyż Jezus to ikona Ojca i Jego miłości¹⁹. W Jezusie Chrystusie Bóg zbliżył się do ludzi w sposób przekraczający wszelką wyobrażalną miarę. Dopiero dzięki Jezusowi ludzie mogą dowiedzieć się, kim naprawdę jest Bóg – Miłość²⁰.

Należy pamiętać, że ten teologiczny przekaz ma się dokonać zgodnie z biegiem roku liturgicznego (por. KL 52). Przez cały rok liturgiczny bowiem Kościół rozważa wszystkie misteria życia Chrystusa. Każda niedziela wpisana jest w rytm roku liturgicznego, w tę wielość celebracji, w których Kościół aktualizuje (wspomina i przeżywa) misterium Chrystusa (por. KL 102). Kaznodzieja nie może zatem traktować niedzielnej celebracji jako samodzielnej i oderwanej od innych niedziel, lecz jako mocny moment roku liturgicznego²¹. Prawdę o Bożej miłości powinien głosić nie w sposób przypadkowy, lecz zgodnie z pedagogicznym zamysłem Kościoła, który kryje się w układzie lekcjonarza i całego roku liturgicznego. Kaznodzieja powinien zatem odkryć te celebracje, w których kerygmat o Bożej miłości dochodzi do głosu w sposób szczególnie mocny. Wystarczy wspomnieć tu na przykład Wielki Piątek czy uroczystość Najświętszego Serca Jezusa. Kaznodzieja wrażliwy na układ lekcjonarza specjalną okazję do głoszenia Boga miłości dostrzeże również w święto Chrztu Pańskiego (słyszemy wtedy słowa Ojca skierowane do Jezusa na początku Jego publicznej działalności: *Tyś jest mój Syn umiłowany* – Mk 1, 11 i par.), w Drugą Niedzielę Wielkiego Postu – misterium Przemienienia Jezusa (słyszemy te same słowa skierowane do Jezusa na krótko przed Jego męką – por. Mk 9, 7 i par.) i w Niedzielę Palmową (Jezus w Getsemani woła przed męką do swego Ojca: „Abba” – Mk 14, 36 i par.). Na te trzy niedziele roz-

¹⁷ Por. tamże, nr 3–8.

¹⁸ Por. tamże, nr 9–10. Wbrew pozorom mówienie o darmowej miłości Boga nie jest łatwe. „Człowiek skłania się bardziej do tego, by być aktywnym niż biernym; do robienia czegoś dla kogoś, a nie aby dla niego coś uczyniono. Nie chce być dłużnikiem. W ten sposób niezauważalnie dokonuje się przejście i odwrócenie: na pierwszym miejscu, u podstaw wszystkiego, w miejsce daru stawia się obowiązek; w miejsce łaski – prawo; w miejsce wiary – uczynki; w miejsce dobroci Boga – ludzką wolę”. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie...*, dz. cyt., s. 116n.

¹⁹ Por. DCE 12–15.

²⁰ Por. J. Salij, *Jak dziś mówić o Jezusie Chrystusie?*, art. cyt., s. 101.

²¹ Por. Czerwik, *Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego*, PH 8 (2004), s. 49–52.

ciąga się swoisty, miłosny dialog między Synem (w którym i my jesteśmy synami) i Jego (naszym) Ojcem²². Bardzo wymowny jest tu także kontekst tych perykop w Ewangeliach oraz rozmieszczenie owych celebracji w cyklu roku liturgicznego.

**c) Przekaz treści egzystencjalnych
(wzbudzać oczekiwanie na orędzie o Bożej miłości)**

Dzisiejszy słuchacz homilii (z właściwą dla siebie mentalnością, językiem, ideologią, wrażliwością moralną) może wydawać się trudnym odbiorcą orędzia o „Bogu, który jest miłością”²³. Jednak trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że uwikłanie się współczesnego człowieka w świat egoizmu, doraźnej przyjemności, pustki aksjologicznej prowadzi go do kryzysu i cierpienia, do protestów, buntu, niepokoju i lęków. Dlatego właśnie człowiek naszych czasów nie mniej niż dawniej tęskni za dobrem, prawdą i pięknem, za szczęściem i świętością, czyli za tym wszystkim, czego źródłem jest Bóg – Miłość. Trzeba zatem przedrzeć się przez tę sferę powierzchowności i dotrzeć do jego najbardziej podstawowych, intymnych pytań i potrzeb. W każdym człowieku niewątpliwie istnieje pewne głębokie „nieusatysfakcjonowanie”, istnieje pewne oczekiwanie czegoś niezbyt dobrze określonego, oczekiwanie Kogoś, kto byłby Inny. Jest to poszukiwanie Boga – Miłości. Jest to ten niepokój, o którym mówił św. Augustyn: „stworzyłeś nas Boże dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” (por. KKK 27–30)²⁴. Zadaniem kaznodziei jest najpierw nazwanie tych pragnień, tęsknot, braku satysfakcji człowieka, a potem wskazanie, że spełnienie tych pragnień kryje się w „Bogu, który jest miłością”. W ten sposób kaznodzieja wzbudzi w swoim słuchaczu oczekiwanie na orędzie o Bożej miłości.

Do głoszenia treści egzystencjalnych w homilii można odnieść także refleksję Papieża o tym, że Biblia ukazuje Boga, który nieustannie szuka czło-

²² Zob. A. Malina, *Pedagogia i tajemnica głosu Boga (Mk 1, 11; 9, 7)*, „*Verbum Vitae*”, 7 (2005), s. 93–118.

²³ Por. A. Join-Lambert, *Du sermon à l’homélie*, „*Nouvelle Revue Théologique*”, 126 (2004), n. 1, s. 83.

²⁴ O tym wewnętrznym pragnieniu Boga kryjącym się we wnętrzu człowieka w sposób bardzo trafny mówi S. Fausti: „W odróżnieniu od wszystkich innych rzeczy, które są tym, czym są, człowiek w rzeczywistości jest tym, czym jeszcze nie jest, i staje się tym, do czego dąży. (...) Ze swoim centrum poza sobą, z konieczności jest *viator*, w drodze do swojego «naturalnego miejsca», które dla niego zawsze znajduje się nieco dalej w przodzie. Jak drzewo rośnie w górę, a kamień spada w dół, tak człowiek jest tajemniczo przyciągany do swojego ukrytego oblicza”. Tenże, *Pamiętaj i opowiadaj Ewangelię...*, dz. cyt., s. 26.

wieka, próbuje go ciągle zdobywać swoją miłością, idąc aż do przebitego Serca na krzyżu. Bóg czyni to również dziś poprzez swój Kościół: „W liturgii Kościoła, w jego modlitwie, w żywej wspólnocie wierzących doświadczamy miłości Boga, odczuwamy Jego obecność i tym samym uczymy się również rozpoznawać Go w naszej codzienności”²⁵. Zdania te są szczególnie ważne dla kaznodziei, ponieważ wskazywanie na Boga obecnego w liturgii i życiu człowieka jest jednym z podstawowych zadań homilii. Homilista bowiem ma uzdolnić słuchacza do rozpoznawania Boga działającego w liturgii (przez co może on w niej właściwie uczestniczyć poprzez wiarę, dziękczynienie i uwielbienie) oraz rozpoznawania Boga działającego w codziennym życiu słuchacza (przez co może on bardziej do Boga przylgnąć, mieć nadzieję i dać Bogu odpowiedź poprzez chrześcijańskie zaangażowanie). Ważnym, prorockim orędziem homilii pozostaje stwierdzenie, że życie słuchacza jest areną zbawczego działania Boga – Miłości oraz miejscem Jego objawiania się człowiekowi²⁶.

d) Przekaz treści mistagogicznych (prowadzić do doświadczenia miłości Boga w liturgii)

Całą mistagogię zawartą w dobrej homilii można sprowadzić do stwierdzenia: *Christus presens. Christus hic et nunc*. Kaznodzieja powinien doprowadzić wiernych do osobistego spotkania z Chrystusem, który jest obecny i żyje w Eucharystii. Dokumenty Kościoła mówią tu o wprowadzeniu wiernych w „sprawowane misterium” (por. KL 35; OWMR 6), które należy rozumieć jako misterium Chrystusa będące treścią danej celebracji bądź jako misterium Eucharystii, która jest anamnezą całego Misterium Paschalnego²⁷. W Eucharystii można doświadczyć zatem prawdziwej miłości Boga, której najwyższym wyrazem było właśnie Misterium Paschalne Chrystusa. Kaznodzieja w każdej homilii ma więc do przekazania wiernym radosne orędzie: „Bóg miłości udziela się dla was w Eucharystii (najpierw w głoszonym słowie, a potem, jeszcze mocniej, w Komunii św.)”. Należy pokazywać, iż ta obecność Boga ma charakter dynamiczny i zbawczy. Bóg – Miłość przez Chrystusa mocą Ducha Świętego uzdalnia wiernych do praktykowania miłości (wypełnienia słowa usłyszanego w homilii)²⁸.

²⁵ DCE 17.

²⁶ Por. Komisja ds. Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA, „*Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli*”. Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych, Włocławek 2002, s. 67n.

²⁷ Por. S. Czerwik, *Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa...*, art. cyt., s. 55n.

²⁸ Por. S. Dyk, *Homilia w Eucharystii niedzielnej*, „Roczniki Teologiczne”, 53 (2006), z. 8, s. 247n.

Na takie treści wskazuje wyraźnie w swojej encyklice Benedykt XVI. Twierdzi on, że człowiek może stać się źródłem miłości, lecz aby tak było, człowiek „sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego Serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19, 34)”²⁹. „Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa”³⁰. Najpierw doświadczamy Bożej miłości w sposób znacznie wyższy, „niż mogłoby tego dokonać jakiegokolwiek mistyczne uniesienie człowieka”³¹, a potem stajemy się zdolni, by samemu ofiarować się bliźnim. W Eucharystii „*agape* Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas. (...) «Przykazanie» miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być «przykazana», ponieważ wcześniej jest dana”³². W homilii zatem kult i *ethos* mają być ukazywane jako przenikające się nawzajem.

**e) Przekaz treści moralnych
(miłość Boga uzasadnieniem moralności chrześcijańskiej)**

Głosząc treści moralne w homilii, kaznodzieja musi pamiętać o właściwym horyzoncie zbawienia i starać się najpierw doprowadzić swoich słuchaczy do osobistej więzi z Bogiem. Relacja z Bogiem odkrywa właściwe powołanie człowieka (komunia z Bogiem) oraz skłania do realizowania Ewangelii (*Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę* – J 14, 23). Chrześcijaństwo nie może być zredukowane bowiem jedynie do moralności świeckiej (bez doświadczenia Boga, bez osobistej z Nim więzi). W przepowiadaniu homilijnym należy zatem najpierw uczyć ludzi wierzyć Bogu, a dopiero potem mówić o moralnych nakazach i zakazach³³. Właśnie taką myśl przypomina wszystkim kaznodziejom Benedykt XVI, kiedy stwierdza: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”³⁴.

Właściwa pareneza homilijna powinna być więc także wierna orędziu biblijnemu i opierać się na schemacie: „kerygmat zbawczy → imperatyw moralny”³⁵.

²⁹ DCE 7.

³⁰ Tamże, nr 13.

³¹ Tamże.

³² Tamże, nr 14.

³³ Por. C. Biscontin, *Omelia e tendenze moraleggianti*, dz. cyt., s. 139n.

³⁴ DCE 1.

³⁵ J. Kudasiewicz, *Teologia zbawienia w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Verbum Vitae*”, 1 (2002), s. 282–286; S. Dyk, *Model przepowiadania homilijnego*, PH 7 (2003), s. 143–148.

Wezwania moralne zawarte w homilii winny być podporządkowane i wyprowadzane z orędzia o zbawczym działaniu Boga w Chrystusie Jezusie (*Jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować* – 1 J 4, 11). Według ducha Ewangelii wszelkie wezwania moralne powinny być zawsze naturalnym skutkiem przyjęcia orędzia zbawczego. Wymagania Boże bowiem są zawsze poprzedzone doświadczeniem zbawczego działania Boga i dlatego mogą być w pełni zrozumiałe tylko w kontekście historiozbawczym. Napominanie jawi się wtedy jako konsekwencja tego zbawczego działania i przyjmuje sens zaproszenia do pojednania się z Bogiem i otwarcia na Jego dar. W ten sposób dar uzasadnia przykazanie i pobudza do obowiązku³⁶. Również i o tym mówi Benedykt XVI, stwierdzając: „Ponieważ Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 10), miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi”³⁷.

Głosząc treści moralne w homilii, należy pamiętać, że do moralności nie można tylko nawoływać, lecz trzeba ją przede wszystkim uzasadniać. Szukając uzasadnienia moralności, kaznodzieja powinien pamiętać o fakcie, że prawdziwym modelem postępowania chrześcijańskiego jest postępowanie samego Boga: *Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty!* (Kpł 11, 44-45; por. Mt 5, 48; 1 P 1, 15nn). Cały Dekalog uzasadniony jest zdaniem: *Ja jestem Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli* (Wj 20, 2). Bóg, który wyzwala i daje się poznać, wyzwalaając, jest „Świętym”, który wymaga naśladowania. Taki jest najgłębszy sens zarówno przykazania, jak i posłuszeństwa, które się do niego odnosi. Historia zbawienia wskazuje zatem na fakt, że życie człowieka powinno być *imitatio Dei*. Pareneza homilijna powinna więc uwzględnić tę historiozbawczą logikę, która mówi, że droga do życia wiecznego nie wiedzie przez suchy przepis, lecz przez Boga, który daje przykład do naśladowania. W homilii winno się wychowywać wiernych do patrzenia na przykazanie, jako na konkretny wyraz postępowania samego Boga,

³⁶ Taki sposób przepowiadania sugeruje wydany w 1993 r. dokument Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*: „Orędzie biblijne winno zachować swój główny charakter dobrej nowiny zbawienia ofiarowanej przez Boga. Przepowiadanie dokona dzieła użyteczniejszego i zgodniejszego z Biblią, jeśli najpierw pomoże wiernym «poznać dar Boży» (J 4, 10) taki, jaki został objawiony w Piśmie i zrozumieć w sposób pozytywny wymogi, które z niego wypływają”. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 96. Kaznodzieja nie może zatem zapomnieć, że chrześcijaństwo jest przede wszystkim darem, jest łaską, jest zstąpieniem Boga ku człowiekowi wpierw jeszcze, niż trudnym wspinaniem się człowieka ku Bogu. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie...*, dz. cyt., s. 116n.

³⁷ DCE 1.

który zawsze jest pełen litości do człowieka³⁸. Również i tę prawdę odnajdujemy u Benedykta XVI, kiedy wspomina chociażby, że wyłączna i darmowa miłość małżeńska ma być po prostu obrazem miłości Boga do ludzi³⁹.

Wzywając do odpowiedniej postawy moralnej, należy wskazywać na życiowe zastosowanie Bożego słowa, tzn. jak w rzeczywistości współczesnego świata (praca, rozrywka, relacje w rodzinie) ma się zachować człowiek wierzący. Pareneza powinna być bardzo konkretna. Chodzi zatem o stosowanie apeli otwartych, które w sposób bezpośredni wyrażają żądania i oczekiwania, jakie Bóg kieruje do człowieka w swoim słowie. W ten sposób kaznodzieja pomaga słuchaczom w udzieleniu wolnej odpowiedzi Bogu⁴⁰. Miłość człowieka do Boga musi się ucieleśniać, aby była autentyczna i nieabstrakcyjna, przez co rozplynęłaby się w nicości. Konkretnym i praktycznym sposobem miłowania Boga (odpowiedzi na Jego miłość) jest miłość bliźniego. Ojciec Święty przypomina więc, że pojęcie miłości bliźniego

nie ogranicza się do wyrażenia miłości ogólnej i abstrakcyjnej, która sama w sobie nie zobowiązuje, ale takiej, która wymaga mojego praktycznego zaangażowania tu i teraz. Zadaniem Kościoła pozostaje wciąż interpretowanie na nowo, z perspektywy praktyki życia jego członków, związku między tym, co dalekie, a tym, co bliskie⁴¹.

* * *

Na podstawie przeprowadzonych rozważań, zaczerpniętych w większości z encykliki Benedykta XVI, można stwierdzić, że prawda o Bogu – Miłości i przepowiadanie homilijne wzajemnie się przenikają. Z jednej strony miłość Boga jest fundamentem posługi słowa Bożego. Bóg bowiem objawia się człowiekowi z miłości, mówi do człowieka z miłością i po to, by wprowadzić człowieka w komunie miłości. Taka miłość powinna więc zawsze towarzyszyć kaznodziei w spełnianiu swej posługi. Miłość do słuchaczy winna przejawiać się w postawie szacunku, pokorze oraz przekazywaniu im zdrowej nauki ewangelicznej.

Orędzie o Bożej miłości stoi również w centrum homilijnego przekazu. Kaznodzieja sięgając do autentycznego orędzia biblijnego, powinien ukazywać tę prawdę, burząc wszelkiego rodzaju fałszywe obrazy Boga. Kerygmat o Bożej miłości

³⁸ Por. A. Pistoia, *Storia della salvezza*, w: *Dizionario di omiletica*, a cura di M. Sodi, A. M. Triacca, Torino – Bergamo 1998, s. 1517n.

³⁹ Por. DCE 11.

⁴⁰ Por. W. Chaim, *Kaznodzieja jako terapeuta*, w: *Sluga słowa*, red. W. Przyczyńska, Kraków 1997, s. 177.

⁴¹ DCE 15.

domaga się następnie teologicznie pogłębionej katechezy oraz właściwego języka. Głosząc treści egzystencjalne, kaznodzieja powinien wzbudzać w swoich słuchaczach oczekiwanie na orędzie o Bogu – Miłości oraz wskazywać, że życie wiernych jest miejscem zbawczego działania kochającego Boga. Poprzez homilię należy również doprowadzić wiernych do doświadczenia miłości w celebracji Eucharystii. Takie uczestnictwo uzdolni ich do praktykowania miłości chrześcijańskiej. Z orędzia o Bogu – Miłości wypływa też wezwanie do chrześcijańskiego zaangażowania. Treści moralne należy ukazywać we właściwym porządku zbawczym, uzasadniać je oraz podawać w sposób konkretny.

W świetle powyższych rozważań widać zatem, że analiza Encykliki *Deus caritas est* może przyczynić się do weryfikacji i odnowienia współczesnej posługi homilijnej. Uważna lektura papieskiego dokumentu powinna zatem znaleźć właściwe sobie miejsce w seminaryjnej i stałej formacji kaznodziejskiej.

Riassunto

CARITAS DEI COME L'ORIGINE E IL CONTENUTO DELLA PREDICAZIONE OMILETICA. LE RIFLESSIONI ALLA LUCE DI ENCICLICA DI BENEDETTO XVI *DEUS CARITAS EST*

Caritas Dei sta all'origine della rivelazione divina. Dio parla all'uomo perché lo ama. Gli parla coll'amore e per farlo entrare nella comunità dell'amore con se stesso. In quest'ottica bisogna vedere anche la predicazione omiletica. Il ministero del predicatore deve svolgersi sempre con amore verso l'ascoltatore della parola di Dio. L'amore del predicatore consiste nel suo rispetto dell'individualità dell'ascoltatore, nella sua umiltà e nel trasmettergli il vero messaggio evangelico.

Caritas Dei sta anche nel centro del contenuto omiletico. In quest'ottica l'omelia ha un carattere kerigmatico (cioè attraverso annuncio evangelico scopre Dio – Amore), catechetico (con lingvaggio adatto approfondisce il messaggio di Dio – Amore alla luce della storia salvifica e lungo anno liturgico), profetico (attraverso messaggio di Dio – Amore giunge all'uomo d'oggi per provocare una sua risposta personale), mistagogico (introduce i membri dell'assemblea liturgica nella celebrazione del mistero per fargli sperimentare l'amore di Dio), morale (nell'amore di Dio fa vedere fonte e fondamento dell'impegno cristiano).

Ks. dr Stanisław DYK – ur. w 1967 r. w Bodzentynie, dr teologii, absolwent WSD w Kielcach i KUL. Doktorat pt.: *Wydarzenie pentekostalne (Dz 2, 1-47) w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium biblijno-homiletyczne* obroniony na KUL-u w 1998 r. Obecnie adiunkt, wykładowca homiletyki i teologii ewangelizacji w Katedrze Homiletyki KUL, redaktor naczelny „Przeglądu Homiletycznego”, autor licznych publikacji naukowych z zakresu homiletyki i ewangelizacji.

Ks. Przemysław Kantyka – Lublin – Kielce

O UZDRAWIANIU RELACJI KATOLICKO-PRAWOSŁAWNYCH – Z OKAZJI WIZYTY PAPIEŻA BENEDYKTA U PATRIARCHY BARTŁOMIEJA

Pierwsza wizyta Benedykta XVI w Turcji na przełomie listopada i grudnia 2006 r. na krótki czas zwróciła na siebie uwagę światowych mediów. Przypadła wszakże niedługo po – na ogół nie zrozumianym przez światową opinię publiczną (w tym szczególnie w krajach muzułmańskich) – przemówieniu Ojca Świętego na Uniwersytecie w Ratyzbonie, w którym odniósł się do roli religii we wprowadzaniu pokoju lub przemocy¹. Śledzono więc każdy krok Papieża, rozpisując się o spotkaniu z władzami Turcji, o pobycie w Błękitnym Meczece, o chwili zadumy w przekształconej na muzeum świątyni Hagia Sofia. I może dlatego nieco w cieniu pozostał główny cel tej wizyty: spotkanie z patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I. A przecież wizyta biskupa Rzymu w Ekumenicznym Patriarchacie Konstantynopola to dla chrześcijan wydarzenie ważne. Stanowi bowiem krok w stronę jedności, kolejny gest uzdrawiania kościelnych relacji katolicko-prawosławnych.

1. Początki dialogu: Paweł VI i Atenagoras I

Zanim Benedykt XVI został z wielką radością i nie ukrywaniem wzruszeniem powitany przez patriarchę Bartłomieja I, ich poprzednicy, papież Paweł VI i patriarcha Atenagoras I, spotkali się w Jerozolimie, na Świętej Ziemi narodzin Chrystusa i chrześcijaństwa. Po tamtym spotkaniu nastąpiła wymiana listów, ogłoszona w *Tomos Agapis*, świadcząca o „głębokiej więzi, która ich połączyła, a której odzwierciedleniem jest relacja między siostrzanymi Kościołami Rzymu i Konstantynopola”².

¹ Por. Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, OsRomPol 11 (2006), s. 25–29.

² Benedykt XVI, *Dążymy do pełnej jedności w wierze*. Homilia Papieża wygłoszona podczas Boskiej Liturgii w kościele patriarchalnym, OsRomPol 2 (2007), s. 25.

Dnia 7 grudnia Roku Pańskiego 1965 według kalendarza gregoriańskiego, w przededniu ostatniej sesji Soboru Watykańskiego II w Bazylice św. Piotra w Watykanie i jednocześnie w patriarchalnym kościele św. Jerzego w Fanarze doszło do niezwyklej wagi wydarzenia o znaczeniu kościelnym i ekumenicznym. Papież Paweł VI i patriarcha Atenagoras I ogłosili wymazanie ekskomunik z 1054 r. z życia i pamięci Kościołów. Był to symboliczny, ale jakże ważny zwrot w stosunkach pomiędzy Wschodem i Zachodem chrześcijaństwa, otwierający drogę do dalszego zbliżenia.

2. Ćwierćwiecze dialogu: pontyfikat Jana Pawła II

Potrzeba było wiele lat przygotowań, aby 30 listopada 1979 r. papież Jan Paweł II we wspólnej deklaracji z patriarchą ekumenicznym Dimitriosem I mogli ogłosić rozpoczęcie oficjalnego dialogu pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. Jednocześnie dialog katolicyzmu rzymskiego i prawosławia w swym zamierzeniu miał odegrać szerszą rolę na płaszczyźnie ekumenicznej:

Celem dialogu teologicznego jest nie tylko postęp w kierunku przywrócenia pełnej wspólnoty między siostrzanymi Kościołami, katolickim i prawosławnym, ale również wniesienie wkładu w dialog coraz powszechniej prowadzony w poszukującym jedności świecie chrześcijańskim³.

Cytowana deklaracja zawiera także wytyczne odnośnie do samej natury dialogu, niejako programowe *credo* dialogów ekumenicznych. Dialog ekumeniczny ma więc być „dialogiem miłości”, ma być „zakorzeniony w pełnej wierności jednemu Panu, Jezusowi Chrystusowi i Jego woli w odniesieniu do Jego Kościoła”. Ponadto, tak prowadzony dialog ma otwierać drogę do poznania wzajemnych pozycji teologicznych i przez to przyczynić się do wypracowania nowej postawy wobec przeszłości obu Kościołów. Jego pierwszym owocem ma być „oczyszczenie zbiorowej pamięci Kościołów” jako warunek dalszego postępu na drodze do jedności.

Swoimi wypowiedziami Jan Paweł II wskazywał też na właściwe ekologiczne postrzeganie wzajemnych relacji katolicyzmu i prawosławia. Wskazanie takie znalazło się choćby w przemówieniu papieża w Białymstoku podczas czwartej pielgrzymki do Polski w 1991 r.: „Dziś widzimy jaśniej i lepiej rozu-

³ Jan Paweł II i patriarcha Dymitrios I, *Deklaracja ekumeniczna. Fanar 30.11.1979*, AAS 71 (1979), s. 1603–1604. Tekst polski: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, wyd. S. C. Napiórkowski, Lublin 1982, s. 89–90.

miemy, że nasze Kościoły są Kościołami siostrzanymi. Powiedzenie *Kościoły siostry* – to nie tylko zwrot grzecznościowy, ale podstawowa kategoria ekumeniczna eklezjologii. Na niej winny się opierać wzajemne relacje między **wszystkimi** [podkr. moje – P. K.] Kościołami (...)⁴. Szkoda, że interpretacja tej kategorii eklezjologicznej została w kilka lat później zawężona przez *Notę Kongregacji Nauki Wiary*⁵.

W czasie pontyfikatu Jana Pawła II nie brakowało też doniosłych gestów o znaczeniu ekumenicznym. Takim było niewątpliwie (30 listopada 2000 r.) przekazanie greckiej wspólnoty prawosławnej kościoła św. Teodora na rzymskim Palatynie czy przekazanie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej ikony Matki Boskiej Kazańskiej (24 sierpnia 2004 r.) przez delegację watykańską na czele z kard. Walterem Kasperem. Nie mniej ważnym wydarzeniem było też przekazanie (27 listopada 2004 r.) Bartłomiejowi I relikwii jego dwóch świętych poprzedników na stolicy patriarszej w Konstantynopolu: św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma.

Jan Paweł II wielokrotnie wyrażał swe pragnienie udania się z pielgrzymką do Rosji. Pomimo kilkukrotnych zaproszeń ze strony władz państwowych Federacji Rosyjskiej do tej wizyty jednak nigdy nie doszło. Brakowało zaproszenia ze strony Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

Już w pierwszej Encyklice *Redemptor hominis*⁶ Jan Paweł II wyraźnie potwierdził zaangażowanie ekumeniczne Kościoła rzymskokatolickiego:

nie widzimy na tym etapie dziejów chrześcijaństwa i dziejów świata innej możliwości wypełnienia powszechnego posłannictwa Kościoła w dziedzinie ekumenicznej, jak tylko tę, aby rzetelnie, wytrwale, pokornie i odważnie zarazem szukać dróg zbliżenia i jedności (...). Musimy jej więc szukać bez względu na to, jakie trudności na tych drogach mogą się pojawić i spiętrać⁷.

Tą wypowiedzią papież nakreślił drogę rzetelnego i otwartego dialogu, którą za jego pontyfikatu miał podążać Kościół katolicki. Dialog ten, w rozumieniu Jana Pawła II, powinien prowadzić przede wszystkim do wspólnego odnajdywania prawdy, nie zaś do jej ustalania, wypracowania czy osiągnięcia w wyniku kompromisu. Prawdziwy dialog nie ma nic wspólnego z negocjowaniem wspól-

⁴ Por. S. C. Napiórkowski, *Od tolerancji do akceptacji. Ekumenizm czwartej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny*, w: L. Górka, S. C. Napiórkowski, *Kościoły czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 240–245.

⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota w sprawie posługiwania się wyrażeniem „Kościoły siostrzane”*, „Biuletyn KAI” 2000, nr 51, s. 24–25.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Poznań 1979.

⁷ *Redemptor hominis*, 6.

nego stanowiska, gdzie każda ze stron chce przeforsować swoje racje i pójść na jak najmniejsze ustępstwa. Nie można bowiem zredukować wymagań Ewangelii do niezbędnego minimum, uznawanego przez wszystkie Kościoły. Przeciwnie, chodzi raczej o próbę spojrzenia na tę samą prawdę wiary oczyma partnera dialogu. Dialog nie tworzy prawdy, lecz jej poszukuje, by ją odkryć i wspólnie na nowo odczytać. Dlatego też, według Jana Pawła II

prawdziwa działalność ekumeniczna oznacza otwartość, zbliżenie, gotowość dialogu, wspólne szukanie prawdy w jej pełnym znaczeniu ewangelicznym i chrześcijańskim, ale żadną miarą nie oznacza i nie może oznaczać zacierania granic tej prawdy wyznawanej i nauczanej przez Kościół⁸.

Ponadto, zdaniem papieża, dialog ekumeniczny ma charakter wspólnego poszukiwania prawdy, szczególnie w tym, co dotyczy Kościoła. Łączy się on ściśle z modlitwą, która stanowiąc warunek dialogu, staje się również jego owocem. Toteż sam dialog spełnia również „funkcję rachunku sumienia” i w ten sposób sam zmienia się w „dialog nawrócenia” czy „dialog zbawienia”⁹. Tak rozumiany dialog otwiera braciom i siostram, żyjącym we wspólnotach nie będących ze sobą w pełnej komunii, wewnętrzną przestrzeń, w której Chrystus, „Źródło jedności Kościoła, może skutecznie działać mocą swego Ducha Parakleta”¹⁰. Nie wystarczy jednak satysfakcja z dotychczasowych rezultatów i wypracowanych osiągnięć doktrynalnych. One „nie mogą wystarczyć sumieniu chrześcijan”, bowiem celem naszych dążeń jest nie tyle wzajemne zbliżenie, lecz „ponowne ustanowienie widzialnej jedności wszystkich ochrzczonych”¹¹.

Sam urząd Biskupa Rzymu, który sprawuje prymat uniwersalny, stanowi delikatne zagadnienie wszystkich dialogów ekumenicznych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego. Już papież Paweł VI wskazywał na świadomość tej trudności, określając w przemówieniu do Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan papieństwo jako „największą przeszkodę na drodze ekumenizmu”¹². Nic więc dziwnego, że temat prymatu papieskiego zajmuje również ważne

⁸ Tamże.

⁹ Encyklika „*Ut unum sint*” Ojca Świętego Jana Pawła II o działalności ekumenicznej, Watykan 1995, 34, 35.

¹⁰ Tamże, 35.

¹¹ Tamże, 77.

¹² „Le Pape, Nous le savons bien, est sans doute, l'obstacle le plus grave sur le route de l'oecuménisme. Que dirons-Nous? Devrons-Nous en appeler, une fois de plus, aux titres qui justifient Notre mission? Devrons-Nous, une fois encore, tenter de la présenter dans ses termes exacts, telle réellement qu'elle veut être: principe indispensable de vérité, de charité, d'unité? Mission pastorale de direction, de service et de fraternité, qui ne conteste la liberté et l'honneur à aucune personne ayant une

miejsce w ekumenicznym nauczaniu Jana Pawła II. Papież zdaje sobie sprawę z oczekiwań innych chrześcijan, aby „znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, była-by otwarta na nową sytuację”¹³. Szczególnej wagi wydaje się być skierowana przy tej okazji prośba do pasterzy i teologów innych Kościołów, by wspólnie, na drodze dialogu, poszukiwać „takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości”¹⁴.

Dialog ekumeniczny nie jest celem samym w sobie. Nie jest nim również jedynie wzajemne poznanie się, a nawet wspólna modlitwa. Wspólnym celem powyższych jest ustanowienie pełnej jedności rozdzielonych dotąd wspólnot. W drodze do jedności nie należy ograniczać się do dialogu teologicznego i wspólnej modlitwy, lecz podejmować wszelkie możliwe formy współpracy, ponieważ „jedność działania prowadzi do pełnej jedności wiary” i „wyraża to zespolenie, które chrześcijan wzajem łączy”¹⁵.

3. Trudności ekumenicznej drogi

Euforia pierwszych lat posoborowych, w których rozpoczęto z dużym rozmachem dialogi doktrynalne – tak na forum światowym, jak i w wielu miejscach na planie lokalnym – pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, ustąpiła miejsca przeświadczeniu o konieczności kontynuowania żmudnego dialogowania, niezależnie od niewielkiej ilości spektakularnych efektów. Okazało się bowiem, że prace komisji teologicznych są trudniejsze i bardziej czasochłonne, niż można to było przypuszczać, a opracowanie jednych kwestii i nawet osiągnięcie w wielu miejscach konsensusu czy zgodności podnosi nowe problemy, bez rozwiązania których nie można jeszcze mówić o pełnej zgodności w wierze.

Słynna już maksyma Karla Bartha: „My, chrześcijanie, wierzymy wprawdzie wciąż inaczej, ale nie w Innego” prowadzi nas w konsekwencji do uświadomienia stanu – wedle wyrażenia Jana Pawła II – faktycznie posiadanej, acz

position légitime dans l'Église de Dieu, mais bien plutôt protège les droits de tous et ne réclame d'autre obéissance que celle qui est requise des enfants d'une même famille? Il ne Nous est pas facile de faire Notre apologie”. Paulus VI, *Allocutio, Emo Patri Cardinali Praesidi, Moderatori, Membris, Consultoribus et Officialibus Secretariatus ad fovendam Christianorum unitatem, qui Romae annum conventum haberunt*, 26 kwietnia 1967 r., AAS 59 (1968), s. 498.

¹³ *Ut unum sint*, 95.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, 40.

jeszcze nie doskonałej *komunii* pomiędzy Kościołami. Pozytywną ewolucję wzajemnego nastawienia Kościołów do siebie zawdzięczać należy niewątpliwie również konsekwentnemu prowadzeniu przez nie dialogu ekumenicznego, i to mimo przeszkód, jakie nieustannie się pojawiają. Trudności w prowadzeniu dialogu są różnorodnej natury: teologiczne i praktyczne, przy czym podział ten nie jest całkowicie rozłączny, a poszczególne zagadnienia wzajemnie się przenikają¹⁶.

Niemalą trudność stanowi ugruntowane niekiedy (zwłaszcza w wielkich wyznaniach, jak katolicyzm czy prawosławie) przekonanie, że to właśnie *nasz* Kościół najlepiej zachował w sobie historyczną ciągłość Kościoła Chrystusowego i najpełniej w Nim trwa. Nie do pogodzenia wydają się bowiem wzajemnie wykluczające się roszczenia do bycia jedyną najwierniejszą historyczną realizacją jedynego Kościoła Chrystusowego, niepodzielnego i niepodzielonego w swej naturze, jak Chrystus nie może być podzielony. W taki rodzaj *samopostrzegania* własnego kręgu wyznaniowego wpisuje się również tendencja do *konfesjonalizmu*, której konsekwencją jest utwardzanie stanowisk w konfesyjnym rozumieniu kwestii teologicznych, by wspomnieć np.: *Filioque*, pełnia / braki eklezjalności, Eucharystia, natura i funkcja posługiwania oraz wiele innych zagadnień.

Istnieją ponadto czynniki, które mogą skutecznie zablokować merytoryczny dialog teologiczny. Do trudności, które skutecznie wyhamowały dialog katolicko-prawosławny należy zaliczyć podnoszoną przez prawosławnych jako nie rozwiązana kwestię *uniatyzmu*¹⁷, jako realizowaną w przeszłości eklezjologiczną koncepcję powrotu do jedności przez przyłączanie do Kościoła rzymskokatolickiego części innych Kościołów na zasadzie unii kościelnych. Odradzanie się Kościoła grekokatolickiego po okresie prześladowań komunistycznych niejednokrotnie staje się przyczyną lokalnych konfliktów z Kościołem prawosławnym, a dążenie grekokatolików do ustanowienia swojego patriarchatu w Kijowie – na obecnym przynajmniej etapie relacji ekumenicznych – wydaje się przekraczać możliwości akceptacji ze strony Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej¹⁸.

Z działalnością duszpasterską Kościoła rzymskokatolickiego na terenach tradycyjnie prawosławnych wiąże się z kolei oskarżenie o uprawianie prozelityzmu i ekspansję misyjną. Kościół prawosławny bowiem wysuwa roszczenia wobec tzw. *terytorium kanonicznego*, czyli geograficznych terenów o tradycyjnych

¹⁶ Por. A. Nossol, *Teologiczne przeszkody na drodze do jedności dzisiaj*, CT 62 (1992), nr 4, s. 69–72.

¹⁷ Por. W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995; Z. Glaeser, *Uniatyzm jako przeszkoda na drodze katolicko-prawosławnego pojednania*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. Jaskóła, Opole 2000, seria: „Ekumenizm i integracja” 2, s. 351–368.

¹⁸ Por. J. Tofiluk, *Ekumenia w sytuacji wolności Europy Środkowo-Wschodniej*, w: *Ku duchowej integracji Europy*, red. A. Kaim, P. Kantyka, Lublin 2005, seria: „Teologia w dialogu” 11, s. 31–39.

wpływach prawosławia, na których nie mieliby prawa pozyskiwania wiernych przez swą działalność duszpasterską duchowni innych wyznań. Rosyjska Cerkiew Prawosławna wyjątkowo źle przyjęła ustanowienie przez Jana Pawła II w 2002 r. czterech diecezji rzymskokatolickich na terenie Federacji Rosyjskiej.

W dialogu z prawosławiem, po okresie regularnej pracy Komisji Dialogu, nastąpił kilkuletni impas. Pomimo wielkiej doktrynalnej bliskości naszych Kościołów, po okresie budzącego nadzieję rozwoju i przygotowaniu kilku cennych dokumentów, dalszy dialog był skutecznie blokowany przez nieustanne podnoszenie przez prawosławnych problemu uniatyizmu i prozelityzmu¹⁹. Dopiero jesienią 2006 r. ponownie zebrała się w Belgradzie Rzymskokatolicko-Prawosławna Komisja Teologiczna, by wznowić zawieszony od kilku lat dialog.

Dla nadania dialogowi ekumenicznemu nowego rozmachu i nowej energii potrzebne jest wypracowanie i – możliwie – zaakceptowanie przez wszystkie strony dialogu swoistego *ethosu* ekumenicznego. Kardynał Walter Kasper, prefekt Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, zaproponował następujący opis *ethosu* właściwego *ekumenizmowi życia*:

zaniechanie jakiegokolwiek formy prozelityzmu otwartego lub utajonego, świadomość, że każda decyzja podjęta w naszym Kościele dotyczy równocześnie naszego partnera, leczenie ran naszej historii przez oczyszczenie pamięci, recepcja rezultatów dialogów dotychczas osiągniętych, a często za mało znanych²⁰.

4. Watykan w Fanarze, czyli Benedykt XVI u Bartłomieja I

Gdy Jan Paweł II „powrócił do domu Ojca”, a kolejnym papieżem wybrano kardynała Josepha Ratzingera, nie tylko Kościół rzymskokatolicki, ale i całe niemal chrześcijaństwo czekało na określenie drogi, jaką ma zamiar kroczyć nowy Biskup Rzymu. Benedykt XVI, już w przemówieniu inauguracyjnym posługę następcy św. Piotra, zadeklarował niezłomne dążenie do jedności chrześcijan i uczynił z niego priorytet swojego pontyfikatu.

¹⁹ Por. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993; tenże, *Myśleć razem z innymi. Doświadczenia teologa w dialogu z prawosławiem*, w: *Tożsamość i dialog. Materiały seminarium wykładów dogmatyki poświęcone potrzebie recepcji wyników międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych w wykładach z teologii dogmatycznej. Opole – Kamień Śląski 6–7.11.1996*, Opole 1997, s. 23–44.

²⁰ W. Kasper, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1 (2003), s. 31.

Kilkanaście miesięcy później stało się możliwe przybycie papieża do starożytnej stolicy wschodniego chrześcijaństwa – niegdyś Bizancjum, potem Konstantynopola, a dziś tureckiego Stambułu. Papież udał się z wizytą do Patriarchy Ekumenicznego na obchody święta Św. Andrzeja Apostoła. 30 listopada Benedykt XVI stanął u wrót prawosławnej katedry św. Jerzego na stambulskim Fanarze, siedzibie patriarchatu. Wyraźnie wzruszony patriarcha Bartłomiej I witał go u wejścia do świątyni, a nastrój wzruszenia i radości, a także podniosłość tej chwili malowały się na twarzach biskupów, duchowieństwa i wiernych. Patriarcha zaprowadził Papieża do specjalnego tronu znajdującego się w pobliżu ikonostasu.

Przed odmówieniem Symbolu Wiary Benedykt XVI podszedł do stojącego przed carskimi wrotami Bartłomieja I i wtedy obydwaj zwierzchnicy wymienili braterski pocałunek pokoju. Po zakończeniu celebracji hierarchowie ogłosili homilie – Bartłomiej I w języku greckim, natomiast Benedykt XVI po angielsku. Patriarcha powiedział na zakończenie swojego przemówienia:

Z naszych serc wypływa szczególne i gorące dziękczynienie miłosiernemu Bogu za to, że dziś z okazji święta Apostoła, który jest założycielem i patronem tego Kościoła, przy sprawowaniu Boskiej Liturgii jest obecny wśród nas Biskup pradawnego Rzymu, świątobliwy brat Benedykt XVI wraz ze swą czcigodną świątą. Jeszcze raz z wdzięcznością go pozdrawiamy, widząc w jego obecności Boże błogosławieństwo, przejaw miłości braterskiej i szacunku okazanego naszemu Kościołowi, znak naszej wspólnej woli, by bez wahania nadal podążać, w duchu miłości i wierności, do prawdy Ewangelii i wspólnej tradycji świętych Ojców, aby **przywrócić pełną jedność naszych Kościołów** [podkr. moje – P. K.]: taka jest wola Chrystusa i takie jest Jego polecenie. Niech się tak stanie²¹.

Patriarcha, nawiązując do znaczenia Boskiej Liturgii, podkreślił, że z żalem wyznaje, iż obydwaj zwierzchnicy nie są jeszcze w stanie wspólnie, w jedności, celebrować świętych sakramentów.

Następnie zabrał głos papież Benedykt XVI:

Moja dzisiejsza obecność tutaj ma służyć odnowieniu w tym samym duchu wspólnego zaangażowania w dążenie do przywrócenia z pomocą łaski Bożej – pełnej komunii pomiędzy Kościołem Rzymu i Kościołem Konstantynopola. Mogę was zapewnić, że Kościół katolicki gotów jest **uczynić wszystko, co możliwe** [podkr. moje – P. K.], aby przezwyciężyć przeszkody i poszukiwać wraz z prawosławnymi braćmi i siostrami, coraz skuteczniejszych środków pasterskiej współpracy, służącej temu celowi²².

²¹ Bartłomiej I, *Liturgia przypomina nam o potrzebie jedności*. Homilia Patriarchy Bartłomieja I wygłoszona podczas Boskiej Liturgii, OsRomPol 2 (2007), s. 27.

²² Benedykt XVI, *Dążymy do pełnej jedności w wierze*, art. cyt., s. 25.

Benedykt XVI z pełną szczerością odniósł się także do jednej z podstawowych przeszkód na drodze ekumenicznego katolicko-prawosławnego pojednania: „Kwestia powszechnej posługi Piotra i jego Następców stała się, niestety, przyczyną rozbieżności między nami, którą mamy nadzieję przezwyciężyć, między innymi dzięki dialogowi teologicznemu, ostatnio na nowo podjętemu”²³.

Papież odniósł się w ten sposób do kolejnej tury dialogu, który po kilkuletniej przerwie udało się wznowić jesienią 2006 r. W Serbii odbyło się dawno oczekiwane zebranie Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Prawosławnym. Jednym z zaplanowanych tematów było właśnie zagadnienie *soborności* i autorytetu czy władzy w Kościele, w tym również najbardziej ekumenicznie delikatne zagadnienie powszechnej posługi Biskupa Rzymu.

Znamienne, że już w pierwszym swym przemówieniu Benedykt XVI udzielił wyraźnego wsparcia pracom komisji, przypominając pokorną prośbę swego poprzednika Jana Pawła II z Encykliki *Ut unum sint*:

Papież Jan Paweł zaprosił do podjęcia braterskiego dialogu, którego celem miało być znalezienie sposobów sprawowania posługi Piotrowej, z poszanowaniem jej istoty i natury, tak aby „realizować uznawaną przez jednych i drugich posługę miłości” (*Ut unum sint* 95). Dziś pragnę przypomnieć i ponowić to zaproszenie²⁴.

Po zakończeniu liturgii, oklaskiwani przez zgromadzonych na dziedzińcu patriarchatu, Benedykt XVI wraz z Bartłojem I przeszli do jego siedziby i ze znajdującego się na drugim piętrze balkonu udzielili błogosławieństwa wiernym: Papież po łacinie, a Patriarcha po grecku.

Ważnym wydarzeniem dalszej części spotkania było podpisanie i odczytanie wspólnej *Deklaracji* obydwu zwierzchników. Kardynał Walter Kasper – przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, odczytał *Deklarację* w języku francuskim, zaś przedstawiciel Patriarchatu Ekumenicznego odczytał ją w języku angielskim.

Co zawiera *Deklaracja*, której podpisanie pokazywane i omawiane było tego dnia we wszystkich mediach? Rozpoczyna się od dziękczynienia Bogu, który „raz jeszcze pozwala nam wyrazić przez modlitwę i dialog naszą radość z tego, że czujemy się braćmi, oraz odnowić wspólne zobowiązanie do dążenia do pełnej jedności”. Zaraz potem znajduje się prośba do Ducha Świętego, by pomógł „przygotować wielki dzień przywrócenia pełnej jedności”²⁵.

²³ Tamże, s. 26.

²⁴ Tamże.

²⁵ *Wspólna deklaracja Papieża Benedykta XVI i Patriarchy Bartłomieja I*, OsRomPol 2 (2007), s. 28.

Dalsza część *Deklaracji* zawiera wspomnienie dotychczasowych spotkań papieży i patriarchów ekumenicznych, a także doniosły akt zniesienia anatem, „które przez stulecia wywierały negatywny wpływ na stosunki między naszymi Kościołami”²⁶. Odnosi się również do prac Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu, która niedługo przed stambulskim spotkaniem wznowiła działalność. „Jesteśmy zdecydowani wspierać nieustannie (...) pracę komisji”²⁷ – zadeklarowali razem hierarchowie.

W *Deklaracji* dokonano się jednak i coś więcej, niż tylko odniesienie się do wzajemnych relacji pomiędzy Kościołami Rzymu i Konstantynopola. Oto bowiem w dalszej części dwaj zwierzchnicy najczcigodniejszych stolic chrześcijaństwa razem zabrali głos w sprawach współczesnego świata, stwierdzając konieczność dawania czytelnego, wspólnego chrześcijańskiego świadectwa wobec „narastającej fali sekularyzacji, relatywizmu, czy wręcz nihilizmu, przede wszystkim w świecie zachodnim”²⁸.

Benedykt XVI i Bartłomiej I wskazali wspólnie na potrzebę poszanowania praw osoby ludzkiej, wolności religijnej, na potrzebę otwartości na różnorodne tradycje kulturowe i religijne, na potrzebę niesienia pomocy tam, gdzie żyją chrześcijanie zmagający się z wieloma trudnościami, zwłaszcza takimi, jak „ubóstwo, wojna i terroryzm, ale także różne formy wyzysku ubogich, emigrantów, kobiet i dzieci”²⁹. Ujęli się za świętością każdego życia, a także za cierpieniem Ziemi Świętej, gdzie „od wielu stuleci żyje rzesza naszych braci chrześcijan”; podkreślili też niezbędność wysiłków na rzecz zachowania środowiska naturalnego – ochrony Bożego stworzenia³⁰.

W tej wspólnej *Deklaracji* ogromna część chrześcijaństwa przemówiła oto wspólnym głosem. Siły tego faktu nie można nie docenić. Uzasadnione więc jest postawienie pytania:

5. Czy blisko nam już do jedności?

Pomimo wzniosłości wydarzenia wydaje się, że wizyta papieża w Konstantynopolu nie przynosi jeszcze przełomu w stosunkach katolicko-prawosławnych, choć zwiastuje ich ocieplenie, a może nawet coś więcej. „Przełomu nie widzę” – komentował spotkanie Benedykta XVI z Bartłomiejem I ks. prof. Wacław Hryniewicz, wieloletni uczestnik prac Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 29.

³⁰ Tamże.

Katolicko-Prawosławnego – ale i „nie ma chyba powodu do wielkiego rozczarowania”³¹. Można pokusić o wskazanie przyczyn tego stanu rzeczy. Jest ich kilka.

Po pierwsze – na ile można mówić o wizycie Benedykta XVI jako o złożonej całemu prawosławiu, w sytuacji gdy poszczególne patriarchaty prawosławne i Kościoły krajowe – autokefalie – zachowują swoją jurysdykcyjną odrębność i niezależność. W świecie prawosławia Konstantynopol odgrywa pierwszorzędną rolę w prymacie czci i honoru, nie zaś w kwestii jurysdykcyjnej. W bezpośredniej jurysdykcji Konstantynopola jest ok. 7 mln wiernych w europejskiej części Turcji oraz w północnej Grecji i na wyspach. Liczebniejszy – ok. 10 mln wiernych – jest Grecki Kościół Prawosławny, którego zwierzchnik, arcybiskup Christodulos, przyjmujący u siebie papieża Jana Pawła II i składający wizyty w Rzymie, sam musi się liczyć z niechęcią do dialogu ekumenicznego ze strony konserwatywnych środowisk prawosławnych. Mnisi jednego z monastyrów na świętej górze Athos już dawno wymówili posłuszeństwo patriarsze za jego kontakty z katolickim papieżem i do tej pory zwierzchności tej nie chcą uznać.

Po drugie – nie można chyba łatwo liczyć na to, by Patriarchat Moskiewski łatwo zgodził się na rzeczywiste reprezentowanie światowego prawosławia przez patriarchę Konstantynopola. Ciągłe przecież pokutuje jeszcze w świadomości prawosławia rosyjskiego teoria „trzeciego Rzymu” (stary Rzym = Rzym, nowy Rzym = Konstantynopol, trzeci Rzym = Moskwa).

Pretensje te nie są całkowicie do zlekceważenia, wzięwszy pod uwagę chociażby liczbę wiernych prawosławnych, będących w jurysdykcji konstantynopolikańskiej i moskiewskiej: jest ona wielokrotnie większa po stronie Moskwy – ok. 160 mln wiernych. Trzeba stwierdzić jasno, że uzdrowienia relacji międzykościelnych pomiędzy katolicyzmem a prawosławiem nie da się osiągnąć bez aktywnego zaangażowania Cerkwi Rosyjskiej. Tu jednak – paradoksalnie – może pomóc każde zbliżenie Rzymu z którymś z Kościołów prawosławnych, a szczególnie z czcigodną stolicą św. Andrzeja Apostoła. I choć klucz do uzdrowienia katolicko-prawosławnych relacji nie leży wyłącznie w Moskwie, to jednak podniesienie kontaktów Rzym – Konstantynopol na tak wysoki poziom międzykościelnej przyjaźni, z jakim mieliśmy do czynienia podczas ostatniej pielgrzymki Benedykta XVI, nie może pozostać bez echa także w niegreckim prawosławiu.

Po trzecie – należy dać czas Komisji Mieszanej ds. Dialogu na wypracowanie uzgodnień na temat soborności i autorytetu czy władzy w Kościele. Szczególnie wrażliwym ekumenicznie problemem, z którym musi uporać się komisja, jest zagadnienie powszechnej posługi Biskupa Rzymu, którą prawo-

³¹ W. Hryniewicz, *Siostry i stół. Benedykt u Bartłomieja – przełom, rozczarowanie czy początek nowej nadziei? Z ks. prof. Wacławem Hryniewiczem, teologiem, rozmawia Józef Majewski*, TPow 50 (2996) z 4 grudnia 2006 r., s. 11.

sławni od zawsze postrzegali inaczej niż katolicy. Rozwój orzeczeń doktrynalnych na temat papieństwa, podjętych przez Kościół rzymskokatolicki szczególnie na Soborze Watykańskim I, dokonał się już w sytuacji podziału Wschodu i Zachodu chrześcijaństwa. Chrześcijański Wschód nie uczestniczył więc w podejmowaniu tak ważkich decyzji. Trudno zatem się dziwić, że zdogmatyzowane na Soborze Watykańskim I prerogatywy Biskupa Rzymu są mu obce. Szczególną trudność stanowią tu orzeczenia o powszechnym prymacie jurysdykcji oraz o nieomyślności papieskich wypowiedzi *ex cathedra*.

* * *

Liczymy, że za wielkimi gestami ekumenicznej przyjaźni i po wypracowaniu przez Komisję Dialogu satysfakcjonujących obie strony rozwiązań będą mogły nastąpić międzykościelne akty uznania pełnej komunii kościelnej, a co za tym idzie: spotkamy się wspólnie przy jednym stole Eucharystii. Będziemy wtedy zanosić dziękczynną modlitwę słowami Psalmu 133³²:

Oto jak to dobrze i jak miło,
gdy bracia mieszkają razem.
To jest jak olejek wyborny na głowie,
co spływa na brodę, na brodę Aarona,
która sięga skraju jego szaty.
To jest jak rosa Hermonu,
co spada na wzgórze Syjonu.
Bo wtedy zsyła PAN błogosławieństwo
i życie na wieki.

Summary

ABOUT HEALING THE ROMAN CATHOLIC-ORTHODOX RELATIONS – ON THE OCCASION OF POPE BENEDICT’S VISIT TO PATRIARCH BARTHOLOMEW

After a millennium of division, Pope Paul VI and Patriarch Athenagoras, the 7th of December 1965, have had erased the anathemas „from the life and the memory of the Churches” and in 1979 the Roman Catholic-Orthodox dialogue has been re-establish-

³² Psalm 133 w tłumaczeniu międzywyznaniowego zespołu tłumaczy. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa, Towarzystwo Biblijne w Polsce 2001, s. 834.

shed by Pope John Paul II and Patriarch Dimitrios I. A quarter of century pontificate of Pope John Paul II was the fruitful time of theological dialogues between Roman Catholic Church and other Churches. In this period the hermeneutics of the ecumenical dialogue was highly elaborated and the obstacles on the ecumenical theological itinerary well recognized. The main ecumenical troubles in the RC-Orthodox dialogue are of practical and theological nature. The practical ones are the accusations towards the Catholics of practicing uniatism and proselytism. The main theological divergence is of the ecclesiological nature: if both our Churches pretend to be the best historical realization of the Church of Christ, these ecclesiologies are inevitably exclusive.

RC-Orthodox theological relations had been lately slowed and the International Roman Catholic-Orthodox Theological Commission stopped its work in 2000, being unable to overcome the questions of uniatism and proselytism. The Commission restarted its meetings in Belgrade, Serbia, last autumn 2006, preceding the Pope Benedict's visit to the Ecumenical Patriarch Bartholomew for the feast of St. Apostle Andrew, the 30th November 2006.

The honorary head of the Orthodoxy – Ecumenical Patriarch Bartholomew I and the unquestioned head of the Roman Catholic Church – Pope Benedict XVI on the occasion of their meeting in Phanar (the see of the Ecumenical Patriarchate in Istanbul, Turkey) issued the *Common Declaration by Pope Benedict XVI and Patriarch Bartholomew I*. There they confirmed their irrevocable common engagement in the brotherly dialogue aiming the full visible unity of the Roman Catholic and the Orthodox Church. Together they backed the work of the Theological Commission and pronounced themselves for common Christian witness to the world being in danger from the growing wave of „increasing secularization, relativism, even nihilism, especially in the Western world” and facing difficulties such as „poverty, wars and terrorism, but equally various forms of exploitation of the poor, of migrants, women and children”.

The common declaration, however of great importance, does not mean yet the quick restoration of visible unity between our two Churches. To reach this goal even the profound engagement of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople is not enough. The true push towards unity will have to come from the side of the Patriarchate of Moscow, representing jurisdictionally the vast majority of the Orthodox Christianity. To open theological ground for unity the question of the universal primacy of the Bishop of Rome will also have to be inevitably resolved.

Ks. dr Przemysław KANTYKA – ur. w 1968 r. w Kielcach, adiunkt Katedry Teologii Protestantckiej w Instytucie Ekumenicznym KUL oraz wykładowca ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Członek sekcji dogmatycznej i ekumenicznej przy Komisji ds. Nauki Episkopatu Polski, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich, Europejskiego Stowarzyszenia *Societas Oecumenica*; prezydent polskiego regionu *International Ecumenical Fellowship*. W Instytucie Ekumenicznym KUL zajmuje się teologią pore-

formacyjną obszaru języka angielskiego (gł. anglikańską i metodystyczną) oraz problematyką dialogów ekumenicznych i recepcji ich wyników. Najnowsze artykuły to m.in.: *Dialog ekumeniczny jako „wymiana darów” w kontekście najnowszej deklaracji rzymskokatolicko-metodystycznej*, w: *Chrystus światłem ekumenii*, red. R. Porada, seria: „Ekumenizm i integracja” nr 14, Opole 2006, s. 33–46; *Jedność i apostołskość Kościoła w doktrynie metodystycznej i w dialogu katolicko-metodystycznym*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 427–437; *Świętość Kościoła i świętość chrześcijanina w doktrynie metodystycznej i dialogu katolicko-metodystycznym*, „*Studia Oecumenica*”, 6 (2006), s. 99–108.

Ks. Roman Kuligowski – Warszawa – Radom

ENCYKLIKA BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST* A TEOLOGIA MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Podpisana dnia 25 grudnia 2005 r. przez Benedykta XVI Encyklika *Deus caritas est* zawiera pewne wątki, które są ważne dla teologii małżeństwa. Chodzi o integralną wizję miłości, ukazaną w papieskim dokumencie. Papież nie używa charakterystycznych dla teologii podręcznikowej określeń „miłość naturalna” i „miłość nadprzyrodzona”, ale uwzględnia nowsze osiągnięcia w myśli teologicznej, oparte na egzegezie biblijnej – notabene w Piśmie Świętym nie ma terminów „miłość nadprzyrodzona” i „miłość naturalna” – i poddaje analizie określenia, za pomocą których w Biblii przedstawia się miłość. Analiza ta ma służyć oczyszczeniu rozumienia miłości, którą opisuje się Boga: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8).

Za pomocą słowa „miłość” definiuje się współcześnie różne zjawiska, niekoniecznie oddające rzeczywisty ich sens. Benedykt XVI jest tego świadomy¹. Dlatego rozważania nad treścią słów wyrażających zasadniczy sens miłości mogą pomóc teologii w określaniu wartości, które mają bezpośrednie odniesienia do miłości. Niewątpliwie Encyklika *Deus caritas est* stanowi ważne przesłanie dla lepszego zrozumienia katolickiej nauki o miłości małżeńskiej.

1. Koncepcja miłości w *Deus caritas est*

Samo określenie „miłość” bywa współcześnie różnie interpretowane². Tymczasem „Miłość Boga wobec nas jest sprawą zasadniczą dla życia i niesie z sobą decydujące pytania o to, kim jest Bóg i kim my jesteśmy”³. Dlatego istnieje potrzeba przypomnienia, jak miłość jest rozumiana w nauczaniu katolickim.

¹ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 2.

² Por. tamże, nr 2.

³ Tamże, nr 2.

Papież uczy, że w kulturze europejskiej, wywodzącej się z terenów greckich, rzymskich i palestyńskich, istnieją trzy słowa, którymi opisuje się miłość: „*eros, philia i agape*”⁴. Jednocześnie Benedykt XVI podkreśla, że pierwsze określenie tylko dwukrotnie jest użyte w greckiej wersji Starego Testamentu. W Nowym Testamencie w ogóle nie pojawia się termin *eros*. Notabene w kulturze greckiej wielokrotnie używa się tego terminu, gdy opisuje się miłość. W nowotestamentalnych pismach z kolei często pojawia się określenie *agape* na opisanie miłości⁵. Św. Jan zwykle posługuje się w swoich pismach określeniem *philia*, które tłumaczy się jako miłość lub przyjaźń. Autor encykliki zauważa, że „to pominięcie słowa *eros* wraz z nową wizją miłości, wyrażoną poprzez słowo *agape*, w nowości chrześcijaństwa oznacza niewątpliwie coś zasadniczego w odniesieniu do pojęcia miłości”⁶.

Centralną tajemnicą człowieka jest i pozostanie na zawsze miłość⁷. Chrzęścijanie uczą się jej od Chrystusa. W swojej mowie eucharystycznej (J 6, 25-58) Jezus uświadamia słuchaczom, że daje On siebie człowiekowi jako podstawę życia, jako *pokarm*. Pan daje się człowiekowi, tworząc z nim osobową komunie. I w tym odsłania się prawda o miłości Jezusa do człowieka: dać siebie drugiemu, stać się dla drugiego pokarmem.

Żaden człowiek – jeśli tylko odpowiednio waży swoje słowa – nie może powiedzieć drugiemu: chcę się stać pokarmem dla ciebie⁸. Nawet najbardziej wspinałomyślny człowiek lękałby się stać pokarmem dla drugiego. „Czy w tej chwili nie odczułby w głębi swojej istoty tego wszystkiego, co zawile, złe, nieczyste i czy nie broniłby się przed udzieleniem tego wszystkiego tamtemu człowiekowi? Czy nie lękałby się, że stanie się dla niego trucizną?”⁹ – pyta Romano Guardini.

Czym jest zatem miłość ludzka, ujmowana przede wszystkim w wymiarze małżeńskim? Spróbujmy poddać analizie fenomen miłości, zapytajmy: co się dzieje, gdy człowiek uświadamia sobie, że kocha drugą osobę? Co rozumie człowiek, mówiąc do drugiej osoby: kocham cię? Tym, co może najbardziej zaskakuje w miłości, to niejasność, dlaczego kocha się tę oto osobę. Każdy człowiek jest inny, każdy jest inaczej ukształtowany wewnętrznie. Każdy ma inną wrażliwość duchową, moralną... Dwoje ludzi, którzy darzą siebie miłością, stanowią dwa różne światy. I oto mocą miłości zostaje przezwyciężona wielość, pojawia się jakieś doświadczenie jedności, zdumiewające pragnienie bycia *jednym ciałem i jedną duszą*. Dwoje ludzi istniało dotąd obok siebie,

⁴ Tamże, nr 3.

⁵ Por. tamże, nr 3.

⁶ Tamże, nr 3.

⁷ Por. L. Boros, *Odkrywanie Boga*, Warszawa 1974, s. 13–27; J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 13–143.

⁸ Słowo *pokarm* rozumiemy tu w sensie teologicznym, tak jak w odniesieniu do Chleba eucharystycznego.

⁹ R. Guardini, *Objawienie i formy Objawienia*, Warszawa 1957, s. 107.

teraz dzięki miłości są ze sobą i dla siebie. Co zadecydowało o pojawieniu się świadomości, że właśnie doświadczają wzajemnej miłości? Może wygląd zewnętrzny, uroda, urok osobisty, piękne spojrzenie czy przyjemny głos? Zapewne wszystkie zewnętrzne czynniki odgrywają pewną rolę w budzeniu zainteresowania u drugiej osoby. Tym jednak nie da się do końca wyjaśnić, dlaczego kocha się tę, a nie inną osobę. Miłość pojawia się przecież i u osób, którym brakuje urody, inteligencji, uroku osobistego itp. Kocha się też osoby, które dotknęło nieszczęście, kalectwo, śmiertelna choroba; miłość nie odrzuca nawet tych, co czynią zło. A więc na czym polega istota miłości?

Motywow miłości nie zrozumie się, odwołując się li tylko do cech, jakie posiada osoba kochana. W miłości następuje jakieś przejście ponad tym, co jedynie zewnętrzne ku temu, co określa osobę jako osobę. Kochać to uświadomić sobie, że ta druga osoba istnieje, istnieje dla mnie, a ja istnieję dla niej. Co więcej, człowiek, który kocha, uświadamia sobie, że dotąd jakby nie był sobą, jakby tylko odgrywał rolę „narzucone” mu przez sytuacje kulturowe, społeczne, zawodowe... Dzięki miłości człowiek doświadcza wartości swojego bycia *dla* drugiej osoby.

Miłość i istnienie. W Biblii odnajdujemy przynajmniej dwukrotnie próbę odnalezienia odpowiedzi na pytanie: kim jest Bóg? Pierwsza próba ma związek z rozmową, jaką Bóg prowadzi z Mojżeszem u podnóży góry Horeb. *Wtedy ukazał mu się* [chodzi o Mojżesza – przyp. R. K.] *Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu (Wj 3, 2). Mojżesz zapytał Boga o imię. W odpowiedzi usłyszał: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14).* W teologii tomistycznej tłumaczy się to tak: Bóg jest istnieniem, czystym istnieniem. Jego istotą jest istnienie. Za drugą próbę zrozumienia, kim jest Bóg, można uznać to, co napisał św. Jan Ewangelista: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 16). *Istnienie i Miłość* to dwa imiona tego samego Boga.

Z postrzegania Boga jako *Miłości* wyłania się obraz człowieka i jego powołania. Skoro Bóg, który stworzył nas *na swój obraz*, jest *Istnieniem i Miłością*, to w tej prawdzie odnajdujemy pewną wskazówkę dla zrozumienia istoty miłości. Kto kocha, odkrywa, że istnieje *dla* innych. To pozwala znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego kocha się tę oto osobę. Wystarczającym powodem pojawienia się miłości jest istnienie tej drugiej osoby. Może najwyraźniej objawia się to w miłości matki wobec dziecka. Matka kocha dziecko niezależnie od tego, czy jest ono piękne, mądre, zdrowe, czy nie. A chyba nawet jeszcze bardziej istnieje *dla* dziecka, czyli jeszcze bardziej kocha, gdy dziecko jest dotknięte trwałym brakiem zdrowia. Miłość macierzyńska odsłania istotę miłości i najgłębszy powód miłości: istnienie *dla* drugiej osoby¹⁰.

¹⁰ O zależnościach, jakie istnieją między miłością a cierpieniem znakomicie pisał przed laty bp Fulton J. Sheen, sufragan nowojorski w książce pt. *Du bist gebenedeit unter den Weiben*, Aschaffenburg 1954, s. 178–185; książka ta jest tłumaczeniem z angielskiego: *The World First Love*, New York 1952.

2. Miłość małżeńska

Stworzony na obraz Boży człowiek wraca nieustannie mocą miłości do swojego źródła, do Boga, który nadaje sens wszelkiej ludzkiej miłości. On jest samą Miłością. Czym dusza jest dla ciała, tym miłość jest w odniesieniu do ludzkiego działania. Małżeństwo staje się autentycznym związkiem osób, o ile ożywia je miłość.

Słowo „miłość” przybiera rozmaity sens. Dlatego należy bliżej przyjrzeć się temu, czym jest miłość i jaka winna być w małżeństwie.

Miłość wyraża dynamizm osoby, która dąży do rozwoju. Przez miłość rozumiemy wartość, która *już jest i jeszcze nie*, która już się spełnia i ciągle jeszcze pozostaje niespełniona. Greckie określenia odnoszące się do miłości, mianowicie *eros*, *philia* i *agape* oddają sens hebrajskiego rdzenia, oznaczającego miłość powszechną: *ahawa*. „Miłość jest wzniesieniem się bytu, który całą swoją istotą odrywa się ku Ukochanemu, aby zjednoczyć się w jego najwyższym świetle”¹¹. W tej definicji cztery słowa pozostają kluczowe: *wzniesienie się*, *oderwanie*, *zjednoczenie* i *światło*. W miłości idzie najpierw o *wzniesienie się* człowieka, czyli o poryw serca. Może to być *wzniesienie się* mistyka do Boga, mężczyzny do kobiety – i na odwrót – rodziców do dziecka. To prawda, że sam poryw serca nie wystarczy, ale jest on konieczny. Bez porywu serca relacja osoby do osoby pozostaje oschła. O oschłości serca można przeczytać w dziełach mistyków. Aby poryw serca nie ostygł, potrzebne jest *oderwanie*. Jak samolot odnajduje swoje spełnienie przez to, że odrywa się od ziemi, tak miłość potrzebuje totalnego oderwania się od tego, co nią nie jest. A to, co nią nie jest, to przede wszystkim egoizm. Egoizm niszczy nasz pierwotny poryw serca. Gdy człowiek wyzwoli się, *oderwie się* od egoizmu, wówczas dochodzi do *zjednoczenia się* w samym centrum Bytu, u samego źródła życia i miłości z Bogiem w Jego najwyższym świetle¹².

W odniesieniu do miłości małżeńskiej mówi się o jej wymiarze pożądawczym (*eros*) i duchowym (*agape*). Pomiedzy *eros* i *agape* istnieje pewna zależność. Miłość, jakiej doświadcza człowiek, domaga się ze swej natury definitywności. Chodzi tu o definitywność w podwójnym znaczeniu: miłość zakłada wyłączość – kocha się tylko tę jedną osobę – oraz że się kocha tę osobę na zawsze.

Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności. Tak, miłość jest „ekstazą”, ale ekstazą nie w sensie

¹¹ Bachja Ibn Pakuda, *Les Devoirs du coeur*, Desclée de Brouwer, s. 582.

¹² Por. A. Chouraqui, *Dziesięć Przykazań dzisiaj*, Warszawa 2002, s. 25.

chwili upojenia, lecz ekstazą jako drogą, trwałe wychodzenie z „ja” zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia „ja” w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga: *Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je* (Łk 17, 33) – mówi Jezus. Te Jego słowa znajdujemy w Ewangelii w różnych wersjach (por. Mt 10, 39; 16, 25; Mk 8, 35; Łk 9, 24; J 12, 25)¹³.

Słowo *eros* określa miłość „ziemską”, natomiast *agape* miłość opartą na wierze i przez nią kształtowaną. Często przeciwstawia się *eros* i *agape* jako miłość „wstępującą” i „zstępującą”, bądź jako miłość „posesywną” i „ofiarną” (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*). W teologii i duszpaństwie rozróżnienia są – a raczej były w przeszłości, bo współcześni teologowie tego nie czynią – tak radykalizowane, że *eros* i *agape* przeciwstawia się sobie jako dwie różne miłości. „Typowo chrześcijańską byłaby miłość zstępująca, ofiarna, właśnie *agape*; kultura zaś niechrześcijańska, przede wszystkim grecka charakteryzowałaby się miłością wstępującą, pożądlivą i posesywną, czyli *erosem*”¹⁴. Gdyby uznać przeciwstawienie tych dwu rodzajów miłości za uprawnione, to tym samym trzeba by uznać, że chrześcijaństwo odrywałoby człowieka od jego podstawowych relacji życiowych. Chrześcijaństwo stanowiłoby dla siebie odrębną rzeczywistość, getto, może nawet zasługujące na podziw, ale totalnie wyalienowane. Tymczasem *eros* i *agape* pozostają w stosunku do siebie nierozdzielne. Im bardziej człowiek odnajduje jedność obydwu wymiarów miłości, „tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle”¹⁵. *Eros* przeżywany początkowo jako pożądanie w spotkaniu z kochaną osobą szuka jej szczęścia, coraz bardziej pragnąc stać się darem dla niej. Tak oto *eros* zostaje dopełniony *agape*. Jeśli *eros* nie wyzwala w człowieku pragnienia bycia dla drugiej osoby, to wówczas miłość ginie.

W tym miejscu warto podkreślić, że miłość polega nie tylko na poświęcaniu się dla drugiej osoby, na stawianiu się darem, na dawaniu siebie, ale także na braniu, na przyjmowaniu daru. Żeby coś dać drugiemu, trzeba najpierw otrzymać.

Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7, 37-38). Lecząc, aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19, 34)¹⁶.

¹³ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 6.

¹⁴ Tamże, nr 7.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

Podsumowując dotychczasowe rozważania nt. *eros* i *agape*, zauważa się: gdy w miłości uwyrażnia się dobro własne osoby kochającej, najczęściej połączone z silnym pragnieniem doznawania przyjemności, to wówczas mamy do czynienia z miłością pożądawczą, erotyczną. W tej formie miłości uobecnia się interesowność, egoizm. Eros kieruje osobę ku niej samej, jest upodobaniem własnego dobra osoby kochającej. Druga osoba jest traktowana w miłości erotycznej – przynajmniej w pewnym stopniu – przedmiotowo. Tym samym dużej wagi nabierają walory fizyczne osoby kochanej. Można nawet powiedzieć, że w miłości pożądawczej wyraźne jest pragnienie *posiadania* drugiej osoby. Inaczej jest z miłością duchową. Tu uwidacznia się pragnienie dobra osoby kochanej. Liczy się przede wszystkim bogactwo duchowe, jakie odkrywa miłość. Taką miłość charakteryzuje bezinteresowność. Kochający jakby zapomina o sobie, staje się darem dla osoby kochanej. Mamy tu do czynienia ze swego rodzaju *wymianą darów*: osoba kochająca daje siebie w darze osobie kochanej i jednocześnie przyjmuje od niej dar. Darem są tu osoby, mężczyzna i kobieta. Oboje są przekonani, że rzeczywiście należąc do siebie nawzajem są na drodze spełnienia się ich przeznaczenia (powołania). Osoby przynależą do siebie nawzajem na mocy wolnego daru miłości. Taka przynależność wyklucza możliwość traktowania drugiej osoby instrumentalnie. Miłość małżeńska jest wspólną przygodą poszukiwania doskonałości w miłowaniu się. Niewątpliwie miłość jest „najbardziej żywotna ze wszystkiego, co istnieje”¹⁷. Ona jest po prostu życiem. Gdy człowiek kocha, naprawdę żyje; bez niej wegetuje, istnieje na poziomie niższym niż powinien z racji swego człowieczeństwa. Miłość duchową, bezinteresowną, ofiarującą szczęście uważa się za jedyną formę miłości godną osoby ludzkiej. W niej odsłania się prawda, że *Bóg jest miłością*. Świadcami Boga-Miłości stają się małżonkowie, dla których sensem drogi życiowej jest dążenie do coraz dojrzalszego stawiania się wzajemnym darem.

Aby bardziej zbliżyć się do tajemnicy miłości, trzeba wejść na drogę prowadzącą do Boga, która może się rozpoczynać od przyjrzenia się człowiekowi sobie samemu, od odsłaniania prawdy o sobie. Boga nie można widzieć jako „zewnętrznego Boga”. Taki „zewnętrzny Bóg” to raczej jakiś bożek. Gdy człowiek wkracza na drogę poznania siebie samego i świata, który go otacza, musi się natknąć na Tajemnicę. Musi, ponieważ nie chce się zgodzić na banalność, pustkę i jednowymiarowość rzeczywistości, którą poznaje. Droga poznawania siebie kryje w sobie Tajemnicę i przez to jest fascynująca. Nic dziwnego, że wezwanie do poznawania siebie samego wiodło starożytność do fascynacji Bogiem. Św. Augustyn, autor *Wyznań*, niezwyklej autobiografii

¹⁷ H. Urs von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, Kraków 1997, s. 41.

pozwalającej analizować duchową drogę człowieka, odnalazł w swoim wnętrzu *obraz Boży*. Augustyn odkrył drogę, która rozpoczyna się od powierzchni, jaką wyznacza „ja” człowieka, i która wiedzie w głąb „Ty” samego Boga. Inaczej mówiąc, jest to droga „od obrazu do praobrazu, od symbolu do sensu”¹⁸. Augustyn określił tę drogę *miłością do Boga*, przeciwstawiając ją miłości do siebie (dzisiaj powiedzielibyśmy: narcystycznej miłości do siebie). „Nie ma innego ratunku i odkupienia dla naszego *ego*, nieustannie kuszonego ku *powierzchniowej* miłości samego siebie, niż jego wpadnięcie w głębinę miłości: niespokojna jest nasza dusza, dopóki w niej nie spocznie”¹⁹.

Ściśle mówiąc, nie można postrzegać Boga jako *przedmiotu* miłości. Bóg nie jest i nie może być przedmiotem naszej miłości. Gdybyśmy traktowali Go jako przedmiot, tym samym sprowadzilibyśmy Go do poziomu bożka. *Bóg jest miłością* – uczy św. Jan Ewangelista. Gdy człowiek kocha, już wszedł na drogę wiodącą ku Bogu.

Jeśli kochasz, to nawet nie wiedząc o tym, zawsze kochasz już Boga – On jest *u dna* twojej miłości, każdej *prawdziwej* miłości, która oznacza wyjście poza samego siebie. Nawet nie wzywany, nawet nie rozpoznany, nawet nie nazwany – jest Bóg *pośrednio* i anonimowo obecny w wielopostaciowej krainie miłości²⁰.

W Piśmie Świętym odnajdujemy przykazanie miłości do siebie. Istnieje cienka granica pomiędzy miłością, która nas zbliża do Boga, a egoizmem, czyli miłością, która czyni z nas bożka. Kochać siebie w znaczeniu, o jakie nam chodzi, oznacza otwierać się na głębię miłości Bożej. A ta miłość jest bezgraniczna, wieczna. Zanurzając się w miłość Boga, człowiek może doświadczyć – najczęściej jest to krótkotrwałe przeżycie, spadające na człowieka „niespodziewanie” – że miłość czyni go nowym, innym. Św. Augustyn zmagał się przez całe życie z problemem: *Kogo kochasz, kiedy kochasz swego Boga?* Podejmując ten problem, wchodzimy na drogę miłości, na drogę, która ciągle na nowo, ciągle inaczej, zbliża nas do źródła, do Boga.

Człowiek może odnaleźć siebie i sens swojego życia jedynie w horyzoncie określonym przez miłość. *Kochaj – i czyń, co chcesz!* – to zawołanie św. Augustyna – notabene „niebezpieczne” – oddaje całą głębię moralności ewangelicznej. Bóg nie znajduje się „u góry”, gdzieś „na zewnątrz”, ale „wewnątrz” nas. To On jest duszą naszej duszy. A zatem stanowi źródło naszej wolności. A radykalna i jednocześnie dojrzała wolność urzeczywistnia się w miłości.

¹⁸ T. Halik, *Co nie jest chwilowe, jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, Kraków 2004, s. 17.

¹⁹ Tamże, s. 17.

²⁰ Tamże, s. 18.

Miłość uwalnia nas od nas samych, od egoizmu; pozwala nam zapominać o sobie i przekraczać siebie samego. Taka miłość czyni kobiety i mężczyznę sposobnymi do małżeństwa.

Człowiek jest z natury istotą społeczną. Osoba odczuwa swoje ograniczenie istnienia, odkrywa coraz szerszą przestrzeń możliwego istnienia, także coraz większą potrzebę duchowego rozwoju. Człowiek staje się poniekąd bardziej człowiekiem, gdy – otwierając się na obecność innych – spotyka się z nimi i wchodzi w dialog z nimi. W spotkaniu z innymi osoba ludzka doświadcza realności siebie. Obecność drugiego pozwala człowiekowi ujrzeć własne wnętrze. Pozwala też zobaczyć, że jest on istotą wolną i obdarzoną godnością. Istniejąc pośród innych osób, człowiek odkrywa własną, niepowtarzalną drogę swojego życia. Jednocześnie odsłania się inność każdej ludzkiej osoby. To każe dojrzeć w innych ich wewnętrzną tajemnicę. Duchowość człowieka nie pozwala, by kogokolwiek traktować przedmiotowo. Już samo pragnienie, by *posiadać* inną osobę, stanowi wyraz poniżenia godności ludzkiej i naruszenia wolności tej drugiej osoby.

Osoba ludzka potwierdza swoją godność, gdy szuka dobra drugiej osoby, szanując jej wewnętrzne życie. Miłość jest sprawą woli: człowiek chce w sposób wolny przynosić dobro ukochanej osobie, ofiarować jej to, dzięki czemu może ona żyć bardziej po ludzku. Dlatego ważną cechą miłości małżeńskiej jest *wzajemność*: kochając się, osoby stają się wzajemnie dla siebie darami. Dar to ma do siebie, że otrzymuje się go bez zasługi, za darmo. Miłość jest łaską, czyli darem za darmo. Dzięki wzajemnej miłości małżonkowie spotykają się z samym Bogiem, źródłem miłości.

Jest prawdą, że u początków miłości oblubieńczej jest jakieś doświadczenie upodobania, które oznacza uznanie wartości drugiej osoby. To doświadczenie upodobania łączy się z uczuciowością człowieka. Uczuciowość jest przestrzenią, w której objawiają się wartości bezpośrednio i intensywnie przeżywane. Uwagę osoby przykuwa uczucie, które przeżywa ona aktualnie. Siłę uczucia niekoniecznie musi odpowiadać godność konkretnej wartości, jaką jest w tym przypadku miłość. Na ogół w miłości osobę kochaną postrzega się jako wyidealizowaną, obdarzoną samymi zaletami, co raczej rozmija się ze stanem obiektywnym²¹. To, co jest rzeczywistą siłą uczuć, to fakt, że koncentrują one naszą uwagę na wartościach, które przeżywamy w spotkaniu z drugą osobą. I to jest znacznie istotniejsze niż zalety, jakie ta druga osoba posiada. Miłości trwałej nie buduje się tylko na zaletach, jakie są udziałem dwojga. W miłości dojrzałej nie tyle zwraca się uwagę ku temu, jakie wrażenia druga osoba na mnie wywołuje, ile raczej na to, kim ona jest sama w sobie. Nie

²¹ Uczuciowość posiada duże znaczenie w życiu ludzkim. Pozwala ona doświadczyć konkretnie wartości. Życie etyczne pozbawione uczuć jest ubogie, wypłowiełe i prowadzi jednostkę w stronę moralizmu.

cechy osoby przyciągają uwagę kochającego człowieka, a fakt, że ona jest, istnieje. To prawda, atrakcyjność osoby, osobisty czar i inne cechy mogą stać się okazją do zauważenia, że ten ktoś nie jest nam obojętny. Ale nie wolno zapominać, że zewnętrzne cechy (zalety) podlegają zmianom i tym samym narażają na rozczarowanie. Tylko afirmacja osoby jako osoby – poniekąd niezależnie od jej zalet i wad – jest wartością umożliwiającą miłość *na zawsze*.

Podsumowując ten wątek, dochodzimy do następujących wniosków: 1. Miłość zaczyna się od zwykłego upodobania (autorzy średniowieczni nazywali to upodobanie *amor complacentiae*), które już jest miłością, ale jeszcze niepełną; 2. Jeśli zwykłe upodobanie rozwija się i osiąga dojrzałość, mamy do czynienia z miłością w sensie właściwym, pełnym (*amor benevolentiae*); 3. O rzeczywistej *wzajemności* można mówić tylko w odniesieniu do miłości pełnej, afirmującej godność osoby kochanej. Ta afirmacja ma charakter bezinteresowny. Innymi słowy, *wzajemność* domaga się integracji dwu osób, które darzą się miłością.

Miłość małżeńska winna być *pełna*, tzn. i duchowa, i fizyczna. Prymat w miłości małżeńskiej przysługuje zawsze temu, co duchowe. Miłość erotyczna (*amor concupiscentiae*) nabiera swojego znaczenia, godności, przez to, że podporządkowuje się miłości duchowej²². Nie zapominajmy, że analiza zjawiska miłości, z rozróżnieniem w niej sfery duchowej i fizycznej, ma na celu pełniejsze zrozumienie, czym jest miłość. Rozróżniamy w miłości dwa aspekty: duchowy i erotyczny, ale... rozróżniać nie oznacza rozdzielać. Rozdzielanie dwu aspektów miłości, czyli traktowanie *albo* – *albo*, *albo* miłość tylko duchowa, *albo* tylko fizyczna, jest nie do pogodzenia z naturą małżeństwa. Jeśli jest do pomyślenia związek osób oparty tylko na miłości duchowej, to redukcja miłości do wymiaru tylko fizycznego prowadzi i do przedmiotowego traktowania się osób, i do zniewolenia. Tylko *eros* podporządkowany *miłości duchowej* stanowi szansę na autentyczny rozwój osobowy w małżeństwie. Nie da się zbudować dojrzałego związku dwojga osób tylko w oparciu o samą zmysłowość, uczuciowość, o wzajemne *podobanie się sobie* bądź na przekonaniu, że *czujemy się z sobą dobrze* (dwa równocześnie przeżywane egoizmy to jeszcze nie miłość). Redukowanie miłości do wymiaru erotycznego, a zatem opartego na atrakcyjności zewnętrznej, poniekąd domaga się coraz to nowego „przedmiotu” miłości, czyli obdarowanego „doskonalszymi” cechami zewnętrznymi. Nad miłością niedojrzałą – taką, w której dominującym elementem jest *eros* – ciąży niepewność, jaką wywołuje czy to cień podejrzenia, czy też niezdrowa zazdrość.

²² Być może jest tak, że w miłości duchowej, o której tu mówimy, na pierwszy plan wysuwa się zawierzenie zachwytowi, jaki rodzi się w sercu dzięki pięknu drugiej osoby, które notabene zapowiada tylko istnienie wewnętrznego piękna, objawiającego się w spojrzeniu, słowach czy gestach człowieka zakochanego.

Rozważania o miłości małżeńskiej stają się pełniejsze, gdy pamięta się, jaka antropologia stanowi ich tło. W centrum koncepcji człowieka znajduje się ludzka wola i wolny wybór. Wolność rodzi się z prawdy: *Prawda uczyni was wolnymi* (J 8, 32). Oznacza to, że dokonać wolnego wyboru oznacza „podejmować decyzję zgodnie z zasadą prawdy”²³. Prawdy nie da się narzucić z zewnątrz. Ona zobowiązuje, ponieważ jest wewnętrzna w stosunku do osoby. Oznacza to, że porządek wartości przekracza podział na subiektywny i obiektywny. Wartości mają bowiem charakter personalistyczny, czyli są wewnętrzne dla osoby.

Osoba ludzka to dusza zjednoczona z ciałem. Prawda, którą osoba poznaje i wybiera, zawiera w sobie nie tylko wymiar duchowy, ale i cielesny. Człowiek wyraża prawdę o sobie, angażując się duchowo i cieleśnie. Odnosząc to do miłości małżeńskiej, trzeba podkreślić, że prawdę o miłości małżonkowie wypowiadają i duchowo, i cieleśnie. *Communio personarum* w małżeństwie odsłania prawdę o miłości, która ma swoje źródło w Bogu, który *jest Miłością*. Bóg jest jeden w Trzech Osobach. Małżonkowie żyją *na obraz i podobieństwo Boże*, stając się jednością pomimo różnic, jakie istnieją między mężczyzną a kobietą. Interesujące, że zróżnicowanie to jest podporządkowane przekazywaniu życia. Dwoje różnych ludzi, stanowiąc *komunię osób*, jest otwartych na nowe życie, na dziecko. Dualizm zostaje przewyciężony w potomstwie, dzięki potomstwu. Miłość dwojga *wychyla się* ku trzeciej osobie. Tym samym miłość staje się pełniejsza.

Właściwe ujęcie miłości małżeńskiej pozwala zatem na rozumienie kolejnej cechy miłości małżeńskiej, jaką jest *plodność*. W Księdze Rodzaju znajduje się zapis: *Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”* (1, 28). Słowa te zawierają wezwanie, by poprzez swoją wolną i odpowiedzialną decyzję stworzeni *na obraz i podobieństwo Boże* ludzie stali się współpracownikami Boga w przekazywaniu życia.

Plodności nie redukujemy do fizycznego zrodzenia dzieci. Obejmuje ona wszystko, co łączy się z przekazaniem potomstwu wartości vitalnych, moralnych, religijnych, społecznych i kulturalnych. W *Familiaris consortio* życie ludzkie określa papież „wspaniałym darem Bożej dobroci”²⁴. Nic dziwnego, że Kościół staje w obronie życia niezależnie od tego, o jakie stadium tego życia chodzi.

Dlatego Kościół potępia – pisze Jan Paweł II – jako ciężką obrazę godności ludzkiej i sprawiedliwości, wszystkie te poczynania rządów czy innych organów władzy, które zmierzają do ograniczania w jakikolwiek sposób wolności małżon-

²³ M. Shivanandan, *Crossing the Threshold of Love*, Edinburgh 1999, s. 61.

²⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 30.

ków w podejmowaniu decyzji co do potomstwa. Stąd też wszelki nacisk wywierany przez te władze na rzecz stosowania środków antykoncepcyjnych, a nawet sterylizacji i spędzania płodu, winien być bezwzględnie potępiony i zdecydowanie odrzucony. Podobnie należy piętnować jako wielce niesprawiedliwy ten fakt, że w stosunkach międzynarodowych pomoc gospodarcza udzielana na rzecz rozwoju ludów jest uzależniona od programów antykoncepcji, sterylizacji czy spędzania płodu²⁵.

Dużo czynników wywiera wpływ na decyzje rodziców odnośnie do przekazywania życia. Kościół zdaje sobie z tego sprawę. Także z tego, jak skomplikowany jest problem wzrostu demograficznego. To wszystko ma swoje implikacje moralne. Trudności demograficzne, gospodarcze, społeczne i inne nie mogą w żaden sposób powodować zmian w zakresie prawa moralnego.

Jednym ze zjawisk budzących niepokój moralny jest wspomniana już antykoncepcja. Skoro Bóg wpisał w naturę ludzką określone prawa, to mądrość człowieka objawia się w umiejętnym korzystaniu z tych praw, a nie w kwestionowaniu ich. A kwestionowaniem prawa związanego z przekazywaniem życia jest niewątpliwie antykoncepcja. Akceptując antykoncepcję, człowiek ustawia się w roli sędziego, a nawet oskarżyciela w stosunku do Boga. Jednocześnie antykoncepcja stanowi przejaw poniżenia godności człowieka. Jej stosowanie zakłada, że człowiek nie jest w stanie w sposób rozumny i wolny korzystać z prawa ustanowionego przez Stwórcę. Antykoncepcja jest skierowana nie tylko przeciwko nowemu życiu, ale także przeciwko małżonkom, przeciwko ich miłości. Przy zastosowaniu jakichkolwiek środków antykoncepcyjnych akt małżeński nie jest wyrazem całkowitego oddania się małżonków. Nie jest więc aktem pełnej miłości. Małżonkowie, stosując środki antykoncepcyjne, traktują siebie nawzajem przedmiotowo. Ważne staje się dla nich wówczas przeżycie tylko przyjemności zmysłowej. Uwyrażnia się tym samym depersonalizacja aktu małżeńskiego.

Jeżeli natomiast małżonkowie, stosując się do okresów niepłodności, szanują nierozzerwalny związek znaczenia jednoczącego i rozrodczego płciowości ludzkiej, postępują jako „śludzy” zamysłu Bożego i „korzystają” z płciowości zgodnie z pierwotnym dynamizmem obdarowania „całkowitego”, bez manipulacji i zniekształceń²⁶.

Przy okazji należy przypomnieć, że małżonków obowiązuje czystość we współżyciu seksualnym. Polega ona na pełnym, rozumnym i odpowiedzialnym zachowaniu prawa natury w dziedzinie życia płciowego. Czystość małżeńska

²⁵ Tamże, nr 30.

²⁶ Tamże, nr 32.

stoi na straży godności małżonków i wyraża szacunek wobec Stwórcy, dawcy życia. A więc czystość obejmuje wszystko, co łączy się z potrzebą wyrzeczeń w dziedzinie małżeńskiego życia seksualnego: okresowa wstrzemięźliwość, odpowiedzialne rodzicielstwo... Porządek moralny, określony przez Stwórcę w dziedzinie płciowości, służy urzeczywistnianiu w pełni człowieczeństwa „z tą samą subtelną i wiążącą miłością, z jaką sam Bóg pobudza, podtrzymuje i prowadzi do właściwego mu szczęścia każde stworzenie”²⁷.

W służbie życiu chodzi także o dzieło wychowania człowieka. Wychowanie to *generatio continua*. Rodzina stanowi wspólnotę osób: rodziców, dzieci i krewnych. Pierwszym zadaniem rodziny jest przeżywanie *komunii osób*. Rodzina jest i ciągle staje się wspólnotą. Fundamentem i zasadą tworzenia komunii rodzinnej jest miłość. Wspólnota rodzinna odnajduje swój wzór we wspólnocie osób, którą stanowi Trójca Święta. Trójjedyny Bóg jest Miłością. Rodzina doświadcza wspólnoty, gdy staje się komunią osób przez miłość. Wspólnotą rodzinną cechuje szczególne nasycenie czy zagęszczenie więzi międzyosobowych. Ta więź umożliwia wyrażanie się komunii osób. – Religijne rozumienie pojęcia *communio* kieruje uwagę na nieco inną rzeczywistość aniżeli ta, którą określa się mianem „społeczność”. Teologiczna *communio* różni się także od pojęcia „wspólnota”, którym posługują się socjologowie. W *communio* chodzi o „sam sposób bycia i działania tychże osób, które tworzą *communio*. Jest to mianowicie sposób taki, że bytując i działając we wzajemnym do siebie odniesieniu przez to działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują”²⁸. Wzajemne odniesienie osób tworzących *communio* polega na całkowitym i bezinteresownym darze osoby z siebie samej²⁹.

Tworzenie *communio personarum* w rodzinie wyjaśnia się pojęciem uczestnictwa. W tym pojęciu „chodzi o aspekt dynamicznej korelacji czynu z osobą, który wynika z faktu, że czyny bywają spełniane przez ludzi wspólnie z innymi ludźmi”³⁰. „Dzięki uczestnictwu, człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie, przez to właśnie, urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu”³¹. Uczestnictwo zatem oznacza współbycie osoby z innymi osobami, a jednocześnie stanowi potwierdzenie własnej odrębności każdej z osób. *Communio personarum* jest formą uczestnictwa w życiu innych ludzi. Ale jest też formą uczestnictwa w życiu Osób Bożych.

²⁷ Tamże, nr 34.

²⁸ K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum”*. Próba interpretacji teologicznej, „Ateneum Kapłańskie”, 83 (1974), s. 353.

²⁹ Por. KDK, nr 24.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 2000, s. 302.

³¹ Por. tamże, s. 309.

Rodzina staje się *communio personarum* dzięki rodzicielstwu, jakie w niej się urzeczywistnia. Misja rodzicielska decyduje o szczególnej strukturze rodziny. W rodzinie uwypuklają się dwie istotne relacje międzyosobowe: małżeńska i rodzicielska. Obie dopełniają się wzajemnie. Egzystencjalnie rzecz ujmując, sensem małżeństwa jest rodzina. W wymiarze metafizycznym relacja rodzicielska jest podstawowa, pierwsza i głębsza. Sytuację człowieka w sposób głębszy określa fakt zrodzenia. To tworzy szczególną relację pomiędzy urodzonym a rodzicami. Możliwość zaistnienia relacji małżeńskiej jest wtórna. Małżeństwo jest możliwością człowieka, ale przecież nie jest koniecznością.

Różnice, jakie zachodzą pomiędzy osobami w rodzinie, a wynikają one z kondycji fizycznej (rodzice – dzieci), zostają przewyżczone w płaszczyźnie duchowej relacji małżeńskiej i rodzicielskiej. Różnice stanowią swego rodzaju wezwanie do szczególnego sposobu darowania siebie. Pełnia daru objawia się w relacji rodzicielskiej, w której rodzice spotykają się z istotą całkowicie bezradną i zależną od nich. Na poziomie istnienia zachodzi równość między rodzicami a dziećmi. Rodzice nie są panami życia. Jest nim tylko i tylko Bóg. Rodzice, uczestnicząc w stwórczym dziele Boga, przekazują życie potomstwu. Zatem i rodzice, i dzieci partycypują w tajemnicy życia, którego początkiem i źródłem jest Bóg. I w tym rodzice i dzieci są równi. To ich jednoczy. Nikt nie jest bardziej człowiekiem aniżeli drugi. Wprawdzie różnimy się czasem zaistnienia tu, na ziemi, ale to nic nie wnosi w samo uczestnictwo w tajemnicy istnienia.

Ponieważ na poziomie istnienia mówimy o równości osób, stąd zarówno rodzice są darem dla dziecka, jak i dziecko jest darem dla rodziców. Idzie tu o *dar obdarowujący*. Dziecko staje się bogate bogactwem rodziców, a rodzice są obdarowani bogactwem dziecka. Mówimy tu przede wszystkim o darze, jakim jest życie. Rodzina stanowi więc „szkołę bogatszego człowieczeństwa”³².

Podstawową wartością w urzeczywistnianiu bogatszego człowieczeństwa, które służy budowaniu komunii osób, pozostaje wychowanie. Polega ono na wymianie wartości pomiędzy rodzicami a dziećmi. Tę wymianę umożliwia uczestnictwo w życiu wspólnoty rodzinnej. Dzięki procesowi wychowania osoba wiąże się z wartościami, które w rodzinie uznaje się za cenne.

„Ponieważ rodzice dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”³³. Wychowanie dzieci, któremu oddają się rodzice, jest równocześnie ich obowiązkiem i uprawnieniem. Według nauki

³² KDK, nr 52.

³³ DWCh, nr 3.

Soboru Watykańskiego II wychowanie potomstwa pozostaje niezbywalnym prawem rodziców³⁴. W realizowaniu tego prawa wspierają rodziców: Kościół i państwo. Rola Kościoła i państwa ma charakter pomocniczy w stosunku do roli rodziców wychowujących potomstwo.

Wychowawczy trud rodziców zmierza do kształcenia inteligencji dziecka, jego woli, sumienia i poczucia braterstwa. Wartości te, mające swoje źródło w Bogu Stwórcy, doznały w Jezusie Chrystusie uleczenia i wyniesienia. Afirmacja tych wartości przez dzieci oznacza, że wchodzą one w wypróbowane formy kultury ludzkiej³⁵. Dzięki kulturze człowiek rozwija się duchowo, stając się bardziej człowiekiem.

Istnieje ścisły związek między wychowaniem humanistycznym a wychowaniem religijnym. Św. Ireneusz wyraził tę prawdę lapidarnie: *Laus hominis – Deus*. Człowiek jest szczytowym osiągnięciem Boga. Jest dzieckiem Boga. Religia pozwala na pełniejsze rozumienie i przeżywanie godności człowieka. Wychowanie uwzględniające wymiar religijny stawia człowieka w perspektywie ostatecznego celu życia ludzkiego. Integralne wychowanie ma charakter organiczny, nie rozdziela, a tym bardziej nie przeciwstawia wartości humanistycznych religijnym, ale traktuje je komplementarnie: wartości humanistyczne nabierają pełniejszego znaczenia, gdy ujmuje się je w kontekście wiary chrześcijańskiej. Naturalnym „miejscem” integralnego wychowania jest rodzina.

Rodzina, nazywana *Kościółem domowym*, stanowi niezastąpione środowisko wychowania religijnego. Większość wyobrażeń religijnych ma swoje źródło w rodzinie, w doświadczeniu miłości, ojcostwa, macierzyństwa, wspólnoty... Gdy dziecko słyszy, że Bóg jest Ojcem, to najpierw swoją myśl kieruje ku biologicznemu ojcu. Jeśli naturalny ojciec kocha dziecko, daje mu poczucie bezpieczeństwa, to wówczas dziecko ma pozytywne wyobrażenie Boga jako Ojca. Jeśli natomiast dziecko ma negatywny obraz swojego biologicznego ojca, to przenosi się to na rozumienie Boga. Podobnie jest z doświadczeniem Eucharystii jako braterskiej uczty. Jeśli dziecko nie zasiada w domu z całą rodziną do stołu, gdzie notabene najbardziej doświadcza się, że rodzina jest wspólnotą, to trudno katechecie przekonywać dziecko do radości przeżywania wspólnoty przy stole eucharystycznym. Doświadczenia wyniesione z domu przekładają się jakoś na doświadczenia religijne. A więc wychowanie religijne korzysta z wartości dziedzictwa humanistycznego, ubogaca i odsłania pełny sens życia rodzinnego. Ale też braki w wychowaniu humanistycznym utrudniają wprowadzenie młodego człowieka w przeżywanie religii.

³⁴ Por. tamże, nr 6.

³⁵ Por. KDK, nr 61.

Poruszając sprawy związane z potomstwem, nie sposób pominąć kwestii liczby dzieci w rodzinie. W środowisku katolickim problem ten ma swoje uwarunkowania historyczne. Wiąże się go z moralnością indywidualistyczną i kazuistyczną. W przekonaniu wielu katolików posiadanie możliwie wielkiej liczby dzieci uważano wręcz za powinność moralną, za obowiązek nałożony na małżonków przez Boga. Do problemu dzietności odniósł się Sobór Watykański II. Nie wdając się w zbędne dyskusje, ojcowie soborowi podali ogólne zasady dotyczące interesującego nas problemu: Małżonkowie

wiedzą, że w spełnianiu obowiązku, jakim jest przekazywanie życia i wychowywanie, obowiązku, który trzeba uważać za główną ich misję, są współpracownikami miłości Boga Stwórcy i jakby jej wyrazicielami. Przeto mają wypełniać zadanie swoje w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności oraz z szacunkiem pełnym uległości wobec Boga; zgodną radą i wspólnym wysiłkiem wyrobiją sobie słuszny pogląd w tej sprawie, uwzględniając zarówno swoje własne dobro, jak i dobro dzieci czy to już urodzonych, czy przewidywanych i rozeznając też warunki czasu oraz sytuacji życiowej tak materialnej, jak i duchowej; a w końcu, licząc się z dobrem wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa i samego Kościoła. Pogląd ten winni małżonkowie ustalać ostatecznie wobec Boga. Niech chrześcijańscy małżonkowie będą świadomi, że w swoim sposobie działania nie mogą postępować wedle własnego kaprysu, lecz że zawsze kierować się mają sumieniem, dostosowanym do prawa Bożego, posłuszni Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który wykląda to prawo autentycznie, w świetle Ewangelii. Boskie prawo ukazuje pełne znaczenie miłości małżeńskiej, chroni ją i pobudza do prawdziwie ludzkiego jej udoskonalenia. Tak więc małżonkowie chrześcijańscy, ufając Bożej Opatrzności i wyrabiając w sobie ducha ofiary, przynoszą chwałę Stwórcy i zdążają do doskonałości w Chrystusie, kiedy w poczuciu szlachetnej, ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności pełnią zadanie rodzenia potomstwa. Spośród małżonków, co w ten sposób czynią zadość powierzonemu im przez Boga zadaniu, szczególnie trzeba wspomnieć o tych, którzy wedle roztropnego wspólnego zamysłu podejmują się wielkodusznie wychować należycie także liczniejsze potomstwo³⁶.

Dzieci są owocem miłości rodziców i do rodziców należy decyzja, kiedy oraz ile dzieci będą mieli. Decyzję dotyczącą potomstwa winni małżonkowie podjąć, uwzględniając różne okoliczności życia swojej rodziny, zawsze jednak z poszanowaniem prawa Bożego. Idzie m.in. o uwzględnianie prawidłowego rozwoju dzieci – wiadomo, że bardzo trudno wychowuje się jedynaka w rodzinie – o warunki zdrowotne małżonków, o warunki mieszkaniowe, o możliwości kształcenia dzieci... Sobór stawia na dojrzałość sumień małżonków w podejmowaniu decyzji odnośnie do liczby potomstwa.

³⁶ KDK, nr 50.

Wypowiedzi soboru należy ujmować w świetle całej nauki Kościoła na temat powołania małżeńskiego i rodzinnego. Przez wieki teologowie podkreślali, że pierwszorzędnym celem małżeństwa jest zrodzenie potomstwa. Prawie całkowicie pomijano zagadnienie szczęścia osobistego małżonków. Nie doceniano też miłości jako tworzącej fundamentalną więź międzyosobową, łączącą męża i żonę. Sobór Watykański II dowartościował miłość małżeńską oraz podkreślił prawo małżonków do szczęścia. Tak pojawił się nowy – nowy w stosunku do wielowiekowego nauczania teologów – wątek, związany ze szczęściem małżonków. Małżeństwo i rodzina – w świetle nauczania soborowego – stanowią wspólnotę życia i miłości, przy czym może nawet większy akcent kładzie się na zagadnienie miłości, bo ona jest fundamentem *komunii osób*, jaką stanowią małżonkowie i rodzina. Aczkolwiek nie ma podstaw do mówienia o jakiejś soborowej rewolucji w nauczaniu o małżeństwie, dzietności rodziny itp., to jednak nie sposób nie zauważać zmian w katolickiej teologii małżeństwa i rodziny.

Aby ocenić oryginalność i „nowość” soborowej doktryny, odnoszącej się do dzietności małżonków, warto przyjrzeć się – przynajmniej pobieżnie – sporum, jakie miały miejsce w ostatnich dwu wiekach. Zaczęło się pod koniec XVIII w. W obawie przed przeludnieniem protestancki pastor, Thomas Robert Malthus (1766–1834), zalecał wstrzemięźliwość seksualną, zawieranie małżeństw w późniejszym wieku mężczyzny i kobiety oraz – co już było tylko konsekwencją później zawieranych małżeństw – mniejszą liczbę dzieci. Poglądy Malthusa spotkały się z życzliwością licznych środowisk, częściowo także katolickich. Ale w XIX w. maltuzjanizm przybrał nową postać. Poglądy o groźbie przeludnienia połączono z propagandą na rzecz wolnej miłości. Zachęcano do wolnej miłości w małżeństwie i poza nim. Dopuszczano wszystkie w zasadzie środki antykoncepcyjne. Neomaltuzjanizm spotkał się z kategorycznym sprzeciwem Kościoła katolickiego, który stanął na stanowisku, że argumenty demograficzne nie mogą zmieniać treści zasad moralnych. Polemika pomiędzy Kościołem katolickim a neomaltuzjanistami stała się faktem. W tej polemice Kościół zaczął pomniejszać zagrożenie z tytułu przeludnienia i bronił tezy o błogosławieństwie, jakim dla społeczeństwa są wielodzietne rodziny. Gdy zwolennicy neomaltuzjanizmu podkreślali, że dzieci z rodzin wielodzietnych są często słabe, że na ogół wychowują się w biedzie, bez wystarczającej opieki, to katolicy przypominali, że autentyczny rozwój człowieka, cnót potrzebnych do życia społecznego, dokonuje się przede wszystkim w licznej rodzinie. W takim klimacie uprawiano teologię małżeństwa i rodziny. Sobór Watykański II „wyniósł” teologię małżeńską i rodzinną ponad te i inne historyczne spory.

Trudno orzec, w jakim stopniu współczesny kryzys dotyczący wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, widoczny w krajach kultury euroatlantyckiej, ma swoje źródło w polemikach związanych z zagadnieniem dzietności oraz jak się ma do tego kryzysu nauczanie soborowe, a raczej jego nie zawsze poprawna in-

terpretacja. Faktem jest, że kryzys małżeństwa i rodziny istnieje. Dla Kościoła i teologii jest on wielkim wyzwaniem. Podołaniu temu wyzwaniu nie zawsze pomaga współczesna kultura. Aczkolwiek odnajduje się dzisiaj wiele elementów pozytywnych w kulturze, które sprzyjają ewangelizacji rodziny, jak np. promocja kobiety, podkreślanie znaczenia wolności w podejmowaniu decyzji związanych z powołaniem małżeńskim, pomoc medyczna świadczona kobiecie oczekującej potomstwa, niska śmiertelność noworodków, urlopy macierzyńskie itp., to jednak trudno powiedzieć, że nie istnieją poważne utrudnienia w życiu małżeństw, chociażby klimat ośmieszania wierności małżeńskiej i czystości, wielodzietności i poświęcenia na przykład kariery zawodowej kobiety na rzecz wychowania dzieci. Czynniki utrudniających podejmowanie decyzji o większej liczbie potomstwa jest dzisiaj znacznie więcej, by wspomnieć bezrobocie i związaną z tym emigrację zarobkową.

* * *

W miłości małżeńskiej chodzi o to, by mężczyzna i kobieta stawali się *komunią osób*, otwartą na przyjęcie daru nowego życia. Tak rozumiana miłość jest w pełni ludzką miłością, duchowo-fizyczną, odpowiedzialną, gotową do wyrzeczeń, niewykluczającą dźwigania krzyża życiowego (chorób, niepowodzeń w życiu rodzinno-małżeńskim, kryzysów duchowych, materialnych...). Takiemu rozumieniu i pogłębianiu miłości, która wyznacza małżonkom drogę do ich szczęścia oraz szczęścia ich dzieci, służy niewątpliwie pierwsza encyklika Benedykta XVI, poświęcona właśnie miłości, której źródłem jest Bóg.

Zusammenfassung

DIE ENZYKLIKA BENEDIKTS XVI *DEUS CARITAS EST* UND DIE THEOLOGIE DER EHELICHEN LIEBE

Die erste der Liebe gewidmete Enzyklik des Papstes Benedikt XVI wird zur Hilfe der Theologie von der Ehe und der Familie. Einen neuen Impuls bekommt die Theologie der Liebe. Der Papst analysiert die drei griechischen Begriffe: *Eros*, *Philia* und *Agape*. Mit diesen Begriffen wurde die Liebe in der antiken Kultur beschrieben. Auch in der Bibel. Aber besonders oft trifft man die Begriffe *Agape* und *Philia* in der Heiligen Schrift.

In der heutigen Theologie der Ehe Liebe ist viel Platz für die Betrachtungen über die *Communio personarum* der Eheleute. Jeder Mensch hat Recht glücklich zu werden. Der Weg zum Glück führt durch die Erfüllung der Berufung zum Liebe. Die meisten Menschen verwirklichen ihr Glück in der Eheberufung. Der Papst hilft zu verstehen, dass die Liebe der Eheleute in Gott die einzige Quelle hat.

Ks. dr hab. Roman KULIGOWSKI – ur. w 1948 r. w Sokołowcu, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach i Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, pracownik naukowo-dydaktyczny UKSW w Warszawie (Instytut Teologiczny), zajmuje się teologicznomoralnymi badaniami nad humanizmem chrześcijańskim, dialogiem Kościoła katolickiego z niewierzącymi oraz teologią kultury.

Ks. Wojciech Misztal – Kraków

**„KTO MODLI SIĘ, NIE TRACI CZASU”:
ISTOTA I ZNACZENIE MODLITWY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
W ŚWIEŹLE ENCYKLIKI *DEUS CARITAS EST*
PAPIEŻA BENEDYKTA XVI**

„Kto modli się, nie traci czasu” (*Deus caritas est*, 36)¹. Chrześcijaństwo od samego początku wyróżnia się również, jeśli chodzi o modlitewne związki z Bogiem. Przykładu dostarczają tutaj *Ojciec nasz* (por. Mt 6, 7n; Łk 11, 1n) oraz Eucharystia (por. 1 Kor 11, 19n). Od samego też początku wierzący w Chrystusa starają się jak najpełniej zgłębić, czym jest modlitwa, jak się modlić; dokładają także starań, by odnośnym dorobkiem hojnie podzielić się z innymi (por. np. J 4, 21n). Na taki nurt refleksji i szerzej życia chrześcijańskiego składa się Encyklika „*Deus caritas est*” o miłości chrześcijańskiej (25 XII 2005) papieża Benedykta XVI. Skoro misterium modlitwy jest częścią przebogatego, fascynującego, pomyślnego dla potrzebujących zbawienia misterium ich związków z Bogiem (por. np. Ga 4, 4-6; Rz 8, 15-17), to na swój sposób już tytuł tej encykliki wskazuje, iż modlitwa przynależy do misterium *Bożej caritas, Bożej miłości* (por. też *Deus caritas est*, 1). W takim razie także w ten sposób misterium modlitwy jest również częścią – i to jak zobaczymy fundamentalną – dzieła stworzenia-zbawienia, tzn. udzielania pełni życia, pełni komunii Bożej.

1. Modlitwa drogą Boga ku człowiekowi i światu

Wskazuje się, iż modlitwa to zwrócenie się człowieka ku Bogu, że mamy tu do czynienia z „kierunkiem” od człowieka do Boga (czy to będzie np. dzięki-

¹ Cytaty z Encykliki *Deus caritas est* za: <http://www.vatican.va> (strona odwiedzona: 28 I 2006).

czynienie czy uwielbienie)². Być może takie spojrzenie jest właściwe większości lub przynajmniej dużej części definicji modlitwy. Faktycznie z czymś takim mamy do czynienia. Czy jednak takie spojrzenie jest wyczerpujące? Modlitwa to relacja Bóg – człowiek. W takim razie wolno się spodziewać, że w jakiejś mierze chodzi o związki na miarę Bożą. Inaczej mówiąc, modlitwa to świat przebogaty, nieskończenie bogaty³.

Encyklika *Deus caritas est* zwraca uwagę na prymat Boga. To pierwszeństwo przejawia się m.in. w tym, że podstawowa inicjatywa, jeśli chodzi o dzieło stworzenia-zbawienia, jest Jego inicjatywą. Można tu przytoczyć następujące słowa:

Na drodze wiary biblijnej staje się coraz bardziej jasne i jednoznaczne to, co *Shema*, podstawowa modlitwa Izraela, wyraża w słowach: *Śluchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie* (Pwt 6, 4). Istnieje jedyny Bóg, Stworzyciel nieba i ziemi i dlatego też jest Bogiem wszystkich ludzi. Dwa fakty są wyjątkowe w tym określeniu: że wszyscy inni bogowie naprawdę nie są Bogiem i że cała rzeczywistość, w której żyjemy, pochodzi od Boga, jest przez Niego stworzona (*Deus caritas est*, 9).

Jedna z podstawowych modlitw dziejów stworzenia-zbawienia podkreśla więc powszechność Bożego prymatu i to także w aspekcie inicjatywy Bożej. Przy czym wymiar chronologiczny nie jest tu jedyny: także on ze swej istoty jest narzędziem zbawczym, którym skutecznie posługuje się Bóg. Wg Księgi Powtórzonego Prawa taki prymat dotyczy także samej modlitwy *Shema*: ona została dana ludziom przez pragnącego ich zbawić Boga (por. Pwt 6, 1n). Otóż ta *ekonomia inicjatywy-obdarowania* (inaczej mówiąc: *laski*) nie ogranicza się do porządku Starego Przymierza (należąc przecież do podstawowych także jego cech).

Również w późniejszej historii Kościoła Pan nie był nieobecny: zawsze na nowo wychodzi nam naprzeciw – poprzez ludzi, w których objawia swą obecność; poprzez *Słowo*, w *Sakramentach*, w sposób szczególny w *Eucharystii*. W *liturgii* Kościoła, w jego *modlitwie*, w żywej wspólnocie wierzących doświadczamy miłości Boga, odczuwamy Jego obecność i tym samym uczymy się rów-

² Por. np. C. Laudazi, *Preghiera*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*. Volume III. A cura di E. Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1992, s. 1998.

³ Stąd nie należy mieć żalu, że kilka słów nawet najcelniejszej definicji nie będzie w stanie zdać sprawy z misterium modlitwy. Trzeba natomiast podkreślać pozytywną wartość takich syntez, uznając zarazem, iż nie mają one na celu wyczerpująco przedstawić zagadnienia. Por. też J. W. Gogola, *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy*, Kraków 2005, s. 24n; tenże, *Teologia komunii z Bogiem*, wydanie II poprawione, Kraków 2003, s. 303n.

nież rozpoznawać Go w naszej codzienności. On pierwszy nas ukochał i nadal nas kocha jako pierwszy; dlatego my również możemy odpowiedzieć miłością. (...) On nas kocha, pozwala, że możemy zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego „pierwszeństwa” miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas (*Deus caritas est*, 17; podkr. moje – W. M.)⁴.

Do istoty modlitewnego spotkania człowieka z Bogiem – gdzie człowiek rzeczywiście jest podmiotem działania, podmiotem modlitwy – należy więc inicjatywa, skuteczne wyjście naprzeciw ze strony Boga. W tym znaczeniu modlitwa jest więc drogą Boga ku człowiekowi, ku światu. Dzięki chrześcijaństwu człowiek jest w stanie rozpoznać (*w jaki sposób do tego dochodzi?* to też warte uwagi zagadnienie), iż ma tu do czynienia z trzema Osobami Bożymi. Taka świadomość towarzyszy chrześcijaństwu od początku i od samego też początku chrześcijanie starają się tym skarbem dzielić z innymi. Tytułem uzasadnienia można odwołać się jako do przykładów do następujących trzech tekstów nowotestamentalnych: 1 Kor 12, 3; Łk 11, 1-4 oraz Ga 4, 4-6.

Św. Paweł na początku dwunastego rozdziału Pierwszego Listu do Koryntian kontynuuje temat modlitwy (bezpośrednio wcześniej pisał on o Eucharystii, o jej sprawowaniu, o uczestnictwie w niej). W 1 Kor 12, 1-3 Apostoł wskazuje, że modlitwa jest darem udzielanym przez Boga, a dokładniej przez Ducha Świętego⁵. To Duch Święty sprawia, że człowiek jest w stanie wypowiedzieć modlitwę-credo „Panem jest Jezus” (12, 3). Bez Jego pomocy jest to niemożliwe, dzięki Jego zaangażowaniu człowiek faktycznie to czyni (12, 3). A ta modlitwa-credo jest bardzo ważna: ma moc zbawczą. *Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz „Jezus jest Panem” i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia* (Rz 10, 9-10). W świetle 1 Kor 12, 1-3 Duch Święty jawi się jako ustawiczny i nieodzowny Dawca i Nauczyciel modlitwy prawdziwej, skutecznej (*skutecznej* nawet aż na miarę eschatologicznej pełni życia).

Bynajmniej nie utożsamiając Chrystusa z Duchem (por. np. 1 Kor 12, 3), pierwsi chrześcijanie zauważyli (i z rozmysłem dzielą się tą wiedzą), że podobnie okazuje ludziom przychylność także Chrystus. Można tu odwołać się

⁴ Misterium Słowa, które wymienia przytoczony tekst, i misterium (wielorako rozumianej) modlitwy nie utożsamiają się. Jednak nie tylko nie są one sobie np. obce czy obojętne, ale w pewnym sensie, w pewnej mierze, „nakładają się” na siebie. Ważnego przykładu dostarczają tu starotestamentalne Psalmi.

⁵ Na temat Pawłowej (m.in. w znaczeniu, że wyrażonej i przekazywanej innym w *Corpus Paulinum*) wiary w bóstwo Ojca, Chrystusa i Ducha Świętego por. np. E. R. Martinez, *La vita cristiana e la spiritualità secondo san Paolo* (ad uso degli studenti), Roma 1992, s. 17n, 61n, 124n.

np. do Łk 11, 1-4: czyli do relacji o tym, jak Chrystus przekazuje tę podstawową w rozumieniu chrześcijańskim modlitwę, którą jest *Ojcze nasz*, jak On jej uczy. Oto przynajmniej początek tej relacji: *Gdy Jezus przebywał na pewnym 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). Chrystusowa inicjatywa, Chrystusowe bycie Dawcą, Początkiem modlitwy nie wyczerpuje się w przekazie słów do wypowiedziania. Początek przytoczonego tekstu wskazuje na Chrystusa jako Tego, który się modli. Skoro prośba ucznia „naucz nas się modlić” (Łk 11, 1) pojawia się zaraz po informacji, że Chrystus modli się, to nasuwa się następujący wniosek: Chrystus daje modlitwę, uczy modlić swoim osobistym, pociągającym innych przykładem. Przykład i słowa (w tym przypadku zwłaszcza słowo „Ojcze”) prowadzą jeszcze głębiej. Chrystus jest takim Nauczycielem, takim Dawcą modlitwy, który dzieli się tym, co samemu w pełni posiada. Przekazuje swoją modlitwę, może lepiej powiedzieć, że aż włącza w swą niezmierzenie bogatą boską-synowską modlitwę ludzi. Warto przy tym pamiętać, że także Duch Święty uczy-włącza w swą boską modlitwę człowieka (jak na to razem wskazują np. Rz 8, 15 i Ga 4, 4-6).

Z kolei Ga 4, 4-6 należy do tych tekstów biblijnych, które następująco poszerzają spojrzenie na modlitwę. *Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, posłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, posłał Bóg Ducha Syna swego do serc naszych, który woła: Abba, Ojcze!* (Ga 4, 4-6). Także Bóg Ojciec⁶ jest Dawcą, Sprawcą ludzkiej modlitwy. Także On – w komunii z Chrystusem i z Duchem – obdarza człowieka tym zbawczym darem. Czyniąc tak, prowadzi On potrzebujących zbawienia do pełni życia (por. np. Ga 6, 1-10).

Encyklika *Deus caritas est* stanowi okazję, by zastanowić się nad modlitwą jako darem Bożym, takim darem, gdzie człowiek otrzymuje udział w misterium trynitarnym. Mamy tu do czynienia z zupełnie podstawowym i chyba niestety wciąż zbyt mało dostrzeganym wymiarem modlitwy: wymiarem fundamentalnym, bez którego modlitwy nie ma. To, że człowiek jest w stanie modlić się, że modli się, należy do tych świadectw, które wskazują, że *Deus caritas est*, że On jest miłością. Zarazem mamy też tutaj zasadniczy przyczynek dla rozumienia godności modlitwy, jej potrzeby i znaczenia jako rzeczywistości korzystnej, zbawczej dla człowieka, jako zasadniczego elementu procesu wprowadzania go, wchodzenia przez niego w pełnię życia.

⁶ Co do interpretacji terminu *Bóg* w Ga 4, 4-6 w znaczeniu, iż wskazuje on na Boga Ojca, por. np. F.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000, s. 12n.

2. Modlitwa drogą stworzonych ku Bogu

Pierwsza encyklika Benedykta XVI pokazuje, przypomina znaną chrześcijaństwu od zawsze zasadę, że obdarowując, Bóg tak przemienia człowieka, iż obdarowany nie jest bierny, lecz coraz aktywniej współdziała z Bogiem w Jego zbawczym dziele i to nie tylko na rzecz siebie samego, ale także na rzecz innych potrzebujących zbawienia (por. np. 1 Kor 15, 9n). Jeśli chodzi o Encyklikę *Deus caritas est*, to warto tutaj wskazać na podjęty w niej temat związków między *agape* i *eros* (*Deus caritas est*, 3n)⁷ oraz na zagadnienie chrześcijańskiej działalności charytatywnej (*Deus caritas est*, 19n). Ekonomia modlitwy podlega tym samym zasadom miłości, hojności, szacunku, prowadzenia potrzebujących zbawienia do pełni życia.

Wiara chrześcijańska, uznając miłość jako swoją główną zasadę, przyjęła to, co stanowiło istotę wiary Izraela, a równocześnie nadała temu nową głębię i zasięg. Wierzący Izraelita faktycznie modli się codziennie słowami Księgi Powtórzonego Prawa, wiedząc, że w nich jest zawarta istota jego egzystencji: *Śluchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie. Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (6, 4-5) (*Deus caritas est*, 1).

Do istoty modlitwy jako związku człowieka z Bogiem należy także bycie drogą, wyniesieniem i wspinaniem się ku Bogu człowieka, całego człowieka: modlitwa to *elevatio entis ad Deum*⁸. Takie podejście *całościowe*, którego wyrazem jest przytoczona definicja modlitwy odnajdziemy w *Deus caritas est*:

⁷ W tym przypadku w publikowanych mniej czy bardziej na bieżąco komentarzach itp. dało się odczuć m.in. zaskoczenie. Por. np. T. P. Terlikowski, *Otwarta na miłość ortodoksja*, na: www.ozon.pl (stronę odwiedzone 7 II 2006; Autor ten pisze – inna rzecz, czy ze wszystkimi opiniami można tu się zgodzić, np. z tezą, iż mało dokumentów kościelnych może pomóc w osiągnięciu szczęścia małżeńskiego, jeśli chodzi o pożycie małżeńskie – już na samym początku artykułu: „Niewiele jest dokumentów kościelnych, których lektura może pomagać w życiu seksualnym. «Deus caritas est» jest jednym z nich. Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice powrócił do fundamentów chrześcijaństwa, pogłębił w duchu biblijnym naukę o człowieku i przedstawił wielką afirmację miłości, także w jej erotycznych wymiarach”; z drugiej strony takie słowa nie powinny dziwić w tym sensie, iż dobrze oddają dość rozpowszechnione – *rozpowszechnienie* samo w sobie nie znaczy ani *prawdziwe*, ani *błędne* – opinie; por. A. Gentili, M. Regazzoni, *Eros e agape*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*. Volume II. A cura di E. Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1992, s. 901n).

⁸ W ten sposób, odejmując jedną literę, bardzo ubogaca definicję modlitwy F.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, dz. cyt., s. 260. Za punkt wyjścia po-

Zależy to przede wszystkim od konstytucji istoty ludzkiej, złożonej z ciała i duszy. Człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności, a wyzwanie erosu może być rzeczywiście przezwyciężone, kiedy ta jedność staje się faktem. Jeżeli człowiek dąży do tego, by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność. I jeśli, z drugiej strony, odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, jako jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość. (...) Kocha jednak nie sama dusza, ani nie samo ciało: kocha, człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwa wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość – *eros* – może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość. Dzisiaj nierzadko zarzuca się chrześcijaństwu, że w przeszłości było przeciwnikiem cielesności; faktycznie, tendencje w tym sensie zawsze były (*Deus caritas est*, 5).

Za papieżem Benedyktem XVI można i trzeba powiedzieć: *modli się dusza, modli się i ciało, faktycznie modli się cały człowiek*. Modlitwa zaś jest także drogą ku Bogu: drogą daną przez Boga, drogą pod niejednym względem zaskakującą. Tutaj, powołując się na Encyklikę *Deus caritas est*, chciałbym zwrócić uwagę na dwie następujące cechy tej drogi, którą człowiek ma do przebycia i rzeczywiście jest w stanie przebyć. Po pierwsze ta droga może być bardzo trudna⁹ i bywa, że człowiek daje temu wyraz, modląc się. *Deus caritas est* odwołuje się do Księgi Hioba:

Oczywiście Hiob może żalić się przed Bogiem z powodu istniejącego w świecie niezrozumiałego cierpienia, jawiącego się jako nieusprawiedliwione. Dlatego tak mówi o swoim bólu: *Obym wiedział, gdzie można Go znaleźć, do Jego bym dotarł stolicy. Znałbym słowa obrony mojej, pojmował, co będzie mówił. Czy z wielką mocą ma się ze mną spierać? Więc drzę przed Jego obliczem, ze strachem o Nim rozmyślam, Bóg grozą przenika me serce, Wszechmocny napęnia mnie lękiem* (23, 3.5-6.15-16) (*Deus caritas est*, 38).

Zaraz potem czytelnik stanie wobec następującego przesłania:

Często nie jest nam dane poznać, dlaczego Bóg powstrzymuje rękę, zamiast interweniować. Zresztą On nie zabrania nam wołać, jak Jezus na krzyżu: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mt 27, 46). Powinniśmy pozostawać z tym pytaniem przed Jego obliczem, w modlitewnym dialogu: *Jak długo jeszcze będziesz zwlekał, Panie święty i prawdziwy?* (Ap 6, 10) (*Deus caritas est*, 38).

służyła tutaj definicja, wg której modlitwa to *elevatio mentis ad Deum* (tzn. *wzniesienie umysłu ku Bogu*), którą F.-X. Durrwell przypisuje św. Janowi Damasceńskiemu (zm. przed r. 754); por. tamże, s. 259.

⁹ Jeśli najpierw zostanie podjęte właśnie to zagadnienie, to bynajmniej nie oznacza to jeszcze, iż na życie duchowe, a więc na życie modlitwy, składają się same trudności, że one są najważniejsze itd.

Papież Benedykt XVI jakby liczył się z wątpliwościami, z możliwością negatywnej oceny takiej modlitwy. W każdym razie *Deus caritas est* zawiera następujące na jej temat wyjaśnienie, które zarazem stanowi bardzo ważną pomoc, gdyby ktoś przechodził w swym życiu duchowym „okres” takiej modlitwy czy był świadkiem trudności pod tym względem bliźniego:

Nasz protest nie jest wyzwaniem rzuconym Bogu, ani insynuacją błędu, słabości lub obojętności w Nim, czy też, że „spi” (por. 1 Krl 18, 27). Raczej jest prawdą, że nasze wołanie jest – jak na ustach ukrzyżowanego Jezusa – ostatecznym najgłębszym wyrażeniem naszej wiary w Jego wszechmoc. Chrześcijanie bowiem, pomimo wszystkich nieporozumień i zamieszania w otaczającym ich świecie, nie przestają wierzyć w „dobroć i miłość Boga do ludzi” (por. Tt 3, 4). Choć jak inni ludzie pogrążeni są w dramatycznej złożoności dziejów historycznych, pozostają utwierdzeni w przekonaniu, że Bóg jest Ojcem i kocha nas, nawet jeżeli Jego milczenie pozostaje dla nas niezrozumiałe (*Deus caritas est*, 38).

Oto drugi z zapowiadanych aspektów. Do jego podjęcia, jeśli chodzi o Encyklikę *Deus caritas est*, więcej niż upoważniają następujące słowa: „Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone” (*Deus caritas est*, 25). Modlitwa to rzeczywistość bardzo bogata. Nawet można dojść do wniosku, iż pod niejednym względem przerasta ona człowieka i że w związku z tym potrzeba pewnych zasad, pewnej systematyzacji etc. (por. np. 1 Kor 12, 1 – 14, 40). Cytowany powyżej fragment Encykliki *Deus caritas est* zwraca uwagę na znaczenie sakramentów-liturgii, na ich pierwszoplanowe znaczenie. Nie jest to jedyny fragment prowadzący w tym kierunku:

Obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty: to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz, poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem. „Mistyka” sakramentu, której podstawą jest uniżenie się Boga ku nam, ma zupełnie inną doniosłość i prowadzi znacznie wyżej, niż mogłoby tego dokonać jakiekolwiek mistyczne uniesienie człowieka (*Deus caritas est*, 13)¹⁰.

Nie jest zagadnieniem drugorzędnym czy trzeciorzędnym, lecz absolutnie zasadniczym, nie da się zredukować do domeny teoretycznych dywagacji pytania o miejsce sakramentów-liturgii np. w formacji duchowej, w dyscyplinie naukowej, jaką jest teologia duchowości, w *duchowości* rozumianej jako

¹⁰ Por. G. Phan Tan Thanh, *Il problema „mistico”. Variazioni sul tema*, w: *Compendio di teologia spirituale*. In onore di J. Aumann O. P. A cura di E. G. de Cea, Roma 1992, s. 207n.

*praxis*¹¹. Mamy tutaj do czynienia z samą istotą chrześcijaństwa i jego zadań. Jako uzasadnienie wystarczą następujące, bezpośrednio skierowane do pewnej grupy chrześcijan, słowa Autora Encykliki *Deus caritas est*: „*Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego*”¹².

3. Modlitwa drogą chrześcijanina i Kościoła ku bliźnim, ku światu

Zaraz po przytoczonym powyżej końcowym fragmencie trzynastego numeru *Deus caritas est* czytelnik staje wobec takiej oto kontynuacji przesłania:

Teraz jednak należy zwrócić uwagę na inny aspekt: „mistyka” tego sakramentu ma charakter społeczny, albowiem w komunii sakramentalnej ja zostaje zjednoczony z Panem, tak jak i wszyscy inni przyjmujący komunię. *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba*, mówi święty Paweł (1 Kor 10, 17). Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje (*Deus caritas est*, 14)¹³.

Jeśli biorąc pod uwagę rodzaje modlitwy, w samym sercu przebogatego świata, jakim jest modlitwa, znajdują się sakramenty-liturgia, czy nawet one tym sercem są, to cytowane powyżej słowa papieża Benedykta XVI wskazują, że na istotę modlitwy składa się również związek, pogłębianie komunii między samymi potrzebującymi zbawienia.

¹¹ Interesującym byłoby pod tym względem przeanalizować np. obszerny artykuł C. Laudaziego, *Preghiera*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*. Volume III. A cura di E. Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1992, s. 1992n. W bardzo wartościowej pracy G. Kocha, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*. Podręcznik teologii dogmatycznej pod redakcją W. Beinerta. Traktat X. Przekład W. Szymona OP. Redakcja naukowa Z. Kijas OFMConv, Kraków 1999, w indeksie rzeczowym nie ma hasła „modlitwa” (por. s. 380). Por. też C. Molari, *Mezzi per lo sviluppo spirituale*, w: *Corso di spiritualità. Esperienza – sistematica – proiezioni*. Edd. B. Secondin e T. Goffi, Brescia 1989, s. 466n.

¹² Benedykt XVI, Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem (Warszawa, Archikatedra św. Jana, 25 V 2006); podkr. moje – W. M.; tekst za: www.opoka.org.pl (strona odwiedzona: 20 VI 2006).

¹³ Por. S. T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*. Tłumaczenie A. Fabiś, Poznań 1998, s. 244n; A. Favale, *Spiritualità del ministero presbiterale. Fondamenti ed esigenze di vita*, Roma 1985, s. 139n.

Modlitwa nie jest tutaj przeszkodą, np. w konkretnym udzielaniu pomocy, lecz okazuje się tu nawet bardzo pomocną, ważną, niezbędną (por. *Deus caritas est*, 36). Papież Benedykt XVI ukazuje ją „jako sposób czerpania wciąż na nowo sił od Chrystusa” (*Deus caritas est*, 36). Następnie Benedykt XVI odwołuje się do przykładu, który ze względu na powszechne uznanie dla wskazanej w nim osoby, ma wszelkie szanse, by to rozumowanie ukazać w całej jego trafności także tym, którzy z modlitwą mieliby niewiele czy wręcz nie mieliby nic wspólnego: „Błogosławiona Teresa z Kalkuty jest wymownym przykładem, że czas poświęcony Bogu na modlitwie nie tylko nie szkodzi skutecznej i operatywnej miłości bliźniego, ale w rzeczywistości jest jej niewyczerpanym źródłem” (*Deus caritas est*, 36).

Modlitewny związek człowieka z Bogiem nie jest więc dla człowieka przeszkodą, jeśli chodzi o właściwe relacje z drugim człowiekiem, ze światem. Nawet należałoby tutaj pogłębić temat kryterium, które pozwala na najbardziej trafną ocenę, jak naprawdę dany człowiek się modli. Kryterium takie, taka zasada odpowiedniości-współzależności wynika, wiąże się z kardynalnym dla duchowości chrześcijańskiej przeświadczeniem, że nie ma konfliktu czy konkurowania między związkami miłości z Bogiem i związkami miłości z bliźnim, ze światem, że *de facto* mamy tu do czynienia z tym samym przykazaniem miłości, a co za tym idzie z taką samą logiką-ekonomią miłości, z tą samą miłością. O ile to kryterium, ta zasada są chrześcijaństwu znane od zawsze i tym samym dzięki chrześcijaństwu znane także innym (por. np. Mt 22, 35n; Mk 12, 28n; Łk 10, 25n), to ustawicznie pozostaje aktualnym problem jej przypominania, stosowania się do niej.

Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się [ten czas przyszły jest bardzo interesujący; uwaga moja – W. M.] Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się „jednym ciałem” stopieni razem w jednym istnieniu. Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie. To pozwala zrozumieć, że *agape* staje się teraz także określeniem Eucharystii: w niej *agape* Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas. Tylko wychodząc od fundamentu chrystologiczno-sakramentalnego można poprawnie zrozumieć nauczanie Jezusa o miłości. Przejście, do jakiego On wzywa, od Prawa i Proroków do podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego, wyprowadzenie samego istnienia wiary z centralności tego przykazania nie jest po prostu moralnością, która później mogłaby istnieć autonomicznie obok wiary w Chrystusa i jej każdorazowej aktualizacji w tym sakramencie: wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*. Upada tutaj po prostu tradycyjne przeciwstawienie kultu i etyki. W samym „kultcie”, w Komunii eucharystycznej zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie,

z mojej strony, miłowanie innych. Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna. Wzajemnie (...) „przykazanie” miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być „przykazana” ponieważ wcześniej jest dana (*Deus caritas est*, 14).

Nawet w pewnym sensie, z zachowaniem jedności miłości, modlitwa znajduje się na pierwszym miejscu: jednak nie jest to takie pierwszeństwo, które szkodziłoby miłości bliźniego. Wręcz przeciwnie, ponieważ to w ten sposób, z woli i dzięki Bożemu zaangażowaniu się, ta ostatnia staje się pełniejszą, doskonalszą, skuteczniejszą.

Nadszedł moment, aby potwierdzić wagę modlitwy wobec aktywizmu i groźnej sekularyzacji wielu chrześcijan zaangażowanych w pracę charytatywną. Oczywiście chrześcijanin, który modli się, nie chce zmieniać planów Bożych, czy korygować tego, co Bóg przewidział. Pragnie czegoś więcej, spotkania z Ojcem Jezusa Chrystusa, prosząc, aby On był obecny z pociechą Ducha w nim i w jego pracy. Zażyłość z Bogiem osobowym i poddanie się Jego woli chronią przed degradacją człowieka, ratują go z niewoli fanatycznych i terrorystycznych doktryn. Autentycznie religijna postawa daleka jest od wynoszenia się do roli sędziego Boga, oskarżania Go, że pozwala na biedę, nie mając litości dla swoich stworzeń. Kto usiłuje walczyć z Bogiem w imię dobra człowieka, na kogo będzie mógł liczyć, gdy działanie ludzkie okaże się bezsilne? (*Deus caritas est*, 37).

W „Zakończeniu” Encykliki *Deus caritas est* papież Benedykt XVI zwraca uwagę na Najświętszą Maryję Pannę jako Tę, która przed Bogiem i wśród ludzi zajmuje wyjątkowe, najzaszczytniejsze miejsce. W takim kontekście zostaje przypomniana pomoc, której Matka Chrystusa udziela swej starszej siostrze kuzynce. Nawiązują do tych właśnie opisanych w Ewangelii św. Łukasza wydarzeń (por. Łk 1, 39n) słowa:

Magnificat anima mea Dominum – mówi przy okazji tej wizyty (...) i wyraża w ten sposób, jaki jest program Jej życia: nie stawiać siebie w centrum, ale zostawić miejsce dla Boga spotkanego zarówno w modlitwie, jak i w posłudze bliźniemu – tylko wtedy świat staje się dobry (*Deus caritas est*, 41).

4. Chrześcijanin i Kościół wobec siebie samego

Modlitewny związek z Bogiem to taka rzeczywistość, gdzie człowiek staje także wobec siebie samego. Również wspólnota Kościoła poprzez swe modlitewne relacje z Bogiem staje tutaj wobec siebie samej. W obu przypadkach Encyklika *Deus caritas est* przypomina pewne elementy, które biorąc

pod uwagę specyfikę sytuacji w doczesnym teraz, są stale pomocne jako punkty odniesienia, jako probierz wskazujący m.in. na działania, które trzeba podjąć, by związek z Bogiem poprawić, pogłębić.

„Łukasz mówi o tym w kontekście swego rodzaju definicji Kościoła, którego elementy konstytutywne stanowią: trwanie «w nauce Apostołów», we «wspólnocie» (*koinonia*), w «łamaniu chleba» i w «modlitwach» (por. Dz 2, 42)” (*Deus caritas est*, 20). Jeśli w Dz 2, 42 przez *łamanie chleba* należy rozumieć sprawowanie Eucharystii, uczestnictwo w niej (por. *Deus caritas est*, 21)¹⁴, to w wyżej przedstawionej definicji Kościoła modlitwa została wymieniona dwa razy. *Aż dwa razy*: przecież elementów definiujących mamy tutaj cztery. Jak wskazuje np. *Deus caritas est*, nr 41, takie zaakcentowanie znaczenia, podstawowej roli modlitwy nie oznacza bynajmniej, że Kościół czy chrześcijanin są obojętni na np. doczesne bolączki świata, lecz stanowi podstawę skutecznego przychodzenia z pomocą.

Z podobnym przesłaniem mamy do czynienia w *Deus caritas est*, nr 21. Przy czym, zawarte tam przesłanie pomaga bardziej zwrócić uwagę na aspekt indywidualnym, osobowy, na sytuację poszczególnego chrześcijanina:

Apostołowie, którym przede wszystkim została powierzona „modlitwa” (Eucharystia i Liturgia) i „posługa Słowa”, poczuli się nadmiernie obciążeni „obsługiwaniem stołów”; zdecydowali zatem, że skoncentrują się na swej zasadniczej posłudze, a dla nowego zadania, równie koniecznego w Kościele, stworzą kolegium siedmiu osób. I ta grupa jednak nie miała spełniać tylko praktycznej posługi rozdawnictwa: mieli to być mężczyźni „pełni Ducha i mądrości” (por. Dz 6, 1-6). Oznacza to, że służba społeczna, jaką mieli wypełniać była bardzo konkretna, ale równocześnie była to służba duchowa; ich rola zatem była prawdziwie duchowa i realizowało się w niej podstawowe zadanie Kościoła, którym jest właśnie uporządkowana miłość bliźniego (*Deus caritas est*, 21).

Apostołowie, o których pisze Benedykt XVI, to grupa w Kościele szczególna, wyjątkowa. Posiadają pozycję niepowtarzalną w tej wspólnocie. Są jednak także dla niej wzorem (por. Flp 3, 17; 1 Tes 1, 6) i nic nie stoi na przeszkodzie, by w odpowiednim stopniu dotyczyło to także modlitwy, przyznania jej właściwego miejsca w życiu. To rozumowanie znajduje ważne potwierdzenie w charakterystyce posługi Siedmiu, którą znajdujemy w przytoczonym powyżej fragmencie *Deus caritas est*.

* * *

¹⁴ Por. np. R. E. Brown, C. Osiek, P. Perkins, *Early Church*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*. Edited by R. E. Brown etc., London 1992, s. 1340.

Encyklika *Deus caritas est* zawiera szereg ważnych danych również na temat modlitwy, na temat modlitewnego związku człowieka z Bogiem. Tutaj można było zasygnalizować jedynie pewne aspekty tego zagadnienia. Gdyby zaś próbować streścić te dane, to przede wszystkim chyba należałoby zwrócić uwagę na jak najbardziej pozytywny charakter modlitwy. Jest ona misterium przebogatym, bosko-ludzkim, gdzie człowiek nie traci, ale jednoznacznie zyskuje. Jako związku z Bogiem, jako uczestnictwo w misterium Jego *caritas*, modlitwa okazuje się także dodatnio promować, wpływać również na związki człowieka – poszczególnego chrześcijanina i całej wspólnoty Kościoła – ze światem. Jest warunkiem skuteczności pomocy we wszystkich aspektach życia.

Résumé

„CELUI QUI PRIE NE PERD PAS SON TEMPS”:

LA NATURE ET LA SIGNIFICATION DE L’ORAISON CHRÉTIENNE D’APRÈS L’ENCYCLIQUE *DEUS CARITAS EST* DU PAPE BENOÎT XVI

L’encyclique *Deus caritas est* contient d’importantes données aussi en ce qui concerne le thème de la prière comprise comme une relation entre l’homme et Dieu. Dans cette présentation on n’a pu que signaler uniquement aspects choisis de cette problématique. Si l’on essayait de résumer ces données, on devrait souligner que la prière est une réalité pleinement positive. La prière est un mystère très riche, de caractère divin et humain, où non seulement l’homme ne perd rien mais il s’enrichit. La prière qui consiste en relation vive avec Dieu, elle fait participer l’homme au mystère de l’amour (*caritas*) de Dieu: de cette manière la prière exerce aussi une influence fort positive sur les relations entre l’homme (entre toute la communauté ecclésiale ainsi que entre chacun de ses membre) et le monde. Autrement dit, la prière se révèle comme une aide efficace dans tous les aspects de la vie.

Ks. 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). Aktualnie pracuje jako adiunkt w Katedrze Teologii Duchowości na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie; wykładowca w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym w Kielcach. Wybrane publikacje: *Błogosławieństwo Słowa i Ducha. Krótkie zamyślenia na niedziele i wybrane święta (rok liturgiczny „A”)*, Kielce 2001; *Duch Święty i duchowość w świetle katechez sł. Bożego Jana Pawła II Duch Święty w życiu wewnętrznym człowieka*, „Polonia Sacra”, 17 (2005) I, s. 141–166; *Jasnogórskie słu-*

bowanie Narodu polskiego z 1956 roku. Duchowość według Prymasa Tysiąclecia i Pisma Świętego, Kielce 2006; *Modlitwa uzdrowionego*, w: *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, s. 437–453; *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002; *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; *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 511–525 (współautorstwo z ks. bp. Marianem Florczykiem); *Współdziałanie chrześcijanina z Duchem Świętym wg Ga 5, 22-23*, „Polonia Sacra”, 10 (2002), s. 311–332.

Ks. Adam Perz – Kielce

TRANSPLANTACJE MEDYCZNE WYRAZEM MIŁOŚCI CZŁOWIEKA DO CZŁOWIEKA

Ojciec Święty Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice stwierdził:

Jak pokazuje przykład dobrego Samarytanina z przypowieści, *caritas* chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyceni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itd.¹

Konkretną formą *caritas* chrześcijańskiej – choć nie wymienioną *explicite* przez papieża – może być darowanie części swego ciała fizycznego drugiemu, potrzebującemu człowiekowi. Współcześnie jest to możliwe dzięki transplantacjom medycznym. Ta konkretna forma miłości człowieka do człowieka była wielokrotnie przedmiotem wypowiedzi Sługi Bożego papieża Jana Pawła II. Wystarczy przypomnieć na przykład jego przemówienie wygłoszone do uczestników Kongresu Transplantologicznego, w którym stwierdził: „Należy zaszczerpić w sercach ludzi szczere i głębokie przekonanie, że świat potrzebuje braterskiej miłości, której wyrazem może być decyzja o darowaniu narządów”².

Nie można pominąć wypowiedzi *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który wprawdzie dość lapidarnie, bo w jednym punkcie, ale podaje podstawowe zasady, którymi trzeba się kierować w ocenie moralnej przeszczepów narządów³.

¹ DCE 31a.

² Por. Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty* (Przemówienie do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego, 29 sierpnia 2000 roku), *OsRomPol* 11–12 (2000), s. 39.

³ „Przeszczep narządów zgodny jest z prawem moralnym, jeśli fizyczne i psychiczne niebezpieczeństwa, jakie ponosi dawca, są proporcjonalne do pożądanego dobra biorcy. Oddawanie narządów po śmierci jest czynem szlachetnym i godnym pochwały; należy do niego zachęcać, ponieważ jest przejawem wielkodusznej solidarności. Moralnie nie do przyjęcia jest pobranie narządów, jeśli dawca lub jego bliscy, mający do tego prawo, nie udzielają na to wyraźnej zgody. Ponadto jest rzeczą moral-

Warto jeszcze dodać, że w województwie świętokrzyskim podjęto w roku 2006 kampanię na rzecz przekazywania narządów do przeszczepów. Włączyły się w nią mass media regionalne (świeckie i kościelne) i Kościół. Biskup Ordynariusz Kazimierz Ryczan wystosował na ten temat komunikat, który był czytany w kościołach diecezji kieleckiej w niedzielę 16 października 2006 r. Dziwi fakt, że w kampanii nagłaśniającej problem tylko w niewielkim stopniu uczestniczyła służba zdrowia, choć województwo świętokrzyskie razem z podkarpackim są na ostatnim miejscu, gdy idzie o liczbę dokonywanych transplantacji.

1. Ambiwalencje w rozwoju nauki

W ostatnich dziesięcioleciach bardzo rozwinęła się nauka, w tym również dziedzina medycyny. Jest prawdą, że rozwój nauki owocuje pozytywnie, ale niesie on zarazem zagrożenia. Trzeba zatem trzeźwo oceniać postęp cywilizacyjny, dostrzegając także jego negatywne strony.

Rozwój nauki jest pozytywny – i należy go popierać – ponieważ stanowi on wyraz panowania człowieka nad stworzeniem⁴. Nauka i technika są cennymi bogactwami, gdy służą człowiekowi i jego rozwojowi⁵. Postęp w medycynie może przyczynić się do leczenia chorych i do poprawy zdrowia publicznego⁶.

Trzeba jednak baczyć na niebezpieczeństwa, które mogą się pojawić wraz z rozwojem nauki. Wśród nich jest na przykład domaganie się neutralności badań naukowych i ich zastosowań⁷. Zdarza się także, że nie szanuje się podstawowych kryteriów moralności. Rozwój nauki i techniki może być zagrożeniem dla godności człowieka⁸, gdy traktuje się osoby jak rzeczy⁹. Innym

nie niedopuszczalną bezpośrednie powodowanie trwałego kalectwa lub śmierci jednej istoty ludzkiej, nawet gdyby to miało przedłużyć życie innych osób”. KKK 2296.

⁴ Por. tamże, 2293.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże, 2292.

⁷ Por. tamże, 2293n.

⁸ Teologia mówi o godności osoby ludzkiej i jej wyjątkowości, odwołując się do prawd wiary, a szczególnie do stworzenia i zbawienia. Człowiek został stworzony przez Boga na Jego podobieństwo. Ma w sobie pierwiastek nieśmiertelności i będzie miał udział w życiu wiecznym. Chrześcijańską naukę o godności osoby ludzkiej Ojciec Święty Jan Paweł II streścił w następujących słowach: „Każdy (...) byt ludzki posiada godność, która niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze w konkretnym kontekście społecznym i historycznym, nigdy nie może być zmniejszona, okaleczona lub zniszczona, lecz przeciwnie, powinna być uszanowana i chroniona”. Jan Paweł II, Przemówienie na 34 sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku w dniu 2 X 1979, AAS 71 (1979), s. 1153.

⁹ Przykładem nadużyć mogą być eksperymenty przeprowadzane przez pseudo-lekarzy niemieckich w czasie II wojny światowej: aeronomiczne (obniżanie ciśnienia aż

niebezpieczeństwem jest nieszanowanie wolności innych¹⁰. Należy dodać, że zdarzają się przypadki, kiedy doświadczenia przeprowadzane na ludziach powodują, że przeżycie człowieka jest zagrożone lub gdy zostaje poważnie obrażona jego godność, albo narażone funkcje życiowe osoby. Nie można myśleć w żadnym momencie, że Bóg zgadza się na doświadczenia, które wystawiają na wielkie niebezpieczeństwo „dzieło” rąk Jego.

W tym miejscu należy przypomnieć zasady, którymi medycyna ma się kierować w swej trosce o zdrowie i życie człowieka:

- prymat osoby na rzeczami;
- pierwszeństwo etyki przed techniką;
- wyższość ducha nad materią¹¹.

2. Historia transplantologii

Rozwój transplantologii rozpoczął się w początkach XX wieku. Francuz Alexis Carrel (1873–1944) za swój akademicki wkład w postępy chirurgii naczyniowej i transplantologii otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie medycyny w 1912 r. Willem J. Wolff z Holandii skonstruował sztuczną nerkę – aparat do dializy (1942). Pierwsze udane przeszczepienie nerki u bliźniąt monozygotycznych miało miejsce w Bostonie (1954). Prof. Thomas E. Starzl z Denver był pionierem przeszczepiania wątroby (1967). Dużym osiągnięciem był przeszczep serca dokonany w Kapsztadzie przez południowoafrykańskiego kardiochirurga Christiaana Barnarda w dniu 3 grudnia 1967 r.

Z dziejów rodzimej transplantologii należy przywołać 2 wydarzenia:

- 26 stycznia 1966 r. udało się przeprowadzić pierwszy udany przeszczep nerki. Dokonał tego Jan Nielubowicz w Szpitalu Akademii Medycznej w Warszawie;
- w listopadzie 1985 r. operację transplantacji serca z pomyślnym skutkiem przeprowadził Zbigniew Religa.

do śmierci i obniżanie temperatury aż do zamarznięcia), chemiczne (próby na działanie gazów bojowych, iperytu i fosgenu), toksyczne (próby na działanie trucizn, np. cyjanku potasu), chirurgiczne (operacje, zwłaszcza w zakresie systemu nerwowego i mięśniowego) i infekcyjne (próby z zakażeniem tyfusem i malarią). Po wojnie stanęli oni przed Międzynarodowym Trybunałem Wojskowym w Norymberdze (w sierpniu 1947 r.). Otrzymali wysokie kary z karą śmierci włącznie. Por. S. Olejnik, *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*, t. VI, Warszawa 1990, s. 249.

¹⁰ Jedyne gdy zainteresowany nie jest w stanie zdecydować o sobie samym, a chodzi o rzecz nie cierpiącą zwłoki, inni mogą za niego decydować, zawsze jednak przypuszczając, że taka byłaby jego wola. Nawet sam zainteresowany nie może dysponować swym życiem dla kaprysu, jest bowiem tylko zarządcą życia.

¹¹ Por. RHm 16.

3. Określenie transplantacji

Termin „transplanatacja” pochodzi od łacińskiego słowa *transplantare*, które oznacza przesadzanie lub przenoszenie. Transplantacja jest podejmowanym w celach terapeutycznych zabiegiem chirurgicznym polegającym na przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów z organizmu dawcy (człowiek lub zwierzę) do organizmu biorcy. Komórki i tkanki, do których zaliczają się: naskórek, skóra, rogówki oka, kości, naczynia krwionośne i jelita to transplanty (przeszczepy). Rzadziej w praktyce transplantacyjnej wykorzystywane są całe organy: nerki, serce, wątroba, płuca i trzustka bądź łącznie: nerka z trzustką lub serce z płucem. Powodem przeprowadzania skomplikowanych i niebezpiecznych operacji jest najczęściej krańcowa niewydolność określonego narządu, niekiedy zaś ubytek czy brak danej tkanki albo organu¹². Wraz z rozwojem chirurgii zmniejszyła się liczba przypadków odrzucania obcych tkanek¹³, przeszczepy stały się operacjami częstymi i mniej niebezpiecznymi.

Wyróżnia się kilka rodzajów przeszczepów:

- **autoprzeszczep** – przeniesienie tkanki z jednego miejsca na drugie w tym samym organizmie ludzkim;
- **od zwierząt do człowieka** (w medycynie taki przeszczep jest zwany ksenogenicznym, to znaczy międzygatunkowym);
- **od człowieka do człowieka** (w medycynie taki przeszczep jest zwany allogenicznym, to znaczy w ramach tego samego gatunku). Tu są 2 możliwości przeszczepu: od człowieka żywego do żywego oraz od człowieka martwego do żywego.

4. Ocena moralna

Zasadniczo Kościół pozytywnie wypowiada się na temat przeszczepów. Jego zgoda na transplantacje medyczne wiąże się z niezwykłą godnością, jaką Bóg Stwórca daje człowiekowi już przez sam akt stworzenia i uczynienia go panem ziemi. Prawo naturalne, nakazujące poszanowanie i ochronę życia ludzkiego, dopuszcza takie zabiegi, które będą prowadziły do realizacji tego nakazu. „Naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej”¹⁴. Poprzez

¹² Por. www.transplantacje.org/; www.przeszczep.pl. Na tych stronach internetowych można znaleźć dużo informacji na temat przeszczepów.

¹³ Nie dochodzi do odrzucenia w przypadku bliźniąt jednojajowych. Obecnie, dzięki postępowi medycyny, nie ma już wielkich problemów z odrzucaniem obcych ciał. Por. G. Perico, *Problemi di etica sanitaria*, Milano 1985, s. 178.

¹⁴ VSpl 50.

przeszczepy człowiek czyni sobie ziemię poddaną, wykorzystując środki, by ratować i chronić zagrożone życie. *Wreszcie Bóg rzekł: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” Stworzył, więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i kobietę (Rdz 1, 26-27).*

Należy troszczyć się o zdrowie i życie człowieka. Ten obowiązek wypływa z piątego przykazania Bożego. Zdrowie jest cennym dobrem w zakresie życia ludzkiego. W pewnej mierze to dar natury, ale stanowi dla człowieka zadanie moralne. Jego utrzymanie podlega bowiem refleksji, samokontroli i daleko idącej ingerencji człowieka. Troska o zdrowie to nie tylko sprawa instynktu, ale także rozumu, podporządkowana normie nadprzyrodzonej miłości siebie¹⁵. Troska o zdrowie jest obowiązkiem każdego człowieka. Zdrowie pozwala należycie wypełniać zadania i powinności wobec rodziny i społeczeństwa oraz umożliwia pracę, która jest źródłem koniecznych do życia dóbr i wartości¹⁶. Człowiek nie ma absolutnego prawa do tego, aby dysponować swoim życiem, ale powinien je przyjąć jako niezwykle cenny dar z wdzięcznością, pietyzmem i w duchu odpowiedzialności. Obowiązek troski o zdrowie i życie został w sposób bardzo wyraźny ujęty w przykazaniu „Nie zabijaj”¹⁷. Przykazanie to

wskazuje na istotną granicę, której nigdy nie można przekroczyć. Pośrednio jednak skłania do przyjęcia pozytywnej postawy absolutnego szacunku dla życia, prowadząc do jego obrony i do postępowania drogą miłości, która składa siebie w darze, przyjmuje i służy¹⁸.

Człowiek powinien dbać o swoje zdrowie i życie, wykorzystując do tego różnego rodzaju środki i formy terapii. Nie powinien jednak robić tego za wszelką cenę, bo życie z pewnością jest cennym dobrem, lecz nie najcenniejszym. Każdy człowiek wierzący powinien zdawać sobie sprawę z tego, że kiedyś umrze, ale śmierć nie jest końcem życia, jest tylko przejściem do życia wiecznego.

Pozytywne spojrzenie na przeszczepy wynika także z przykazania miłości bliźniego, jakie pozostawił Jezus Chrystus. Wraz z postępem technicznym formy pomocy rozszerzają się i sięgają tak wielkich granic, jakimi są transplantacje medyczne. „Obrona i promocja życia ludzkiego jest przejawem uczestnictwa w misji królewskiej Chrystusa i dlatego powinna mieć charakter posługi miłości”¹⁹. Nakaz

¹⁵ Por. S. Olejnik, *Dar – wezwanie – odpowiedź...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁶ Por. tamże, s. 82.

¹⁷ Por. J. Wróbel, *Odpowiedzialność za życie i zdrowie*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1999, s. 354.

¹⁸ EV 54.

¹⁹ Tamże, 87.

miłości bliźniego, zawarty w Ewangelii według św. Łukasza (rozdział 10), obliuguje katolika do pomocy i troski o drugiego człowieka. Należy podkreślić także, że przekazanie części siebie drugiemu człowiekowi jest wyrazem wielkodusznej solidarności międzyludzkiej czy rodzinnej.

Logika kultu duchowego przyjemnego Bogu wymaga, aby sławienie Ewangelii życia dokonywało się przede wszystkim w codziennym życiu i wyrażało się przez miłość do innych i dar z samego siebie. W ten sposób całe nasze istnienie będzie się stawiać autentycznym i odpowiedzialnym przyjmowaniem daru życia oraz szczerym i wdzięcznym chwaleniem Boga, który ofiarował nam ten dar. To właśnie dokonuje się przez tak wielki gest ofiary, często niepozornej i ukrytej, spełnianej przez mężczyzn i kobiety, dzieci i dorosłych, młodych i starych, ludzi zdrowych i chorych²⁰.

Jednocześnie trzeba uświadomić sobie pewne **warunki, które muszą być spełnione, aby przeszczep mógł być moralnie dopuszczalny**. Dlatego trzeba przyjrzeć się nieco poszczególnym rodzajom transplantacji pod kątem moralnej dopuszczalności. Trzeba tu sprecyzować, że wyrazem miłości człowieka do człowieka (co zapowiadał tytuł artykułu) są, oczywiście, tylko transplantacje od człowieka do człowieka, nawet jeśli chodzi o transplantacje od człowieka zmarłego, o ile wyraził on wcześniej swą wolę.

Autoprzeszczep jest całkowicie dozwolony moralnie na mocy zasady całościowości²¹. Głosi ona, że aby uratować całość, można poświęcić część. Tym bardziej, jeśli chodzi o przeniesienie w tym samym organizmie²².

Przeszczep zwierzę – człowiek jest dozwolony moralnie, ponieważ świat zwierzęcy jest w służbie człowiekowi. Jednakże trzeba dodać, że muszą być spełnione dwa warunki, by taki przeszczep był moralny:

- po pierwsze, w związku z możliwością odrzucenia przez organizm obcego narządu, przeszczep nie może być nieproporcjonalnie niebezpieczny dla pacjenta;
- po drugie, przeszczep nie może być ryzykiem dla tożsamości pacjenta, to znaczy nie może narażać na szwank identyczności człowieka. Jeśli przeszczep powodowałby wątpliwości, czy pacjent po zabiegu pozostał człowiekiem, to taki przeszczep byłby niemoralny²³.

²⁰ Tamże, 86.

²¹ Zasadę tę sformułował papież Pius XI: „poszczególny człowiek częściami swego ciała tylko do tych celów rozporządza, do których przez przyrodę są przeznaczone. Nie można ich niszczyć lub kaleczyć, lub w jaki inny sposób udaremniać naturalnego ich przeznaczenia, chyba że tego wymaga zdrowie ciała całego”. *Casti Connubii*, II, 1b.

²² Wydaje się, że można przyjąć zasadę prawowitości autoprzeszczepu także w celu upiększenia ciała (chirurgia estetyczna, plastyczna), a nie tylko dla zdrowia. Por. A. Hortelano, *Morale tascabile*, Assisi 1993, s. 127.

²³ Por. tamże.

Przeszczep od człowieka żywego do człowieka żywego jest dozwolony jako dar dobrowolny i bezinteresowny z myślą o zdrowiu i życiu innego człowieka. Aczkolwiek nikt nie ma obowiązku darowania swoich organów i tkanek, to jednak jest rzeczą godziwą poświęcenie części siebie dla ratowania życia innego człowieka. Jest to wyraz solidarności²⁴, zwłaszcza rodzinnej. Można jednak pobrać/oddać tylko jeden z organów podwójnych (na przykład jedną z dwóch nerek) i takie części organizmu, które mają zdolność do regeneracji (na przykład część krwi, część szpiku kostnego). Najmniej oporów budzą przeszczepienia takich narządów, których pozbawienie nie grozi śmiercią, na przykład przekazanie komuś, kto jest w niebezpieczeństwie śmierci jednej ze swych dwóch zdrowych nerek. Tu są problemy natury medycznej związane z niedopasowaniem nerek i stąd zwykle bierze się nerki od osoby zmarłej. Teoretycznie dzielenie dwóch narządów bliźniaczych, przy zachowaniu własnego życia i takiego zdrowia, by móc pełnić swe zadanie życiowe, nie stwarza większych problemów w ocenie moralnej. Jest to rzecz zasadniczo godziwa, a przy właściwej motywacji (ofiara) – wysoce szlachetna. Zupełnie inaczej ocenia się przekazanie do przeszczepu – nawet ze szlachetnego motywu ratowania czyjegoś życia – jakiegoś swego organu koniecznego do życia (na przykład serce lub jedyna zdrowa nerka). Jest to akt zbrodniczy ze strony tych, którzy takiego przeszczepu dokonują, a niegodziwy – choć może mieć niekiedy pozory ofiary – ze strony „dawcy”, z racji przede wszystkim współdziałania z lekarzami w czynności zadania śmierci sobie, osobie niewinnej²⁵. Nie można pobrać/oddać serca, bo jest organem pojedynczym. Nie może być przeszczepiony mózg. Co prawda na razie przeszczep mózgu pozostaje w sferze marzeń, ale nawet gdyby technicznie się powiódł, to z punktu widzenia moralnego taki przeszczep byłby niemoralny, ponieważ mózg jest narządem ludzkiej tożsamości. Podobnie niedopuszczalne byłoby przeszczepienie narządów rozrodczych, gdyż wtedy powstałoby wiele pytań natury prawnej i moralnej dotyczących ojcostwa czy macierzyństwa osoby posiadającej te narządy po przeszczepie: na przykład, czyje jest zrodzone dziecko – osoby, która posiadała te narządy czy też osoby, której je wszczepiono²⁶. Niedopuszczalne jest bezpośrednie powodowanie trwałego kalectwa lub śmierci jednej istoty ludzkiej, nawet gdyby to miało przedłużyć życie

²⁴ Boks zabija. Ale ze śmierci może narodzić się życie. W Katanii (Włochy) zmarł z przetrenowania Stefano Dell’Aquila (19 lat). Rodzice pozwolili na przeszczep organów syna, aby uratować inne życie ludzkie. Teraz Stefan żyje z sercem w Cagliari, z wątrobą w Rzymie, z płucami w Mediolanie, z trzustką i nerką w Palermo, z drugą nerką i rogówkami w Katanii. Por. *Donati organi del pugile*, „Città Nuova”, 24 (1995), s. 26.

²⁵ Por. S. Olejnik, *Przeszczepianie narządów ludzkich w świetle refleksji teologicznomoralnej*, STV 1 (1978), s. 148n.

²⁶ Dr Spagnolo jest przeciwny pobieraniu mózgowia, ponieważ zabezpiecza ono identyczność osobową, to znaczy jedność, która nie ulega pomieszanu każdej osoby

innych, bo cel nie uświęca środków. „Przeszczep narządów jest zgodny z prawem moralnym, jeśli fizyczne i psychiczne niebezpieczeństwa i ryzyko, jakie ponosi dawca, są proporcjonalne do pożądanego dobra biorcy”²⁷.

Przeszczep od człowieka zmarłego do człowieka żywego jest moralny, gdyż ciało ludzkie po śmierci jest skierowane ku rozpadowi. Może uczestniczyć ono w życiu świata także po śmierci, dając organ. Trzeba uświadomić ludziom, aby uczynili dar z resztek ciała dla dobra ludzkości. Wydaje się rzeczą słuszną, aby zmarli, którzy w ciągu życia otrzymali tyle usług od społeczności, po śmierci mieli wkład dla dobra wspólnego. Jedyną rzeczą, której należy dokonać przed pobraniem narządów, jest stwierdzić, że zmarły zmarł naprawdę, by przeszczep nie był zabójstwem lub zamachem na integralność ludzką²⁸. Od momentu śmierci osoba jako „całość” już nie istnieje, nikt nie wraca od tego momentu do życia. Ze śmiercią mózgu traci się jedność indywiduum²⁹. Zadaniem medycyny jest ustalić moment rzeczywistej śmierci człowieka. Kościół tylko stwierdza, że musi być precyzyjnie i w sposób pewny wydane orzeczenie o śmierci człowieka. W przeciwnym razie przy pobieraniu narządów mogłoby dojść do uśmiercenia człowieka, a przecież niedopuszczalne jest uśmiercenie jednej osoby dla ratowania drugiej (cel nie uświęca środków). Jest rzeczą oczywistą, że choć zwłoki ludzkie nie są już człowiekiem, to jednak należy z szacunkiem odnosić się do ciała osoby zmarłej i do jej rodziny. Wielkie znaczenie odgrywa świadome i dobrowolne wyrażenie zgody jeszcze za życia (na przykład wobec najbliższych) na ewentualne pobranie narządów (o ile z punktu widzenia medycznego będą się one nadawać do przeszczepu). Jeśli się otrzymuje od społeczeństwa tak wiele, to można ofiarować swe ciało komuś, by mu pomóc³⁰.

5. Wybrane problemy moralne związane z przeszczepami

Choć – jak już wspomniano – Kościół zasadniczo mówi pozytywnie o transplantacjach medycznych, to jednak nie wszystko jest takie proste w praktyce dokonywania przeszczepów. Pojawiają się bowiem problemy, z którymi

(niektóre części mózgowia już są używane przez niektórych w terapii eksperymentalnej w leczeniu choroby Alzheimera). Jest także przeciwny pobieraniu gruczołów płciowych. Por. *Silenzio – assenso, battaglia*, „Avvenire” z 22 XII 1995, s. 2.

²⁷ KKK 2269.

²⁸ Por. A. Hortelano, *Morale tascabile*, dz. cyt., s. 28n; A. Szczęsna, *Wokół medycznej definicji śmierci*, w: *Umierać bez lęku, wstęp do bioetyki kulturowej*, red. M. Gałuszka, K. Szewczyk, Warszawa 1996, s. 65.

²⁹ Por. *Silenzio – assenso, battaglia*, art. cyt., s. 2.

³⁰ Por. G. Perico, *Problemi di etica sanitaria*, dz. cyt., s. 187.

boryka się medycyna czy władza ustawodawcza. Wśród nich są między innymi następujące: problem ustalenia momentu śmierci, problem zgody pacjenta na pobranie organu oraz problem handlu narządami ludzkimi.

a) Problem ustalenia momentu śmierci

Najwięcej zastrzeżeń i trudności stwarza sprawa stwierdzenia zgonu człowieka (szczególnie w związku z sukcesami reanimacji). Niektórzy zwracają uwagę na niejednoznaczność kryteriów śmierci (śmierć w sensie biologicznym, zgon kliniczny, śmierć mózgu). Jeśli istnieje całkowita pewność – a jej kryteria ustala medycyna – że człowiek już nie żyje, jest rzeczą moralnie dopuszczalną wyjąć z jego ciała potrzebny organ i przeszczepić go innej osobie. Szybkie rozpoznanie zgonu decyduje o możliwości przeprowadzenia przeszczepu. Istnieje potrzeba uchwycenia takiego momentu śmierci człowieka, który z jednej strony gwarantowałby nieodwracalność procesu umierania, z drugiej zaś umożliwiałby pobranie narządów przydatnych do transplantacji.

Ustalenie śmierci dawcy jest zadaniem nauki³¹. Jeśli zespół lekarzy stwierdza stan całkowitej i naukowo stwierdzonej niepowracalności do życia, człowiek jest już uważany za zmarłego. Śmierć może nie pokrywać się ze śmiercią biologiczną, to znaczy z rozłożeniem się tkanek. Zmarły może być utrzymywany przy życiu wegetatywnym za pomocą specjalnej aparatury. Dzięki tej aparaturze utrzymane zostanie ukrwienie tkanek, a więc tkanki osoby będą w stanie życia, choć osoba już zmarła i nie powróci do życia. Po ustaleniu śmierci człowiek jest już trupem i nie jest mu zabierane żadne prawo, ponieważ nie jest już podmiotem prawa. Tkanki są skierowane ku rozkładowi. Jednak pozostają niektóre obowiązki szczególnego szacunku i miłości, ze względu na to, czym to ciało było. Prawo moralne broni ciało przed niszczeniem lekko-myślnym, przed operacjami czy traktowaniem bez szacunku³².

³¹ „Jak wiadomo, od pewnego czasu naukowe metody stwierdzenia śmierci nie skupiają się już na objawach krążeniowo-oddechowych, ale kierują się kryterium «neurologicznym». Mówiąc konkretnie, polega to na stwierdzeniu – na podstawie jasno określonych wskaźników, powszechnie uznanych przez międzynarodową społeczność naukową – że ustała w sposób całkowity i nieodwracalny wszelka aktywność mózgo-
wa (w mózgu, mózdzku i rdzeniu mózgowym). Jest to traktowane jako oznaka, że dany organizm utracił już swoją zdolność integrującą. W odniesieniu do stosowanych dzisiaj wskaźników, które pozwalają stwierdzić, że nastąpiła śmierć – czy to związanych ze zjawiskami mózgowymi, czy też bardziej tradycyjnie z czynnikami krążeniowo-oddechowymi – Kościół nie formułuje opinii technicznych”. Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty*, art. cyt., s. 38.

³² Por. tamże.

b) Problem zgody pacjenta

Jest rzeczą godziwą i szlachetną przekazanie organów swego ciała po śmierci, bo mogą służyć innym, ratując im życie lub przywracając zdrowie. W wielu przypadkach taka decyzja dawcy może być tylko domniemana³³, ale wystarczy, by lekarz – za zgodą rodziny zmarłego – mógł skorzystać z prawa obdarowania jakimiś organami nadającymi się do przeszczepu osobom, którym mogą zapewnić zdrowie bądź nawet utrzymać ich przy życiu. Nie jest godziwe pobranie narządów, jeśli zmarły przed śmiercią jasno wyraził swój sprzeciw wobec tego rodzaju działania³⁴.

Może darować osoba dorosła, całkowicie świadoma i odpowiedzialna za gest, który czyni. Powinna zdawać sobie również sprawę z ryzyka, które może wyniknąć już w czasie operacji lub po niej. Ta zgoda powinna być wyraźna, bezpośrednia, nie wynikająca z pobudek materialnych dla czerpania jakichkolwiek korzyści, lecz powinna być wynikiem ofiarnej miłości względem innych. Operacja może być zaproponowana albo doradzana, ale nigdy nie może być narzucona³⁵.

c) Problem handlu organami

Celem transplantacji jest ratowanie życia ludzkiego, ale w niektórych przypadkach staje się coraz częściej narzędziem czynów wymierzonych przeciw człowiekowi³⁶. Poważny problem, jaki pojawił się w związku z dokonywanymi przeszczepami, to handel narządami. Powodem tego typu poczynąń jest często ubóstwo oraz chęć zdobycia środków, które są konieczne do zaspokojenia swoich potrzeb. Do próby sprzedaży dochodzi w przypadku pobierania narządów od dawcy żyjącego, a chodzi głównie o narządy parzyste, na przykład nerki. Chcąc wykluczyć tego typu nadużycia, ośrodki transplantacji godzą się przeważnie na dawców, którzy są spokrewnieni z biorcą³⁷. W związku

³³ Jeśli chodzi o domniemaną zgodę, to wydaje się, że lepiej byłoby, aby jednak wszyscy mogli pozytywnie wyrazić swoją wolę w kwestii skorzystania z ich organów. Na przykład w krajach skandynawskich zapytano każdego obywatela o jego wolę.

³⁴ W Warszawie istnieje Krajowy Rejestr Sprzeciwów. Jeśli ktoś zgłosi, że nie życzy sobie, aby po swojej śmierci zostały pobrane narządy, tkanki lub komórki do przeszczepu, taka wola zostanie uszanowana. Por. J. Duda, *Transplantacje w Prawie Polskim – aspekty cywilnoprawne*, Kraków 1998, s. 48.

³⁵ Por. G. Perico, *Problemi di etica sanitaria*, dz. cyt., s. 189.

³⁶ Por. EV 4.

³⁷ Por. A. Marcol, *Możliwości i granice transplantacji narządów*, STV 2 (1996), s. 182.

z transplantacjami dochodzi do handlu organami, a nawet do zabijania dzieci już urodzonych czy embrionów³⁸ w celach komercyjnych. Zagrożenie to dotyczy głównie krajów Trzeciego Świata. Podnosi się więc czasami ten argument, mówiąc, że miałby być on wystarczający dla zanegowania słuszności transplantacji. Zastrzeżenia tego rodzaju, że transplantacja stwarza okazje do różnego rodzaju nadużyć (na przykład przyspieszenie zgonu lub handel organami) nie mogą prowadzić do potępienia praktyki przeszczepiania narządów w ogóle, lecz do obwarowania tej praktyki ścisłymi warunkami. Przekreślić należy z góry wszelki handel narządami ludzkimi, zachowując prawo pokrycia przez biorcę kosztów operacji. Należy usilnie dążyć do tego, aby wyeliminować ryzyko handlu ludzkimi organami – zarówno od dawców żyjących, jak i zmarłych – bo zwłoki ludzkie nie mogą stawać się przedmiotem transakcji handlowej. Zaslugują na szacunek krewnych i społeczeństwa, a kiedy istnieje potrzeba i możliwości, winny one służyć ratowaniu życia innego człowieka³⁹.

Istnieje potrzeba uświadomienia i uwrażliwiania zwłaszcza młodego pokolenia w tej dziedzinie. Medycyna może służyć dobru człowieka. „Darowanie narządów jest dla wielu jedyną szansą na dalsze życie, szansą na powrót do pracy, do spotkań z rodziną, do opieki nad ukochanym dzieckiem” – pisał Ksiądz Biskup Kazimierz Ryczan we wspomnianym już komunikacie. Jeszcze kilka dziesiątek lat temu danie nerki budziło zastrzeżenia, bo wiązało się z dość poważnym uszkodzeniem. Istniało duże ryzyko. Dziś jest inaczej. Jest więc dozwolone dać to, co nie rozbija całości, integralności osoby. To dar osobowy, dar będący konkretnym gestem miłości wobec człowieka potrzebującego. Być może za jakiś czas nie będzie potrzeby podejmować decyzji o przeszczepie, bo wydaje się, że przyszłość transplantacji należy do alloplastyki. Już od dawna wykorzystywane są w medycynie sztuczne elementy zastępcze. Obecnie stosuje się protezy stomatologiczne, ortopedyczne, dużych naczyń krwionośnych, stawów, sztuczną zastawkę serca. Myśli się również o wszczepianiu sztucznych mikrochromosomów. Unika się wtedy „odrzućcia”. Jest możliwość szybkiego zdobycia potrzebnej protezy. W protezach więc przyszłość transplantologii!

³⁸ Podejmuje się próby klonowania istot ludzkich w celu uzyskiwania narządów do przeszczepów. „Takie techniki, jako że wiążą się z manipulacją ludzkimi embrionami i niszczeniem ich, nie są moralnie dopuszczalne”. Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty*, art. cyt., s. 39.

³⁹ Por. S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986, s. 213.

Sommario

I TRAPIANTI – SEGNO DELL’AMORE DELL’UOMO VERSO L’UOMO

I trapianti sono una concreta forma della *caritas* cristiana. La Chiesa cattolica sostiene appoggia gli sforzi della scienza medica che tendono di aiutare le persone bisognose di un organo, un tessuto o una cellula, perché si tratta della solidarietà umana e dell’amore evangelico. Tuttavia la Chiesa nei suoi documenti ricorda che non tutto ciò che è possibile dal punto di vista tecnico sia allo stesso tempo moralmente accettabile. La Chiesa stabilisce le norme che devono essere osservate dalla scienza medica. I problemi relativi ai trapianti riguardano soprattutto quelli di stabilire criteri della morte umana. Si possono prelevare gli organi solo dal cadavere, altrimenti si ucciderebbe una persona ancora viva. Per quanto riguarda il prelevamento degli organi dall’uomo vivo, il donatore deve esprimere il suo pieno e consapevole assenso; il trapianto non deve risultare mortale per il donatore. Lo Stato deve vegliare, affinché non succedano casi del commercio degli organi umani. Certamente, è necessario educare i giovani perché siano aperti verso le persone che hanno bisogno degli organi.

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”, „Obecnych”, Księgach Jubileuszowych, a także w pracach zbiorowych wydawanych z okazji Tygodni Kultury Chrześcijańskiej.

Ks. Jan Piątek – Kielce

OSOBA A MIŁOŚĆ W KONTEKŚCIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST*

„Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”¹. Powyższe stwierdzenie, sformułowane jeszcze przez Ks. Biskupa Karola Wojtyłę, uwypukla zasadniczą prawdę. Chodzi o to, że między osobą a miłością zachodzi bardzo ścisły związek. Krótko mówiąc, tylko w świecie osób mamy do czynienia z miłością i tylko poprzez miłość i w miłości osoba może osiągnąć swój możliwie najpełniejszy rozwój.

Skoro świat ludzki jest światem osób, to powinien być światem miłości. Doświadczenie niestety uczy, że tak nie jest, a skoro tak nie jest, to oznacza, że świat ludzki nie jest światem osób w pełni doskonałych. Wynika więc z tego, że w takim stopniu świat jest światem miłości, w jakim stopniu jednostki tworzące świat ludzki osiągają pełnię swego osobowego rozwoju.

Jest to problem nie tylko naszych czasów, to problem wieczny. W świetle doktryny chrześcijańskiej powodem tego stanu rzeczy jest skażenie ludzkiej natury przez grzech pierworodny. Spowodował on utratę przez człowieka pierwotnej doskonałości i dlatego człowiek musi ciągle na nowo z pomocą łaski Bożej podejmować wysiłek odbudowywania w sobie pełni człowieczeństwa i wprowadzania wewnętrznej harmonii, pomiędzy, jak naucza św. Paweł Apostoł, „dążeniem ducha i ciała” (por. Rz 5–7).

Dzięki współczesnym środkom przekazu mamy możliwość, niejako na bieżąco i na niespotykaną dotąd skalę, śledzenia tego wszystkiego, co składa się na tak zwany ludzki świat. Codziennie docierające do nas, wręcz niezliczone ilości informacji o wojnach, okrucieństwach, niesprawiedliwościach, łamaniu podstawowych praw człowieka i innych tego rodzaju występkach, stwarzają wrażenie, jakbyśmy żyli zanurzeni w oceanie zła i nienawiści. Nie oznacza to jednak, że dobro całkowicie zniknęło. Jest go z całą pewnością bardzo wiele, ale ono jest na ogół ciche, dyskretne, nie obnosi się sobą, zło natomiast jest

¹ Bp K. Wojtyła, *Miłość i Odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 31.

krzykliwe, sensacyjne i łatwo się medialnie sprzedaje. Nie zmienia to jednak faktu, że problem zła, jaki dziś narasta, każe poważnie zastanowić się nad kondycją współczesnego człowieka. Skoro wydaje się być słusznym stwierdzenie przytoczone na początku: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”, to podstawowym zadaniem na obecne czasy powinno być podejmowanie „pracy nad miłością”, nad przywracaniem jej właściwego znaczenia i sensu w ludzkim życiu.

Słowo „miłość” odmienia się dzisiaj przez wszystkie przypadki. Zwraca na to uwagę Benedykt XVI, pisząc: „Termin «miłość» stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie różne”². To zadanie „pracy nad miłością” jest niezwykle trudne i po ludzku wydaje się prawie do końca nieosiągalne. Nic dziwnego, że tenże Papież swoją pierwszą encyklikę zatytułował: *Deus caritas est* (Bóg jest miłością), wykazując w niej, że pierwszym i najgłębszym źródłem miłości jest sam Bóg i tylko we współpracy z Bogiem można zbudować cywilizację miłości. Papieska encyklika jest nie tylko diagnozą sytuacji we współczesnym ludzkim świecie, ale stanowi również odpowiedź na zapotrzebowanie dzisiejszych czasów. Dziś bowiem nic tak światu nie jest potrzebne jak właśnie miłość. „Jest to przesłanie bardzo aktualne – pisze Benedykt XVI – i mające konkretne znaczenie w świecie (...). Dlatego w pierwszej mojej encyklice pragnę mówić o miłości, którą Bóg nas napędza i którą mamy przekazywać innym”³.

Człowiek otwarty na rozwój

Człowiek przychodząc na świat, jawi się w początkowym okresie swego życia jako istota całkowicie bezradna i zdana na innych. Ten brak samowystarczalności mocno kontrastuje ze światem zwierząt, które w stosunkowo krótkim czasie po urodzeniu zdolne są do samodzielnego życia. Człowiek natomiast do usamodzielnienia się potrzebuje nie tygodni czy miesięcy, ale nawet kilkunastu lat, aby mógł być w pewnej mierze fizycznie i duchowo samowystarczalny. Cały więc rozwój człowieka zarówno w wymiarze fizycznym, jak i duchowym wymaga wsparcia i pomocy innych. Człowiek zdany tylko na samego siebie, zwłaszcza w początkowym okresie życia, byłby tym samym skazany na niechybną śmierć.

Człowiek przychodząc na świat, nie posiada, jak zwierzęta, gotowego i wrodzonego mechanizmu działania. Jego mechanizm instynktowo-popędowy

² Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, p. 2.

³ *Deus caritas est*, p. 1.

skłaniający go do określonych działań nie jest tak celowo i precyzyjnie ukierunkowany, jak to ma miejsce u zwierząt, a jedynie w sposób ogólny pobudza go do działania. Stąd człowiek najpierw z pomocą innych, głównie rodziców i opiekunów, a następnie poprzez osobisty wysiłek nabywa odpowiednich umiejętności, aby mógł właściwie pokierować swoim działaniem. Ponadto aktualizując swe wrodzone możliwości działania, dochodzi do wypracowania w sobie pewnych sprawności, które pozwalają mu na bardzo bogatą i wielostronną aktywność tak fizyczną, jak i duchową, a jeśli przy tym dany osobnik odznacza się szczególnymi uzdolnieniami i talentami, to wówczas może osiągać wręcz genialne rezultaty w różnych dziedzinach swej aktywności: fizycznej, umysłowej, artystycznej itp.

Wszystko to świadczy o tym, że rozwój osobowy człowieka nie jest tylko zdeterminowany jego własnym ciałem, czyli jego strukturą biologiczną, jak w przypadku zwierząt, ale że w jego strukturze bytowej musi być jeszcze jakiś pierwiastek niecielesny, duchowy. Gdyby bowiem o całokształcie ludzkich działań decydowała tylko sama struktura cielesna, to wszyscy ludzie, mając co do istoty taką samą strukturę biologiczną, musieliby działać w taki sam sposób, jak to ma miejsce w świecie zwierząt. W świecie ludzkim jest jednak zupełnie inaczej. Ludzie chociaż posiadają taką samą strukturę biologiczną, mogą w tych samych warunkach działać zupełnie inaczej. Mogą podejmować różnorakie działania, swoje działanie dowolnie modyfikować i doskonalić. Świadczy to o tym, że człowieka nie można zredukować tylko do samego ciała, ale że w jego strukturze bytowej, oprócz ciała, istnieje jakiś inny czynnik czy pierwiastek różny od ciała, niecielesny, dzięki któremu może on w sposób swobodny i tak zróżnicowany kształtować swą własną aktywność. Pierwiastek ten powszechnie zwany jest duszą ludzką. Negując go, nie bylibyśmy w stanie wyjaśnić tak różnorodnej i bogatej aktywności ludzkiej, nie popadając równocześnie w niepokonalne sprzeczności.

Człowiek osobą

Człowiek jako jednostka gatunku ludzkiego jest nie tylko jednostką gatunkową, co charakteryzuje inne pozaludzkie byty jednostkowe, ale jest czymś więcej niż jednostką. Dzieje się tak dlatego, że tylko człowiek jako jednostka posiada sobie właściwe wnętrze, które jest niepowtarzalne, jemu tylko właściwe i nikomu bez reszty nieprzekazywalne. To swoiste wnętrze najczęściej bywa określane jako ludzka osobowość. Znajduje to już wyraz na poziomie językowym. Nigdy o człowieku nie mówi się, że jest on „coś”, ale że jest on „ktoś”. To proste językowe rozróżnienie uwypukla głęboką przepaść, jaka zachodzi pomiędzy światem osób a światem rzeczy.

Ów podmiotowy charakter bytu ludzkiego skłaniał wielu myślicieli, i to od wczesnych lat rozwoju myśli chrześcijańskiej, do poszukiwania bardziej precyzyjnego terminu wyrażającego szczególną pozycję człowieka w relacji do innych bytów, które go otaczają. Tym terminem okazał się być termin *proso-pon* – *persona* – osoba.

Rozróżnienie pomiędzy jednostką i osobą polega na tym, że jednostka jest częścią całości i jest dla całości. Jej celem jest wyłącznie dobro rodzaju czy gatunku, dla niego żyje i przedłuża istnienie gatunku, a w chwili śmierci następuje jej unicestwienie. Krótko mówiąc, jednostka jest dla całości. Osoba natomiast odznacza się swego rodzaju niezależnością od całości, chociaż tej całości służy i powinna służyć, jest sama w sobie celem, żyje nie dla gatunku, ale po to, aby samorealizować się w ramach gatunku i razem z gatunkiem, a wtórnie służyć również dobru całego gatunku. Osoba jest więc jedynym, swoistym i niepowtarzalnym „ja” w swojej absolutnej odrębności. Jednostka jest bytem zamkniętym, osoba zaś bytem otwartym, który realizuje się poprzez otwarcie na świat, ludzi i Boga⁴.

Pierwszym, który podjął wysiłek bliższego określenia pojęcia osoby był św. Augustyn z Hippony. On to przy okazji teologicznych rozważań na temat Trójcy Świętej nadał greckiemu słowu *prosopon*, które pierwotnie oznaczało maskę teatralną, jakiej używali greccy aktorzy na scenie, nowe znaczenie, a mianowicie jako „podmiot natury rozumnej”. Do ostatecznego zdefiniowania pojęcia osoby przyczynił się Boecjusz, który w swym dziełku zatytułowanym *O dwóch naturach i jednej osobie Chrystusa* podał następującą definicję osoby: „Persona est naturae rationalis individua substantia” (Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej)⁵. Definicja ta została powszechnie uznana za klasyczną i szczególnie rozpowszechniła się w filozofii i teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza została przyjęta przez najwybitniejszego myśliciela św. Tomasza z Akwinu. Ujął to w następującym sformułowaniu: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet, subsistens in rationali natura” (Osoba oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, a mianowicie jako to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze)⁶. Tak więc i dla Akwinaty rozumność natury ludzkiej stanowiła specyficzny wyróżnik dla tej jednostkowej substancji, którą nazywamy osobą.

Czerpiąc inspiracje od Arystotelesa, uważał on, że człowiek znajduje się na pograniczu ducha i materii. Jest istotą, w której dwie substancje niepełne – dusza i ciało – zespalają się w jedną i niepowtarzalną naturę pełną w tzw. *suppositum rationale*. Wynika z tego, że człowiek jako *compositum* posiada

⁴ Por. O. C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 36–39.

⁵ Boetius, *De duabus naturis et una Persona Christi*.

⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* (dalej STh), I, q. 29, a. 3.

w pewnym sensie większą godność niż sama dusza, ponieważ jest substancją zupełną. A więc tylko człowiek jako złożenie duszy i ciała jest osobą, a nie sama dusza. W prawdzie dusza może istnieć niezależnie od ciała z racji sobie właściwych i niezależnych od ciała działań, jakimi są działania umysłowe, to jednak bez ciała nie może w pełni rozwinąć swych możliwości.

Z drugiej jednak strony, to dusza z racji swej duchowej natury nadaje bytowi ludzkiemu szczególną godność i stanowi ontologiczną podstawę jego osobowej godności.

Tylko bowiem – jak to ujmuje K. Wojtyła – na kanwie duchowości daje się pojąć świadomość, zwłaszcza zaś samoświadomość i wolność. One zaś obie warunkują odpowiedzialność. Wszystkie zaś owe rysy stanowią przejawy życia i bytu osobowego. Dzięki nim człowiek – to nie tylko indywiduum ludzkiego gatunku, ale to przede wszystkim pewna wewnętrzna duchowa treść ściśle niepowtarzalna, właściwa tylko tej jednostce, treść, której nie da się przypisać innemu „ja”, do niego odnieść, w nim jako własną uświadomić, za nią wreszcie jako za własną ponieść odpowiedzialność⁷.

Ponieważ pojęcie osoby wyraża szczególny status ontologiczny danego bytu wynikający z posiadania przez niego rozumnej natury, stąd ściśle mówiąc, osobą się jest lub nie jest. Nie można być osobą w 50%, jak nie można być i człowiekiem w 50%. Stąd osobą jest zarówno poczęte ludzkie życie, niemowlę po urodzeniu, jak i człowiek w pełni fizycznej i psychicznej dojrzałości, czy też człowiek umysłowo upośledzony, lub gdy wskutek czynników wewnętrznych lub zewnętrznych utraci zdolność do działań umysłowych. W takiej sytuacji nadal pozostaje potencjalnie istotą rozumną i dlatego zachowuje swą godność osobową. Tak więc godnością osobową cieszy się każdy człowiek i to niezależnie od etapu swego psychofizycznego rozwoju. Jeśli mówi się niekiedy o rozwoju osoby, to należy to rozumieć w znaczeniu etyczno-psychologicznym, a nie ontologicznym i dlatego lepiej mówić o rozwoju osobowości, niż rozwoju osoby. Osobą się jest lub nie, natomiast osobowość może się i powinna stale rozwijać⁸. Zamienne używanie pojęcia osoby i osobowości, co niestety bardzo często ma miejsce, prowadzi do wielu nieporozumień we właściwym rozumieniu osoby i jej natury. Osobowość jest więc wyrazem psychologiczno-etycznej struktury osoby, natomiast pojęcie osoby jest wyrazem jego ontologicznej struktury. Osobowość ma wymiar dynamiczny, a jej rozwój zależy zarówno od czynników wrodzonych, jak i cech nabytych poprzez osobisty wysiłek, pomoc innych osób, wpływ środowiska itp.

⁷ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 96.

⁸ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 172–174.

Podmiotowy charakter bytu osobowego

Mając na uwadze dotychczasową refleksję, możemy rzeczywistość podzielić na dwie kategorie bytów: byty podmiotowe i byty przedmiotowe. Bytem podmiotowym jest człowiek, natomiast wszystkie inne byty poza nim stanowią świat bytów przedmiotowych, czyli świat rzeczy. Za rzecz zwykliśmy uważać byt nie tylko pozbawiony rozumu, ale także i życia, czyli przedmiot martwy. Rodzi się jednak pytanie: do jakiej kategorii zakwalifikować zwierzęta i rośliny. Trudno je nazwać rzeczami. Ale z drugiej strony nikt jednak nie odważyłby się mówić o zwierzęcej lub roślinnej osobie. Co najwyżej w odniesieniu do zwierząt mówi się niekiedy o osobnikach zwierzęcych, ale to w znaczeniu jednostki danego gatunku zwierzęcego.

Natomiast w odniesieniu do człowieka nie wystarcza użyć określenia osobnik. Człowiek bowiem nie tylko jest jednostką gatunku ludzkiego, ale czymś więcej, ponieważ charakteryzuje się szczególnym bogactwem własnego życia wewnętrznego. Dlatego zostało utworzone pojęcie „osoby”, aby zaznaczyć, że człowieka nie da się bez reszty sprowadzić do tego, co mieści się w pojęciu „jednostka gatunku”.

Najbardziej zasadniczą racją tego jest to, że człowiek posiada rozum, czyli jest bytem natury rozumnej, czego nie można stwierdzić o żadnym innym bycie widzialnego świata, u żadnego bowiem nie natrafiamy na ślady pojęciowego myślenia.

Ten fakt, że osoba jest jednostką, do której natury należy rozum sprawia, że osoba jest jedynym w swoim rodzaju podmiotem, podmiotem zupełnie różnym od tych, jakimi są np. zwierzęta. Osoba bowiem jako podmiot różni się od najdoskonalszych nawet zwierząt swoim „wnętrzem”. To, co przyczynia się do ukształtowania tego osobowego wnętrza, i całego bogactwa życia wewnętrznego, jest poznanie i pożądanie umysłowe, które przybiera u osoby charakter duchowy, a którego śladów nie znajdujemy w świecie zwierząt⁹.

To życie wewnętrzne koncentruje się przede wszystkim wokół dwóch problemów: prawdy i dobra, co w swym najgłębszym wymiarze sprowadza się do pytania o ostateczną przyczynę wszystkiego i co należy czynić, aby osiąść pełnię dobra. Są tu zaangażowane dwie podstawowe i naturalne funkcje człowieka, jakimi są akty jego umysłu i woli.

Przez swoje „wnętrze” człowiek nie tylko jest osobą, ale równocześnie przez nie tkwi w świecie otaczającej go rzeczywistości, tkwi w sposób dla siebie właściwy i znamieny¹⁰.

⁹ Por. tamże, s. 12–13.

¹⁰ Por. tamże, s. 12–14.

Osoba jest to więc taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem zewnętrznym i najpełniej w nim tkwi, właśnie przez swoje wnętrze. W taki sposób kontaktuje się nie tylko ze światem widzialnym, ale również i niewidzialnym, a przede wszystkim z Bogiem. I to jest dalszy wyraz odrębności osoby od rzeczy w świecie widzialnym.

Więź osoby ze światem rzeczy nie dokonuje się tylko w sposób czysto fizyczny, jak to ma miejsce w świecie roślin, ani też czysto zmysłowy, jak to zachodzi w świecie zwierząt. Tego rodzaju więź nie jest dla człowieka charakterystycznym sposobem kontaktu ze światem. Osoba bowiem jako byt podmiotowy wyraźnie określony nawiązuje swój kontakt z innymi bytami przede wszystkim poprzez swoje wnętrze.

Łączność osoby ludzkiej ze światem zaczyna się wprawdzie na gruncie fizycznym i zmysłowym, ale kształtuje się w sposób człowiekowi właściwy dopiero w ramach życia wewnętrznego, zaznaczając przy tym swoje „ja”, siebie, swój podmiotowy charakter. Nie biernie ulega temu, co do niej jako osoby z zewnątrz dociera, ale wobec tej rzeczywistości usiłuje zająć własną postawę, zaznacza swą zdolność do samostanowienia, manifestuje swą wolną wolę. Dzięki temu, że człowiek jako osoba posiada wolną wolę, jest też panem siebie samego, czyli jak to się wyraża w łacińskim powiedzeniu *sui iuris*.

Dalszą specyficzną cechą osoby, wynikającą z tego, co wyżej zostało powiedziane, jest to, że osoba jest nieprzekazywalna, *alteri incommunicabilis*. Owa nieprzekazywalność czy nieodstępność osoby nie polega na tym, że osoba jest zawsze jakimś jedynym i niepowtarzalnym bytem, bo to można stwierdzić i o każdym innym bycie, np. o kamieniu, roślinie, zwierzęciu, ale że owa nieprzekazywalność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, z jej wolą, z jej zdolnością do samostanowienia. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Czasem zdarza się, że ktoś chce, abym ja chciał tego, czego on chce, ale równocześnie ja mogę nie chcieć tego, czego on chce – i w tym właśnie ujawnia się niejako doświadczalnie, że jestem *alteri incommunicabilis*. Jestem więc i powinienem być samodzielny w swych działaniach. I to jest istotne w kształtowaniu się poprawnych relacji międzyludzkich¹¹.

Osoba nie może być dla drugiej osoby jedynie środkiem do celu. Wynika to z samej natury osoby, z tego, czym każda osoba po prostu jest. Osoba jest bowiem podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia, jest zdolna z natury swej do tego, aby sama określała swe cele. Gdyby osobę traktować wyłącznie jako środek do celu, wówczas osoba zostałaby pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty i co stanowi jej naturalne uprawnienie¹².

O konieczności podmiotowego traktowania osoby ludzkiej bardzo dobitnie pisze Bp K. Wojtyła:

¹¹ Por. tamże, s. 14.

¹² Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 153–154.

Nie wolno nigdy traktować osoby jako środka do celu. Zasada ta ma zasięg jak najbardziej powszechny; nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg – Stwórca. Właśnie ze strony Boga jest to najzupełniej wykluczone, gdyż On, dając osobie naturę rozumną i wolną, przez samo to już zdecydował, że ona sama sobie będzie określać cele działania, a nie będzie służyć za ślepe narzędzie cudzym celom. Skoro więc Bóg zamierza człowieka do jakichś celów skierować, to przede wszystkim daje mu te cele poznać, tak aby człowiek mógł je uczynić swoimi i samodzielnie do nich dążyć. Bóg daje człowiekowi poznać cel nadprzyrodzony, ale decyzja dążenia do tego celu, jego wybór, jest pozostawiony woli człowieka. Dlatego też Bóg nie zbawia człowieka bez jego samodzielnego udziału¹³.

Ta elementarna zasada, że osoba nie może być środkiem działania, w odróżnieniu od wszystkich innych przedmiotów działania, które nie są osobami, jest wykładnikiem naturalnego porządku moralnego. Dzięki niej porządek ten nabiera właściwości personalistycznych.

Analizując problem relacji międzypersonalnych, należy zauważyć, że osoba może dążyć do tego, ażeby druga osoba chciała tego samego dobra, którego ja chcę. W takiej sytuacji, ten mój cel musi ona poznać i uznać jako dobro, musi go uczynić również swoim celem. Wówczas pomiędzy mną a ową osobą rodzi się szczególna więź: więź wspólnego dobra i wspólnego celu, który nas łączy. Ta specyficzna więź nie ogranicza się do tego tylko, że razem dążymy do wspólnego dobra, ale obejmuje niejako od wewnątrz osoby działające. Taka wzajemna relacja może dopiero stanowić podstawę autentycznej miłości osobowej. W każdym razie żadna miłość między osobami nie da się pomyśleć bez jakiegoś wspólnego dobra, które je łączy. To właśnie dobro jest równocześnie celem, jaki obie te osoby wybierają¹⁴.

„Osoba – jak to już wcześniej stwierdziliśmy – jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”. Nic dziwnego, że Chrystus jako Zbawiciel człowieka, przywracający mu godność utraconą przez grzech, zobowiązuje go do wypełniania przykazania miłości, które jest szczególnym wyrazem personalistycznego podejścia do człowieka¹⁵.

Współczesne rozumienie miłości

W kulturze zachodniej pojęcie miłości sięga swymi korzeniami zarówno tradycji greckiej, jak i starotestamentalnej. W tradycji greckiej upowszechniło się pojęcie *eros*, któremu wiele miejsca poświęca Platon w swym dialogu *Uczta*, a także

¹³ Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 17.

¹⁴ Por. tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 285–296.

¹⁵ Por. tamże, s. 323–326.

częściowo w dialogach *Państwo i Fajdros*. Ma to swoje odniesienie do mitologicznego boga Erosa, uwolnionego od wszelkich pospolitych wyobrażeń¹⁶. Platon posługując się ustami Sokratesa, utrzymuje, że *eros* jest ze wszech miar naturalnym dążeniem do dobra i szczęścia, ale ta droga prowadzi poprzez dążenie do piękna. Od piękna ciał, jakby po szczeblach, poprzez piękne czyny, nauki piękne aż do piękna samego w sobie i dopiero na tym szczeblu życie jest coś warte, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda. Na każdym z tych szczebli pośrednich pojawia się pokusa zatrzymania się i poddania się chwilowej słabości¹⁷. *Eros* jest więc rodzajem ponadosobowej siły zapewniającej duchowy wzrost i rozwój, a także jest właściwym sprawcą wszelkich twórczych aktów. Ponadto droga rozwoju *erosa* jest także drogą oczyszczania i wyzwala ludzkiej duszy ze zmysłowych przywiązań i wkraczania w świat ducha i nieśmiertelności. Tego rodzaju wizja miłości, czyli *erosa*, wydawać się może urzekająca. Głębsza jednak jego analiza odsłania pewne niebezpieczeństwa. Bezwzględne zaufanie bezosobowym, wręcz demonicznym siłom wprowadza bardzo często kochającego i kochanego nie tyle w krainę szczęśliwości, co raczej w krainę namiętności, cielesnej pożądliwości, a ostatecznie w krainę cierpienia. Ma to swe źródło nie tyle w samej naturze *erosa*, co raczej w cielesnej rzeczywistości bytu ludzkiego, która w kontakcie z potęgą dynamizmu *erosa* ulega dysharmonii. Zwraca na to uwagę Benedykt XVI w swej encyklice, pisząc, że

eros upojony i bezładny nie jest wznoszeniem się (...), ale upadkiem, degradacją człowieka. Tak więc staje się ewidentnym, że *eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie¹⁸.

Analiza greckiego pojęcia *erosa* ukazuje jakiś związek między miłością i Boskością, a to dlatego, że miłość rodzi przedsmak wieczności i nieskończoności, stwarza jakąś rzeczywistość inną niż rzeczywistość codzienna. Jeśli *eros* zostaje sprowadzony tylko do „seksu”, wówczas staje się towarem, co więcej nawet i sam człowiek staje się towarem i w ten sposób następuje degradacja ludzkiego ciała. Wtedy dopiero człowiek staje się sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się we wewnętrznej jedności.

Kocha jednak nie sama dusza ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwa wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek

¹⁶ Por. O. M.-D. Philippe OP, *O miłości*, Kraków 1995, s. 28–48.

¹⁷ Por. R. Maciołek, *Miłość jako podstawa dynamizmu bytu osobowego*, w: *Do źródeł miłości*, red. K. Kalka, Warszawa 1996, s. 16–17.

¹⁸ *Deus caritas est*, p. 4.

staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość – *eros* – może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość. (...) Owszem *eros* pragnie nas unieść „w ekstazie” w kierunku Boskości, prowadząc nas poza nas samych, lecz właśnie dlatego wymaga ascezy, wyrzeczeń oczyszczeń i uzdrowień¹⁹.

Papież poddając analizie greckie pojęcie miłości jako *eros*, chce przeciwstawić się zarzutom, jakie czyni się dzisiaj chrześcijaństwu, że jest ono przeciwne udziału cielesności w miłości. Odrzuca jedynie gloryfikację cielesności, która jest zwodnicza i prowadzi do degradacji człowieka jako osoby, postulując pełną integrację cielesności i duchowości człowieka.

Interesujące rozważania na temat integracji miłości prezentuje Ks. Biskup K. Wojtyła. Uważa bowiem, że „proces integracji miłości opiera się o duchowy pierwiastek w człowieku: o wolność i prawdę”²⁰. Miłość osobowa jest nie tylko stanem emocjonalnym, ale jest aktem woli, a akt woli wówczas jest aktem prawdziwie ludzkim, jeśli jest spełniony w sposób wolny, nie zaś pod wpływem przymusu zewnętrznego czy wewnętrznego. Skoro miłość jest aktem względem osoby, to tylko wtedy będzie godna człowieka, jeżeli ten akt miłości będzie oparty na obiektywnej prawdzie o osobie, czyli gdy będzie w pełni potwierdzona pełna prawda o wartości i godności osoby.

Drugie pojęcie miłości zakorzenione w tradycji starotestamentalnej, a w pełni rozwinięte w tradycji chrześcijańskiej, nosi nazwę *agape*. W przeciwieństwie do dynamicznego, pożądlivego i związanego z ludzką naturą *eros*, *agape* jest łagodna, cierpliwa i ma swe źródło w samym Bogu. Jeśli drugi człowiek jest tylko okazją dla „obudzenia” *eros*, to w *agape* drugi jest adresem miłości. *Agape* nie jest więc jakimś dynamizmem, ale swego rodzaju usposobieniem czy nastawieniem do spełniania czynów, którego źródłem jest sam Bóg, obdarzający swą łaską tego, który uczestniczy w Jego Boskim życiu²¹. Tego rodzaju miłość – *agape* jest całkowicie bezinteresowną, „odśrodkową”, wyprowadzającą nas z egocentryzmu, jest zstępującą, tzn. od Boga poprzez człowieka ku całemu stworzeniu, a zwłaszcza ku człowiekowi, dąży do stworzenia międzyosobowych więzi. *Eros* zaś jest miłością „dośrodkową”, czyli wstępującą, uzależnioną od przedmiotu miłości i zapewniającą nieustanny dynamizm ludzkiemu życiu²².

Benedykt XVI przestrzega przed zbytnim przeciwstawianiem sobie miłości wstępującej – *eros*, miłości zstępującej – *agape*, jak to miało i jeszcze ma miejsce w częstych dyskusjach filozoficzno-teologicznych. Sądono niekiedy, że typowo chrześcijańską miłością jest miłość zstępująca, zatem *agape*, nato-

¹⁹ Tamże, p. 5.

²⁰ Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 105.

²¹ Por. O. M.-D. Philippe, *O miłości*, dz. cyt., s. 199–200.

²² Por. R. Maciołek, *Miłość jako podstawa...*, art. cyt., s. 19–20.

miast miłością charakterystyczną dla kultury antycznej, greckiej miałyby być miłość wstępująca, pożądliva, posesywna, czyli *eros*. Takie stawianie sprawy prowadzi do wypaczonego obrazu chrześcijaństwa, jako oddzielonego od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia i stanowiącego dla samego siebie specyficzny świat, który mógłby być godny podziwu, ale zupełnie oderwany od całokształtu ludzkiej egzystencji.

Zdaniem Papieża rzeczywistość ludzka jest zupełnie inna. *Eros* i *agape* nie dają się nigdy całkowicie od siebie oddzielić.

Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle. (...) Człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymywać w darze²³.

W dalszej swej refleksji Benedykt XVI zwraca uwagę na to, że

„miłość” w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary; to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu. Gdy jednak owe dwa wymiary oddalają się zupełnie od siebie, powstaje karykatura czy w każdym razie ograniczona forma miłości²⁴.

Myśliciele chrześcijańscy bardzo często usiłowali stworzyć na bazie *erosa* i *agape* jakąś jednolitą wizję miłości. W naszych czasach szczególnie interesującą i udaną próbę podjął Ks. Bp Karol Wojtyła, rozwijając zagadnienie miłości oblubieńczej, przy uwzględnieniu całokształtu natury ludzkiej.

Takie zmodyfikowane rozumienie *erosa* (...) ukierunkowuje miłość na cele zgodne z osobową godnością człowieka (...) wyznacza model w pełni dojrzałej miłości ludzkiej, realizowanej we wspólnocie małżeńskiej, otwartej na swe ostateczne spełnienie w Bogu²⁵.

Dialog osobowy a miłość

Wszystko to, co zostało powiedziane na temat dialogu osobowego pozostaje w ścisłym związku z pojęciem osobowej miłości, a to dlatego, że istotą miłości osobowej jest „chcieć dobra dla drugiego”. Już św. Tomasz z Akwinu

²³ *Deus caritas est*, p. 7.

²⁴ Tamże, p. 8.

²⁵ R. Maciołek, *Miłość jako podstawa...*, art. cyt., s. 23.

zwrócił na to uwagę, podając zwięzłą definicję miłości, uważaną za klasyczną. Znajduje się ona w *Sumie Teologicznej* i brzmi następująco: *velle alicui bonum*²⁶. To znaczy chcieć dobra dla drugiego, czyli tego, aby drugi stawał się w większym stopniu dobrem, zatem osiągał to, co jest potrzebne do jego pełnego i osobowego rozwoju.

Skoro więc dialog osobowy jest wymianą pewnych wartości, dóbr, stąd można powiedzieć, że każdy prawdziwy dialog osobowy jest już jakąś formą miłości bądź przynajmniej jej zapoczątkowaniem. Porównując więc pojęcie dialogu i osobowej miłości, trzeba powiedzieć, że miłość wtedy jest prawdziwie osobowa, kiedy ma charakter dialogu. Oczywiście sfera uczuć, emocji, odgrywa dużą rolę w miłości i nadaje jej specyficzny klimat i koloryt. Jednakże samo uczucie bez nastawienia na dobro dla drugiego nie może być uznane za prawdziwą miłość osobową.

Chcieć dobra dla drugiego, to również pośrednio chcieć dobra dla siebie. W relacjach międzyludzkich bowiem funkcjonuje tzw. prawo wzajemności. Obdarzając dobrem drugiego, którego się kocha, nic się nie traci, a to dlatego, że osoba miłowana, ubogacona dobrem, staje się z kolei nie tylko w większym stopniu dobrem w sobie samym, ale równocześnie większym dobrem dla miłującego.

Tak jak dialog, również i miłość osobowa musi być tym bardziej uznana za prawo rozwoju osoby, ponieważ miłość jest najwyższą formą dialogu osobowego. Jeśli więc każdy dialog osobowy posiada twórczą wartość dla osoby, to tym bardziej taką wartość posiada miłość.

Dostrzeżenie dialogu i miłości w strukturze samej osoby jest zbieżne z tym, co na temat Boga, a zwłaszcza Osób Boskich, mówi Objawienie. Warto więc na marginesie rozważań filozoficznych poczynić pewną refleksję teologiczną. Otóż w świetle Objawienia odkrywamy, że Bóg objawia się pod różnymi imionami, wśród których również pod imieniem Miłości. Św. Jan bowiem pisze: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8). Miłość zaś może być tylko tam, gdzie są osoby, przynajmniej dwie. Jeśli więc Bóg jest Miłością, to nie tylko dlatego, że stworzył świat i człowieka i że chce jego zbawienia, ale jest Miłością przede wszystkim dlatego, że jest wspólnotą Trzech Osób, że jest Bogiem Trójosobowym, Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Nie jest zatem odwiecznym samotnikiem, ale pozostaje w odwiecznym międzyosobowym dialogu, a więc miłości. Co więcej, trzeba powiedzieć, że w Bogu dialog i miłość są czymś jednym i tym samym, ponieważ w Bogu nie może być żadnego złożenia. Są więc wyrazem jednej Boskiej Natury, wspólnej Trzem Osobom, i dlatego są wyrazem tajemnicy życia Trójosobowego Boga.

Jeśli więc miłość i dialog należą do istoty Boga, stanowią Jego istotę, to także i człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, musi mieć coś

²⁶ Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 26, a. 24.

z dialogu i miłości w swej istocie. Innymi słowy, dialog i miłość muszą stanowić istotny rys jego osobowego życia. Nic więc dziwnego, że człowiek z natury swej nie tylko jest zdolny do dialogu i miłości, otwarty na dialog i miłość i potrzebuje dialogu i miłości, ale że tylko w klimacie dialogu i miłości może w pełni rozwijać i kształtować swoją osobowość. Benedykt XVI pisze: „Miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga. Życie miłością i w ten sposób sprawić, aby Boże światło dotarło do świata – do tego właśnie chciałbym zachęcić w tej encyklice”²⁷. W tym kontekście jest również sprawą oczywistą, że Chrystus przychodząc na świat jako Zbawiciel człowieka i naprawiając to, co zniszczył grzech, pozostawia swym uczniom jako pierwsze i najważniejsze przykazanie, przykazanie miłości; *To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem* (J 15, 12).

Miłość osobowa

Podjmując refleksję nad miłością, jest rzeczą oczywistą, że stanowi ona specyficzne i wzajemne odniesienie osób, które to odniesienie jest swoistym przeżyciem i pozostaje zawsze w jakimś stosunku do dobra, poprzez które to dobro miłość się uwierzytelnia.

Miłość osobowa jest rzeczywistością wielopłaszczyznową dlatego, że angażuje całego człowieka zarówno w jego wymiarze psychofizycznym, jak i etycznym. Traktowanie o miłości jedynie w aspekcie psychologicznym z pominięciem aspektu etycznego prowadzi do zafałszowania obrazu miłości i ukazywania jej w niepełnym wymiarze, pozbawiając ją prawdziwie osobowej wartości.

Aby miłość w znaczeniu psychologicznym, a więc jako swego rodzaju przeżycie i osobiste doświadczenie, była miłością pełną i godną człowieka jako osoby, musi mieć charakter etyczny, czyli musi uwzględniać aspekt moralny²⁸.

Punktem wyjścia dla analizy miłości w aspekcie etycznym musi być uznanie wartości samej osoby, która w sposób zasadniczy różni się od rzeczy swą strukturą, a także doskonałością.

O strukturze osoby decyduje jej wnętrze, w którym dają o sobie znać wyrażnie pierwiastki życia duchowego. One z kolei przemawiają za tym, że osoby nie można zredukować do samego ciała, ale trzeba uznać w człowieku pierwiastek duchowej natury. Jest to podstawa, dla której człowiek przez przeżywanie większość myślicieli traktowany jest jako byt duchowo cielesny. Wobec tego i osoba posiada właściwą dla siebie doskonałość duchową, decydującą o jej wartości.

²⁷ *Deus caritas est*, p. 39.

²⁸ Por. Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 108–127.

Wartość samej osoby należy wyraźnie odróżnić od innych wartości, które tkwią w osobie, i które mogą być zarówno wrodzone, jak i nabyte. Wśród tych wielorakich wartości znajdujących się w osobie szczególną rolę w kształtowaniu się miłości, zwłaszcza pomiędzy mężczyzną i kobietą, odgrywają „wartości seksualne”. Istotne jest jednak to, aby cała reakcja zmysłowo-uczuciowa na człowieka odmiennej płci była niejako wpisana w tę podstawową wartość, jaką jest wartość samej osoby i była jej podporządkowana. Na tym więc polega sama istota etycznego wymiaru miłości. Gdy więc miłość nie jest przesycona afirmacją wartości osoby, wówczas staje się tylko miłością erotyczną, czyli zdeintegrowaną.

Miłość sprawia, że osoba niejako chce przestać być swoją własnością, chce oddać się innej osobie – tej, którą kocha. Zwraca na to uwagę Benedykt XVI, pisząc: „Głęboki osobisty udział w potrzebie i cierpieniu drugiego staje się w ten sposób daniem samego siebie: aby dar nie upokarzał drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba”²⁹. Stając się w jakiejś mierze darem dla drugiego, osoba ludzka osiąga szczyt miłości. Ten aspekt miłości – daru – ma swoje źródło w darze samego Boga. To przecież Bóg stwarzając człowieka dał go niejako jemu samemu, dał go w jego własne ręce, obdarzając wolnością. Stąd człowiek jako pan swego losu, jako zdolny do samostanowienia o sobie, zdolny też jest do uczynienia daru z siebie samego dla drugiego. Na ten aspekt życia osobowego człowieka jako daru dla drugiego zwraca uwagę wielu współczesnych autorów³⁰. Osoba w pełni dojrzała i zdolna do daru z siebie jest przeświadczona, że owo oddanie nie doprowadzi do jej pomniejszenia, ale wzbogacenia i to wzbogacenia wzajemnego. Obdarzając dobrem drugą osobę, sprawia, że staje się ona równocześnie w większym stopniu dobrem dla miłującego, jako przedmiot jego miłości. Takie rozumienie miłości stwarza u osób głębokie poczucie odpowiedzialności za miłość, a więc i za osobę. Tego rodzaju zaś odpowiedzialność jest możliwa tylko wtedy, kiedy ma się poczucie wartości samej osoby.

Jak to już wyżej stwierdziliśmy, miłość prawdziwie osobowa nie może się ograniczyć tylko do samego uczucia. Wymaga ona wyraźnego zaangażowania woli. Jeśli w miłości osoby oddają się sobie, to oznacza, że muszą być gotowe na ograniczenie własnej wolności, właśnie ze względu na drugiego. Tego rodzaju ograniczenie jest samo w sobie czymś przykrym, ale miłość powoduje, że staje się ono czymś pozytywnym i twórczym. Dzieje się tak dlatego, że miłość angażując wolność, napędza ją tym, do czego łąnie wola ze swej

²⁹ *Deus caritas est*, p. 34.

³⁰ Por. A. Szostek MIC, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 230–249.

natury, a mianowicie napełnia ją dobrem. W takim układzie wolność staje się tu środkiem, miłość zaś celem. Wola bowiem wtedy dopiero miłuje, gdy człowiek w sposób świadomy angażuje swą wolność względem drugiego człowieka. Tak więc miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej.

Jeśli to pragnienie dobra staje się pragnieniem bez granic, to w nim znajduje się jakby w załączku cały twórczy pęd prawdziwej miłości do tego, aby osoby, które się kocha uszczęśliwić. W tym bowiem zaznacza się jakiś Boski rys ludzkiej miłości. Idąc po tej linii Ks. Bp K. Wojtyła stwierdza: „Kiedy chce się dla drugiego dobra bez granic, wówczas chce się właściwie Boga. On jeden jest obiektywną pełnią dobra i On też tylko może każdego człowieka pełnią taką nasycić”³¹.

We współczesnej filozofii podobne rozumienie miłości określane jest jako ujęcie personalistyczne i niewątpliwie pozostaje to w związku z nurtem personalizmu, który dominuje w filozofii i jest nawiązaniem do tak zwanej normy personalistycznej. W zagadnieniu normy personalistycznej chodzi o ukazanie tych czynników, które decydują o poprawnym i odpowiednim dla godności człowieka odniesieniu się jednego człowieka do drugiego. Za prekursora normy personalistycznej uważa się myśliciela z Królewca Immanuela Kanta. Wielu późniejszych myślicieli nawiązywało do tej normy, a ostatecznie jest ona formułowana w następujący sposób:

Ilekrót w twoim postępowaniu jakaś osoba staje się przedmiotem twojego działania, pamiętaj o tym, że nie można jej nigdy traktować jako tylko środka do celu, ale trzeba liczyć się z tym, że i ona ma swój własny cel, który powinna zrealizować.

Treść tej normy wynika z naturalnej refleksji nad człowiekiem jako bytem osobowym. Apeluje ona o to, aby było możliwe człowiekowi zrealizowanie samego siebie, czyli zrealizowanie tego wszystkiego, co w sposób naturalny wynika z jego bytu osobowego i jest dla niego niezbywalne. W perspektywie zaś nadprzyrodzonej chodzi o uświęcenie i osiągnięcie zbawienia. Norma ta pośrednio wskazuje na podmiotowy charakter osoby ludzkiej oraz na to, że człowiek jako osoba w porządku naturalnym jest najwyższą wartością i nie może być nikomu i niczemu „bez reszty” podporządkowany. Należy zaznaczyć, że poza porządkiem naturalnym istnieje również porządek nadprzyrodzony w którym najwyższą wartością jest sam Bóg. Stanowi On dla człowieka najwyższy i ostateczny cel.

³¹ Por. tamże, s. 127.

W konkretnych sytuacjach człowiek może pełnić rolę środka – ma to miejsce w życiu wspólnotowym, w relacjach międzyludzkich – ale nie może być nigdy bez reszty zredukowany do roli środka. Powinien zawsze mieć możliwość zrealizowania właściwego sobie celu. Jeżeli jakaś wspólnota nie gwarantuje tego minimum, wówczas przestaje ona być wspólnotą personalistyczną, a staje się systemem totalitarnym. Dlatego też wszelkie systemy totalitarne pozostają zawsze w sprzeczności z normą personalistyczną, zatem i z godnością osoby ludzkiej.

Wcześniejszym od sformułowania normy personalistycznej jest znane z Objawienia przykazanie miłości, które jest jeszcze pełniejsze w swej treści. Wskazuje ono, że osoba ludzka jest tego rodzaju dobrem samym w sobie, że jedynie miłość może wobec niej zapewnić właściwą podstawę. Gdy kocha się prawdziwie drugiego człowieka, nigdy nie traktuje się go jak rzecz, ale pomaga mu się niejako rosnąć w dobru.

Podsumowując zagadnienia normy personalistycznej, trzeba twierdzić, że jej celem jest zabezpieczenie wartości i godności osoby ludzkiej oraz troska o to, aby wartość osoby była zawsze stawiana na pierwszym miejscu, czyli aby zawsze był potwierdzony prymat osoby ludzkiej.

Miłość a rozwój osobowy człowieka

Rozwój osobowy człowieka jest procesem, który może i powinien ciągle postępować naprzód, ponieważ osoba jest z natury swej otwarta na wręcz nieograniczone możliwości. Może jednak ten rozwój osobowy być zatrzymany, a nawet przeżywać regres. Stąd człowiek może w swym rozwoju osobowym rósć lub karłowacieć tak intelektualnie, jak i moralnie. To jednak nie pozbawia go wrodzonej mu godności osobowej wynikającej z jego struktury ontologicznej.

Człowiek jako osoba jest istotą otwartą na rozwój nie tylko fizyczny, ale i duchowy, a taki rozwój jest dla człowieka najbardziej istotny, bo on w sposób zasadniczy decyduje o osobowej godności człowieka, ukazując równocześnie, że człowiek jest transcendentny wobec otaczającego go świata, a skoro tak, to wszystko to, co temu osobowemu rozwojowi w sposób zasadniczy sprzyja, winno być w specjalny sposób promowane.

Tym zaś, co szczególnie rozwija osobową wartość człowieka, jest dobro. Im to dobro jest pełniejsze i doskonalsze, tym większa szansa jego rozwoju. Tak więc obdarowywanie dobrem drugiego, jest wspomaganie rozwoju jego życia osobowego. Obdarowywanie zaś dobrem drugiego, to w istocie swej nic innego jak miłość. A więc ten, kto prawdziwie kocha drugiego, zawsze świadczy mu dobro. W aspekcie osobowym miłość jest przede wszystkim sprawą ludzkiej woli, a nie tylko samego uczucia – chociaż ono nadaje ludzkiej miłości specyficzny koloryt – i dlatego wymaga postawy aktywnej, nie zaś biernej i powinna zawsze wiązać się z poczuciem odpowiedzialności.

W filozofii scholastycznej miłość, jak to wcześniej zostało wspomniane, bywała definiowana jako „chcieć dobra dla drugiego”. Taką koncepcję miłości znajdujemy u czołowego przedstawiciela scholastyki św. Tomasza z Akwinu³². Szerokie rozwinięcie tej koncepcji prezentuje Kard. K. Wojtyła w studium etycznym, zatytułowanym *Miłość i odpowiedzialność*. Czytamy tam:

Miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej (...). W pragnieniu dobra bez granic dla drugiego „ja” zawarty jest jakby w załączku cały twórczy pęd prawdziwej miłości – pęd do tego, aby obdarzać dobrem te osoby, które się kocha, aby je uszczęśliwić³³.

Z tego wynika, że miłość osobowa musi mieć charakter dialogu, czyli musi być jakąś wymianą dóbr.

Dążenie do dobra ma swój początek w ludzkiej woli. Kiedy dobro zostaje poznane, wówczas wyprowadza wolę ze stanu biernego i skierowuje ją do działania. Tak więc gdy wola skierowuje się ku dobru, to tym samym zostaje zainicjowany akt, który jeśli jeszcze nie jest miłością, to może być już uznany jako jej zapoczątkowanie. Każdy bowiem akt miłości jest ściśle związany z wolnością, czyli z afirmacją i wyborem dobra, a to prowadzi niejako do nowego sposobu bytowania – bytowania dla drugiej osoby. W tym oddaniu się, a raczej darowaniu się drugiej osobie, nie staje się ona środkiem użytecznym czy przyjemnym dla osoby miłującej, ale pozostaje celem sama w sobie. W tego rodzaju miłości tworzy się nowy sposób bycia, czyli bycia dla drugiej osoby. To zaś z kolei rodzi swoistą więź, swoiste zjednoczenie osób w miłości, które zwane jest *communio*³⁴.

Stosując określenie „miłość osobowa”, chcemy podkreślić jej istotną różnicę w odniesieniu do miłości czysto uczuciowej, która ma charakter zmysłowy. Odgrywa ona wprawdzie ważną rolę w relacjach międzyludzkich, ale nie mając zakorzenienia w ludzkiej woli, jest spontaniczna, zmienna i niestała i dlatego nie może być uznana za miłość w pełni osobową. Stąd rodzi się potrzeba zintegrowania miłości uczuciowej z życiem wolitywnym człowieka, w przeciwnym razie może to doprowadzić do poważnych zaburzeń w całokształcie życia osobowego człowieka. Ten wątek podejmuje w swej encyklice Benedykt XVI, pisząc:

³² Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I–II, q. 26, a. 4; Piotr Lombard, *Libri quattuor Sententiarum*, lib. III, q. 29, a. 5.

³³ Bp. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 125 i 127.

³⁴ Por. Ks. I. Dec, *Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 39–40 (1991–1992), z. 1, s. 155.

W procesie spotkania pokazuje się również wyraźnie, że miłość nie jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości. (...) Jest to proces, który pozostaje w ciągłym rozwoju: miłość nie jest nigdy „skończona” i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie³⁵.

Chcieć dobra dla drugiego, to również chcieć dobra dla siebie. W miłości bowiem zachodzi tzw. prawo wzajemności, a polega ono na tym, że osoba obdarowująca dobrem drugiego, nic na tym nie traci, wręcz przeciwnie, osoba miłowana, czyli ubogacona dobrem, staje się z kolei nie tylko większym dobrem w sobie, ale staje się również większym dobrem dla miłującego.

Przez miłość i w miłości nie tylko afirmujemy osobę jako dobro, ale zarazem to dobro osoby drugiej współtworzymy. Miłość bowiem, jako ostateczny sposób spełnienia się człowieka, należy uznać za kulminacyjny wyraz osobowego działania, a tym samym ludzkiego sposobu bytowania. W tym należy upatrywać najgłębszą rację, dla której ten wspólnotowy sposób istnienia i działania został uznany przez papieża Pawła VI i Jana Pawła II za szczególny wyraz tak zwanej „cywilizacji miłości”. W świetle powyższych analiz łatwo zauważyć, że poprzez akty miłości człowiek w szczególny sposób transcenduje świat przyrody. W tzw. świecie natury „miłość” jest ślepy, zdeterminowanym instynktem pozostającym na usługach dobra gatunku. W świecie ludzkim, a więc w sferze działań świadomych i wolnych, miłość ma swój niezwykle szeroki zakres wykraczający poza dobro swego gatunku. Obejmuje bowiem sobą przestrzeń od sfery seksualnej, doznaniowej poprzez przyjaźń, osobowe oddanie aż po miłość Boga. Stąd miłość ludzka jest tą dziedziną, poprzez którą w szczególny sposób ujawnia się transcendencja człowieka względem świata przyrody³⁶.

Można więc powiedzieć, że miłość osobowa staje się dla człowieka „prawem jego rozwoju osobowego”. Oznacza to, że na tyle człowiek jest osobowo dojrzały, na ile miłuje. Znajduje to wyraz w słowach Benedykta XVI:

Ważnym zjawiskiem w naszych czasach jest powstanie i rozszerzanie się różnych form wolontariatu, które wyrażają się w wielorakich posługach. (...) To szerokie zaangażowanie stanowi dla młodych szkołę życia i uczy solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych. Antykulturze śmierci, która wyraża się na przykład w narkotykach, przeciwstawia się w ten sposób miłość, która nie szuka siebie samej, ale która właśnie w gotowości „utracenia siebie” (por. Łk 17, 33 i nn.) dla drugiego jawi się jako kultura życia³⁷.

³⁵ *Deus caritas est*, p. 17.

³⁶ Por. Ks. I. Dec, *Transcendencja człowieka...*, art. cyt., s. 156.

³⁷ *Deus caritas est*, p. 30.

Sommario

PERSONA ED AMORE NEL CONTESTO DELLA ENCICLICA DI BENEDETTO XVI *DEUS CARITAS EST*

Benedetto XVI nella sua Enciclica *Deus caritas est* vuole mostrare al mondo odierno, immerso purtroppo in vari conflitti, che soltanto con l'amore proveniente da Dio è possibile risolvere tali problemi sempre più crescenti.

Nel contesto di questa Enciclica vogliamo intraprendere una riflessione sempre più approfondita sulla persona umana e sull'amore. Queste due realtà sono strettamente legate tra loro, perché l'amore si consuma soltanto nel mondo delle persone. Soltanto attraverso amore la persona umana può raggiungere il suo completo sviluppo e può giungere a maturazione.

L'uomo come essere di natura razionale insignito di una particolare dignità e perciò giustamente viene chiamato persona. L'uomo essendo persona non deve essere mai trattato come un oggetto, ma bensì come un soggetto.

Questo è il motivo per cui in questo articolo cerchiamo di approfondire il problema dell'essenza della persona stessa per poter meglio distinguere il suo valore dagli altri vari valori presenti in essa.

Dobbiamo inoltre constatare che l'amore nel suo sviluppo personale dell'uomo è un fattore decisivo. Si tratta qui non di un'amore puramente affettivo, ma come un impegno della volontà a favore del bene della persona amata. Tale impegno esige un'affermazione del valore della persona umana, grazie alla quale l'amore acquista la sua pienezza e diventa completo. E così vivendo l'uomo diviene un dono totale di sé ad una persona amata.

Seguendo l'insegnamento di Benedetto XVI si vede meglio che soltanto sul rispetto dovuto ad ogni persona umana e sull'amore reciproco, inteso come sintesi di *eros* e di *agape*, si può costruire la civiltà dell'amore a cui tutti siamo chiamati, già per la nostra natura umana.

Ks. dr Jan PIĄTEK – ur. w 1941 r. w Leńcach, 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. Autor publikacji książkowych: *Persona e amore nel pensiero filosofico del Card. Karol Wojtyła*, Rzym 1976; *10 lat Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach*, Kielce 2003; oraz artykułów poświęconych filozofii Boga, filozofii człowieka, problematyce etycznej w różnych czasopiśmie i homilii we „Współczesnej Ambonie”.

Ks. Lucjan Skolik – Kielce

O PIERWSZEJ ENCYKLICE BENEDYKTA XVI¹

Niedawno opublikowana i co najmniej od grudnia ubiegłego roku oczekiwana encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est* znalazła żywy oddźwięk w polskich środkach społecznego przekazu. Prezentacja jej wydania w języku polskim odbyła się w Sekretariacie KEP w dniu jej ogłoszenia w Watykanie, 25 stycznia br. Wdzięczne przyjęcie Encykliki przez Kościół w Polsce pozwala mieć nadzieję, że zostanie ona rozpowszechniona i poddana refleksji, także jako cenne narzędzie pastoralne, służące przygotowaniu do majowej wizyty Benedykta XVI w Polsce. Była ona już kilkakrotnie omawiana w mediach pod różnymi aspektami i z pewnością została już przeczytana. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka zagadnień, dokonując jakby jej releksury.

Tłumaczenie

Najpierw słowo o tłumaczeniu. Jest ono poprawne, ale tu i ówdzie konstrukcja niektórych polskich zdań sprawia wrażenie nie uwieńczonych pełnym sukcesem zmagających tłumacza z oryginałem (nie wiemy, niestety, jakim – niemieckim, czy włoskim). Wiele do życzenia pozostawia też interpunkcja. Myślę, że kontekst, w którym występują niektóre słowa np. „boski” (p. 4) i „boskość” (p. 5), czy „organizacja” (p. 32, 33, 34) nie uprawnia do pisania ich dużą literą. Nie zna też np. trzytomowy Słownik Języka Polskiego PWN słowa „syntonia” (p. 41).

¹ Niniejszy tekst został wygłoszony na 334. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie, 31 stycznia 2006 roku. Zamieszczamy go w niezmiennionej formie, ponieważ zdaniem Redakcji stanowi cenny przykład lektury i interpretacji Encykliki tuż po jej wydaniu i niejako „na gorąco”.

Autor

W samej encyklice odnajdzie czytelnik cechy dotychczasowej twórczości teologicznej Ratzingera, takie jak: obszerne nawiązywanie do myśli filozoficznej, zwłaszcza starożytnej, analizy semantyczne, troska Autora o precyzję w przedstawieniu własnej myśli, której służą m.in. podsumowania dotychczasowego toku rozważań i wprowadzanie podziałów w tekście, służących jego percepcji (np. p. 5; 11; 25). Nie sposób nie dostrzec w Autorze encykliki nie tylko pasterza, ale i nauczyciela w podstawowym tego słowa znaczeniu.

Cel wydania

Encyklika została napisana w celu pobudzenia świata do „nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość” (p. 1) i zachęty do życia miłością, by w ten sposób Boże światło dotarło do świata (por. p. 39). W świecie bowiem „z imieniem Bożym łączy się czasami zemsta czy nawet obowiązek nienawiści i przemocy” (p. 1). Należy jednak stwierdzić, że Papieżowi chodzi przede wszystkim o przypomnienie w jakimś ogromnym skrócie całego oryginalnego orędzia chrześcijańskiego, jakie kryje się za rozpoczynającym encyklikę cytatem z Pierwszego Listu św. Jana: *Bóg jest miłością*, oraz o wskazanie na egzystencjalne implikacje płynące z tego biblijnego przesłania. Benedykt XVI przypomina kilkakrotnie, że chce patrzeć na miłość nie tylko w perspektywie przykazania Bożego, co raczej w świetle zaproszenia człowieka do miłości ze strony miłującego Boga, pod kątem ludzkiej wzajemności na uprzedzającą miłość Boga (por. p. 1; 14; 16; 17; 18).

Struktura

Takie ustawienie tematu rozważań kazało Autorowi, jak sam pisze, podzielić materiał na dwie części: bardziej spekulatywną część pierwszą, w której pragnie „sprecyzować niektóre istotne dane na temat miłości, jaką Bóg w tajemniczy i darmowy sposób ofiaruje człowiekowi, razem z wewnętrzną więzią tej Miłości z rzeczywistością miłości ludzkiej”, i bardziej praktyczną część drugą, która mówi „o kościelnym przykazaniu miłości bliźniego” (p. 1). Warto jednak od razu zauważyć, że zarówno część pierwsza zawiera elementy teologiczne (np. p. 3; od p. 7 do końca pierwszej części), jak i część druga – elementy filozoficzne (np. p. 26, częściowo 27, p. 28). Takiego przenikania i uzupełniania metod wymaga jasność w przedstawieniu tematu.

Część pierwsza encykliki nosi tytuł: „Jedność miłości w stworzeniu i historii zbawienia”

Kwestie semantyczne

Posiada ona dwa wątki refleksji. W pierwszym etapie (p. 2–6) zmierza do ukazania czytelnikowi tajemnicy miłości chrześcijańskiej z perspektywy integralności człowieka. Kryzys koncepcji ludzkiej miłości, tak charakterystyczny dla współczesności, jest odzwierciedleniem i ilustracją kryzysu antropologicznego. W drugim zaś etapie (p. 7–18) rezultaty przemyśleń lingwistycznych i filozoficznych zostają osadzone i powtórnie zinterpretowane w perspektywie wiary biblijnej.

Pierwszy etap rozważań koncentruje się wokół odpowiedzi na pytanie, czy wobec semantycznego bogactwa pojęcia „miłość” wolno mówić o jednej miłości, łączącej wszystkie inne jej formy, czy może odwrotnie – „używamy tego samego słowa na określenie całkowicie innych rzeczywistości?” (p. 2).

Jedność miłości

Wychodząc od myśli greckiej, Papież analizuje trzy pojęcia używane w literaturze starożytnej: *eros*, *philia* i *agape* i jakby streszcza dzieje ich obszarów semantycznych, ukazując na tym tle neotestamentalne preferencje dla określenia miłości chrześcijańskiej nazwą *agape*, której cechą jest „troska o drugiego człowieka i posługa dla niego” (p. 6). Autor wykazuje także absurdalność zarzutu niektórych prądów filozoficznych, jakoby chrześcijaństwo podawało „*erosowi* do picia truciznę”, (...) która uczyniła „gorzkim to, co w życiu najpiękniejsze” (p. 3). Na przykładzie prostytucji świątynnej ukazuje następnie, że fałszywe ubóstwianie *erosa* czyni go niehumanitarnym i w konsekwencji prowadzi do degradacji człowieka (p. 4). Tę część rozważań rekapitułuje dwoma wnioskami: 1. „Istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością: miłość obiecuje nieskończoność, wieczność...” 2. „Drogą do tego celu nie jest proste poddanie się opanowaniu przez instynkt” (p. 5), lecz „uzdrowienie *erosa*” przez jego oczyszczenie i dojrzewanie. Za syntezę myśli Autora może posłużyć następujący cytat:

W rzeczywistości *eros* i *agape* (...) nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle (p. 7).

Nowy obraz Boga

Następne punkty (p. 8–18) tej części poświęcone są, najogólniej mówiąc, „nowości wiary biblijnej” (p. 9), w której chodzi zarówno „o nowy obraz Boga” (p. 9), jak i związany z tym nowy „obraz człowieka” (p. 11).

Przedstawione tu elementy nowości biblijnego obrazu Boga w perspektywie miłości (p. 9–10) stanowią etap wykładu, którego celem jest ukazanie integralności miłości rozumianej biblijnie. Dlatego Autor encykliki wydobywa ze Starego Testamentu te wypowiedzi, które składają się na ową nowość obrazu Boga, który jest miłością. Zostają tu wyakcentowane nie tylko myśli o jedyności Boga, od którego pochodzi cała rzeczywistość, i o osobistej miłości Boga, która jest miłością wybrania (p. 9), ale także – potwierdzoną obrazami biblijnymi – miłością, która „może być określona bez wątpienia jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*” (p. 9). *Eros*, bo jest ona miłością namiętną, *agape*, bo jest miłością bezinteresowną i przebaczącą. „Jest ona tak wielka, że zwraca się przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. Chrześcijanin widzi w tym już zarysowujące się misterium Krzyża...” (p. 10).

Nowy obraz człowieka

Z nowym, w Biblii przedstawionym obrazem Boga, ściśle wiąże się nowy obraz człowieka. Z aktu stworzenia człowieka Papież wyciąga wnioski dotyczące antropologii. Zwraca zatem uwagę na *niekompletność* (p. 11) człowieka, kierującego swoje uczucia ku kobiecie. To

niejako zakorzeniony w naturze człowieka *eros* każe Adamowi opuścić ojca i matkę, by odnaleźć niewiastę, bowiem jedynie razem przedstawiają oni całokształt człowieczeństwa, stając się *jednym ciałem*; (...) to *eros* kieruje człowieka ku małżeństwu, związkowi charakteryzującemu się wyłącznością i definitywnością (p. 11).

Miłość przeciw sprawiedliwości

Dopełnienie rozważań pierwszej części encykliki stanowią p. 12–18. Najpierw wraca w nich Autor do myśli rozpoczętej w p. 10 nt. miłości Boga, która jest tak wielka, że zwraca się On w niej przeciw sobie samemu. To wystąpienie przeciw własnej sprawiedliwości dokonuje się najpełniej w Chrystusie:

Prawdziwą nowością Nowego Testamentu nie są nowe idee, lecz sama postać Chrystusa, która ucieleśnia

***Eucharystia –
utrwalenie
miłości
Chrystusa***

pojęcia – niesłychany, niebywały realizm. (...) W Jego śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko sobie samemu...” (p. 12).

Zwrócenie to zostaje zilustrowane w stylu życia i w przepowiadaniu, a zwłaszcza w przypowieściach Jezusa (por. p. 12 i 14).

Dalszy ciąg rozważań podejmuje temat tajemnicy Eucharystii, w której podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus nadał swojemu aktowi ofiary „trwałą obecność” (p. 13). „Jeśli świat starożytny uważał, że (...) prawdziwym pokarmem człowieka (...) jest *Logos*, odwieczna mądrość, teraz ów *Logos* stał się dla nas prawdziwie pokarmem – jako miłość” (p. 13). „*Mistyka* sakramentu” Eucharystii posiada jednak charakter społeczny.

Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego. (...) Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. (...) Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie. To pozwala zrozumieć, że *agape* staje się teraz także określeniem Eucharystii: w niej *agape* Boga przychodzi cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas (p. 14).

***Przykazanie
miłości***

Ostatnie trzy punkty (p. 16–18) pierwszej części encykliki poświęcone są odpowiedzi na pytania, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób można kochać Boga nie widząc Go i czy można nakazać miłość? W świetle Pierwszego Listu św. Jana (4, 20) Papież wyjaśnia w nich tajemnicę chrześcijańskiej miłości do Boga, która realizuje się przez miłość do bliźniego. „Miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga” (p. 16). I choć Boga nikt nigdy nie widział, to „jednak Bóg nie jest dla nas całkowicie niewidzialny” (p. 17), lecz staje się widzialny przez swoją miłość do człowieka: w Jezusie widzimy Ojca (p. 17). Dzięki uprzedzającej miłości Boga do człowieka możemy mówić o przykazaniu miłości rozumianemu jako ludzka odpowiedź na Bożą miłość. Wprawdzie miłości jako uczucia nie można „stworzyć przez wolę”

(p. 16), to jednak w Piśmie św. jest ona wyraźnie wymagana, zwłaszcza zaś podkreśla się nierozzerwalny związek między miłością Boga i miłością bliźniego. Bóg nie nakazuje nam uczucia, którego nie możemy w sobie wzbudzić. On pierwszy nas ukochał (...), dlatego my również możemy odpowiedzieć miłością (p. 17). Ponieważ jednak miłość ze swej natury nigdy nie jest *skończona* i spełniona, zmienia się i dojrzewa, pozostając wierna sama sobie aż do wspólnoty woli, która prowadzi do jedności myśli i uczuć (por. p. 17). „Dzięki temu staje się możliwa miłość bliźniego w sensie wskazanym przez (...) Jezusa. Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że Kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka...” (p. 18).

Część druga encykliki nosi tytuł: *Caritas*. Dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako *wspólnotę miłości*

W tej części o charakterze bardziej konkretnym, jak mówi o niej Autor, miłość zostaje ukazana jako akt kościelny i organizacyjny tzn., że Kościół jako wspólnota musi miłować także na sposób instytucjonalny.

Caritas zatem nie jest zwykłą organizacją, jak wiele innych organizacji filantropijnych, ale jest niezbędnym wyrazem najgłębszego aktu miłości osobowej, dzięki której Bóg nas stworzył, wywołując w naszym sercu bodziec ku miłości, będącej odbiciem Boga Miłości, który uczynił nas na swój obraz (Przemówienie podczas audienencji ogólnej 18 I 2006).

Trynitalny charakter miłości

Chrześcijańska miłość bliźniego ma swój początek w miłości trynitarnej, a dokładniej jest owocem Ducha Świętego, którego Zmartwychwstały udzielił Apostołom (por. p. 19). Z tej jej specyfiki wynika, że jest ona zadaniem Kościoła we wszystkich jego wymiarach. Świadomość tej oryginalności chrześcijańskiej miłości bliźniego oczywista jest dla Kościoła od samego początku jego istnienia i wyraźnie widać ją w wyborze „siedmiu mężczyzn”, którym Apostołowie, sami nie mogąc sprostać zadaniu miłości, im je powierzają. Troska Kościoła o bliźnich będących w potrzebie jest widoczna w całej jego historii. Budziła ona również podziw i zazdrość wśród jego przeciwników. Świadectwem ważności miłości bliźniego

i jej oryginalnego związku z miłością Boga jest fakt, że *diakonia* – rozumiana uniwersalnie – od samego początku istnienia Kościoła – obok głoszenia słowa Bożego i sprawowania sakramentów, należała do jego istoty (por. p. 21–25; 32).

W bogatej historii chrześcijaństwa widać jednak, że jego przeciwnicy, zwłaszcza marksizm, upatrywali w kościelnej posłudze miłości dla bliźniego przejaw petryfikacji niesprawiedliwych struktur społecznych, zarzucając dobroczynnej działalności Kościoła niezdolność do ich naprawy (por. p. 26). „Należy przyznać, że przedstawiciele Kościoła bardzo powoli przyjmowali do świadomości, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób” (p. 27). W tym kontekście społecznym dojrzewa katolicka nauka społeczna, która nie chce powierzyć Kościołowi władzy nad państwem, lecz pragnie oczyścić i oświecić rozum. Na proces dojrzewania tej doktryny zasadniczy wpływ ma szereg dokumentów papieży podejmujących zagadnienia społeczne (por. p. 27). Celem ukazania właściwych zadań kościelnej *caritas* Papież wskazuje na „relację pomiędzy koniecznym zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i posługą charytatywną” (p. 28). Sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest domeną polityki i państwa, podczas gdy *caritas* jest uporządkowaną wspólnotowo działalnością Kościoła (por. p. 29), która jest potrzebna, bowiem „zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy” (p. 28 i 29).

Współpraca „Caritas”

W dzisiejszych czasach globalizacji, mimo ogromnego postępu cywilizacyjnego, wyraźniej widać ogrom różnorodnej biedy materialnej i duchowej. Widać też „nieodwracalnie wzrastające poczucie solidarności wszystkich narodów” (p. 30). Sytuacja ta sprawia, że na scenie działalności społecznej i dobroczynnej pojawia się coraz więcej organizacji. Również w środowiskach związanych z chrześcijaństwem instytucji tych jest coraz więcej i są one coraz bardziej różnicowane. Właśnie one mogą stanowić cenne uzupełnienie i ubogacenie dla instancji pozakościelnych, niosących pomoc ludziom (p. 30). Jawi się tu jednak pytanie o tożsamość, *opus proprium* (p. 29) dobroczynnej działalności kościelnej, w której łączy się ewangelizację z dziełem miłosierdzia (por. p. 30).

**Specyfika
„Caritas”**

W dalszej części wywodu Papież definiuje owo *opus*, „profil działalności charytatywnej Kościoła” i profil osób oddających się chrześcijańskiej *caritas*. Należy do niego oprócz kompetencji zawodowych (por. p. 31), „formacja serca” (p. 31), doświadczenie osobistego spotkania z Chrystusem, którego miłość wzbudza w chrześcijaninie miłość do bliźniego (p. 31), niezależność od partii i ideologii (p. 31), bezinteresowność (p. 31), modlitwa (p. 36), świadomość niezmierności potrzeb i ograniczoności własnych możliwości (por. p. 35), obrona przed bezwładem i rezygnacją (p. 36), współpraca z Kościołem (por. p. 33), „pokora akceptująca misterium Boga, która pozwala ufać nawet w ciemnościach” (p. 39; por. p. 35).

W Zakończeniu Papież przypomina świadectwo, jakie dali kościelnej miłości liczni święci wymienieni tu z imienia, a zwłaszcza Najświętsza Maryja Panna. Maryi, wzorem swojego Poprzednika, zawierza Kościół i „jego misję w służbie miłości” (p. 42).

Zusammenfassung**ÜBER DIE ERSTE ENZYKLIKA VON PAPST BENEDIKT XVI.**

Dieser Artikel wurde für die 334. Plenarkonferenz der Polnischen Bischofskonferenz in Warschau vorbereitet und ist am 31. Januar 2006 vorgetragen worden. Es handelt sich somit um einen der ersten Versuche einer Reflexion über die Enzyklika von Benedikt XVI. in Polen. Der Text präsentiert nicht nur den Inhalt des päpstlichen Dokuments, sondern er weist auch auf die Übersetzung der Enzyklika ins Polnische und gewisse Unebenheiten in dieser Übersetzung hin. Des weiteren hebt er darauf ab, dass die Enzyklika Merkmale widerspiegelt, wie sie für das bisherige Schrifttum Ratzingers typisch sind: Umfassende Bezugnahme auf das philosophische Denken, die systematische Analyse und die Sorge des Papstes um eine präzise Gedankenführung. Diese Merkmale lassen nicht nur den Verfasser als Hirten sondern auch als Lehrer erkennen.

Ks. mgr lic. teol. Lucjan SKOLIK ur. w 1949 r. w Piekarach Śląskich, kapłan diecezji kieleckiej, wykładowca propedeutyki teol. w WSD w Kielcach. Autor kilkunastu artykułów z zakresu teologii pastoralnej i dogmatyki. Od 1998 r. pełni funkcję zastępcy sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski.

Ks. Jan Śledzianowski – Kielce

PRZESŁANIE BENEDYKTA XVI O MIŁOŚCI WOBEC UBOGICH I CIERPIĄCYCH

Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est* znajduje najgłębsze objaśnienie czy komentarz w przemówieniu, które wygłosił Ojciec Święty 23 stycznia 2006 r. w czasie audiencji w Sali Klementyńskiej dla około 200 uczestników międzynarodowego spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę *Cor Unum* odpowiedzialną za rozwijanie i koordynację działalności charytatywnej w całym Kościele.

Papież w tym zgromadzeniu najpierw wyjaśnił, dlaczego miłość jest tematem encykliki:

Słowo „miłość” zostało dziś tak wyzute z treści, jest tak wyświechtane i nadużywane, że wypowiadamy je z lękiem. A jednak jest ono słowem pierwotnym, wyrazem pierwotnej rzeczywistości. Nie możemy z niego po prostu zrezygnować, ale powinniśmy je podjąć, oczywiście i przywrócić mu pierwotny blask, aby mogło oświecać nasze życie i prowadzić je właściwą drogą¹.

Zaraz Ojciec Święty wskazuje, iż Bóg jest Miłością, stąd też „w tej encyklice tematy Boga, Chrystusa i Miłości łączą się jako główna wytyczna wiary chrześcijańskiej. Chciałem ukazać ludzkie oblicze wiary – mówił Benedykt XVI – w ofierze, jaką Chrystus złożył z siebie za człowieka, zyskała nowy wymiar, który coraz bardziej się rozwijał na przestrzeni dziejów w miłosiernym poświęceniu jak ubogim i cierpiącym”². Niemal w ostatnich słowach do zebranych przez Papieską Radę *Cor Unum* Ojciec Święty powiedział: „Widok cierpiącego człowieka porusza nasze serce. Jednakże sens zaangażowania charytatywnego wykracza poza zwykłą filantropię. To sam Bóg nakłania nas

¹ Benedykt XVI, *Encyklika o miłości Boga i człowieka*, „L’Osservatore Romano”, nr 4 (2006), s. 26.

² Tamże.

w naszym sercu, aby ulżyć nędzy”³. Nędzy we współczesnym świecie jest bardzo dużo i na nią uwrażliwia całą wspólnotę ludu Bożego Benedykt XVI w Encyklice *Deus caritas est*. Papież wskazuje, iż „wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone”⁴.

Kościół przez całe swoje dzieje w miłości służy ubogim

Papież *diaconię* – czyli posługę miłości, która dokonuje się w Kościele Chrystusowym – przedstawił z ogromną wnikliwością w Pismo Święte i całą Tradycję w części drugiej swojej encykliki. Trzeba razem z Ojcem Świętym wnikać w zbawcze dzieło męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz dar Ducha Świętego:

Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc, która harmonizuje serca z Sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci tak, jak On ich miłował, kiedy pochylał się, aby umywać nogi uczniom (por. J 13, 1-13), a zwłaszcza, gdy oddał za nas życie (por. J 13, 1; 15, 13). Duch jest także mocą, która przemienia serce wspólnoty kościelnej, aby była w świecie świadkiem miłości Ojca, który chce uczynić z ludzkości jedną rodzinę w swoim Synu. Cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka⁵.

Apostołowie wierni misji nadanej im przez Chrystusa: nauczania, uświęcania i posługi miłości, powołali diakonów i tak żyli w społeczności pierwszych chrześcijan, aby „we wspólnocie wierzących nie było takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dobór koniecznych do godnego życia”⁶.

Papież wśród licznych przykładów starożytnej praktyki czynnej miłości, powołuje się też na świadectwo z II wieku:

Męczennik Justyn (zm. ok. 155) opisuje w kontekście niedzielnej celebracji chrześcijańskiej również działalność charytatywną, związaną z Eucharystią. Zamożni składają ofiary biskupowi w miarę swoich możliwości, każdy według własnej woli; z tych ofiar utrzymuje on sieroty i wdowy oraz tych, którzy z powodu choroby lub innych przyczyn znaleźli się w potrzebie, jak również więźniów i cudzoziemców⁷.

³ Tamże, s. 27.

⁴ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 25.

⁵ Tamże, nr 19.

⁶ Tamże, nr 20.

⁷ Tamże, nr 22.

Postawę posługi miłości, która związana jest z dziejami Kościoła, Benedykt XVI przenosi we współczesność. Oto w Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r. pisze:

Do rozpoznawalnych dziś znaków czasów niewątpliwie należy zaliczyć migracje – zjawisko, które w ciągu niedawno zakończonego stulecia nabrało charakteru, by tak powiedzieć strukturalnego, stając się istotną cechą światowego rynku pracy, pod wpływem m.in. tak silnego bodźca, jakim jest globalizacja. Oczywiście w tym „znaku czasów” łączą się ze sobą rozmaite elementy. Zjawisko to obejmuje bowiem migracje zarówno wewnątrz danego kraju, jak i poza jego granice; przymusowe i dobrowolne; legalne i nielegalne; wiąże się z nim również plaga, jaką jest handel ludźmi⁸.

Warto sobie uświadomić w tym miejscu, iż proceder handlu ludźmi i niewolnictwa ciągle rośnie; zwłaszcza przy masowych migracjach, które dotyczą 200–300 milionów osób rocznie. Międzynarodowe mafie zagarniają z tych ogromnych rzesz dla swoich nikczemnych interesów nielegalnych migrantów, ludzi poszukujących pracy, zamieniając ich w niewolników z pozbawieniem praw, które przysługują osobie ludzkiej. „Niewolnicy są dzisiaj towarem – najtańszym od czterech tysięcy lat. Według ostatnich szacunków jest ich 27 milionów, czyli więcej niż kiedykolwiek wcześniej”⁹ – alarmuje Susan L. Leach.

Drugim ważnym zjawiskiem, na które baczną uwagę zwrócił Ojciec Święty we wspomnianym orędziu są migracje kobiet.

W tym kontekście trzeba wspomnieć o handlu żywym towarem, a zwłaszcza kobietami – który kwitnie tam, gdzie nikłe są możliwości polepszania własnej sytuacji życiowej czy po prostu przeżycia. Handlarz z łatwością może zaoferować swe „usługi” ofiarom, które często nawet w najmniejszym stopniu nie podejrzewają, co przyjdzie im znieść. W niektórych przypadkach kobiety i dziewczęta wykorzystywane są później do pracy niemal niewolniczej, a nierzadko również w sferze usług seksualnych¹⁰.

Papież pisząc o tych zjawiskach wyzysku i przemocy, jednocześnie wzywa: „Chrześcijanie mają obowiązek angażować się na rzecz należytego traktowania kobiety migrantki przez szacunek dla jej kobiecości ze względu na uznanie jej równych praw”¹¹. Ojciec Święty nalega, iż wyzwolenie tych ludzi z niewolnictwa i poniżenia to zdanie i „program odkupienia i wyzwolenia, od którego realizacji chrześcijanie nie mogą się uchylić”¹². Stwierdzić należy, że

⁸ Benedykt XVI, *Migracja znakiem czasu*, „L'Osservatore Romano”, nr 1 (2006), s. 4.

⁹ S. L. Leach, *Ludzie do użytku*, „Forum”, nr 38 (2004), s. 36–38.

¹⁰ Benedykt XVI, *Migracja znakiem czasu*, art. cyt., s. 4.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 5.

zjawiska wyzysku, ubóstwa i marginalizacji niepokoją Papieża. Dlatego w Orędziu na Wielki Post 2006 r. woła do chrześcijan na całym świecie:

Wobec dramatycznego wyzwania, jakim jest ubóstwo wielkiej części ludzkości, obojętność i zamknięcie się we własnym egoizmie stanowią niedopuszczalne przeciwieństwo „spojrzenia” Chrystusa. Post i jałmużna, które wraz z modlitwą Kościół zaleca szczególnie w okresie Wielkiego Postu, są sprzyjającą okazją do wyrobienia w sobie tego Chrystusowego „spojrzenia”. Przykłady świętych i doświadczenia misyjne, w jakie obfituje historia Kościoła, dostarczają cennych wskazówek, jak w najlepszy sposób wspierać rozwój. Również dziś, w czasach wzajemnej globalnej zależności, można dojść do wniosku, że żaden ekonomiczny, socjalny czy polityczny plan działania nie zastąpi owego daru z siebie dla drugiego, w którym wyraża się miłosierna miłość. Kto działa według tej ewangelicznej logiki, przeżywa wiarę jako przyjaźń z Bogiem wcielonym, i jak On, bierze na siebie ciężar potrzeb materialnych i duchowych bliźniego. Patrzy na niego jako na niezgłębioną tajemnicę, godną nieskończonej troski i uwagi¹³.

W Orędziu na Światowy Dzień Misyjny 2006 r. Benedykt XVI apeluje:

Być misjonarzami znaczy pochylić się jak dobry Samarytanin nad potrzebami wszystkich, zwłaszcza najuboższych i najbardziej potrzebujących, ponieważ kto kocha sercem Chrystusa, nie zabiega o własną korzyść, ale jedynie o chwałę Ojca i dobro bliźniego. W tym tkwi tajemnica apostolskiej owocnej działalności misyjnej, przekraczającej granice, obejmującej kultury, narody i docierającej do najdalszych zakątków świata¹⁴.

W związku z migracjami ze względów ekonomicznych Ojciec Święty w dniu 25 maja 2006 r. w Warszawie powiedział do kapłanów:

Dzisiaj Kościół polski stoi przed wielkim wyzwaniem, jakim jest duszpasterska troska wiernych, którzy opuścili Polskę. Plaga bezrobocia zmusza wiele osób do wyjazdu za granicę. Jest to zjawisko o ogromnej skali. Gdy rodziny są przez to rozdzielone, gdy rwą się więzi społeczne, Kościół nie może być obojętny. Trzeba, aby wyjeżdżającym towarzyszyli kapłani, którzy w łączności z lokalnymi Kościołami podejmą pracę duszpasterską wśród emigracji. (...) Wpatrzeni w Chrystusa, życie życiem skromnym, solidarni z wiernymi, do których jesteście posłani. Służcie wszystkim, czekajcie na nich w parafiach i w konfesjonalach, towarzyscie nowym ruchom i wspólnotom wspierajcie rodziny, nie traćcie więzi z młodzieżą, pamiętajcie o ubogich i opuszczonych¹⁵.

¹³ Orędzie Ojca Świętego na Wielki Post 2006 roku, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, nr 2 (2006), s. 110–111.

¹⁴ Benedykt XVI, *Miłość duszą misji*, „Nasz Dziennik”, nr 247 (2006), s. 11.

¹⁵ Benedykt XVI, *Wierście w moc naszego kapłaństwa*, „L’Osservatore Romano”, nr 6–7 (2006), s. 17.

Papież upominający się o prawo Kościoła do działalności charytatywnej w świecie

W konfrontacji z ideologią marksistowską, która nie widziała miejsca dla religii i działalności Kościoła w życiu społecznym, w niesieniu pomocy człowiekowi dotkniętemu biedą, chorobą i cierpieniem, co było widoczne na każdym kroku w okresie PRL-u, gdy została zawieszona działalność „Caritas”, a wszystkie placówki opiekuńczo-wychowawcze, szpitale, domy opieki nad osobami podeszłego wieku, niepełnosprawnymi itp. zostały zakonom i diecezjom zagrabione i upaństwowione; wobec tego rodzaju działalności państwa totalitarnego, które w różnych krajach świata i dziś ma miejsce, Benedykt XVI przypomina: „Podstawową zasadą państwa powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości i że celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości”¹⁶. Dalej w Encyklice *Deus caritas est* Ojciec Święty dobitnie stwierdza, że do normalnego funkcjonowania ludzkiej społeczności potrzebne są: sprawiedliwość i miłość – *caritas*.

Sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki. Państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei, jak powiedział kiedyś Augustyn (...). Państwo, które chce zapewnić wszystko, które wszystko przyjmuje na siebie, w końcu staje się instancją biurokratyczną, nie mogącą zapewnić najistotniejszych rzeczy, których człowiek cierpiący – każdy człowiek – potrzebuje: pełnego miłości osobistego oddania. Nie państwo, które ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale państwo, które dostrzeże i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy¹⁷.

Papież wskazując na właściwą działalność państwa, opartą na sprawiedliwości, ukazuje horyzonty działalności Kościoła, przeniknięte dobrem i miłością.

Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra. Miłość – *caritas* – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego¹⁸.

¹⁶ *Deus caritas est*, nr 26.

¹⁷ Tamże, nr 28.

¹⁸ Tamże.

Papież kilkakrotnie wraca myślami do XIX stulecia, gdy tworzyły się nowe społeczeństwa, oparte na gwałtownym rozwoju przemysłu, powstawaniu nowych miast i szybkim wzrastaniu starych przez napływ do nich ludności wiejskiej. Rozrastała się klasa robotnicza, stanowiąca główne zainteresowanie K. Marksa, ale również i Leona XIII. Benedykt XVI przywołuje tamten czas, kiedy Kościół będąc jeszcze nieskrępowany w swej działalności (poza może Francją, wraz ze skutkami rewolucji 1789 r.), podejmował wiele inicjatyw: „W odpowiedzi na konkretne potrzeby powstawały również koła, stowarzyszenia, związki, federacje, a przede wszystkim nowe zgromadzenia zakonne, które w dziewiętnastym wieku wyszły naprzeciw ubóstwu, chorobom i sytuacjom związanym z brakami w sektorze edukacji”¹⁹.

A więc była to wieloraka działalność wspólnotowa, organizowana przez synów i córki Kościoła. W Polsce, która w XIX w. nie istniała na mapie Europy, gdy nie mieliśmy swojego państwa, a zaborcy nie postępowali wobec naszego narodu w duchu sprawiedliwości dla dobra wspólnego i wszystkich obywateli, lecz wyniszczali Polaków moralnie, ekonomicznie i politycznie, a nawet religijnie; w owym wieku narodowej niewoli powstało najwięcej zgromadzeń zakonnych, które ratowały życie, przywracały zdrowie, karmiły, wychowywały i kształciły niezliczone tysiące tych, którzy jako sieroty, stygmatyzowani przez zaborców, nie mieliby żadnych szans na przeżycie, a tym bardziej na rozwój.

Ten wspaniały zastęp błogosławionych i świętych, których wyniósł do chwały ołtarzy Sługa Boży Jan Paweł II jest przecież długi, a imponuje troską o człowieka, poczynając od opieki nad sierotami, porzuconymi dziećmi, opieką nad chorymi, kalekami i starcami; dbałością o wychowanie i wykształcenie, uczenie zawodu, przekazywanie tradycji, historii i kultury narodowej. Nie sposób przywoływać tutaj wszystkich z imienia i nazwiska, gdyż jest ich wielu, a ramy artykułu ograniczone, ale jakże nie wskazać na ziemianina spod Poznania bł. Edmunda Bojanowskiego, który swoje życie i majątek poświęcił dla osieroconych dzieci i aby skutecznie im służyć i wychowywać, powołał Zgromadzenie Służebniczek Maryi.

Na szczególną pamięć zasługują bł. Honorat Koźmiński i św. Brat Albert, których 90. rocznicę śmierci obchodziliśmy w 2006 r. Pierwszy z nich w okresie terroru po powstaniu styczniowym, kiedy władze carskie kasowały i zamykały klasztory, a zakonników nierzadko zsyłały na Sybir, zakładał zgromadzenia zakonne bezhabitowe po to, by w ukryciu przed zaborcami mogły one nieść chrześcijańską posługę, miłość nawet tam, gdzie po ludzku było to niemożliwe. Kapucyn ojciec Honorat przez ponad dwadzieścia zgromadzeń, które utworzył, wchodził z pomocą wszędzie, bo i potrzeby pogrążonego w ucisku i niewoli narodu były ogromne. Natomiast Adam Chmielowski młodzieńczy bohater powstania styczniowego, artysta malarz, w wieku 43 lat przemienił się w brata

¹⁹ Tamże, nr 27.

Alberta i zajął się włóczęgami, ludźmi ulicy, nędzarzami, tworząc dla nich ogrzewalnie i przytuliska. A gdy sam rozrastającemu się dziełu opieki nad bezdomnymi nie mógł sprostać, powołał do życia dwa zgromadzenia zakonne: Braci i Sióstr Posługujących Ubogim III Zakonu św. Franciszka. Są to Bracia Albertyni, założeni 25 sierpnia 1888 r. i Siostry Albertynki założone 15 stycznia 1891 r.²⁰

Przywołując z okazji owej 90. rocznicy przejścia do Pana działalność charytatywną bł. Honorata i św. Brata Alberta, jakże nie przytoczyć w tym momencie słów Benedykta XVI: „Również w samym Kościele katolickim i w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych pojawiły się nowe formy działalności charytatywnej i odnawiały się formy dawne, nabierając nowego rozmachu. Są to formy, w których często można z powodzeniem łączyć ewangelizację z dziełem miłosierdzia”²¹.

Aby podejmowane dzieła troski i miłości dla człowieka i o człowieka były skuteczne, a

świat stawał się lepszy, konieczne jest, by chrześcijanie przemawiali jednym głosem i działali na rzecz „szacunku dla praw i potrzeb wszystkich, zwłaszcza ubogich, poniżonych i bezdomnych”. Chciałbym tu wyrazić moją radość z faktu, że to pragnienie znalazło w świecie szerokie echo w postaci licznych inicjatyw²².

Jedna z inicjatyw – Towarzystwo Pomocy im. św. Brata Alberta w służbie bezdomnym

Początku nadziei na możliwość powstania w Polsce rządzonej przez komunistów stowarzyszenia, które roztaczałoby opiekę i pomoc nad bezdomnymi, należy szukać w pierwszej pielgrzymce Papieża Polaka do Ojczyzny, a zwłaszcza w słowach homilii na placu Zwycięstwa w Warszawie 2 czerwca 1979 r.:

– I wołam, ja syn polskiej ziemi, a zarazem ja, Jan Paweł II, papież, wołam z głębi tego tysiąclecia, wołam w przeddzień Święta Zesłania, wołam wraz z wami wszystkimi:

Niech zstąpi Duch Twój!
Niech zstąpi Duch Twój!
I odnowi oblicze ziemi.
Tej Ziemi!
Amen²³.

²⁰ Por. J. Śledzianowski, *Towarzystwo Pomocy im. św. Brata Alberta a bezdomność*, Wrocław 1995, s. 15–21.

²¹ *Deus caritas est*, nr 30.

²² Tamże.

²³ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2006, s. 25.

Rzeczywiście od tej pielgrzymki następowało odnowienie naszej polskiej ziemi wraz z jej mieszkańcami. W 1980 r. powstał Niezależny Związek Zawodowy „Solidarność” i na fali tego ruchu, który poruszył całe społeczeństwo, we Wrocławiu znaleźli się ludzie, którzy podjęli szlachetną walkę o prawo do życia dla bezdomnych. Z trudnościami i odwlekaniem, ale w końcu Sąd Wojewódzki we Wrocławiu zarejestrował w dniu 2 listopada 1981 r. stowarzyszenie o nazwie: Towarzystwo Pomocy im. Adama Chmielewskiego. Zatwierdził statut umożliwiający jego działanie na obszarze całej Polski, tj. niesienie pomocy osobom bezdomnym przez otwieranie dla nich schronisk i świadczenie różnorodnej pomocy bytowej. A trzeba pamiętać, że los bezdomnych w czasach PRL-u był straszny, władze komunistyczne traktowały ich jako „nieobecnych”. Jerzy Urban dowodził, że bezdomnych nie ma w Polsce. Tymczasem oni byli, a Zdzisław Korczak tak o nich pisał:

Bezdomni rozpełzają się po okolicznych klatkach schodowych. Szukając ustronnego kąta w piwnicy, na strychu, gdziekolwiek, by odpocząć. Śpią w tramwajach, szukają miejsca na dworcach, pukają do znajomych melin. Włoką się na ostatnie miejsca klatek schodowych. Śpią w kucki, wygodnie, cegła pod siedzeniem. Ci, którzy nie znaleźli ustronnego miejsca, siadają wprost na schodach. Pragnienie snu i zmęczenie są silniejsze od strachu przed lokatorami, dozorczynią, czy nawet milicją²⁴.

Już w Wigilię Bożego Narodzenia 1981 r. zostało otwarte i poświęcone Schronisko Brata Alberta dla Mężczyzn we Wrocławiu, które zaraz wypełniło się bezdomnymi. Wydaje się, iż władze komunistyczne wprowadzając stan wojenny i podejmując bezwzględną walkę polityczną z opozycją, jaką była „Solidarność”, uznali, że nie warto walczyć z bezdomnymi, dlatego nie zdelegalizowano działalności Towarzystwa Pomocy. Zgodnie ze statutem – „Towarzystwo jest niezależną katolicką organizacją pomocy społecznej, której celem nadrzędnym jest pomoc osobom bezdomnym i ubogim w duchu Patrona, św. Brata Alberta”²⁵.

Należy podkreślić, iż za rządów W. Jaruzelskiego, gdy jeszcze nie działała „Caritas” Kościoła katolickiego, Towarzystwo Pomocy legalnie mogło rozwijać swoją działalność. Powstały Koła Towarzystwa: we Wrocławiu, Warszawie, Lublinie, Poznaniu, w Kielcach, w Brzegu nad Odrą, w Krakowie, w Gorzowie Wielkopolskim, w Tczewie, w Gliwicach. W okresie do zmian ustrojowych 1989 r. utworzono 17 kół towarzystwa. Ogromne wsparcie w tym czasie dawał towarzystwu Kościół katolicki, który sam miał „związane ręce”

²⁴ Z. Korczak, *Umierałem sto razy*, Warszawa 1988, s. 164.

²⁵ Statut Towarzystwa Pomocy im. św. Brata Alberta, paragraf 6, w: J. Śledzianowski, *Towarzystwo Pomocy im. św. Brata Alberta a bezdomność*, dz. cyt., s. 292.

i w formie zorganizowanej nie mógł działać. Towarzystwu – obok św. Brata Alberta – ciągle patronował Metropolita Wrocławski Henryk kard. Gulbinowicz. Często biskupi oddawali budynki kościelne na schroniska dla bezdomnych.

Towarzystwo Pomocy po zmianach ustrojowych w Polsce mogło przyjąć oficjalnie nazwę, którą zaproponowano Sądowi Wojewódzkiemu we Wrocławiu przy ubieganiu się o rejestrację – im. Brata Alberta. Sąd wtedy zarejestrował – im. Adama Chmielowskiego. I choć to ta sama osoba, znana wśród bezdomnych nędzarzy jako ubogi brat Albert – ze względów ideologicznych nie mogła figurować w okresie PRL-u na dokumentach towarzystwa i tablicach informacyjnych na schroniskach. Teraz w Rzeczypospolitej to się zmieniło. Podobnie jak nastawienie władz państwowych i samorządowych do tej placówki.

2 listopada 2006 r. Towarzystwo Pomocy im. św. Brata Alberta – jako organizacja pożytku społecznego – przeżywało swoje 25-lecie ciągłej troski o ludzi biednych i bezdomnych w Polsce. Jego owoce na srebrny jubileusz są widoczne:

Towarzystwo w Polsce:

- tworzy 62 koła terenowe,
- prowadzi 75 schronisk i noclegowni,
- udziela każdego roku wsparcia dla ok. 8000 bezdomnych i biednych,
- prowadzi 52 inne placówki, jak: jadłodajnie, punkty wydawania odzieży itp.,
- wydaje codziennie 2900 gorących posiłków,
- zrzesza około 4000 członków i wolontariuszy²⁶.

W związku z jubileuszem w dniach 12–13 września 2006 r. we Wrocławiu odbył się zjazd Europejskiej Federacji Narodowych Organizacji Pracujących na rzecz Bezdomnych – FEANTSA.

Z całej Europy przybyły na to spotkanie 122 osoby, które mogły podziwiać dynamiczny rozwój Towarzystwa św. Brata Alberta w dziedzinie opieki i pomocy dla bezdomnych. Odbyła się też w stolicy Dolnego Śląska konferencja naukowa pod hasłem: „Prawo do zdrowia prawem człowieka. Zapewnienie dostępu do zdrowia osobom bezdomnym”. I tutaj okazaliśmy się pionierami. W związku z zbliżającym się jubileuszem przeprowadziliśmy badania na temat stanu zdrowia bezdomnych w 39 schroniskach Towarzystwa Pomocy na obszarze 13 województw. Badaniami objęto 142 kobiety i 1383 mężczyzn, razem 1525 osób. Na konferencji zagraniczni goście mogli się zapoznać z książką: *Zdrowie bezdomnych*²⁷, gdzie w sposób naukowy ukazano rzeczywistą sytuację zdrowotną podopiecznych w schroniskach św. Brata Alberta.

²⁶ Por. *Towarzystwo Pomocy im. św. Brata Alberta, 25 lat w służbie bezdomnym*, Wrocław 2006, s. 1.

²⁷ Por. J. Śledzianowski, *Zdrowie bezdomnych*, Kielce 2006.

Bezdomni mają bardzo wiele wdzięczności wobec Towarzystwa. Aż 217 osób (14,22%) jest przekonanych, że schronisko uratowało im życie. Oto wypowiedzi: „Nie miałam żadnych szans na życie i przetrwanie – schronisko uratowało mnie i dziecko”, „To był mój ostatni ratunek, gdyby nie Alberty, padłabym na ulicy, jak umierają inni”²⁸.

Bezdomni będący w schroniskach doceniali:

- warunki do normalnego życia – 237 osób (15,54%),
- dach nad głową – 213 osób (13,97%),
- spokój i wyciszenie – 145 osób (9,51%),
- wyżywienie – 130 osób (8,52%),
- poczucie bezpieczeństwa – 77 osób (5,05%),
- odejście od nałogu – 64 osoby (4,62%),
- tworzenie więzi wspólnoty – 58 osób (3,80%),
- odnowę psychofizyczną – sens życia – 51 osób (3,34%),
- inne, to poczucie stabilności, opieka duchowa, zadowolenie, sen, higiena osobista, stała opieka medyczna, poczucie własnej godności itp. – 292 osoby (19,15%)²⁹.

To wszystko dokonywało się i dokonuje dzięki zorganizowanej działalności Towarzystwa, które chce naśladować swojego Patrona św. Brata Alberta, i jak pisze Benedykt XVI ta

caritas chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyceni, nadzy odzieni, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itp. Organizacje charytatywne Kościoła, poczynając od *Caritas* (diecezjalnej, narodowej i międzynarodowej) muszą zrobić wszystko, co możliwe, aby były do dyspozycji odpowiednie środki i nade wszystko by byli ludzie, którzy podejmą takie zadania³⁰.

Właśnie Towarzystwo Pomocy na przestrzeni 25 lat spełniło te zadania i jest najprężniejszym stowarzyszeniem niosącym pomoc bezdomnym w Unii Europejskiej.

Benedykt XVI prowadzi Łódź Piotrową szlakami Jana Pawła II

Analizując posługę Benedykta XVI dla Kościoła powszechnego, z łatwością odkrywamy, że jest ona przepełniona miłością Boga w Trójcy Świętej, miłością Kościoła wraz z jego Matką Najświętszą Maryją Panną i miłością do całej społeczności ludzkiej. Szczególnie wobec ludzi nieszczęśliwych i ubo-

²⁸ Tamże, s. 137.

²⁹ Por. tamże, s. 137–140.

³⁰ *Deus caritas est*, nr 31.

gich, cierpiących z powodu chorób i zła, którego jest wiele we współczesnym świecie. Wobec tych wszystkich ludzi pozostających niejako na marginesie, albo poza nawiasem życia, z całą otwartością wychodził Sługa Boży Jan Paweł II³¹, a dziś czyni to samo, na tym samym szlaku miłości Benedykt XVI.

I tak Papież Polak z potrzeby serca i milionów ludzi cierpiących na świecie ustanowił Międzynarodowy Dzień Chorego 11 lutego 1993 r. Wybrał dzień, w którym Kościół katolicki już od XIX w. liturgicznie wspomina Najświętszą Maryję Pannę z Lourdes. Ostatni, z kolei XIII Światowy Dzień Chorego, Jan Paweł II obchodził wraz z milionami cierpiących w 2005 r. i sam był u kresu cierpienia. Ale po Jego odejściu do Ojca Niebieskiego to dzieło modlitewnej solidarności z chorymi nie ustało. Również wspaniałe jest Orędzie na XIV Światowy Dzień Chorego Benedykta XVI. Papież zatytułował je: „Otaczajmy troską i miłością umysłowo chorych”. Jakże doniosły jest to głos „tu i teraz”, gdy liczba cierpiących na choroby umysłowe ciągle wzrasta. Ważne dla nich i ich rodzin są słowa Ojca Świętego: „Każdy chrześcijanin, zgodnie z własnymi kompetencjami i odpowiedzialnością, ma obowiązek przyczyniać się do tego, aby godność tych naszych braci i sióstr była uznawana, szanowana i broniąca!”³²

Cóż więc zauważamy w trwającym krótko pontyfikacie Benedykta XVI? Najpierw, iż ten sam wicher Ducha Świętego, który przeniknął Wieczernik i dał w żagle, gdy Szymon Piotr, rybak galilejski, płynął do Rzymu, był z Janem Pawłem II i jest z Benedyktem XVI. Ciągłe w tej samej Łodzi – Chrystusowym Kościele. Jednym zaś ze znaków rozpoznawczych tegoż Chrystusowego Kościoła jest niesienie ulgi i nadziei oraz ukazanie sensu życia dla udęczonych, dotkniętych nędzą, opuszczonych. Słowa Sługi Bożego Jana Pawła II: „Kościół jest domem i rodziną dla wszystkich, a szczególnie dla «utrudzonych i obciążonych»”³³ są niewątpliwie pragnieniem serca Benedykta XVI.

Zusammenfassung

DIE BOTSCHAFT VON PAPST BENEDIKT XVI ÜBER DIE LIEBE ZU DEN ARMEN UND LEIDENDEN

Papst Benedikt XVI ist aufgrund seiner Berufung und Sendung als Oberhaupt der Katholischen Kirche, der treue Hüter der Offenbarung und der ganzen Tradition der Kirche, was er in seiner ersten Enzyklika, *Deus caritas est*, bewiesen hat.

³¹ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 77.

³² Benedykt XVI, *Otaczajmy troską i miłością umysłowo chorych*, Orędzie na XIV Światowy Dzień Chorego, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, nr 1 (2006), s. 10.

³³ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 85.

Er hat darin auch ein sehr großes Engagement für die christliche Tugend der „caritas“ gezeigt, die er in verschiedenen Aspekten analysiert hat, dem theologischen, biblischen, historischen, moralischen und sozialen, und dabei auch die Notwendigkeit ihrer Praktizierung an alle Menschen auf der Welt adressiert.

Die Worte der Enzyklika sind unglaublich stark: „Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen“ (*Deus caritas est*, nr 28).

Um den Menschen nicht loszuwerden, sondern ihn anzunehmen und ihm in seinem Unglück zu helfen, rüttelt Benedikt XVI beständig das Gewissen wach und ruft dazu auf, sich für die gefährdeten Menschen, wie Migranten und Flüchtlinge, Arbeitslosen und Obdachlosen und für die Leidenden, zu öffnen.

Der Papst appelliert an die Völker, die von der Kirche organisierte humanitäre Arbeit nicht zu behindern. Ein Beispiel der von der Kirche organisierten Hilfe in Polen ist die „Hilfsorganisation des Hl. Bruder Alberts“, die schon seit 25 Jahren Obdachlosen hilft und in ganz Europa bekannt ist.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Ks. prof. dr hab. Jan ŚLEDZIANOWSKI – ur. w 1938 r. w Bieżuniu. Doktorat i habilitacja na KUL. Profesor zwyczajny Akademii Świętokrzyskiej, kierownik Zakładu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji AŚ. Profesor w kieleckim WSD, wykładowca w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym KUL i na Wszechnicy Świętokrzyskiej w Kielcach. Autor i redaktor 37 książek i ponad 300 artykułów. Ostatnio wydane publikacje to: *Uzależnienia wśród dzieci i młodzieży szkolnej*, Kielce 2004; *Wychowanie wobec przemocy*, Kielce 2004; *Wpływ Jana Pawła II na życie rodaków*, Kielce 2005; *Pytania nad pogromem kieleckim*, wyd. II, Kielce 2006; *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny* (red.), Kielce 2006; *Zdrowie bezdomnych*, Kielce 2006.

Ks. Jarosław Wojtkun – Warszawa – Radom

MIŁOŚĆ JEST JEDNA

Czasami określa się pierwszą encyklikę nowego Papieża jako dokument programowy pontyfikatu. Benedykt XVI od początku unikał wyraźnego określenia tego, co ma stanowić jego program. W czasie homilii inauguracyjnej pontyfikat stwierdził, że nie ma potrzeby przedstawiania nowego programu, gdyż programem tym jest wsłuchiwanie się w słowo Chrystusa.

Prawdziwym programem moich rządów jest nie postępować według własnej woli ani nie realizować swoich idei, ale wsłuchiwać się wraz z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa, poddawać się Jego przewodnictwu, tak aby to On sam prowadził Kościół w tej godzinie naszej historii¹.

Papież nie traktował swojej encykliki jako dokumentu programowego pontyfikatu, gdyż Encyklika *Deus caritas est* wpisuje się w tę logikę wsłuchiwania się w słowa i wolę Chrystusa, jako „wcielonej miłości Boga do człowieka” – Boga, który przyjął ludzkie oblicze i kochał ludzkim sercem.

Prawda o Bogu, który jest miłością, jest centralną prawdą chrześcijańskiej wiary i życia kształtowanego przez przyjęcie tej prawdy².

¹ „L’Osservatore Romano”, nr 6 (2005), s. 10.

² Idea ta posiada swoje znaczenie także na polu współczesnego dialogu ekumenicznego: „Słowa Chrystusa o tym, że «całe Prawo i Prorocy opierają się na tych dwóch przykazaniach», miłości Boga i miłości bliźniego, tłumaczą, w czym zawiera się całe chrześcijaństwo. Przy całej nieusuwalności wiary i sakramentów, trzeba pamiętać, że to miłość «jest doskonałym wypełnieniem Prawa», a więc wyraża i zawiera w sobie istotę chrześcijaństwa. Miłość jawi się jako centrum Jezusowej nauki, a jest to szczególnie pilne zadanie wszystkich chrześcijan. (...) Dojrzały i autentyczny ekumenizm musi mieć tę świadomość i do tego powinien prowadzić” (Sł. Nowosad, *Teologia moralna w kontekście ekumenicznym*, w: *Polska teologia moralna czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2006, s. 141.

Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim (1 J 4, 16). Słowa z Pierwszego Listu świętego Jana wyrażają ze szczególną jasnością istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi (DCE 1).

Słowa otwierające tekst encykliki wyrażają zatem nie tylko istotę wiary, ale wręcz istotę bycia człowiekiem i to, co najistotniejsze w postawie kształtowanej przez zasady wiary³.

Encyklika nie jest rodzajem akademickiego wykładu na temat różnych znaczeń pojęcia miłość. Stanowi wykładnię centralnej prawdy wiary, mającej rzutować na całe życie człowieka. Wiara nie jest czysto teoretyczną kategorią, nie sprowadza się do wymiaru filozoficznego światopoglądu, ale jest rzeczywistością dynamiczną, o ściśle praktycznym charakterze. Papież stwierdził to zresztą na samym wstępie encykliki: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (DCE 1).

Z równą wyrazistością została ta teza wyeksponowana w przemówieniu skierowanym 23 stycznia 2006 r. (na dwa dni przed datą ogłoszenia encykliki) do członków Papieskiej Rady *Cor Unum*:

Wiara to nie jest teoria, którą można przyjąć lub odrzucić. Jest to coś bardzo konkretnego: jest kryterium decydującym o stylu naszego życia. W epoce, w której wrogość i próżność zyskały rangę mocarstwowości, w epoce, w której jesteśmy świadkami nadużywania religii dla usprawiedliwienia nienawiści, sama racjonalność nie jest w stanie nas ochronić. Potrzebujemy Boga żyjącego, Boga który nas umiłował aż po śmierć (tłum. moje – J. W.)⁴.

W tym miejscu dochodzimy do podjęcia próby określenia motywu, który leżał u podstaw wyboru przez Benedykta XVI tematu swojej pierwszej encykliki.

³ Por. T. Dzidek, *Człowiek to połowa*, „Tygodnik Powszechny”, 6 (2006), s. 9.

⁴ „La fede non è una teoria che si può far propria o anche accantonare. È una cosa molto concreta: è il criterio che decide del nostro stile di vita. In un’epoca nella quale l’ostilità e l’avidità sono diventate superpotenze, un’epoca nella quale assistiamo all’abuso della religione fino all’apoteosi dell’odio, la sola razionalità neutra non è in grado di proteggerci. Abbiamo bisogno del Dio vivente, che ci ha amati fino alla morte” (www.vatican.va). Z równą wyrazistością nauczał w *Veritatis splendor* Jan Paweł II: „Trzeba ponownie odnaleźć i ukazać prawdziwe oblicze chrześcijańskiej wiary, która nie jest jedynie zbiorem tez wymagających przyjęcia i zatwierdzenia przez rozum. Jest natomiast poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, prawdą, którą trzeba żyć” (88).

Dlaczego encyklika o miłości?

Część określenia tego, co stanowi motyw wyboru przez Papieża tematu miłości na materiał swojej pierwszej encykliki została już zarysowana powyżej. Programem Benedykta XVI jest uważne wsłuchiwanie się w słowo Jezusa Chrystusa. Tym słowem zaś jest prawda o Bogu, który jest miłością.

Tym niemniej to słowo „miłość”

jest dzisiaj do tego stopnia wyświechtane, zużyte i nadużywane, że człowiek wymawia je nieomal z obawą. A przecież jest to słowo podstawowe, wyraz podstawowej rzeczywistości; nie możemy go tak po prostu porzucić, lecz musimy wejść na nowo w jego posiadanie, oczyścić je, przywrócić mu pierwotny blask, ażeby mogło oświecić nasze życie i przywieść je z powrotem na prawą drogę⁵.

Papież zdaje sobie sprawę z zamętu, jaki przedostał się zarówno do języka obiegowego, jak również do języka filozofii i teologii w zakresie posługiwania się słowem „miłość”. Konieczne zatem staje się uporządkowanie pojęć. Papież czyni to z niezwykłą subtelnością, przyjmując – zaskakujący dosyć – styl dyskusji z ocenami wystawianymi przez różne środowiska chrześcijańskiego rozumieniu miłości.

Odwołuje się m.in. do myśli Friedricha Nietzschego (chyba po raz pierwszy to nazwisko pojawia się w dokumencie papieskim tak wysokiej rangi), według którego Kościół swymi przykazaniami odziera rzeczywistość miłości z jej piękna i spontaniczności.

Według Friedricha Nietzsche chrześcijaństwo jakoby dało *erosowi* do picia truciznę, a chociaż z jej powodu nie umarł, przerodził się w wadę. W ten sposób filozof niemiecki wyrażał bardzo rozpowszechnione spostrzeżenie: czy Kościół swymi przykazaniami i zakazami nie czyni gorzkim tego, co w życiu jest najpiękniejsze? Czy nie stawia znaków zakazu właśnie tam, gdzie radość zamierzona dla nas przez Stwórcę ofiarowuje nam szczęście, które pozwala nam zasmakować coś z Boskości? (DCE 3).

Przy takim założeniu, kontynuuje Benedykt XVI, chrześcijańska wizja miłości *agape* „stanowiłaby dla siebie odrębny świat, który mógłby być uważany jako godny podziwu, ale całkowicie odcięty od całości ludzkiej egzystencji” (DCE 7).

⁵ „La parola «amore» oggi è così sciupata, così consumata e abusata che quasi si teme di lasciarla affiorare sulle proprie labbra. Eppure è una parola primordiale, espressione della realtà primordiale; noi non possiamo semplicemente abbandonarla, ma dobbiamo riprenderla, purificarla e riportarla al suo splendore originario, perché possa illuminare la nostra vita e portarla sulla retta via. È stata questa consapevolezza che mi ha indotto a scegliere l'amore come tema della mia prima Enciclica” (www.vatican.va).

Można by dalej snuć spekulacje na temat motywów, które skłoniły Papieża do napisania encykliki na temat miłości Boga. Otóż, jeszcze jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kard. Ratzinger w czasie wykładu na temat eklezjologii Soboru Watykańskiego II odniósł się do zjawiska kryzysu, w jakim znalazł się Kościół w różnych regionach Europy. Zdiagnozował wówczas tę sytuację jako pochodną innego, głębszego kryzysu: kryzysu odniesienia człowieka do Boga: „Kryzys, który ogarnął europejskie chrześcijaństwo, nie jest już tylko czy też wyłącznie kryzysem Kościoła. Kryzys tkwi głębiej. Swe źródło ma nie tylko w stanie samych Kościołów. Kryzys stał się kryzysem odniesienia do Boga”⁶.

Dla przezwyciężenia tego stanu rzeczy konieczne jest ponowne ukazanie miłości Boga, jako sprawy zasadniczej dla naszego życia oraz dla określenia tego, kim jest Bóg i kim jest człowiek. „Miłość Boga wobec nas jest sprawą zasadniczą dla życia i niesie ze sobą decydujące pytania o to, kim jest Bóg i kim my jesteśmy” (DCE 2)⁷.

Zrozumienie natury miłości Boga poprzedzone zostaje semantyczną analizą samego terminu „miłość”. W tym celu Papież przytacza, najpierw wyrywkowo, niektóre formy jego obiegowego znaczenia.

Mówi się o miłości ojczyzny, o umiłowaniu zawodu, o miłości między przyjaciółmi, o zamiłowaniu do pracy, o miłości pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy rodzeństwem i krewnymi, o miłości bliźniego i o miłości Boga. (...) Rodzi się więc pytanie: czy wszystkie te formy miłości w końcu w jakiś sposób się łączą i miłość, pomimo całej różnorodności swych przejawów, ostatecznie jest tylko jedna, czy raczej używamy po prostu tylko tego samego słowa na określenie całkowicie innych rzeczywistości? (DCE 2).

W celu określenia odpowiedzi na to pytanie należy wyodrębnić dwa znaczenia słowa „miłość”, które w myśli filozoficznej funkcjonują jako miłość *erosu* i miłości *agape*.

Miłość *erosu* i miłość *agape*

Według doktryny greckiej *eros* to ten rodzaj miłości, który dąży do posiadania i rozkoszowania się drugą osobą. Swój szczyt osiąga w doświadczeniu rozkoszy zmysłowej. Tekst encykliki zawiera w dwóch miejscach określenie *erosu* jako „miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, która nie rodzi się z myśli

⁶ Cyt. za: T. Węclawski, *Teologia Josepha Ratzingera*, „W Drodze”, 1 (2006), (www.mateusz.pl/wdrodze).

⁷ Idea pierwszeństwa miłości w życiu moralnym bywa często podkreślana we współczesnej polskiej refleksji teologiczno-moralnej, na co zwraca uwagę J. Kopciński, *Odnowa teologii moralnej fundamentalnej*, w: *Polska teologia moralna...*, dz. cyt., s. 67 i 71.

i woli człowieka, ale w pewien sposób mu się narzuca” (DCE 3). Nieco dalej określa się *eros* jako „upojenie, opanowanie rozumu przez «boskie szaleństwo», które wyrwa człowieka z ograniczoności jego istnienia i w tym stanie wstrząśnięcia przez boską moc pozwala mu doświadczyć najwyższej błogości” (DCE 4). W takich kategoriach rozumiana jest miłość *erosu* w pismach Platona, jako postaci miłości sprowadzonej do wymiaru impulsu, pasji⁸.

W filozofii greckiej spotykamy także pojęcie „*philia* (miłość przyjaźni). Zostało ono podjęte i pogłębione w Ewangelii Jana, aby wyrazić relację między Jezusem i Jego uczniami” (DCE 3)⁹.

Obok tych pojęć, funkcjonuje termin *agape*, który chrześcijańskie prądy myślowe sytuowały na przeciwległym biegunie w odniesieniu do *erosu*, jeśli funkcją jest stopień szlachetności miłości. *Agape* było traktowane jako ta najbardziej wysublimowana forma miłości, pozbawiona swojego wymiaru emocjonalnego i erotycznego¹⁰.

Papież przyznaje, że *agape* znajduje wyraźnie uprzywilejowane miejsce w pismach nowotestamentalnych, niemal ignorując to, co filozofia grecka określa mianem *erosu*.

Musimy już z góry uprzedzić, że grecka wersja Starego Testamentu jedynie dwukrotnie używa słowa *eros*, podczas gdy Nowy Testament nigdy go nie stosuje: z trzech słów greckich, dotyczących miłości – *eros*, *philia* (miłość przyjaźni) i *agape* – pisma nowotestamentowe uprzywilejowują to ostatnie, które w języku greckim pozostawało raczej na marginesie (DCE 3).

Papież przyznaje, że chrześcijaństwo z pewną rezerwą odnosiło się do cielesnego wymiaru miłości określanej mianem *erosu* oraz że w chrześcijaństwie były tendencje przeciwne cielesności. *Eros* bowiem nigdy nie miał – by tak rzec – wysokich notowań w myśli chrześcijańskiej. Najczęściej zawężano rozumienie *erosu* do ciała, do seksualnego pożądania i przyjemności; przedstawiano jako ikonę egoistycznej miłości, niegodnej chrześcijanina¹¹. Toteż w „krytyce chrześcijaństwa, która poczynając od czasów Oświecenia w miarę rozwoju stawała się coraz bardziej radykalna, ta nowość została oceniona w sposób absolutnie negatywny” (DCE 3).

⁸ Por. P. Rossi, *Il riscatto dell'eros. L'intervista con Sergio Givone*, „Avvenire”, 1 febbraio 2005 (www.avvenireonline.it/papa).

⁹ Sam termin *phileo* oznacza „pewną inklinację do kogoś lub do czegoś. Bardzo rzadko określa Biblia tym terminem miłość Bożą, częściej występuje on w tekstach mówiących o przyjaźni Jezusa wobec ludzi lub zawierających polecenie Jezusa, by ludzie okazywali sobie nawzajem ten rodzaj miłości” (X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 398).

¹⁰ Por. P. Rossi, *Il riscatto dell'eros...*, art. cyt.

¹¹ Por. J. Prusak, *Pragnienie inności*, „Tygodnik Powszechny”, 6 (2006), s. 9.

Papież nie unika konfrontacji z tego typu zarzutami. Nie spuszcza jednak głowy z pokorą, tylko stawia krok dalej i pyta: Do czego prowadzi redukowanie miłości do jej wymiaru wyłącznie erotycznego? Odpowiada: do jej degradacji.

Eros upojony i bezładny nie jest wznoszeniem się „ekstazą” w kierunku boskości, ale upadkiem, degradacją człowieka. Tak więc staje się ewidentnym, że *eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie (DCE 4). *Eros* sprowadzony jedynie do „seksu” staje się towarem, zwykłą „rzeczą”, którą można kupić i sprzedać, co więcej sam człowiek staje się towarem. W rzeczywistości to nie jest wielkie „tak” człowieka dla swojego ciała. Przeciwnie, człowiek uważa teraz ciało i seksualność jedynie jako materialną część samego siebie, którą można używać i wykorzystywać w sposób wyrachowany (DCE 5).

Przewycięzenie takich wypaczonych sposobów rozumienia *erosu*, otwiera drogę nie tylko do przewycięzenia pozornych napięć między *erosem* a *agape*, ale wręcz do sojuszu między nimi. Papież dokonuje niebywałej rzeczy: prowadzi do porozumienia między filozofią Platona a teologią św. Pawła wyrażonej w Hymnie o miłości z 1 Listu do Koryntian¹².

Gdyby rzeczywistości te (*agape* – jako miłość zstępująca, ofiarna i *erosu* – miłość wstępująca, pożądliva, posesywna) doprowadzić do radykalnego przeciwstawienia, wówczas istota chrześcijaństwa

byłaby oderwana od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia i stanowiłaby dla siebie odrębny świat, który mógłby być uważany jako godny podziwu, ale całkowicie odcięty od całości ludzkiej egzystencji. W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej (DCE 7).

Nie ma zatem sprzeczności między *erosem* i *agape* – to wniosek, do którego prowadzi lektura encykliki. Nie należy ich rozdzielać: ani w Bogu, ani w człowieku.

Miłość w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary; to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu. Gdy jednak owe dwa wymiary oddalają się zupełnie od siebie, powstaje karykatura czy w każdym razie ograniczona forma miłości. Powiedzieliśmy już w sposób syntetyczny, że wiara biblijna nie buduje jakiegoś świata równoległego czy jakiegoś świata sprzeczne-

¹² Taką myśl sformułował włoski filozof Giovanni Reale, wyrażając swoje zdumienie sposobem, w jaki Benedykt XVI połączył *eros* i *agape*, tworząc nowy filozoficzny paradygmat: Platon łączy się ze św. Pawłem. (*L'eros redento*, „Avvenire”, 28 gennaio 2006 – www.avvenireonline.it).

go z istniejącym pierwotnie ludzkim zjawiskiem miłości, lecz akceptuje całego człowieka, interweniując w jego dążenie do miłości, aby je oczyścić, ukazując mu zarazem jej nowe wymiary (DCE 8).

Dochodzimy tutaj do miejsca, które otwiera szeroko inny obszar tematyczny. Jak usytuować wobec siebie miłość ludzką, jako rzeczywistość naturalną, i miłość Boską, jako rzeczywistość nadprzyrodzoną? Czy porządku te należy radykalnie rozgraniczyć, czy może poszukać w miłości ludzkiej elementów należących do nadprzyrodzonego porządku miłości Boga?

Głos w tej sprawie zabrał już ks. Andrzej Zuberbier, na długo przed opublikowaniem Encykliki *Deus caritas est*. Autor opowiada się jednoznacznie po stronie wspólnoty miłości ludzkiej z nadprzyrodzoną miłością Boską.

Określając miłość jako nadprzyrodzoną, należy się jednak strzec wprowadzenia określenia: miłość naturalna. Po prostu dlatego, że takiej nie ma. Co nie znaczy, że niekiedy, czy nawet często, miłością nie nazywa się postaw nie mających nic z nią wspólnego. Gdy jednak ma miejsce autentyczna miłość: między dziewczyną i chłopcem, między małżeństwem, rodzicami i dziećmi, przyjaciółmi, odruch pomocy wobec przypadkiem spotkanego człowieka, przebaczenie doznanych uraz czy krzywd – nie sposób wymienić wszystkich przejawów i form miłości, o których rozprawiają fenomenologowie – mamy do czynienia, teologicznie rzecz biorąc, z miłością nadprzyrodzoną, będącą uczestnictwem w miłości Bożej. Może to być miłość bardzo niedoskonała i zaczątkowa, może być dojrzała i w pewnym sensie doskonała – jak wówczas gdy ktoś oddaje życie za drugiego – zawsze to będzie miłość nadprzyrodzona, mająca swe źródło w Bogu i prowadząca do Boga-Ojca całą ludzką rodzinę¹³.

Nie ma zatem – jak się wydaje – potrzeby separacji między miłością ludzką, należącą do porządku naturalnego i Boską miłością *agape*, która ma swoje źródło w wymiarze nadprzyrodzonym¹⁴. Miłość jest jedna, pochodzi ona zawsze z tego samego i jednego źródła w Bogu. Do takiej konkluzji prowadzą słowa samego Benedykta XVI, który zapowiadając ogłoszenie encykliki, stwierdził:

¹³ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 230.

¹⁴ Jest to stwierdzenie mające bardzo praktyczne znaczenie, zważywszy na to, że „człowiek nie potrafi o własnych siłach naśladować i przeżywać miłości Chrystusa. Staje się zdolny do takiej miłości *jedynie* [podkr. moje – J. W.] mocą udzielonego mu daru (Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 22)”. Ten chrystocentryczny aspekt życia moralnego wpisuje się w posoborowy nurt teologii moralnej i jej mocnym odniesieniem do chrystologii. „To chrystocentryczne ujęcie moralności chrześcijańskiej nie może być potraktowane jako tylko ozdobnik, bez większego znaczenia dla kształtowania zasad moralnych, zwłaszcza w odniesieniu do zaangażowania doczesnego” (J. Nagórny, *Chrystus sensem dziejów człowieka i świata*, w: *Spór człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 102).

Chciałem pokazać, że jest to ta sama dynamika, mająca różne wymiary. *Eros*, dar miłości mężczyzny i kobiety, pochodzi z tego samego źródła dobroci Stwórcy, podobnie jak zdolność do miłości, która jest wyrzeczeniem się siebie dla dobra drugiego człowieka. (...) Próbuję również pokazać, że najbardziej osobisty akt Boga w stosunku do nas jest jedynym aktem miłości¹⁵.

Eros rozumiany jako miłość posesywna, dążąca do posiadania, nie musi stanowić przeciwieństwa miłości *agape* jako daru, czyli miłości obdarowania. Z jednej strony bowiem chrześcijańskie przeżywanie miłości jako daru włącza w swój obręb także wymiar popędu i przyjemności, czyli po prostu ekstazy.

Tak, miłość jest „ekstazą”, ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z „ja” zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia „ja” w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga (DCE 6).

Tak jak chrześcijańska miłość *agape* zawiera w sobie pierwiastek *erosu*, tak również miłość Boga może być opisana tym wymiarem: jest to obraz Boga stęsknionego za człowiekiem, szukającego go, pragnącego.

Przed wszystkim prorocy Ozeasz i Ezechiel – przypomina Benedykt XVI – opisali tę „namiętność” Boga w stosunku do swego ludu, posługując się śmiało obrazami erotycznymi (DCE 9). *Logos*, pierwotna przyczyna – jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości. W ten sposób *eros* zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniony, a jednocześnie doznaje takiego oczyszczenia, że stapia się z *agape*. (...) *Eros* Boga do człowieka jest zarazem – jak powiedzieliśmy – w pełni *agape*. Nie tylko dlatego, że zostaje dana zupełnie bezinteresownie, bez żadnej uprzedniej zasługi, ale także dlatego, że jest miłością przebaczącą (DCE 10)¹⁶.

¹⁵ Benedykt XVI, Katecheza śródowa (18 stycznia 2006), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 3 (2006), s. 27. Podobnie jak miłość zwrócona do człowieka, tak miłość zwrócona do Boga sięga wymiaru nadprzyrodzonego, na co zwraca uwagę niemieckie czasopismo „Christ in der Gegenwart”: „Die erotische Liebe soll – wie die sexuelle Liebe – eine integrierte und integrierende Liebe sein, die den Menschen in seiner Ganzheit von Geist, Seel und Leib umfaßt, in seiner Beziehung auch zum Schöpfer- und Erlösergott” (6/06, s. 43).

¹⁶ Por. także Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, gdzie równie wyraźnie uwypuklony jest ten wymiar miłości *agape*, który wyraża się w gotowości do przebaczenia: „Miłosierdzie – tak jak przedstawił je Chrystus w przypowieści o synu marnotrawnym – ma wewnętrzny kształt takiej miłości, tej, którą w języku Nowego Testamentu nazwano *agape*. Miłość taka zdolna jest do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś nad nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy zaś to czyni, ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i dowartościowany. Ojciec ukazuje mu nade wszystko radość z tego, że się odnalazł, z tego, że ożył” (6).

Nie możemy dać miłości, nie otrzymawszy jej wcześniej jako daru. Nie możemy kochać, jeżeli nie otrzymaliśmy miłości od Boga, a nikt nie jest pozbawiony tej miłości. Kochać możemy tylko dlatego, że Bóg pierwszy nas umiłował¹⁷. Z tego też względu możliwe staje się sformułowanie przykazania miłości. „Przykazanie miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być «przykazana», ponieważ wcześniej jest dana” (DCE 14).

Przykazanie miłości

Jednym z najważniejszych pytań, jakie stawia sobie człowiek, to pytanie o to, jak żyć. Jak postępować, aby swoje życie uczynić pięknym i wartościowym? Gdzie znaleźć zasady, w których będzie potwierdzał swoją i innych osobową godność? Jest równocześnie prawdą, że wielu ludzi XXI wieku nie formułuje już pytań o charakterze moralnym, to jednak nie wolno pominąć pytań decydujących o kształcie człowieczeństwa i nadających ludzkiemu życiu określony sens¹⁸.

Ponadto, dziś rysuje się inne niepokojące zjawisko, polegające na zakwestionowaniu porządku odwołującego się do zasad sformułowanych w postaci nakazów i zakazów. „Takie zakazy i nakazy są więc odbierane jako zamach na ludzką wolność, a przy swoistej alergii na wszelkie normy – zarówno prawne, jak i moralne – stają się powodem, że wielu ludzi odchodzi od Kościoła albo lekceważąco odnosi się do jego wskazań moralnych”¹⁹.

Zjawisko to opisuje w pierwszych numerach Encykliki *Veritatis splendor* Jan Paweł II, stwierdzając:

Podnosi się pytania takie, jak: czy Boże przykazania, wpisane w serce człowieka i stanowiące element Przymierza, mogą rzeczywiście być światłem dla codziennych decyzji podejmowanych przez poszczególnych ludzi i całe społeczności? Czy można być posłusznym Bogu, a więc miłować Boga i bliźniego, nie

¹⁷ Por. G. Reale, *L'eros redento*, art. cyt. Podobnie D. Zappalà, *L'eros sulla scala di Giacobbe*, „Avvenire”, 31 gennaio 2006: „Non possiamo amare in profondità l'altro senza immergerci simultaneamente nell'amore di Dio per l'uomo, dunque nel mistero del Cristo e nella contemplazione. La contemplazione nutre la nostra capacità di amare in tutti i sensi del termine, compreso l'eros che trova la sua pienezza nell'immagine del matrimonio”.

¹⁸ Por. także interesujące rozważania na ten temat, skądinąd w kontekście przykazania kościelnych, w: *Przykazania kościelne dzisiaj*, wprowadzenie, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2001, s. 7–14.

¹⁹ J. Nagórny, *Kościół zakazów i nakazów?*, w: *Przykazania kościelne dzisiaj*, dz. cyt., s. 21.

przestrzegając tych przykazań w każdej sytuacji? Rozpowszechniona jest także opinia, która podaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością, tak jakoby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych²⁰.

Przekonanie to – skądinąd błędne – zrodziło się na gruncie pewnych „nurtów myślowych, według których istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością”²¹.

Przykazania nie mogą być zatem sprowadzane do kategorii niezrozumiałych nakazów czy krepujących ludzką wolność zakazów. Są one wskazaniem drogi ku dobru, stanowią zaproszenie do realizacji określonych wartości i wskazują kierunki ich realizacji. Tak też należy rozumieć przykazanie miłości, o którym Jan Paweł II pisał:

Przykazanie to wyraża w pełni wyjątkową godność ludzkiej osoby (...). Poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie tylko różne ujęcia jedyne przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesionego do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnim i ze światem rzeczy. (...) Celem przykazań, przypominanych przez Jezusa młodemu rozmówcy, jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr²².

Encyklika Benedykta XVI zwraca natomiast uwagę na inny jeszcze aspekt przykazania miłości Boga. Fakt istnienia tego przykazania może bowiem wydawać się pewnym paradoksem, gdyż oznacza czynienie treścią przykazania rzeczywistości, która kojarzy się raczej ze światem uczuć, a te lubią wymykać się spod kontroli człowieka. Nad uczuciami człowiek nie zawsze ma władzę decydowania. Przykazać można coś, co należy do zakresu władzy człowieka. Czy zatem możemy mówić o naszym wpływie na rzeczywistość miłości? „Bóg nie nakazuje nam uczucia – odpowiada Benedykt XVI – którego nie możemy w sobie wzbudzić. On nas kocha, pozwala, że możemy zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego «pierwszeństwa» miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas” (DCE 17)²³.

²⁰ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 4.

²¹ Tamże, 32.

²² Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 13.

²³ Możemy w tym stwierdzeniu dostrzec echo tego, co w swojej programowej encyklice zawarł Jan Paweł II: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu

Papież kontynuował ponadto ten wątek w dość niezwykłych zresztą okolicznościach. Kiedy jeszcze żył Jan Paweł II, który wprowadził tyle nowych, pionierskich elementów do stylu swego pontyfikatu, mówiło się, że jego następca nie będzie mógł już zaskoczyć świata niczym oryginalnym. A jednak to się zdarzyło! Benedykt XVI jako pierwszy Papież w historii przysłał do redakcji włoskiego tygodnika „Familia Cristiana” autorski komentarz do swojej własnej encykliki. Kiedy po zamieszczeniu tekstu encykliki w jednym ze swoich wydań do redakcji wpłynęło szereg pytań od czytelników na temat tego dokumentu, redaktor naczelny, Antonio Sciortino, niewiele myśląc, wysłał pytania na adres Watykanu, oczekując zapewne odpowiedzi ze strony któregoś watykańskiego urzędu. Tymczasem, o czym sam pisze, po kilku dniach ze wzruszeniem i z niedowierzaniem obracał w rękach dwie gęsto zapisane po niemiecku strony, opatrzone odręcznym podpisem Benedykta XVI. Wśród pytań, na które Papież odpowiada, jest również i to:

Czy naprawdę można kochać Boga? Czy miłość można nakazać? Czyż nie jest ona uczuciem, które albo w nas jest, albo go nie ma? Odpowiedź na to pierwsze pytanie brzmi: Tak, możemy kochać Boga, ponieważ nie pozostał On całkowicie nieosiągalny, ale wszedł i wchodzi w nasze życie. Przychodzi do nas, do każdego z nas w sakramentach, wywierając przez nie wpływ na nasze życie, zwraca się do nas przez wiarę Kościoła. (...) Miłość jest nie tylko uczuciem, angażuje także wolę i inteligencję. Swoim słowem Bóg zwraca się do naszej inteligencji, do naszej woli i do naszych uczuć, abyśmy mogli nauczyć się Go kochać z całego serca i z całej duszy. Tak już jest, że miłość nie od razu jest gotowa, ale rośnie; powiedziałbym, że możemy się jej uczyć powoli, by coraz bardziej przenikała wszystkie nasze siły i otwierała nam właściwą drogę życia²⁴.

Jest jeszcze jedna forma i jeszcze jeden jej przejaw, poprzez który możemy wyrazić naszą miłość do Boga. Ta forma miłości odnosi się wyłącznie do sfery woli, a zatem tej sfery, która pozostaje we władaniu człowieka. Tę formę miłości wyraża Papież w następujący sposób:

Idem velle atque idem nolle – chcieć tego samego, nie chcieć tego samego, to właśnie starożytni uznali za prawdziwą treść miłości: stać się podobnym jedno do drugiego, co prowadzi do wspólnoty pragnień i myśli. Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą (DCE 17).

się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (*Redemptor hominis*, 10). Por także *Veritatis splendor*, 24.

²⁴ Przeł. A. Boniecki, „Tygodnik Powszechny”, 19 lutego 2006, s. 19.

Można by w tym miejscu zauważyć, że taka miłość, rozumiana jako wspólnota woli dwóch kochających się osób dążących do wspólnego celu, jest istotą miłości małżeńskiej. Tymczasem Papież w kontekście tematyki miłości nie rezerwuje małżeństwu szczególnego miejsca w swojej encyklice. Więcej uwagi poświęca natomiast sakramentowi Eucharystii. „*Agape* staje się teraz także określeniem Eucharystii: w niej *agape* Boga przychodzi do nas cielesnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas (DCE 14)”²⁵.

Owo cielesne przyjście *agape* Boga do człowieka w Eucharystii rodzi wieloraki owoc. Na jeden z nich zwraca papież uwagę w 14 numerze encykliki. Jest to moc przemiany daru miłości Boga w imperatyw budowania jedności z bliźnimi.

Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. (...) Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie (DCE 14)²⁶.

Ale to przyjście *agape* Boga w Eucharystii wywołuje jeszcze jeden cudowny efekt. Zwrócił na niego uwagę Ojciec Święty w homilii wygłoszonej 21 sierpnia 2005 r. na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży w Kolonii.

Czyniąc z chleba swoje Ciało i z wina swoją Krew, uprzedza On swoją śmierć, przyjmuje ją w swym sercu i przemienia w działanie miłości. To, co z zewnątrz jest brutalną przemocą, od wewnątrz staje się gestem miłości, która oddaje się cała.

²⁵ Wielokrotnie spotykamy się z podkreśleniem związku miłości z Eucharystią w nauczaniu Jana Pawła II. W jednym ze swych pierwszych dokumentów Papież nauczał, że „Eucharystia tę miłość oznacza, a więc przypomina, uobecnia i urzeczywistnia zarazem. Ilekroć w niej świadomie uczestniczymy, otwiera się w naszej duszy rzeczywisty wymiar tej niezgłębionej miłości, w którym zawiera się wszystko, co Bóg uczynił dla nas ludzi i co stale czyni wedle słów Chrystusowych: «Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam». W parze zaś z tym niezgłębionym i niezasłużonym darem, jakim jest ta miłość objawiona do końca w zbawczej ofierze Syna Bożego, której Eucharystia jest niezniszczalnym znakiem, rodzi się również w nas samych żywa odpowiedź miłości. Nie tylko poznajemy miłość, ale sami zaczynamy miłować. Wkraczamy niejako na drogę miłości i na tej drodze czynimy postępy. Miłość, która rodzi się w nas z Eucharystii, dzięki Eucharystii też w nas się rozwija, gruntuje i umacnia (*Dominicae Cenaе*, 5).

²⁶ Por. także G. Devery, który w czasie telekonferencji zorganizowanej przez watykańską Kongregację ds. Duchowieństwa stwierdził: „The centrality of love in the mystery of the Church has its full expression in the Eucharist. It is the love of Christ experienced in the Eucharist that urges on Christians in their service of charity in the world” (www.zenit.it).

Oto całkowite przeistoczenie, które dokonało się w Wieczniku i które miało pobudzić proces przemian, którego ostatecznym końcem jest przemiana świata aż do tego stanu, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28). W jakimś sensie wszyscy ludzie zawsze oczekują w swym sercu zmiany, przemiany świata. Oto główny akt tej przemiany, będącej w stanie prawdziwie odnowić świat: przemoc zamienia się w miłość, a zatem śmierć w życie. Ponieważ czyn ten przekształca śmierć w życie, sama śmierć zostaje już wewnętrznie przezwyciężona, jest w niej już obecne zmartwychwstanie. Śmierć została, by tak rzec, głęboko zraniona, tak iż nie może już do niej należeć ostatnie słowo. Jest to, posługując się znanym nam dzisiaj obrazem, rozszczepienie atomu w najgłębszej istocie – zwycięstwo miłości nad nienawiścią, zwycięstwo miłości nad śmiercią. Tylko ten głęboki wybuch dobra, zwyciężającego zło, może wywołać następnie łańcuch przemian, które stopniowo odmieniają świat²⁷.

Jednocząca moc Eucharystii, która stapia w jedno miłość ludzką i miłość Boga, pociąga za sobą konieczność uwypuklenia tej natury miłości, jaką jest jej nieodwołalność, czyli po prostu wieczność²⁸. To zanurzenie miłości ludzkiej w Bogu – to, że „istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością, sprawia, że miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia” (DCE 5). To ważne spostrzeżenie, zwłaszcza w dobie plagi rozwodów, klimatu miłości bez zobowiązań, miłości „do czasu”, dopóki będzie nawzajem dobrze. Wobec swojej dewaluacji takich pojęć jak trwałość i wyłączność małżeńskich więzów, Papież nie waha się przypomnieć, że

miłość poszukuje definitywności i to w podwójnym znaczeniu: w sensie wyłączności – tylko ta jedyna osoba – i w sensie „na zawsze”. Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności (DCE 6).

Miłość jest zawsze czymś na wieczność. Nie może być inaczej, skoro swymi korzeniami sięga samego Boga²⁹.

Oczywiście, że podobne upominanie się o taką totalność miłości, na którą składa się wyłączność i nieodwołalność, jest drogą pod prąd. Człowiek lęka

²⁷ Cyt. za: Benedykt XVI, *Boża Rewolucja*, Częstochowa 2006, s. 92–93.

²⁸ Wielokrotnie na ten wymiar miłości zwracał uwagę również Jan Paweł II: „Miłość nadaje ostateczne znaczenie życiu człowieka. (...) Jest to rzecz największa w życiu człowieka, ponieważ – prawdziwa miłość – zawiera w sobie wymiar wieczności. Jest nieśmiertelna (cyt. za: bp F. Dziuba, *Miłość*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 328).

²⁹ Por. P. Rossi, *Il riscatto dell'eros...*, art. cyt.

się dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek stanięcia wobec rzeczywistości opisywanej terminem „na zawsze”. Tym niemniej, alternatywy nie ma, wyłączność i nieodwołalność to istotowe warunki prawdziwej miłości³⁰.

Zakończenie

Pierwsza encyklika Benedykta XVI traktuje o rzeczywistości, która ze szczególnym dynamizmem angażuje zarówno wolę, rozum, jak i uczucia człowieka. Tym samym miłość staje się przeżyciem, w które angażuje się cały człowiek – owszem, obejmuje nią inne osoby, przenika nią swoje środowisko i konkretne sytuacje. To miłość nadaje swoiste piękno człowiekowi i jego obyczajom. To słowo „piękno” występuje w tekście encykliki tylko raz, odniesione jest ono do Maryi.

Do Jej matczynej dobroci, do Jej czystości i dziewiczego piękna odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami, ze swymi radościami i cierpieniami, w ich samotności, jak również w doświadczeniach życia wspólnotowego (DCE 42).

To słowo „piękno” odnosi się do encykliki w znacznie szerszym zakresie, niż w tym tylko jej końcowym akordzie. Piękno emanuje z tekstu, z jego języka, z filozoficznej i teologicznej głębi prowadzonej refleksji. Piękno to jeden z wymiarów miłości, będącej głównym tematem encykliki, piękno jest jakoś spokrewnione z miłością. Piękno jest czymś jednym, choć wyraża się w różnych odmianach. Podobnie jak miłość jest jedna, choć wypowiada się ją w różnorodny sposób.

Bóg, który jest nieskończoną miłością, jest również nieskończonym pięknem. Benedykt XVI co prawda nie wyraża tej tezy *expressis verbis*, ale możemy chyba zaryzykować takie twierdzenie, że ta encyklika stanowi odpowiedź na pytanie postawione przez Fiodora Dostojewskiego: jakie piękno zbawi świat? Odpowiedź brzmi: zniewalające piękno, które emanuje z miłości Boga.

Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. Chrześcijanin widzi w tym już zarysowujące się misterium Krzyża: Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością (DCE 10).

³⁰ Por. P. Giovanetti, *L'amore non è «liquido»*. Intervista con Prof. Bauman, „Avvenire”, 2 febbraio 2006.

Sommario

L'AMORE È UNO SOLO

Dopo la pubblicazione del testo dell'enciclica „Deus Caritas est” alcuni si domandavano sul motivo di scelta di tale argomento per la prima enciclica del Papa Benedetto. Il documento visto come chiave del programma del pontificato presenta l'amore come realtà fondamentale per la comprensione del uomo e per la spiegazione del mistero di Dio.

Il testo dell'enciclica presenta l'amore come una realtà unica, coerente, anche se vissuta nelle diverse dimensioni. Non si deve considerare l'amore di *eros* e di *agape* come realtà contrastanti. Esse sono due „faccie” dello stesso amore. Non c'è bisogno di separare *eros* dall'*egape*, e questo vale sia per l'uomo come per il Dio. L'amore è uno solo, anche il „terreno” amore umano proviene in ultima analisi da Dio, quindi tocca la dimensione soprannaturale. È la stessa dinamica dell'amore che abbraccia le sue diverse dimensioni.

Ks. dr Jarosław WOJTKUN – ur. w 1964 r. w Skarżysku Kamiennej, doktor teologii moralnej, adiunkt w Instytucie Teologicznym w Radomiu przy Wydziale Teologicznym UKSW, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu; obszar badań: teologia kultury, bioetyka.

VARIA

Ks. Tomasz Chałupczak – Kielce

OBZRĘDY OTWARCIA I ZAMKNIĘCIA DRZWI ŚWIĘTYCH BAZYLIKI ŚW. PIOTRA W RZYMIE W CZASIE POWSZECHNEGO JUBILEUSZU 1500 ROKU

Siedem lat temu Kościół powszechny przeżywał Wielki Rok Jubileuszowy. W wielu wydanych wówczas publikacjach o charakterze popularno-naukowym dało się zauważyć nieścisłości, a nawet przeciwne sobie poglądy dotyczące genezy lat świętych i ich rozwoju. Fakt ten był spowodowany przede wszystkim brakiem odniesienia do źródeł historycznych omawianego zagadnienia. Nikt z autorów niniejszych opracowań nie zainteresował się procesem formowania się obrzędów otwarcia i zamknięcia Drzwi Świętych, które były swoistą katechezą o misteriach chrześcijańskiego jubileuszu.

Ta właśnie sytuacja zachęciła mnie do poszukiwań związanych z genezą i rozwojem tychże rytów, zwłaszcza w wieku XVI, czyli w pierwszym wieku ich istnienia.

Z powodu obszerności argumentu poszukiwania ograniczono do rytów otwarcia i zamknięcia Drzwi Świętych Bazyliki Watykańskiej, które – trzeba to podkreślić – stanowiły model dla analogicznych ceremonii, którym przewodniczyli kardynałowie legaci w pozostałych trzech bazylikach jubileuszowych miasta Rzymu.

Niniejszy artykuł przedstawia okoliczności, w jakich zrodziły się obrzędy liturgiczne otwierające i zamykające Rok Święty 1500 oraz zapoznaje nas z ich strukturą.

1. Sytuacja społeczno-polityczna Europy w czasie Jubileuszu 1500 Roku

Zadanie zwołania nowego Roku Świętego przypadło papieżowi Aleksandrowi VI (Rodrigo de Borja, wł. Borgia, 11.08.1492 – 18.08.1503). Uczynił to 12 kwietnia 1498 r. Bullą *Consueverunt Romani Pontifices*. Rok później,

28 marca 1499, dyskutował on z kardynałami o zawieszeniu wszelkich odpustów na czas Roku Świętego. Ta ostatnia dyspozycja, choć wzbudziła wiele komentarzy głównie na terenie Niemiec, została jednak zaaprobowana przez wszystkich obecnych wówczas w Rzymie kardynałów. Tego samego dnia opublikowano stosowną Bullę *Inter multiplices*¹. Prawo nadawania odpustów zupełnych w czasie trwania nadchodzącego jubileuszu zachowała jedynie wenecka bazylika św. Marka.

20 grudnia 1499 r. w Bulli *Inter curas* Aleksander VI określił warunki niezbędne do uzyskania odpustów² oraz udzielił penitencjariuszom Watykańskiej Bazyliki³ władzy uwalniania od grzechów i kar na czas trwania jubileuszu.

Aleksander VI jako pierwszy nazwał nadchodzące wydarzenie „rokiem świętym” i wyraźnie zadysponował, aby w każdej z czterech bazylik patriarchalnych Rzymu obok dotychczasowych drzwi wejściowych otworzono specjalne wejście, nazywane „złotymi” lub „świętymi drzwiami”⁴. Winno być ono zamknięte przy końcu jubileuszu i otwarte na nowo dopiero na początku następnego Roku Świętego.

Troszcząc się, aby uroczystości jubileuszowe miały szczególny charakter, papieskiemu ceremoniarzowi Janowi Burchardowi powierzono zadanie przygotowania specjalnego obrzędu otwarcia nowego Roku Świętego.

Przewodniczył mu Aleksander VI 24 grudnia 1499 r. Najistotniejszą częścią nowego rytuału stało się otwarcie Drzwi Świętych: papież wypowiedział wybrane wersety psalmów oraz trzykrotnie uderzył młotkiem w częściowo już rozebraną ścianę tzw. Złotych Drzwi. Kiedy po trwającej około pół godziny pracy murarze otworzyli całkowicie wspomniane drzwi, Aleksander VI przyklęknął na ich progu. Następnie pomodlił się w ciszy, wstał i trzymając w ręku płonącą świecę, przekroczył Święte Drzwi jako pierwszy. Chór tymczasem wykonywał hymn *Te Deum*. Po papieżu weszli do bazyliki inni uczestnicy liturgii.

Papież chciał, by jednocześnie otwarto Drzwi Święte pozostałych bazylik jubileuszowych, stąd wyznaczył trzech kardynałów legatów do wykonania tegoż zadania. Byli nimi: kard. Giorgio de Costa (udał się on do Bazyliki Laterańskiej), kard. Giovanni Battista Orsini (przewodniczył liturgii w Bazylice Matki Bożej Większej) i kard. Giovanni de Sacchi (udał się do Bazyliki św. Pawła za Murami).

¹ Archivio Segreto Vaticano – Tajne Archiwum Watykańskie (dalej A.S.V.), Acta Concist., Acta Vicecanc. 1, f. 48.

² A.S.V., Arm. XXXII, 21, f. 126v.

³ Dokument *Pastoris aeterni* (A.S.V., Arm. XXXII, 21, f. 126v.); Por. także: Archivio Ambrosiano (dalej A.A.), Arm. I–XVIII, 3206.

⁴ Prawdopodobnie w tym czasie termin „drzwi święte” zastąpił wyrażenie „złote drzwi”.

Rozpoczynający XVI wiek Rok Święty znaczył nową epokę. Odkrycia geograficzne poszerzały horyzonty ludzkości, wpływały na kształtowanie się europejskiej ekonomii, której oś przesuwiała się coraz wyraźniej z basenu Morza Śródziemnego w kierunku Atlantyku. Do coraz większego znaczenia dochodziły Hiszpania i Portugalia.

Zmianom w strukturze ekonomicznej towarzyszyła rewolucja kulturalna, której symbolem stał się później Mikołaj Kopernik.

Jednym z najbardziej śmiałych projektów Aleksandra VI było otwarcie w liczącym wówczas ok. 53.000 mieszkańców Rzymie nowej drogi, którą nazwano imieniem papieża (*Via Alessandrina*). Uważano ją za jedną z pierwszych dróg nowego świata i otwarto w dniu rozpoczęcia jubileuszu, tzn. 24 grudnia 1499 r.

Chcąc zapewnić pielgrzymom bezpieczeństwo w czasie podróży i oczyścić drogi prowadzące do Wiecznego Miasta od złodziei i bandytów, Aleksander VI wydał dnia 22 lutego 1500 r. Dekret *Inter cetera*⁵, zapowiadając surowe kary dla przestępców. Niestety, zabiegi te nie wpłynęły znacząco na zwiększenie bezpieczeństwa podróży, stąd pielgrzymowanie było niebezpieczne i często kończyło się śmiercią.

Podobny cel miała inna dyspozycja papieża: nad bezpieczeństwem pielgrzymów przybywających do Rzymu miała czuwać w Ostii załoga jednego z bazujących tam statków wojennych.

Na czas trwania Roku Świętego Aleksander VI przyznał specjalne prawa penitencjarzom Bazyliki św. Piotra (Dekretem *Pastoris aeterni* z 20 grudnia 1499), a następnie je poszerzył (Dekretem *Cum in principio* z 4 marca 1500⁶).

Początkowo wydawało się, iż znany ze swej słabości moralnej papież Borgia zmieni w czasie jubileuszu styl życia na lepszy: aby nabyć odpust zupełny udał się 14 kwietnia 1500 r. do czterech jubileuszowych bazylik; w dniu Paschy przewodniczył uroczystej Mszy świętej w Bazylice Watykańskiej oraz udzielił zebrany błogosławieństwa i odpustu. Jan Burchard wspomina, iż w uroczystości tej mogło uczestniczyć nawet 200 tysięcy wiernych. Nawet jeśli liczba podana przez papieskiego ceremoniarza wydaje się być przesadzoną, w liturgii musiało uczestniczyć wiele osób, skoro nawet nieprzychylny dla papieża Sigismondo de' Conti tak podsumował te dni: „Cały świat był w Rzymie”⁷.

Istotnie, do Wiecznego Miasta przybywali pielgrzymi z różnych stron świata. Najwięcej ich było z Niemiec i Węgier. Z Neapolu szli w procesji, w której niesiono figurę Matki Bożej Karmelińskiej. Wielu uczestników owej procesji siekło się różgami. Gdyby nie wybuch epidemii dżumy w czasie trwania jubileuszu,

⁵ A.S.V., Registra Vaticana (dalej Reg. Vat.) 874, f. 32v.

⁶ A.S.V., Arm. XXXII, 21, f. 130.

⁷ Sigismondo De' Conti, *Le storie de' tempi suoi dal 1475 al 1510*, vol. II, Roma 1883, 218.

liczba pielgrzymów byłaby z pewnością jeszcze większa. Do najbardziej znanych osobistości uczestniczących w Jubileuszu Roku 1500 należy zaliczyć Michała Anioła, Pinturichia, Aleksandra Farnese (przyszłego Pawła III), Elżbietę Gonzagę (żonę krakowskiego księcia) oraz Mikołaja Kopernika (do Rzymu przybył on w okolicach Świąt Wielkanocnych i zatrzymał się w nim przez cały rok).

W wyniku dużych opadów deszczu 1 listopada 1500 r. przebrał Tybr i zalał całe miasto. Istniejąca sytuacja doprowadziła do przesunięcia ceremonii zamknięcia Roku Świętego na 6 stycznia 1501 r. Złożony chorobą Aleksander VI nie mógł przewodniczyć osobiście obrzędowi zamknięcia Drzwi Świętych w Bazylice św. Piotra. Reprezentował go legat – kardynał Francesco Cesare Borgia. W Bazylikach św. Jana na Lateranie i Matki Bożej Większej obrzęd zamknięcia jubileuszu celebrowali legaci otwarcia Drzwi Świętych sprzed roku. W Bazylice św. Pawła za Murami nie odbyła się natomiast żadna liturgia.

Zgodnie z zarządzeniem papieskim łaski jubileuszowe można było nabywać na terenie Italii aż do czasu zakończenia Pięćdziesiątnicy 1501 r.⁸ Podobnie było w Wielkim Księstwie Litewskim⁹, na Węgrzech, w Polsce¹⁰ i w Wielkim Księstwie Toskanii. Przedłużenie możliwości nabywania odpustu Roku Świętego na wyżej wymienionych terenach wiązało się z udziałem mieszkańców tych regionów Europy w działaniach wojennych przeciw Turcji. Przez kilka dni można było cieszyć się nabywaniem łask jubileuszowych w Diecezji Poznańskiej¹¹, w Wenecji i jej posiadłościach¹², we Francji¹³, w diecezjach Faenza¹⁴ i Besançon¹⁵ oraz w Księstwie Austrii¹⁶.

Zgodnie z dyspozycjami papieskimi dotyczącymi rozszerzenia czasu nabywania jubileuszowych odpustów, chrześcijanie znajdujący się daleko od Rzymu mogli zdobyć je bez konieczności nawiedzenia Wiecznego Miasta. W takim jednak wypadku musieli wypełnić praktyki jubileuszowe w miejscach zamieszkania oraz złożyć wyznaczonym przez papieża delegatom określoną ofiarę pieniężną¹⁷.

⁸ Bulla *Pastoris aeterni* (z grudnia roku 1500). Por. także G. Burchard, *Liber Notarum*, 254, Archiwum Papieskiego Urzędu Celebracji Liturgicznych (dalej APUCL), cas. 28, vol. 365).

⁹ Znajduje się w: A.S.V., Arm. XXXII, 21, f. 53v.

¹⁰ *Gradiente Domino* (21 czerwca 1500) – A.S.V., Reg. Vat. 872, f. 70.

¹¹ *Pastoris aeterni* (1500) – A.S.V., Reg. Vat. 871, f. 10.

¹² *Comissimum Nobis* (12 stycznia 1501) – A.S.V., Reg. Vat. 871, f. 15.

¹³ *Comissimum Nobis* (19 stycznia 1501) – A.S.V., Reg. Vat. 871. ff. 7. 104

¹⁴ *Aeterni Regis* (15 lipca 1501) – A.S.V., Reg. Vat. 871. f. 1.

¹⁵ *Pastoris aeterni* (1501) – A.S.V., Reg. Vat. 868, f. 70.

¹⁶ *Comissimum nobis* (30 września 1501) – A.S.V., Reg. Vat. 868, f. 76.

¹⁷ Papież pozostawił zebrane w ten sposób w regionie Veneto pieniądze miastu Wenecji, by wspomóc prowadzoną przez tę republikę wojnę z Turkami. Podobnie pieniądze zebrane w Polsce pozostały tam, aby wesprzeć wojny przeciw niewiernym. Postawa ta nie

2. Obrzędy otwarcia Drzwi Świętych w czasie Roku Świętego 1500

W celebracji otwarcia Drzwi Świętych przekazanej nam przez Jana Burcharda możemy wyróżnić następujące momenty:

- a) procesję do Drzwi Świętych;
- b) obrzędy celebrowane przed przekroczeniem Drzwi Świętych;
- c) obrzędy celebrowane na progach Drzwi Świętych;
- d) obrzędy i nieszpory celebrowane po przekroczeniu Drzwi Świętych;
- e) obrzędy zakończenia.

2.1. Procesja do Drzwi Świętych

Jan Burchard rozpoczyna swój opis, precyzując, iż kardynałowie i prałaci zebrali się w pomieszczeniu zwanym Salą Papugi¹⁸, gdzie po przywdzianiu odpowiednich szat otrzymali świece. Gdy papież był gotowy do rozpoczęcia liturgii, a trzech kardynałowie legaci zostali wysłani do wyznaczonych im bazylik, rozpoczęła się procesja otwarcia jubileuszu¹⁹. Niesionego w *sedia gestatoria* papieża poprzedzali kardynałowie, prałaci i subdiakoni, z których jeden niósł krzyż. Aleksander VI miał na głowie tiarę, w lewej ręce trzymał przyozdobioną srebrnymi elementami zapaloną świecę. Prawą dłońią błogosławił zebranych wiernych. Procesja dotarła do Drzwi Świętych²⁰.

zawsze była podzielana przez wiernych. Sigismondo de' Conti będzie się dziwił, dlaczego część jubileuszowych ofiar została przekazana Cesare Borgia, aby sfinansować jego działania wojenne w Emilii-Romanii, zamiast przeznaczyć je, co czynili poprzednicy Aleksandra VI, na upiększenie Rzymu. Wstęp został przygotowany na podstawie informacji historycznych, znajdujących się w: L. von Pastor, *Storia dei papi*, vol. III, 481–489. Aby pogłębić znajomość tego argumentu, poleca się przeczytać następujące książki i artykuły: R. Aubenas, *Storia del mondo moderno*, vol. I, *Il Rinascimento* (1453–1500), Milano 1964, 100–125; E. Guidoni, G., Petrucci, *Roma, Via Alessandrina*, Roma 1997; H. Günther, *Die Anlage der Via Alessandrina*, w: *Jahrbuch des Zentralinstituts für Kunstgeschichte*, München 1985, 287–293; M. L. Madonna, *Una operazione urbanistica di Alessandro VI: la via Alessandrina in Borgo*, w: M. Calvesi ed., *Le arti a Roma sotto Alessandro VI*, Roma 1981, 4–9, 64–69; M. Miglio, *La Curia papale tra XV e XVI secolo*, w: E. Menestò ed., *Alessandro Geraldini e il suo tempo*, Spoleto 1993, 15–33; Sigismondo De' Conti, *Le storie de' tempi suoi dal 1475 al 1510*, Roma 1883.

¹⁸ Chodzi tu o jedną z sal Pałacu Apostolskiego, gdzie na ścianach zostały namalowane dwie papugi. Sala ta znajduje się blisko Kaplicy Mikołaja (Cappella Nicolina). Teraz bywa również nazywana Salą Paramentów.

¹⁹ W opisie Jana Burcharda nie ma szczegółów dotyczących drogi procesji.

²⁰ Aby mieć wyobrażenie przestrzeni Bazyliki św. Piotra w Watykanie, gdzie celebrowano interesującą nas liturgię – Por. G. Grimaldi, *Descrizione della Basilica*

2.2. Obrzędy celebrowane przed przekroczeniem Drzwi Świętych

Tam chór rozpoczął śpiewać antyfony składające się z wybranych przez Burcharda i uporządkowanych przez Aleksandra VI wersetów psalmów²¹. Oto one:

*V Jubilate Deo, omnis terra,
R. Et servite Domino in laetitia.*

*V Introite in conspectu ejus,
R. In exultatione.*

*V Scitote quoniam Dominus ipse est Deus,
R. Ipse fecit nos, et nos ipsi sumus.*

*V Populus ejus et oves pascue ejus,
R. Introite portam ejus.*

*V In confessione, atrio ejus,
R. In hymnis confitemini illi.*

*V Laudate nomen ejus,
R. Quoniam suavis est Dominus.*

*V In eternum misericordia ejus,
R. Et a generatione usque in generationem veritas ejus.*

*V Aperite mihi portas justitie,
R. Et ingressus in eas confitebor Domino.*

*V Haec porta Domini,
R. Justi intrabunt in eam.*

antica di S. Pietro in Vaticano (Codice Barberini latino 2733), R. Niggel ed., Città del Vaticano 1972, 72 (Cyborium Innocentego VIII), 104 (Cyborium Innocentego VIII), 123 (Cyborium Jana VII dla Chusty Weroniki), 126–127 (perspektywa Cyborium Jana VII dla Chusty Weroniki), 129 (Ołtarz Relikwii Włóczni), 138–139 (Wnętrze Bazyliki św. Piotra – Por. *Dodatek*, część 1, 2), 150–151 (Mur Pawła III), 156–157 (Drzwi Bazyliki św. Piotra – Por. *Dodatek*, parte 1, 3), 158–159 (Nawa Chusty św. Weroniki), 160–161 (Nawa św. Andrzeja), 164–165 (Fasada Bazyliki św. Piotra), 188–189 (Fasada Bazyliki św. Piotra), 199 (Ołtarz św. Piotra i św. Pawła), 215 (Grób Innocentego VIII), 506–507 (Plan starej Bazyliki św. Piotra – Por. *Dodatek*, część 1, 1).

²¹ W wigilię otwarcia Drzwi Świętych, 23 grudnia 1499 r. papież zapytał swojego ceremoniarza o przebieg planowanej uroczystości, Jak widać z opisu z *Liber Notarum*, propozycja Burcharda spodobała się Aleksandrowi VI.

*V. Introibo ad domum tuam,
R. Adorabo in templum sanctum tuum in timore tuo.*

*V. Haec est dies quam fecit Dominus,
R. Exultemus et laetemur in ea.*

*V. Laudate dominum, omnes gentes,
R. Laudate eum, omnes populi.*

*V. Aperite mihi portas justitiae,
R. Ingressus in eas confitebor Domino.*

*V. Haec porta Domini,
R. Iusti intrabunt in eam.*

*V. Introite in conspectum ejus,
R. In exultatione.*

*V. Domine, exaudi orationem meam,
R. Et clamor meus ad te veniat.*

*V. Dominus vobiscum,
R. Et cum spiritu tuo.*

Następnie papież odmówił modlitwę²²:

Deus, qui per Moysem famulum tuum populo Israelitico quinquagesimum annum remissionis et jubilei instituisti, quo singulos esse liberos voluisti, concede propitius nobis famulis jubilei centesimum annum auctoritate tua institutum quo hanc portam populo contrito aperiri voluisti, fideliter inchoare, ut in eo venia plene indulgentiae et remissionis omnium delictorum obtenta, cum dies vocationis advenerit, inerrabili gloria et perenni felicitate perfruamur, per D. N. Jesu Christi.

Chórzyści i zebrani wierni odpowiedzieli: *Amen*.

2.3. Obrzędy celebrowane na progach Drzwi Świętych

Gdy papież opuścił *sedia gestatoria*, otrzymał z rąk mistrza murarskiego młotek i uderzył nim trzykrotnie w Jubileuszowe Drzwi.

Kiedy odpadły z nich pierwsze kamienie, papież powrócił do *sedia gestatoria*, zaś dzieło otwarcia kontynuowali murarze. W tym czasie chór wykony-

²² Jak widać w *Liber Notarum* (APUCL, cas. 28, vol. 365), czyni to prawdopodobnie z *sedia gestatoria*. Jest ona kompozycją papieskiego ceremoniarza.

wał antyfony²³. Po otwarciu Złotych Drzwi, papież ponownie zszedł z *sedia gestatoria*, pozostawił mitrę i uklęknął na progu drzwi. Pozostał tam przez chwilę w ciszy, trzymając w lewej ręce zapaloną świecę. Wspomagany przez swego ceremoniarza wstał²⁴ i jako pierwszy przekroczył Jubileuszowe Drzwi (chór miał wtedy wykonać hymn *Te Deum*²⁵).

2.4. Obrzędy i nieszpory celebrowane po przekroczeniu Drzwi Świętych

Papież doszedł do połowy nawy Watykańskiej Bazyliki i tam zatrzymał się. Niebawem dołączyli do niego subdiakoni, prałaci i kardynałowie. Wtedy Aleksander VI zajął miejsce w *sedia gestatoria* i przy śpiewie odpowiednich antyfon zaniesiony został w procesji w kierunku Ołtarza Większego Watykańskiej Bazyliki. Tam chór wykonał werset z *responsorium*²⁶, zaś papież odśpiewał następującą modlitwę²⁷:

Actiones nostras, quaesumus, Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio a te semper incipiat, et per te cepta finiat, per Dominum...

Wszyscy zgasił świecę, a papież udał się do tronu, aby odebrać *hommage* od obecnych w bazylice kardynałów.

Liturgia otwarcia zakończyła się I nieszporami o Narodzeniu Pańskim.

²³ Jak zauważa Jan Burchard, pierwsze udokumentowane otwarcie Drzwi Świętych trwało ok. pół godziny. Chór śpiewał wtedy antyfony, o których treści nie ma wzmianki w opisie. Burchard pisze tylko: „in qua ruptura [muri], mediam horam vel circa consumpserunt, cantoribus nostris continuo antiphonas et cantum eorum superscriptum interim cantantibus et repetentibus” (Por. APUCL, cas. 28, vol. 365).

²⁴ Aleksander VI nie czuł się dobrze, co będzie także widać rok później.

²⁵ W tym momencie papież (albo chór – w opisie spotykamy niejasną wskazówkę) miał zacząć hymn *Te Deum*, ale jak wynika z relacji Burcharda z powodu nieporządku i powszechnej chęci jak najwcześniejszego przejścia przez Drzwi Święte, hymn ten został pominięty.

²⁶ Burchard nie precyzuje treści wersetów.

²⁷ Ceremoniarz Aleksandra VI pisze na ten temat tak: „Fuisset tamen forte conveniens quod Papa postquam ad altare majus pervenit, pro conclusione Te Deum, post dictum per cantores competentem versiculum cum suo responsorio, cantarent orationem: Actiones nostras” (Por. APUCL, cas. 28, vol. 365). Prawdopodobnie Burchard pomylił się, podając formę czasownika *cantare* (powinien był przypuszczalnie zapisać: „Papa (...) cantaret”). Podmiotem działania jest więc papież, a nie chórzysci. Śpiew modlitwy przez chór byłby bowiem obcy regułom liturgii rzymskiej.

2.5. Obrzędy zakończenia

Po zakończeniu niesporów kardynałowie udali się do kaplicy, gdzie złożyli szaty liturgiczne, zaś papieża zaniesiono w *sedia gestatoria* do Pałacu Apostolskiego²⁸.

3. Nowości liturgiczne w obrzędzie otwarcia Drzwi Świętych w czasie Jubileuszu 1500 Roku

Nie można nazwać Aleksandra VI wynalazcą obrzędu otwarcia Drzwi Świętych, ponieważ jak wynika z Bulli ogłoszenia Jubileuszu 1500 Roku²⁹, był on przekonany o istnieniu rzymskiej tradycji otwierania lat świętych. Z jednej strony chciał pozostać jej wiernym, z drugiej zaś nie dysponował żadnym stosownym rytym, stąd trzeba było takowy przygotować. Zadanie to zostało powierzone ceremoniarzowi Janowi Burchardowi³⁰.

Zastanówmy się, skąd pochodzą elementy badanej liturgii i jak włączono je do liturgii otwarcia Drzwi Świętych.

W obrzędzie występują cztery teksty eucharystyczne: są to wersety psalmów śpiewane przez chór tuż po dojściu procesji do Drzwi Świętych, dwie modlitwy (jedna następuje po wspomnianych wersetach, a przed otwarciem Jubileuszowych Drzwi, druga jest modlitwa *Actiones nostras*) i hymn (*Te Deum*).

²⁸ Jak zauważa Burchard, nie dzwoniły wtedy dzwony Watykańskiej Bazyliki.

²⁹ Oto fragment Bulli Roku Świętego 1500: „quo tempore Portam dictae basilicae beati Petri centesimo quoque anno Iubilei pro maiore fidelium devotione aperiri solitam (...) propriis manibus aperiemus, faciemusque aperire alias basilicas S. Pauli ac Lateranensis et beatae Mariae Maioris de dicta Urbe ecclesiarum Portas, etiam de more anno Iubilei aperiri consuetas” (Por. Lora, E. ed., *Bollario dell’anno santo*, Bologna 1998, 138).

³⁰ J. Burchard, *Liber Notarum*, 187: „(...) postquam idem SS. D. N. de casu huiusmodi parum doluerat, interrogavit me quid pro inchoatione jubilei et apertura porte auree basilice sancti Petri mihi videretur faciendum; respondi Sanctitati sue mihi videri ut muratores rupturam porte ordinarent ita ut facillime perforari possent pro vespere in Sanctitatis sue presentia, et propter pulveres et tempus, futurum Sanctitati sue incommodum atque etiam cardinalibus expectare tantam rupturam; propterea mihi videri quod Sanctitas sua in vigilia pro vespere ad basilicam descendendo, cum essent ante portam auream, daret ictum malleo et muratores rupturam prosequerentur; interim Sanctitas sua precederet ad altare majus, inchoarentur et prosequerentur vespere usque ad finem; quibus finitis, exiret portam mediam ejusdem basilice, et per portam auream, facta prius oratione, primus intraret, et post eum cardinales et alii, cum vix posset porta ipsa, vesper durantibus, perforari et bene mundari, et quod magistris

a) Wersety psalmiczne śpiewane tuż po dojściu procesji do Złotych Drzwi. 23 grudnia 1499 r. Aleksander VI otrzymał propozycję liturgii otwarcia Drzwi Świętych, którą przygotował Jan Burchard. Znalazły się w niej m.in.: wersety Psalmów 5, 99, 101, 116 i 117³¹.

Oto wersety psalmiczne zaaprobowane i dodane na życzenie papieża Borgia:

V. Jubilate Deo, omnis terra,
R. Et servite Domino in letitia (Ps 99, 2).

V. Introite in conspectu ejus,
R. In exultatione (Ps 99, 2).

V. Scitote quoniam Dominu ipse est Deus,
R. Ipse fecit nos, et non ipsi nos (Ps 99, 3).

V. Populus ejus et oves pascue ejus,
R. Introite portam ejus (Ps 99, 3-4).

V. In confessione, atrio ejus,
R. In hymnis confitemini illi (Ps 99, 4).

V. Laudate nomen ejus,
R. Quoniam suavis est Dominus (Ps 99, 4).

V. In eternum misericordia ejus,
R. Et a generatione usque in generationem veritas ejus (Ps 99, 5).

V. Aperite mihi portas justitie,
R. Et ingressus in eas confitebor Domino (Ps 117, 19).

V. Haec porta Domini,
R. Justi intrabunt in eam (Ps 117, 20).

et laboratoribus ac quibuscumque aliis sub pena amissionis vite seu capitis truncationis mandari ne quis per portam ipsam intraret vel exiret ante Sanctitatem suam ed alii perforent ad intus alii ab extra; quod gubernator Urbis ab extra et capitaneus porte palatii ab intra, laborantibus preesset et provideret ne quis intraret vel exiret, ut prefertur; quod in vigilia predicta, a meridie usque quo Sanctitas sua portam auream intravisset, pulsarentur omnes campane omnium ecclesiarum, capellarum, monasterium, conventuum et Capitollii Urbis. Ordinaveram et ex psalterio certos versiculos collegeram, et certam convenientem orationem composueram per Sanctitatem suam ante aperturam porte dicendam, que etiam Sanctitati sue legi (...)” (Por. APUCL, cas. 28, vol. 365).

³¹ Burchard sam pisze tak w swej relacji: „(...) de versiculis XII superius scriptis elegit primum, secundum, quintum, sextum, decimum, undecimum et duodecimum, alios voluit praetermitti (...)” (Por. APUCL, cas. 28, vol. 365).

V. *Introibo ad domum tuam,*
R. *Adorabo in templum sanctum tuum in timore tuo* (Ps 5, 8).

V. *Haec est dies quam fecit Dominus,*
R. *Exultemus et laetemur in ea* (Ps 117, 24).

V. *Laudate dominum, omnes gentes,*
R. *Laudate eum, omnes populi* (Ps 116, 1).

V. *Aperite mihi portas justitiae,*
R. *Ingressus in eas confitebor Domino* (Ps 117, 19).

V. *Haec porta Domini,*
R. *Iusti intrabunt in eam* (Ps 117, 20).

V. *Introite in conspectum ejus,*
R. *In exultatione* (Ps 99, 2).

V. *Domine, exaudi orationem meam,*
R. *Et clamor meus ad te veniat* (Ps 101, 2).

Następuje werset pozdrowienia i odpowiedź:

V. *Dominus vobiscum,*
R. *Et cum spiritu tuo.*

b) Modlitwę, która następuje po wersetach, odczytuje papież przed otwarciem Złotych Drzwi. Propozycja Burcharda została w tym przypadku prawie nie zmieniona³²:

Deus, qui per Moysem famulum tuum populo Israelitico quinquagesimum annum remissionis et jubilei instituisti, quo singulos esse liberos voluisti, concede propitius nobis famulis jubilei centesimum annum auctoritate tua institutum quo hanc portam populo contrito aperiri voluisti, fideliter inchoare, ut in eo venia plene indulgentie et remissionis omnium delictorum obtenta, cum dies vocationis advenerit, inerrabili gloria et perenni felicitate perfruamur, per D. N. Jhesu Christi etc.

c) Modlitwa *Actiones nostras*.

„Papież odmówił ją przy Ołtarzu Większym Watykańskiej Bazyliki, tuż po uroczystym otwarciu Złotych Drzwi. Oto jej tekst:

³² Burchard pisze tak: „(...) et orationem approbavit [papa], correctis in ea verbis quos singulos liberos esse voluisti; et quod jubileum centesimum in ea appellarem, et portam hujusmodi in eo aperiri consuevisse adjicerem; emendavi igitur eam et placuit Sanctitati sue in forma infra ponenda (...)” (Por. APUCL, cas. 28, vol. 365).

Actiones nostras, quaesumus, Domine, aspirando praeveni et adiuvando proseguere, ut cuncta nostra oratio a te semper incipiat, et per te cepta finiat, per Dominum, etc.

Nie jest to oracja skomponowana przez Burcharda³³. Można ją bowiem odnaleźć w Sakramentarzu Gregoriańskim³⁴ (jedna z kolekt *ad libitum* mszy *Sabbato ad S. Petrum in XII lectiones*); występuje w Sakramentarzu Gregoriańskim Padewskim³⁵ (jako kolekt mszy *Sabbato ad S. Petrum in XII lectiones*); w Sakramentarzu Gelazjańskim z Saint-Gall³⁶ i w średniowiecznych pontyfikalach rzymskich³⁷ (w których towarzyszy obrzędowi poświęcenia kościoła). Pojawia się wreszcie w Pontyfikale Wilhelma Duranda³⁸ w obrzędzie błogosławieństwa opata.

d) Hymn *Te Deum*.

Występował od wieków w liturgii Kościoła. Burchard zastosował element już istniejący i wprowadził go do nowej liturgii.

Włączając do obrzędu wymienione wyżej teksty euchologiczne, Burchard chciał wyrazić duchowy klimat obrzędu otwarcia Drzwi Świętych i misterium Roku Jubileuszowego. Można by się pokusić o pytanie, czy propozycje te dobrze ilustrowały przeżywane treści.

Używając współczesnego języka, trzeba jednak stwierdzić, że Jan Burchard okazał się dobrym antropologiem: zaproponowany przez niego schemat liturgii otwarcia Drzwi Świętych odpowiada schematom rytów przejścia obecnym we wszystkich ludzkich kulturach i wyraża w zadowalający sposób tajemnicę, którą medytował Kościół zgromadzony przed progiem Bazyliki Watykańskiej wieczorem 24 grudnia 1499 r.

³³ Poświadcza o tym w *Liber Notarum*, 190 (Por. APUCL, cas. 28, vol. 365).

³⁴ Por. *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum*, J. Deshusses ed., *Le Sacramentaire Grégorien*, Fribourg 1971, 198.

³⁵ Por. *Sacramentarium Gregorianum Paduense*, Mohlenberg ed., *Die älteste erreichbare Quelle des „Liber sacramentorum anni circuli“ der römischen Kirche* (Codex Paduan. D. 47, ff. 11–100), Münster 1927, 4119.

³⁶ Por. *Sacramentarium Gelasianum Sangallense*, L. K. Mohlberg ed., *Das Frankische Sakramentarium Gelasianum*, in: *Alemanischer Überlieferung*, Münster 1939, 312.

³⁷ Por. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen-Âge*, Città del Vaticano 1940: I, 171–II, 93, 293, 383, 389, 580–III, 377, 401, 430, 439, 453, 458, 480, 671.

³⁸ Por. *Pontificale Guillelmi Durandi*, A. Andrieu ed., *Le Pontifical romain au moyen-âge*, vol. III, *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Città del Vaticano 1940 (dalej PGD) II, 2, 16.

Obrzędy, które miały być celebrowane przy Drzwiach Świętych, wykazują podobieństwo do rytów błogosławieństwa kościoła, opisanych w Pontyfikale Rzymsko-Germańskim³⁹, Pontyfikale Kurii Rzymskiej⁴⁰ i w Pontyfikale Wilhelma Duranda⁴¹. W obrzędach tych przewodniczący liturgii biskup trzykrotnie uderzał pastorałem w drzwi święconego kościoła przed wejściem do niego. Śpiewano wtedy, co prawda, antyfony inne od tych, używanych w obrzędach otwarcia Drzwi Świętych, ale ich treść była podobna.

Procesje od Pałacu Apostolskiego do Świętych Drzwi i od Drzwi Świętych do Bazyliki Watykańskiej przypominały te z liturgii stacyjnych, celebrowanych w Rzymie w okresie Wielkiego Postu: przy stacji śpiewano zwykle wersety psalmów i odmawiano kolektę. Następnie wierni udawali się procesyjnie do kościoła, aby celebrować liturgię.

Można więc sformułować hipotezę, że Jan Burchard oparł się w przygotowywaniu opisywanego rytu na schemacie rzymskiej liturgii stacyjnej.

Szukając odpowiedzi na postawione pytanie o pochodzenie obrzędów otwarcia Drzwi Świętych, trzeba postawić inne pytanie, które pozostanie bez odpowiedzi: „Czy Jan Burchard znał pogańskie tradycje rozbijania muru rzymskiego pod koniec stuleci i czy się nimi inspirował?”

Teksty modlitw i antyfon badanej liturgii autorstwa Jana Burcharda (modlitwa *Deus, qui per Moysem*), jak i zapożyczone przez niego z innych obrzędów (wersety psalmów *Jubilate Deum*, modlitwa *Actiones nostras*, hymn *Te Deum*) oraz ogólny schemat liturgii przygotowanej, by otworzyć Złote Drzwi w roku 1499 (a zwłaszcza element najważniejszy: otwarcie muru drzwi po uderzeniu ich młotkiem) odnajdziemy w obrzędach kolejnych lat świętych⁴². Fakt ten świadczy o intuicji i geniuszu liturgicznym mistrza ceremonii papieża Aleksandra VI.

³⁹ Por. *Pontificale Romano-Germanicum*, C. Vogel – R. Elze ed., *Le Pontifical Romain-Germanique du Xe siècle*, vol. II, Città del Vaticano 1963, XL, 10.

⁴⁰ Por. *Pontificale Romanae Curiae*, A. Andrieu ed., *Le Pontifical Romain au moyen-âge*, vol. II (*Le Pontifical de la Curie Romaine au XIIIe siècle*), Roma 1940, XXIII, 13.

⁴¹ Por. PGD II, 2, 1-10.

⁴² Przed Jubileuszem 2000 opublikowano wiele książek na temat historii lat świętych, pozwalających zapoznać się z klimatem tych wydarzeń, które miały wielki wpływ na życie ówczesnych chrześcijan. Oto niektóre z nich: F. Gligora – B. Catanzaro, *Anni santi. I giubilei dal 1300 al 2000*, Città del Vaticano 1996; P. Brezzi, *Storia degli anni santi. Da Bonifacio VIII al Giubileo del 2000*, Milano 1997; P. Bargellini, *L'anno santo*, Firenze 1997; M. Caporilli, *Dal Primo Giubileo del 1300 all'Anno Santo del 2000. Storia di 28 Ricorrenze Giubilari*, Roma 1997.

4. Obrzęd zamknięcia Drzwi Świętych w Roku Świętym 1500

Liber Notarum opisuje pierwszy obrzęd zamknięcia Drzwi Świętych w Bazylice Watykańskiej, który miał miejsce 6 stycznia 1501 r. Dzień wcześniej, przed nieszporamai celebrowanymi w tzw. Kaplicy Większej Papieskiego Pałacu, Aleksander VI zapytał swojego ceremoniarza o przebieg liturgii zamknięcia czterech Drzwi Świętych. Jan Burchard zapisał swoją odpowiedź:

Respondi quod clerus quarumlibet ecclesiarum hujusmodi deberet processionaliter intrare portam et post eos muros portam recludere, cum versiculis convenientibus⁴³.

W dniu Epifanii papież uczestniczył we Mszy św., którą odprawili dwaj kardynałowie we wspomnianej wyżej kaplicy. Jak wspomina Burchard, Aleksander VI spóźnił się na nią i polecił, by nie wygłaszać homilii⁴⁴, tym bardziej, że wieczorem miano celebrować zakończenie Jubileuszu⁴⁵.

Z powodu choroby papież nie przewodniczył obrzędowi zamknięcia Złotych Drzwi. Ceremonii przewodniczył legat kardynał Francesco Cesare Borgia. W Bazylice św. Jana na Lateranie obrzędy celebrował kardynał Giorgio de Costa, zaś w Bazylice Matki Bożej Większej liturgii przewodniczył kardynał Giovanni Battista Orsini. Z powodu zalania Bazyliki św. Pawła za Murami wodami Tybru nie celebrowano w niej uroczystości zakończenia Roku Świętego 1500.

Śledząc opis, jaki pozostawił nam Burchard, oraz uwzględniając wskazania antropologiczne E. Van Gennepa, możemy wyróżnić w celebracji zamknięcia Drzwi Świętych następujące momenty:

- a) nieszpory;
- b) obrzędy celebrowane przed przekroczeniem Drzwi Świętych;
- c) obrzędy celebrowane na progach Drzwi Świętych;
- d) obrzędy celebrowane po przekroczeniu Drzwi Świętych;
- e) obrzędy zakończenia

⁴³ Por. APUCL, cas. 28, vol. 365.

⁴⁴ Prokuratorem Generalnym Zakonu Sług Maryi był w tym czasie Giacobbe Landrofilo.

⁴⁵ J. Burchard w *Liber Notarum* na stronie 252 pisze tak: „Die mercurii, VI januarii, festo epiphania Domini, fuit missa solemnis in capella predicta, quam celebravit r. d. cardinalis (...), papa etiam presente. Non fuit ser. quem debebat fecisse procurator ordinis Servorum beate Marie, omnibus molestus et tediosus. Quia papa exivit tarde, propterea sollicitavi apud Sanctitatem suam et rr. dd. cardinales quod ser. hujusmodi pretermitteretur, cum essent hoc vespere ceremonie circa clausuram portarum faciende. Alia more solito” (Por. APUCL, cas. 28, vol. 365).

4.1. Nieszpory

W nieszporach celebrowanych na zakończenie Jubileuszu 1500 Roku uczestniczyli dwaj kardynałowie, biskupi i kanonicy Bazyliki św. Piotra w Watykanie. Modlitwom przewodniczył papieski legat – kardynał Francesco Cesare Borgia.

4.2. Obrzędy celebrowane przed przekroczeniem Drzwi Świętych

Po zakończeniu nieszporów obecni kardynałowie i kanonicy otrzymali białe świece. Dobroczyńcom i duchownym niższych stopni wręczono podobne, aczkolwiek mniejsze świece. Gdy procesja ruszyła w kierunku centralnych drzwi Watykańskiej Bazyliki, chór zaczął śpiewać hymn *Hostis Herodes, impie*.

Uczestnicy procesji zbliżyli się do wyjścia z bazyliki oraz uczcili znajdujące się tam relikwie *Twarzy Pana* (Chustę Weroniki). Przeszli następnie przez Drzwi Święte na zewnątrz bazyliki, gdzie oczekiwali gubernator miasta oraz żołnierze, pilnujący, aby ostatnimi, którzy przekroczą Drzwi Święte byli kardynałowie⁴⁶. Tam też przygotowano narzędzia i materiały niezbędne do zamknięcia Złotych Drzwi (kamień i cement).

4.3. Obrzędy celebrowane na progach Drzwi Świętych

Jeden z kardynałów położył na progach Drzwi Świętych cegłę ze złota⁴⁷, inny zaś podobną wykonaną ze srebra⁴⁸. Murarze przy pomocy kamieni i wapna zamknęli otwór Drzwi Świętych.

4.4. Obrzędy celebrowane po zamknięciu Drzwi Świętych

Po zamknięciu muru kardynał legat zaintonował modlitwę *Pater noster*, kontynuując jej odmawianie przyciszonym głosem. Następnie odmówił następujące wersety, na które odpowiadali kantorzy:

V. *Et ne nos inducas in tentationem,*
R. *Et libera nos a malo.*

V. *Esto nobis turris fortitudinis,*
R. *A facie inimici.*

⁴⁶ Troska o to, by kardynałowie przeszli przez Drzwi Święte jako ostatni była tak wielka, iż musieli sami sobie podtrzymywać długie szaty.

⁴⁷ Cegła ze złota została umieszczona po zewnętrznej stronie progów Drzwi Świętych.

⁴⁸ Położył ją w wewnętrznej części progów Drzwi Świętych.

*V. Nihil proficiat inimicus in nobis,
R. Et filius iniquitatis non noceat nobis.*

*V. Mitte nobis, Domine, auxilium de Sancto,
R. Et de Sion tuere nos.*

*V. Domine, exaudi orationem meam,
R. Et clamor meus ad te veniat.*

*V. Dominus vobiscum,
R. Et cum Spiritu tuo.*

Legat odmówił następującą modlitwę:

(Oremus.) Omnipotens sempiterna Deus, dirige actus nostros in beneplacito tuo, ut in nomine dilecti filii tui mereamur bonis operibus abundare. Actiones nostras, quesumus, Domine, aspirando preveni et adjuvando prosequere, et cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te incepta finitur. Per Christum Dominum nostrum.

4.5. Obrzędy końcowe

Po zakończeniu modlitwy uczestniczący w liturgii odeszli w procesji od Drzwi Świętych⁴⁹, a murarze zamknęli ścianę stanowiącą Złote Drzwi.

5. Nowości liturgiczne w obrzędzie zamknięcia Drzwi Świętych w czasie Jubileuszu 1500 Roku

Pod koniec Roku Świętego 1500 miał miejsce pierwszy udokumentowany obrzęd zamknięcia Drzwi Świętych. Dokonując analizy tekstów eucharystycznych i obrzędów stanowiących badaną liturgię, zrozumiemy genezę i odkryjemy ich sens.

a) Obrzędowi towarzyszył hymn *Hostis Herodes, impie*, modlitwa *Pater noster*, wersety biblijne i modlitwa celebransa.

Hymn *Hostis Herodes, impie* był śpiewany przez chór, gdy uczestnicy liturgii udawali do tzw. Chusty Weroniki, a stamtąd do Świętych Drzwi. Jest to

⁴⁹ Burchard pisze, że prałaci i kapelani kardynałów nie weszli do Bazyliki Watykańskiej poprzez Drzwi Święte, ale przez inne boczne wejście.

hymn drugich niesporów uroczystości Epifanii. Ponieważ w XVI w. nie będzie się już celebrować zakończenia roku świętego w uroczystość Epifanii, nie spotkamy tegoż hymnu w obrzędach zamknięcia Drzwi Świętych.

Modlitwa *Pater noster* była rozpoczynana przez celebransa tuż po jego przejściu przez Drzwi Święte. Odmawiali ją wszyscy uczestnicy liturgii.

Wersety następujące po modlitwie *Pater noster* pochodzą z różnych kart Biblii:

V. *Et ne nos inducas in tentationem,*

R. *Ed libera nos a malo.*

V. *Esto nobis turris fortitudinis,*

R. *A facie inimici.*

V. *Nihil proficiat inimicus in nobis,*

R. *Et filius iniquitatis non noceat nobis.*

V. *Mitte nobis, Domine, auxilium de Sancto,*

R. *Et de Sion tuere nos.*

V. *Domine, exaudi orationem meam,*

R. *Et clamor meus ad te veniat.*

Następuje pozdrowienie poprzedzające modlitwę celebransa:

V. *Dominus vobiscum,*

R. *Et cum Spiritu tuo.*

Nie ma wątpliwości, że wersety te znane były obecnym na uroczystości duchownym i nie było problemu, by na nie odpowiadali.

Następuje modlitwa celebransa:

Omnipotens sempiterne Deus, dirige actus nostros in beneplacito tuo, ut in nomine dilecti filii tui mereamur bonis operibus abundare. Actiones nostras, quesumus, Domine, aspirando preveni et adjuvando prosequere, et cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te incepta finiatur. Per Christum Dominum nostrum.

Jak można łatwo dostrzec, jest to modlitwa złożona z dwu innych tekstów: *Omnipotens, sempiterne Deus*⁵⁰ i *Actiones nostras*, o której pochodzeniu już wspomniano.

⁵⁰ Można ją znaleźć np. w *Sacramentarium Hadrianum cum Supplemento Anianae*, Fribourg 1971, 1093.

Żadna z tych modlitw nie wejdzie jednak do liturgii zamknięcia Drzwi Świętych kolejnych jubileuszy XVI w.

b) Jeśli chodzi o strukturę rytów zamknięcia Drzwi Świętych, to można zauważyć analogię do odwróconego porządku obrzędów otwarcia Złotych Drzwi:

- w obrzędach rozpoczynających Rok Święty 1500 nieszpory celebrowano przed otwarciem Drzwi Świętych, w obrzędach zamknięcia nieszpory kończą liturgię;
- podczas gdy w czasie obrzędów otwarcia nieszpory poprzedzała swoista *statio* przy tzw. Większym Ołtarzu Bazyliki Watykańskiej, gdzie śpiewano antyfony, a następnie modlono się w ciszy, w obrzędach zamknięcia, zanim uczestnicy procesji doszli do Świętych Drzwi, śpiewano hymn *Hostis Herodem, impie* i ukazywano obecnym relikwie tzw. Chusty Weroniki;
- podczas gdy w obrzędach otwarcia papież jako pierwszy wchodził do bazyliki poprzez otwarte Drzwi Święte, tak w czasie obrzędów kończących jubileusz miał przejść przez nie jako ostatni;
- podczas gdy w roku 1499 celebrans wypowiadał modlitwę przed otwarciem Drzwi Świętych, tak na zakończenie jubileuszu czynił to po ich przejściu.

Można więc stwierdzić, iż obrzędy zamknięcia Drzwi Świętych wzorują się na rytach otwarcia i to określa ich strukturę.

c) Można również wysnuć hipotezę, iż tworząc obrzęd zamknięcia Drzwi Świętych, Jan Burchard wykorzystał istniejące od wieków w tradycji rzymskiej elementy, adaptując je do badanego obrzędu: we wszystkich niemal procesjach z udziałem papieża noszono zapalone świece; oddawano cześć relikwii Chusty Weroniki. Podobnie jak w pogańskiej tradycji świętowano zakończenie wieku poprzez wkładanie do otwartego muru miejskiego wartościowych przedmiotów, tak papież lub jego legaci chcieli pozostawić po sobie jakąś wartościową rzecz, która przypomni potomnym o ich udziale w Roku Świętym.

Większość zaproponowanych przez Jana Burcharda elementów obrzędu zamknięcia Drzwi Świętych: celebrowane przed właściwym obrzędem zamknięcia nieszpory, posługiwanie się znakiem zapalonych świec, uczczenie relikwii Chusty Weroniki, aktywne uczestnictwo papieża w tejże liturgii⁵¹, prze-

⁵¹ Pod koniec Roku Świętego 1500 Aleksander VI był chory i nie mógł osobiście uczestniczyć w liturgii zamknięcia Drzwi Świętych w Bazylice Watykańskiej.

ście przez Drzwi Święte, pozostawienie w zamurowywanych Drzwiach Świętych cennych przedmiotów będą przez wieki stanowić liturgiczne dziedzictwo, które odziedziczy Kościół II Soboru Watykańskiego.

Jana Burcharda nie można nazywać jedynym ojcem badanego obrzędu. Antycypując poszukiwania, trzeba stwierdzić, iż zmiany, jakie dokonają się w obrzędach i tekstach modlitw Roku Świętego 1525, wskażą innego ich współautora – Biagio z Ceseny.

Riassunto

I RITI GIUBILARI DELLA BASILICA VATICANA DURANTE L'ANNO SANTO 1500

Quest'articolo presenta l'origine dei riti dell'apertura e della chiusura della Porta Santa dell'Anno Santo 1500. Dopo aver presentato il contesto storico e sociale, nel quale sono stati creati i riti di apertura e di chiusura della Porta Santa della Basilica Vaticana dell'Anno Santo 1500, basandosi sulla descrizione del maestro delle cerimonie pontificie di allora – Giovanni Burcardo – ho descritto questi riti, cercando di individuare le loro origini.

Nella preparazione di riti di apertura, Burcardo si è dimostrato antropologo molto abile: il suo schema corrisponde perfettamente agli schemi dei riti di passaggio e indica una certa somiglianza con quello della benedizione della chiesa, descritto nel Pontificale Romano – Germanico (Cf. PRG XL, 10), nel Pontificale della Curia Romana (Cf. PRC, XXIII, 13) e nel Pontificale di Guglielmo Durand (Cf. PGD II, 2, 1-10), dove il vescovo, che presiedeva alla liturgia della benedizione, percuoteva tre volte con il suo pastorale, prima di entrare nella chiesa, le porte di essa.

I testi delle preghiere e delle antifone della suddetta funzione, tanto quelli composti personalmente da Giovanni Burcardo (*Deus, qui per Moysem*), quanto quelli utilizzati da lui (*Jubilare Deo, Actiones nostras, Te Deum*), come del resto tutte le cerimonie create per l'apertura della Porta Aurea nel 1499 (tra cui la più importante è la demolizione di un muro dopo averlo percosso con il martello) si ritroveranno nei riti degli Anni Santi 1525, 1550 e 1575.

Allo stesso modo, per quanto riguarda la creazione della liturgia della chiusura della Porta Santa si può proporre l'ipotesi, che Giovanni Burcardo abbia utilizzato i riti esistenti da tanti secoli nella liturgia romana e li abbia soltanto adattati al rito esaminato; sempre, infatti, si portavano le candele nelle processioni, alle quali partecipava il papa; si veneravano le Reliquie del Volto del Signore, il papa doveva partecipare attivamente alla chiusura dell'anno santo e lasciare qualche segno in ricordo dell'evento celebrato.

L'articolo dimostra che i riti sopra indicati, creati da Giovanni Burcardo, resisteranno la prova del tempo, arrivando nelle loro linee generali al tempo del Concilio Vaticano II, confermando così il genio liturgico del cerimoniere di Alessandro VI.

Ks. dr Tomasz CHAŁUPCZAK – ur. w 1969 r. w Kielcach. Ukończył Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach, stopień magistra teologii otrzymał na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996–2003 odbył studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Liturgicznym przy Ateneum św. Anzelma w Rzymie, które zakończył obroną pracy doktorskiej zatytułowanej: *De origine, progressu et theologia rituum in apertura et clausura Portae Sanctae Basilicae Sancti Petri in Vaticano saeculo XVI*; w latach 2004–2006 sekretarz Biskupa Kieleckiego; od 2004 wykładowca liturgiki w WSD w Kielcach.

Ks. Stanisław Fert – Kielce

**POSŁUGA PASTERSKA
BISKUPA AUGUSTYNA ŁOSIŃSKIEGO
W DIECEZJI KIELECKIEJ W LATACH 1910–1937**

1. Wstęp

Rok 2007 jest szczególną okazją ku temu, by chociaż syntetycznie, skrótowo, ukazać wspaniałego Pasterza diecezji kieleckiej – biskupa Augustyna Łosińskiego, posługującego w tejże diecezji w latach 1910–1937.

8 stycznia 2007 r. minęła 140 rocznica urodzin Augustyna Łosińskiego, natomiast 30 kwietnia – 70 rocznica jego śmierci. Kościołowi kieleckiemu służył 27 lat.

Augustyn Łosiński urodził się i wychował w biednej rodzinie fornała w Krywiniszkach, w okolicy Dyneburga, w dawnych Inflantach polskich, które znalazły się pod panowaniem carów rosyjskich. Tym, którzy interesują się historią Polski, nietrudno zrozumieć, w jakich warunkach kształtowała się osobowość przyszłego biskupa kieleckiego. Godnym podziwu jest jego znajomość ojczystej mowy, łatwość posługiwania się językiem polskim oraz jego patriotyzm, który rozbłysnie podczas zarządzania diecezją.

Augustyn był człowiekiem bardzo uzdolnionym i pracowitym. Jako kapłan (ukończył Akademię Duchowną w Petersburgu i został wyświęcony w 1892 r.) był odznaczany godnościami, orderami i urzędami. Przed mianowaniem go przez papieża Piusa X biskupem kieleckim, pełnił (od 1903 r.) urząd rektora Mohylewskiego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Petersburgu. Mając 47 lat, w dniu 29 czerwca 1910 r., odbył ingres do katedry kieleckiej.

Biskup Augustyn Łosiński uchodził w swoim czasie za jednego z wybitniejszych przedstawicieli episkopatu polskiego. Ze względu na nieugiętość i hart ducha porównywano go do św. Augustyna. Natomiast ze względu na imponujący zakres działalności pasterskiej nazywano go „mężem apostołskiej pracy”. Uważany był za „męża wybitnego”, który usilnie stara się dostosować formy działalności duszpasterskiej do aktualnych potrzeb.

Zapoznanie się z niezwykle interesującą i bogatą dokumentacją dotyczącą działalności Biskupa pozwala wyrazić pogląd, że te oceny są uzasadnione. Analiza tych świadectw prowadzi do przekonania, że biskup Łosiński położył trwałe fundamenty strukturalne pod organizację duszpasterstwa w diecezji kieleckiej, a niespożytą energią i zapałem rozbudzał ruch zmierzający do odrodzenia religijnego i społecznego. Był człowiekiem wielkiego formatu i wielkich dokonań.

2. Działalność duszpasterska

Kiedy biskup Łosiński obejmował rządy w diecezji kieleckiej (29 VI 1910 r.), jej stan, od strony statystycznej, przedstawiał się następująco: jej zasięg wynosił 9.391,8 km²¹, obszar ten zamieszkiwało 978.885 katolików². Całe terytorium diecezji było podzielone na 8 dekanatów liczących po 30–40 parafii³. Kościołów parafialnych było 243, kościołów filialnych 31, kapelanii 144, kapłanów pracujących w duszpasterstwie 339, zakonników 6, emerytów 13, demeryt 1, kapłanów bez funkcji 6, przygotowywało się do kapłaństwa 85 alumnów. Na terenie diecezji znajdował się jeden klasztor Sióstr Norbertanek (Imbramowice) z 11 zakonnicami oraz dziesięć domów Sióstr Miłosierdzia z 47 zakonnicami⁴. Z zestawienia statystycznego, opublikowanego w „Przeglądzie Dyecezyalnym” w roku 1911, wynika, że na terenie diecezji kieleckiej zamieszkiwało 215.614 akatolików (Żydzi, prawosławni, protestanci, mariawici, mahometanie i inni)⁵.

Czasy, w których formowała się osobowość przyszłego biskupa, jak również czasy jego kapłaństwa i biskupiego posługiwania obfitowały w szereg głębokich przemian. Szybki wzrost ludności, przeludnienie wsi, rozwój przemysłu, rozwój nowej klasy społecznej – proletariatu i ruchu robotniczego to przemiany w dziedzinie społeczno-gospodarczej. W dziedzinie myśli filozoficznej: rozwój pozytywizmu, naturalizmu, materializmu dialektycznego. W naukach przyrodniczych – upowszechnienie się ewolucjonizmu. Filozofia katolicka zaciekniona do jednego systemu neoschlastyki miała być odpowiedzią na акцен-

¹ *Kronika*, „Przegląd Dyecezyalny” (dalej PD), R. 10: 1911, s. 156.

² *Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri tam saecularis quam regularis kielcensis*, p. AD. 1911, Varsoviae 1911, s. 117.

³ *Dwudziestopięciolecie rządów J. E. Ks. Biskupa Augustyna Łosińskiego w diecezji kieleckiej* (dalej *Dwudziestopięciolecie*), Kielce 1935, s. 24.

⁴ *Elenchus*..., dz. cyt.

⁵ *Kronika*, PD, R. 10: 1911, s. 156.

ty antykościelne. Teologia została wprzęgnięta w służbę głównie apologetyki polemicznej. Ruch robotniczy będący pod wpływem socjalizmu głoszącego walkę klasową i nienawiść do ustroju, z którym godził się Kościół, był podejrzewany o wrogość do Kościoła jako instytucji i ostro potępiany. Rozgrywki polityczne na arenie międzynarodowej szczególnie odczuwał naród Polski będący w niewoli. W zaborze rosyjskim obejmującym tereny diecezji kieleckiej represje wroga były bardzo dotkliwe: rusyfikacja szkolnictwa i administracji, ograniczenie swobody osobistej, ucisk ekonomiczny, cenzura, więzienia, zesłania, deptanie wszelkich przejawów myśli wyzwolenczej. Podczas pierwszej wojny światowej tereny diecezji stały się miejscem walki między armiami zaborców. Zniszczenia wojenne, grabieże okupantów, liczne egzekucje potęgowały niedolę mieszkańców diecezji. O tej niedoli pisał biskup:

Musimy ratować tysiące rodzin wojną zrujnowanych doszczętnie, pozostających w ostatniej nędzy (zwłaszcza w pasie b. linii bojowej nad Nidą), mieszkających w norach ziemnych, kryją się po lasach, bez obuwia, bielizny, ubrania, bez pomocy sanitarnej, bez środków do życia⁶.

A jak się przedstawiała sytuacja religijna w tym czasie, kiedy biskup Łosiński obejmował rządy w diecezji kieleckiej? Sam Biskup tak ją charakteryzował: „Diecezja nasza stała się podobna do drzewa obrośniętego wilkami, które soki żywotne z niego ciągną i życie skracają. Podobna do człowieka odartego z szat, powiązanego u rąk i nóg i wystawionego na żądła komarów”⁷.

Analiza listów pasterskich biskupa wyjaśnia treść tego obrazu: ignorancja religijna i niechęć do pogłębiania znajomości wiary, obojętność religijna, a nawet zupełna utrata wiary, zabobonność, łatwowierność dla wrogiej propagandy, zatracenie przez wiernych hierarchii wartości przy zdobywaniu dóbr, nieliczenie się z zasadami moralnymi w dążeniu do zaspokojenia egoistycznych pragnień, stąd krzywda, ucisk ubogich przez bogatych, wyzysk robotników przez kapitalistów. Konsekwencją zubożenia religijnego było rozluźnienie więzów rodzinnych, pijaństwo, rozpusta, rozprężenie życia moralnego. Nawet wśród duchowieństwa zarażonego duchem racjonalizmu i zmateralizowania dało się zauważyć brak karności, obojętność i lenistwo w spełnianiu obowiązków kapłańskich.

Dla lepszego zrozumienia warunków, w jakich rozpoczynał swoją pracę biskup Łosiński warto dodać, że diecezja kielecka w ciągu przynajmniej 10 lat przed jego przybyciem nie była należycie administrowana, gdyż biskup Tomasz Kuliński,

⁶ Pismo do Prezesa Komitetu Ratunkowego dla Polski z dn. 12 IX 1915 r., Archiwum Diecezjalne Kieleckie (dalej ADK), B I 8/1, s. 354.

⁷ List pasterski do wiernych (dalej LPW) z dn. 25 XII 1910 r., Warszawa 1911, s. 19.

będąc człowiekiem starym (umarł mając lat 84), nie miał rozeznania w sytuacji i nie mógł podolać trudnym obowiązkom pasterskim w rozległej diecezji. Po jego śmierci rządy administratorów miały charakter tymczasowy.

3. Organizacja duszpasterstwa

Owoce pracy duszpasterskiej w niemałej mierze zależą od ustalenia celów, od dostosowania administracji do konkretnych warunków, od dobrej organizacji pracy i sposobów działania administracji kościelnej.

Biskup Łosiński na początku swego pasterzowania jasno określił główny cel wszystkich duszpasterskich poczynąń. Celem bezpośrednim miała być „Sprawa Chrystusa w diecezji”. Celem pośrednim praca „dla dobra ludzkiego i dla zwycięstwa prawdy”. Aby osiągnąć tak rozumiany cel duszpasterski, należy uczciwie pracować nad rozbudzeniem wiary i życia katolickiego w każdej parafii. Pracą duszpasterską należy objąć bardzo szeroki zakres zagadnień ludzkich – wszelkie przejawy życia prywatnego i społecznego parafian. Duszpasterz ma pracować „szczerze a wszechstronnie”⁸.

Zaraz po przybyciu do Kielc zajął się biskup reorganizacją diecezji. Aby usprawnić działalność ośmiu wielkich dekanatów liczących po 30–40 parafii, już w 1911 r. dekretem z dnia 1 sierpnia ustanowił 17 nowych wicedziekanatów i mianował wicedziekanów, którzy „w zakresie kościelnym (...) pełnią wszystkie obowiązki dziekana przysługujące i są właściwymi dziekanami”⁹. Za najważniejszą jednak sprawę w zakresie organizacji duszpasterstwa uważał biskup tworzenie nowych parafii. W czasie jego rządów powstało ich 22.

Należyte funkcjonowanie administracji diecezjalnej w dużej mierze zależy od właściwego zorganizowania instytucji i organizacji pomocniczych, jak Kuria Biskupia, Kapituła Katedralna, Sąd Biskupi, Seminarium Duchowne. Natomiast od starannego doboru personelu do tych instytucji zależy sprawność zarządzania diecezją. Biskup Łosiński powołał do istnienia szereg komisji do różnych spraw duszpasterskich i rozbudował skład osobowy kurii. Do zarządu dobrami kościelnymi powołał Diecezjalną Radę Administracyjną. Do ochrony zabytków Komisję Artystyczno-Architektoniczną. Do kierowania duszpasterstwem w ścisłym słowa znaczeniu Komisję Liturgii i Muzyki Kościelnej, Komisję Wiary i Obyczajów, Trzecich Zakonów, Bractw i Stowarzyszeń Religijnych, Misyjną, Szkolną, Wychowania i Nauczania Młodzieży Pozaszkolnej, Dobroczynno-Społeczną i Akcji Katolickiej.

⁸ LPW z dn. 1 I 1911 r., Kielce 1911, s. 6 i 24.

⁹ *Nominacja*, PD, R. 1: 1911, s. 146–147; por. *Elenchus cleri dioec. kielcensis* p.s. D. 1914, Warszawa 1913, s. 164.

Ogromną wagę przywiązywał Pasterz do instytucji przygotowującej kadry duszpasterskie – do seminarium duchownego. W tym celu zainicjował odnowę i rozbudowę budynku seminaryjnego. Zatrószył się o wewnętrzną reorganizację uczelni, o reformę studiów seminaryjnych. Wysyłając zdolniejszych księży na studia zagraniczne, przygotowywał sobie grono wykształconych współpracowników – wykładowców i działaczy w różnych resortach organizacji diecezjalnej.

Celem sprostania narastającym trudnym zagadnieniom duszpasterskim, wysunął myśl stworzenia organizacji duchowieństwa nadającej jednolity kierunek działania duszpasterskiego, szczególnie w dziedzinie problematyki społecznej. Powstała organizacja przyjęła nazwę Związku Księży „Praca”. Związek ten prowadził dynamiczną działalność.

Inne związki kapłanów, m.in. Związek Księży Prefektów, Misjonarzy Diecezjalnych, Rekolekcjonistów, Misyjny Kleru czy Stowarzyszenie Wzajemnej Pomocy Kapłanów Diecezji Kieleckiej przyczyniały się do zainteresowania się duszpasterzy i wiernych aktualną problematyką duszpasterską oraz rozbudzeniem poczucia współodpowiedzialności za sprawę Kościoła.

Urządzanie kursów społecznych dla duchowieństwa (1917 r.), założenie pisma tygodniowego „Ojczyzna”, otwarcie drukarni i księgarni „Jedność” (1918 r.), ożywienie i reorganizacja bractw i stowarzyszeń kościelnych, nadanie im nowego kierunku działania (oprócz dewocyjnego kierunek religijno-społeczny) przystosowanego do aktualnych potrzeb – to wszystko wynik dobrych posunięć organizacyjnych Rządcy diecezji. Utworzenie Sekretariatu Jeneralnego Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w Diecezji Kieleckiej (1918 r.), powołanie do życia Sekretariatu Pracy Katolickiej w Diecezji Kieleckiej (1920 r.), zorganizowanie Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej (1931 r.), założenie „Gazety Tygodniowej” (1929 r.) – organu prasowego Akcji Katolickiej – to niewątpliwy rezultat koncepcji Biskupa w zakresie administracji.

Zakrojony na szeroką skalę profil pracy duszpasterskiej przy ograniczonej ilości kleru diecezjalnego (na jednego księdza w skali diecezjalnej przypadało w 1917 r. ponad 3 tys. wiernych) spowodował, że Biskup powziął decyzję o zaangażowaniu zgromadzeń zakonnych do pracy duszpasterskiej, wychowawczej i charytatywnej.

Niezwykle ważnym wydarzeniem duszpasterskim było zwołanie – pierwszego synodu w dziejach diecezji kieleckiej. I Synod Diecezjalny odbył się w 1927 r.

Przedstawione przykładowo posunięcia organizacyjne świadczą o tym, że biskup Łosiński zdawał sobie sprawę z tego, iż odpowiednie kierowanie diecezją musi się opierać na właściwie ukonstytuowanych instytucjach ustrojowych, mających współudział w rządach, a także organizacjach i instytucjach pomocniczych.

Aby struktury organizacyjne spełniły zadania, dla których zostały powołane, trzeba nimi odpowiednio kierować i we właściwy sposób je kontrolować.

Biskup Łosiński ustanowionemu przez siebie aparatowi administracyjnemu nadawał kierunek z wielką energią i osobistym zaangażowaniem. Posługiwał się różnymi formami rządzenia. Do duchowieństwa i do wiernych pisał listy pasterskie. Szczególnie często listy ukazywały się w pierwszym okresie jego rządów. W latach późniejszych posługiwał się najczęściej dekrétami, okólnikami, zarządzeniami.

Ważną rolę w kierowaniu diecezją pełnił „Przegląd Diecezjalny” – organ Kurii Biskupiej, którego pierwszy numer ukazał się w styczniu 1911 r. Były tam publikowane dokumenty Stolicy Apostolskiej, zarządzenia diecezjalne oraz artykuły dotyczące aktualnych zagadnień duszpasterskich.

Niewątpliwą zasługą Pasterza była decyzja o konieczności synodalnej kodyfikacji prawa diecezjalnego dostosowanego do ówczesnych potrzeb.

Inną formą kierowania duszpasterstwem diecezjalnym był bezpośredni kontakt Biskupa z duszpasterzami podczas zjazdów duszpasterskich, konferencji dziekańskich i dekanalnych, ponadto zaś liczne wizytacje parafii. Chcąc poznać diecezję, nie żałował sił ani zdrowia. Nie zważał ani na odległość, ani na złą drogę, ani na pogodę. Podkreślić też należy, że wszystkie wędrówki wizytacyjne odbywał pieszo. Tym sposobem w czasie swego pasterzowania obszedł kilka razy teren diecezji, odwiedzając 2–3 razy każdą parafię i każdy kościół filialny. Wizytacje uznawał za istotny element kierowania i kontroli. W licznych kazaniach podczas wizytacji wykladał wiernym fundamentalne prawdy wiary i chrześcijańskie zasady moralne, wskazywał na skutki doczesne i wieczne spowodowane niełiczeniem się z nauką Kościoła. Przestrzegał przed wrogimi Kościołowi ideologiami i organizacjami. Wzywał do zrzeszania się młodych i dorosłych w stowarzyszeniach i organizacjach katolickich, które są szkołą kształtowania charakterów i wyrobienia świeckich apostołów. Przypominał o ważności praktyk religijnych. Wyjaśniał wiernym, że celem jego przybycia jest religijne odrodzenie parafii. Duszpasterzom nakazywał przeprowadzenie misji przed wizytacją.

Podczas wizytacji parafii nie ograniczał się do pobytu w kościele i na plebanii, ale spieszył do robotników pracujących w kopalniach, warsztatach, fabrykach. Odwiedzał ochronki, szkoły, kółka, związki i stowarzyszenia. Nawet na zebraniach mających charakter prywatny, na przyjęciach u fabrykantów (często akatolików i Żydów) wskazywał kierunek pracy i powtarzał, że „wszelka praca społeczna i produkcja i wszelkie środki robotnicze wtedy będą pomysły, gdy opierać się będą na Chrystusie i Jego nauce”¹⁰.

Wizytacje parafii dawały też Pasterzowi sposobność do kontroli posługi duchownych. Korzystał z tej możliwości bardzo skrupulatnie. Domagał się od proboszczów sprawozdań o stanie parafii, badał znajomość zasad wiary, prze-

¹⁰ X. R. W., *Z dekanatu będzińskiego*, PD, R. 1: 1911, s. 31.

prowadzał wizytacje kościoła i wszystkich przedmiotów potrzebnych do służby liturgicznej. Karcił i upominał za zaniedbania duszpasterskie, a nawet usuwał z zajmowanych stanowisk tych, którzy nie wywiązywali się należycie ze swoich obowiązków¹¹. Kiedy zachodziła potrzeba zmiany proboszcza, nie liczył się z tym, co powiedzą na to inni duszpasterze, zwłaszcza gdy zmiana dotyczyła proboszczów zajmujących bardziej eksponowane placówki.

Inną okazją do bezpośredniego kontaktu i kierowania wiernymi i duszpasterzami były wszelkiego rodzaju zebrania stowarzyszeń i organizacji kościelnych, akademie i wieczornice, podczas których Ordynariusz zabierając głos, wyczuwał swych słuchaczy na problemy religijne i społeczne.

W sterowaniu działalnością duszpasterską kierował się biskup Łosiński formami bezpośredniego zarządzania i kontroli, a także korzystał z pomocy wszystkich istniejących w diecezji instytucji ustrojowych i pomocniczych. Określony wycinek zadań, jakie miały one do spełnienia, opierając na zatwierdzonych przez Biskupa programach i statutach, pokrywał się z ogólnym celem duszpasterstwa, którym było odrodzenie religijne i sprawiedliwość społeczna w duchu Ewangelii Chrystusowej.

Biskup, który był jednocześnie szefem administracji i jej pracownikiem, troszczył się o zapewnienie sobie dobrze przygotowanej kadry współpracowników. Nie lubił zmian w polityce personalnej, zależało mu na ciągłości i jednolitości działania administracyjnego.

Biskup Łosiński wysoko ceniąc rolę kapłanów, pragnął mieć wielu dobrych duszpasterzy (stąd jego wielka troska o seminarium). Chciał mieć księży wykształconych, uświadomionych w problemach życia religijnego i społecznego. Dążył do tego, by metody pracy duszpasterskiej były dostosowane do wskazań Stolicy Apostolskiej i do aktualnych potrzeb diecezji. Myśląc o wyprowadzeniu działalności Kościoła z murów świątyń i zakrystii, chciał, by diecezja miała księży pełnych wiary w swą godność kapłańską, w wielkość powołania i słuszość sprawy, której służą. Podejmował więc różnorakie akcje mające na celu zmianę mentalności tych księży, którzy poddali się stagnacji duszpasterskiej. Mobilizował energię duchowieństwa, domagał się pogłębienia wiedzy teologicznej i ogólnej. Chciał, by kapłani byli zdolni do podjęcia zadań w każdej dziedzinie życia parafian. Równocześnie z formacją intelektualną i rozbudzeniem inwencji duszpasterskiej w praktycznym działaniu, ukazywał wzór osobowości kapłana żyjącego głębokim życiem wewnętrznym, kształtującym swe życie duchowe w oparciu o właściwie ustawioną hierarchię wartości, czerpiącego siłę z obcowania z Chrystusem Eucharystycznym, rozmodlonego, kontemplującego słowo Boże, wyczulonego na ludzkie potrzeby. Potępiał zrutynizowanie, zmateralizowanie, zlaicyzowanie kapłanów, chciał

¹¹ Tamże.

mieć nie urzędników ołtarza, lecz kapłanów interesujących się życiem Kościoła, wolnych od trosk o sprawy materialne, zdolnych być modelami życia chrześcijańskiego dla wiernych.

4. Przepowiadanie słowa Bożego

Przepowiadanie słowa Bożego nazwa Biskup „najważniejszym obowiązkiem pasterskiego urzędu”¹². Nic przeto dziwnego, że w czasie swych licznych wizytacji „zajmował się przede wszystkim głoszeniem słowa Bożego, przepowiadaniem Ewangelii Chrystusowej. W wypełnianiu tego pierwszego obowiązku biskupiego był wprost niezmordowany”¹³. Pragnął, by również księża uznali obowiązek przepowiadania słowa Bożego „obowiązkiem najpierwszym i najważniejszym”¹⁴.

W liście pasterskim do duchowieństwa biskup Łosiński wzywał, by księża stanęli „całym zapalem całą mocą i odwagą nieustraszoną przeciw naporowi nieprzyjaciół dusz ludzkich”, by solidnie pracowali dla zwycięstwa prawdy. Celowi temu ma służyć kaznodziejstwo, które ma być sianiem „ziarna ewangelicznego, nie plew” i katechizacji ludu i dzieci¹⁵.

a) Kaznodziejstwo

O tym jak wielką wagę przywiązywał biskup Łosiński do kaznodziejstwa świadczy zapewne i to, że w kilka miesięcy po objęciu stolicy biskupiej w Kielcach, wystosował do duchowieństwa specjalny okólnik, w którym przypominał, że „ambona jest miejscem świętym, skąd ma się rozlegać przepowiadanie li tylko Chrystusa, tj. wszystkiego, co od Chrystusa pochodzi i do Chrystusa wiedzie”¹⁶. Domaga się Pasterz, by kaznodzieja był dobrze przygotowany do kazania. Kazanie ma być obmyślane, logicznie ułożone, nie rozwlekłe i nudne, ale pełne wewnętrznej siły. Duszpasterz ma przemawiać jasno, krótko, nigdy dłużej niż pół godziny, zwięźle – do myśli i do serca, nie na sposób wykładu, ale z zaangażowaniem myśli, woli, uczucia, by oświecać, rozgrzać, przekonywać i wpływać na to, aby wierni stosowali się do słów słyszanych z ambony.

¹² Okólnik do duchowieństwa (dalej OD) z dn. 25 XI 1910 r., ADK 447.

¹³ *Dwudziestopięciolecie*, dz. cyt., s. 8, por. np. Kazanie wizyt. z dn. 17 V 1918 (Wodzisław), ADK 484.

¹⁴ Synodus diocesis Kielcensis, Kielce 1927, s. 165.

¹⁵ List pasterski do duchowieństwa (dalej LPD) z dn. 1 I 1911 r., Kielce 1911.

¹⁶ OD z dn. 25 XI 1910 r., ADK 447.

Gruntownym przygotowaniem do posługi słowa, w myśl poleceń Biskupa, mieli być objęci klerycy. Powinni oni przejść teoretyczne i praktyczne przygotowanie kaznodziejskie, a materiał różnych dyscyplin wiedzy teologicznej powinni umiejętnie wykorzystać na ambonie. Natomiast kapłani mają się troszczyć o to, by wiadomości zdobyte w seminarium ciągle pomnażać i udoskonalać przez czytanie Pisma Świętego, sławnych kaznodziejów, literaturę teologiczną oraz zasady wymowy.

Przepisy synodalne przypominają duszpasterzom, by od pierwszych dni każdego tygodnia myśleli o kazaniu, które mają wygłosić w niedzielę, by przez czytanie, rozmyślanie, modlitwę i własną obserwację, czynili bliższe przygotowanie do każdego wystąpienia ze słowem Bożym, aby kazania w całości lub przynajmniej w zarysie pisali. Kazania niedzielne i świąteczne powinny zawierać wyjaśnienie myśli zawartych w liturgii dnia. Wykład systematyczny katechizmu powinien być powtarzany co 3–5 lat z uwzględnieniem roku liturgicznego. Synod mówi również o kazaniach nakazanych: Gorzkie Żale, Wielki Piątek i inne (i kazaniach zalecanych) przy każdej sposobności, jak np. przy sprawowaniu sakramentów oraz o kazaniach społecznych.

Kaznodzieja ma obowiązek wpływać na bieg życia jednostki i społeczeństwa, aby się kształtowało zgodnie z prawem Bożym... w kazaniach społecznych będzie obrońcą zasad i tłumaczem strony religijno-moralnej zagadnień życiowych, nie zaś przedstawicielem klasowych czy partyjnych interesów¹⁷.

Warto podkreślić, iż biskup Łosiński wielokrotnie upominał księży, by ambony nie traktowali jak trybuny, z której mogą być wygłaszane poglądy polityczne. Już 25 listopada 1910 r. w odezwie do duchowieństwa pisał: „Nie wolno do wielkich obowiązków urzędu pasterskiego wprowadzać księdzu partyjności albo polityki”¹⁸.

Obowiązek głoszenia słowa Bożego istnieje także w stosunku do tych, którzy zarażeni obojętnością religijną nie przychodzą do kościoła. Przypomina o tym Biskup w postanowieniach synodalnych. Do tych ludzi musi duszpasterz dotrzeć osobiście bądź przez organizacje kościelne, stowarzyszenia religijne lub prasę¹⁹.

Ożywieniu wiary i podniesieniu poziomu życia moralnego miały służyć misje i rekolekcje parafialne. Rozporządzenie o corocznych 3-dniowych rekolekcjach wielkopostnych wydał Biskup 8 lutego 1912 r., a polecenie odnośnie misji 12 lipca 1920 r. W roku 1921 został założony Związek Księżów Misjonarzy

¹⁷ Synodus..., dz. cyt., s. 179–189.

¹⁸ OD z dn. 25 XI 1910 r., ADK 447.

¹⁹ Por. Synodus..., dz. cyt., s. 181.

Diecezjalnych w celu prowadzenia misji i rekolekcji parafialnych. Z chwilą kiedy powstał w Kielcach (1933 r.) Dom Rekolekcyjny, księża ci prowadzili również rekolekcje zamknięte.

b) Katechizacja i wychowanie dzieci i młodzieży

Stan katechizacji na terenie diecezji kieleckiej z chwilą objęcia rządów przez biskupa Łosińskiego był bardzo niski. Kościół bowiem w zaborze rosyjskim miał utrudniany, a nawet uniemożliwiony wstęp do szkół. Z chwilą odzyskania niepodległości każdy duszpasterz mógł uczyć w szkole, ale niestety wielu księży zaniedbywało ten obowiązek. Świadczy o tym artykuł księdza Jana Skalskiego w „Przeglądzie Diecezjalnym”, w którym czytamy:

W innych krajach dzieci z powodu wyższego stanu oświaty więcej umysłowo są rozwinięte, a jednak katechizacja często w szkołach, czy w inny sposób trwa do ośmiu lat, np. w Ameryce. U nas zaledwie po parę miesięcy w ciągu 2–3 lat. Wiemy, że dziecko zaledwie wyliczy się z katechizmu na pamięć, a prawie nigdy tego, co mówi nie rozumie²⁰.

Sprawa religijnego wychowania młodzieży należała do centralnych zagadnień duszpasterskich w działalności Pasterza diecezji. Dał temu wyraz w dniu swego ingresu do katedry kieleckiej: „Pierwsze miejsce w mym sercu noszę dla młodzieży, bo ona przyszłością naszą (...) pragnę, abyście olśniewały naród kwiatami cnót, bo cnoty wielkie naród odrodzą”²¹.

W listach pasterskich, w przemówieniach podczas wizytacji, przy każdej stosownej okazji nawoływał Biskup, by starsze społeczeństwo chroniło młodzież przed zalewem zła, a samą młodzież wzywał do pracy nad sobą. Polecał, by duszpasterze organizowali młodych w stowarzyszeniach, bractwach religijnych i religijno-oświatowych. Zachęcał do uświadamiania młodzieży przez prasę, książkę, katechizację. Szczególną troską pragnął otoczyć młodzież pozaszkolną. Z myślą o religijnym wychowaniu młodych postanowił sprowadzić do Kielc księży salezjanów. Pisał o tym zamiarze do arcybiskupa Symona: „Zamierzam sprowadzić dwudziestu Salezjanów i polecić im nauczanie i wychowanie chłopców miastowych”²².

Katechizacją miały być objęte nie tylko dzieci przygotowujące się do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej, lecz również młodzież i dorośli. Dla mło-

²⁰ J. Skalski, *Wykład religii w szkołach powszechnych*, PD, R. 10: 1923, s. 9.

²¹ H. H. Wróblewski, *Pamiętka ingresu J. E. ks. A. Łosińskiego Biskupa Diecezji kieleckiej do katedry w Kielcach*, Kielce 1910, s. 39.

²² List do Arcybiskupa Symona w Krakowie z dn. 10 II 1918 r., ADK BI 8/2, s. 194.

dieży powinny być prowadzone wykłady i dyskusje z zakresu apologetyki, katechizmu, historii Kościoła, Pisma Świętego. Dorosłym powinny być głoszone kazania katechizmowe.

Wiele sobie obiecywał Biskup po stowarzyszeniach kościelnych. W 1919 r. powołał do istnienia Centralę Diecezjalną Pracy nad Młodzieżą. Celem jej było łączenie i nadawanie jednolitego kierunku istniejącym już i powstającym stowarzyszeniom oraz opieka nad nimi. Pasterz diecezji nie żałował dla stowarzyszeń ani własnego trudu i czasu, ani pieniędzy. Nic przeto dziwnego, że troska Biskupa została uwieńczona 400 oddziałami młodzieży liczącymi 11 tysięcy członków²³. Gorliwość i zapał Rządcy diecezji udzielał się duszpasterzom, którzy w myśl jego poleceń wychowaniu i wykształceniu religijnemu winni poświęcić „wszystkie siły i zdolności”²⁴.

c) Rola prasy w przepowiadaniu słowa Bożego

Biskup często mówił o roli prasy w kształtowaniu poglądów człowieka. Dostrzegał, jak wiele zła może spowodować prasa wroga wierze i dlatego przestrzegał wiernych przed czytaniem takich gazet, a nawet groził odmówieniem rozgrzeszenia tym wiernym, którzy czytaliby czasopisma wrogie Kościołowi. Duchownych zobowiązywał, by napominali parafian przed prenumerowaniem i czytaniem, bez wiedzy duszpasterzy, gazet, których idee są podejrzone²⁵.

Tak jak widział Biskup, ile zła niesie ze sobą zła prasa, tak doskonale zdawał sobie sprawę z tego, jak wielką rolę w przepowiadaniu słowa Bożego może spełnić prasa dobra, katolicka. Uczył kapłanów, że nie spełnią swojej misji obrońców i przewodników ludu Bożego, ograniczając się tylko do ambo-ny i konfesjonau. Pouczał, że duszpasterze muszą wejść w sam środek życia parafian, do ich domów, by prostować ich poglądy i poprawiać zwyczaje, oświecać i uświadamiać, i zapalać ogień wiary. Dokonają tego dzieła z pomocą prasy katolickiej. Stąd też widział konieczną potrzebę powstania pisma o charakterze katolickim przeznaczonym dla ludu²⁶.

Przypomnijmy, że w 1910 r. z inicjatywy Biskupa został powołany do istnienia urzędowy organ Kurii Biskupiej „Przegląd Diecezjalny”, którego pierwszy numer ukazał się z datą 1 stycznia 1911 r. W roku 1918 powstała drukarnia i księgarnia diecezjalna „Jedność”. W tym też roku zaczęło się ukazywać pismo tygodniowe „Ojczyzna”, a od 1934 r. „Gość Różańcowy”.

²³ Por. P. Kubicki, *Augustyn Łosiński biskup kielecki, krótki zarys monograficzny*, Sandomierz 1939, s. 23.

²⁴ LPD, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (dalej KPD), R. 15: 1928, s. 173.

²⁵ Zarządzenie z dn. 6 X II 1912 r., PD, R. 2: 1913, s. 4.

²⁶ Por. OD z dn. 19 I 1917 r., ADK 447.

Myśl o formowaniu wiernych z pomocą prasy towarzyszyła Biskupowi przez cały okres rządów diecezją. W dniu 19 lutego 1930 r. wzywa duchowieństwo, a 26 lutego tegoż roku wiernych, by pomogli swą ofiarą w powstaniu nowej gazety, która nie będzie się zajmowała polityką, lecz będzie omawiała sprawy religijne, społeczne, oświatowe, gospodarcze, krajowe. Artykuły tej gazety będą przeniknięte duchem chrześcijańskim. W gazecie tej będą mogli publikować swoje spostrzeżenia i dezyderaty duchowni i wierni z terenu diecezji. „Ogromne znaczenie przywiązuję do tego pisma – pisał Biskup. Będzie ono organem naszym, przez który zasady Chrystusowe urabiające, kształcące społeczeństwa szczepić i szerzyć chcemy”²⁷. Poleca też księżom, aby nawet „natarczywie” wprowadzali po domach prasę. Stwierdza na zakończenie odezwy, iż sprawdzianem rozumienia zadań duszpasterskich jest stosunek księdza do prasy katolickiej, do jej popierania i rozpowszechniania.

Od połowy marca 1930 r. zaczął ukazywać się tygodnik diecezjalny, „Gazeta Tygodniowa”, powstały na życzenie Biskupa w celu energicznego i planowego prowadzenia Akcji Katolickiej. Tygodnik ten miał być „orężem nowoczesnym dla urabiania dusz chrześcijańskich”²⁸.

W „Przeglądzie Diecezjalnym” spotykamy postulat wydawania parafialnej gazety, z pomocą której duszpasterz będzie mógł dotrzeć do każdego domu i będzie mógł głosić Ewangelię²⁹.

Prawo synodalne stawia zasadę, że „każda rodzina katolicka winna czytać pismo katolickie”, a obowiązkiem księży będzie popularyzować tę zasadę w kazaniach, na lekcjach religii, w stowarzyszeniach, przez apostołstwo świeckie i inne³⁰.

Krzewieniu kultury chrześcijańskiej oprócz prasy miały służyć biblioteki i czytelnie parafialne³¹.

5. Kult liturgiczny

Zgodnie z duchem epoki biskup Łosiński w swych duszpasterskich poczynaniach w zakresie liturgii (a raczej paraliturgii) kładł szczególny nacisk na obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, na kult eucharystyczny, na adorację Najświętszego Sakramentu. Idea Eucharystii jako Ofiary nie była uwzględniana w poglądach Biskupa. Dnia 6 stycznia 1911 r. w liście pasterskim ogłosił zarzą-

²⁷ OD z dn. 19 II 1930 r., ADK 448, por. Odezwa do wiernych (dalej OW) z dn. 26 II 1930 r., ADK 448.

²⁸ *O poparcie dla powstającej diecezjalnej „Gazety Tygodniowej”*, KPD, R. 17: 1930, s. 38.

²⁹ Por. A. Błaszczyk, *Wydawanie parafialnej gazety*, PD, R. 11: 1924, s. 18.

³⁰ Synodus..., dz. cyt., s. 217.

³¹ Por. Dekret z dn. 31 X 1911 r., PD, R. 1: 1911, s. 245; Synodus..., dz. cyt. s. 219.

dzenie dotyczące publicznej adoracji Najświętszego Sakramentu w jedną z niedziel każdego miesiąca. Adoracje miały się odbywać we wszystkich kościołach parafialnych, poklasztornych, filialnych i innych, o ile spełniane w nich były funkcje duszpasterskie. W liście tym podkreślał Pasterz, że „Chrystus w Przenajświętszym Sakramencie jest źródłem łask i twierdzą życia nadprzyrodzonego dla wszystkich pokoleń i wieków”. Przypominał, jaką czcią otaczał Kościół w ciągu wieków Najświętszy Sakrament. Ubolewał nad tym, że wierni mało się interesują obecnością Chrystusa w Eucharystii. Wzywał, by wszyscy bez wyjątku zwrócili się do Chrystusa, jeśli chcą, aby ich życie było owocne, a do kapłanów apelował, by dołożyli wysiłku i własnym przykładem szerzyli kult Najświętszego Sakramentu wśród wiernych³². W niedługim czasie została wydana *Adoracja publiczna Przenajświętszego Sakramentu w diecezji kieleckiej* wraz z odezwą Biskupa do wiernych w sprawie publicznej adoracji³³.

W celu wzbudzenia ducha gorliwości kapłańskiej wprowadza Pasterz miesięczne adoracje Najświętszego Sakramentu dla kapłanów w Kielcach i większych ośrodkach duszpasterskich (Zagłębie). W specjalnym piśmie do duchowieństwa podkreśla, że miesięczna adoracja, oprócz codziennej Mszy św., Komunii św. i prywatnej adoracji, przyniesie „odświeżenie się wewnętrzne” kapłanów i wzrost ich gorliwości. „Należy z Boskim Mistrzem naszym częściej obcować” – stwierdza Biskup i przypomina, że gruntowna pobożność kapłańska rodzi się z czci Chrystusa Eucharystycznego³⁴.

W sierpniu 1934 r. na polecenie Biskupa został zwołany Kongres Eucharystyczny w Jędrzejowie. Kongres ten miał być i był manifestacją wiary i zbliżenia się do Chrystusa Eucharystycznego. W kongresie uczestniczyło około 80 tysięcy wiernych, kilku biskupów i około 150 kapłanów.

W ślad za Dekretem *Quam Singulari* św. Piusa X wydał Pasterz (1 V 1911 r.) przepisy dotyczące dopuszczania dzieci do pierwszej Komunii Świętej i częstej Komunii Świętej. Postulował, aby księża dopuszczali do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej dzieci, które posiadają wystarczające pojęcie Eucharystii.

Aby ułatwić wiernym miasta Kielc możliwość częstego przystępowania do Komunii Świętej, wydał zarządzenie nakazujące księżom, pełniącym obowiązki duszpasterskie w parafii katedralnej, by co pół godziny rozdzielali Komunię Świętą, a jeśliby ktoś z wiernych prosił, należałoby mu udzielić Komunii Świętej w każdej chwili³⁵.

³² LPD z dn. 5 I 1911 r., ADK 447.

³³ Por. A. Łosiński, *Adoracja publiczna Przenajświętszego Sakramentu w diecezji kieleckiej*, Warszawa 1911, s. 63.

³⁴ OD z dn. 1 I 1925 r., ADK 447.

³⁵ O zarządzeniu tym wspomina ksiądz podpisujący się inicjałami W. N., w artykule pt. *Dekret Piusa X o częstej Komunii św. i wynikające z niego obowiązki duszpasterskie*, PD, R. 5: 1917/18, s. 49.

Oprócz kultu Eucharystycznego rozwijał się w diecezji kult Najświętszego Serca Jezusowego, a szczególnie kult Chrystusa Króla. Biskup Łosiński pragnął, aby święto Chrystusa Króla stało się okazją do głębokich przeżyć religijnych. Wzywał wiernych wszystkich stanów do odprawienia rekolekcji zamkniętych, zachęcał diecezjan, by na tę uroczystość przygotowali się przez spowiedź, Komunię św. i wspólną modlitwę. Apelowal, by w tym święcie brała udział cała parafia, by zostały odnowione krzyże przydrożne. Radził, aby w przygotowaniu uroczystości pomagały księżom komitety organizacji katolickich i parafialny zarząd Akcji Katolickiej. Proponował, aby oprócz uroczystości kościelnych urządzać akademie, w którą winny być zaangażowane wszystkie organizacje kościelne³⁶.

a) Kult Matki Bożej i świętych

Biskup Łosiński miał bardzo głębokie przekonanie o wielkiej godności Matki Bożej i potrzebie rozwijania Jej kultu. W liście pasterskim do wiernych pisał: „poza zjednoczeniem natury Bożej z naturą ludzką w osobie Syna Bożego przez tajemnicę Wcielenia, wyższej na ziemi u ludzi godności nie ma, być nie może nad Boskie macierzyństwo”³⁷. Był on inicjatorem ożywienia i pogłębienia kultu maryjnego za pośrednictwem bractw i stowarzyszeń różańcowych, kongresów różańcowych, Sodalicii Mariańskiej dla młodzieży szkół średnich, i „Gościa Różańcowego” (miesięcznika wydawanego w Kielcach od roku 1934).

Ważne miejsce w liturgii organizowanej w diecezji przez biskupa Łosińskiego zajmie kult św. Józefa, błogosławionego Wincentego Kadłubka, św. Stanisława Szczepanowskiego i św. Stanisława Kostki. Jest rzeczą charakterystyczną, że nabożeństwa ku czci świętych starał się Pasterz wykorzystać do pogłębienia nie tylko ducha modlitwy, ale również do pogłębienia świadomości religijnej i patriotycznej.

b) Śpiew i muzyka w liturgii

Dokumenty umożliwiają uchwycenie poziomu śpiewu liturgicznego w diecezji kieleckiej przed objęciem rządów przez biskupa Łosińskiego. Ksiądz A. Iwiński w artykule *Muzyka świątyń naszych*, powołując się na korespondencję opublikowaną w 24 zeszytach plockiego dwutygodnika „Śpiew kościelny” z roku 1904, pisze, że „poziom śpiewu nawet w katedrze kieleckiej był bardzo niski: śpiewaliśmy co niedziela w katedrze ze słuchu «jak Bóg da»»,

³⁶ LPD z dn. 10 X 1930 r., ADK 447; por. KPD, R. 20: 1933, s. 231–234.

³⁷ LPW z dn. 24 II 1917 r., s. 8–9, Akta Kurialne Ogólne 1904–1927, OA-2/13.

podług tradycyjnych melodii miejscowych”. Śpiew gregoriański wykonywany był bardzo nieudolnie, był „parodią śpiewu katolickiego Kościoła”. Autor ubolewa, że jeszcze gorzej sprawa śpiewu przedstawiała się w parafii św. Wojciecha w Kielcach. „Tam chór już z reguły części zmienne opuszcza, odpowiedzi wcale nie śpiewa, partyturę w wysokim stopniu lekceważy, Gloria i Credo do połowy skraca”. Diecezja nie posiadała ani jednego księdza z wykształceniem muzycznym, a organiści „z nader nielicznymi wyjątkami nie mieli pojęcia o śpiewie liturgicznym i nie zdradzali chęci nauczania się czegoś w tym kierunku”³⁸.

W świetle przytoczonej relacji widać, że śpiew i muzyka liturgiczna w diecezji kieleckiej były na bardzo niskim poziomie. Wspomnijmy jeszcze, że 25 listopada 1889 r. Konsystorz Kielecki wydał zarządzenie zabraniające wprowadzania śpiewu liturgicznego do kościołów diecezji³⁹.

Jak ustosunkował się do muzyki i śpiewu liturgicznego biskup Łosiński? Sam fakt, że niemal w każdym zeszycie „Przeglądu Dyecezyalnego” w roku 1911 duszpasterze otrzymywali nową porcję wiadomości na temat śpiewu i muzyki liturgicznej świadczy, że Ordynariusz pragnął uwrażliwić duszpasterzy na ten problem. Podkreślić należy, że przez cały czas kierowania diecezją, biskup Łosiński otaczał troskliwą opieką muzykę i śpiew kościelny i wprowadzał w życie zalecenia Stolicy Apostolskiej.

Dnia 12 sierpnia 1921 r. zatwierdził Pasterz regulamin dla organistów w diecezji kieleckiej. W myśl postanowień tego regulaminu „warunkiem do objęcia posady organisty jest przede wszystkim fachowe wykształcenie, tudzież trzeźwość, uczciwość i moralne według zasad wiary katolickiej życie”. Nawiązując do podziału parafii na trzy klasy, uregulował Biskup wymagania dla organistów. Dla objęcia posady w parafii III klasy wymagał ukończenia szkoły organistowskiej lub przynajmniej świadectwa komisji egzaminacyjnej. Dla parafii II klasy wymagane było ukończenia szkoły organistowskiej, a dla parafii I klasy ukończenie wydziału gry organowej w konserwatorium muzycznym, znajomość wyższej harmonii, śpiewu gregoriańskiego i dyrygentury⁴⁰.

Celem objęcia troską spraw związanych z muzyką kościelną, śpiewem liturgicznym i życiem organistów, Biskup powołał do istnienia Komisję Diecezjalną ds. Organistowskich. Komisja ta była zarazem komisją egzaminacyjną dla organistów i kandydatów na organistów. Komisja zabrała się energicznie do pracy, wyznaczyła termin egzaminów kwalifikacyjnych. W zakres kwalifikacji wchodziły wiadomości z ceremonii kościelnych, przepisy liturgiczne, teoria muzyki, śpiew gregoriański, gra organowa, harmonia niższa i wyższa, kontrapunkt, śpiew figuralny, umiejętność prowadzenia kancelarii parafialnej.

³⁸ A. Iwiński, *Muzyka świętyń naszych*, PD, R. 1: 1911, s. 145–151, 163–165, 179–182.

³⁹ Por. tamże, s. 163.

⁴⁰ Por. *Regulamin dla organistów diecezji kieleckiej*, PD, R. 8: 1921, s. 200.

Zwolnieni od egzaminów byli tylko ci organiści, którzy posiadali świadectwo ukończenia szkoły organistowskiej lub konserwatorium⁴¹.

Komisja zajęła się również przygotowaniem miesięcznego kursu dla organistów mających zdawać egzaminy oraz organizacją rekolekcji zamkniętych dla organistów. Liczne sprawozdania z działalności komisji publikowane w „Przeglądzie Diecezjalnym” są dowodem owocowania inspiracji Ordynariusza w zakresie śpiewu i muzyki kościelnej.

Tak Biskup, jak i duszpasterze coraz bardziej uświadamiali sobie potrzebę istnienia w Kielcach szkoły organistowskiej. Dnia 27 kwietnia 1922 r. odbyło się pierwsze posiedzenie Komitetu Szkoły Muzycznej Związku Organistów Diecezji Kieleckiej. Protektorem Szkoły Muzycznej został Rządca diecezji, dyrektorem ks. Teofil Jarzębski, absolwent Papieskiej Wyższej Szkoły Muzycznej w Rzymie⁴².

Dnia 2 października 1922 r. została otwarta szkoła organistowska. Uczniowie tej szkoły oprócz przedmiotów zawodowych, zdobywali również wiadomości z przedmiotów ogólnokształcących i społecznych. Nauka w szkole trwała 5 lat⁴³.

W roku 1929 ustanowił Biskup Komisję Liturgii i Muzyki Kościelnej, a w 1936 r. erygował Związek Chórów Kościelnych Diecezji Kieleckiej i zatwierdził statut tego związku. Przy tej okazji wyraził nadzieję, że „wzorowy śpiew gregoriański i polifoniczny będzie się przyczyniał do większej chwały Bożej po kościołach naszych”⁴⁴.

6. Działalność społeczna w duszpasterstwie

W programowym liście pasterskim do duchowieństwa z 1 stycznia 1911 r. biskup Łosiński wytyczając kierunki pracy duszpasterskiej w diecezji, podkreślał, że praca ta „powinna być dwojakiego rodzaju: społeczna i duchowa. To podwójne zadanie nie idzie jedno obok drugiego, lecz ma łączyć się razem obowiązkowo”⁴⁵. W uzasadnieniu tak widzianej pracy duszpasterskiej powoływał się na przykazanie miłości bliźniego, którego nie należy traktować jak rady ewangelicznej, ale jako nakaz obowiązujący pod grzechem. Poważną więc powinnością duszpasterską jest zajęcie się całym człowiekiem ze wszystkimi jego potrzebami duchowymi i materialnymi. Wskazywał Pasterz na przykład samego Chrystusa, który nie tylko użalał się nad zgłodniałym ludem, ale

⁴¹ Por. *Z Komisji Diecezjalnej do spraw organistowskich*, PD, R. 8: 1921, s. 203–206.

⁴² Por. *Biskupia Szkoła Muzyczna w Kielcach*, PD, R. 9: 1922, s. 129–130.

⁴³ Por. Statut Biskupiej Szkoły Muzycznej w Kielcach, PD, R. 9: 1922, s. 178.

⁴⁴ Dekret z dn. 24 IV 1936 r., KPD, R. 23: 1936, s. 167–168.

⁴⁵ LPD z dn. 1 I 1911 r., Kielce 1911, s. 6.

i karmił go, rozmnażając chleb na pustyni. Przypominał Apostołów, którzy zgodnie z poleceniem Chrystusa głosząc Ewangelię, jednocześnie zajęli się najbardziej potrzebującymi pomocy materialnej. Pierwsze gminy chrześcijańskie ożywione duchem miłości bliźniego także organizowały pomoc dla tych, którzy byli w potrzebie. Całe dzieje Kościoła są świadectwem, że niesienie pomocy bliźnim, należało do najważniejszych duszpasterskich spraw Kościoła, że ruch społeczny wypływa logicznie z Ewangelii.

Ukazawszy potrzebę pracy społecznej, stawiał Biskup przed duszpasterzami konkretne zadania, a mianowicie: zbliżenie się do ludu i zainteresowanie się jego losem, służenie ludowi wszechstronną pomocą, tworzenie organizacji robotniczych, kas pożyczkowo-oszczędnościowych, organizacji oświatowych, szkół rzemieślniczych, związków zawodowych, przytułków, domów mieszkalnych, domów noclegowych, zakładanie kółek rolniczych, bibliotek, czytelni, szkółek, ochronek, szpitali dla kalek, starców i chorych, organizowanie wiernych w stowarzyszenia charytatywne, przeznaczanie swych oszczędności na cele społeczne, gdyż wielka reforma życia społecznego wymaga, by duchowieństwo nie żałowało nie tylko trudu, ale i pieniędzy. Pouczał też Pasterz, że księża nie powinni przyjmować stanowisk w instytucjach finansowych, jedynie mają ograniczać się do nadawania kierunku pracy w tych instytucjach. Jeśli natomiast chodzi o funkcje urzędowe, to winni je pełnić katolicy świeccy.

Biskup Łosiński nie tylko wskazywał na konieczność podjęcia działalności społecznej, nie tylko kreślił program i zakres tej pracy, ale chcąc, by duszpasterze dobrze poznali zarówno teoretyczne założenia, jak i praktyczne formy i metody realizacji tej działalności, zorganizował kurs społeczny dla księży, mimo trwającej wojny. Kurs odbył się w Kielcach w dniach 22–25 sierpnia 1917 r. Wzięło w nim udział 180 księży z diecezji kieleckiej i sandomierskiej. Prelegenci byli zaproszeni z diecezji poznańskiej, gdzie ruch społeczny miał więcej doświadczeń i osiągnięć. W ciągu czterech dni wygłoszono 14 odczytów, po których prowadzono dyskusje. Podsumowując bogatą problematykę kursu, Pasterz powiedział do uczestników,

aby wróciwszy do domów w tym samym duchu pracowali, by budowali i rozwijali życie polskie pracą rzetelną i mocarną, pochodzącą od synów światłości. Zjednoczone w pracy społecznej duchowieństwo polskie będzie na przyszłość mocą i siłą, której się nie oprą żadne prądy wrogie Kościołowi i społeczeństwu⁴⁶.

Pomocą w realizacji zamierzeń duszpasterskich, skierowanych ku problematyce społecznej, miały się stać, w myśl założeń Biskupa – organizacje kościelne. W liście pasterskim z dnia 29 marca 1917 r. tworzenie organizacji

⁴⁶ Sprawozdanie z kursu społecznego w Kielcach, PD, R. 5: 1917/18, s. 21–24, 59–63, 86–91.

kościelnych nazwał Pasterz palącym problemem. Apelował do duszpasterzy: „Organizujcie lud, robotników i rzemieślników, młodzież szkolną i pozaszkolną (...) zrzeszajcie ludzi różnych stanów, zawodów i wieku w odpowiednich religijnych bractwach”⁴⁷. W innym liście do duchowieństwa pouczał: „Chcemy (...) podkreślić tę konieczną na dzisiejsze czasy i warunki zasadę, że potrzeba, aby praca (...) była prowadzona nie w pojedynczych tylko parafiach, lecz w całej diecezji naszej, nie dorywczo, rozbieżnie – ale planowo, systematycznie, organizacyjnie”⁴⁸. By zrzeszeni mieli się gdzie spotykać, zalecał budowę domów parafialnych, a gdyby nie było rzeczą możliwą założenie odpowiedniego domu parafialnego, to wówczas należałoby wynająć jedną izbę i tak ją dostosować, by mogli się tam gromadzić ludzie na odczyty, pogadanki, czytanie prasy czy choćby na wypicie szklanki herbaty. Domy te miały się stać ważnymi ośrodkami życia religijnego, społecznego, kulturalno-oświatowego, ośrodkami tworzenia kadr działaczy katolików świeckich.

Ożywienie istniejących i zakładanie nowych stowarzyszeń religijnych, uznane zostało przez Biskupa za niezwykle ważną sprawę duszpasterską. Dotychczas istniejące na terenie diecezji organizacje kościelne tylko wegetowały po parafiach, na skutek niedoceniań ich możliwości oraz jednostronnego, tzn. dewocyjnego kierunku pracy. Pogłębienie życia religijnego i wyczerpanie członków tych organizacji na problemy społeczne oraz zachęcenie ich do działalności stawało się koniecznością chwili.

Oprócz bractw różańcowych i III Zakonu, na terenie diecezji istniały takie organizacje kościelne, jak: Sodalicja Mariańska, Apostolstwo Modlitwy, Krucjata Eucharystyczna, Kongregacja Jasnogórska, Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Dzieło św. Piotra Apostoła, Związek Misyjny Polek, Liga Dzieci dla Afryki i inne. Rozbudzenie aktywności tych organizacji stało się doskonałym przygotowaniem wiernych do działalności w ramach Akcji Katolickiej.

Wyrazem wielkiej troski Pasterza o rozwój Akcji Katolickiej w diecezji były liczne jego przemówienia, kazania, apele podczas konferencji i zjazdów duszpasterskich, podczas wizytacji parafii i różnych akademii.

Po kilkuletnich pracach przygotowawczych w roku 1931 Biskup powołał do życia Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej, zatwierdził statut diecezjalny Instytutu Akcji Katolickiej i regulamin Parafialnej Akcji Katolickiej⁴⁹. Przypomnieć warto, że od połowy marca 1930 r. zaczął ukazywać się tygodnik diecezjalny „Gazeta Tygodniowa”, który powstał na życzenie Biskupa w celu energicznego i planowego prowadzenia Akcji Katolickiej.

⁴⁷ LPD z dn. 29 III 1917 r., ADK 447.

⁴⁸ LPD z dn. 19 III 1920 r., PD, R. 7: 1920, s. 62–63.

⁴⁹ Por. *Dekret erekcyjny*, KPD, R. 18: 1931, s. 263–264 oraz *Statut Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej w Kielcach*, KPD, R. 18: 1931, s. 264–270.

Kursy instruktorskie ogólnodiecezjalne, dekanackie i parafialne przygotowywały elity ludzi świeckich do apostołskiej misji Kościoła (pod kierunkiem i nadzorem duchowieństwa). Zaangażowanie świeckich do apostołstwa wymagało stałego pogłębiania ich życia religijnego, w tym więc celu były organizowane stanowe rekolekcje zamknięte, dni skupienia, częsta spowiedź i wspólna Komunia Święta.

Po trzech latach pracy organizacyjnej kielecka Akcja Katolicka, której prezesem był od początku Wincenty Turowski, dyrektorem zaś ks. Antoni Sobczyński, posiadała następujący stan: Katolickie Stowarzyszenie Mężów liczyło w dniu 10 XII 1934 r. 51 oddziałów parafialnych z 2227 członkami, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet – 47 oddziałów i 2399 członkiń, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej – 168 oddziałów i 4661 członków, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej – 217 oddziałów i 6485 członkiń. Razem Akcja Katolicka Diecezji Kieleckiej liczyła w dniu 10 XII 1934 r. – 483 oddziały i 15.722 członków⁵⁰.

Nietrudno zauważyć, że większość członków Akcji Katolickiej stanowiła młodzież. Młodzież bowiem była przedmiotem szczególnej troski biskupa Łosińskiego.

W odezwie do księży asystentów kościelnych Akcji Katolickiej Biskup stwierdzał:

Duchowieństwo naszej diecezji nie żałuje ofiarnego trudu, aby poszerzyć i pogłębić zbawienną działalność apostołów świeckich Akcji Katolickiej (...). Niemalą dla nas jest osłoda, że w duchowieństwie diecezjalnym mamy gorliwych i wiernych współpracowników, którzy wraz z nami współdzwigają odpowiedzialność za sprawę Chrystusową⁵¹.

a) Troska o rozwój oświaty

„Najchlubniejszą kartą” działalności biskupiej Łosińskiego nazywa autor *Dwudziestopięciolecia* troskę o rozwój oświaty na terenie diecezji kieleckiej. Ocena taka nie wydaje się bezpodstawna, o czym mówią dokumenty źródłowe.

W kilka miesięcy po objęciu rządów w diecezji pisał Biskup do księży: „Niech... pasterz gorliwie pracuje nad podniesieniem ludu z ciemnoty, ubóstwa i niezaradności”⁵², a w liście do dziekanów i wicediekanów, wydanym podczas trwania I wojny światowej, wyjaśniał:

⁵⁰ Por. *Dwudziestopięciolecie*, dz. cyt., s. 27.

⁵¹ Odezwa do księży asystentów kościelnych Akcji Katolickiej diecezji kieleckiej z dn. 28 III 1936 r., KPD, R. 23: 193G, s. 107.

⁵² OD z dn. 25 XI 1910 r., ADK 447.

wśród mnóstwa potrzeb wywołanych klęskami materialnymi i moralnymi w czasie obecnej wojny w naszym kraju, niezmiernie ważnym zadaniem jest oświata dla każdej klasy społecznej, tym bardziej dla ludu naszego wiejskiego więcej od innych pod tym względem upośledzonego (...) bez odkładania sprawy koniecznie teraz zając się organizacją szkół ludowych⁵³.

W roku 1916 ponowił żądanie, by księża zakładali ochronki, szkoły miejskie i wiejskie, a w roku 1917 z racji obchodów setnej rocznicy śmierci Tadeusza Kościuszki postulował utworzenie edukacyjnego funduszu diecezjalnego jego imienia. W liście do duchowieństwa pisał: „Potrzebny jest taki fundusz stały, bo niemało mamy wsi i miasteczek, które nie mogą utrzymać szkół, chociaż tam są szkoły bardzo potrzebne”⁵⁴. Konieczności zajęcia się oświatą ludu poświęcone były zjazdy duszpasterskie, referaty i dyskusje. Przykładem jest zjazd księży dziekanów w dniach 28 i 29 kwietnia 1920 r., podczas którego mocno podkreślano, że „praca oświatowa spada w pierwszym rzędzie na kapłana”⁵⁵.

Idee, które przyświecały Rządcy diecezji, przejęli jego współpracownicy – kapłani, zwłaszcza ci zorganizowani w związku „Praca”. Ze sprawozdań tego związku wynika, że sprawa oświaty stała się jednym z ważnych zadań duszpasterskich.

Rezultatem troski Biskupa o rozwój oświaty były nie tylko różne kursy zawodowe, poparcie, jakiego udzielił Polskiej Macierzy Szkolnej, uwrażliwienie duszpasterzy na problem oświaty ludu, ale także organizowanie szkół wyznaniowych. W roku 1919 została powołana do istnienia prywatna szkoła rolnicza przy klasztorze Sióstr Norbertanek w Imbramowicach, a 3 lata później w Kielcach – Biskupia Szkoła Muzyczna. W 1923 r. otwarto katolickie Gimnazjum Męskie im. św. Stanisława Kostki, a w roku 1926 Seminarium Nauczycielskie Żeńskie im. Królowej Jadwigi. Seminarium to w 1933 r. zostało przekształcone na gimnazjum żeńskie.

Dodajmy, że poglądy i troski Biskupa dotyczące szkolnictwa znalazły odzwierciedlenie w uchwałach synodalnych, gdzie między innymi stwierdza się, że „wychowanie i wykształcenie młodzieży należy do najważniejszych zadań rodziców, Kościoła i państwa”⁵⁶.

b) Duszpasterstwo charytatywne

Duszpasterstwo charytatywne to inny ważny kierunek działalności biskupa Łosińskiego. Jest rzeczą charakterystyczną, że konieczność niesienia pomocy potrzebującym ujmował on bardzo szeroko, w sposób integralny,

⁵³ List do księży dziekanów i wicedziekanów z dn. 16 VIII 1915 r., ADK 447.

⁵⁴ LPD z dn. 12 VII 1916 r. oraz z dn. 3 X 1917 r., ADK 447.

⁵⁵ Sprawozdanie z kongregacji księży dziekanów, PD, R. 7: 1920, s. 111.

⁵⁶ Synodus..., dz. cyt., s. 201.

w aspekcie najróżniejszych potrzeb człowieka, a nie tylko jako jałmużnictwo. Tym też należy tłumaczyć jego usilne zabiegi o usunięcie przyczyn niedoli materialnej i duchowej i przygotowania ludzi do pozytywnego działania na rzecz całej społeczności. Osiągnięcie tego celu widział poprzez rozwój oświaty, spółek ekonomicznych, kółek rolniczych itp., a także poprzez organizowanie dla najbiedniejszych opieki perspektywicznej, na przykład ochronek dla dzieci opuszczonych, szpitali dla kalek, starców i chorych, domów noclegowych dla bezdomnych itp. W liście do duchowieństwa z 1 stycznia 1911 r. czytamy takie pouczenie pod adresem księży, by: „byli wszędzie ojcami ludu, starającymi się nie tylko o niebo dla swoich parafian, ale także o obfity chleb doczesny i mieli serce pełne miłości dla wszystkiego, co lud obchodzi, co go cieszy i boli”⁵⁷. W innym liście do duchowieństwa z dnia 25 grudnia 1911 r. wypowiada się bardzo ostro o księżach, którzy troszczą się tylko o własne dobra, a nie pamiętają o ubogich. Przypomina przepisy Soboru Trydenckiego nakazujące „ograniczenie w korzystaniu z dochodów i dóbr kościelnych, obracanie ich znacznej części na zbożne cele”.

Sprawa akcji miłosierdzia zajmowała ważne miejsce nie tylko w nauczaniu Biskupa, ale i w jego działalności praktycznej. Mimo licznych obowiązków Rządcy diecezji podjął się pełnienia funkcji prezesa kieleckiego Towarzystwa Dobroczynności i razem z przedstawicielami władz miejskich niósł pomoc najbiedniejszym. Z chwilą wybuchu wojny kierował apele o pomoc dla potrzebujących wsparcia. Kierował odezwy do duchowieństwa i wiernych, do władz cywilnych i wojskowych.

Powołał komitet dożywiania dzieci szkolnych. Organizował wraz z sekcją dobroczynną komisji żywnościowej magistratu kuchnię darmowych obiadów. Zakładał ochronki dla dzieci. Poleciał w swoim pałacu codziennie udzielać wielu biednym wsparcia żywnościowego i odzieżowego. Swoim kosztem zorganizował ochronkę dla sierot wojennych. Wspierał różne instytucje dobroczynne. Pomagał finansowo młodzieży uczącej się w kraju i za granicą. W latach wielkiego kryzysu ekonomicznego, bezrobocia i głodu powołał do istnienia Diecezjalny Związek Towarzystw Dobroczynności „Caritas”. Dał polecenie księżom, by zakładali parafialne oddziały „Caritas” i wzywał wszystkie organizacje kościelne, by podjęły działalność na rzecz „Caritasu”.

Działalność Towarzystwa „Caritas” była bardzo szeroka. Wydawanie posiłków, odzieży i artykułów spożywczych, udzielanie zapomóg pieniężnych, zaopatrywanie biednej młodzieży w podręczniki szkolne itp.

W 1931 r. z inicjatywy Biskupa został otwarty dom noclegowy dla bezdomnych i podróżnych, w roku 1933 schronisko dla 44 bezdomnych niewiast staruszek, w 1934 r. przy wydatnej pomocy finansowej Pasterza zakupiono

⁵⁷ LPD z dn. 1 I 1911 r., Kielce 1911, s. 7–10.

10 morgów ziemi z zabudowaniami i ogrodem w Niewachlowie koło Kielc i po wybudowaniu jeszcze jednego domu mieszkalnego staruszki ze schroniska na Kawetczyźnie umieszczono w Niewachlowie, a schronisko na Kawetczyźnie przeznaczono dla innych osób potrzebujących pomocy i opieki.

Problematyka charytatywna przez cały czas rządów biskupa Łosińskiego jawi się raz po raz w jego listach pasterskich, odezwach, apelach, podczas zjazdów, kursów i konferencji. Pod koniec swych rządów w liście do duchowieństwa wyrażał nadzieję, że księża zrozumieją „doniosłość dla Kościoła pracy charytatywnej. Mocno wierzę – pisał – że ożywiecie i pogłębicie akcję miłosierdzia w diecezji naszej”⁵⁸.

c) Troska o naród

W działalności duszpasterskiej biskupa Łosińskiego na szczególną uwagę zasługuje jego troska o naród, o Ojczyznę, o jej niepodległość, jedność obywateli i sprawiedliwość społeczną. Odnośnie do tego zagadnienia istnieje bogata dokumentacja źródłowa. Nauki Biskupa na tematy patriotyczne stanowią treść licznych jego kazań, przemówień na zebraniach i konferencjach, apelów, odezw, listów pasterskich. Szczególnej wagi nabierają jego publiczne wystąpienia wówczas, gdy Polska była w niewoli. Składał on publiczne wyznanie o swojej przynależności do narodu polskiego. Wzywał do miłości Ojczyzny, budził wiarę w jej zmartwychwstanie. Uzasadniał konieczność miłości Ojczyzny i uczył, na czym prawdziwa miłość Ojczyzny polega. Przekonywał o ścisłym związku między miłością Ojczyzny a wiarą. Podejmował różne akcje świadczące o miłości Ojczyzny.

Już w czasie ingresu do katedry kieleckiej, niemal każde zdanie, które wypowiadał, wyrażało wielką troskę o będącą w niewoli Polskę. Przybywając do Kielc ze stolicy carskiej Rosji, chciał, by wierni jego diecezji nie mieli wątpliwości, kim jest. Mówił: „Przychodzę do was (...) z daleka i nieznany wam, ale upewniam, że tak samo jak wy poczuwam się do obowiązku dla tej ziemi, której wszyscy jesteście synami, że to samo co was, to mnie boli, że ja tak jak i wy pragnę dla niej lepszej przyszłości”. Wzywał wszystkich do zgody i jedności, by w ten sposób doprowadzić kraj do potęgi. Wskazywał na przodków, którzy z wiarą szli do walki z wrogiem i zwyciężali. Uczył, że wiara dawała nawet najbardziej prześladowanym „moc ducha i niesłabnącą nigdy miłość ziemi ojczystej”. Wobec ziemian wyrażał nadzieję, że „jednością związani, będziemy silni i odporni przeciw wszystkim ciosom wymierzonym narodowi naszemu”. Do rolników apelował: „miejcie zawsze przywiązanie do gleby swojej, ziemi polskiej, a będziecie silni”, do młodzieży mówił: „pragnę, żebyście olśniewały

⁵⁸ LPD z października 1934 r., KPD, R. 21: 1934, s. 267.

naród kwiatami cnót, bo tylko cnoty wielkie naród odrodzą”. Budząc wiarę w zmartwychwstanie Polski, wzywał do solidnej pracy dla dobra Ojczyzny. Wyrażał też pragnienie, aby jego głos odbił się echem w całej Polsce⁵⁹.

Interesującym było jego kazanie wygłoszone podczas wizytacji parafii w Zawierciu w sierpniu 1910 r. Mówił o cudownym wskrzeszeniu córki Jaira i „przekonywał wiernych o potrzebie głębokiej wiary w Opatrzność Bożą, która niechybnie sprawi, że i Polska powstanie z grobu”⁶⁰. Warto odnotować, że duchowieństwo i wierni wykorzystując wizytację parafii przez biskupa Łosińskiego, wykazywali swój patriotyzm przez wywieszanie flag państwowych, narażając się tym samym na represje ze strony władz carskich. Świadczą o tym doniesienia gubernatora kieleckiego do generała gubernatora w Warszawie. W doniesieniu tym z dnia 9 kwietnia 1913 r. pisał, że księża podczas wizyty pasterskiej w 1912 r. wywiesili „zabronione sztandary”⁶¹.

W liście pasterskim do wiernych – z dnia 25 grudnia 1910 r. – uzasadniając potrzebę miłości Ojczyzny, wskazywał na przykład miłującego swą ojczyznę Chrystusa i uczył, że „po Bogu, po wierze świętej najdroższa człowiekowi winna być Ojczyzna”⁶².

Wyrazem patriotycznych przekonań i zaangażowania niepodległościowego było między innymi przemówienie Biskupa przy odsłonięciu płaskorzeźby Tadeusza Kościuszki. W tym przemówieniu wyrażał przekonanie, że

Polska pogrzebaną została nie umarłą, lecz żywą. Dla tego wciąż rusza, podnosi wieko swej trumny i ciężko a niewygodnie rozbiornom na nim siedzieć (...) ona nigdy nie umarła, była tylko skuta kajdanami niewoli. I nie uspokoi się, aż sprawa jej wolności, całości i niepodległości zostanie rozwiązana według Bożej i międzynarodowej sprawiedliwości⁶³.

Pasterz uczył, że miłość Ojczyzny ma się wykazać w solidnym wypełnianiu obowiązków stanu, zgodnie z prawami konstytucji, w umiłowaniu ziemi ojczystej, w trosce o odbudowę kraju i podniesieniu kultury gospodarczej, w katolickim wychowaniu, w zapewnieniu biednym dzieciom opieki, w szerzeniu oświaty, popie-

⁵⁹ H. H. Wróblewski, *Pamiętka ingresu...*, dz. cyt., s. 34–40.

⁶⁰ *Dwudziestopięciolecie*, dz. cyt., s. 6; por. P. Kubicki, *Augustyn Łosiński...*, dz. cyt., s. 32.

⁶¹ Tamże.

⁶² LPW z dn. 25 XII 1910 r., s. 24. W odezwie do mieszkańców katolików m. Kielc z dn. 3 XII 1916 r. pisał: „Rozmaite są obowiązki włożone na każdego z ludzi przez Stwórcę. Pierwszorzędne miejsce w tych obowiązkach zajmuje miłość Ojczyzny i praca dla niej w duchu Bożym przez całe życie”, ADK 447.

⁶³ Streszczenie przemowy J. E. Biskupa Kieleckiego przy odsłonięciu płaskorzeźby Tadeusza Kościuszki w Kielcach dnia 21 października 1917 r., s. 6, Akta Kurialne Ogólne 1910–1931, OA-2/15.

raniu szkolnictwa, w trosce o rozwój krajowego przemysłu, handlu i wszelkiego rodzaju instytucji ekonomicznych w uniezależnieniu się od obcego kapitału, w poświęceniu życia dla jej wolności⁶⁴. Biskup wyrażał przekonanie, że prawdziwa miłość naszej Ojczyzny musi się opierać na fundamencie wiary katolickiej: „Od uczciwości, sumienności i przywiązania Polaków do swej wiary świętej katolickiej, do kraju swego i narodu zależy istnienie, moc i świetność Ojczyzny”⁶⁵.

Ilustracją patriotycznej posługi duszpasterskiej biskupa Łosińskiego mogą być jeszcze inne fakty. I tak np. podczas wojny zaklinał wszystkich Polaków, by spieszyli z pomocą Ojczyźnie: „W czyjej przeto piersi bije szczere polskie serce, kto kocha swoją Ojczyznę (...) musi zrozumieć narodowy swój obowiązek (...), musi do ofiarnej pracy i poświęcenia wyteńczyć wszystkie swoje siły”⁶⁶. Innym razem wołał: „Poświęćcie dla niej – dla Polski – wszelkie partyjne zawiści, wszelką żądzę panowania jedni nad drugimi, wszelkie jątżenia, wszelkie jadowite kwasy wżerające się w jej duszę i jej organizm. We wspólnej jej miłości i we wspólnej jej potrzebie zjednoczcie się”⁶⁷. Dnia 8 maja 1921 r. w odezwie do duchowieństwa w sprawie walczących powstańców śląskich apelował: „Nikt z Polaków nie ma prawa, nie może odmówić jak najszybciej pomocy”⁶⁸. Poświęcając sztandar 4. Pułku Piechoty Legionów, wyrażał wdzięczność żołnierzom za trud i poświęcenie, a wręczając im ten sztandar powiedział, że czyni to „w dowód uznania i serdecznej życzliwości”⁶⁹.

Po odzyskaniu niepodległości kraj potrzebował wielkich ofiar, toteż biskupi polscy postanowili oddać dla skarbu państwa wyroby kościelne ze złota i srebra. Biskup Łosiński w odezwie do księży proboszczów i przełożonych klasztorów pisał: „Służba Ojczyźnie – to obowiązek obywatelski przez Boga na każdego włożony. Spełnienie tego obowiązku, to także służba Boża”⁷⁰.

Te przykładowo podane fakty oraz motywy, którymi kierował się Biskup w całej swej pracy społecznej, rzucają dość światła, aby można było wyrobić sobie pogląd na temat jego stosunku do spraw narodowych, patriotycznych.

Wychodząc z założenia, że Kościół ma swą misję pełnić nie tylko wobec poszczególnych osób, ale i wobec całych narodów, biskup Łosiński widział konieczną potrzebę czuwania Kościoła nad strukturami społeczno-państwowymi. Uczył, że duszpasterze są powołani do tego, by w świetle Ewangelii oceniali, czy te struktury nie sprzeciwiają się pełnieniu misji Kościoła.

⁶⁴ Por. LPD z dn. 24 IV 1917 r., ADK 447.

⁶⁵ LPD z dn. 24 X 1928 r., ADK 448.

⁶⁶ OW z dn. 24 X 1915 r., ADK 447.

⁶⁷ OW z dn. 24 X 1915 r., ADK 451.

⁶⁸ OD z dn. 8 V 1921 r., ADK 447.

⁶⁹ Mowa przy wręczaniu sztandaru 4. p.p. Leg. w dn. 29 XI 1918, ADK B I 8/11.

⁷⁰ OD z dn. 23 III 1920 r., ADK 447.

* * *

Artykuł niniejszy, rzecz zrozumiała, nie wyczerpuje ciekawej problematyki duszpasterskiej związanej z okresem rządów biskupa Augustyna Łosińskiego w diecezji kieleckiej. Istnieje cały szereg zagadnień, które mogłyby stanowić tematy szczegółowych, obszernych opracowań. W oparciu o wykorzystane w tym opracowaniu źródła oraz mając na uwadze dokumenty tu niewykorzystane, można stwierdzić, że biskup Łosiński jawi się nam jako reformator życia religijnego w diecezji kieleckiej. Uwzględniając ówczesną sytuację religijno-społeczną i polityczną, należy powiedzieć, że w tych warunkach postać Rządcy diecezji wydaje się nie tylko interesująca, ale wręcz imponująca. Charakteryzuje go silna wola przemiany życia religijnego i społecznego, odwaga w głoszeniu poglądów, nie zawsze popularnych, charakteryzuje go dynamizm czynu.

Strategia jego duszpasterskich posunięć wskazuje na to, że duszpasterską działalność opierał na dyrektywach Stolicy Apostolskiej, na wskazaniach pastoralnej literatury kościelnej, na wzorach zaczerpniętych z praktyki innych diecezji oraz na wszechstronnym i bezpośrednim rozpoznaniu sytuacji w diecezji kieleckiej, które zdobył dzięki osobistym i pracowitym wizytacjom wszystkich parafii. Mając za sobą oparcie w autorytecie Watykanu, był nieustępliwy w sprawach, które być może można było skuteczniej rozwiązywać na płaszczyźnie dialogu, ale przecież to były czasy, w których o dialogu nie myślano. Biskup Łosiński podejmując próby wytyczania generalnych i dalekosiężnych planów i zadań duszpasterskich, chciał, aby katolicy wszystkie swe problemy osobiste i społeczne rozwiązywali zgodnie z nauką Kościoła katolickiego.

W dzisiejszych czasach, kiedy to zmienił się zakres pracy duszpasterskiej, kiedy Kościół wyzbywa się tendencji klerykalnych i podkreśla służebny charakter posługi kapłańskiej, kiedy zmieniła się specyficzna koncepcja chrześcijańskiego modelu świata podporządkowanego Kościołowi i jego doktrynie w każdej dziedzinie życia, w tych czasach, mimo wszystko, od biskupa Łosińskiego wiele nauczyć się można.

Zusammenfassung

DER HIRTENDIENST DES BISCHOFES AUGUSTYN ŁOSIŃSKI IN DER DIÖZESE KIELCE ZWISCHEN 1910–1937

Der Bischof Augustyn Łosiński, der von 1910–1937 Bischof von Kielce war, galt in der damaligen Zeit als einer der herausragendsten Vertreter des polnischen Episkopats. Er stellte die Seelsorgestruktur in der Diözese Kielce auf festen Grund und mit unerschöpflicher Energie und Eifer erweiterte er den Einsatz zur religiösen und sozialen Erneuerung.

Sein Einsatzspektrum umfasste verschiedene Lebensbereiche der Gläubigen in der Diözese: Strukturelle Reform des Priesterseminars, ständige Priesterformation, Verkündigung, Katechese, die Sorge um den Kult, insbesondere den Gesang und die Kirchenmusik, Bildungswesen, soziale und karitative Tätigkeit, Vergrößerung der Patriotischen Bewegung...

Bischof Łosiński war ein Mensch von großem Format und großen Errungenschaften. Dieser Artikel ist ein sehr synthetischer Versuch, diese Errungenschaften aus Anlass zu seinem 70. Todestag aufzuzeigen. Dieser ist am 30. April 2007.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Ks. mgr Stanisław FERT – ur. w 1929 r. w Korytnicy (woj. świętokrzyskie). Absolwent KUL – Wydział Teologii Pastoralnej. Pracował w duszpasterstwie: przez 30 lat w parafii Jaroszewiec w diecezji sosnowieckiej jako proboszcz i następnie kustosz Sanktuarium NMP Wspomożycielki Wiernych. Obecnie mieszka w domu Księży Emerytów w Kielcach.

Ks. Tadeusz Gacia – Kielce

O PRZEKŁADACH NIEKTÓRYCH PREFACJI W POLSKIM WYDANIU MSZAŁU

Treść niniejszego opracowania stanowią uwagi dotyczące polskich tłumaczeń niektórych prefacji z *Mszału Rzymskiego Pawła VI*¹, zamieszczonych w funkcjonującym obecnie jego polskim wydaniu². Jak wiadomo, 6 listopada 2003 r. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zatwierdziła polski tekst ogólnego wprowadzenia do trzeciego wydania wzorcowego Mszału rzymskiego³, a dekretem z dnia 12 grudnia tego samego roku Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski zezwolił na jego druk. Obecnie trwają prace nad rewizją funkcjonującego przekładu polskich tekstów oraz tłumaczenie nowych tekstów, o które trzecie łacińskie wydanie zostało uzupełnione.

W tym szkicu chcę zwrócić uwagę na tłumaczenia niektórych stosowanych obecnie prefacji – moim zdaniem mało poprawne lub błędne, zwłaszcza że niektóre uchybienia i błędy powielane są w kolejnych wydaniach. Oczywiście, trzeba zdawać sobie sprawę z tego, jak trudno jest tłumaczyć teksty liturgiczne, ponieważ chodzi nie tylko o poprawność merytoryczną, tak jak w każdym przekładzie i o piękno stylu, ważne również w każdym przekładzie, ale chodzi także o taki przekład, który zachowuje odpowiedni rytm (tak istotny w tekstach łacińskich) i pozwala się śpiewać⁴. Prefacje są pod tym względem

¹ *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1975.

² *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2, Poznań 1986.

³ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002.

⁴ Por. Rada ds. Realizacji Konstytucji o Liturgii, *Instrukcja o tłumaczeniu tekstów liturgicznych*, RBL 24 (1971), s. 320–329, „Notitiae”, 5 (1969), s. 3–12 (zwłaszcza p. 26–29. 36).

szczególnie trudne do tłumaczenia, z pewnością trudniejsze niż na przykład teksty kolekt, które choć są bardzo trudne ze względu na rzymską zwięzłość, są krótsze i łatwiejsze do śpiewania, gdyż mają prostszą melodię. W *Instrukcji o tłumaczeniu tekstów liturgicznych* czytamy:

Niektóre formuły modlitewne i sakramentalne, np. modlitwy konsekracyjne, anafory, prefacje, egzorcyzmy, formuły towarzyszące pewnej czynności, jak wkładanie rąk, namaszczenia, znaki krzyża itd. należy tłumaczyć w całości i wiernie bez wariantów opuszczeń czy wtretów. Ich bowiem tekst, czy to starożytny, czy świeżo ułożony, ma opracowanie teologiczne i pojęciowe bardzo ścisłe, przemyślane w każdym słowie⁵.

Instrukcja wymienia zatem prefacje jako teksty, których charakter domaga się tego, aby tłumaczyć je bardzo wiernie. Trudności związanych z przekładaniem z tego rodzaju tekstów sam doświadczałem, tłumacząc niektóre z nich do trzeciego wydania, toteż opracowanie to należy traktować nie jako wypowiedź zarozumiałego krytyka, ale jako głos w ewentualnej dyskusji.

Komentarz na temat polskich przekładów prefacji przedstawimy w kilku punktach, wskazując na najczęściej powtarzające się nieprawidłowości. Ten podział ma charakter tylko formalny, ponieważ w tłumaczeniu konkretnej prefacji mamy często do czynienia z jednoczesnym występowaniem różnego rodzaju niedociągnięć lub błędów.

1. Opuszczanie ważnych wyrażeń

a) 1. prefacja adwentowa

W 1. prefacji adwentowej, której treść została oparta o dwa teksty pochodzące z *Sakramentarza z Werony*⁶, opuszczone zostało wyrażenie *manifesto deum munere*. Treść prefacji podajemy w oryginale i przekładzie polskim.

Qui, primo adventu in humilitate carnis assumptae, dispositionis antiquae munus implevit, nobisque salutis perpetuae tramitem reseravit: ut, cum secundo vene-

On przez pierwsze przyjście w ludzkiej naturze spełnił Twoje odwieczne postanowienie, a nam otworzył drogę wiecznego zbawienia. On ponownie

⁵ *Instrukcja o tłumaczeniu tekstów liturgicznych*, 33.

⁶ *Sacramentarium Veronense*: 184: „Vere dignum: in hac die, quo Iesus Christus Filius tuus Dominus noster divini consummato fine mysterii dispositionis antiquae munus explevit (...)”; 171: „(...) ut secundo mediatoris adventu manifesto munere capiamus, quod nunc audemus sperare promissum”.

rit in suae gloria maiestatis, manifesto demum munere capiamus, quod vigilantes nunc audemus exspectare promissum.

przyjdzie w blasku swej chwały, aby nam udzielić obiecanych darów, których, czuwając, z ufnością oczekujemy.

Ważne wyrażenie, o którym mowa, znajduje się w drugiej części embolizmu prefacji. Termin *munus* odgrywa zaś w niej rolę kluczową. Na początku znajduje się bowiem sformułowanie o *dispositionis antiquae munus*, oddane jako „odwieczne postanowienie”; wyrażenie *dispositionis munus* składające się zatem z dwóch rzeczowników tłumacz polski oddał jednym rzeczownikiem „postanowienie”. *Dispositionis antiquae munus* realizuje się w pierwszym przyjsciu Chrystusa, które dokonało się w (dosłownie tłumacząc) uniżeniu przyjętego ciała i otwarciu drogi wiecznego zbawienia. Z takim więc tłumaczeniem *munus* można się zgodzić, choć *munus* oznacza tu raczej zadanie, funkcję, misję Chrystusa zamierzoną w *dispositio antiqua* samego Boga. W dalszej części embolizmu w przekładzie polskim termin *munus* zginął zupełnie. Czytamy bowiem: „On ponownie przyjdzie w blasku swej chwały, aby nam udzielić obiecanych darów, których czuwając, z ufnością oczekujemy”. Przede wszystkim nie oddano właściwie relacji pomiędzy zdaniem z orzeczeniem *implevit* a zdaniem z orzeczeniem *capiamus*. Forma *coniunctivus praesentis activi* czasownika *capere* w zdaniu podrzędnym po zdaniu nadrzędnym z *implevit* wskazuje, że jest to zdanie skutkowe, inaczej musiałby być tu *coniunctivus imperfecti*. Tak więc paruzja, o której mówi się w zdaniu podrzędnym, będzie wynikiem wypełnienia się *munus*, które dokonało się w pierwszym przyjsciu. W czasie drugiego przyjscia zdobędziemy to, co zostało obiecanie – *ut capiamus promissum*, czego ośmielamy się teraz czuwając, oczekiwać. W tekście łacińskim nie ma więc mowy o jakichś darach, których udzieli Pan; tekst zaś ów precyzuje, że osiągnięcie tego, co zostało nam obiecanie, dokona się *manifesto demum munere*. Co znaczy *manifesto demum munere*, czyli co znaczy fragment opuszczony w polskim przekładzie? Najpierw trzeba zwrócić uwagę na to, że tłumacz nie zauważył chyba, iż termin *munus* występuje zarówno w zdaniu nadrzędnym, jak i podrzędnym, a to ma bardzo duże znaczenie, zwłaszcza ze względu na kontekstową bliskość, dlatego w jednym i drugim zdaniu termin *munus* oznaczać musi to samo – zadanie, funkcję, misję, posługę Chrystusa. W drugim zdaniu *munus* jest elementem konstrukcji *ablativus absolutus*, czyli *manifesto munere*; przymiotnik *manifestus* może bowiem tworzyć tego rodzaju konstrukcję w połączeniu z jakimś rzeczownikiem i tak jest właśnie tutaj. Przysłówek *demum* podkreśla to, co wyraża przymiotnik *manifestus*, intensyfikuje jego znaczenie. Cała konstrukcja ma tu – jak się wydaje – odcień przyczynowości, choć trudno wykluczyć także jej znaczenie czasowe. Myśl zawarta w komentowanym zdaniu (nie zapominajmy zaś, że chodzi o zdanie skutkowe) jest więc następująca: gdy On powtórnie przyjdzie, posiadziemy to, co zostało obiecanie, ponieważ (gdy) jawnym, oczywistym, jasnym dla

wszystkich stanie się to, po co Chrystus pierwszy raz przyszedł. Wydaje się, że polski tłumacz poszedł za włoskim (a może innym) przekładem, z pewnością nieco wcześniejszym, który podobnie uprościł sobie oryginał⁷.

b) 3. prefacja o Narodzeniu Pańskim

Z opuszczeniem istotnego sformułowania mamy do czynienia w 3. prefacji o Narodzeniu Pańskim; chodzi mianowicie o wyrażenie *mirando consortio*. Porównajmy tekst oryginalny i przekład:

Per quem hodie commercium nostrae reparationis effulsit, quia, dum nostra fragilitas a tuo Verbo suscipitur, humana mortalitas non solum in perpetuum transit honorem, sed nos quoque, mirando consortio, reddit aeternos.

W Nim zajaśniała tajemnicza wymiana, która nam przyniosła zbawienie. Gdy Nieskończony przyjął granice ludzkiej natury, śmiertelny człowiek stał się królem nad wiekami, i mieszkańców ziemi uczynił dziedzicami nieba.

Pobieżne spojrzenie wystarczy, aby stwierdzić, że tłumaczenie jest dość luźne, choć sens oryginału został oddany. Najważniejszym brakiem jest opuszczenie wspomnianego wyrażenia; wystarczyło zaś powiedzieć: „dzięki przedziwnej wspólnoty”, „przez przedziwną wspólnotę” lub podobnie. Termin *consortium* jest bowiem teologicznie znaczący, zwłaszcza że występuje w tekście, który był źródłem komentowanej prefacji, a także w Kanonie Rzymskim⁸. Można się także zastanawiać, dlaczego w polskim przekładzie na określenie Syna Bożego został użyty rzeczownikowo termin „nieskończony”, skoro tekst łaciński ma w tym miejscu zupełnie jasne wyrażenie *tuum Verbum*. Sformułowanie *in perpetuum transit honorem* przełożone na „stał się królem nad wiekami” oraz *reddit aeternos* przetłumaczone peryfrastycznie: „mieszkańców ziemi uczynił dziedzicami nieba” można zaakceptować, gdyż oddają sens oryginału, a nie są łatwe do przekładu.

⁷ *Messale romano, riformato a norma dei decreti del Concilio ecumenico vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI* ed. tipica 1970: „Al suo primo avvento nell'umiltà della nostra natura umana egli portò a compimento la promessa antica, e ci aprì la via dell'eterna salvezza. Verrà di nuovo nello splendore della gloria, e ci chiamerà a possedere il regno promesso che ora osiamo sperare vigilanti nell'attesa”.

⁸ *Sacramentarium Veronense*, 1260: „cum humana condicio de ipsius humanae conditionis confecta medicatione sanatur, et de obnoxia generatione peccato totius peccati nescia proles exoritur, ac non solum nostra a Verbo tuo suscepta fragilitas perpetui fit honoris, sed nos quoque mirando consortio reddit aeternos”; *Canon Romanus*: „intra quorum nos consortium, non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor, admitte”.

c) 2. prefacja wielkopostna

Podobnego rodzaju zastrzeżenie można zgłosić wobec fragmentu przekładu 2. prefacji wielkopostnej.

Qui filiis tuis ad reparandam mentium puritatem, tempus praecipuum salubriter statuisti, quo, mente ab inordinatis affectibus expedita, sic incumberent transitoris, ut rebus potius perpetuis inhaerent.

Ty nam dajesz czas łaski i zbawienia, abyśmy oczyścili serca od nieuporządkowanych przywiązań i wśród spraw doczesnych troszczyli się przede wszystkim o wieczne zbawienie.

Zdanie: „wśród spraw doczesnych troszczyli się przede wszystkim o wieczne zbawienie” jest poprawnym rozumieniem sensu łacińskiego tekstu, jednak szkoda, że w polskim przekładzie zabrakło spójników *sic – ut*, czyli „tak – że”, których zastosowanie wskazuje wyraźnie, że mamy do czynienia z porównaniem wzmocnionym dodatkowo przez użycie przysłówka *potius* w zdaniu skutkowym. Można więc było, zachowując zastosowaną polską terminologię, powiedzieć: „abyśmy tak się troszczyli o sprawy doczesne, że jeszcze bardziej przyłgniemy do wiecznych”.

d) 1. prefacja o Wniebowstąpieniu Pańskim

Zwróćmy jeszcze uwagę na 1. prefację o Wniebowstąpieniu, w której autor przekładu opuścił termin *principiumque* w jej końcowej części.

(...) non ut a nostra humilitate discederet, sed ut illic confideremus, sua membra, nos subsequi quo ipse, caput nostrum principiumque, praecessit.

(...) nie porzucił nas w ludzkiej niedoli, lecz jako nasza Głowa wyprzedził nas do niebieskiej ojczyzny, aby umocnić naszą nadzieję, że jako członki Mistycznego Ciała również tam wejdziemy.

Można było w przekładzie powiedzieć: „jako nasza Głowa i nasz Początek”; z drugiej zaś strony łacińskie wyrażenie *sua membra* oddano przez zwrot „członki Mistycznego Ciała”, a wystarczyłoby powiedzieć po prostu: „jako Jego członki”.

2. Niewłaściwe zmienianie wyrażen i form fleksyjnych

a) Prefacja na 1. niedzielę Wielkiego Postu

W polskim tekście wersji Prefacji na 1. niedzielę Wielkiego Postu znikło w stosunku do oryginału nawiązanie do pradawnego węża (a więc wyraźna

reminiscencja do opowiadania o ogrodzie Eden), a jego miejsce zajął szatan. Wprawdzie w prefacji o kuszeniu Chrystusa tego rodzaju zabieg może się wydawać usprawiedliwiony, ale zostaliśmy pozbawieni biblijnego tła, jakby pierwszej teologicznej warstwy interpretacji kuszenia i grzechu.

(...) omnes evertens antiqui serpentis insidias fermentum malitiae nos docuit superare, ut, paschale mysterium dignis mentibus celebrantes, ad pascha demum perpetuum transeamus.

On zniweczył wszystkie podstępny szatana i nauczył nas zwyciężać pokusy do grzechu, abyśmy z czystym sercem obchodzili święta wielkanocne i w końcu doszli do Paschy wieczystej.

W tym samym zdaniu prefacji łacińskie wyrażenie *fermentum malitiae*, a więc bezpośredni cytat z 1 Kor 5, 8, czyli z tekstu, w którym św. Paweł mówi o kwasie w kontekście świąt Paschy⁹, przełożone zostaje na „pokusy do grzechu”; powoduje to naturalnie utratę prawdziwego biblijnego tła tego fragmentu prefacji, tym bardziej, że w tymże zdaniu mówi się o celebrowaniu paschalnego misterium i przejściu do Paschy wiecznej.

b) Prefacja na Niedzielę Palmową

W Prefacji na Niedzielę Palmową bardzo ważny teologicznie termin *iustificatio*, czyli usprawiedliwienie, został – nie wiadomo dlaczego – oddany jako zbawienie, choć przecież nawiązuje on wyraźnie do tekstu św. Pawła, który zmartwychwstanie Chrystusa łączy z naszym usprawiedliwieniem¹⁰.

(...) Cuius mors delicta nostra detersit, et iustificationem nobis resurrectio comparavit.

Śmierć Chrystusa zgładziła nasze winy, a Jego zmartwychwstanie przyniosło nam zbawienie.

c) 2. prefacja o Męce Pańskiej

W 2. prefacji o Męce Pańskiej zdanie *antiqui hostis superbia triumphatur* przetłumaczono na: „zwycięstwo Chrystusa nad złym duchem”, choć należało zachować więcej dosłowności i z pewnością korzystniejsze byłoby tu wyrażenie „pycha pradawnego wroga”.

⁹ „Itaque epulemur non in fermento veteri neque in fermento malitiae et nequitiae sed in azymis sinceritatis et veritatis”.

¹⁰ Por. Rz 4, 25.

d) 3. prefacja wielkanocna

W 3. prefacji wielkanocnej polski tłumacz – jak widać w przytoczonym cytacie – niepotrzebnie wprowadza tytuł „Baranek”, choć oryginalny tekst w ogóle go nie ma.

(...) qui immolatus iam non moritur, sed
semper vivit occisus.

Raz ofiarowany więcej nie umiera, lecz
zawsze żyje jako Baranek zabity.

„Baranek zabity – to oczywiście odniesienie do słów hymnu z Księgi Apokalipsy 5, 12, ale w komentowanym miejscu zamiast wywoływać nowy obraz, wystarczyło powiedzieć „zabity”, a właściwiej „choć został zabity”, ponieważ termin *occisus* funkcjonuje tu jako *participium coniunctum*, które przekłada się na zdanie okolicznikowe, tu oczywiście jako zdanie przyzwolone.

e) Prefacja na Mszę Krzyżma

W Prefacji na Mszę Krzyżma można zgłosić zastrzeżenie do drugiej części embolizmu. Mówi się w niej o tym, że Chrystus wybiera ludzi, którzy przez święcenia (w oryginale jest w tym miejscu jednak sformułowanie *manuum impositio*) otrzymują udział w Jego kapłańskiej służbie. Dalsza część embolizmu to szereg zdań mających orzeczenie w trybie *coniunctivus*. Tak więc mowa jest o tym, co mają czy co powinni czynić ci, na których włożone zostały ręce. Formy *coniunctivus* nie informują o stanie obiektywnym (choć należy zakładać, że z teologicznego punktu widzenia tak jest), lecz wskazują na zadania, które stoją przed święconymi, zwłaszcza że niektóre z nich mają wymiar raczej moralny, jak na przykład: *plebem tuam sanctam caritate praeveniant; ad ipsius Christi nitantur imaginem conformari; constanter (...) fidem amoremque testentur*. Wydaje się, że tekst łaciński jest – jeśli wolno tak powiedzieć – pokorniejszy wobec realiów niż tłumaczenie polskie, które przez zastosowanie trybu orzekającego w tych i innych miejscach odbiega nieco od myśli oryginału.

f) 1. prefacja o Świętych

W 1. prefacji o Świętych można było o wiele wierniej oddać zdanie: *ut (...) ad propositum certamen curramus invicti*, w którym jest wyraźna reminiscencja tekstu Hbr 12, 1: *Ideoque et nos tantam habentes circumpositam nobis nubem testium, (...) per patientiam curramus propositum nobis certamen*. W zdaniu łacińskim nie mówi się o boju ani o wrogach zbawienia, lecz o biegu w wyznaczonych zawodach, a metafora biegu na stadionie i wieńca jako nagrody za zwycięstwo jest – jak wiadomo – obecna na innych miej-

scach w pismach Nowego Testamentu¹¹. Zachowując konstrukcję, którą autor nadał swojemu przekładowi, można było w tym miejscu zachować wierność łacińskiemu tekstowi i oryginałowi, z którego pochodzi i powiedzieć: „Umocnieni przez tak licznych świadków biegniemy w wyznaczonych nam zawodach, aby osiągnąć razem ze świętymi niewiednący wieniec chwały”.

g) Prefacja o Świętym Janie Chrzcicielu

W Prefacji o Świętym Janie Chrzcicielu odnoszące się do męczeństwa wyrażenie *supremum testimonium* przełożono jako „najpiękniejsze świadectwo”, choć właściwszy byłby przymiotnik „najwyższe”, oddający dosłownie epitet *supremum*.

3. Zmienianie konstrukcji tekstu oryginalnego

a) Prefacja na 4. niedzielę Wielkiego Postu

Przekład Prefacji na 4. niedzielę Wielkiego Postu (roku A) poprawnie oddaje tekst łaciński tylko co do sensu, ale jest zbyt luźny, chociaż bez trudu można było pozostać wierniejszym oryginałowi.

Qui genus humanum, in tenebris ambulans, ad fidei claritatem per mysterium incarnationis adduxit, et, qui servi peccati veteris nascebantur, per lavacrum regenerationis in filios adoptionis assumpsit.

On jest światłością, która na świat przyszła, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie chodził w ciemności, lecz miał światło życia. Przez sakrament chrztu świętego uwalnia nas od ciemności grzechu, abyśmy byli dziećmi światłości.

W łacińskim tekście mamy wyrażenia *fidei claritas*, *mysterium incarnationis*, *servi peccati veteris*, *lavacrum regenerationis*, które zostały w przekładzie spłycone albo przekształcone. I tak *fidei claritas*, światłość wiary, stała się (dlaczego?) światłością życia; *mysterium incarnationis*, czyli tajemnica wcielenia zginęła całkowicie; metafora rodzenia się w kondycji niewolników dawnego (czy prądawnego) grzechu zamieniona została (dlaczego?) na metaforę ciemności grzechu; wreszcie *filii adoptionis*, czyli przybrani synowie stali się (znów nie wiadomo dlaczego) dziećmi światłości. Tymczasem można było przełożyć oryginał na przykład w taki sposób:

¹¹ Por. 1 Kor 9, 24-27; 2 Tm 4, 6-7.

On przez tajemnicę wcielenia doprowadził ludzkość chodzącą w ciemności do światła wiary i tych, którzy rodzili się jako niewolnicy (lub: w niewoli) pradawnego grzechu, przez odradzające obmycie przygarnął jako przybranych synów.

Wyrażenie *lavacrum regenerationis* zapożyczone z ważnego skądinąd fragmentu Listu do Tytusa 3, 5 (czytanego w drugiej Mszy Narodzenia Pańskiego), stanowi piękną i głęboką metaforę, która tutaj całkowicie znikła.

b) Prefacja o Zwiastowaniu Pańskim

W tłumaczeniach dwóch prefacji nastąpiła zbyt duża zmiana struktury oryginału; chodzi o Prefację o Zwiastowaniu oraz Prefację o Świętych Piotrze i Pawle.

W pierwszej z nich na początku embolizmu mówi się o „niebieskim posłańcu”, który jest podmiotem całego zdania (embolizm jest jednym zdaniem, choć wielokrotnie złożonym), choć w oryginale podmiotem zdania jest *virgo*. Można także było powiązać początek embolizmu z zakończeniem wstępu (*per Christum Dominum nostrum*) i rozpocząć embolizm, tak jak to zwykle bywa, od sformułowania „on” lub „on to”, na przykład: „On miał się narodzić wśród ludzi i dla ludzi”, co czyniłoby prefację bardziej chrystocentryczną. Żał także tego, iż zginęło bardziej bezpośrednie nawiązanie do tekstu Ewangelii mówiącego o osłaniającej Maryję mocy Najwyższego (Łk 1, 35 – *virtus Altissimi obumbrabit tibi*), a w miejsce tego mamy „tajemnicze działanie”.

c) Prefacja o Świętych Piotrze i Pawle

Struktura Prefacji o Świętych Piotrze i Pawle opiera się na dwukrotnej antytezie *hic – ille*. Zaimek *hic* odnosi się do Piotra, *ille* – do Pawła. W pierwszym zdaniu embolizmu mówi się o różnych drogach, jakimi szli Apostołowie, w drugim zdaniu embolizmu podkreśla się to, co ich łączy. To podkreślenie jest mocne, ponieważ Piotr i Paweł są nazwani *par venerabile* – obaj jednakowo czcigodni. W przekładzie mówi się najpierw o Piotrze, potem o Pawle. Ta sama myśl, retorycznie bardzo pięknie rozproszona w tekście oryginalnym, ujęta została w sposób mniej kunsztowny, choć treść oddana jest wiernie. Szkoda również, że nie ma w polskim przekładzie metafory wieńca, a właściwie jednego wieńca, wspólnego obu Apostołom – *una corona*, ponieważ w to miejsce mamy sformułowanie „zjednoczeni w niebieskiej chwale”. Zresztą zobaczymy to dokładnie na przykładzie zestawionych obok siebie tekstów:

Quia nos beati apostolic Petrus et Paulus tua dispositione laetificant: hic princeps fidei confitendae, ille intellegen-

Ty nam pozwalasz z radością oddawać cześć świętym apostołom Piotrowi i Pawłowi. Piotr pierwszy wyznał wiarę

dae clarus assertor; hic reliquiis Israel instituens Ecclesiam primitivam, ille magister et doctor gentium vocandarum. Sic diverso consilio unam Christi familiam congregantes, par mundo venerabile, una corona sociavit.

w Chrystusa i z nawróconych Izraelitów założył pierwszy Kościół. Paweł otrzymał łaskę jasnego rozumienia prawd wiary i stał się nauczycielem narodów pogańskich. Obdarzeni różnymi darami zgromadzili w jednym Kościele wyznawców Chrystusa i zjednoczeni w chwale niebieskiej wspólnie odbierają cześć na ziemi.

4. Nieścisłości i błędy teologiczne

a) 1. prefacja na niedziele zwykłe

Najwięcej zastrzeżeń należy zgłosić wobec tłumaczeń dwóch prefacji: 1. na niedziele zwykłe i Prefacji o Świętych Dziewicach i Zakonnikach. Przekład pierwszej funkcjonuje już od dawna; używano go bowiem w takiej samej formie jeszcze przed wydaniem Mszału polskiego ze zwiększoną liczbą prefacji. Ponieważ prefacja ta jest stosowana bardzo często, trzeba wnikliwie przyrzeć się różnicy pomiędzy oryginałem a przekładem.

Cuius hoc mirificum fuit opus per paschale mysterium, ut de peccato et mortis iugo ad hanc gloriam vocaremur, qua nunc genus electum, regale sacerdotium, gens sancta et acquisitionis populus diceremur, et tuas annuntiaremus ubique virtutes, qui nos de tenebris ad tuum admirabile lumen vocasti.

On to cudownie sprawił, że przez wielkanocne misterium zostaliśmy uwolnieni z jarzma grzechu i śmierci i wezwani do chwały. Jesteśmy bowiem plemieniem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem odkupionym i wszędzie głosimy wszechmoc Twoją, Boże, który nas wezwał z ciemności do Twojego przedziwnego światła.

Istota błędu polega na tym, że – po pierwsze – opuszczono w przekładzie zaimkę *hanc* odnoszący się do terminu *gloria* i – po drugie – źle zrozumiano wyraz *qua*; może to być *ablativus* zaimka względnego, który łączy się z rzeczownikiem *gloria* (osobiście tak uważam) lub przysłówki, który należałoby w tym miejscu tłumaczyć w języku polskim przez sformułowanie „w ten sposób”, „tym sposobem”. Opuszczenie *hanc* i niezrozumienie znaczenia *qua* dało w efekcie zupełną zmianę sensu tekstu łacińskiego. Oryginał nie mówi bowiem o chwale eschatologicznej, jak się wydaje, gdy czytamy polski przekład, lecz o chwale w sensie zaszczytu, godności i chluby z przynależności do nowego ludu wybranego. Spójnik przyczynowy „bowiem” w tekście polskim każe uważać, że to, iż jesteśmy plemieniem wybranym, królewskim kapłań-

stwem, narodem świętym, ludem odkupionym, jest przyczyną tego, że zostaliśmy uwolnieni z jarzma grzechu i śmierci i wezwani do chwały, a jest to przecież odwrócenie teologicznego porządku. Zresztą, zobaczmy, jak brzmi tekst źródłowy komentowanej prefacji w *Sakramentarzu z Werony*:

Cuius ineffabilis gratiae circa nos hoc singulare mysterium est, ut dudum perditum adque prostratum ad eam nunc gloriam rediremus, qua per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum genus electum, regale sacerdotium, populus adquisitionis et gens sancta vocaremur¹².

Na niewłaściwy przekład prefacji zwracał już dość dawno, choć – jak widać bezskutecznie – uwagę wybitny liturgista ks. S. Czerwik, proponując następujący przekład:

On to cudownie sprawił, że przez paschalne misterium zostaliśmy uwolnieni od jarzma grzechu i śmierci oraz wezwani do takiego zaszczytu, że jesteśmy nazwani plemieniem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem odkupionym i wszędzie głosimy wszechmoc Twoją, Boże, który nas wezwałeś z ciemności do Twojego przedziwnego światła¹³.

Poprawne jest na przykład tłumaczenie włoskie: *egli ci ha fatti passare dalla schiavitù del peccato e della morte alla gloria di proclamarti stirpe eletta* (...).

Rewizja funkcjonującego obecnie polskiego przekładu 1. prefacji na niedzielę zwykłą i jego korekta jest więc postulatem pod adresem odpowiedzialnych za trzecie wydanie Mszału, aby tekst polskiego przekładu tej prefacji został poprawiony.

b) Prefacja o Świętych Dziewicach i Zakonnikach

Absolutnie konieczna jest rewizja przekładu Prefacji o Świętych Dziewicach i Zakonnikach, w którym z niezrozumiałych zupełnie powodów w miejscu łacińskiego wyrażenia *humana substantia* znajduje się termin „wybrani”, co powoduje, że przekład ów ociera się chyba o herezję¹⁴.

In Sanctis enim, qui Christo se dedicaverunt propter regnum caelorum,

W Świętych, którzy oddali się Chrystusowi ze względu na królestwo niebie-

¹² *Sacramentarium Veronense*, 1130.

¹³ S. Czerwik, *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe Rzymskim Pawła VI*, Warszawa 1984, s. 294.

¹⁴ Zwraca na to uwagę T. Kwiecień; por. *Błogosławione marnowanie. O Mszy świętej z Ojcem Tomaszem Kwietniem OP rozmawiają Jacek Borkowicz i Ireneusz Cieślak*, Kraków 2003, s. 194.

tuam decet providentiam celebrare mirabilem, qua humanam substantiam et ad primae originis revocas sanctitatem, et perducis ad experienda dona, quae in novo saeculo sunt habenda.

skie, wychwalamy Twoją cudowną Opatrzność. Ty powołujesz wybranych ludzi do pierwotnej świętości i pozwalasz im kosztować darów, których nam udzielił w przyszłym świecie.

Humana substantia to dosłownie byt ludzki, istnienie ludzkie, a więc w tym miejscu po prostu wszyscy ludzie, nie zaś „wybrani ludzie”. Tekst łaciński mówi, że Bóg w swej przedziwnej Opatrzności na nowo powołuje (*revocas*) wszystkich ludzi do świętości, jaką miał człowiek na początku (*primae originis sanctitas*) i prowadzi do tego, aby zakosztowali darów, które posiadzie się w nowym świecie. Tekst polski mówi, że dotyczy to wybranych, a więc – jak należy sądzić z tytułu prefacji – tylko dziewic i zakonników. Owszem, początek embolizmu mówi się o tych, którzy poświęcili się Chrystusowi *propter regnum caelorum* i tu chodzi z pewnością o dziewice i zakonników, ale znajdują się oni w owej *humana substantia*, która w całości jest na nowo wezwana do zdobywania świętości; ci, którzy poświęcili się Chrystusowi, mogą więc być przykładem tej drogi, a nie są przecież jej wyłącznymi uczestnikami.

Sommario

TRADUZIONI DI ALCUNE PREFAZIONI NELL'EDIZIONE POLACCA DEL MESSALE

In questo breve articolo l'autore si riferisce alle traduzioni delle prefazioni che si trovano nel Messale Romano di Paolo VI. In alcune di esse ha notato dei difetti filologici e in conseguenza cambiamento del significato teologico rispetto all'originale. L'autore auspica particolarmente correzioni della prima prefazione per le domeniche del tempo ordinario e della prefazione per le festività dedicate alle vergini e ai religiosi.

(tłum. ks. Paweł Borto)

Ks. dr Tadeusz GACIA – ur. w 1961 r. we Włoszczowie, wyświęcony na prezbitera diecezji kieleckiej w 1986 r. Studia z teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach i z filologii klasycznej na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; dr nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa. Autor opracowań na temat poezji św. Ambrożego, tłumacz dzieła *De bono viduitatis* św. Augustyna i Dekretu *Presbyterorum ordinis* do nowego wydania dokumentów Vaticanum II. Ostatnio wydał książkę *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007. Prowadzi wykłady z języka łacińskiego, greckiego i retoryki w WSD w Kielcach.

Ks. Józef Kudasiewicz – Kielce

MARYJA W DUCHOWOŚCI KAPŁANA

*Pięknej Pątnicze, która z miłości
nawiedza Świętokrzyską Ziemię*

Okazją do napisania tego artykułu jest peregrynacja kopii Ikony Jasno-górskiej; celem zaś pogłębienie pobożności maryjnej kapłanów. Jezus umierając na krzyżu, zwraca się do umiłowanego ucznia Jana słowami: *Oto Matka twoja* (J 19, 27). Słowa te nazywa się powszechnie testamentem Jezusa z krzyża. Jan Paweł II to samo zdanie Jezusa wziął jako tytuł papieskiego orędzia na XVIII Światowy Dzień Młodzieży. Jakie znaczenie ma ten testament Jezusa dziś, dla nas. Czy wyraża on zwykłą ludzką troskę syna o przyszłość matki, którą opuszcza, czy też testament ten ma również głębszy sens teologiczny i obejmuje nas wszystkich wierzących w Jezusa? Czy można uzasadnić, że św. Jan, do którego Jezus skierował te słowa, reprezentował nas wszystkich?

Żeby na te ważne pytania odpowiedzieć, musimy obrać właściwą metodę. Mam świadomość, że mówię do kapłanów, którzy mają wyostrzone umysły. Nie zadowolą się lekceważącą prawa rozumu dewocją, ani też prywatnymi objawieniami, przed którymi Kościół przestrzega. Za metodyczną wskazówkę naszych rozważań weźmiemy pierwsze zdanie encykliki Jana Pawła II pt. *Fides et ratio*: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. Również do kontemplacji prawdy testamentu Jezusa z krzyża. Zła jest teologia i błędna pobożność, które opierają się tylko na jednym skrzydle: gdy to będzie tylko wiara – popadną w fideizm; gdy zaś będzie to tylko rozum – popadną w racjonalizm. To oparcie się na jednym skrzydle grozi nam również w rozważaniu prawd maryjnych. Pójdziemy za drogowskazem Papieża. Potrzebna nam będzie wiara, ponieważ będziemy się opierać na źródłach Objawienia (Pismo Święte, Tradycja, Magisterium Kościoła), a nie na prywatnych objawieniach i legendach. Będzie nam potrzebny też rozum, ponieważ przy interpretacji tych źródeł będziemy uwzględniać również rozumowe zasady interpretacji. Wykład podzielimy na trzy części: 1. Teologiczny i egzystencjalny sens testamentu Jezusa. 2. Rysy Matki naszego Pana. 3. Konsekwencje dla pobożności maryjnej kapłana.

1. Słowa testamentu Jezusa

Przypomnijmy najpierw słowa testamentu: *A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: „Niewiasto, oto syn Twój”. Następnie rzekł do ucznia: „Oto Matka twoja”. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie* (J 19, 25-27).

Struktura tego fragmentu Janowego jest bardzo przejrzysta. Wiersz 25 stanowi wprowadzenie do testamentu: podaje miejsce, okoliczność i *personae dramatis* – Jezus, Matka Jego, siostra Matki Jego i Maria Magdalena. Po tym wstępie znajduje się testament Jezusa (w. 26-27a). Wiersz 27b zamyka epizod, informując o wypełnieniu testamentu.

Żeby poprawnie odczytać ten fragment, należy zwrócić uwagę na kontekst. Kontekstem dalszym tego fragmentu jest opis wesela w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-12). Występują w nich te same osoby: Jezus, Jego Matka, uczniowie (Kana – liczba mnoga; Golgota – liczba pojedyncza) i inni uczestnicy. W obydwu tych epizodach Maryja nie jest nazywana swym imieniem własnym, lecz występuje jako „Matka Jezusa” lub „Jego Matka” (2, 1.3.5.12; 19, 25.26). Umierający Jezus zwraca się do Matki z wezwaniem: „Niewiasto”, podobnie jak to miało miejsce w Kanie (2, 4; 19, 26). W obydwu scenach występuje motyw „godziny Jezusa” (2, 4; 13, 1; 19, 27b). W czasie wesela w Kanie Galilejskiej godzina ta jeszcze nie nadeszła, na Kalwarii natomiast, gdzie Jezus przeszedł z tego świata do Ojca, „godzina ta już nadeszła”. „Godzina Jezusa” w teologii św. Jana obejmuje Jego mękę – śmierć – zmartwychwstanie. Wzmianka o „godzinie” podczas wesela w Kanie (2, 4) była pośrednią aluzją do „godziny” męki i uwielbienia (13, 1; 19, 27). Dopiero w tamtej godzinie Jezus da dobre wino zbawienia, tj. pełnię objawienia Bożego. Te dwie sceny ewangeliczne (2, 12; 19, 25-27) tworzą wielką inkluzję, która obejmuje całe publiczne życie Jezusa. Według św. Augustyna „godzina” (19, 27) na Golgocie jest tą godziną, o której mówił Jezus do Maryi w Kanie; wtedy właśnie zapowiedział godzinę swej męki. Paralelizm tych dwóch scen ma wielkie znaczenie dla interpretacji testamentu Jezusa. Gody w Kanie Galilejskiej miały sens mesjański i eklezjalny. Nazwanie Maryi „Niewiastą” nawiązywało do starotestamentalnych proroctw o „Córce Syjonu” i o Izraelu jako Oblubienicy Jahwe. Mesjański sens godów w Kanie implikuje mesjański i teologiczny charakter testamentu Jezusa. Nie można więc tego epizodu interpretować tylko jako zwykłego gestu synowskiej miłości.

Nie tylko kontekst poprzedzający, lecz również następujący przemawia za teologiczno-mesjańską interpretacją testamentu Jezusa. Bezpośrednio po testamentie Jezusa następuje wiersz 28, który brzmi następująco: *Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł: „Pragnę”*.

Stąd sens tego stwierdzenia jest następujący: Pismo jako całość wypełniło się w sposób doskonały wtedy, kiedy wszystko, tj. wszystkie dzieła, jakie Ojciec powierzył Synowi, zostały dokonane. Dopiero wówczas, gdy Jezus wiszący na krzyżu wypowiedział słowa: *Oto syn Twój (...) oto Matka twoja* i gdy uczeń wziął tę Matkę do siebie, dopiero wtedy wypełniła się doskonale misja zbawcza Jezusa, która jest wielkim „dziełem” powierzonym Mu przez Ojca i zapowiedzianym przez Pismo. Do tej misji zbawczej należy również objawienie nowego macierzyństwa Maryi wobec umiłowanego ucznia. Objawienie to dokonało się przez Jezusa umierającego na krzyżu¹.

Duże znaczenie w interpretacji testamentu Jezusa ma również gatunek literacki tego epizodu. W formie bowiem ujawnia się treść. Współczesne badania egzegetyczne wykazały, że testament Jezusa ma szczególną formę. Dokładna analiza 19, 25-27 wykazała, że fragment ten stanowi tzw. literacki schemat objawieniowy. Występuje on cztery razy w Ewangelii św. Jana (1, 29; 1, 36; 1, 47; 19, 25-27) i ma bardzo przejrzystą strukturę literacką. Składa się ona z czterech elementów:

1. W schemacie objawieniowym występują dwie główne osoby (A i B), np. wysłannik Boga, prorok Jan Chrzciciel (A) i Jezus (B);
2. Osoba A widzi osobę B; Jan widzi Jezusa (1, 29) lub Jezus widzi Natanela (1, 47);
3. Osoba A patrząc na osobę B, wypowiada uroczyście zdanie o tej osobie; wypowiedź ta zawsze w tekście oryginalnym rozpoczyna się od przyimka *idou* lub *ide* („oto”);
4. Po wyrażeniu „oto” następuje zdanie objawiające jakąś prawdę na temat postaci B; (1, 29; 1, 36; 1, 47). Jest to najczęściej objawienie jakiejś ważnej funkcji osoby B; funkcja ta nie była dotąd znana: *Oto Baranek Boży* (1, 29) lub *oto prawdziwy Izraelita* (1, 47); „Oto Twój syn”; „Oto twoja Matka”.

Taki sam „schemat objawieniowy” występuje w J 19, 25-27. Jezus (A) widzi Matkę i ucznia (B); mówi do nich „oto”..., po czym następuje deklaracja objawienia dotycząca Matki („oto syn Twój”) i ucznia („oto Matka twoja”). Matce swej – nazwanej biblijnym tytułem „Niewiasta” – Jezus objawia, że będzie odąd również „Matką” ucznia, umiłowanemu uczniowi natomiast, że i on jest „synem” Matki Jezusa. Z wyżyn krzyża Jezus objawia nowy wymiar macierzyństwa Maryi i synostwa umiłowanego ucznia. Ewangelista używając schematu objawionego do przekazania tej ostatniej woli uczy, że fragment ten (19, 25-27) zawiera bardzo ważne objawienie, pochodzące od samego Jezusa, Mesjasza i proroka. Ponieważ 19, 27b jest integralną częścią schema-

¹ Por. H. Witczyk, *Udział Maryi w Krzyżu i Chwale Pana*, „Duc in altum”, 5 (2006), s. 39–57.

tu objawieniowego, ma jak cały testament charakter teologiczny, objawieniowy, a nie naturalny. Gatunek literacki testamentu postuluje, żeby 19, 27b, jako wykonanie testamentu, rozumieć również nie o goście czysto ludzkim, tj. przyjęcie Maryi do domu Jana, lecz w znaczeniu teologicznym².

Evangelista zwraca najpierw uwagę na okoliczność czasu: „I od tej godziny...” Godzina w czwartej Ewangelii ma głęboki sens teologiczny i historyczny. Bez przesady Ewangelię św. Jana można nazwać Ewangelią godziny Jezusa; rzeczownik ten występuje w niej 26 razy. Ma podwójne znaczenie: oznacza czas jakiegoś wydarzenia np. zmartwychwstania umarłych (J 5, 25.28-29); prześladowania i rozproszenia uczniów (J 16, 2.32); a także oznacza własny czas Jezusa, identyfikując się z czasem Jego męki – śmierci – uwielbienia (J 12, 23; 13, 1; 19, 27). Publiczne życie Jezusa w sposób dynamiczny skierowane było ku „godzinie Krzyża”. Kalwaria jest momentem kulminacyjnym i równocześnie ostatecznym celem „zbawczej drogi” Jezusa (J 12, 27-28a), godziną największej miłości Jezusa (J 13, 1). Godzinę tę wyznaczył Ojciec, realizując w niej swe zbawcze plany. Wyrażenie „od tej godziny” otwiera również perspektywę na Kościół. W tak uroczystej i doniosłej godzinie Jezus podarował swą Matkę umiłowanemu uczniowi i tym wszystkim, których on reprezentował³.

Czy można przyjąć, że Jan reprezentował wierzących w Jezusa? Wielu odpowiada pozytywnie na to pytanie. Ich zdaniem nie jest to zwykła akomodacja sensu bez podstaw w samym tekście. Postacie bowiem Ewangelii Janowej, obok roli historycznej i własnej w dziejach zbawienia (np. Maryja, Matka Pana, Jan – umiłowany uczeń), mają również znaczenie typologiczne, figuratywne. Przykładów w czwartej Ewangelii jest wiele: Nikodem jest „nauczycielem Izraela” i reprezentantem judaizmu oficjalnego, ortodoksyjnego; Samarytanka natomiast jest „typem” judaizmu heretyckiego, oddzielonego od Jerozolimy (4, 9); urzędnik królewski z Kafarnaum oznacza świat pogański, nieżydowski; Marta i Maria, siostry Łazarza (11, 1-43) reprezentują tych, którzy wierzą w Chrystusa i są przez Niego kochani (por. J 11, 5); niewidomy od

² Por. M. D. Goedt, *Bases bibliques de la maternité spirituelle de Marie*, „Etudes Mariales”, 16 (1959), s. 35–53; tenże, *Une schéma de révélation dans la quatrième évangile*, NTS 8 (1962), s. 142–150; tenże, *La mère de Jésus en Jean 19, 25-27*, w: *Kechateriomene. Melanges René Laurentin*, Paris 1990, s. 207–216. A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce*, Roma 1978, s. 89–91.

³ Por. G. Ferraro, *L'ora di Cristo nel quattro Vangelo*, Roma 1977, s. 276–282; J. Mateos, J. Barreto, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, s. 239–241. P. R. Gryziec OFM Conv, *Pan młody i brak wina. Próba interpretacji wypowiedzi J 2, 4 w świetle historii redakcji*, w: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). *Studia dla ks. J. Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 142–144.

urodzenia (9, 1-41) oznacza zatwardziałych Żydów. Tak samo ma się sprawa z dwiema osobami stojącymi pod krzyżem Jezusa, a mianowicie z Matką i uczniem. Na ich charakter typologiczny i reprezentatywny wskazuje już bardzo wyraźnie fakt pozbawienia ich imion własnych, chociaż drugorzędne postaci są nazwane po imieniu: „Maria, żona Kleofasa i Maria Magdalena” (w. 26). Zamilczenie imion własnych Matki i ucznia bardziej zwraca uwagę na ich znaczenie typologiczne i reprezentatywne. „Uczeń, którego Jezus umiłował” jest więc „typem” i reprezentantem każdego ucznia, który ze względu na swą wiarę jest miłowany przez Jezusa, „figurą wierzących”. Wielu współczesnych komentatorów Ewangelii św. Jana tak katolickich, jak również protestanckich widzi w umiłowanym uczniu reprezentanta wszystkich wierzących w Chrystusa. M. Thurian jeszcze przed swoją konwersją na katolicyzm w dziełku poświęconym Maryi pisał: „ten, którego miłował Jezus jest bez wątpienia uosobieniem doskonałego ucznia i prawdziwie wierzącego w Chrystusa. Nie chodzi tu o szczególne uczucia Jezusa do jednego z apostołów, lecz o symboliczną personifikację wierności Panu”⁴.

Jeżeli Jan reprezentował pod krzyżem wszystkich wierzących w Jezusa, to również i nam objawił Jezus nowy wymiar macierzyństwa Maryi; również i nam dał swą Matkę w godzinie swej śmierci, podobnie jak Świętego Ducha. Również i my powinniśmy, jak Jan, wziąć dar Jezusa do życia naszej wiary.

Gest ucznia, który przyjął do siebie Maryję, został wyrażony przez Jana czasownikiem *lambanein*, („wziąć”, „przyjąć”). W czwartej Ewangelii jedyną osobą poza Jezusem, którą się przyjmuje (*lambanein*) jest Jego Matka (J 19, 27b). Jest to niezwykle ważne. Ewangelista, używając tego samego słowa na oznaczenie przyjęcia Jezusa i Jego Matki, chciał powiedzieć, że umiłowany uczeń tak przyjął Matkę Jezusa, jak Jezusa przyjmowali ludzie, tj. z wiarą, miłością i życzliwością. Ten uczeń na Ostatniej Wieczerzy spoczywał na sercu Pana (J 13, 23); na Kalwarii, wypełniając Jego wolę, przyjął do serca Jego Matkę.

Ostatni element w. 27b składa się z trzech słów greckich: *eis ta idia*. Grecki termin *idios*, użyty przymiotnikowo, wyraża ideę przynależności, własności, „swój”, „własny”, „prywatny”, „osobisty”. Wyrażenie *eis ta idia* oznacza niekiedy „do domu” (Dz 21, 6) lub „do siebie”. Ma to jednak miejsce wtedy, gdy użyte jest z czasownikiem, który oznacza zmianę miejsca w sensie fizycznym. Na przykład „pożegnaliśmy się wzajemnie: myśmy weszli na okręt, a oni wrócili do domu” (Dz 21, 6). Niektórzy egzegeci *eis ta idia* tłumaczą „do domu”. Czy tłumaczenie to jest do przyjęcia? Chcąc na to pytanie odpo-

⁴ M. Thurian, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, Warszawa 1990, s. 23–29; I. de la Potterie, *Maria nel mistero dell' alleanza*, Genova 1988, s. 236–253; J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa (J 19, 25-27). Nowe trendy interpretacyjne*, RTK 37 (1990), z. 1, s. 49–61.

wiedzieć, trzeba zapytać, w jakim sensie używa zwrotu *eis ta idia* św. Jan. Zwrot ten występuje w czwartej Ewangelii 15 razy. Prawie zawsze oznacza przynależność lub własność o charakterze religijnym, duchowym, a przede wszystkim przynależność do Chrystusa, własność Chrystusa (J 5, 18.43; 10, 3). Św. Jan mówi o trzech rodzajach własności: złe moce są własnością szatana (8, 44; 15, 19); Izraelici i uczniowie są własnością Chrystusa (1, 11; 10, 4; 13, 1); uczniowie Jezusa też posiadają swą „własność” (J 16, 32; 19, 27b). Podmiotem zdania 19, 27b jest umiłowany uczeń, wierny Mistrzowi aż do krzyża (19, 26), będący świadkiem przebiccia boku Jezusa, z którego wypłynęła krew i woda (19, 34). Jest to więc uczeń doskonały, który uwierzył (19, 35; 20, 8). Rzuca to światło na rozumienie „własności” tego ucznia. Te „rzeczy własne” utożsamiają się z jego wiarą w Jezusa; nie są to więc dobra materialne, lecz dobra porządku duchowego, jakie uczniowie otrzymali od Pana. Według św. Ambrożego są to następujące dobra: słowo Boże, mądrość, łaska, Duch Święty i w sposób szczególny Matka Pana Jezusa. Za interpretacją św. Ambrożego opowiedział się kard. Tolemus (XVII w.): „Przed wszystkim Dziewica Maryja należy do dóbr duchowych (*spiritualia bona*), których Apostołowie nie opuścili, lecz otrzymali: w rzeczy doczesne byli bardzo ubodzy, lecz bardzo bogaci w dobra duchowe”⁵.

Interpretacja ta zgodna jest z czasownikiem *lambanein* („przyjąć”), który stanowi często synonim wiary – przyjąć wiarę lub w wierze. Wiarą przyjmuje się dobra duchowe. Interpretację tę potwierdza paralelizm z J 1, 12, gdzie występuje czasownik *lambanein* i wyrażenie *eis ta idia*. Słowo Wcielone przyszło do swej własności (*eis ta idia elthen*), a swoi Go nie przyjęli (*elabon*). Św. Jan obecny pod krzyżem reprezentuje tych wszystkich, którzy je przyjęli (*elabon* – w. 12); przyjął także Matkę od swojego Mistrza Jezusa (*elabon... eis ta idia*). Użycie tej samej formuły w 1, 1-12 i 19, 27b jest bardzo wymowne. *Ta idia* w 1, 11 oznacza nie miejsce, lecz lud wybrany, natomiast w 19, 27b oznacza Matkę Jezusa – Córkę Syjonu, uosobienie Izraela. Użycie tego samego czasownika (*lambanein*) na oznaczenie Jezusa i przygarnięcia z miłością Jego Matki lub Kościoła, który Ona oznacza, jest bardzo interesujące; przyjęcie Jezusa i Jego Matki oznacza w ostatecznej konkluzji dwie postawy ekwiwalentne. Otwiera to nowe perspektywy dla mariologii. W tym samym duchu interpretuje formułę *eis ta idia* Jan Paweł II; ma ona według Papieża „szersze znaczenie niż przyjęcie Maryi przez ucznia tylko w sensie mieszkania i gościnności w jego domu, określa raczej jakąś wspólnotę życia, która ustala się pomiędzy tymi dwiema osobami na mocy słów konającego Chrystusa” (RM 45). Na potwierdzenie tej interpretacji przytacza Ojciec Święty słowa św. Augustyna: „Wziął Ją ze sobą, nie do swych posia-

⁵ Cytat ten pochodzi z komentarza do Ewangelii św. Jana 19, 27. Cyt. za: I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, Warszawa 2000, s. 251.

dłości, gdyż niczego nie miał na własność, ale pod swoją opiekę, którą sprawował z pełnym oddaniem”. Jeszcze wyraźniej przedstawił tę prawdę Jan Paweł II w Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1988 r.: „My wierni wprowadzamy Maryję jako Matkę do wewnętrznego «domu» naszego kapłaństwa”. „Dom” używa tu Ojciec Święty w cudzysłowie. W Orędziu na XVIII Światowy Dzień Młodzieży podobnie interpretuje Papież *eis ta idia*: „Ewangelia mówi następnie, że «od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie» (J 19, 27). Sformułowanie to, wielokrotnie komentowane od początku Kościoła, nie określa jedynie miejsca zamieszkania Jana. Bardziej aniżeli wymiar materialny przywołuje ono wymiar duchowy tej godności, więzi, jaka zawiązuje się między Maryją a Janem” (Orędzie, 3). Można więc powiedzieć, że *eis ta idia* w świetle Janowych miejsc paralelnych, w świetle wielu Ojców i wypowiedzi Jana Pawła II należy rozumieć nie jako dom materialny, lecz serce, duch ucznia. Przyjął Maryję do swego wnętrza, do swego życia wiary, podobnie jak przyjął Chrystusa. Maryja została dana umiłowanemu uczniowi przez Jezusa, aby mógł się realizować jako prawdziwy uczeń Pana⁶.

2. Rysy duchowości Matki naszego Pana

Co źródła Objawienia mówią o duchowości Matki Jezusa? Jaka Ona była? Nie jaką chcielibyśmy Ją mieć, ale jaka została objawiona przez Boga? Jest to bardzo ważne, ponieważ my mówimy o Maryi jako Matce, patrząc na naszą matkę i mnożąc to do n-tej potęgi, a nie odczytując w świetle wiary w źródłach Objawienia. Nie odkrywamy objawionej przez Boga Matki Jezusa, lecz stwarzamy sobie Matkę Maryję na podobieństwo naszej matki, zgodnie z naszymi pragnieniami i marzeniami. Bywa tak, że w tej naszej ikonie Matki Jezusa i naszej więcej jest uczucia niż wiary opartej na Bożym objawieniu; więcej rzewnych serc i łzawych oczu niż skrzydła rozumu, które wraz ze skrzydłem wiary prowadzi nas do kontemplacji prawdy, której na imię: *Oto Matka twoja*.

Pozostańmy w obszarze Ewangelii św. Jana, nachylmy się z wiarą i pokorą nad tą cudowną Ewangelią i spróbujmy odczytać objawione rysy Maryi.

a) Maryja wierna aż do końca Chrystusowi

Komentując testament Jezusa na krzyżu opuściliśmy wstęp do tego testamentu: *A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa i Maria Magdalena* (19, 25). Znany szeroko na

⁶ Por. J. Kudasiwicz, *Przez Jezusa do Maryi w Biblii*, w: *Przez Jezusa do Maryi*, red. S. C. Napiórkowski, K. Pek MIC, Częstochowa – Licheń 2002, s. 38–42.

Zachodzie film Pasoliniego *Ewangelia według Mateusza* bardzo dziwnie przedstawia Maryję pod krzyżem. Reżyser deklaruje się jako niewierzący marksista. Swoją film dedykował Janowi XXIII. Na jednym z festiwali weneckich film otrzymał nagrodę katolicką. Na czym polegała owa dziwność fragmentu przedstawiającego Matkę Jezusa pod krzyżem. Jak wiemy, Mateusz nic nie mówi o obecności Maryi na Golgocie. Dlatego reżyser odstępuje od tekstu pierwszej Ewangelii, której na ogół trzymał się wiernie, i inspirując się opisem Janowym (J 19, 25-27), pokazuje Maryję pod krzyżem. Ale jak ją przedstawia? Maryja rozpacza, załamuje ręce, z bólu słań się na nogach. Z trudem podtrzymywana jest przez Jana i jedną z niewiast. Wszystko w Niej jest bólem, rozpacz, tragedia.

Reżyser nie zrozumiał prostoty wymowy opisu Janowego: *A obok krzyża Jezusowego stały...* Jako pierwszą wśród tych, które stały „obok krzyża”, wylicza umiłowany uczeń Matkę Jezusa. Ona stała; nie osuwała się na ziemię, lecz stała. To jedno słowo mówi bardzo wiele, mówi wszystko.

Wyraża najpierw Jej ból. Kościół często w usta Matki Jezusa kładzie słowa Lamentacji proroka Jeremiasza: *Wszyscy, co drogą zdążacie przyjrzyjcie się, patrzcie, czy jest boleść podobna do tej, co mnie przytłacza...* (Lm 1, 12). Był to prawdziwy ból i w pełni rozumiały. Jej umiłowany Syn, przybity na drzewie krzyża jak niewolnik, jest *wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa... wzgardzony* (Iz 53, 3). W sposób szczególny na Niej wypełniła się zapowiedź proroka Zachariasza (12, 10), cytowana przez czwartego ewangelistę (J 19, 37): *Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym* (Za 12, 10b). Jeżeli „z bólem serca” (Łk 2, 4) szukała zagubionego Syna, to z jakimże bólem stała pod krzyżem tego Syna?

I wreszcie „stać przy kimś” w chwili największego cierpienia, opuszczenia i śmierci oznacza współczucie, wsparcie, gotowość pomocy, uczestnictwo i wierność aż do śmierci. Dokumenty Kościoła i współczesna liturgia maryjna szczególną uwagę zwracają na uczestnictwo Maryi w męce i śmierci Jezusa. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* tak określa rolę Maryi pod krzyżem:

W ten sposób także Błogosławiona Dziewica szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła (J 19, 25), najgłębiej ze swym Jednorodnym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej narodzona (KK 58).

Maryja trwa wiernie przy Chrystusie aż do końca. Uczestniczy w śmierci Syna; doświadcza kenozy wiary. Od żłóbka aż do końca trwa wiernie przy Chrystusie. Co Bóg złączył, człowiek nie powinien rozdzielać. W pobożności i duchowości maryjnej nie wolno odłączać Matki od Syna i Syna od Matki. Popatrzcie dobrze na Ikonę Jasnogórską. Podkreśla to Papież w Orędziu:

„Swym przykładem Maryja uczy Was kierować wzrok miłości na Niego, który pierwszy nas umiłował” (Orędzie, 4). Kto odrywa Matkę od Syna, lub Syna od Matki, jest przeciw Pismu Świętemu, przeciw Jezusowi, Maryi i nauce Kościoła i Papieża z rodu Polaków⁷.

b) Matka Pana wierna człowiekowi

Pod krzyżem Maryja została nam objawiona jako wierna do końca Chrystusowi. W Kanie Galilejskiej została nam objawiona jako wierna człowiekowi, wrażliwa na ludzkie biedy. Św. Jan w sposób szczególny chce podkreślić godność Maryi jako Matki Pana... Aż cztery razy w opowieści o Kanie nazwana została wprost lub pośrednio Matką Jezusa (2, 1.3.5.12). Opis wesela rozpoczyna się wzmianką o Matce Jezusa (por. 2, 1). Kończy się również przypomnieniem o Niej (por. 2, 12). Ewangelista podkreśla w ten sposób Jej znaczenie. Gdy na tytuł „Matka Jezusa” spojrzymy w kontekście całej czwartej Ewangelii, dopiero wtedy w pełni odczytamy jego głęboki sens.

Jeżeli Maryja jest Matką Jezusa, to jednocześnie jest Matką Słowa Wcielonego (por. 1, 14). Jeżeli jest Matką Jezusa, to również jest Matką Dawcy łaski i prawdy (por. 1, 17). Jeżeli jest Matką Jezusa, to jednocześnie jest Matką Zbawiciela (por. 4, 42). Jeżeli jest Matką Jezusa, to jest także Matką Jednorodzonego Syna Bożego (por. 1, 18; 3, 14). Wreszcie, jeżeli jest Matką Jezusa – Głowy odrodzonej ludzkości, to jest również Matką jej członków (por. Ef 1, 22n.). Jest rzeczywiście Matką Pana. W sposób szczególny uczestniczy w czynie zbawczym Jezusa. Czyn ten zawiera trzy momenty: znak Jezusa, objawienie Jego chwały i początek wiary Jego uczniów. Wszystkie te wydarzenia związane są z Jej prośbą, z Jej wiarą w moc Syna oraz z Jej interwencją. Owocem Jej prośby było nie tylko dobre wino, które chwalił starosta weselny, ale także objawienie chwały Jezusa i wiara uczniów (por. J 2, 11).

Św. Jan nie tylko uczy, że Maryja jest Matką Jezusa, ale również maluje niektóre rysy Jej osobowości. Jest Ona obecna w Kanie na weselu, uczestniczy w ludzkiej radości. Przyszła jednak nie tylko radować się, ale także służyć i pomagać. Jest uważna i dyskretna. Wrażliwym i dobrym okiem matki i kobiety dostrzegła brak wina, może i zakłopotanie młodych (na Wschodzie w tamtych czasach brak wina na weselu byłby prawdziwym skandalem). Miała dobre oczy, wrażliwe serce. Dostrzegła biedę i starała się jej zaradzić. Jakże podobna jest w tym do swojego Syna!⁸

⁷ Por. H. Witczyk, *Udział Maryi...*, dz. cyt., s. 44–51.

⁸ Por. Bp J. B. Szłaga, *Znak wina w Kanie Galilejskiej. Pierwsze światło wiary dla uczniów*, w: *Jasnogórska Bogurodzica w życiu Kościoła i narodów*, red. Z. S. Jabłoński SPPE, Częstochowa 2006, s. 117–123; J. Kudasiewicz, *Jezus objawia swą chwałę na weselu w Kanie*, tamże, s. 124–139.

Maryja z wielkim zaufaniem informuje Syna o swoim spostrzeżeniu: *Nie mają już wina* (2, 3). Jak rozumieć te słowa? Czy jest to zwykłe powiadomienie Jezusa o braku wina, czy też prośba o cudowną interwencję Jezusa, połączona z wiarą, że może On to uczynić? Słowa Matki Jezusa rozważane same w sobie, nie dają na to pytanie odpowiedzi. Żeby ją znaleźć, należy znak Kany zestawzić z innymi znakami czwartej Ewangelii. W opisie niektórych cudów występują prośby, skierowane do Jezusa, o interwencję; proszący są zawsze przekonani, że On może im pomóc. Prośby te nie zawsze są formułowane wprost i wyraźnie.

Siostry Łazarza posłały do Jezusa wiadomość: *Panie, oto choruje ten, którego Ty kochasz* (11, 3). Ze zdania tego nie wynika prośba o cud. Dopiero z następnych wersetów dowiadujemy się, że siostry wierzą w moc Jezusa i proszą o znak: *Panie, gdybyś tu był, mój brat by nie umarł. Lecz i teraz wiem, że Bóg da Ci wszystko, o cokolwiek byś prosił Boga* (11, 21n.)⁹.

Tą doczesną prośbą, jaką Maryja przedstawia swojemu Synowi, jest brak wina. Na prośbę Maryi o wino nie możemy patrzeć poprzez plagę polskiego alkoholizmu, lecz musimy uwzględnić kontekst tamtych czasów. Wino było bardzo ważnym artykułem spożywczym, podobnie jak zboże i oliwa (por. Pwt 11, 14). Brak wina był uważany za karę Bożą (por. Jl 1, 10), a jego obfitość – za dar Boży i błogosławieństwo: *Będzie cię miłował, błogosławił ci i rozmnoży cię. Pobłogosławi owoc twojego łona i owoc twojego pola: twoje zboże, moszcz, oliwę* (Pwt 7, 13). Szczególna obfitość wina została przyobiecana na czasy ostateczne (por. Jr 31, 12; Jl 2, 18; Am 9, 13n.). Wino było przez człowieka Biblii traktowane nie tylko jako codzienny napój, ale również jako źródło ludzkiej radości.

Zachariasz, malując wyzwolenie i powrót Izraela do ojczyzny, pisze: *Efraim będzie podobny do mocarza, serce się w nim rozweseli jak gdyby od wina – ich synowie będą to oglądać z radością i serce ich rozraduje się w Panu* (Za 10, 7).

W pouczeniu Syracha o sposobie korzystania z wina znajduje się taki fragment: *Wino dla ludzi jest życiem, jeżeli pić je będziesz w miarę. Jakież ma życie ten, który jest pozbawiony wina? Stworzone jest ono bowiem dla rozweselenia ludzi. Zadowolenie serca i radość duszy daje wino pite w swoim czasie i z umiarkowaniem* (Syr 31, 27-28).

Wtóruje mu psalmista: *Każesz rosnąć trawie dla bydła i roślinom, by człowiekowi służyły, aby z roli dobywał chleb i wino, co rozwesela serce ludzkie, by rozpogadzać twarze oliwą, by serce ludzkie chleb krzepił* (Ps 104, 14-15).

⁹ P. R. Gryziec OFMConv (*Pan młody...*, dz. cyt., s. 146–148) sądzi, że prośba Maryi nie jest prośbą o zaradzenie sytuacji, lecz wyjaśnieniem, dlaczego się tak stało, tj. dlaczego brakło wina. Trudno się zgodzić z tym poglądem w świetle pytań stawianych Jezusowi w IV Ewangelii.

Wino zatem jest – według Pisma Świętego – tak ważnym elementem posiłku jak chleb i oliwa. Zostało uczynione przez Boga nie tylko do orzeźwienia człowieka, ale również dla rozweselenia. Radość daje mu ono jednak wtedy, gdy używane jest z umiarkowaniem. W tym kontekście biblijna prośba Maryi nabiera głębszego sensu. „Wina nie mają” – znaczy: „Nie mają radości”.

Lud chrześcijański dawno odczytał ten rys Matki Jezusa, nazywając Ją „Pocieszycielką strapiionych” i „Przyczyną naszej radości”. Modląc się do Niej: „Witaj, Królowo, Matko miłosierdzia, życia słodczy i nadziejo nasza, witaj... Przeto, Orędowniczko nasza, one miłosierne oczy Twoje na nas zwróć...”, uprzedził w ten sposób teologów. Mimo zagadkowej i na pierwszy rzut oka twardej odpowiedzi Jezusa (w. 4), nie traci nadziei. Zwraca się do sług: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (w. 5). Rzekła to z taką wiarą, że ich zachęciła. Uwierzyła, zanim Jezus dokonał znaku. Wierząca bez znaku. *Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli* (J 20, 29). „W Kanie Maryja jawi się jako wierząca w Jezusa; Jej wiara sprowadza pierwszy znak i przyczynia się do wzbudzenia wiary w uczniach” (RM 21). Pierwszy autentyczny Uczeń Jezusa. Uczniowie obecni na weselu uwierzą dopiero po znaku (w. 11).

Po interwencji u Syna znika. Nikt Jej nie dziękuje, nikt o Niej nie pamięta. Od tego momentu cała uwaga skierowana jest na Jezusa, który nakazuje napełnić stągwie wodą: dokonuje znaku. Starosta chwali dobre wino, młodzi i ich rodzice uratowani od kompromitacji, Jezus objawił swoją chwałę, uczniowie uwierzyli w Niego. To wszystko zapoczątkowała Jej ufna i pokorna prośba, Jej wrażliwość i dobroć. Nic z tego nie wzięła dla siebie. Jako Matka jest dla innych: dla swego Syna i Jego chwały; dla uczniów i ich wiary, dla biednych, zakłopotanych ludzi. Jej egzystencja, podobnie jak Jej Syna, jest proegzystencją¹⁰.

Poznaliśmy tu szczególny rys Maryi: sprawiać innym zwykłą, prostą radość: być dla innych przyczyną radości, pocieszycielką w strapieniu. Jest to rys bardzo Boży i bardzo Chrystusowy. Św. Paweł w pozdrowieniu Drugiego Listu do Koryntian pisze: *Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy. Ten, który nas pociesza w każdym naszym utrapieniu, byśmy sami mogli pocieszać tych, co są w jakiegokolwiek udręce, pociechą, którą doznajemy od Boga. Jak bowiem obfitują w nas cierpienia Chrystusa, tak też wielkiej doznajemy przez Chrystusa pociechy* (2 Kor 1, 3-5). Bóg jest tym, który nas pociesza; od Chrystusa również doznajemy pociechy. Ewangelie nas uczą, że narodziny Jezusa, Jego słowa i czyny sprawiły ludziom radość (por. Mt 2, 10; 13, 20; Łk 2, 10; Słusznie Erazm z Rotterdamu powiedział o Jezusie: „Chrystus – ten uweselający wszystkich”. W tej wielkiej Bożej tradycji pocieszania trzeba umieścić również Maryję, Pocieszycielkę stra-

¹⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Wielki Pielgrzym z różańcem Maryi w ręku*, „Ethos”, 63–64 (2003), s. 95–99.

pionych. Bóg pocieszający... Chrystus rozdający radość... Matka Jezusa, Przyczyna naszej radości... Dojrzeć smutek drugiego człowieka, odczytać z jego oczu i dzielić się tą bardzo zwykłą codzienną radością – to czyn Boży, Chrystusowy, maryjny, ewangeliczny¹¹.

3. Konsekwencje dla duchowości maryjnej kapłana

I od tej godziny „uczeń wziął Ja do siebie”. Jeżeli uczeń pod krzyżem reprezentował nas wszystkich, to i my powinniśmy wziąć Maryję do naszego życia wiary. Co to znaczy? Wziąć Maryję do siebie oznacza wziąć w nasze życie ucznia Jezusa Jej wierność Chrystusowi aż do końca, aż do krzyża. Wziąć Maryję do siebie oznacza wziąć w nasze życie wiary Jej wielką wiarę bez znaków; uczniowie uwierzyli, widząc znaki, Ona uwierzyła przed znakiem. Wziąć Maryję do siebie oznacza wziąć w nasze życie Jej wrażliwość na ludzkie biedy i problemy: Jej dobre oczy, wrażliwe serce i ręce skore do pomocy. W Kanie Ona miała prawdziwą wyobraźnię miłosierdzia. To „wziąć do siebie” trzeba nam zamienić na język soborowy i papieski. Prawdziwa pobożność maryjna nie polega na czczym i przemijającym uczuciu, ale na naśladowaniu. Jest to złota reguła pobożności maryjnej. Jan Paweł II (r. 2000) powiedział, że w pobożności maryjnej winien mieć miejsce wysiłek naśladowania Najświętszej i unikanie zabobonów i łatwowierności¹². Co w sposób szczególny winniśmy naśladować?

Najpierw wiarę i wierność Chrystusowi aż do końca. Nabożeństwo do Maryi winno być, jak uczy Papież Jan Paweł II, chrystocentryczne.

Chrześcijaństwo to Chrystus! To Osoba, to Żyjący. Spotkać Jezusa, umiłować Go i sprawić, by Go miłowano: oto chrześcijańskie powołanie. Maryja jest wam dana, aby wam pomagać w nawiązaniu prawdziwszej i bardziej osobistej relacji z Jezusem. Swym przykładem Maryja uczy was kierować wzrok miłości na Niego, który pierwszy nas umiłował. Swym wstawiennictwem kształtuje Ona w was serce ucznia zdolnego wsłuchać się w Syna, który ukazuje prawdziwe oblicze Ojca i prawdziwą godność człowieka (...). Odmawiać Różaniec oznacza bowiem uczyć się patrzeć na Jezusa oczyma Jego Matki, miłować Jezusa sercem Jego Matki. Również wam, Drodzy Młodzi, przekazuję dziś symbolicznie koronkę Różańca. Odmawiając i rozważając tajemnice, Maryja prowadzi was pewnie ku swemu Synowi! Nie wstyďte się samodzielnego odmawiania Różańca, gdy idziecie do szkoły, na uczelnię czy do pracy, na ulicy i w środkach komunikacji publicznej, przyzwyczajajcie się odmawiać go w Wszym

¹¹ Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, s. 146–151.

¹² Obszerne streszczenie tej homilii podaję w artykule: *Pismo Święte w duszpasterstwie maryjnym*, „*Salvatoris Mater*”, 7 (2005), s. 47–48.

gronie, w waszych grupach, ruchach, stowarzyszeniach; nie wahajcie się proponować odmawiania go w domu waszym rodzicom i waszemu rodzeństwu, ponieważ ożywia on i umacnia więzy między członkami rodziny. Modlitwa ta pomoże wam być mocnymi w wierze, stałymi w miłości, radosnymi i wytrwałymi w nadziei. Z Maryją, Służebnicą Pańską, odkryjecie radość i płodność ukrytego życia. Wraz z Nią, uczennicą Mistrza, pójdziecie za Jezusem drogami Palestyny, stając się świadkami Jego przepowiadania i Jego cudów. Z Nią, Matką Bolesną, będziecie towarzyszyć Jezusowi w męce i śmierci. Wraz z Nią, Panną Nadziei, przyjmiecie radosne orędzie Wielkanocy i bezcenny dar Ducha Świętego¹³.

Maryja jako wierna uczennica Jezusa pierwsza zrealizowała takie życie chrześcijańskie polegające na nieustannym zjednoczeniu z Synem i na autentycznej wierze bez znaków. Stąd czciciele Maryi, którzy tak bardzo szukają znaków, nie są ideałem pobożności maryjnej; Jezus również piętnował tych, którzy szukali znaków.

Następnie, Maryja uczy nas wrażliwości na sprawy ludzkie. Pobożność maryjna bez miłości i wrażliwości maryjnej – to jak wiara bez uczynków. Maryja po spotkaniu z Bogiem w Zwiastowaniu poszła z pośpiechem, by służyć człowiekowi: starym ludziom i matce, która spodziewała się dziecka. Wielki problem naszych czasów. Stała się ich Matką zawierzenia. Dzieci Matki zawierzenia winny stawać się ludźmi zawierzenia. Benedykt XVI w pierwszej encyklice uczy, że Maryja poszła z miłości do swej krewnej Elżbiety, która spodziewała się potomstwa; poszła służyć. Służebnica Pańska była równocześnie służebnicą człowieka. Czy może być piękniejszy wzór dla kapłana? Został powołany, by służyć Bogu i ludziom. Kapłan od łacińskiego *pontifex* – oznacza *pontes facere*, tj. budować mosty między ludźmi a Bogiem.

Kapłan to człowiek, który z entuzjazmem wychwala Boga jak Maryja w *Magnificat* i z pośpiechem idzie jak Ona, by służyć potrzebującym. Kapłan to człowiek wierny Bogu jak Maryja i jak Ona wierny człowiekowi aż do końca.

Riassunto

MARIA NELLA SPIRITUALITÀ DEL SACERDOTE

L'articolo è diviso in tre parti: 1) Parole del testamento di Gesù (Gv. 19, 27-29). Nel suo testamento Gesù, dall'altezza della croce, dà Maria come Madre a Giovanni – discepolo di Gesù e sacerdote. Giovanni rappresenta tutti i credenti, e soprattutto

¹³ Jan Paweł II, Orędzie Ojca Świętego na XVIII Światowy Dzień Młodzieży 2003 r., „*Oto Matka twoja*” (*J 19, 27*), 4–5.

i sacerdoti. Egli ha preso Maria nella sua casa (*eis ta idia*) – *eis ta idia* non significa tanto casa, quanto la vita interiore di Giovanni, che ha accolto Maria nella sua vita spirituale. 2) Tratti della spiritualità della Madre di Gesù. Secondo il Quarto Vangelo ci sono tre tratti della spiritualità di Maria: la fede senza segni (Gv. 2, 1-12); la fedeltà a Cristo fino alla fine, fino alla croce, ed, in fine, la fedeltà all'uomo che si trova in difficoltà (Cana di Galilea). 3) Conseguenze per la spiritualità del sacerdote. Il sacerdote è chiamato ad accogliere Maria nella sua casa, come Giovanni. Accoglierla nella nostra vita vuol dire accogliere nella nostra vita di discepoli e sacerdoti la sua fedeltà a Cristo fino alla fine, la sua fede senza segni e la sua sensibilità alle miserie ed ai problemi umani.

(tłum. ks. Paweł Borto)

Ks. prof. dr hab. Józef KUDASIEWICZ – ur. w 1926 r. w Kijach, biblista, absolwent KUL i Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, wykładowca w WSD w Kielcach, a także na KUL (obecnie emerytowany). Był kierownikiem Instytutu Nauk Biblijnych KUL i kierownikiem Katedry Teologii Biblijnej Nowego Testamentu. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL oraz Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski. Główne obszary badań: Ewangelie synoptyczne w aspekcie historycznym, teologicznym i literackim, biblistyka stosowana i teologia biblijna. Najważniejsze publikacje książkowe: *Biblia, historia, nauka* (1978); *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (1986); *Jezus historii a Chrystus wiary* (1987); *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim* (red., współautor, 1991); *Matka Odkupiciela* (1991, tłum. na język rosyjski); *The Synoptic Gospel Today* (1996); *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.

Aneta Oborny – Kielce

MUZYKA W KIELECKICH ŚWIĄTYNIACH KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO W DRUGIEJ POŁOWIE XIX STULECIA

Muzyka w świątyniach – to temat bardzo rozległy; w świecie chrześcijańskim jego historia rozpoczęła się wraz z powstawaniem pierwszych budowli przeznaczonych do kultu religijnego. Trudno wyobrazić sobie ich wnętrza bez muzyki, sztuki dźwięków, która od niepamiętnych czasów wydawała się najlepszym tłumaczem duszy człowieka wierzącego w Boga.

W okresie nowożytnym w Kościele katolickim sztuka szczególne znaczenie zyskała w baroku. Malarstwo, rzeźba, połączone z architekturą wnętrza, liturgią i jej oprawą muzyczną kreowały teatr, zgodnie z oczekiwaniami Kościoła potrydenckiego oddziałujący na zmysły i serca wiernych. O ile jednak sztuki plastyczne wydawały się zbyt „materialne”, o tyle muzyka, jak zauważył już Arystoteles, poprzez ruch uporządkowany implikująca ideę porządku naturalnego, harmonię, w rozumieniu chrześcijan zbliżała do Boga¹. Nie bez powodu św. Paweł w Liście do Kolosan (3, 16) zalecał i wyliczał główne rodzaje śpiewów wykonywanych przez chrześcijan czasów apostoelskich: *Słowo Chrystusa niech w was przebywa z [całym swoim] bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach*². U schyłku IV wieku św. Augustyn w traktacie *O muzyce* stawiał muzykę najwyżej wśród sztuk, uważając ją za dar Boży, źródło dobra, piękna i prawdy³. Świątynie od początku swego istnienia otwarte były więc na muzykę. W Kościele zachodnim najpierw wokalną, z czasem także i instrumentalną.

¹ Por. E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Kraków 1997, s. 59.

² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wydanie trzecie poprawione, Poznań – Warszawa 1983, s. 1337.

³ Por. D. Gwizdalanka, *Historia muzyki*, cz. 1, Kraków 2005, s. 29.

W XIX stuleciu muzykę chętnie wykonywano we wnętrzach kościelnych, słusznie bowiem uważano, że „sklepienia kościelne bardzo sprzyjają muzyce”. Nie tylko jednak akustyka i dekoracje kościelnych wnętrz były powodem, dla których prezentowano w nich utwory muzyczne. Po 1831 r., a więc klęsce powstania listopadowego, restrykcje zaborcy spowodowały likwidację szkolnictwa muzycznego oraz instytucji o potencjale kulturowym. Nastroj przygnębienia sprzyjał tendencjom religijnym o zabarwieniu mistycyzującym. W wyniku tych przeobrażeń naturalną konsekwencją było zogniskowanie życia muzycznego w Kościele, mającym ponadto bogatą tradycję muzyczną, do której można było nawiązać. Kompozytorzy w dużej mierze zwrócili się ku muzyce religijnej⁴. Józef Elsner (1769–1854), kompozytor, pedagog, niestrudzony organizator warszawskiego życia muzycznego, pozostający dziś w pamięci potomnych przede wszystkim jako nauczyciel Fryderyka Chopina, jeszcze przed powstaniem wpajał swym uczniom pogląd, że prawdziwym uwieńczeniem nauki kompozycji jest napisanie mszy łacińskiej⁵, zaś Józef Krogulski (1815–1842) po 1831 r. jako siedemnastoletni młodzieniec porzucił swą świetnie zapowiadającą się karierę pianisty na rzecz zawodu organisty i dyrygenta, a kilka lat później miał już w swym dorobku artystycznym dziesięć mszy oraz inne utwory religijne, prowadził też w kościołach warszawskich chóry specjalizujące się w wykonywaniu muzyki religijnej⁶.

Kościół, ze względu na ograniczony zakres dopuszczanego w nim repertuaru, nie mógł zastąpić w pełni sali koncertowej. Z tą jednak w Kielcach bywało różnie. Pierwszą salą koncertową XIX-wiecznego miasta nad Silnicą była sala domu zwanego Wójtostwem. W minimalnym zakresie spełniała ona wymogi potrzebne do większych przedsięwzięć muzycznych. W drugiej

⁴ Do niedawna w historiografii muzycznej brak było kryterium, wedle którego można by jednoznacznie określić, co należy rozumieć pod pojęciem „muzyka religijna”. Czy chodzi tu tylko o muzykę wykonywaną w kościele (a jeśli w kościele, to czy jedynie do tekstów liturgicznych, czy też pozaliturgicznych), czy również o muzykę pozakościelną, która wykonywana jest na estradach koncertowych, a przydatna jest także do wykonywania podczas nabożeństw i uroczystości religijnych. W *Małej Encyklopedii Muzycznej PWN*, Warszawa 2001, s. 462 J. Pikulik wyjaśnia jednak: „muzyka religijna» to utwory wokalne i instrumentalne o treści religijnej, które nie znajdują miejsca w sprawowanej liturgii i wykonywane są poza nią w kościołach lub salach koncertowych”. „Muzyka religijna” jest szerszym pojęciem niż „muzyka kościelna”, którą rozumie się jako „utwory muzyczne, które zgodnie z zaleceniem właściwej władzy uznane są za odpowiednie w sprawowaniu kultu religijnego”.

⁵ Por. T. Strumiłło, *Szkice z polskiego życia muzycznego XIX wieku*, Kraków 1954, s. 133.

⁶ Por. A. Nowak-Romanowicz, *Klasycizm 1750–1830*, Warszawa 1995, s. 235; T. Strumiłło, *Szkice z polskiego życia muzycznego...*, dz. cyt., s. 134.

połowie lat 30. XIX stulecia Wójtostwo zaczęło popadać w ruinę. Zanim zbudowano zajazd J. J. Lardellego z salą koncertową, można przypuszczać, że kielecka Polihymnia odczuwała poważne problemy lokalowe. Podobna sytuacja zaistniała w początkach drugiej połowy lat 60. XIX stulecia, gdy wspomniana sala, wraz z całym kompleksem do którego należała, a określanym „małym bazarem”, spłonęła⁷. Polem dla muzycznych popisów były wszak salony mieszczańskie i okresowo działające resursy, kluby towarzyskie, ale zarówno jedne, jak i drugie koncentrowały ściśle określoną społeczność, wnętrza kościelne natomiast dawały możliwość popisu przed szeroką społecznością.

W Kielcach we wspomnianym czasie do Kościoła katolickiego należała kolegiata (potem katedra) oraz kościół św. Wojciecha – funkcjonujące jako parafie. Był też kościół seminaryjny pod wezwaniem Świętej Trójcy. Poza terytorium miasta znajdował się kościół i klasztor oo. Bernardynów na Karczówce. Kolegiata była nie tylko kościołem parafialnym, ale po powstaniu diecezji także diecezjalnym, której remonty finansowali nie tylko mieszkańcy Kielc⁸. Bywało, że fundusze na utrzymanie i poważniejsze prace w kolegiacie zbierano za pośrednictwem Polihymni, tj. organizowano koncerty, z których dochód przeznaczony był na restaurację świątyni⁹. Koncerty odbywały się także w kaplicy św. Aleksandra, funkcjonującej przy przyszpitalnej ochronce.

Jak wspomniano, w XIX w. wnętrza kościołów chętnie wykorzystywano do muzycznych popisów ze względu na sklepienia sprzyjające muzyce, a także określoną dekorację: stiuki, stalle, obrazy. Oczywiście, nie wszystkie wnętrza – najbardziej akustyczne były te o sklepieniach kolebkowych i krzyżowych. Takie też posiadała i posiada do dziś najważniejsza świątynia kielecka – katedra (do 1883 r. kolegiata) pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny, pierwotnie romańska, zasadniczo przebudowana w pierwszej połowie XVIII stulecia i poświęcona przez biskupa Konstantego Felicjana Szaniawskiego w 1728 r.¹⁰ Owa ważna dla historii i kultury regionu kielecka budowla w XIX w. była miejscem szczególnie związanym z muzyką, która – podobnie jak i w innych świątyniach Kościoła katolickiego – winna była mieć dwa główne cele: odpowiadać aktom obrzędowym, którym towarzyszy, budzić myśli i uczucia właściwe uroczystości oraz budować duchowo śpiewaków i wiernych; winna była

⁷ Por. J. Szczepański, *Wójtostwo w Kielcach*, Kielce 1984; A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc 1815–1914*, Kielce 2006, s. 72–77.

⁸ Por. J. Piwek, *Kielce w latach 1816–1866. Ludność i gospodarka*, Ostrowiec Świętokrzyski 2005, s. 57.

⁹ Por. „Gazeta Kielecka”, 63 (1871), s. 1; 24 (1872), s. 1.

¹⁰ Por. M. Pieniążek-Samek, *Sztuka Sakralna. Architektura. Rzeźba. Malarstwo*, w: M. Pieniążek-Samek, A. Oborny, J. Główska, *Kielce. Historia. Kultura. Sztuka*, Kielce 2003, s. 18.

więc wykluczać utwory wywołujące „uczucia światowe i jedynie zmysłową dające przyjemność”¹¹. W praktyce z repertuarem prezentowanym w kościołach w XIX stuleciu bywało różnie, bowiem muzyka kościelna od poł. XVIII w. przeżywała kryzys związany z jej zeświecczeniem. W świątyniach prezentowane były kompozycje często ulegające wpływom muzyki operowej.

Świecki koncertowy charakter kościelnego muzykowania na ziemiach polskich stwierdzało wielu dziewiętnastowiecznych twórców i obserwatorów ówczesnego życia muzycznego. T. Strumiłło zauważył, że nawet tak bardzo religijny twórca, jakim był Stanisław Moniuszko, jak wynika z fragmentów jego korespondencji, chadzał do kościoła na mszę, nastawiając się przede wszystkim na przeżycia natury muzycznej¹².

W drugiej połowie XIX stulecia na ziemiach polskich rozpoczyna się rozwinięty w Niemczech ruch cecyliński, mający na celu odrodzenie muzyki kościelnej w wyniku ścisłego powiązania z liturgią i dostosowania jej do norm liturgicznych poprzez pielęgnowanie chorału gregoriańskiego, polifonii w stylu palestrinowskim, wartościowej pieśni ludowej oraz liturgicznej gry organowej¹³. Reforma ta znalazła również oddźwięk w diecezji kieleckiej, jednak teksty serii artykułów zamieszczanych na łamach kieleckiego „Przeglądu Diecezjalnego” w 1911 r. świadczyły, że jej rezonans w kościołach miasta nad Silnicą jeszcze w pocz. XX stulecia nie był zbyt rozległy¹⁴. Na ile muzyka prezentowana w świątyniach dziewiętnastowiecznych Kielcach odpowiadała wymogom liturgii, a więc w jakim stopniu poddawała się cecylińskiej reformie – to pytanie, do którego warto powrócić w odrębnej rozprawie. Muzyka liturgiczna i działalność kapeli kolegiackiej (potem katedralnej) omówione zostały w szerszej publikacji¹⁵. Przedmiotem zainteresowania niniejszej rozprawy jest rozważenie: w jakim stopniu kielecki Kościół był oparciem dla miejscowych inicjatyw muzycznych, z jakich kręgów społecznych wychodziły owe inicjatywy, jakim wykonawcom kielecki Kościół dawał możliwość artystycznego zaprezentowania się i w jakim repertuarze. Na te pytania pozwolą odpowiedzieć wychodzące w XIX i w pocz. XX stulecia periodyki kieleckie, warszawskie, a także materiały pamiętnikarskie, opracowania naukowe, w małym stopniu źródła archiwalne.

Jak wspomniano, popisy muzyczne oprawiające kościelne nabożeństwa w kieleckiej kolegiacie (katedrze) miały także znaczenie pozareligijne. W pierwszych latach popowstaniowych w trudnych warunkach społeczno-politycznych Kielce bowiem nie zdołały jeszcze reaktywować klubu towarzyskiego. W la-

¹¹ „Przegląd Diecezjalny”, 5 (1911), s. 70.

¹² Por. T. Strumiłło, *Szkice z polskiego życia muzycznego...*, dz. cyt., s. 133–134.

¹³ Por. E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000.

¹⁴ Por. „Przegląd Diecezjalny”, 1911, nr 5, 6, 7, 8, 9.

¹⁵ Por. A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc...*, dz. cyt., s. 187–208.

tach siedemdziesiątych podejmowano w mieście próby utworzenia Towarzystwa Muzycznego, niestety bezskutecznie. O jego powstanie zabiegali aktywni kieleccy animatorzy życia muzycznego: nauczyciel śpiewu i animator życia muzycznego Jan Antoniewicz oraz kompozytor, pianista i pedagog Feliks Jaroński. To m.in. ostatniemu ze wspomnianych, powiązanemu silnie ze środowiskiem warszawskim, Kielce najprawdopodobniej zawdzięczały przeżycia muzyczne na najwyższym poziomie: koncerty z udziałem skrzypka Zygmunta Noskowskiego i śpiewaka Franciszka Cieślewskiego czy występy Ignacego Jana Paderewskiego¹⁶. W sposób naturalny więc aktywność muzyczna mieszkańców zogniskowała się w kościele, otwartym na inicjatywy artystyczne, tym bardziej, że lista świąt i uroczystości religijnych, w czasie których w Kościele rzymskokatolickim można było wykonywać utwory muzyczne jest obszerna: niedzielne msze, uroczystości związane z kalendarzem roku kościelnego, święta lokalne (parafialne), tzn. odpusty; uroczystości okolicznościowe, jak: konsekracja biskupa, ingres biskupa lub uroczyste objęcie probostwa w kościele parafialnym; konsekracja świątyni, obrazu albo figury mającej związek z kultem; prymicja, jubileusz kapłański, pożegnanie kapłana z parafią; wizytacja biskupa, bierzmowanie, wydarzenie o historycznym znaczeniu dla Kościoła; pogrzeb lub przeniesienie zwłok dostojnika kościelnego. Większość uroczystości kościelnych miała charakter ogólnośrodowiskowy, tj. brali w nich udział wierni wywodzący się z różnych środowisk. Liturgię przeznaczoną dla jednego z nich, np. szkolnego, organizowano w specjalnych kaplicach. W Kielcach był to kościół Świętej Trójcy.

W ówczesnym kościele nie tylko sprawowano liturgię, odbywała się w nim większość świąt i obchodów publicznych, nieraz i prywatnych, rzadko kiedy bowiem uroczystości szkolne, państwowe czy inne okolicznościowe miały wyłącznie charakter świecki. Ich nieodłącznym elementem były zazwyczaj przynajmniej okazjonalne nabożeństwa¹⁷.

Jak już zaznaczono, charakter kompozycji granych i śpiewanych w kolegiacie (potem katedrze) kieleckiej związany był ze sprawowaną liturgią. Porządek eucharystii umożliwiał jednak wykonywanie także drobnych utworów wokalnych w różnych miejscach nabożeństwa. Gatunkiem, po który chętnie sięgano, była również msza. Kompozytorzy działający w XIX stuleciu, wychodząc naprzeciw potrzebom rozwijającej się popularności muzyki religijnej, wydawali utwory o tej tematyce w dość łatwym układzie, zważając na to, że ich wykonawcami byli często amatorzy, a pośród nich i uczniowie zobligowani

¹⁶ Por. J. Pazdur, *Dzieje Kielc 1864–1939*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, s. 37.

¹⁷ Por. W. Tomaszewski, *Miedzy salonem a jarmarkiem. Życie muzyczne na prowincji Królestwa Polskiego w latach 1815–1862*, Warszawa 2002, s. 48.

do muzycznego uczestnictwa w nabożeństwach w dni uroczyste i galowe¹⁸. Józef Krogulski w latach 1838–1841 wydał w dziesięciu zeszytach *Śpiewy kościelne* zawierające łatwe, jedno, dwu, trzy i czterogłosowe msze z towarzyszeniem organów. Także Józef Stefani opublikował *Śpiewy religijne na dni uroczyste i galowe w Królestwie Polskim na 3 i 4 głosy z towarzyszeniem organów wykonywane przez uczniów Gimnazjum Gubernialnego Warszawskiego w kościele pp. Wizytek*, w którym znalazło się także 4-głosowe opracowanie wokalne hymnu *Te Deum laudamus* i *Boże, chroń cesarza*¹⁹. Wśród nich były też utwory, które rozbrzmiewały także w kieleckich świątyniach rzymskokatolickich.

Prasa, która w głównej mierze dostarcza dziś informacji dotyczących życia muzycznego w Kielcach w drugiej połowie XIX stulecia, nie zawsze jednak informowała o repertuarze prezentowanym w kościelnych wnętrzach, a jeśli, to bardzo ogólnikowo. Wiadomo, że w czerwcu 1871 r. nabożeństwo ku czci papieża Piusa IX było okazją do zaprezentowania się kapeli kościelnej pod dyktando Józefa Dybuszewskiego i Jana Górakiewicza, z którą wystąpili także amatorzy, wykonując bliżej nieokreślone kompozycje o treści religijnej²⁰. W sierpniu tego samego roku skrzypek Lewandowski, wówczas student V roku Wydziału Medycznego Uniwersytetu Warszawskiego, będąc przejazdem w Kielcach, koncertował podczas sumy w kolegiacie²¹. Swoją występowanie w kościele poprzedził udziałem w koncercie zorganizowanym z rozmachem na rzecz jej restauracji²². Dokładniej „Gazeta Kielecka” informowała o repertuarze, gdy przyjechał do miasta nad Silnicą, w marcu 1872 r., wraz z tenorem Franciszkiem Cieślewskim młody wówczas skrzypek, Zygmunt Noskowski, później wybitny polski pedagog, kompozytor i dyrygent. Główny koncert, który odbył się w sali „Hotelu Europejskiego”, poprzedził występem na porannej liturgii w kolegiacie. Na *offertorium* wykonał popularną w XIX stuleciu *Elegię c-moll* op. 10 Heinricha Ernsta, zaś na *benedictus* F. Cieślewski zaśpiewał *Ojcie nasz* Stanisława Moniuszki, utwór dedykowany wykonawcy przez samego autora²³. Szczególne znaczenie miało

¹⁸ Por. tamże, s. 368.

¹⁹ Por. W. Tomaszewski, *Bibliografia warszawskich druków muzycznych 1801–1850*, Warszawa 1992, poz. 2526, 3833.

²⁰ Por. „Gazeta Kielecka”, 47 (1871), s. 1.

²¹ Por. „Gazeta Kielecka”, 65 (1871), s. 1.

²² W koncercie brał udział także G. Ignatowski, który śpiewał i dyrygował chórem, na fortepianie grała szesnastoletnia Maria Otasek, córka nauczyciela muzyki, potem absolwentka konserwatorium warszawskiego i tak jak ojciec, nauczycielka muzyki. Por. „Gazeta Kielecka”, 63 1(871), s. 1; A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc...*, dz. cyt., s. 301.

²³ Pieśń tę, znaną również pod tytułami: *Modlitwa Pańska* oraz *W ciężkiej niedoli* (słowa J. Moroz), Stanisław Moniuszko napisał 20 XII 1867 r., wydana była dwa lata później. Por. *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna. M*, Kraków 2000, s. 320.

jednak zaprezentowanie *Mszy a-moll* na głosy Millera²⁴. Takie przedsięwzięcie było możliwe dzięki, zorganizowanemu w 1871 r. przez wspomnianego już J. Antoniewicza, amatorskiemu chórowi mieszanemu działającemu przy kolegiacie²⁵. Nie zawsze jednak nabożeństwa musiał oprowadzać zespół lokalny. Gdy w 1886 r. w ostatni karnawałowy poniedziałek huczny ślub w kieleckiej katedrze brali: Maria Texel, córka znanego dyrektora trupy dramatycznej i Rościszowski, współnik dyrekcji teatru kieleckiego, „w rzęsście oświeślonej katedrze” chór operowy towarzystwa dramatycznego wykonał na głosy z towarzyszeniem orkiestry *Veni creator*²⁶.

W dużych ośrodkach miejskich, które dysponowały amatorskimi chórami i kapelami kościelnymi osiągającymi poziom wykonawstwa niemal profesjonalny i gdzie dostęp do literatury muzycznej był łatwiejszy, msze wykonywano już w pierwszej połowie XIX stulecia. Przykładowo w Lublinie, którego kościelne tradycje muzyczne zaczęły się już wraz z pojawieniem się w tym mieście zakonu jezuitów, w latach pięćdziesiątych XIX w. prezentowano wiele znakomitych dzieł polskich kompozytorów, jak: Józefa Elsnera, Karola Kurpińskiego, Józefa Krogulskiego, Tomasza Nideckiego, Józefa Stefaniego, Stanisława Moniuszki, a także twórców obcych: Luigiego Cherubiniego, Gaetano Donizettiego, Wolfganga Amadeusza Mozarta, Gioacchino Rossiniego, Mercadantego²⁷. Lublin był jednak miastem, które spośród innych centrów regio-

²⁴ „Gazeta Kielecka” rzadko odnotowywała imiona autorów kompozycji, dlatego trudno dociec, o którego z twórców muzycznych tu chodzi. Mało prawdopodobne, że chodzi tu o Władysława Millera (ojca) (1830–1896), jednego z najbardziej znanych na obczyźnie śpiewaków polskich XIX stulecia, który studiował w Mediolanie i zdobywał uznanie na scenach włoskich, a także w Lizbonie, Paryżu, Londynie, Ameryce Północnej i Południowej. Był profesorem w konserwatorium moskiewskim, uczył śpiewu w szkole muzycznej Warszawskiego Towarzystwa Muzycznego. Źródła encyklopedyczne nie dostarczają informacji na temat jego działalności twórczej. Kompozytorem był jego syn, także Władysław, który urodził się w 1863 r.; w roku wykonania w Kielcach wspomnianej *mszy* był dziewięcioletnim chłopcem, co wyklucza jego autorstwo tego dzieła. Lubelskich nauczycieli muzyki, Jana i Antoniego Müllerów, wymienia W. Tomaszewski w *Między salonem a jarmarkiem...*, dz. cyt., s. 181. U jednego z nich w Lublinie pobierał lekcje Józef Wieniawski, brat wybitnego skrzypka Henryka. Por. S. Dybowski, *Słownik pianistów polskich*, Warszawa 2003, s. 731; „Gazeta Kielecka”, 21 (1872), s. 1.

²⁵ Por. A. Oborny, *Wielcy muzycy na estradach kieleckich w II połowie XIX wieku*, „Rocznik Świętokrzyski”, seria A – nauki humanistyczne, t. 26, Kielce 2001, s. 74–76.

²⁶ „Gazeta Kielecka”, 20 (1886), s. 1.

²⁷ Przykładowo tylko w latach 1815–1862 odbyło się tam blisko dwa razy więcej koncertów niż w podobnej wielkości Kaliszu. W. Tomaszewski, *Między salonem a jarmarkiem...*, dz. cyt., s. 367.

nalnych w Królestwie Polskim wyróżniał się szczególną aktywnością życia muzycznego i zdecydowanie dominował pod względem ilości koncertów²⁸. Po stolicy Królestwa Kongresowego był też jego miastem największym i – co bardzo ważne – dogodnie położonym, łączył Warszawę z wielkimi miastami Cesarstwa Rosyjskiego: Włodzimierzem Wołyńskim, Żytomierzem, Berdyczowem, Kijowem, Charkowem, Odessą. Kielce w połowie XIX stulecia miały wprawdzie za sobą początki aktywności amatorskiej Polihymnii, sięgające lat trzydziestych wspomnianego wieku (a wzięwszy pod uwagę aktywność uczniów Szkoły Wojewódzkiej nawet lat dwudziestych), w latach czterdziestych były jednak już zdegradowane do rangi miasta powiatowego. Co prawda w dalszym ciągu stanowiły najważniejszy ośrodek regionu, znacznie jednak wolniej się rozwijający, bo stopniowo tracący potencjał kulturotwórczy. Uszczupliła się jego kadra urzędnicza, liczba mieszkańców stopniowo malała; w 1860 r. Kielce zamieszkiwało o ok. 1/7 mniej ludzi, aniżeli w ostatnim roku działalności miasta na szczeblu wojewódzkim²⁹. Pod względem liczby mieszkańców, jeszcze w drugiej połowie XIX i pierwszych latach XX w., zajmowały wśród miast gubernialnych w Królestwie miejsce po Warszawie, Lublinie, Kaliszu, Radomiu i Płocku, wyprzedzając takie miasta, jak Siedlce i Suwałki³⁰. Gdy reforma administracyjna wprowadzona w styczniu 1867 r. dostosowała strukturę administracyjną Królestwa Polskiego do tej, jaka obowiązywała w Cesarstwie nastąpiła kolejna zmiana statusu Kielc. Ponownie stały się one stolicą guberni kieleckiej, jednej z dziesięciu nowo powstałych, mieszczącej ważne i liczne urzędy. Liczba zatrudnionych w nich pracowników administracji z roku na rok wzrastała. W 1877 r. w Kielcach zatrudnienie znalazło 333 urzędników, na początku wieku w 1902 r. ich liczba wzrosła do 420; inteligencja urzędnicza w mieście mogła wówczas stanowić ok. 1/6 społeczności kieleckiej. Liczba kielczan od okresu popowstaniowego do początków XX w. dynamicznie rosła. Ogólnie, w 1869 r. wynosiła ok. 7700, w 1877 r. ok. 8100, w 1902 r. wzrosła do 14.270 osób. Od końca lat sześćdziesiątych XIX stulecia stopniowo więc rosły możliwości artystyczne miasta. Niezbyt korzystne poło-

²⁸ Por. tamże, s. 73.

²⁹ Powodem tego stanu rzeczy była prawdopodobnie też epidemia lat 1854/1855. Por. J. Piwek, *Kielce w latach 1816–1866...*, dz. cyt., s. 81; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc*, Kielce 2000, s. 161.

³⁰ Płock już w 1810 r. zamieszkiwało 5421 mieszkańców, Kalisz w 1815 r. liczył 7521, podczas gdy Kielce w 1817 r. zaledwie 2904 osoby. Liczbę mieszkańców zbliżoną do kaliskiej z 1815 r. Kielce osiągnęły dopiero 54 lata później, w 1869 r. (7689). Por. B. Markowski, *Finanse Królestwa Polskiego*, t. 1, Kielce 1913, s. 28; B. Konarska-Pabiniak, *Teatr w dawnym Płocku 1808–1939*, Wrocław – Warszawa – Gdańsk – Łódź 1984, s. 13; S. Wiech, *Miasteczka guberni kieleckiej w latach 1870–1914*, Kielce 1995, s. 22.

żenie Kielc, znajdujących się poza ważnymi traktami i jego trudności komunikacyjne (na linię kolejową kielczanie musieli czekać do połowy lat osiemdziesiątych XIX w.) utrudniały wizyty artystów dużej rangi. Ci, którzy przybywali – co było częstym wówczas zjawiskiem – dawali koncerty ze współudziałem amatorów starających się zaspokajać zapotrzebowanie lokalnej społeczności na obcowanie z Polihymnią. Jednym z takich koncertów był wspomniany koncert Z. Noskowskiego i F. Cieślewskiego w kolegiacie kieleckiej przy współudziale amatorów i chóru zorganizowanego i prowadzonego przez Jana Antoniewicza.

Ten nauczyciel muzyki w kieleckich szkołach w latach siedemdziesiątych XIX w. był organizatorem i inspiratorem wielu cennych inicjatyw artystycznych w Kielcach. W 1875 r. wraz z pedagogiem i kompozytorem kieleckim, Feliksem Jarońskim, opracował szkic *ustawy* projektowanego w Kielcach Towarzystwa Muzycznego, która nie została przez władze zaakceptowana. Prowadząc zajęcia szkolne, nie unikał występów estradowych jako wokalista, występował także poza Kielcami. Jak wspomniano, jego muzyczna pasja wiązała go także z Kościołem. Jako kierownik chóru amatorskiego organizował w kolegiacie wiele koncertów, które stanowiły oprawę niedzielnych i świątecznych nabożeństw. Efekty pracy z chórem były imponujące, jego członkowie już w drugim roku od powołania zespołu współtworzyli ważne wydarzenia artystyczne i systematycznie poszerzali swój repertuar³¹. Stanisław Sienicki w *Pamiętniku Kieleckim 1874* odnotował, że chór Jana Antoniewicza, składający się z 25 osób, do 1873 r. wystąpił pięć razy na wieczorach muzycznych, zaś 23 razy odśpiewał kilkanaście mszy w kolegiacie kieleckiej³². Podczas koncertu z udziałem Zygmunta Noskowskiego chór J. Antoniewicza wykonaniem mszy Millera musiał zrobić na skrzypku niemałe wrażenie, skoro po kilkudziesięciu latach Z. Noskowski, występując w 1901 r. w mieście nad Silnicą wraz z warszawskim chórem „Lira”, już jako znany kompozytor, pedagog i dyrygent, wspominał swój kielecki koncert z kieleckim chórem J. Antoniewicza sprzed lat i oceniał go jako zespół wokalny o dużym stopniu profesjonalizmu, któremu nie dorównywał w owym czasie nawet chór działający w Warszawie³³.

Msza a-moll Millera była zapewne głównym atutem repertuaru kościelnego chóru, zabrzmiała bowiem po raz kolejny, w październiku 1872 r., w dniu Matki Bożej Różańcowej, podczas uroczystej sumy uświetniającej święto kolegiaty NMP. Zgromadziło ono nie tylko kielczan, ale też nadzwyczaj dużo wiernych z okolicy, doprowadzając liczbę jego uczestników do 10.000, z cze-

³¹ Por. A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc...*, dz. cyt., s. 285–286.

³² Por. St. Sienicki, *Wyjątki z kroniki miasta Kielc*, w: *Pamiętnik kielecki 1874*, pod red. W. Siarkowskiego, rok III, Warszawa 1874, s. 122.

³³ Por. „Gazeta Kielecka”, 50 (1900), s. 2.

go do 2000 zmieściły kolegiackie mury. Sumę celebrował kanonik Witkowski, proboszcz jędrzejowski, kazanie wygłosił ks. kanonik Brudzyński. Nie tylko chór zadbał o oprawę muzyczną uroczystości. W tak podniosłych okolicznościach chętnie koncertowali soliści-amatorzy. Tym razem wystąpiła anonimowa wokalistka, „panna B.”, uczennica Gustawa Ignatowskiego, śpiewaka i nauczyciela muzyki, który przez pewien czas związany był z Kielcami, oraz Wilhelma Troszela (Troschela), polskiego śpiewaka (bas), kompozytora, artysty opery warszawskiej³⁴.

Zważywszy na skromne ramy czasowe, w których działał zespół J. Antoniewicza (do połowy lat siedemdziesiątych XIX stulecia), jak też przerwy w działalności, a więc brak systematyczności w pracy, tak niezbędnej w osiągnięciu wysokiego poziomu artystycznego, repertuar kolegiackiego chóru wydawał się dość bogaty, a jego prezentacja spotykała się z życzliwą oceną kieleckich publicystów. Gdy nabożeństwo odpustowe celebrowane było przez administratora diecezji biskupa ks. T. Kulińskiego w kościele św. Wojciecha, w dniu 23 kwietnia 1872 r., a chórzyści pod dyktando J. Antoniewicza uświetnili ją jedną z mszy Stanisława Moniuszki³⁵, miejscowa prasa nie zamieściła uwag na temat poziomu wykonania dzieła³⁶. Ale gdy po dłuższej przerwie reaktywowany jesienią 1874 r. zespół Jana Antoniewicza, składający się z 50 osób, wystąpił w kieleckiej kolegiacie, „Gazeta Kielecka” pisała:

[Jan Antoniewicz – A. O.] potrafił zjednoczyć w jedną harmonijną całość tak znaczne grono lubowników śpiewu. Wykonanie pojedynczych ustępów mszy było wcale poprawne, a ekspresja, czystość intonacji, z zachowaniem właściwego rytmu kościelnego w wykonanych śpiewach nie były pominięte. Dowodzi to, że grono amatorów jest już znacznie zaawansowane w nauce śpiewu³⁷.

Jak wynika z notatek prasowych, kierownik zespołu potrafił nie tylko zachęcić do pracy grono muzyków amatorów, ale także pozyskać do występów solistów o dużym stopniu profesjonalizmu. Niewątpliwie należała do nich Maria Macharzyńska, później Macharzyńska-Krzyszkowska, która w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XIX w. była primadonną opery poznańskiej. Debiutowała na scenie Teatru Wielkiego w Warszawie tytułową rolą *Halki* S. Moniuszki. Była śpiewaczką dramatyczną, obdarzoną głosem mezzosopranowym o dużej skali, który pozwalał jej wykonywać partie zarówno kontralto-

³⁴ Por. „Gazeta Kielecka”, 80 (1872), s. 1.

³⁵ Moniuszko napisał 7 mszy, z których 4 – zgodnie z ówczesną tendencją do unarodowiania sztuki – osnute są na polskich tekstach. Publicysta nie podał żadnych parametrów, pozwalających określić, o którą z mszy chodzi.

³⁶ Por. „Gazeta Kielecka”, 32 (1872), s. 1.

³⁷ „Gazeta Kielecka”, 54 (1874), s. 1.

we, jak i sopranowe. Jej głos chwalony był przez recenzentów za siłę, giętkość i pełnię brzmienia, sama artystka zaś za sposób, w jaki nim władała, tj. za pewność intonacji, znakomite frazowanie i wyborną deklamację. W 1878 r. występowała już pod nazwiskiem męża, dyrygenta i kompozytora Stefana Krzyszkowskiego, kielczanina, twórcy opery poznańskiej. W Kielcach koncertowała podczas wizyt u rodziny. Wydaje się jednak, że – jak często wówczas bywało – jej kariera zakończyła się krótko po zamążpójściu. Będąc jeszcze wolnego stanu, wielokrotnie koncertowała na estradach kieleckich u boku przyszłego męża, a także innych profesjonalistów i amatorów: m.in. Stanisława Szczepanowskiego, Stanisława Eksnera – pianisty, Aleksandra Bellerta³⁸. Koncertowała także w późniejszych latach, gdy przyjeżdżała do rodziny³⁹. Jeden z jej koncertów miał miejsce w kolegiacie kieleckiej w Wielką Sobotę 1879 r. W czasie zwiedzania grobu Pańskiego Maria Macharzyńska wraz z mężem oraz z A. Bellertem wykonali na chórze katedralnym *Larghetto* na skrzypce z towarzyszeniem organów Wolfganga Amadeusza Mozarta, *Cavatine* Joachima Raffa i *Ave Maria* Friedricha Kückena⁴⁰.

Jak wspomniano, solistą uczestniczącym w koncertach nie tylko w kolegiacie był niewątpliwie gość z uwagi A. Bellert. Skrzypek, absolwent Instytutu Muzycznego Warszawskiego. Ojciec A. Bellerta – właściciel posesji przy ul. Nowowarszawskiej – był oficerem wojska w randze pułkownika⁴¹. W 1879 r. „Gazeta Kielecka” anonowała koncert Aleksandra Bellerta i Ignacego Jana Paderewskiego w sali nowo wybudowanego teatru „Ludwika”. Niewykluczone, że koncert ten był wynikiem ich bliższej znajomości, obaj przecież studiowali na tej samej muzycznej uczelni – jak można przypuszczać – w tym samym czasie⁴².

Powracając zaś do chóru działającego przy kolegiacie – po dłuższej przerwie w działalności, jaka miała miejsce w 1873 r., reanimowany przez Jana Antoniewicza wystąpił z rozmachem. Na uroczystych nabożeństwach, którym przewodniczył ks. biskup Tomasz Kuliński, oferta artystyczna zespołu wokalnego była coraz bogatsza. Podczas jednej z takich uroczystości, celebrowanej przez wspomnianego administratora diecezji w pierwszych dniach

³⁸ Por. „Gazeta Kielecka”, 7 (1876), s. 2; 33 (1876), s. 2; 72 (1876), s. 1; 84 (1879), s. 1.

³⁹ Por. „Gazeta Kielecka”, 58 (1874), s. 1.

⁴⁰ *Larghetto* Mozarta i utwory F. Kückena w latach 50. XIX stulecia często znajdowały się w repertuarze znanych solistów. Wykonywał je m.in. znany w Królestwie kłarnecista i skrzypek Konstanty Tropiański, który koncertował także w Kielcach w 1859 r. Por. „Gazeta Kielecka”, 30 (1879), s. 1; W. Tomaszewski, *Między salonem a jarmarkiem...*, dz. cyt., s. 347; A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc...*, dz. cyt., s. 68, 307.

⁴¹ Por. „Gazeta Kielecka”, 33 (1876), s. 2.

⁴² Por. A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc...*, dz. cyt., s. 286.

grudnia 1874 r., wykonawcy zaprezentowali *Mszę Polliniego*⁴³ na głosy i instrumenty dęte drewniane. Bogaty program wykonawcy przedstawili także w kaplicy szpitalnej św. Aleksandra: znaną już i często prezentowaną *Mszę Millera*, *W imię Ojca Józefa Krogulskiego*, duet *Wszechmocny Panie* J. Elsnera i *Visaluto o Maryja* Józefa Stefaniego⁴⁴. Także rok później, we wnętrzu wspomnianej kaplicy, podczas odpustowej sumy, już po rozwiązaniu się amatorskiego chóru koncertowali amatorzy, solo i w zespole wokalnym, który na potrzeby koncertu utworzyły wychowawce działającej przy szpitalu ochronki. Nazwiska solistek kryły się pod inicjałami: *p. Z i p. M.* W programie znalazła się *Modlitwa* Saveria Mercadantego, *Ojcze nasz* S. Moniuszki, *Hymn do Boga* Józefa Nowakowskiego i *Modlitwa do Matki Bożej* Tejchmana⁴⁵.

Nader często prasa kielecka wytykała mieszkańcom bierność i apatię, która miała znacznie ograniczać m.in. ich aktywność kulturalną. W 1873 r. publicysta „Gazety Kieleckiej” pisał:

...daremnie by się kto silił podnieść jaką wyższą ideę i pobudzić do czynu poza obręb osobistego interesu biegającego, a nawet do zabawy większego zajęcia wymagającej. Wadliwa ta cnota czyni nasze miasto Kielce podobnym jeżeli nie do domu inwalidów, to przynajmniej wielkiego hotelu zamieszkałego przez samych emerytów – w którym ludzie nic złego wprawdzie nie robią, ale na wszystko dobre i złe jakie się gdzie indziej dzieje obojętnie spoglądają i o nic prócz siebie nie dbają. Przy tym wszystko krytykują, niczemu niedowierzają, trudności we wszystkim wynajdują, przy lada sposobności z chimerycznymi pretensjami występują. (...) wszyscy jakby szli o zakład, kto mniej się do czego przyłoży⁴⁶.

Nie zawsze jednak słowa te pasowały do organizatorów życia muzycznego. Nawet bowiem wówczas, gdy zawodziły w miarę periodycznie działające zespoły, pojawiali się „aktywiści” muzyczni wypełniający swym działaniem dotkliwą lukę na polu kieleckiej Polihymnii. Tak też i było wtedy, gdy przerwę w działalności miał chór J. Antoniewicza. W życiu muzycznym miasta zaznaczył się w owym okresie wspomniany już nauczyciel muzyki i śpiewak działający okresowo w Kielcach, Gustaw Ignatowski. Wykorzystał on obecność w Kielcach Bronisławy Dowiakowskiej, wspaniałej primadonny opery warszawskiej, która przyjechała wiosną 1873 r. do Kielc celem odwiedzenia przyjaciół – rodziny urzędniczej, państwa Powąło-Szwejkowskich i wystąpienia

⁴³ Zapewne chodzi tu o kompozytora Francesco Polliniego (1762–1846), który działał w Wiedniu i Mediolanie, autora m.in. 11 kompozycji religijnych.

⁴⁴ Por. „Gazeta Kielecka”, 64 (1874), s. 1.

⁴⁵ Por. „Gazeta Kielecka”, 99 (1875), s. 1.

⁴⁶ „Gazeta Kielecka”, 29 (1873), s. 114.

z koncertem w sali „Hotelu Europejskiego”⁴⁷. Ignatowskiemu udało się zgromadzić spore grono miłośników muzyki i w krótkim czasie przygotować z nimi *Stabat Mater* Gioacchino Rossiniego. Dzieło słynnego mistrza opery włoskiej przeznaczone na chór wymagało także uczestnictwa kwartetu solistów. Tu naprzeciw muzycznym potrzebom wyszły: Kazimiera Gidlewska, Bronisława Bierzyńska, sam Gustaw Ignatowski i baryton, uczeń Ignatowskiego, Henryk Bobrowski⁴⁸. Ostatni ze wspomnianych, baryton amator, prezentujący się na kieleckich estradach u boku miejscowych muzyków w latach 1871–1876, był uczniem śpiewaka Gustawa Ignatowskiego⁴⁹. W listopadzie 1872 r. podczas mszy w „kolegiacie wystąpił jako solista, obok chóru 20 amatorów prezentujących się w *Mszy nr 2* J. Krogulskiego”⁵⁰.

Jaki był poziom muzycznych występów odbywających się w kolegiackich wnętrzach?

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, bowiem wobec lokalnych inicjatyw muzycznych, związanych ze zbożnym celem prasa stosowała często „taryfę ulgową”, opisując je nie tyle w tonie krytycznym, ile sprawozdawczym. Te wydarzenia, które jednak zaznaczyły się w sposób wyjątkowo pomyślny, relacjonowała z podkreśleniem jego pozytywów⁵¹. Gdy podczas wspomnianych już uroczystości wielkopiątkowych, w kwietniu 1873 r. chór amatorów i orkiestrą pod dyktando G. Ignatowskiego wystąpił z kwartetem solistów w *Stabat Mater* G. Rossiniego oraz słynną śpiewaczką Bronisławą Dowiakowską, prasa pisała:

Kompozycja ta do wywołania zupełnego wrażenia wymaga licznej obsady chórów i orkiestry i powierzenia partii solowych wybranym śpiewakom. Chociaż więc w tak małym mieście jak nasze niepodobna zadość uczynić tym wszystkim warunkom, wyznajemy z prawdziwą przyjemnością, iż wysłuchaliśmy wszystkich numerów odśpiewanych przez naszych Amatorów, a unosiliśmy się nad znakomitym śpiewem p. Dowiakowskiej⁵².

Bywało jednak, że na skutek dłuższych przerw w działalności amatorskiego chóru kolegiackiego (katedralnego) wprowadzających „muzyczną po-

⁴⁷ Por. A. Oborny, *Wielcy muzycy na estradach kieleckich...*, dz. cyt., s. 76–79.

⁴⁸ Por. „Gazeta Kielecka”, 20 (1873), s. 1; 26 (1873), s. 1; 30 (1873), s. 1; St. Sienicki, *Wyjutki z kroniki...*, dz. cyt., s. 122.

⁴⁹ Por. A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc...*, dz. cyt., s. 287.

⁵⁰ „Gazeta Kielecka”, 94 (1872), s. 1.

⁵¹ O czym świadczy przytoczona recenzja z koncertu chóru amatorskiego, zorganizowanego przez J. Antoniewicza.

⁵² „Gazeta Kielecka”, 30 (1873), s. 1.

suche”, do artystycznych „produkcji” dopuszczano także solistów-amatorów o możliwościach nie zawsze odpowiadających wymogom Polihymni. Wówczas publiczności byli bezwzględni:

W niedzielę w czasie Wielkiej Mszy w katedrze, orkiestrze towarzyszyło (...) coś w rodzaju śpiewu. Co to mianowicie było, głos owczy czy głos ludzki, trudno jest zdefiniować. Zdaniem większości pobożnych, dozór kościelny powinien niektórym osobom udającym się na chór popieczetować usta, aby przecież razu przywrócić spokój w świątyni i uwolnić modlących się od nienaturalnych jęków rozchodzących się z chóru⁵³.

Dłuższe okresy przestoju amatorskiej aktywności były więc dość dotkliwe dla wiernych i trzeba było temu zaradzić. W podjęciu inicjatyw na polu muzycznym pomagała także prasa, próbując wpływać na ambicje kolegiackiego organisty i miejscowej społeczności poprzez odpowiednie przykłady. W 1879 r. publicysta „Gazety Kieleckiej” pisał: „W Radomiu organista przy tamtejszej farze zorganizował z młodzieży rzemieślniczej wcale udany chór, który już od kilku lat stale towarzyszy uroczystościom”⁵⁴. Podpowiedź redaktora nie pozostała bez echa i już wkrótce kielczanie, na łamach tego samego periodyku mogli czytać:

Wypada nam zaznaczyć godną pochwały pracę organisty przy kolegiacie kieleckiej przy wyuczaniu śpiewów kościelnych, wykonywanych podczas nabożeństw świątecznych. Niedawny czas, jak trudno nieraz było znajdować się w kościele podczas rozdzierających uszy śpiewów, gdy dziś już z zajęciem słuchać można, nie powiemy artystycznie, lecz zgodnie, czysto i ze zrozumieniem wykonywanych ustępów⁵⁵.

Jak wspomniano, w XIX stuleciu muzyka opiewała nie tylko nabożeństwa niedzielne, świąteczne, ale także takie, które miały charakter uroczystości państwowej. Do takich należały nabożeństwa organizowane w kolegiacie w latach 1866–1867. Jedno z nich – nabożeństwo dziękczynne za uchronienie „Najjaśniejszego Pana od zbrodniczego zamachu na życie drogocenne Jego Cesarskiej Mości” miało miejsce w kwietniu 1866 r. Do uczestnictwa w nim zobligowani byli urzędnicy mający obowiązek stawienia się w kolegiacie w ubiorach galowych, oraz członkowie orkiestry kościelnej, która pełniła także rolę orkiestry miejskiej⁵⁶. Powodem organizowania podobnych uroczystości w kie-

⁵³ „Gazeta Kielecka”, 44 (1878), s. 2.

⁵⁴ „Gazeta Kielecka”, 67 (1879), s. 1.

⁵⁵ „Gazeta Kielecka”, 92 (1879), s. 1.

⁵⁶ Por. APK, Akta miasta Kielce, sygn. 27, k. 4. List naczelnika powiatu z 5/17 kwietnia 1866 r.

lekiej kolegiacie w kolejnych miesiącach i latach były: m.in. urodziny Wielkiego Księcia Aleksandra Aleksandrowicza (późniejszego cara Aleksandra III) uświetnione nabożeństwem w kolegiacie w marcu 1867 r., dojście do pełnoletniości Wielkiego Księcia Włodzimierza Aleksandrowicza w maju 1867 r. czy ocalenie życia „Najjaśniejszego Pana”⁵⁷. Niestety, nie wiadomo, jaki repertuar oprowaśniał wspomniane uroczystości. Kielecki periodyk wychodził dopiero od 1870 r., zaś prasa stołeczna niezwykle rzadko zamieszczała relacje z kieleckiej prowincji, zaś miejscowym pamiętnikarzom tego typu wydarzenia nie wydawały się ważne. Nieco więcej możemy dowiedzieć się o repertuarze nabożeństw, które z podobnych powodów odbywały się w katedrze w kolejnych latach. W 1881 r. „Gazeta Kielecka” m.in. odnotowywała nabożeństwo dziękczynne za wstąpienie na tron Aleksandra III, odprawione przez bp Tomasza Kulińskiego. Odbywało się ono przy współudziale licznych przedstawicieli władz cywilnych, wojskowych, miejskich przedsiębiorców. Na zakończenie zabrzmiał hymn *Te Deum*, zaś „hymn narodowy” *Boże carja chrani* wykonał chór uczniów gimnazjum rządowego⁵⁸.

Działalność muzyczna młodzieży szkolnej, tj. ta, która związana jest z tematem muzyki w kościołach kieleckich, wzmiankowana była fragmentarycznie przez autorów pamiętników, np. Jana Nepomucena Czarnowskiego czy księdza Teodora Czerwińskiego. Informacje odnajdujemy także w tzw. „popisach publicznych uczniów Szkoły Wojewódzkiej Kieleckiej” z lat 20. XIX stulecia i periodykach warszawskich⁵⁹.

Nie tylko w szkole kieleckiej, ale też i w innych dziewiętnastowiecznych szkołach publicznych w Królestwie Polskim z bardziej uzdolnionych adeptów tworzone zespoły wokalne i instrumentalne dla popisów, których główną estradą były wnętrza kościelne. Zgodnie bowiem z wytycznymi z drugiej połowy lat dwudziestych XIX stulecia uczniowie reprezentujący różne wyznania w każdą niedzielę i święto mieli być prowadzani na nabożeństwo i naukę do swych kościołów, a oprócz tego ustanowiona była codzienna msza uczniowska, której oprawę muzyczną przygotowywała młodzież⁶⁰. W czasach Szkoły Wojewódzkiej istniał chór i orkiestra uczniowska prowadzone przez nauczyciela Stanisława Borzęckiego, które uświetniały tego typu uroczystości

⁵⁷ Por. APK, Akta miasta Kielce, sygn. 27, k. 27. List prezydenta miasta z 25 lutego / 9 marca 1867 r. ; k. 29. Listy prezydenta miasta z 13/25 maja i 27 maja/8 czerwca 1867 r.

⁵⁸ Por. „Gazeta Kielecka”, 23 (1881), s. 1.

⁵⁹ Obszernie na temat muzyki w kieleckich szkołach, por. A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc...*, dz. cyt., s. 135–186.

⁶⁰ Por. J. Leskiewiczowa, F. Ramotowska, *Obraz Królestwa Polskiego w okresie konstytucyjnym*, t. 1, Warszawa 1984, s. 107–108.

w kościele Świętej Trójcy⁶¹. W niedzielę i święta uczniowie podczas nabożeństw wykonywali msze sławnych mistrzów, śpiewając i grając na różnych instrumentach. Prawdopodobnie zespoły uczniowskie działały też w dobie Szkoły Wyższej Realnej, nie ma jednak poważniejszych wzmianek, które by potwierdzały jej aktywną działalność. Trudno także odtworzyć muzyczny repertuar, obowiązujący w tym czasie na niedzielnych, świątecznych mszach świętych i galówkach, czyli tzw. uroczystościach dworskich, jak też codziennych nabożeństwach, które o godzinie 7 rano odprawiane były w kościele Świętej Trójcy przez szkolnego prefekta, temat ten autorzy wspomnień potraktowali bowiem bardzo ogólnikowo.

Jak wyglądała organizacja szkolno-kościelnych uroczystości i jaką rolę odgrywała w nich Polihymnia? Wzmianki o muzyce wykonywanej przez uczniów w kościele odnajdujemy we wspomnieniach wymienionego już adepta ówczesnie funkcjonującej szkoły – Stanisława Jana Nepomucena Czarnowskiego, późniejszego literata i wydawcy.

Wspomina on podniosłe nabożeństwa dla młodzieży, które rozpoczynały się o godzinie 9 rano wymarszem do kościoła. Tuż przy wielkim ołtarzu ustawiała się klasa pierwsza, za nią kolejno klasy młodsze, które stały pośrodku świątyni. Klasy starsze, piąta i szósta siadały w ławkach po obu stronach kościoła, bliżej drzwi wejściowych. Ci uczniowie, którzy mieli lepsze głosy i słuch muzyczny, pobierający lekcje śpiewu, szli na chór z nauczycielem śpiewu i organistą Stanisławem Grabowskim, by wokalnie uczestniczyć w uroczystości. Galówki rozpoczynały się wotywą z hymnem *Boże carja chrani*, który w dobie późniejszej działalności gimnazjum rządowego stanie się w życiu szkolnym młodzieży „niekończącą się melodią” – swoistym muzycznym prześladowcą, nieustannie przypominającym o zniewoleniu i rusyfikacji. Hymn *Boże carja chrani* uczniowie zobowiązani byli znać perfekcyjnie, ćwicząc go pod kierunkiem nauczyciela śpiewu⁶².

Tradycja kieleckich średnich szkół męskich uczestnictwa w kościelnych nabożeństwach i uświetniania ich uczniowskimi muzycznymi popisami żywa

⁶¹ Kościół Świętej Trójcy, wybudowany w 1644 r., początkowo ustanowiony jako probostwo szpitalne przeznaczony był do użytku mieszkańców szpitala (tj. przytułku). Po wybudowaniu gmachów seminarium i szkoły zasadniczo zmienił swoje przeznaczenie i stał się kościołem dla młodzieży szkolnej. Por. J. Zdanowski, *Kościół św. Trójcy w Kielcach*, w: *Pamiętnik Koła Kielczan 1929*, Kielce – Warszawa 1929, s. 71; M. Pieniążek-Samek, *Sztuka sakralna. Architektura. Rzeźba. Malarstwo*, w: M. Pieniążek-Samek, A. Oborny, J. Głowska, *Kielce...*, dz. cyt., s. 62, 64.

⁶² Por. J. N. Czarnowski, *Pamiętniki*, w: *Kielce w pamiętnikach wspomnieniach z XIX wieku*, oprac. A. Massalski, M. Pawlina-Meducka, Kielce 1992, s. 118; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc*, dz. cyt., s. 176.

był także w czasach działalności Męskiego Gimnazjum Rządowego. Jak wspomina ksiądz Teodor Czerwiński, prefekt gimnazjalny w czasach S. Żeromskiego, na wotywach szkolnych uczniowie śpiewali na głosy, grała również amatorska uczniowska orkiestra, w której w tamtym okresie odznaczali się skrzypkowie: Edward Łuszczkiewicz, przyjaciel Stefana Żeromskiego, i Ludwik Kowalczewski oraz Lipiński, wiolonczelista, i nauczyciel Józef Wabner – śpiew. Uczniowie śpiewali też – z towarzyszeniem organów, na których grał czasami uczeń M. Rowiński – msze i pieśni kościelne⁶³.

Z biegiem lat i nasilającej się rusyfikacji zaborcom coraz mniej podobał się śpiew kościelny młodzieży na jej nabożeństwach. Wprowadzono zatem nowe zarządzenia; na ich mocy tylko ci uczniowie mogli uczestniczyć muzycznie w kościelnych misteriach, którzy wykazali się dobrymi wynikami w nauce⁶⁴.

Kościół Świętej Trójcy był głównym kościelnym wnętrzem dla muzycznych popisów uczniów. W drugiej połowie XIX stulecia kolegiata (katedra) była w Kielcach najbardziej reprezentacyjnym wnętrzem dla Polihymni. Oparciem dla amatorskiego muzykowania był także kościół św. Wojciecha, od 1889 r. druga kielecka parafia. Jak wynika z adnotacji prasowych, w kościele tym niewiele się działo do momentu „zawiązania się bractwa kupieckiego”⁶⁵. W kwietniu 1871 r. z okazji święta patrona świątyni, podczas uroczystego nabożeństwa odprawianego przez ks. kanonika Ciechanowskiego, z udziałem księży: Teodora Czerwińskiego i Majewskiego, profesora seminarium, chór amatorski przygotowany przez Jana Antoniewicza *wykonał na cztery głosy Mszę J. Elsnera*, zaś na *Agnus Dei Hymn do Bogarodzicy J. K. Chwaliboga*. Zaprezentowała się także kapela kolegiacka pod kierunkiem Antoniego Górkiewicza w muzyce przeplatanej śpiewami solowymi, zaś duchowni odśpiewali hymn *Bogarodzica*⁶⁶. Wspomniana kapela pod tą samą batutą, w Wielki Piątek wykonała *Siedem słów Chrystusa na krzyżu* Josepha Haydna⁶⁷.

Wkrótce po erygowaniu parafii św. Wojciecha, w 1891 r., młody absolwent konserwatorium warszawskiego, Gustaw Kozłowski, dysponujący patentem na kapelmistrza nauczyciela ze stopniem pierwszym, założył 30-osobo-

⁶³ Por. T. Czerwiński, *Pamiętnik*, t. 2, Kielce 1932, s. 36.

⁶⁴ Por. tamże, s. 23.

⁶⁵ *Bractwo kupieckie*, czyli cech kupców, zorganizował ks. J. Ćwikliński, a erygował w 1858 r. bp M. Majerczak. Celem cechu było m.in. zaspokajanie materialnych potrzeb kościoła filialnego, jakim wówczas był kościół św. Wojciecha. Por. Fr. Mazurek, *Kościół i parafia św. Wojciecha w Kielcach*, Kielce 1935, s. 45–46; T. Cabański, *Działalność duszpasterska kapituły kieleckiej w latach 1807–1914*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce”, t. 57, Kraków 1982, s. 278.

⁶⁶ Por. „Gazeta Kielecka”, 33 (1871), s. 2.

⁶⁷ Por. „Gazeta Kielecka”, 28 (1871), s. 1.

wy chór mieszany. Kozłowski znany był także jako solista trębacz: w 1890 roku wystąpił w koncercie kieleckiego „orfeonu”, obok amatora gry na trąbce Ludwika Engemana, w którego kamienicy wynajmował lokal mieszkalny. Był także właścicielem składu fortepianów. Skład chóru stanowili reprezentanci zawodów przemysłowych. Wkrótce po zawiązaniu zespół miał już w swoim repertuarze kilka mszy na głosy i kilkanaście kołęd⁶⁸. Trudno powiedzieć, jaką miał pozycję na rynku kieleckiej Polihymnii, jak długo prowadził swoją działalność i w jakim zakresie. Wiadomo, że jeszcze w listopadzie 1896 r., w uroczystość patronki muzyki św. Cecylii, chór amatorski wykonał *mszę na głosy Furmanika, w stylu gregoriańskim* (autor mszy to prawdopodobnie Józef Furmaniak, odnotowany później jako dyrygent, który w 1902 r. kierował chórem kościelnym przy kościele św. Aleksandra w Warszawie)⁶⁹. Także rok później to samo święto było okazją do zaprezentowania się chóru podczas mszy w kościele św. Wojciecha⁷⁰. Nie wiadomo jednak, czy zespół pracował pod tym samym kierownictwem. Prasa nie podawała dokładnych informacji. Temat chóru amatorskiego działającego przy drugiej kieleckiej parafii nie budził zresztą szczególnego zainteresowania publicystów prasowych. Być może powodem był profil jego działalności, prawdopodobnie nastawionej głównie na spełnianie służebnej roli wobec liturgii sprawowanej w kościele św. Wojciecha. Trzeba też pamiętać, że świątynia ta nie miała tak dużego znaczenia, jak reprezentacyjna kielecka katedra⁷¹.

W 1911 r. „Przegląd Diecezjalny” pisał o chórze parafialnym działającym w kościele św. Wojciecha, ale funkcjonującym już pod inną egidą – organisty W. Żyłki⁷². Ów parafialny zespół wokalny nie cieszył się dobrą opinią. Publicysta wspomnianego periodyku zwracał uwagę na jego wadliwie prowadzony śpiew, nie uwzględniający żelaznych zasad liturgii. Chór z reguły opuszczał zamienne części, lekceważył partyturę, skracał *gloria* i *credo*, śpiewał po polsku, to znów po łacinie, utwory zharmonizowane na cztery głosy wykonywał na trzy, a utwory pisane z akompaniamentem organów, w czasie Adwentu śpiewał bez niego⁷³.

⁶⁸ Por. „Gazeta Kielecka”, 5 (1892), s. 1.

⁶⁹ Por. „Gazeta Kielecka”, 93 (1896), s. 2; I. Spóz, *Amatorski ruch muzyczny w Warszawie*, w: *Kultura muzyczna Warszawy drugiej połowy XIX wieku*, red. A. Spóz, Warszawa 1980, s. 68.

⁷⁰ Por. „Gazeta Kielecka”, 92 (1897), s. 2.

⁷¹ Por. A. Oborny, *Życie muzyczne Kielc...*, dz. cyt., s. 211, 297.

⁷² Nazwisko tego organisty podaje także „Gazeta Kielecka” z 1910 r. (nr 44, s. 2), wzmiankowane jest również w aktach Cechu Rzemiosł Różnych w Kielcach. Odnotowują one Wojciecha Żyłko, organistę w św. Wojciechu, urodzonego w 1872 r., przyjętego do cechu 12 maja 1920 r. APK Cech Rzemiosł Różnych, sygn. 58, k. 6.

⁷³ Por. „Przegląd Diecezjalny”, 11 (1911), s. 164.

Ocena zamieszczona w „Przeglądzie Diecezjalnym” dotyczyła jednak muzyki w kontekście zasad liturgii, trudno natomiast powiedzieć, jaki poziom reprezentował zespół pod względem artystycznym.

Po upadku powstania styczniowego Kościół kielecki stał się więc głównym oparciem dla tzw. „żywiołu amatorskiego”, tj. muzycznych występów prezentowanych przez członków społeczności miasta, nie zajmujących się zawodowo muzyczną działalnością. Byli to przedstawiciele i przedstawicielki co bardziej znanych kieleckich rodzin, dla których umiejętność gry na instrumencie, śpiewu, były przyjemnością wychodzącą poza granice codziennych zawodowych czy domowych obowiązków. Byli i tacy, którzy wchodzili dopiero co na ścieżkę muzycznego profesjonalizmu, a występy artystyczne w rodzinnym mieście traktowali nie tylko jako działalność na rzecz dobra ogólnego, ale także jako zaprawę do popisów przed szeroką i bardziej wymagającą widownią większego ośrodka kulturalnego. Zwykle inicjatorami muzycznych występów i ich realizatorami byli miejscowi nauczyciele muzyki, pracujący w szkołach państwowych czy prywatnych, organiści organizujący i szkolący kościelne zespoły oraz muzycy działający w kapeli kolegiackiej (katedralnej). Niekiedy udawało im się współdziałać na niwie Polihymnii z okazjnie pojawiającymi się w Kielcach znanymi artystami profesjonalnymi, którzy powiązani byli rodzinnie z Kielcami bądź koncertowali w nich przejazdem. Nasilenie występów muzycznych we wnętrzach kieleckich świątyń rzymskokatolickich nastąpiła w pierwszej połowie lat 70. XIX stulecia. Przynajmniej z tego czasu pochodzi najwięcej wzmianek prasowych, relacjonujących tego typu wydarzenia religijno-muzyczne.

Choć niewiele zachowało się szczegółowych informacji na temat repertuaru, można zauważyć, że ilościowo znacznie przeważały w nim kompozycje rodzimych, XIX-wiecznych twórców, przede wszystkim Stanisława Moniuszki, Józefa Elsnera, a także Józefa Krogulskiego. Pojawiały się utwory twórców obcych, wśród nich zaś wielkich klasyków: Josepha Haydna i Wolfganga Amadeusza Mozarta. W repertuarze prezentowanym w kościołach znajdowały się kompozycje wówczas bardzo popularne, figurujące często w programach koncertowych w innych miastach Królestwa, jak *Elegia* op. 10 H. Ernsta, czy *Larghetto* W. A. Mozarta⁷⁴.

Współpraca muzycznych wykonawców z kościołami przynosiła obopólne korzyści. Muzyczna oprawa kieleckich nabożeństw uwznioślała je i czyniła

⁷⁴ Skrzypcową *Elegię* H. Ernsta w swym repertuarze mieli: Ignacy Reutt (Kalisz 1847), Lewandowski (Włocławek 1850), Szymon Szlętyński (Busko 1850) czy Apolinary Kątski, który wykonywał ją wielokrotnie. Por. W. Tomaszewski, *Między salonem a jarmarkiem...*, dz. cyt., s. 346.

bardziej „atrakcyjnymi” dla wiernych. Z drugiej zaś strony pozwalała muzykom zaprezentować się przed publicznością o najszerszym przekroju społecznym i najliczniejszą – taką, jakiej nie zagwarantowałyby sale koncertowe Resursy, „Hotelu Europejskiego”, czy potem nawet teatru „Ludwika”, zapraszające słuchaczy do wstępu na koncert za biletami. Pojawia się tu jeszcze jeden aspekt dotyczący odbiorców kościelnych koncertów. Jak wspomniano, było to grono bardzo liczne. Ówczesna społeczność kielecka związana była mocno z Kościołem katolickim, który wyznaczał rytm jej codziennego życia i gromadził na licznych uroczystościach, nie tylko religijnych: w XIX w. w Kielcach muzykę we wnętrzach kościelnych wykonywano także podczas uroczystości państwowych, szkolnych i innych okolicznościowych. Owe występy muzyczne amatorów i muzyków profesjonalnych w murach świątyń kieleckich były więc także „działalnością kulturalną”, która kształtowała gusty artystyczne i wrażliwość szerokich rzesz odbiorców.

Zusammenfassung

DIE MUSIK IN DER KATHOLISCHEN KIRCHENLANDSCHAFT VON KIELCE IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES XIX JAHRHUNDERTS

Nach der Niederlage des Januaraufstands wurde die Kirche von Kielce zur Hauptstütze lokaler musikalischer Initiativen. Unter den Ausführenden, die sich in den römisch-katholischen Gotteshäusern präsentiert haben, waren Amateure, d.h. Vertreter der Stadtgemeinschaft, die sich mit musikalischer Tätigkeit nicht beruflich beschäftigt haben.

Das waren Vertreterinnen und Vertreter von einigen besser bekannten Kielcer Familien, für welche die Beherrschung eines Instruments und Singens ein Vergnügen war, das über die Grenzen alltäglicher Berufs- und Haushaltspflichten hinausging. Es gab auch solche, die soeben den Pfad des musikalischen Professionalismus betreten haben und die Auftritte in der Heimatstadt nicht nur als Wohlfahrtstätigkeit, sondern als Einübung vor Vorführungen vor einem breiteren und anspruchsvolleren Publikum in einem größeren Kulturzentrum betrachteten.

Gewöhnlich galten als Initiatoren musikalischer Auftritte und Vorführungen lokale Musiklehrer, die an staatlichen oder privaten Musikschulen unterrichteten, sowie Organisten, die kirchliche Ensembles organisiert und geschult haben, wie auch Musiker der Musikkapelle an der Kollegialkirche. Manchmal gelang es ihnen auf dem Gebiet der Polyhymnia eine Zusammenarbeit mit professionellen Künstlern aufzunehmen, die gelegentlich Kielce besuchten, weil sie in Kielce ihre familiären Wurzeln hatten oder auf Tournee Konzerte gaben.

Die Steigerung der musikalischen Auftritte in den Räumlichkeiten der römisch-katholischen Gotteshäuser von Kielce erfolgte in der ersten Hälfte der siebziger Jahre

des 19. Jahrhunderts. Im Repertoire, das in jener Zeit in den Kirchen vorgeführt wurde, überwogen die Kompositionen von heimischen Schöpfern des 19. Jahrhunderts, vor allem von Stanisław Moniuszko, Józef Elsner und Józef Krogulski. Es erschienen auch Werke von fremden Schöpfern, darunter von großen Klassikern: Joseph Haydn und Wolfgang Amadeus Mozart.

Dr Aneta OBORNY – ur. w Kielcach, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. Adiunkt Wszechnicy Świętokrzyskiej w Kielcach, współpracownik Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach oraz Radia Kielce.

Autorka książki *Życie muzyczne Kielc w latach 1815–1914* oraz kilkadziesiąt publikacji (naukowych, popularnonaukowych, recenzji muzycznych).

Agnieszka Smolińska – Kielce

POGLĄDY FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNE KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

Wiek XVI w Polsce to stulecie rozkwitu nauk, sztuk pięknych i literatury. Epoka ta charakteryzowała się tworzeniem w myśl rozwijającego się zachodnioeuropejskiego prądu filozoficznego, zwanego humanizmem. W okresie polskiego Odrodzenia wkład Polaków w rozwój kultury europejskiej był znaczący.

Spośród znakomitości tej epoki szczególne miejsce zajmuje Stanisław Hozjusz – sekretarz królewski, biskup warmiński, kardynał. Twórczość Hozjusza miała przede wszystkim charakter teologiczno-polemiczny. Warto przybliżyć jego poglądy filozoficzne, które w polskiej historiografii były rzadziej przedmiotem badań naukowych. Znaczącym wydaje się również przedstawienie poglądów pedagogicznych kardynała Stanisława Hozjusza i ich wpływ na rozwój szkolnictwa w dawnej Polsce.

1. Życie

Stanisław Hozjusz urodził się 5 maja 1504 r. w Krakowie. Był synem mieszczanina krakowskiego, późniejszego horodniczego wileńskiego, Ulryka, i jego pierwszej żony Anny. Dzieciństwo spędził w Wilnie, kształcony przez domowego nauczyciela w językach: łacińskim, niemieckim i polskim. Jego ulubionym zajęciem była lektura książek, zwłaszcza historycznych, biografii wybitnych i świętych osób. Jako młodzieniec odznaczał się religijnym usposobieniem, co wynikało z atmosfery domu rodzinnego i częstych spotkań z wspieranymi przez ojca dominikanami wileńskimi, w szeregi których pragnął wstąpić¹. Z powodu sprzeciwu ojca

¹ Por. W. Urban, *Hozjusz Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 10, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962–1964, s. 42; J. Umiński, *Kardynał Stanisław Hozjusz – biskup warmiński 1504–1579*, Opole 1948, s. 7–8.

musiał zrezygnować z wstąpienia do Zakonu Kaznodziejskiego. Po ukończeniu piętnastego roku życia młody Hozjusz został wysłany na studia do Krakowa. Na Uniwersytecie Jagiellońskim pod wpływem humanistów i profesorów starożytności greckich oraz rzymskich pogłębił zainteresowania klasyczne i żywo interesował się językiem greckim. W wolnych chwilach czytał pisma greckich ojców Kościoła, niekiedy tłumacząc ich dzieła na łacinę. Podczas studiów krakowskich Hozjusz poznał Andrzeja Frycza Modrzewskiego i Mikołaja Reja oraz zawarł znajomość z wysokimi dostojnikami państwowymi, jak Andrzej Krzycki – poeta i biskup przemyski czy Jan Łaski².

Hozjusz Akademię Krakowską opuścił jako prymus, uzyskując w połowie grudnia 1520 r. bakalaureat sztuk wyzwolonych. Po ukończeniu studiów pozostał w Krakowie, gdzie jako klient wybitnych prałatów uczył młodzież na dworach biskupów: Jana Konarskiego i Piotra Tomickiego oraz zajmował się wydawaniem książek różnych autorów. Już od roku 1522 drukował okazjonalnie własne pojedyncze epigramaty łacińskie, które głosiły zwykle sławę wybitnych humanistów lub mecenasów autora, względnie wyrażały jego katolickie uczucia religijne. W 1525 r. ogłosił podobno pod nazwiskiem Stanislaus Cracovianus zaginiony zbiór wierszy łacińskich przeciwko Lutrowi. Jako uczeń angielskiego erasmianczyka Leonarda Coxe oraz wielbiciel i korespondent Erazma z Rotterdamu należał około 1523 r. do krakowskiego kółka erezmiańskiego. Hozjusz zapoznawał się z poglądami Arystotelesa, Cyserona i starożytnych ojców Kościoła.

Jako osoba świecka posiadał już w roku 1527 altarie w kościołach zamkowych w Wilnie i Trokach, w 1529 r. otrzymał za protekcją Piotra Tomickiego prepozyturę wieluńską i kanonię wiślicką, a w tymże mniej więcej okresie został zapewne prebendarzem kaplicy św. Marcina na zamku wileńskim i altarystą w krakowskim kościele Wszystkich Świętych³.

Stanisław Hozjusz w 1530 r. wyjechał do Włoch jako opiekun bratanków Piotra Tomickiego, gdzie sam również mógł studiować w Bolonii i Padwie. Humanizm włoski był odmienny niż znany mu w wydaniu Erazma i jego krakowskich zwolenników, a i tutaj poglądy wielkiego Holendra były bardzo popularne. Poznał i słuchał wykładów znakomitego profesora i humanisty Łukasza Bonamico. Innym nauczycielem Hozjusza był Hugon Buoncompagnini (późniejszy papież Grzegorz XIII). W czerwcu 1534 r. Hozjusz został wypromowany na doktora obojga praw na Uniwersytecie w Bolonii. Wkrótce powrócił do kraju i został sekretarzem biskupa i podkanclerzego Tomickiego⁴. Rok 1535

² Por. J. Umiński, *Kardynał Stanisław Hozjusz...*, dz. cyt., s. 8–9.

³ Por. W. Urban, *Hozjusz Stanisław...*, art. cyt., s. 42.

⁴ Por. W. Odyniec, *Wstęp*, w: S. Hozjusz, *Poezje*, przekład Anny Kamieńskiej, Olsztyn 1980, s. XXVII–XXXI; H. Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440–1600)*, Kraków 1938, s. 50n.

był dla Hozjusza trudny. Najpierw przeżył śmierć ojca, a później swojego mecenasa Tomickiego. Następnie nawiązał bliską współpracę z biskupem płockim i kanclerzem Janem Chojeńskim. Po jego śmierci (1538) znalazł opiekuna i przyjaciela w kierowniku kancelarii koronnej oraz późniejszym biskupie Samuelu Maciejowskim. W maju 1538 r. Hozjusz objął stanowisko sekretarza królewskiego, a w 1543 r. awansował na wielkiego sekretarza. W kancelarii zajmował się on szczególnie kwestiami pruskimi, działając na rzecz ściślejszego zespolenia Pomorza z Polską. W 1543 r. Stanisław Hozjusz przyjął wyższe święcenia duchowne. Już od 1537 r. zaczął przebywać na synodach prowincjonalnych zwolenników reformacji, a w roku 1547 wystąpił przeciwko nieprawowierным poglądom Modrzewskiego, z którym utrzymywał dotąd dobre koleżeńskie stosunki. Od marca 1549 do marca 1550 r. Hozjusz odbył podróż do Pragi, Niderlandów i Wiednia, jako poseł królewski do Habsburgów. W styczniu 1551 r. został nominowany przez króla księciem biskupem warmińskim.

W 1551 r. Hozjusz miał udać się jako delegat Polski na Sobór Trydencki, ale wyjazd ten nie doszedł do skutku. Od tego roku stał się główną ostopą wpływów papieżstwa wśród niezbyt mu wiernych biskupów polskich. Na synodzie piotrkowskim (8–16 czerwca 1551 r.) Hozjusz odniósł duży sukces. Ułożone przez niego wyznanie wiary zostało przyjęte i zaprzysiężone⁵.

Stanisław Hozjusz przyjechał po raz pierwszy do Rzymu na dłuższy pobyt w połowie 1558 r. Został zaproszony do Wiecznego Miasta na własną prośbę przez papieża Pawła VI (1555–1559). Po przyjeździe oddał się bez reszty sprawie wznowienia Soboru Trydenckiego. W czasie prac w komisjach papieskich poznał arcybiskupa Mediolanu – Karola Boromeusza, który był wówczas sekretarzem stanu Stolicy Apostolskiej. Obydwaj byli gorącymi zwolennikami reformy Kościoła. Za jeden ze środków zaradczych uważali jednoznaczne uchwały soboru i ich sumienną realizację. W uznaniu zasług w obronie Kościoła katolickiego Hozjusz na konsystorzu w dniu 26 lutego 1561 r. został przez papieża Piusa IV mianowany kardynałem.

Podczas pierwszego pobytu w Rzymie wyjeżdżał na polecenie papieża z różnymi misjami, m.in. do Wiednia i do Trydentu, gdzie w ostatniej fazie soboru był jednym z pięciu legatów papieskich. W Wiecznym Mieście cieszył się Hozjusz ogromnym szacunkiem, uznaniem i czcią. Po śmierci Piusa IV (9 XII 1565 r.) mówiło się wiele o ewentualnym jego wyborze na Stolicę św. Piotra. Po zakończeniu soboru w 1564 r. powrócił na Warmię, gdzie realizował uchwały soborowe. W tym samym roku sprowadził do Braniewa pierwszych jezuitów. Nie miał najlepszych stosunków z nuncjuszem Vincenzo del Portico (1568–1573). Poza tym kardynał pozostawał z prymasem Uchańskim (1502–1581). Od połowy 1569 r. Hozjusz przebywał w Rzymie, skąd już nie

⁵ Por. W. Urban, *Hozjusz Stanisław...*, art. cyt., s. 43.

powrócił⁶. W 1572 r. został członkiem Rzymskiej Kongregacji do spraw Niemiec, a w lecie 1573 r. wielkim penitencjarzem. Poprzez obfitą korespondencję starał się wspierać katolicyzm w Niemczech i Szwecji, a przede wszystkim w Polsce. Przeciwwstawiał się planowanemu przez Batorego i Zamoyskiego utworzeniu kolegium królewskiego w Krakowie, opiekując się za to Polakami studiującymi w Rzymie. W 1578 rozpoczął tam budowę hospicjum dla przybyszów polskich, które zostało ukończone po jego śmierci.

Kardynał Hozjusz przynajmniej przez około czterdziestych ostatnich lat życia stale chorował. Najczęściej były to dolegliwości dróg oddechowych i układu pokarmowego. Zmarł 5 sierpnia 1579 r. w miejscowości Capranica koło Rzymu i został pochowany w bazylice Matki Boskiej na Zatybrzu⁷.

Twórczość kardynała Stanisława Hozjusza miała wyraźnie charakter teologiczno-polemiczny. Najśłynniejszym jego dziełem jest *Confessio fidei catholicae Christanae auctoritate Synodi provincialis quae habita est Petricoviae anno 1551* (Kraków 1553). W 1558 r. zostały wydane prace polemiczne przeciw Morzewskiemu *Dialogus de eo, num calicem laicis et uxore sacerdotibus permitti ac divina officia vulgari lingua peragifas sit*, przeciwko teologowi luterzańskiemu *Verae Christianae catholicaeque doctrinae solida propugnatio una cum illustri confutatione Prolegomenorum, quae primum Joannes Brentius...scripsit* (Kolonia 1558) oraz przeciwko P. P. Vergeriusowi *De expresso Dei Verbo... libellus valde utilis ac his temporibus necessarius* (Dilingae 1558). Hozjusz był autorem przekładów pism ojców Kościoła (m.in. św. Jana Chryzostoma). Bogatą korespondencję kardynała zaczęto wydawać częściowo już w XVI w.⁸

Znany dorobek poetyki Hozjusza jest skromny. Wśród jego utworów poetyckich znalazły się dwadzieścia dwa epigramaty i drobne wiersze, trzy elegie oraz parafraza Psalmu 50, którą charakteryzuje głęboka religijność i autentyzm przeżycia religijnego⁹.

2. Poglądy filozoficzne

W drugiej połowie XV w. została osiągnięta i umocniona wolność obywatelska. Uwaga humanistów mogła się znowu skierować ku problematyce religijnej. Wydobyte na światło dzienne rękopisy klasyczne zawierały niejedną

⁶ Por. J. W. Woś, *Gdyby Rzym nie był Rzymem, to Kraków byłby Rzymem. Wokół spraw polsko-włoskich*, Warszawa 1999, s. 49–51.

⁷ Por. W. Urban, *Hozjusz Stanisław...*, art. cyt., s. 45.

⁸ Por. H. E. Wyczawski, *Hozjusz Stanisław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1982, s. 71–74.

⁹ Por. W. Odyniec, *Wstęp...*, dz. cyt., s. LVI–LVIII.

traktat lub zbiór listów. Dzięki temu poszerzyła się znacznie znajomość różnych systemów etycznych i religijnych, ale naruszona została dotychczasowa wyłączność filozofii chrześcijańskiej. Teraz musiała się zmierzyć ze stoicyzmem i epikureizmem. Próbowano dokonać syntezy nowej wiedzy z religią chrześcijańską. Humanisci odcięli się całkowicie od kościelnej systematyki teologicznej i filozoficznej. Byli przeciwnikami scholastyki arystotelesowskiej.

Środowisko duchowe w Europie północno-zachodniej było przygotowane do szerzenia humanizmu przez osobistą, praktyczną pobożność – *devotio moderna*, która kładła nacisk na naśladowanie w życiu osobistym Chrystusa poprzez dobre uczynki i cnotliwe życie. Metody filologiczno-krytyczne, które rozwinęli humaniści miały ułatwić zrozumienie ulubionych źródeł pobożności chrześcijańskiej – Biblii i pism ojców Kościoła. W poglądach humanistów Północy, fakty Objawienia nie zostały usunięte na bok, ale akcent pada na determinację moralną działania, którą kieruje duchowa obecność Boga. Uwaga zwraca się raczej ku religijności, która ma źródło w samym człowieku. Dzieło *Enchiridion militis christiani* („Podręcznik żołnierza chrześcijańskiego”) Erazma z Rotterdamu słusznie został nazwany *Introduction a la vie devote* (Wprowadzenie do życia pobożnego) dla humanistów. W jego środowisku wołanie o Kościół bardziej religijny, kult mniej zabobonny, życie duchowe bardziej ewangeliczne i o teologię opartą na Ewangeli, było najważniejszym sformułowaniem żądań humanizmu chrześcijańskiego¹⁰.

W epoce Odrodzenia rozwijały się ruchy reformacyjne w całej Europie. Jednak poprzez polemiki i walki religijne następowało przejście od uczucia i wyobraźni do rozumu i woli w dziedzinie życia wewnętrznego. Poszukiwano nowych dróg pobożności. Był też kierunek, który nie odrywał się od poprzednich form życia wewnętrznego, jakie Kościół zawsze zalecał, ale zabiegał o ich oczyszczenie. Twórcą nowego kierunku był Erazm z Rotterdamu.

W latach dwudziestych XVI stulecia powstała w Krakowie grupa jego przyjaciół i zwolenników. Studiowano Pismo Święte i dzieła ojców Kościoła, czytano pisma Erazma. Do najaktywniejszych należał Stanisław Hozjusz, który wystarał się o publikację w Krakowie polemicznego pisma Erazma przeciw Lutrowi (*Hyperaspites*, 1526) i jego listu do Zygmunta Starego (1527). Erazm stał się mistrzem życia duchownego dla chrześcijańskich humanistów w Polsce¹¹.

¹⁰ Por. A. Weiler, *Humanizm i scholastyka. Odnowa myśli chrześcijańskiej w epoce renesansu*, „Concilium”, nr 1–10 (1966/67), s. 359–362.

¹¹ Por. K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, cz. 1: 966–1795, Lublin 1962, s. 64–65; M. Borzyszkowski, *Erazmowi z Rotterdamu (1469–1536) w pięćsetną rocznicę urodzin*, „Studia Warmińskie”, t. 7 (1970), s. 298–300.

Poglądy filozoficzne Stanisława Hozjusza oparte na humanizmie chrześcijańskim, koncentrowały się wokół problematyki Boga i człowieka. Według Hozjusza Bóg jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu. Inne byty posiadają swe istnienie wyłącznie z racji partycypacji w Jego bycie. Bóg jest duchem, jest jedynie niezmienny, stały, dobry. Hozjusz często utożsamia Boga z miłością i dobrocią, przypominając, że człowiek jest dobry tylko przez partycypację w Bogu. Bóg jest wszędzie poprzez swoją obecność, moc i istotę. W hozjuszowej koncepcji Boga czołowe miejsce zajmuje miłość i dobroć Boska, ściśle powiązane ze stworzeniem i partycypacją bytów stworzonych. Powyższe stanowisko może mieć swe źródła w poglądach św. Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity. Z teorią partycypacji Hozjusz wiąże ściśle tezę o podobieństwie bytów stworzonych do Boga, z której wyprowadza dla człowieka postulat naśladowania swego stwórcy¹².

W swej koncepcji Boga, Hozjusz nawiązuje do neoplatonizmu. Świadczy o tym przypisanie szerokiego znaczenia dobroci i miłości Bożej oraz przyrównanie Boga do słońca:

Żyjemy więc życiem, które jest w nas, lecz które Bóg w nas sprawił. Tak jak powietrze jest jasne nie tym światłem, które jest w słońcu, lecz tym, które przyjęło od słońca. Jak woda wrze nie tym gorącem, które jest w ogniu, lecz które otrzymuje od ognia i które jest w niej. Tak i my nie tą sprawiedliwością jesteśmy sprawiedliwi, która jest w Bogu, Słońcu Sprawiedliwości, lecz którą otrzymaliśmy od Boga, Słońca Sprawiedliwości i która w nas tkwi¹³.

Stanisław Hozjusz przyjmuje za Augustynem, iż Bóg stworzył człowieka, który jest złożony z dwóch przeciwstawnych sobie elementów – duszy i ciała. Tylko dzięki pomocy Bożej zachodzi jakaś ugoda umożliwiająca życie. Człowiek według Hozjusza został stworzony na podobieństwo Boga i całej Trójcy Świętej. Jak jedność Boża jest wynikiem łączności trzech Osób Boskich, tak dusza ludzka obdarzona została trzema władzami: pamięcią, rozumem, czyli intelektem, oraz wolą. Jak od Boga Ojca pochodzi Syn Boży, tak z intelektu wywodzi się wola; jak z Boga Ojca i Syna Bożego pochodzi Duch Święty, tak z intelektu i woli pochodzi pamięć:

¹² Por. M. Borzyszkowski, *Ideale renesansowego humanizmu chrześcijańskiego Stanisława Hozjusza (1504–1579) w filozoficznym ujęciu Boga i człowieka*, „Studia Warmińskie”, t. 7 (1970), s. 133–134.

¹³ S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej albo wyjaśnienie wyznania złożonego przez ojców zebranych na synodzie prowincjonalnym, który odbył się w Piotrkowie roku Pańskiego tysięcznego pięćsetnego pięćdziesiątego pierwszego, w miesiącu maju, z mogunckiego wydania roku 1557 przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 1999*, s. 282.

Człowiek nie jest uczyniony co do kształtu ciała na obraz Boga, lecz co do duszy w rozum wyposażonej. (...) Uczyniony zaś jest na obraz całej Trójcy, co Augustyn wnioskuje z wyrazu „nasz”. Skoro oznacza liczbę mnogą, byłby nieśluszenie użyty, gdyby człowiek był uczyniony na obraz jednej Osoby: czy Ojca, czy Syna, czy Ducha Świętego. Ma więc nasz duch, jak przez tego samego zostało zapisane, także swoją „tróję”. Jest w nim bowiem pamięć, jest rozum, czyli umysł, jest i wola. One przed grzechem były w człowieku tak zdrowe i scalone, że nikt nie mógł przeszkodzić pamięci, aby mogła stale trwać w rozważaniu Bożej mocy, mądrości i dobroci; ani rozumowi nic nie brakowało do rozróżniania między dobrem a złem, prawdą i fałszem, celowym i bezcelowym; i nie miał kto przeszkodzić woli, by mogła przez miłość przylgnąć do Boga, co stanowi jedyną sprawiedliwość chrześcijańską¹⁴.

Główne tezy antropologii filozoficznej Stanisława Hozjusza zostały w zasadzie oparte na wzorcu augustyńskim, zmodyfikowanym w pewnych punktach doktryną chrześcijańskiego neoplatonizmu. Hozjusz niejednokrotnie przypomina, że istotnym czynnikiem w człowieku jest jego dusza. Ma ona ożywiać jego ciało i za swoim pośrednictwem podporządkowywać je Bogu. Hozjusz chociaż pierwszeństwo przyznawał duszy człowieka, doceniał również jego ciało. Przypominał, że Bóg podjął się zbawienia całego człowieka, który składa się z duszy i ciała. Podobne stanowisko zajął biskup warmiński przy wykładzie o sędzie człowieka: w szczegółowym nagrodę może uzyskać tylko dusza; w ostatecznym natomiast dusza i ciało. Ze złożenia człowieka z duszy i ciała Hozjusz wyprowadził postulat oddawania czci Bogu zarówno wewnętrznie, jak i zewnętrznie. Powyższe stanowisko, oparte na duchowo-cielesnej koncepcji człowieka, stanowiło dla Hozjusza ważki argument przeciw protestantom¹⁵. Poznanie człowieka, według biskupa warmińskiego, odbywa się poprzez zmysły oraz intelekt. Zmysłami, które mogą mylić, człowiek poznaje świat rzeczy przygodnych, stronę zewnętrzną i przypadłościową rzeczy. Z pośrednictwa zmysłów korzysta intelekt przy poznawaniu rzeczy. Zdaniem Hozjusza człowieka od innych stworzeń żyjących wyróżniają nie tyle władze umysłowe, lecz jedynie pobożność (*religio*) względem Boga¹⁶. Poza człowiekiem nie ma innego żyjącego stworzenia, które miałoby jakąś możliwość poznania Boga. Po prostu poznanie Stwórcy jest jego przeznaczeniem. Religia wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń. Hozjusz twierdzi, że poprzez religię człowiek związany jest z Bogiem:

¹⁴ Tamże, s. 274.

¹⁵ Por. M. Borzyszkowski, *Idealy renesansowego humanizmu chrześcijańskiego...*, art. cyt., s. 145.

¹⁶ Por. tamże, s. 145.

...czymkolwiek rodzaj ludzki się szczyci, chcąc wywyżżyć się oraz wyróżnić od innych istot żywych, to ma w niemałym stopniu z nimi wspólne. Czym więc najbardziej różnią się ludzie od bydła? Nie rozum, nie mowa, nie przezorność, nie cokolwiek innego, lecz tylko religia nas od nich wyróżnia. Wiele też o tym mówi sama postać i postawa człowieka, bo gdy inne zwierzęta poziomo patrzą, on jeden ze wszystkich jest twarzą zwrócony ku niebu. (...) Aby wszystkich pobożnych zaprosić do uznania i rozważania Najlepszego i Największego Boga, podjęliśmy trud pisania tego, co można nazwać jednym słowem religią lub pobożnością. Religią mianowicie, bo nią jak węzłem jesteśmy związani z Bogiem, pobożnością zaś, bo pobożnym nie wolno inaczej żyć, niż godnie czcząc Boga¹⁷.

Według Hozjusza człowiek ma się doskonalić. Skażony bowiem grzechem pierwotnym, powinien dążyć do upodobnienia się do Boga, przechodząc szereg etapów doskonalenia wewnętrznego. Hozjusz przejął tu doktrynę mistyków średniowiecznych, wywodzącą się przede wszystkim od wpływowego Pseudo-Dionizego Areopagity, a spopularyzowaną przez św. Bernarda z Clairvaux i szkołę franciszkańską XIII wieku.

W antropologii filozoficznej Stanisław Hozjusz opowiedział się za człowiekiem jako istotą duchowo-cielesną oraz modelem czynnego życia religijnego. W twierdzeniu tym wyszedł wprawdzie z przesłanek doktryny neoplatonickiej, obdarzając duszę ludzką szerokim zakresem działania i odpowiedzialności za człowieka, mocno jednak dał do zrozumienia, iż człowiek składa się nie tylko z duszy, lecz i ciała. Podany przez Hozjusza program wewnętrznego doskonalenia, zaczerpnięty od mistyków patrystycznych i średniowiecznych, otrzymał nową interpretację. Ma służyć nie jak dotychczas wewnętrznej ascezie, lecz naśladowaniu Chrystusa przez miłość i wolę, praktyki religijne i dobre uczynki.

Koncepcja człowieka w ujęciu Hozjusza jest mocno zespolona z koncepcją Boga. Posiada ona charakter wybitnie teocentryczny¹⁸.

3. Poglądy pedagogiczne

Sobór Trydencki (1545–1563), który sformułował na nowo naukę katolicką, położył nacisk na wykształcenie duchowieństwa, stworzył przesłanki odnowy religijnej i moralnej Kościoła. Wprowadzenie uchwał soborowych w poszczególnych państwach napotykało na trudności ze strony różnych monarchów. Klasztory wszystkich zakonów były centrami życia religijnego i kul-

¹⁷ S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej...*, dz. cyt., s. 13–14.

¹⁸ Por. M. Borzyszkowski, *Ideale renesansowego humanizmu chrześcijańskiego...*, art. cyt., s. 149–150.

turalnego. W niektórych były zakonne studia wewnętrzne, porównywalne ze studiami uniwersyteckimi w zakresie filozofii i teologii. Prowadziły również szkoły publiczne dostępne dla wszystkich. W omawianym okresie szczególną rolę w szkolnictwie odgrywali jezuici¹⁹.

Kardynał Stanisław Hozjusz jako uczestnik Soboru Trydenckiego miał świadomość doniosłości wprowadzenia uchwał soborowych w Rzeczypospolitej. Po zakończeniu obrad Soboru Trydenckiego, udał się na Warmię, gdzie odbył synod diecezjalny (1565 r.), przeprowadzając reformy w duchu trydenckim i rozpoczął walkę z okrzepłym w czasie nieobecności biskupa protestantyzmem. W 1564 r. sprowadził na Warmię pierwszych jezuitów²⁰. Dnia 2 listopada tegoż roku pierwsi członkowie Towarzystwa Jezusowego przybyli do Lidzbarka Warmińskiego. Było ich dziewięciu: trzech z prowincji rzymskiej, pięciu z prowincji nadreńskiej i jeden z Czech. Z końcem grudnia przybyło jeszcze dwóch: Piotr Fahe z Nadrenii i Wilhelm Oben, Niderlańczyk. Ponieważ w Braniewie panowała epidemia, jezuici zatrzymali się przez dwa miesiące na zamku biskupim w Lidzbarku. Tu uczyli nauk humanistycznych kilku młodzieńców, przebywających w tym czasie na dworze Hozjusza.

Dnia 8 stycznia 1565 r. jezuici przenieśli się do Braniewa. Wschodnie skrzydło klasztoru pofranciszkańskiego przeznaczili na szkołę. Wystarczająca liczba pracowników pozwoliła na otwarcie od początku gimnazjum dającego pełne wykształcenie humanistyczne. Nauczycielami wszystkich klas mieli zostać jezuici²¹.

Nowo otwarte gimnazjum początkowo miało niewielu uczniów. Dopiero 18 i 19 lutego przybyło sześciu chłopców, nie mających dotychczas nic wspólnego z żadną nauką. Do szkoły jezuickiej mieszkańców Braniewa i okolicy uprzedzali miejscowi ewangelicy, grożąc wykluczeniem ze swojej społeczności. Jezuici byli przygotowani na te trudności i po otwarciu konwiktuszlacheckiego, do którego przybyli uczniowie z centralnych dzielnic Polski, szkoła braniewska liczyła wkrótce 300 uczniów. Otwarcia konwiktuszlacheckiego domagała się szlachta polska, widząca zagrożenie w oddawaniu swoich synów na stancje do rodzin protestanckich. Poza tym opłata za prywatną stancję była przeważnie bardzo wygórowana. Otwierając konwikt, jezuici poprzez określone praktyki religijne troszczyli się o duchowe i moralne wychowanie powierzonej im młodzieży²².

¹⁹ Por. S. I. Moździen, *Zarys historii wychowania, cz. 1: do roku 1795*, Kielce 1999, s. 153.

²⁰ Por. W. Urban, *Hozjusz Stanisław...*, art. cyt., s. 44.

²¹ Por. L. Piechnik, *Gimnazjum w Braniewie w XVI w. Studium o początkach szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, „Nasza Przyszłość”, t. 7 (1958), s. 12.

²² Por. F. Paluszkiewicz, *Dzieje szkolnictwa jezuickiego w Polsce w publikacjach o. Ludwika Piechnika SJ*, w: *Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, Kraków 1995, s. 158.

W 1565 r. Stanisław Hozjusz otworzył konwikt szlachecki, w którym pracowało dwóch, a w niektórych latach czterech jezuitów. W roku 1567 powołano do życia seminarium diecezjalne, gdzie zajętych było przynajmniej dwóch jezuitów, w dwa lata później pod wpływem sugestii generała Franciszka Borgiasza zorganizowano nowicjat, w którym liczba kandydatów do zakonu dochodziła niekiedy do trzydziestu. Warunki materialne kolegium w Braniewie były coraz cięższe. Zwracano się kilkakrotnie o udzielenie wsparcia przez Hozjusza²³.

Szkoła braniewska posiadała własną organizację i opracowany program nauczania. W Braniewie egzaminy urządzano nie częściej niż dwa razy w roku. Szkoła od początku swego istnienia posiadała pięć klas. W klasie pierwszej, zwanej *infimā* lub *klasą Domnata* – od autora gramatyki łacińskiej – przerabiano początki gramatyki łacińskiej. Ponadto uczniowie ćwiczyli się w formowaniu zdań, próbowali łatwych wypracowań pisemnych, czytali wybrane listy Cyserona lub Katona. Celem drugiej klasy, zwanej *gramatyką*, było przyswajanie gramatyki, przerabiano początki składni. Z autorów oprócz Katona i Cyserona, czytano pisma Michała Verinusa. W klasie trzeciej, zwanej *syntaksą*, przerabiano gruntownie składnię oraz doskonalono się w znajomości gramatyki. Obowiązkiem profesorów było doprowadzenie ucznia do poprawnego pisania i mówienia po łacinie. Z autorów czytano: Cyserona *Listy*, z traktatów: *De Avaritia* lub *De Senectute*, Owidiusza: *Liber Tristium* lub *Fasti*, lub *De Ponto*; Wergiliusza: *Eklogi* lub łatwiejszy tekst z *Eneidy*, Terencjusza wybrane teksty. Klasa czwarta, zwana *klasą poezji* lub *humaniorów*, była nastawiona na przygotowanie do najwyższej klasy, w której osiągnąć miały szkoły: doskonałe mówienie w języku łacińskim. Z poetów czytano: Wergiliusza, Horacego i Marcialisa, z mówców Cyserona *Mowy* i *traktaty*: *De Senectute*, *De Officiis* lub *De Amicitia*, z historyków: Cezara, Salustiusza i Liwiusza. W klasie tej przerabiano metrykę i wstęp do retoryki. Rozpoczynano również naukę języka greckiego.

W najwyższej klasie, *retoryce*, przerabiano najpierw krótki podręcznik wymowy, następnie zdobywano pełniejszą znajomość teoretyczną sztuki wymowy z dzieł Cyserona lub z odpowiedniej księgi Kwintyliana. Po studium teoretycznym przechodzono do ćwiczeń praktycznych dla zdobycia doskonałej wymowy. Czytano w języku greckim mowy Isokratesa i Demostenesa, poematy Homera i Hezjoda, tragedie Eurypidesa lub Sofoklesa oraz dzieła Ksenofonta i wiersze Pindara. Obok języka greckiego i łacińskiego, nauczano historii, geografii i mitologii, nauczano w szkołach jezuickich religii²⁴.

Wśród specyficznych właściwości szkoły w Braniewie wybijał się język niemiecki. Już w 1566 r. jezuici, zapewne nie bez nacisku Hozjusza wpro-

²³ Por. L. Piechnik, *Gimnazjum w Braniewie...*, art. cyt., s. 16.

²⁴ Por. tamże, s. 30–32.

wadzili język niemiecki jako przedmiot obowiązkowy. Pierwszym nauczycielem został Jerzy Pessener z Dylingi. Po wyjeździe Hozjusza do Rzymu troskę o lekcje języka niemieckiego przejął jego następca na stolicy biskupiej Marcin Kromer. Lekcje tego języka w Braniewie przynosiły podwójną korzyść: ściągaly polską młodzież oraz przewyciężały niechęć miejscowych mieszczan ku jezuitom.

Inną właściwością szkoły braniewskiej, której w XVI wieku nie spotykało się w szkołach jezuickich na Zachodzie, były lekcje matematyki. Oprócz więc elementarnych podstaw matematyki uczono astronomii oraz kalendarza kościelnego. Nauczanie matematyki przetrwało w Braniewie aż do końca XVI w.

Pewną osobliwością szkoły braniewskiej były lekcje śpiewu i muzyki, które miały cel praktyczny. Chodziło o przygotowanie do występów muzyczno-wokalnych w czasie nabożeństw kościelnych i uroczystości szkolnych. Zajęciom tym poświęcano jedną godzinę w tygodniu. Borgiasz uważając, że nie wypada, by śpiewu uczył jezuita, radził Sunyerowi zaangażować nauczyciela świeckiego. W liście do pierwszego rektora Strobella sugerował, że najlepiej byłoby, gdyby Hozjusz założył bursę dla 10 lub 12 chłopców, którzy za utrzymanie wypłacaliby się śpiewem w czasie nabożeństw. Bursy takiej jednak nie otwarto i młodzież szkolna nadal uczestniczyła w nabożeństwach, podnosząc swym śpiewem ich wystawność²⁵.

Dla szkolnictwa jezuickiego w Europie i na terenach Rzeczypospolitej charakterystyczne było nauczanie filozofii, mające intelektualnie przygotować do studiów teologicznych. Program filozoficzny obejmował następujące dyscypliny: logikę, filozofię przyrody, zwaną wówczas fizyką, metafizykę, etykę i matematykę. Przedmiotem wykładów miała być filozofia Arystotelesa w interpretacji „dobrych” jego komentatorów. Powodem, dla którego jezuici przyjęli arystotelizm, była nie tylko ówczesna przeważająca tradycja szkolna i zalecenia Kościoła, lecz także to, że system ów przedstawiał dość zwartą całość filozoficznej wiedzy o rzeczywistości. Kierunek ten nadawał się również do prowadzenia dyskusji i mógł znaleźć zastosowanie w polemikach światopoglądowych. Niemal od założenia każdego kolegium, jezuici uczyli w nim początków filozofii. Była to dialektyka w klasie retoryki. W XVI w. jezuici utworzyli na obszarze Rzeczypospolitej cztery ośrodki nauczania filozofii: w Kolegium Wileńskim (filozofia od 1571 r. do zniesienia zakonu w 1773) oraz w trzech innych kolegiach: w Braniewie (od 1592), Poznaniu (od 1585) i Kaliszu (od 1597) roku²⁶.

²⁵ Por. tamże, s. 35–39.

²⁶ Por. R. Darowski, *Filozofia*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, red. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 155–156; tenże, *Zarys*

Jeszcze przed oficjalnym otwarciem studium filozoficznego w roku 1592, kolegium braniewskie miało charakter pośredniej szkoły pomiędzy gimnazjum a szkołą wyższą. Obok lekcji gramatyki, poetyki i retoryki, w ciągu lat pojawiały się nowe wykłady przekraczające wykształcenie gimnazjum humanistycznego. W rok od założenia szkoły (1566) została wprowadzona do programu nauczania dialektyka. Dziedzina ta była szczególnie pomocna dla starszych scholarów, którzy zjechali z Polski, Litwy i Prus w charakterze opiekunów i wychowawców swoich młodszych bogatych kolegów. Zwykle w kolegium braniewskim przerabiali retorykę, a nawet i poetykę. Prosili oni władze Towarzystwa Jezusowego o wprowadzenie dialektyki i kontrowersji. Dla swych planów pozyskali prefekta studiów, Baltazara Hostounsky'ego, który przedstawił je Borgiaszowi, proponując prywatne studium dialektyki według podręcznika Titelmana oraz kontrowersję, na podstawie uchwał Soboru Trydenckiego. Obawiając się, że retoryka poniesie uszczerbek, generał nie zgodził się na studium dialektyki. Wiceprowincjał Sunyer ponowił prośbę, podając tym razem żądanie Hozjusza jako główny motyw. Nie czekając na odpowiedź generała, doniósł mu po dwóch tygodniach, że musi ustąpić żądaniom Hozjusza i prośbom uczniów, gdyż profesorem dialektyki został Hostounsky. Początkowo posługiwano się podręcznikiem Titelmana. Już w 1585 r. Campano, referując generałowi dotychczasowy stan nauczania, podaje innego autora – Nuneusza. Wykładano go codziennie retorom²⁷.

Po otwarciu seminarium diecezjalnego w 1567 r., a następnie papieskiego w 1579 koniecznym było wprowadzenie wykładów teologicznych. Początkowo miały one charakter wykładów prywatnych. Z upływem lat wykłady te stały się coraz bardziej publiczne i oficjalne. Do zagadnień spornych, tj. kontrowersji, dodano także zagadnienia moralne. Od sierpnia 1573 r. profesorem kontrowersji i teologii moralnej oraz Pisma Świętego został sławny teolog Antoni Arias. W roku otwarcia pełnego studium filozofii (1592) utworzono również oficjalnie kurs teologii moralnej oraz kontrowersji. Pod koniec XVI stulecia dodano teologię scholastyczną²⁸.

Od połowy roku 1569, już z Rzymu, kardynał Stanisław Hozjusz, zawsze zainteresowany losami katolicyzmu polskiego, dawał wskazania Kościołowi w Polsce. W czasie drugiego pobytu w Wiecznym Mieście przyszło mu zajmować się sprawą nowo powstającego Uniwersytetu w Wilnie. Na te ostatnie lata życia Hozjusza przypadają wysiłki ze strony Rzeczypospolitej prze-

filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XIX wieku, w: *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków 2004, s. 120–123.

²⁷ Por. L. Piechnik, *Gimnazjum w Braniewie...*, art. cyt., s. 40.

²⁸ Por. tamże, s. 41–42.

mianowania wileńskiego kolegium jezuickiego na uniwersytet. Kardynał popierał te starania, gdyż szkoła wyższa kierowana przez jezuitów, stałaby się ważnym elementem walki z reformacją. Projektowany uniwersytet miał zależeć bezpośrednio od generała Towarzystwa Jezusowego, który miał również mianować rektora. Hozjusz, podobnie jak inni dostojnicy kościelni, w tym scentralizowaniu zarządzania, widział skuteczny środek obrony Kościoła: przez dobrze zorganizowane nauczanie wedle ściśle określonej metody i ściśle określonego programu. Kiedy biskup wileński Walerian Szuszkowski Protasiewicz (1555–1579) wystosował do papieża Grzegorza XIII (1572–1585) suplikę o zatwierdzenie fundacji królewskiej w Wilnie, kardynał żył jeszcze i z entuzjazmem odniósł się do planu królewskiego i biskupiego. Była to jedna z ostatnich jego akcji na rzecz rozwoju Rzeczypospolitej²⁹.

4. Zakończenie

Podsumowując poglądy filozoficzne kardynała Stanisława Hozjusza, należy stwierdzić, że były one oparte na chrześcijańskim humanizmie. Światopogląd humanistyczny tegoż dostojnika kształtował się podczas studiów w Akademii Krakowskiej, gdzie pogłębiał wiedzę z zakresu nauk humanistycznych. W okresie krakowskim nie miały wpływ na młodego Hozjusza wywarły poglądy Erazma z Rotterdamu, które zgłębiał w latach późniejszych. Humanizm chrześcijański stawał się coraz bardziej widoczny w jego poglądach po studiach w Padwie i Bolonii.

W pismach teologicznych i polemicznych Stanisława Hozjusza zawarte są tezy renesansowego humanizmu chrześcijańskiego. Antropologia filozoficzna kardynała wynikała z poglądu o łączności człowieka z Bogiem. Hozjusz przywiązywał wagę do duchowej postawy osoby ludzkiej i kształtowania w człowieku doskonałości chrześcijańskiej.

Poglądy filozoficzne i jego działalność na arenie międzynarodowej znalazły swe odzwierciedlenie także w rozwoju szkolnictwa w Rzeczypospolitej. Przeprowadzając reformy w duchu trydenckim, przystąpił do walki z protestantyzmem i zmian w dotychczasowym systemie nauczania. W latach 1565–1568 zorganizował w Braniewie kolegium i diecezjalne seminarium duchowne kierowane przez jezuitów. Szkoła ta wyróżniała się pod względem organizacji i programu nauczania. Kolegium braniewskie (Collegium Hosianum, zwane popularnie Hozjanum) zapewniało wychowankom solidne wykształcenie humanistyczno-filozoficzne. Kardynał Hozjusz przywiązywał ogromną wagę do nauczania języków obcych: łacińskiego i greckiego oraz języka niemieckiego, który na Warmii miał znaczenie asymilacyjne.

²⁹ Por. J. W. Woś, *Gdyby Rzym nie był Rzymem...*, dz. cyt., s. 51–52.

Niniejsze opracowanie wydaje się być inspiracją do podjęcia dalszych badań w zakresie antropologii filozoficznej. Niezwykle frapującym zagadnieniem badawczym może okazać się nowożytna koncepcja człowieka w oparciu o pisma myślicieli doby staropolskiej.

Summary

THE PHILOSOPHICAL AND PEDAGOGICAL OPINIONS OF THE CARDINAL'S STANISŁAW HOZJUSZ

The article describes philosophical opinions of the cardinal's Stanisław Hozjusz. His humanistic philosophy on life is shaped during university studies on the Cracow's Academia. The cardinal Hozjusz linked to Erasmus's from Rotterdam philosophical opinions. In his philosophy is visible the Christian humanism. The philosophical anthropology of the cardinal resulted from opinion about the unity of the human with God.

In 1565–1568 years the cardinal Hozjusz organized the school in Braniewo and the theological seminary directed by Jesuit's. This school is conspicuous by organization and by program of education. The cardinal Hozjusz attached importance to teaching of the languages.

Dr Agnieszka SMOLIŃSKA – ur. 1974 r., w Lidzbarku Warmińskim, dr nauk humanistycznych. Główne zainteresowania badawcze to: historia kultury, stosunki kulturalne polsko-włoskie i historia filozofii. Obecnie pracuje jako adiunkt w Instytucie Edukacji Szkolnej Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Ostatnio wydała *Spółeczeństwo polskie w kazaniach jezuickich przełomu XVII i XVIII wieku* (2005).

Ks. Paweł Staroszczyk – Kielce

OFIAROWANIE IZAAKA CZYTANE W KLUCZU DIALOGU

Niewątpliwie opowiadanie o ofiarowaniu Izaaka jest jedną z najbardziej znanych stronic biblijnych. To historia, która służyła i służy nie tylko religijnym rozważaniom wierzących Żydów i chrześcijan, ale także była i jest źródłem, z którego czerpią natchnienie również pisarze¹, artyści² czy filozofowie³. Te 19 wersetów 22 rozdziału Pierwszej Księgi Biblii różnie jest tytułowane – w zależności od wydania Biblii bądź komentarzy do wymienionego rozdziału Księgi Rodzaju. Jedni ową perykopę nazywają po prostu „Moria”⁴, inni bardziej poetycko „Ogień i nóż”⁵, ale najczęściej historię tę określa się mianem „Ofiarowanie Izaaka”⁶. Przedmiotem niniejszej pracy nie jest zagłębianie się w szczegóły egzegezy tej perykopy czy badanie jej rozmaitych konotacji filozoficznych lub np. teologicznych w judaizmie albo chrześcijaństwie (co byłoby rzeczą niewątpliwie ze wszech miar interesującą), lecz analiza tej perykopy pod kątem dialogu, a dokładniej rzecz ujmując, występujących w niej dialogów i wniosków, które można wyciągnąć i które – jak ufa autor – mogą okazać się istotne dla teologii dialogu.

¹ Por. np. G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie. Opowieść biblijna*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, t. 2, Warszawa 1999, s. 330–337.

² Motyw ofiarowania Izaaka jest jednym z najczęściej wykorzystywanych w malarstwie. Powszechnie znane są obrazy: „Ofiara Izaaka” Michelangela Merisiego da Caravaggia, „Ofiarowanie Izaaka” Andrea del Sarto czy obraz o tym samym tytule, który namalował Rembrandt van Rijn.

³ Do klasyki już zalicza się dzieło duńskiego filozofa Sørensa Kierkegaarda *Bojaźń i drżenie*. Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995.

⁴ Por. tzw. Biblia Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2000, s. 43–44.

⁵ Por. T. Żychiewicz, *Stare Przymierze*, Kraków 2000, s. 129–132.

⁶ Por. np. L. Boadt, *Księga Rodzaju*, w: W. Farmer, red., *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 294; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 217–228; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. II, *Lud Przymierza*, Tuchów 1995, s. 51–57.

Problemem zasadniczym, którym się zajmujemy w tym fragmencie Biblii jest obraz Boga i jego relacja do człowieka. Jaki jest Bóg? Czego oczekuje od Abrahama? Czy rzeczywiście żąda od niego zabicia jedyne go, ukochanego syna? Jak odczytać głos Boga? Co jest wynikiem dialogu między Bogiem i człowiekiem? Jaką mam pewność, że to, co słyszę, jest głosem prawdziwego Boga? Jaką rolę w osobistym dialogu człowieka z Bogiem pełnią inni ludzie? Z tymi pytaniami stajemy wobec tekstu natchnionego.

Naszym punktem odniesienia do analizy opowiadania o ofiarowaniu Izaaka będą trzy wersje jego tłumaczenia: Biblii Tysiąclecia, Biblii Poznańskiej oraz Tory Pardes Lauder. Dla ułatwienia lektury tekstu te trzy wersje zestawimy w kolumnach, by lepiej było wychwycić interesujące nas fragmenty i porównać poszczególne przekłady Rdz 22, 1-19. Ponadto pogrubimy te wyrażenia, na które zwrócimy szczególną uwagę w analizie tej perykopy i które są kluczowe dla rozpatrywanego przez nas tematu dialogu.

Biblia Tysiąclecia ⁷ (BT)	Biblia Poznańska ⁸ (BP)	Tora Pardes Lauder ⁹ (PL)
w. 1		
A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę . Rzekł do niego: „Abrahamie!” A gdy on odpowiedział: „ Oto jestem ” –	Po tych zdarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę . Gdy bowiem zawołał go: „Abrahamie!”, a ten odpowiedział: „ Oto jestem ” –	Stało się po tych wydarzeniach, że Bóg wystawił Awrahama na próbę i powiedział do niego: „Awrahamie!” [Awraham] odpowiedział: „ Tak! ”
w. 2		
powiedział: „ Weź twego syna jedyne go, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jaki ci wskaże”.	– rzekł doń: „ Weź Izaaka, swego syna-jedynaka, którego tak miłujesz, idź do ziemi Moria i ofiaruj go tam na całopalenie na jednej z gór, którą ci wskaże”.	I powiedział [Bóg]: „ Proszę, weź twego syna. Twojego jedyne go. [Tego], którego kochasz. Jicchaka. I idź do ziemi Morija i złóż go tam na ofiarę , na jednej z gór, którą ci wskaże”.

⁷ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2000.

⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament*, t. I, wyd. 2 poprawione, Poznań 1982.

⁹ *Chamisha Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit*, tł. S. Pecaric i E. Gordon, Kraków 2001.

w. 3

Nazajutrz rano Abraham osiodłał swego osła, zabrał z sobą dwóch swych ludzi i syna Izaaka, narąbał drzewa do spalania ofiary i ruszył w drogę do miejscowości, o której mu **Bóg** mu powiedział.

Abraham wstał więc rano i osiodłał osła. Potem wziął dwóch służebnych i swego syna Izaaka, a narąbawszy drzew na całopalenie wyruszył ku miejscowości, którą **Bóg** mu wyznaczył.

Wstał Awraham wcześniej rano, osiodłał osła, wziął z sobą dwóch młodzieńców i swojego syna Jicchaka. Narąbał drewna na ofiarę, wstał i poszedł do miejsca, o którym **Bóg** mu mówił.

w. 4

Na trzeci dzień Abraham, **spojrzawszy**, dostrzegł z daleka ową miejscowość.

Kiedy trzeciego dnia Abraham **rozejrzał się**, ujrzał z dala tę miejscowość.

Na trzeci dzień Awraham **podniósł wzrok** i zobaczył to miejsce z oddali.

w. 5

I wtedy rzekł do swych sług: „Zostańcie tu z osłem, **ja** zaś i **chłopiec** pójdziemy tam, aby **oddać pokłon Bogu**, a **potem wrócimy do was**”.

Wtedy powiedział do służebnych: „Poczekajcie tutaj z osłem; **ja pójdę tam z chłopcem, poklonimy się [Bogu] i powrócimy do was**”.

I powiedział Awraham do swoich młodzieńców: „Zostańcie tu sami z osłem, a **ja i chłopiec** pójdziemy – o tam. **Złożymy pokłon i wrócimy do was**”.

w. 6

Abraham, zabrawszy drwa do spalania ofiary, włożył je na syna swego Izaaka, wziął do ręki ogień i nóż, **po czym obaj się oddalili**.

Wziął więc Abraham drzew na całopalenie i włożył je na swego syna Izaaka; sam ujął w rękę ogień i nóż, **po czym obaj ruszyli obok siebie**.

Awraham wziął drewno na ofiarę i włożył na swojego syna Jicchaka. I wziął w rękę ogień i nóż. **I poszli obaj razem**.

w. 7

Izaak odezwał się do swego ojca Abrahama: „**Ojcie mój!**” A gdy ten rzekł: „**Oto jestem, mój synu**” – zapytał: „Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie?”

Wtem Izaak zwrócił się do swego ojca Abrahama ze słowami: „**Proszę cię, ojcie!**” A gdy ten odpowiedział: „**Ślucham cię, mój synu!**” – zapytał: „Oto ogień i drwa, ale gdzie jest jagnię na całopalenie?”

Odezwał się Jicchak do swojego ojca Abrahama i powiedział: „**Ojcie!**” I odpowiedział: „**Tak, synu!**” I powiedział: „Jest ogień i drewno, a gdzie jest jagnię na ofiarę?”

w. 8

Abraham odpowiedział:
„Bóg upatrz sobie jagnię
na całopalenie, **synu mój**”.
I szli obydwa dalej.

Abraham odpowiedział:
„Bóg już upatrz sobie to
jagnię na całopalenie, **mój
synu!**” **Szli zatem dalej
obok siebie,**

A Awraham powiedział:
„**Bóg** upatrz sobie jagnię
na ofiarę, **mój synu**”. **I po-
szli obaj razem.**

w. 9

A gdy przyszedli na to miej-
sce, które **Bóg wskazał**,
Abraham zbudował tam
ołtarz, ułożył na nim drwa
i zwiąawszy syna swego
Izaaka położył go na tych
drwach na ołtarzu.

aż doszli do miejsca, które
Bóg mu wyznaczył. Tam
wzniósł Abraham ołtarz
i ułożył drwa, a zwiąawszy
syna swego Izaaka,
ułożył go na ołtarzu, na
drwach.

Przybyli na miejsce, **o któ-
rym mówił mu Bóg**; Aw-
raham zbudował tam ołtarz,
przygotował drwa, związał
swojego syna Jicchaka
i położył go na ołtarzu na
drwach.

w. 10

Potem Abraham sięgnął
ręką po nóż, aby zabić
swego syna.

Potem wyciągnął rękę
i uchwycił nóż, aby zabić
syna.

Awraham wyciągnął rękę
i wziął nóż, aby zabić swo-
jego syna.

w. 11

Ale wtedy **Anioł Pański**
zawołał na niego z nieba
i rzekł: „**Abrahamie,**
Abrahamie!” A on rzekł:
„Oto jestem”.

Wtenczas z nieba krzyknął
na niego **anioł Jahwe:**
„**Abrahamie! Abrah-**
amie!” On zaś rzekł: „Oto
jestem!”

Ale zawołał do niego z nie-
ba **anioł Boga i powie-**
dział: „Awrahamie! Awra-
hamie!” I odpowiedział:
„Tak!”

w. 12

[Anioł] powiedział mu:
„Nie podnoś ręki na chłop-
ca i nie czyn mu nic złego!
Teraz poznałem, że boisz
się Boga, bo nie odmówi-
łeś Mi nawet twego jedy-
nego syna”.

Wtedy tamten: „Nie pod-
noś ręki na chłopca i nie
rób mu nic złego! **Otom się**
bowiem przekonał, że
czcisz Boga i nie odmówi-
łeś mi nawet swego syna-
jedynaka”.

I powiedział [anioł w imie-
niu *Boga*]: „Nie wyciągaj
ręki na chłopca! I nic mu
nie rób, **bo teraz pozna-**
łem, że boisz się Boga i nie
odmówiłeś Mi twego je-
dynego syna”.

w. 13

Abraham, obejrawszy się
poza siebie, spostrzegł
barana uwikłanego rogami

Wówczas Abraham rozej-
rzał się i ujrzał jakiegoś
barana, który uwikłał się

Podniósł Awraham wzrok
i zobaczył, że z tyłu był ba-
ran, zaplątany rogami w za-

w zaroślach. Poszedł więc, wziął barana i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna.

rogami w krzakach. Poszedł więc, wziął tego barana i złożył na całopalenie zamiast swego syna.

rośla. Poszedł Awraham, wziął barana i złożył go na ofiarę zamiast swojego syna.

w. 14

I dał Abraham miejscu temu nazwę „Pan widzi”. Stąd to mówi się dzisiaj: „Na wzgórzu Pan się ukazuje”.

Miejsu zaś temu dał Abraham nazwę: „Jahwe widzi”. Stąd jeszcze dzisiaj mówi się: „Jahwe ukazuje się na górze”.

Dał Awraham nazwę temu miejscu „*Bóg* zobaczy”. Jak jest mówione dzisiaj „Na górze *Bóg* będzie widziany”.

w. 15

Po czym **Anioł Pański** przemówił głośno z nieba do Abrahama po raz drugi:

Anioł Jahwe ponownie zawołał do Abrahama z nieba,

I zawołał **anioł Boga** do Abrahama po raz drugi z nieba

w. 16

„Przysięgam na siebie, wyrocznia Pana, że ponieważ uczyniłeś to, a nie odmówiłeś Mi syna twego jedyne-
go,

mówiąc: „Przysięgam na siebie samego – wypowiedź Jahwe – że ponieważ postąpiłeś tak, iż nie odmówiłeś mi nawet swego syna-jedynaka,

i powiedział [w imieniu Boga]: „Przysięgam na Siebie Samego – powiedział *Bóg* – dlatego, że zrobiłeś tę rzecz i nie odmówiłeś swojego syna, swojego jedyne-
go,

w. 17

będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarnka piasku na wybrzeżu morza; potomkowie twoi zdobędą warownie swych nieprzyjaciół.

Ja będę ci szczerze błogosławił i bardzo rozmnożę twoje potomstwo, jak gwiazdy na niebie lub jak piasek na wybrzeżu morza. Potomkowie twoi zdobędą bramy [miast] swoich wrogów.

z pewnością cię pobłogosławię i bardzo pomnożę twoje potomstwo, jak gwiazdy na niebie i jak piasek na brzegu morza. I twoje potomstwo odziedziczy bramę jego wrogów.

w. 18

Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego, jakie jest udziałem] twego potomstwa, dlatego, że usłuchałeś mego rozkazu”.

Wszystkie zaś narody ziemi doznają błogosławieństwa za pośrednictwem twego potomstwa za to, że posłuchałeś mego rozkazu”.

Będą błogosławione przez twoje potomstwo wszystkie narody ziemi, ponieważ posłuchałeś Mojego głosu”.

w. 19

Abraham wrócił do swych sług i wyruszywszy razem z nimi w drogę, poszedł do Beer-Szeby. I mieszkał Abraham nadal w Beer-Szebie.

Potem powrócił Abraham do swoich sług; przygotawszy się, ruszyli teraz razem do Beerszeba. I mieszkał Abraham [nadal] w Beerszeba.

Wrócił Awraham do swoich pomocników, wstali i poszli razem do Beer Szewy. I Awraham osiadł w Beer Szewie.

Perykopa ta stanowi zwięzłą całość. W całej historii tu opisaney występuje sześć osób: Bóg, Abraham, Izaak, dwaj młodzieńcy (ludzie Abrahama) i anioł Jahwe. Praktycznie cały czas poszczególne osoby ze sobą rozmawiają lub słuchają przemawiających do siebie innych osób. Nie są to tylko rozmowy międzyludzkie. W dialog z człowiekiem wchodzi przede wszystkim Bóg – albo bezpośrednio, albo przez swego anioła. W całej historii ani jednego słowa nie wypowiadają słudzy Abrahama. W przypadku patriarchy, oprócz rozmów, pojawiają się „długie chwile milczenia”, które są nieodłącznym elementem jego bycia w drodze i odkrywania planów Boga. Abraham milczy, kiedy wędruje. Zaskakujący jest brak Sary – nie tylko, że nic w tej historii nie mówi, ona w ogóle nie bierze w niej udziału. Nawet jej imię nie jest tu wspomniane.

Próbując uszeregować poszczególne dialogi czy mowy, można wyszczególnić następujące, ze zwróceniem uwagi na ich inicjatorów:

1. Dialog Boga z Abrahamem – Bóg go rozpoczyna;
2. Polecenie wydane przez Abrahama młodzieńcom – nic nie mówią, wypełniają je;
3. Dialog Izaaka z Abrahamem – zainicjowany przez syna;
4. Dialog Anioła z Abrahamem – zainicjowany przez anioła;
5. Mowa Anioła do Abrahama – będąca obwieszczeniem tego, co powiedział Bóg.

We wszystkich występujących tu dialogach udział bierze Abraham. Poza poleceniem wydanym sługom, nigdy nie rozpoczyna rozmowy ani z Bogiem, ani z przemawiającym w imieniu Jahwe aniołem, ani z synem. Izaak jest w większości postacią milczącą – raz tylko pyta ojca, ale za to w momencie bardzo dramatycznym. Bóg, spośród ludzi, rozmawia tylko z Abrahamem. Dialog Boga z Abrahamem jest zawsze inicjowany przez Jahwe, który zwraca się do patriarchy raz bezpośrednio, a w pozostałych przypadkach przez anioła. Anioł pierwszy raz mówi w swoim imieniu, ale zaraz jego wypowiedź staje się mową niezależną, a drugi raz komunikuje Abrahamowi wypowiedź Jahwe.

Te dialogi są przeplatane etapami milczenia, co przy zwróceniu uwagi na tak znaczącą ilość rozmów i komunikowanych sobie spraw, jest też szczególnie ważne i wymowne.

Brak dialogów odnosi się do następujących epizodów:

1. Droga do ziemi Moria – w milczeniu przez trzy dni;
2. Droga powrotna z ziemi Moria – do zostawionych wcześniej sług;
3. Dalszy etap drogi – do Beer-Szeby.

Można wyciągnąć pierwszy wniosek, że milczenie jest charakterystyczne dla bycia w drodze, z wyjątkiem epizodu, kiedy to Izaak dźwigając drewno na górę, pyta o jagnię na ofiarę. Ale to syn inicjuje rozmowę; Abraham w drodze najchętniej milczy i nigdy nie rozpoczyna rozmowy. Od pierwszego i jedynego osobistego dialogu Boga z Abrahamem, na samym początku, do końca tej historii Bóg bezpośrednio już milczy. Sam osobiście już nie prowadzi dialogów z Abrahamem. Nie oznacza to bynajmniej, że się wycofał.

Cała historia rozpoczyna się od tajemniczych słów ujawniających zamysł Boga, odnoszących się do tego, co przeżyje Abraham: *A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę* (w. 1). „Te wydarzenia” to seria dobrodziejstw, jakich wcześniej Bóg udzielił Abrahamowi: wybór i powołanie, obietnica potomstwa, przymierze, Bóg w gościnie u Abrahama, narodziny upragnionego syna, przymierze z Abimelekiem. W całej tej historii Abrahama jak refren powtarza się motyw obietnicy syna. Abraham obdarzany przez Boga wieloma dobrodziejstwami, wciąż przeżywa smutek, skarży się, że jest coraz bliżej śmierci, a nie ma syna. W odpowiedzi za każdym razem Bóg mówi o liczonym potomstwie (zob. 12, 1-7; 15, 5-8; 17, 2-8), co w miarę upływającego czasu i braku syna, w końcu może wydawać się kpina.

Teraz, kiedy Abraham doczekał się spełnienia obietnicy, „ten Bóg, **On** wystawił Abrahama na próbę”. Określenie Boga: *Elohim*, występuje tu z rodzajnikiem (podobnie ww. 3.9, ale nie ww. 8.12). Jest to ten Bóg, którego Abraham już zna, z którym prowadził wcześniej dialog. To ten sam Bóg teraz wystawia Abrahama na próbę¹⁰. Historia, która ma się wydarzyć, nie jest pierwszym słowem Boga do Abrahama. Wydaje się, że Abraham wciąż jest poddawany różnym próbom – w tradycji żydowskiej jest mowa o dziesięciu takich próbach¹¹. Powstaje pytanie: czemu ma służyć to ciągle próbowanie Abrahama i do czego potrzebna była aż taka próba? Czy Bóg bawi się Abrahamem, czy zazdrości mu syna, przecież już przekonał się o tym, że Abraham mu wierzy i ufa: *Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę* (Rdz 15, 6). Droga wiary, droga dialogu Boga i człowieka, nie jest tylko drogą wspaniałych błogosławieństw i pomyślności. W dialogu Boga i człowieka pojawiają się doświadczenia trudne, dramatyczne, których stając na początku człowiek nie rozumie. Abraham nie zna finału tej próby, tak jak ją czytelnik. Dlatego ważne jest podkreślenie dramatyzmu tej sytuacji.

¹⁰ Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, dz. cyt., s. 219.

¹¹ Por. Chamisza *Chumsze Tora. Chumasch Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit*, dz. cyt., s. 132.

Tadeusz Żychiewicz inaczej tłumaczy ten biblijny zwrot: „kusił Bóg Abrahama”. Bóg, który każe mu zabić wiarę, nadzieję i miłość. Czy Bóg może kusić? Po co? Aby rzeczy zakryte stały się jawne – daje odpowiedź autor¹².

Przyjrzyjmy się dialogowi Boga z Abrahamem. Jego inicjatorem jest Bóg, który zwraca się do niego bez żadnych pośredników, jak przyjaciel do przyjaciela, zwraca się po imieniu. Abraham bez trudu słyszy ten głos, słyszał go już niejednokrotnie wcześniej. Jest więc człowiekiem dialogu z Bogiem, który ma wyczulony słuch na Boże wezwanie. Odpowiedź brzmi: „Oto jestem” (BT i BP), „Tak!” (PL). Tak samo Abraham odpowie swemu synowi (w. 7). Jest to odpowiedź posłuszeństwa, całkowitej dyspozycyjności, gotowość do stawienia się na wezwanie Boże, jak i syna. Skoro Bóg mówi, to na ten głos trzeba odpowiedzieć. Odpowiedzią na zaproszenie przez Boga do dialogu nie może być ludzkie milczenie. Raszi tłumaczy, że „jest to odpowiedź człowieka oddanego Bogu, wypowiedź, która wskazuje zarówno na skromność, jak i na gotowość”¹³.

Po tej odpowiedzi Bóg wyjawia swe żądanie: *Weź twego syna jedyne-go, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jaki ci wskażę* (BT). W PL mamy trochę inaczej: „Proszę, weź”, co zmienia kategoryczność i bezwzględność żądania. Podkreślony jest bardzo osobisty, uczuciowy związek ojca z synem. To jest ten syn, jedyne, umiłowany. Czego Bóg oczekuje? Mamy tu do czynienia z próbą wiary. Bóg chce się przekonać, czy Abraham jest do końca posłuszny Jego słowu. Abraham z kolei znajduje się w sytuacji, w której może zwątpić w obietnicę liczego potomstwa, skoro teraz ma poświęcić swego jedyne-go syna. Czy przyszłość zostanie ocalona?

Bóg oczekuje, aby Abraham złożył syna w ofierze. Chodzi o ofiarę całopalenia. Chociaż czynność ta wiązała się z zabiciem ofiary, to jednak w tekście wprost nie pada ani jedno słowo o zabiciu syna. Więc może tylko Bóg do pewnego momentu chce sprawdzić Abrahama?

Zadziwiające jest, że Abraham milczy, nie protestuje, nie stawia szczegółowych pytań. Tym bardziej wydaje się to dziwne, że wcześniej potrafił targować się z Bogiem o ocalenie mieszkańców Sodomy. Teraz, kiedy chodzi o jego ukochanego syna, ojciec milczy. Skoro tak jest, to pojawia się jeszcze inna interpretacja. Bo czy to w ogóle możliwe, aby Bóg kazał zabić Abrahamowi syna? Czy Abraham dobrze usłyszał? A może Bóg powiedział coś innego? Ten problem można zinterpretować w następujący sposób.

Wiemy, co Abraham usłyszał, nie wiemy natomiast, co powiedział do niego Bóg. Wobec tego, co człowiekowi wydaje się być głosem Boga, trzeba być

¹² Por. T. Żychiewicz, *Stare Przymierze*, dz. cyt., s. 129, 131.

¹³ *Chamisa Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Berekzit*, dz. cyt., s. 134.

bardzo krytycznym. Słowo bowiem dociera do człowieka przez filtr emocji, uczuć, doświadczeń, historii życia. Człowiek może projektować na Boga swoje przeżycia, potrzeby, pragnienia. Abraham usłyszał: złoś syna. To pokusa, aby dla wartości najwyższej poświęcić wartość najbliższą¹⁴.

Myśl ofiarowania Izaaka jawi się Abrahamowi jako pokusa. Bóg nie chce ofiar z ludzi, ale człowiekowi, który chce oddać Bogu cześć taki niedorzeczny pomysł przychodzi do głowy. Abraham zamilkł. Nie dzieli się z nikim tym, „co usłyszał”. Nie przychodzi mu do głowy, by skonfrontować to polecenie ze zdaniem innych. Abraham nie rozmawia na ten temat ani z Sarą, ani ze sługami. Nie wyjawia także prawdziwego celu podróży pytającemu synowi. Abraham nikogo nie pytał: czy to możliwe, aby Bóg tak powiedział? Czy to rzeczywiście Jego głos? A gdyby porozmawiał o tym choćby z Sarą, czyż cały dramatyzm nie zostałby im oszczędzony? Niewątpliwie po tym przeżyciu więź między Abrahamem, Sarą i Izaakiem nie była już taka sama. Abraham milczy nie tylko po tym, co usłyszał, milczy prawie przez trzy dni w czasie drogi.

To jedna z możliwych interpretacji. Można z niej wyciągnąć ważne wnioski. Nie ma dialogu z Bogiem bez dialogu z człowiekiem. To dialog z drugim pozwala mi rozeznąć, czego rzeczywiście chce ode mnie Bóg. Bóg przecież nie pozwala na zabicie syna. Ten dialog z drugim człowiekiem jest wręcz konieczny, aby nie dojść do absurdalnych wniosków. Droga do Boga prowadzi razem z innymi. Opierając się tylko na tym, co człowiek „sam usłyszy”, łatwo można pobiłdzić. Uznanie potrzeby weryfikacji z drugim, uświadamia także potrzebę uznania, że nie mam monopolu na odczytywanie i interpretowanie głosu Boga. Nie jestem właścicielem prawdy, droga do poznania prawdy wiedzie przez dialog międzyludzki, przez wzajemny namysł nad tym, co każdy z nas słyszy jako „głos Boga”.

Z przytoczonych interpretacji wynika, że zasadniczo różnią się one między sobą. Nie ma potrzeby rozstrzygać, która z nich jest bardziej przekonująca. Raczej warto zwrócić uwagę na to, co każda z nich wnosi do naszych rozważań o dialogu.

Abraham przygotował drewno do spalenia ofiary. Następnie z synem i dwoma sługami wędrują w całkowitym milczeniu. Nikt z nich przez cały czas drogi nie wypowiada ani jednego słowa. To milczenie jest złowrogie, dramatyzm tego, co usłyszał ojciec i co ma się wydarzyć, a o czym nie wie syn, wzrasta coraz bardziej. Dopiero *na trzeci dzień Awraham podniósł wzrok i zobaczył to miejsce z oddali. I powiedział Awraham do swoich młodzieńców: „Zostańcie tu sami z osłem, a ja i chłopiec pójdziemy – o tam. Złożymy pokłon i wrócimy do was”* (PL).

¹⁴ Por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 34–36.

W PL mamy „podniósł wzrok” (podczas gdy w BT „spojrzał”, a w BP „rozejrzał się”), co może oznaczać skierowanie oczu ku górze, a więc zwrócenie się ku Bogu. Abraham zwraca się z ufnością ku Bogu. Zwrot ten może też sugerować, że nie ma już wzroku utkwionego w ziemi, że nie jest już człowiekiem ze spuszczoną głową czy człowiekiem zapatrzonym tylko w siebie i swoje pomysły. Podniósł wzrok, a więc odeszły go wątpliwości, upewnił się w przywiązaniu do Boga. Dopiero wtedy może zdobyć się na zostawienie takiego zabezpieczenia, które dawali mu słudzy i do ufego podążania za głosem Boga.

Abraham wydając polecenie sługom, nie nazywa Izaaka swoim synem, określa go mianem chłopca. Czyżby oznaczało to, że zamiar, który nosi w sercu oddala go wewnętrznie od syna? Czy w sercu Abrahama rozgrywa się jakiś rodzaj konkurencji o pierwszeństwo między Izaakiem a Bogiem? Na ten rodzący się między Abrahamem a Izaakiem dystans może wskazywać zwrot „szli zatem dalej obok siebie” (BP). Tak będzie także po rozmowie, którą zainicjuje syn. Ponieważ ojciec szczerze nie odpowiada na jego pytania, nic między nimi się nie zmienia. Ojciec boi się powiedzieć prawdę. Tym samym nie jest możliwe nawiązanie bliskości między nimi, jeśli w rozmowie brakuje otwartego mówienia sobie prawdy. Brak dialogu w czasie drogi przynosi zatem swoje skutki. W w. 8 czytamy: „Szli zatem dalej obok siebie” (BP). Nie idą więc razem, co może oznaczać nie tylko oddalenie fizyczne, ale przede wszystkim uczuciowe, emocjonalne. Nie ma między nimi jedności.

Dokładnie odwrotną interpretację daje Raszi, który komentując werset: „i poszli obaj razem”, uważa, że uczynili to „z równym sercem (z takim samym entuzjazmem”. A Midrasz tłumaczy, że „byli jednakowo szczęśliwi w swoich sercach, mogąc spełnić wolę Haszem. Awraham trzymał jednak syna za rękę, bo bał się, że Jicchak mógłby nagle stracić odwagę i uciec”¹⁵.

Ale z drugiej strony Abraham pewnie mówi, że po oddaniu pokłonu Bogu, powrócą razem z synem. Jak komentuje J. Lewański, określenie „oddać pokłon Bogu” oznacza akt kultyczny, ale nie ofiarę całopalną¹⁶. Poza tym Abraham mówi o powrocie. Czyżby to było tylko sprytne odwiedzenie uwagi sług, a przede wszystkim Izaaka, czy raczej ta wypowiedź jest wyrazem wiary w to, że Bóg nie pozwoli zabić syna, że będzie on żył. Abraham nie wie, ale wierzy. Słudzy milcząc, stosują się do jego polecenia.

Dochodzimy do najtrudniejszego momentu, do pytania Izaaka. To najbardziej przejmujący fragment całego epizodu. Izaak pytając o jagnię na ofiarę, zwraca się Abrahama słowami: „ojcze mój!” Abraham dwukrotnie zwraca

¹⁵ Cytuję za: *Chamisz Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit*, dz. cyt., s. 134.

¹⁶ Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, dz. cyt., s. 223.

się do Izaaka: „mój synu”. Daje synowi taką samą odpowiedź, jaką na początku dał Bogu. „Tak samo zatem pragnie słuchać obu. Dramat wyboru wydaje się osiągać tu stopniowo swój szczytowy moment”¹⁷.

Abraham zbudował tam ołtarz, ułożył na nim drwa i związawszy syna swego Izaaka położył go na tych drwach na ołtarzu. Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna (BT). Ta przerażająca scena odbywa się w milczeniu obydwu, ojca i syna. Cała ta historia rozpoczęła się od stwierdzenia, że Bóg wystawił Abrahama na próbę. Ale może jest dokładnie odwrotnie. Może Abraham nie jest wcale poddawany próbie.

Może to on przeprowadza próbę. Epizod ten mógłby przedstawiać sprawdzenie Boga przez Abrahama, a konkretniej sprawdzenie opisanej w poprzednim rozdziale obietnicy, że ród Abrahama będzie kontynuowany za pośrednictwem Izaaka. (...) Próba zabicia Izaaka staje się w tym wypadku sposobem na odgadnięcie, czy Bóg reprezentuje miłosierdzie i współczucie, co w tym momencie jest mocno niejasne. Jeśli Izaak umrze, będzie to znaczyło, że Bóg jest kłamcą. Ofiarowanie staje się zatem powołaniem Boga przez Abrahama. Zamiast „Wyjdź!”, Abraham mówi „Przyjdź tu!”. Tym razem to Bóg ma podjąć decyzję i postanawia działać¹⁸.

W tym miejscu opowiadania rozpoczyna się czwarty dialog. *Wtenczas z nieba krzyknął na niego anioł Jahwe: „Abrahamie! Abrahamie!” On zaś rzekł: „Oto jestem!”* (BP). Tym razem nie odzywa się sam Bóg, ale anioł. Warto też zauważyć, że po raz pierwszy pojawia się w tej historii imię Jahwe, wcześniej występowało określenie Boga: *Elohim*. Anioł nie mówi spokojnie, krzyczy, chcąc zdążyć, zanim ręka Abrahama opadnie z nożem na Izaaka. Podwójnie użyte imię Abrahama (w w. 1 pojedynczo), może oznaczać czułość i miłość (Raszi) oraz pilność sprawy (Midrasz)¹⁹, albo pośpiech mający na celu zatrzymanie działania, które wcześniej było rozkazem Boga, a raczej o jego wyjaśnienie i odwrócenie skutków²⁰. Abraham odpowiada jak poprzednio. Jest stały w dawaniu odpowiedzi. Wciąż zachowuje słuch na głos Boga, Bóg dalej może prowadzić z nim dialog.

Anioł Jahwe w Biblii nie tylko reprezentuje Boga, jest wręcz z Nim utożsamiany. Mówi on: *Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedyngo syna* (BT). Wypowiedź z 3 osoby liczby pojedynczej przekształca się w 1 osobę tej liczby. Niby Bóg mówi tym razem do Abrahama przez pośrednika, ale to jednak On sam zwraca się do niego.

¹⁷ Tamże, s. 224.

¹⁸ B. Feiler, *Abraham. Podróż do źródła trzech religii*, Wrocław 2005, s. 65.

¹⁹ Por. *Chamisha Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit*, dz. cyt., s. 136.

²⁰ Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, dz. cyt., s. 225.

To mówienie przez pośrednika można zinterpretować jako danie pewności, że jest to autentyczne słowo Jahwe. Anioł pełniłby tutaj rolę świadka.

Co znaczą słowa „teraz poznałem, że boisz się Boga”? Czy one wnoszą coś nowego do tego dialogu, który toczy się między Bogiem a Abrahamem? „Bać się Boga” w Biblii oznacza zaufanie i niezłomne trwanie przy Bogu. Innymi słowy, Biblia określa tę postawę jako bojaźń Bożą. Bóg rzeczywiście nie wie, czy Abraham ma w sobie bojaźń Bożą. Nie wiedział, teraz już wie. Wraz z rozwojem wydarzeń zmienia się coś w świadomości Boga. Próba, sprawdzian, któremu poddany jest Abraham, jest równocześnie sprawdzianem wiedzy Boga. W tym dialogu wiary, który toczy się między Bogiem a Abrahamem, nie tylko Abraham poznaje Boga. Bóg nie jest statycznym Absolutem. To nie tylko Abraham ma się czegoś w tym dialogu nauczyć. Przede wszystkim podmiotem poznającym jest sam Bóg. Bóg nie jest w tym dialogu nauczycielem Abrahama; odwrotnie, Bóg uczy się, poznaje. Bóg chce mieć absolutną pewność, jak Abraham odpowie. Potrzeba ta związana jest z Bożą inicjatywą ściśle dotyczącą Abrahama. Nie wynika ona natomiast z jakiejś Bożej ciekawości. Wydarzenie, które Bóg proponuje, dotyczyć będzie całej ludzkości, wszystkich rodzin. Bóg chce wiedzieć, czy Abraham jest tą osobą, która potrafi przyjąć plan Boga, czy też Bóg winien powierzyć go komuś innemu i wypełnić w inny sposób, może nawet powołując inną osobę.

Obietnica, którą Bóg złoży Abrahamowi przez pośrednictwo anioła, w ww. 16-18, jest w pewnym sensie warunkowa. Zależy od wiary Abrahama. Wiara nie jest w przypadku Abrahama, adresata Bożej obietnicy, jedynie opcją, czymś dowolnym, czymś, co mogłoby być, ale nie jest konieczne. Przeciwnie, wiara Abrahama jest koniecznym warunkiem spełnienia się obietnicy. Bóg nie mógłby wypełnić swych wspaniałych planów – dotyczących samego Abrahama, jak i narodów ziemi – mając do czynienia z Abrahamem, który nie wierzy, nie jest posłuszny Jego słowu. Ta wiara Abrahama kształtuje się w dialogu z Bogiem. W dialogu trudnym, pełnym dramatyzmu. Pomyślnie przeżyta przez Abrahama próba upoważnia Boga do pełnej realizacji słów obietnicy. Patriarcha już będzie w stanie oczami wiary, rozjaśnionymi słowami Boga, dostrzegać kolejne etapy wypełniania się jej.

Co jest wynikiem tego dialogu Boga z Abrahamem? Wydaje się, że dobrą odpowiedź na to pytanie daje B. Feiler:

O ile na początku relacji Abraham należał do Boga, teraz Bóg w pewnym sensie należy do Abrahama. Od tej pory Bóg już zawsze jest określany jako „Bóg Abrahama”. Kiedy ich wzajemne próby zostają zakończone, ich miłość jest konsumowana, Abraham i Bóg zostają nieodwracalnie stopieni w jedną całość. Tego, co los złączył, niech nikt nie waży się rozłączyć²¹.

²¹ B. Feiler, *Abraham...*, dz. cyt., s. 66.

Riassunto

IL SACRIFICIO DI ISACCO LETTO IN CHIAVE DIALOGICA

Nel presente articolo l'autore cerca di leggere la famosa pagina sul sacrificio di Isacco in chiave dialogica, cioè prendendo in esame dialoghi ivi presenti per poi tentare di tirare delle conseguenze teologiche per la teologia del dialogo. Le domande su Dio e sulla sua relazione con uomo costituiscono punto di partenza della presente analisi. L'autore nella sua analisi si riferisce a tre traduzioni polacche del testo biblico (quella detta Bibbia del Millennio, di Poznań e Tora Pardes Lauder). Nel presente articolo l'autore evidenzia cinque dialoghi presenti nel testo (quello di Abramo con Dio, ordine dato da Abramo a due servi, dialogo di Isacco con Abramo, dialogo dell'angelo con Abramo e parole dell'angelo ad Abramo dette a nome di Dio). Analizzando questi dialoghi l'autore vuole mettere in evidenza quale volto di Dio si svela in ciascuno di essi ed in che modo questo influisce sull'uomo e sulla sua relazione con altri uomini nonché con Dio stesso.

(tłum. ks. Paweł Borto)

Ks. mgr teol. Paweł STAROSZCZYK – ur. w 1973 r. we Włoszczowie, prezbiter diecezji kieleckiej, mgr teologii, wikariusz w parafii św. Piotra i Pawła App. w Stopnicy, katecheta. Studiuje teologię fundamentalną w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Spis treści

Od redakcji	5
Dariusz Adamczyk – Zaproszenie do miłości w świetle encykliki Benedykta XVI <i>Deus caritas est</i>	7
Ks. Edward Chat – Kardynał Joseph Ratzinger – Współpracownik Prawdy w Kościele Chrystusa	31
Ks. Stanisław Dyk – Prawda o Bożej miłości fundamentem i treścią posługi homilijnej. Implikacje homiletyczne encykliki Benedykta XVI <i>Deus caritas est</i>	53
Ks. Przemysław Kantyka – O uzdrawianiu relacji katolicko-prawosławnych – z okazji wizyty papieża Benedykta u patriarchy Bartłomieja	67
Ks. Roman Kuligowski – Encyklika Benedykta XVI <i>Deus caritas est</i> a teologia miłości małżeńskiej	81
Ks. Wojciech Misztal – „Kto modli się, nie traci czasu”: istota i znaczenie modlitwy chrześcijańskiej w świetle Encykliki <i>Deus caritas est</i> papieża Benedykta XVI	99
Ks. Adam Perz – Transplantacje medyczne wyrazem miłości człowieka do człowieka	113
Ks. Jan Piątek – Osoba a miłość w kontekście encykliki Benedykta XVI <i>Deus caritas est</i>	125
Ks. Lucjan Skolik – O pierwszej encyklice Benedykta XVI	145
Ks. Jan Śledzianowski – Przesłanie Benedykta XVI o miłości wobec ubogich i cierpiących	153
Ks. Jarosław Wojtkun – Miłość jest jedna	165

VARIA

Ks. Tomasz Chałupczak – Obrzędy otwarcia i zamknięcia Drzwi Świętych Bazyliki św. Piotra w Rzymie w czasie powszechnego Jubileuszu 1500 Roku	183
Ks. Stanisław Fert – Posługa pasterska biskupa Augustyna Łosińskiego w diecezji kieleckiej w latach 1910–1937	203
Ks. Tadeusz Gacia – O przekładach niektórych prefacji w polskim wydaniu Mszału	229

Ks. Józef Kudasiewicz – Maryja w duchowości kapłana	241
Aneta Oborny – Muzyka w kieleckich świątyniach Kościoła rzymskokatolickiego w drugiej połowie XIX stulecia	255
Agnieszka Smolińska – Poglądy filozoficzno-pedagogiczne kardynała Stanisława Hozjusza	277
Ks. Paweł Staroszczyk – Ofiarowanie Izaaka czytane w kluczu dialogu	291