

**ZESZYTY
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM

ROK X
NUMER 10/2004

REDAKCJA
Bernard Hylla CR

KOLEGIUM REDAKCYJNE
Andrzej Gieniusz CR – Rzym
Kazimierz Mikucki CR – Lwów
Dariusz Tabor CR – Kraków
Kazimierz Wójtowicz CR – Kraków

KRAKÓW 2004

© COPYRIGHT BY Wyższe Seminarium Duchowne
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców

KOREKTA I ADIUSTACJA
Barbara Gąsiorowska

SKŁAD I ŁAMANIE
Piotr Poniedziałek

Redakcja składa specjalne podziękowanie za pomoc finansową
pani Marii Bayer z Zeyern.

ISSN 1732-0356

ADRES REDAKCJI
Wyższe Seminarium Duchowne
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców
30-320 Kraków
ul. ks. Stefana Pawlickiego 1
tel. 266-84-53, fax 266-45-92
e-mail: wsdcr@kr.onet.pl

cum permissione auctoritatis ecclesiasticae

SPIS TREŚCI

	OD REDAKCJI	7
	GAUDEAMUS IGITUR	9
11	Nota kronikarska <i>Inauguracja roku akademickiego 2003/2004</i> <i>Przemówienie Rektora Collegium Resurrectianum</i> <i>Przemówienie Dziekana Wydziału Teologicznego</i> <i>Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie</i>	
21	Tadeusz Kaszuba CR <i>Niektóre charakterystyczne elementy filozofii</i> <i>ks. Piotra Semenkeni CR</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	35
37	Jerzy Mrówczyński CR <i>Przełożęństwo generalne zmartwychwstańców w 1855 roku</i>	
47	Katarzyna Krupa <i>Filologiczne refleksje nad twórczością poetycką Hieronima Kaj-</i> <i>siewicza CR</i>	
63	Lucjan Krzywonos CR <i>140-lecie Misji Zmartwychwstańców w Bułgarii</i>	
75	Wiesław Śpiewak CR <i>Czy łatwo jest zostać świętym? Rzut oka na procedurę kanoniza-</i> <i>cyjną</i>	
	QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES	91
93	Andrzej Gieniusz CR <i>Poverty in the Light of the Bible</i>	

- 109 Andrzej A. Napiórkowski OSPPE
Dialektyka Kościoła i świata. W stronę indywidualno-egzystencjalnej myśli Bonhoeffera
- 127 Kazimierz Wójtowicz CR
Formacja formatorów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła
- 157 ks. Andrzej Zwoliński
Teologia narodu
- 173 ks. Janusz Mastalski
W siedemdziesiąt pięć lat później (rocznica ogłoszenia encykliki Piusa XI Divini Illius Magistri)
- 187 Aneta B. Maniecka
Apologia Kościoła w myśli historiozoficznej Cypriana Kamila Norwida
- 201 Kazimierz Mikucki CR
Problem faktów – próba definicji, typologii i opisu
- 223 Marcin Karas
Obrona tradycyjnego porządku religijnego i społecznego przez papieża Grzegorza XVI (1832–1846)
- 235 Stefan Szary CR
Słowo Prawdy – Słowem Życia. Głoszenie Ewangelii w kontekście współczesnych dyskusji na temat prawdy

OD REDAKCJI

Łacińska maksyma, pochodząca z XV wieku, przypomina, że *verba volant, scripta manent*. Dziesięć lat temu, aby zatrzymać wypowiedane ważne słowa, podjęto inicjatywę wydawania „Zeszytów Historyczno-Teologicznych”, w których zaczęto publikować referaty oraz inne teksty z sympozjum naukowego organizowanego w *Centrum Resurrectionis* co-rocennie 17 lutego z okazji Dnia Założenia Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Dziś z radością oddajemy do rąk Czytelników rocznicowy numer „Zeszytów ...”, który od roku 1999 stał się periodykiem *Collegium Resurrectianum*.

Zawartość dziesiątego numeru uporządkowana jest tradycyjnie już w trzech częściach. W pierwszej – dokumentującej rozpoczęcie roku akademickiego 2003/2004 – znajdziemy wiadomości kronikarskie, zarys rocznego programu pracy formacyjnej, przemówienie Dziekana WT PAT i wykład inauguracyjny wygłoszony przez ks. dra Tadeusza Kaszubę CR na temat niektórych charakterystycznych elementów filozofii ks. Piotra Semenki CR.

Na wspomnianym wcześniej lutowym sympozjum, z którego materiały umieszczane są zawsze w drugiej części „Zeszytów ...”, zostały przedstawione cztery tematy. Ks. Jerzy Mrówczyński CR przybliżył nam wydarzenia z 1855 roku i kryzys, przez który wówczas przeszła młoda jeszcze wspólnota zakonna zmartwychwstańców. Pani Katarzyna Krupa dokonała analizy filologicznej wczesnych utworów poetyckich Hieronima Kajsiewicza. Ks. Lucjan Krzywonos CR zreferował początki misji bułgarskiej zmartwychwstańców, której 140. rocznicę założenia obchodzono w roku ubiegłym. Ks. Wiesław Śpiewak, postulador generalny, przybliżył zagadnienia związane z kultem świętych, z obowiązującymi procedurami w procesach kanonizacyjnych, a także poinformował o aktualnym stanie procesu kanonizacyjnego Bogdana Jańskiego.

Już od kilku lat najobszerniejsza jest trzecia część, w której owoce swoich naukowych poszukiwań publikują wykładowcy *Collegium*. W dzie-

siątym numerze znajdziemy dziewięć artykułów z zakresu teologii, pedagogiki, historii i filozofii. Ponieważ nie sposób w tym krótkim wprowadzeniu odnieść się do wszystkich przyczynków, przeto zwracamy uwagę tylko na niektóre. *Ouestiunculae* otwiera artykuł ks. prof. Andrzeja Gieniusza CR na temat ubóstwa w świetle Pisma świętego. Ubóstwo nie jest celem samym w sobie, lecz będąc znakiem miłości Boga i bliźniego, jest też jej szczególnym narzędziem. Jeśli więc jako osoby konsekrowane chcemy, aby ubóstwo spełniło te zadania oraz na nowo nabrało życia i blasku, musimy zadbać o jakość naszej więzi z Bogiem (poprzez uświadomienie naszego ontycznego ubóstwa) oraz o jakość naszych relacji z bliźnimi (poprzez solidarność z ludźmi ubogimi). O. prof. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE ukazuje Bonhoefferowskie poszukiwania wizji Kościoła, którego rozumienie Kościoła, kształtujące się w okresie zmagania z ideologią faszystowską, stawało się coraz bardziej radykalne. Ten protestancki teolog nie godził się z tezą o apolitycznym charakterze Kościoła, z Kościołem drobnomieszczańskim, nie akceptował dążeń ewangelickiej hierarchii do zachowania Kościoła za cenę współpracy z ówczesną władzą. Według Bonhoeffera, Kościół jest Kościołem, jeśli jest dla drugich, a ginie, jeśli zaczyna być tylko dla siebie. Ks. dr. Kazimierz Wójtowicz CR omawia bardzo obszernie zagadnienie formacji formatorów w świetle dokumentów Kościoła. Ks. prof. Andrzej Zwoliński pisze o teologii narodu. Ks. dr. hab. Janusz Mastalski podejmuje refleksję wokół encykliki Piusa XI *Divini Illius Magistri* w 75. rocznicę jej ogłoszenia. Nie brak też tematów z zakresu historii i filozofii, do których lektury gorąco zachęcamy.

Przywołana na początku złota myśl przyświeca nam przy redagowaniu każdego numeru. Publikując te ważne teksty, chcemy zachować w zbiorowej pamięci przemyślenia i idee starych i nowych pokoleń. Przy okazji nowych numerów wprowadzamy też drobne innowacje. W ubiegłorocznym numerze umieściliśmy na końcu artykułów krótkie streszczenia w językach obcych, a w tym roku pojawiły się słowa kluczowe, które pozwalają na szybką orientację w tematach.

Nie sposób nie wspomnieć na koniec o nowej inicjatywie wydawniczej, którą podjęło *Collegium*. W tym roku otworzyliśmy serię wydawniczą Książnica „Zeszytów Historyczno-Teologicznych” z zamiarem wydawania opracowań naukowych z zakresu naszej historii, duchowości i myśli filozoficzno-teologicznej. Otwarta jest ona także na wszelkie rozprawy naukowe zmartwychwstańców. Nową serię zapoczątkowało opublikowanie *Logiki* ks. Piotra Semenienki CR pt. w wersji dwujęzycznej (łacińsko-polskiej).

GAUDEAMUS IGITUR

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 2003/20024

Tradycyjnie już początek nowego roku akademickiego poprzedziła pielgrzymka pracowników naukowych i studentów Papieskiej Akademii Teologicznej do sanktuarium Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej 30 września. W czasie Mszy św., którą celebrował rektor PAT ks. bp prof. Tadeusz Pieronek, homilię wygłosił ks. Bernard Hylla CR.

3 października 2003 roku odbyła się inauguracja roku akademickiego 2003/2004 w *Collegium Resurrectionum*. Uroczystość rozpoczęła się w kościele seminaryjnym Mszą św. koncelebrowaną, której przewodniczył przełożony Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców ks. Adam Piasecki CR. W wygłoszonej homilii zachęcał do wzmożonego wysiłku formacyjnego i do wykorzystania szczególnej okazji, jaką niesie ze sobą duchowe, kulturalne i intelektualne bogactwo Krakowa.

Po przejściu do sali kapitulnej wszyscy odśpiewali *Gaude Mater Poloniae*, a następnie ks. Bernard Hylla CR powitał przybyłych na to wydarzenie gości. Ks. Dariusz Tabor CR przedstawił sprawozdanie

z działalności uczelni za rok akademicki 2002/2003. Akt uroczystego otwarcia roku akademickiego poprzedziło przemówienie inauguracyjne Rektora *Collegium*. Zgodnie ze zwyczajem, bracia rozpoczynający studia zostali wywołani, aby złożyć ślubowanie, po czym dziekan Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ks. prof. dr hab. Stefan Koperk CR dokonał immatrykulacji sześciu nowych studentów (czterech zmartwychwstańców i dwóch guanellianów) oraz wręczył im indeksy. Pierwszy wykład w nowym roku wygłosił ks. dr Tadeusz Kaszuba CR. Na zakończenie uroczystości głos zabrał Dziekan.

Przemówienie Rektora *Collegium Resurrectianum*

Nowy rok akademicki inaugurujemy – tradycyjnie już – 3 października, a więc w rocznicę poświęcenia *Centrum Resurrectionis*. W tym budynku od dziewięciu lat, oprócz ważnych dla życia Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców instytucji, ma również swoją siedzibę Wyższe Seminarium Duchowne *Collegium Resurrectianum*. Wielką radością i zaszczycem jest dla nas obecność na dzisiejszej inauguracji tak licznej grupy gości, których teraz pragnę pozdrowić.

Bardzo serdecznie witam prowincjała Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, wielkiego kanclerza *Collegium Resurrectianum* ks. Adama Piaseckiego CR. Ojczy Prowincjale, dziękuję za przewodniczenie Mszy św. i wygłoszenie homilii, a także za przyjazną i dyskretną obecność w naszym domu formacyjnym.

Serdeczne słowa powitania kieruję do dziekana Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie ks. prof. dra hab. Stefana Koperka CR. Wyrażam Księdzu Dziekanowi wdzięczność za okazywaną nam życzliwość i wszelką pomoc. Przypomnę, że w tym roku przedłużona została umowa o współpracy naukowej pomiędzy Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej a *Collegium Resurrectianum* na kolejne pięć lat. Fakt ten jest dla nas potwierdzeniem, że realizowany program formacji inte-

lektualnej stoi na wysokim poziomie i zapewnia przyszłym kapłanom solidne przygotowanie teologiczno-pastoralne, uzdalniając ich do głoszenia Ewangelii i do podejmowania działalności apostołskiej w sposób odpowiadający współczesnej kulturze oraz do stawiania czoła złożonym problemom naszych czasów.

Pragnę powitać gorąco ks. lic. Wiesława Baniaka SdC, rektora domu formacyjnego dla kandydatów do Zgromadzenia Sług Miłości. W tym roku guanellianie obchodzą setną rocznicę powstania rzymskiej prowincji zgromadzenia. Gratulujemy im tego jubileuszu i życzymy, aby Zgromadzenie Guanellianów rosło w siłę także w Polsce.

Witam bardzo serdecznie najbliższych (i to nie tylko ze względu na bliską odległość) sąsiadów – salezjanów. Z wielkim pożytkiem dla młodzieży zakonnej kontynuujemy i coraz bardziej rozwijamy wzajemną współpracę w ramach formacji intelektualnej i pastoralnej. Cieszę się bardzo obecnością ks. dra Stanisława Semika SDB, rektora Wyższego Seminarium Duchownego, ks. dra Sylwestra Jędrzejewskiego SDB, dyrektora studiów w tymże seminarium, a także członka Komisji ds. *Collegium Resurrectianum*, oraz ks. dra Jacka Ryłko SDB, wykładowcy teologii moralnej.

Z wielką radością witam ks. dra Romana Bogacza, dyrektora Instytutu Jana Pawła II w Krakowie i adiunkta przy Katedrze Teologii i Informatyki Biblijnej.

Słowa pozdrowienia kieruję do członków zarządu Polskiej Prowincji: asystenta prowincjalnego Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców ks. Andrzeja Napięcka CR, radnego prowincjalnego i proboszcza parafii na Woli Duchackiej ks. Ryszarda Pacholca CR, radnego prowincjalnego i delegata mistrza nowicjuszy w Niemczech ks. Marka Flasińskiego CR, radnego prowincjalnego i rektora Niższego Seminarium Duchownego w Poznaniu ks. Artura Karasia CR.

Szczególnie serdecznie witam ks. dra Tadeusza Kaszubę CR, który w latach 1975–1981 pełnił urząd przełożonego generalnego Zgromadzenia, a następnie kolejno asystenta i radnego generalnego oraz dyrektora Międzynarodowego Centrum Duchowości w Rzymie. Dziękuję za obojętne przyjęcie zaproszenia, by wygłosić wykład inauguracyjny.

Pozdrawiam i witam wszystkich zmartwychwstańców prowadzących wykłady w *Collegium Resurrectianum* obecnych na tegorocznej inauguracji: ks. Adama Błyszczka CR, odbywającego studia specjalistyczne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, który w tym roku rozpoczął wykłady w *Collegium*; ks. lic. Lucjana Krzywonośa CR, przełożonego

domu zakonnego na ul. Łobzowskiej i dyrektora Bursy Akademickiej im. Sługi Bożego Pawła Smolikowskiego w Krakowie; ks. dra Kazimierza Mi-kuckiego CR, wykładowcę filozofii w WSD Archidiecezji Lwowskiej; ks. dra Kazimierza Wójtowicza CR, redaktora naczelnego miesięcznika „Via Consecrata”, dyrektora Wydawnictwa „ALLELUJA” i konsultora w Komisji ds. Życia Konsekrowanego przy Episkopacie Polski; ks. lic. Bronisława Zarańskiego CR, wykładowcę i ojca duchownego w Wyższej Szkole im. Bogdana Jańskiego w Warszawie.

Pozdrawiam serdecznie wszystkich zmartwychwstańców, którzy od-powiedzieli na nasze zaproszenie i są obecni na tej uroczystości: ks. Ro-mualda Półtoraka CR, ekonoma prowincjalnego; ks. Stanisława Warcha-łowskiego CR, przełożonego domu zakonnego *Centrum Resurrectionis*.

Bardzo gorąco witam moich najbliższych współpracowników: ks. dra Dariusza Tabora CR, wicerektora seminarium i wykładowcę na Wydziale Historii Kościoła PAT, oraz ks. Bogusława Borzyszkowskiego CR, który od września br. pełni funkcję ojca duchownego w seminarium.

Nieobecnemu na dzisiejszej uroczystości ks. Stanisławowi Suwale CR dziękuję z całego serca za pełnienie bardzo ważnej funkcji formacyjnej w ubiegłym roku.

Szczególnie gorąco witam wszystkich seminarzystów, poczynając od weteranów, a kończąc na rekrutach.

Najprzewielebniejszy Ojcie Prowincjale, Magnificencjo, Księżę Dzie-kanie Wydziału Teologicznego PAT, Czcigodni Księża Profesorowie, Wy-kładowcy i Formatorzy, Szanowni Państwo, Drodzy Bracia Klerycy!

Oto w *curriculum vitae* ciągle młodego wiekiem *Collegium Resurrec-tianum* wpisuje się siódma inauguracja roku akademickiego. Dziękujemy Panu Bogu za tę łaskę nowego początku, a zarazem za szczególnie dar, jakim są osoby młode, wybrane i wezwane przez Jezusa Chrystusa, które podejmują radosny trud integralnej formacji zakonnej i kapłańskiej.

Rozpoczynając rok pracy formacyjnej, uświadamiamy sobie wielkie wyzwania i duchowe potrzeby współczesnego świata, którym nasze wspól-noty zakonne, podejmując różnorakie apostolaty, chcą w jakiś sposób zaradzić. Zadań do wykonania jest bardzo wiele i nie są one łatwe. To motywuje nas dodatkowo do rzetelnej, wyężonej i solidnej pracy. Mamy bowiem świadomość, że *non scholae, sed vitae discimus* – studiujemy nie po to, aby jakoś tam zaliczyć egzaminy, lecz uczymy się dla życia: dla siebie i dla innych, dla tych, do których w przyszłości Jezus Chrystus roześle nas z misją ewangelizacyjną, podobnie jak na początku posłał

apostołów, a potem także założycieli naszych wspólnot zakonnych oraz kolejne pokolenia zmartwychwstańców i guanellianów.

28 czerwca 2003 roku, w wigilię uroczystości świętych Piotra i Pawła, Ojciec Święty ogłosił posynodalną adhortację *Ecclesia in Europa*, którą traktujemy jako swoisty rodzaj mapy topograficznej w tegorocznej wędrówce przez rozpoczynający się rok akademicki, bo przecież podejmujemy posługę zasadniczo właśnie na tym kontynencie. Papieski dokument stanowi echo Zgromadzenia Synodalnego Biskupów, które trwało od 1 do 23 października 1999 roku. Zawarte są w nim cenne uwagi odnośnie do formacji seminaryjnej we wszystkich jej wymiarach.

Nie wchodząc w głębszą analizę tego tekstu (będzie on zapewne przedmiotem szerszej refleksji w trakcie wykładów, a także dni skupienia), pragnę odnieść się tylko do niektórych ważniejszych zagadnień, jakie on podejmuje.

Niepokojącym zjawiskiem we współczesnej Europie jest nasilający się proces utraty nadziei, który w dalszej perspektywie rodzi nowe formy ubóstwa, takie jak: rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, różnego rodzaju uzależnienia, zagubienie, samotność, poczucie opuszczenia, degradację czy dyskryminację społeczną. Ponadto zjawisko to prowadzi do gwałcenia podstawowych praw osoby ludzkiej, a zwłaszcza prawa do życia (por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 50). Przyczyn tego stanu rzeczy jest zapewne wiele, lecz Papież w adhortacji zwraca szczególną uwagę na fenomen utraty pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszą agnostycyzm, religijna obojętność, subiektywizm, lęk przed przyszłością oraz tendencja do narzucenia antropologii, w której nie ma miejsca dla Boga i dla Jezusa Chrystusa (por. tamże 9). Ojcowie Synodu w szerokiej dyskusji podkreślali, że kultura europejska sprawia wrażenie „milczącej apostazji” człowieka zadowolonego z siebie i zaspokojonego w swojej potrzebie posiadania, który żyje tak, jakby Bóg wcale nie istniał. Jednak ta niepamięć o Bogu – przestrzegali Ojcowie synodalni – doprowadza w konsekwencji także do porzucenia człowieka i otwiera rozległą przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu w dziedzinie filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i etyki, skrajnego pragmatyzmu, a nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego (tamże).

Ojciec Święty woła do chrześcijan, aby zdali wobec świata sprawę z nadziei, która jest w nich; aby życiem ukazywali bogactwo Dobrej Nowiny; aby nieśli Tego, który jest nadzieją – Jezusa Chrystusa. Stary Kontynent potrzebuje bowiem na nowo ewangelicznego orędzia o Chrystusie żyją-

cym w swoim Kościele i objawiającym Boga, którego najwyrazistszymi przymiotami są miłość, dobroć i miłosierdzie. Aby sprostać tym zadaniom, potrzeba dziś katolików ugruntowanych w swoich najgłębszych przekonaniach, a więc takich, których wiara nie opiera się jedynie na tradycji oraz nie kończy na zwyczajach i obrzędowości, lecz jest bardzo osobista, twórcza, oświecona, płynąca z głębokiego przekonania i z autentycznego doświadczenia Boga (por. tamże 50).

To wezwanie skierowane jest również do zakonników. Zostaliśmy przecież powołani przez Boga, aby budzić, umacniać i kształtować wiarę innych; aby z radością przekazywać ją nowym pokoleniom. Żyjąc z Jezusem Chrystusem na co dzień „pod jednym dachem”, czujemy się szczególnie zobowiązani do rozwijania w sobie wiary niezłomnej i dojrzałej. Tylko bowiem mając taką wiarę, będziemy mogli krytycznie konfrontować się z dominującą aktualnie nową kulturą, której Papież nie boi się nazwać wprost „kulturą śmierci”, oraz opierać jej pokusom i skutecznie ewangelizować świat.

W dziele nowego głoszenia Ewangelii nadziei (również tym, którzy już ją usłyszeli i przyjęli chrzest) osoby konsekrowane mają do spełnienia oprócz tego, o czym już wspomniałem, także inne, niezwykle doniosłe, specyficzne zadania. Wynikają one z pewnych charakterystycznych aspektów obecnego kulturowo-społecznego oblicza Starego Kontynentu (por. tamże, 37).

Jan Paweł II wielokrotnie zwraca uwagę na widoczną u wielu ludzi tęsknotę za Bogiem, która prowadzi do poszukiwania nowych form duchowości czy też ascezy. Istnieje jednak niebezpieczeństwo przyjmowania rozwiązań złudnych, które odrzucają zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, albo też ulegania pokusie koncentracji na samym sobie (por. *Vita consecrata*, 103). Zadaniem, które zakonnicy mają tu do spełnienia, jest dawanie świadectwa autentycznego poszukiwania Boga oraz pokazywanie, iż jedyną odpowiedzią na ludzkie rozterki i niepokoje jest uznanie absolutnego prymatu Boga w życiu przez całkowity dar z siebie i trwający całe życie proces nawrócenia (por. tamże, 38). Jakże bliski naszej zmarłychwstańczej duchowości jest ten postulat! Wydaje się, że warto ciągle na nowo powracać do duchowych doświadczeń Bogdana Jańskiego, a także do jego nowatorskiego – jak na czasy, w których żył – sposobu apostołowania.

Kościół oczekuje też, że w nowej sytuacji wielości kultur i religii zakonnicy będą dawali świadectwo ewangelicznego braterstwa, a jako specjaliści od budowania wspólnoty, pomogą w poszukiwaniu tego, co ludzi

łączy, oczyszczając i integrując różne wartości. Jednym z aspektów owego braterstwa ewangelicznego, które wykracza ponad wszelkie podziały i różnice religijne, jest solidarność z ludźmi ubogimi czy też w zepchniętymi na margines życia z jakiegokolwiek powodu. Papież postuluje, aby zając się nimi w nowy i twórczy sposób, z tą wyobraźnią miłosierdzia, która towarzyszyła założycielom naszych wspólnot zakonnych (por. tamże, 38).

Tegoroczna inauguracja zbiega się z jubileuszem dwudziestopięcioletnia wyboru Jana Pawła II. To jeden z najdłuższych pontyfikatów w historii Kościoła (dla naszych seminarzystów to jedyny papież, którego znają!), a jednocześnie obfitujący w dziejowe wydarzenia. Chcemy włączyć się w wielkie święto dziękczynienia całego Kościoła! Chcemy też z większą uwagą wsłuchiwać się w papieskie nauczanie i podejmować nad nim naukową refleksję, ucząc się w ten sposób miłości do Kościoła i życia jego sprawami, kształtując w sobie tak istotny w życiu i pracy apostołskiej *sensus Ecclesiae*.

Na zakończenie pragnę zwrócić się jeszcze do wszystkich, którzy tworzą tę instytucję: do Was, Czcigodni i Szanowni Profesorzy *Collegium*, ze słowami uznania i wdzięczności za nieoceniony wkład w formację młodego pokolenia zmartwychwstańców i guanellianów, za wychowywanie ich do wiary osobistej, dojrzałej i oświeconej Bożą nauką; do Was, drodzy Seminarzyści, z życzeniem radosnego naśladowania Jezusa i wytrwałego wsłuchiwania się w Jego słowa. On przecież jest Nadzieją, która nigdy nie zawodzi.

Bernard Hylla CR

Przemówienie Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

Najczcigodniejszy Ojciec Prowincjale, Czcigodny Ojciec Rektorze, Szanowni Księża, Profesorowie, Wykładowcy i bardzo Drodzy Alumni!

Pierwszym zaszczytnym obowiązkiem Dziekana w tym uroczystym dniu, jakim jest inauguracja nowego roku, jest wyrażenie wdzięczności i szacunku za dobrze rozwijającą się współpracę z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Na tę dobrą relację Wyższego Seminarium Duchownego Zmartwychwstańców z Wydziałem składa się wiele czynników. W pierwszym rzędzie – trud, obowiązek i ofiar-

na praca profesorów i wszystkich wykładowców, a także troska Ojca Rektora i całego zespołu formacyjnego. Obraz tej pracy, jak też owoce i sukcesy, ukazał nam wszystkim wicerektor ks. dr Dariusz Tabor CR w przedstawionym przed chwilą sprawozdaniu. Szczerze tego wszystkiego gratuluję! Wyrazy wdzięczności i szacunku z racji współpracy z Wydziałem i „żniwa” minionego roku akademickiego składam na ręce najczcigodniejszego ojca prowincjała Adam Piaseckiego CR.

Pragnę także wyrazić wdzięczność pod adresem czcigodnych księży salezjanów za wkład, pracę i życzliwość względem naszego Seminarium i naszego Zgromadzenia, za życzliwość – nie od dziś! Młodsze pokolenie tego nie wie i nie może pamiętać, że za czasów okupacji, kiedy zmartwychwstańców-alumnów wyrzucono z ul. Łobzowskiej, księża salezjanie przyjęli ich do swojego domu na Łosiówce. Więż ta dalej trwa, co jest pięknym znakiem szczerzej przyjaźni. Za to jeszcze raz osobiście bardzo dziękuję, podkreślając dobroć, jakiej doznaję zawsze od księży salezjanów, szczególnie ze strony prorektora PAT-u ks. prof. Wojciecha Życińskiego SDB.

Bardzo się także cieszę, że w Papieskiej Akademii Teologicznej pracuje mój współbrat ks. dr Dariusz Tabor CR. Oby było nas tu więcej z *Centrum Resurrectionis* mieszczącego się przy ulicy, która nosi imię ks. Stefana Pawlickiego CR – profesora i rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego. Oby kolejni zmartwychwstańcy weszli w szeregi pracowników naukowych PAT. W końcu mieszkanie przy ulicy o takiej nazwie zobowiązuje!

To było częściowe spojrzenie wstecz i nieco wybiegnięcie z życzeniami w przyszłość, którą tworzą przede wszystkim alumni, wśród nich ci szczęśliwcy, którzy dopiero rozpoczynają swoje studia po odbytym nowicjacie. W momentach, które są w pewien sposób pierwsze w życiu, ludzie składają sobie życzenia. Niech mi będzie wolno szczególnie do nich i do wszystkich moich Współbraci skierować słowo, które stanowi rodzaj poszerzonego życzenia. Otóż chciałbym to życzenie wyrazić słowami – trochę może banalnymi – studenta, który dawno temu napisał je w liście do swego wychowawcy ks. bp. Tihaméra Tótha (1889–1939): „Życie to temat dany nam od Boga do wypracowania”.

Tak, każdemu z nas Pan Bóg wyznacza zadanie i miejsce. Nie jest przypadkiem, że znajdujemy się właśnie tutaj, że jesteśmy w tym Zgromadzeniu. Pan Czesław Ryszka napisał książkę o kard. Stefanie Wyszyńskim i nadał jej tytuł *Prymas na trudne czasy* – Prymasa Tysiąclecia był bowiem powołany specjalnie na tamten czas. Pan Bóg, wzywając nas do pójścia za Nim, także wyznacza nam czas, wyznacza nam temat i wyznacza zadania.

Jan Paweł II, patrząc z perspektywy pięćdziesięciu lat na swoje kapłaństwo, na swoje życie, powie o własnym temacie życia: „dar i tajemnica”. W poniedziałek wraz z prodziekanami odwiedziliśmy kardynała nominata ks. prof. Stanisława Nagyego. W rozmowie wyznał on: „Jestem bardzo Panu Bogu wdzięczny za powołanie do Zgromadzenia Sercanów. Jestem synem górnika i gdyby nie powołanie i wstąpienie do Zgromadzenia, nie byłbym tutaj z Wami. To Zgromadzenie dało mi wykształcenie, formację i szansę osiągnięcia tego wszystkiego, co dokonało się w moim życiu”.

Zatem życie to temat dany i zadany! Bardzo Wam życzę, byście go dobrze odczytali. Nie wystarczy go jednak tylko odczytać, odgadnąć, trzeba ten specyficzny temat podjąć przez prace i trud. W jego realizację wpisane są Wasze studia, a szczególnie studia teologiczne. André Frossard zapytał Jana Pawła II, jakie zdanie z Ewangelii jest mu szczególnie bliskie, drogie i najważniejsze. Papież opowiedział, że tym zdaniem są słowa z *Ewangelii św. Jana*: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (*J 8, 32*). Przemawiając do świata nauki, w kolegiacie św. Anny w 1997 roku, na temat zadań każdego uniwersytetu, powiedział: „Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i ponad nim samym, człowiek prawdy nie tworzy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej wytrwale szuka. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swoim rodzaju duchową radość – *gaudium veritatis*”.

Otóż bardzo Wam życzę szczególnego umiłowania prawdy, szukania i dogłębnego studiowania, byście doświadczyli tej właśnie radości – *gaudium veritatis*.

Chciałbym jeszcze dopowiedzieć jedno życzenie: oby w odkrywaniu tematu Waszego życia nie zabrakło i drugiego elementu, jakim jest formacja duchowa. Niech szukanie prawdy prowadzi Was do przyłgnięcia, umiłowania, kontemplacji i zjednoczenia z Tym, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (por. *J 14, 6*). Życzę Wam prawdziwej i autentycznej przyjaźni z Jezusem Chrystusem. Bądźcie zatem wdzięczni waszym wychowawcom, którzy pragną Was prowadzić na wyżyny życia wewnętrznego.

Niech mi wolno będzie z okazji jubileuszu dwudziestopięciolecia pontyfikatu Jana Pawła II zacytować zdanie z jego encykliki *Ecclesia de Eucharystia*, stanowiące osobiste wyznanie, zwierzenie się: „Pięknie jest zatrzymać się z Nim, jak umiłowany uczeń oprzeć głowę na Jego piersi, poczuć dotknięcie nieskończoną miłością Jego serca. Jeżeli chrześcijaństwo ma się wyróżniać w naszych czasach, przede wszystkim sztuką modlitwy, jak nie odczuwać odnowionej potrzeby dłuższego zatrzymania

się przed Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie na duchowej rozmowie, na cichej adoracji w postawie pełnej miłości. Ileż to razy – moi Drodzy Bracia i Siostry – przeżywałem to doświadczenie i otrzymałem dzięki niemu siłę, pociechę i wsparcie”.

Życzę Wam zatem, abyście ten temat Waszego życia odkrywali, byście go ochotnie podejmowali, dzień po dniu na tych dwóch płaszczyznach: płaszczyźnie nauki – zdobywania wiedzy, i równocześnie na płaszczyźnie duchowego wzrastania w wierności powołaniu. „Życie to temat”, jak pisał wyżej wspomniany młody człowiek, „dany nam od Boga do wypracowania. Jedni robią z niego komedię – pisał dalej – drudzy tragedię, jeszcze inni bezmyślny, głupi film, ale ja chciałbym uczynić z mojego życia hymn radości ku czci Boga”.

Życzę Wam, abyście ze swojego życia, z pobytu tu, w Seminarium, uczynili hymn radości ku czci Boga, ku czci Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Szczęść Boże!

ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

TADEUSZ KASZUBA CR
KRAKÓW

NIEKTÓRE CHARAKTERYSTYCZNE ELEMENTY FILOZOFII KS. PIOTRA SEMENENKI CR

Tytułowe zagadnienie artykułu przedstawię w dwóch częściach. W pierwszej postaram się pokazać charakterystyczne cechy filozofii Semeneni w jego dyskusji z tomizmem, w drugiej punktem odniesienia uczynię filozofię nowożytną. Podsumowaniem całości będą pewne konkluzje natury ogólnofilozoficznej.

1. Udoskonalić tomizm

Tomizm (lepiej: filozofia scholastyczna) nie był pierwszą genetycznie filozofią, poprzez którą Semenenko kształtował swój filozoficzny obraz świata czy też szukał odpowiedzi na podstawowe pytania filozoficzne. Spotkał się z nią później, gdy odbudowywał w sobie chrześcijański światopogląd na życie i odzyskiwał utraconą już wiarę religijną. Osobisty wpływ Bogdana Jańskiego nie ulega w tym względzie wątpliwości. Następnie były kontakty Semeneni z duchownymi i świeckimi przedstawicielami francuskiego odrodzenia religijnego tamtych czasów. Trzeba tu jednak zaraz powiedzieć, że chodziło wówczas o zdobycie ogólnych podstaw filozofii chrześcijańskiej. Z systematycznym wykładem filozofii scholastycznej zetknął się dopiero w czasie studiów akademickich w *Collegium Romanum* (obecnie Papieski Uniwersytet Gregoriański) w latach

1837–1842. Chwalił swojego profesora filozofii (Józefa Alojzego Dmowskiego TJ) za głębokie ujęcie przedmiotu. Filozofia ta jednak nie dawała mu pełnej satysfakcji, była bowiem – jak pisze – kompilacją różnych ujęć. Z tego – być może – powodu Semenenko będzie nawoływał do odnowy filozofii scholastycznej. Wydaje się, że miał osobisty wpływ na wydanie i treść encykliki *Aeterni Patris* (1879)¹. Fakt ten, tak jak i jego deklaracje, terminologia czy poruszana problematyka, szczególnie w twórczości teologicznej, naprowadziły niektórych autorów z początku XX wieku do przekonania, że filozofia Semenenkki mieści się w nurcie tomizmu, choć inaczej odczytanego niż w tradycyjnych ujęciach czy wręcz udoskonalonego. „Poprawki” te jednak są tak zasadnicze, że nie pozwalają nazwać Semenenkki tomistą w dzisiejszym rozumieniu tego słowa².

1.1. Przedmiot filozofii

Przez co – należy zapytać – filozofia scholastyczna zasłużyła sobie na to, aby w deklaracji Semenenkki być jedynie prawdziwą? Przez to – odpowiada autor *Studio critico sull’Averroë di Ernesto Renan e sull’valore dell’Averroismo* – że w sposób jedynie prawdziwy wyjaśnia akt wiedzy³. Naturę tego aktu stanowi intencjonalne utożsamienie przedmiotu poznania z podmiotem poznającym. Utożsamienie to nie niszczy bynajmniej formalnej odrębności obu biegunów pola poznawczego (przedmiot–podmiot) ani, z drugiej strony, jako ich synteza nie jest względem nich czymś nadrzędnym. Dzięki temu analiza aktu wiedzy może i powinna stanowić neutralny punkt wyjścia filozofii pierwszej⁴.

Wiadomo nam również, że i tomizm – szczególnie ten egzystencjalny – optuje za zneutralizowanym punktem wyjścia filozofii. Jest nim byt jako taki – lub dokładniej: byt jako istniejący. Filozofowanie zaś będzie polegać tu na szukaniu ostatecznych racji, które czynią niesprzecznym istnienie takiego bytu i dają odpowiedź na pytania, dlaczego byt raczej ist-

¹ Zob. na ten temat T. Kaszuba CR, *Piotr Semenenko a odnowa filozofii scholastycznej*, „*Studia Philosophia Christiana*” 1968, nr 4, s. 219–223.

² „*Cum vero tot inveniantur systemata, quae inter se omnia discrepant, prorsum certum est; omnia etiam falsa esse, uno aliquo forte excepto. Hoc systema a comuni ruina salvandam postea demonstrabimus Philosophiam Scholasticam esse; quamquam et ipsa tametsi in omnibus quae asserit principiis vera ac genuina, non omne tamen punctum tulisse dicenda sit.*”, P. Semenenko, *Proemium in philosophiam*, s. 35 (maszynopis w ACRR oraz w Archiwum Prowincjalnym w Krakowie).

³ P. Semenenko, *Studio critico sull’Averroë di Ernesto Ernesto Renan e sull’valore dell’Averroismo*, Rzym 1861, s. 28.

⁴ „*Iam porro neque a Deo, neque ab uno ex nobis incidere potest philosophia. Philosophia incidere debet ab Instrumento quod efficit cogitationem*”, P. Semenenko, *Organon* (IV), s. 54.

nieje, niż nie istnieje, dlaczego jest taki, a nie inny, dlaczego przy całej zmienności jest nadal wewnątrznie tożsamy.

Semenenkę interesuje jednak przede wszystkim akt wiedzy. Chce go wyjaśnić. Zaczyna więc swoje filozofowanie od analizy świadomości empirycznie danej, a nie od świadomości czystej. Interesuje go *inesse mentis* (zawartość umysłu), lecz nie w aspekcie treściowym, który wciąż ulega zmianie, lecz w aspekcie funkcjonalnym, modalnym, który jest niezmienny. Funkcjonowanie to można nazwać podstawową strukturą umysłu w akcie lub pierwszą treścią umysłu, która została wyprowadzona z możliwości. Struktura tego aktu nie jest pojedyncza, lecz troista, wyraża bowiem potrójną relację, w jakiej wyraża się w pełni akt wiedzy: jako idea, jako sąd i jako rozumowanie. Relacje te werbalizuje Semenenko następująco: „Forma należy do jestestwa”, „Jestestwo określa swoją formę” i wreszcie „Jestestwo i forma są czymś jednym” – czyli bytem. (*Ens et Unum convertuntur*). Skoro akt wiedzy jest od samego początku troisty w swych elementach, przeto i przedmiot wiedzy musi w swojej istocie składać się z trzech niesamoistnych elementów⁵.

1.2. Troistość elementów rzeczywistości

Filozofia Semeneni najpowszechniej jest znana przez to, że w każdej rzeczywistości – rozumianej bardzo szeroko – widzi trzy niesamoistne elementy składające się na jedność konkretnego bytu. Gdyby posłużyć się tu terminologią scholastyczną, to obrazowo można by powiedzieć, że Semenenko wkłada pomiędzy elementy dualizmu tomistycznego trzeci element. A więc pomiędzy materią i formą, substancją i przypadłościami, aktem i możliwością, a nawet pomiędzy istotą i istnieniem jest element trzeci – nazwijmy go siłą, która w zależności od rozpatrywanego poziomu spełnia sobie właściwą funkcję, odrębną od funkcji pozostałych dwóch elementów. Jest to zawsze element czynny. Semenenko nazwie go *universale agens in natura*.

Trzeba jednak powiedzieć, że elementy dwupodziału scholastycznego są względem siebie korelatywne, wzajemnie się tłumaczą i do swojego funkcjonowania w systemie nie potrzebują niczego trzeciego. Semenenko, niestety, posługiwał się owym dwupodziałem. To było zielonym światłem dla niektórych jego interpretatorów, którzy chcieli zrobić z niego tomistę. Taka jednak interpretacja prowadziłaby do niespójności, a nawet

⁵ Jaki przedmiot wiedzy, taki sam i akt wiedzy platoński, jest on pojedynczy. Zob. P. Semenenko, *Biesiady* (V), s. 138; u Semeneni przedmiot wiedzy i akt sam wiedzy, zaraz od początku, w pierwszej swej istocie nie pojedynczy jest, ale troisty – *Biesiady* (V), s. 127.

sprzeczności w całym systemie Semenienki. Rozwiązania przeto trzeba szukać na innej drodze.

Semenenko, jakkolwiek używał „starych” pojęć, jednak podkładał pod nie nowe treści; miał inną niż typowo scholastyczna wizję świata. Jesteństwo–forma–siła istnienia niosą w sobie wyczerpującą wizję świata, całego świata, wszystkiego, co jest lub może być. W Absolucie jedność realizuje się na trzy sposoby, natomiast w bytach stworzonych z trzech elementów powstaje jedno.

Żaden z elementów nie istnieje oddzielnie; dopiero ich jedność tworzy byt. Żaden z nich ani nie ma samodzielnego istnienia, ani nie jest jego częścią czy warunkiem. Elementy te są po prostu wewnętrznymi relacjami bytu, różnymi sposobami jego istnienia⁶. Analogicznie, jak przy akcie wiedzy, zgodnie zresztą z zasadą, że przedmiot wiedzy i akt wiedzy – że teoria nauki i teoria bytu wzajemnie sobie odpowiadają – a więc skoro w akcie wiedzy mieliśmy trzy elementy, jako podstawy potrójnej relacji poznania, to również w bycie jako takim są trzy elementy: jestestwo, forma i siła, które są podstawą potrójnej relacji wewnątrzbytowej, dającej w rezultacie jedność bytu. Ponieważ jednak struktura bytu jest w relacji do metody, przeto prawu myślenia musi odpowiadać prawo istnienia. Odpowiedniość tych właśnie praw gwarantuje zachodzenie samego poznania, a w konsekwencji jego prawdziwość⁷.

Poparcie dla swojej teorii widzi Semenenko między innymi we współczesnych sobie odkryciach nauk przyrodniczych: w zjawiskach grawitacji, magnetyzmu czy elektryczności. Tak więc siła byłaby na płaszczyźnie metafizycznej wyjaśnieniem tych właśnie fizycznych zjawisk. Doświadczenie poznawcze tak zmysłowe (rola światła fizycznego), jak i intelektualne (światło intelektualne), doświadczenie logiczne (analiza struktury idei) czy wreszcie doświadczenie pragmatyczne (na przykład rola pracy przy budowie domu: gdyby ze zbudowanego domu „jakoś” wycofać pracę, to dom runie) – były dla Semenienki (poza wielu innymi) rękojmią słuszności teorii trójpodziału. Argumentem za nią przemawiającym była też struktura mowy (rola czasownika) oraz struktura zdania (rola „jest”).

Wszystkie te rodzaje doświadczeń czy *quasi*-argumenty nie mogły dla Semenienki stanowić racji trójpodziału ani jego uzasadnienia. Na płaszczyźnie filozoficznej trójpodział uzasadnia intuicja intelektualna lub inaczej – oświecenie. Natchnienia do niej szukał Semenenko w swoistej in-

⁶ P. Semenenko, *Le pape*, s. 21.

⁷ „*Est namque imprimis et idealis et realis; scilicet expromit una simul et legem cogitandi et legem essendi*”, P. Semenenko, *Proemium in philosophiam*, s. 30.

terpretacji biblijnych słów: „Ja jestem, który Jestem”. Ostatecznie zaś uważał, że trzeba odwołać się do przyczynowości wzorczej Boga tak względem świata materialnego, jak i duchowego. Przyczyna ta – jak wiadomo – zawiera w sobie przyczynę formalną, sprawczą, i celową. Takie podejście daje nam dużo bogatszy i bardziej wyczerpujący wgląd w byt jako taki i jego strukturę. I to jest silny atut teorii Semeneki.

1.3. Geneza poznania

W zagadnieniu genezy poznania nawiązuje Semeneko do Arystotelewskiego określenia umysłu jako niezapisanej tablicy, z tym jednak, że pierwszego zapisu na niej dokonuje nie byt materialny – jak chciał Arystoteles – lecz byt rozumny. Mówiąc inaczej: rozum ludzki ma wrodzoną możliwość myślenia, sądzenia i wnioskowania; pierwsze zasady myślenia są wrodzone, lecz pozostają w stanie możliwości. Trzeba więc zapytać: kto, czy co, może dokonać jego aktualizacji? Nie może tego dokonać on sam, bo *quidquid movetur, ab alio movetur!* Ale ten drugi byt musi być ontycznie proporcjonalny. Warunek ten spełnia tylko aktualny byt rozumny. On to przez własne rozumne działanie aktualizuje drugi byt rozumny będący w możliwości, dając mu tym samym odrębny status ontyczny (*ens rationale subsistens*). Funkcję pośrednika pomiędzy bytem aktualnym i możliwościowym spełnia rozumne działanie tego pierwszego wyrażające się poprzez mowę. Mowa bowiem jest najprzód formą zmysłową bytu rozumnego jako takiego, wtórnie zaś wehikułem przenoszącym z bytu aktualnego na możliwościowy światło intelektualne, które aktualizuje rozum możliwościowy i czyni go bytem rozumnym⁸.

Tak wyposażony w zasady i metody rozum staje się rozumnym podmiotem, podmiotem czynnie budującym wiedzę; teraz dopiero może nastąpić wtórny zapis tablicy poprzez byty materialne, które jednak są zawsze nie racją poznania, lecz okazją do poznania. Najważniejszy jest bowiem zapis pierwszy i jego zawartość zarówno funkcjonalna (formuła logiczna), jak i treściowa (idea bytu)⁹.

Jak widać, w systemie Semeneki zachodzi jedność pomiędzy myśleniem a językiem w jego poznawczej funkcji – jedność funkcjonalna i eg-

⁸ „*Oportet statuere causam ab extrinseco producentem formam in ratione, esse necessario ens rationale, iam in sua forma existens*” *Logica*, s. 27.

⁹ „*Causam proximam quae informat rationem non esse ens rationale per se, sed per suam formam, quam manifestat, et manifestando communicat, et ita illam rationem informat... Haec forma entis rationalis manifestata ad extra alienae rationi est ipsius affirmatio de se ipso*”. tamże, s. 28–29.

zystencjalna. Znaczący to tyle, że język nie odgrywa jedynie roli komunikatywnej, lecz że i „dla siebie” nie można myśleć pozajęzykowo¹⁰. Należy jeszcze stwierdzić, że zachodzi również między nimi jedność genetyczna w tym sensie, że „język i myślenie powstały równocześnie, wzajemnie się kształtowały i warunkowały w swym rozwoju” (nietrudno tu dostrzec wpływ Herdera i tradycjonalizmu). Czynna rola w procesie myślenia przysługiwałaby jednak językowi. W związku z powyższym proces nauczania ma kapitalne znaczenie w zdobywaniu wiedzy.

Wróćmy jeszcze do pierwotnej aktualizacji rozumu możliwościowego: nie może ona iść w nieskończoność. Akt bowiem jako taki nie jest autonomiczny¹¹, łańcuch przyczyn wtórnych doprowadza koniecznie do przyjęcia Absolutu jako Rozumu. Mielibyśmy tu zatem do czynienia z jakimś objawieniem pierwotnym, które w stosunku do poznania odgrywałaby analogiczną rolę jako akt stworzenia w stosunku do istnienia¹².

2. „Ochrzcić” filozofię nowożytną

„Filozofia antyreligijna prowadzi społeczeństwa, narody do kompletnej dyssolucji, czyli zupełnego rozbitcia – całą ludzkość do samobójstwa. Potrzeba filozofii religijnej (...) fałszywa jest obecna filozofia antyreligijna i błędne są jej twierdzenia o naturze, o początku i celach człowieka, społeczeństw i świata (...), o nowej nauce społecznej. Z tego fałszu jej stanowiska wynika, że sądzi źle o instytucjach przeszłych i źle radzi o instytucjach przyszłych”. Jednym słowem, Bogdan Jański – bo są to jego słowa – nawołuje do filozofii religijnej. Semenenko to wołanie wziął sobie głęboko do serca i starał się „ochrzcić” filozofię nowożytną¹³.

2.1. Punkt wyjścia filozofii

Filozofia nowożytna preferuje wychodzenie w refleksji od świadomości. Zagadnienia epistemologiczne biorą w niej górę nad metafizyczny-

¹⁰ Doświadczenie jest u nas tylko okazją i sposobem, jakim do tego wniosku (odróżnienie cech istotnych i przypadkowych) przychodzimy, który jest sam oparty na zakonie myślenia; kiedy tymczasem w Arystotelesa teorii doświadczenie jest racją. Zob. P. Semenenko, *Klucz do filozofii*, s.31; *Logica*, s. 27; *Proemium in philosophiam*, s. 74 n.

¹¹ P. Semenenko, *Proemium in philosophiam*, s. 18, 19; *Organon* (IV), s. 58, 68.

¹² „*Parum refert quod haec idea non veniat nobis immediate a Dio, sed per hominess, per parentes. Namcum affirmatio parentum de se ipsis participata sit ab ipsorum parentibus, et sic ulterius, evidens est hanc affirmationem non esse "autonomon" et necessario referri ad primam affirmationem., i. e. Dei*”. P. Semenenko, *Logica*, s.136.

¹³ B. Jański, *Pod Sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*, Rzym 1978, s. 61.

mi. Zaczęło się to od Kartezjusza, który zdaniem Semeneni słusznie punktem wyjścia filozofii uczynił *ego cogito*, lecz ze swego założenia wyciągnął niewłaściwy wniosek. Z myślenia bowiem jako takiego, będącego aktem wyrażającym się w sądzie, wynika tylko to, że jest w nas przyczyna tego aktu, dlatego należy przebadać jego strukturę. Skoro bowiem zachodzi poznanie, to musi zachodzić odpowiedniość strukturalna pomiędzy obu członami aktu wiedzy: czyli sposób, w jaki istnieje byt i jak jest mi dany poznawczo, musi odpowiadać ujęciu tego bytu przeze mnie.

Słusznie w tym względzie postąpił Kant, pytając, co w akt wiedzy wnosi „ja”, a co jest mi dane z zewnątrz. Jednakże jego orientacja sprawiła, że „ja” ustanowił podmiotem prawa myślenia. „Ja” zaś jest przygodne, nie jest autonomiczne; otwiera przeto drogę do relatywizmu. Transcendentalna kantowska świadomość, chociaż tworzy naukowy obraz świata, jednak nie odzwierciedla rzeczywistości obiektywnej, formy bowiem myślenia nie mają zastosowania do rzeczy samych w sobie. Nauka jest przeto tylko zbiorem sądów syntetycznych *a priori*. U Semeneni zaś nauką jest zbiór sądów ogólnych i koniecznych o rzeczywistości. Dlaczego? Bo „prawo myślenia”, będąc formą rozumu ustaloną przez przyczynę zewnętrzną, doprowadza ostatecznie do Absolutu, którego jest partycypacją. Skoro zaś Absolut jest na równi racją myślenia i istnienia, to zachodzi odpowiedniość pomiędzy prawem myślenia i prawem istnienia. Formy odnoszą się do jestestwa. Trzeba tu jednak dopowiedzieć, że „formuła logiczna” jest pewną formą *a priori*. Ze względu jednak na genezę i interpretację, jakie daje jej Semeneni, nie jest ona subiektywna, lecz obiektywna, a nawet absolutna.

Jeżeli chodzi o stosunek Semeneni do Hegla, to nie ulega wątpliwości, że u obu filozofów punktem wyjścia filozofii jest „zawartość umysłu”¹⁴. Jednakże o ile zainteresowania Hegla poszły w kierunku treści umysłu, o tyle Semenenię interesuje przede wszystkim aspekt funkcjonalny świadomości. Aspekt treściowy świadomości, czyli idea bytu jako bytu, jest niewątpliwie u Semeneni związany z aktem. Akt ten z jednej strony wyraża prawo myślenia, a z drugiej – jego treść. Logicznie pierwotne jest jednak prawo.

Gdyby się jednak przyjęło, że logicznie biorąc, Hegel rozpoczyna od pojęcia stawania się i przez jego analizę dochodzi do jego dwóch momentów skrajnych, wtedy można by twierdzić, że Semeneni postąpił

¹⁴ Zob. T. Kaszuba CR, *Semeneni koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985, s. 54, 83, 91.

podobnie: z analizy aktu jako aktu (czyli z analizy ruchu) dochodzi do ustalenia jego momentów składowych. U Hegla momentami tymi są byt i nicość, u Semenienki natomiast jestestwo i forma. U Hegla rozwój-ruch jest samoczynny, u Semenienki zapożyczony; u Hegla sprzeczność jest siłą napędową rozwoju, u Semenienki zaś afirmacja, mająca swoje uzasadnienie w sile; u Hegla myśl utożsamia się z bytem; u Semenienki myśl jest formą bytu w umyśle, dlatego logika ma u Semenienki tylko walor formalny, a nie realny, jak u Hegla umysł jest tylko realny w aspekcie biernym. Semenienko odrzuca tak samo rozwój idei, jak i spontaniczność poznawczą umysłu. Wprowadza natomiast iluminację. Aby zaś ona nastąpiła musi zaistnieć działanie drugiego bytu świadomego poprzez mowę. Dlatego dyskurs i intuicja wzajemnie się przenikają i warunkują. Jakkolwiek więc punkt wyjścia filozofii Hegla określa Semenienko jako sofizmat i dziwactwo, a w związku z tym cały jego system ocenia negatywnie, to jednak trzeba powiedzieć, że strukturalnie i metodologicznie filozofowanie Semenienki jest podobne do heglizmu. Chyba jednak najbardziej podobała się Semenence u Hegla jego „trójkowość”¹⁵. Gdzie znaleźć dla niej źródło i uzasadnienie?

2.2. Egzemplaryzm trynitarny

Dla Semenienki, tak jak dla wielu innych myślicieli chrześcijańskich, Bóg jest ostateczną zasadą i ostatecznym Kimś, Kto tłumaczy wszystko. Chodzi tylko o to, jaki jest najbardziej podstawowy i życiodajny stosunek Boga do świata. Semenence Bóg jawi się jako przyczyna wzorcza świata. W zagadnieniu egzemplaryzmu Semenienko nawiązuje do wcześniejszych ujęć tego zagadnienia: do Platona, Augustyna, Tomasza, Bonawentury... Jego istotę egzemplaryzmu można sformułować następująco: absolutna jedność Boga, którego istotą jest bycie, realizuje się w trzech Osobach; na jedność bytu przygodnego składają się trzy elementy z tym, że „w Bogu z jednego trzy, w stworzeniu z trojga jedno. Ta jest różnica wieczna między Bogiem a stworzeniem”. Semenienko oczywiście nie zadowala się przyjęciem troistości jako ogólnego prawa rzeczywistości, lecz idzie jeszcze dalej. Same relacje pomiędzy niesamodzielnymi elementami bytu określa na wzór relacji, jakie zachodzą pomiędzy Osobami Bożymi w Trójcy Świętej.

¹⁵ „Hegel dał za pierwszą myśl, myśl czystego bytu, tożsamego z nim nicestwa i jednego obojga, które ma być stawianiem się. A zatem jego myśl pierwsza nie jest pojedyncza, ale mnoga. To słusznie uczynił, że pierwszą myśl osądził być nie pojedynczą, ale mnogą. Choć to znowu nieszczęśliwie, a raczej źle i zgubnie uczynił, że za taką pierwszą myśl położył kontrydykcję i sofizmat”, P. Semenienko, *Biesiady* (I), s. 141.

Przyjmując te założenia, łatwo zauważyć, że dziedziną ich aplikacji będzie przede wszystkim ontologia i metafizyka. Pozostaje jeszcze pytanie: jak wygląda sprawa w dziedzinie epistemologii? Lub inaczej: jak „formuła logiczna”, która jest osnową epistemologii, znajduje w Bogu swoje transcendentne uzasadnienie?

Bóg jest Pierwszym Poruszycielem zarówno w porządku istnienia, jak i poznania. Wiemy już, że myślenie ludzkie jest przygodne, jak każdy byt stworzony. Nie jest więc ono ani samoczynne, ani autonomiczne. Drugi byt racjonalny, aktualnie świadomy, może przez swoje racjonalne działanie wyrażające się w mowie zaktualizować w drugim bycie racjonalnym formułę logiczną, która dotąd jest w nim tylko w możliwości. A skoro drugie byty racjonalne też są tylko przygodne, dlatego trzeba z konieczności założyć „mowę Bożą” jako pierwsze racjonalne działanie, poprzez które Bóg objawia się jako prawda, zatwierdza się jako Byt Racjonalny, istniejący samoistnie, w którym *Esse* i *Ratio* są tym samym. W tym miejscu należałoby omówić Semenienki interpretacje „metafizyki *Księgi Wyjścia*”, której *recogitatio* jest jakby powrotem do owego pierwotnego objawienia się Boga, dającego ostateczne uzasadnienia „formule logicznej” (reminiscencja u Platona?). Ramy artykułu jednak na to nie pozwalają.

Egzemplaryzm u Semenienki nie jest *adagium* czy pierwszą przesłanką filozofii, z której wyprowadzałby wszystkie jej założenia. Egzemplaryzm dostarcza mu tylko metody podejścia do rzeczywistości we wszystkich jej aspektach. Na podstawie bowiem prawa przyczynowości, powinna realizować się w każdym bycie troista jedność. Jest to przecież „myśl Boża, podług której rzecz jest stworzona”¹⁶. Ta myśl jest jedna i powszechna. Ona właśnie stanowi prawo rzeczywistości, które logicznie wyprzedza każdy konkretny byt; można powiedzieć, że jest „schematem” Bożego działania zgodnie z zasadą *agere sequitur esse*. Przy takim założeniu dane teologiczne dostarczają wiedzy potężnego światła. Tak więc „formuła logiczna”, której osnową jest siła, jaka wyraża tak prawo myślenia, jak i istnienia i niesie w sobie ideę bytu, jest *aliquid absolutum*, poza którym stoi Bóg w swoim absolutnym i relatywnym sposobie istnienia.

2.3. Filozofia absolutna

Genezy pojęcia Absolutu w systemie Semenienki należy szukać przede wszystkim we współczesnej mu filozofii idealistycznej. Przemawia za tym

¹⁶ „*Haec distinctio inter formam et ena, eorumque hipothetica identitaas, considerate tamquam lex omnium rerum, est effectus causae absolutae*”, P. Semenienko, *Klucz do filozofii*, s. 100; tenże, *Biesiady* (II), s. 60.

powiązanie historyczne Semenienki z idealizmem niemieckim. Pierwszą lekcję filozofii otrzymał Semenienko za pośrednictwem dzieł klasyków idealizmu niemieckiego. W nim zaś – jak wiadomo – pojęcie Absolutu było zagadnieniem centralnym. To samo należy również odnieść do innych ośrodków myśli filozoficznej XIX wieku, które wyrosły w kręgu filozofii niemieckiej.

Drugim czynnikiem wprowadzającym do systemu Semenienki pojęcie Absolutu była niewątpliwie akceptowana przezeń koncepcja filozofii jako nauki. Dla Semenienki bowiem – tak jak dla Hegla czy Wolffa – „filozofia ma jedynie do wyboru: albo być naukowym poznaniem, albo nie być wcale”¹⁷. Samo zaś poznawanie naukowe przy racjonalistycznych tendencjach Semenienki jest umodelowane dedukcyjnie i o tyle tylko ma wartość, o ile jest systemem. Postulaty te mogła spełnić tylko taka filozofia, której osnową jest pojęcie Absolutu.

Trzecim wreszcie źródłem filozofii absolutnej Semenienki było utożsamienie absolutu filozoficznego z absolutem religijnym. Wcześniej już starałem się pokazać, że „formuła logiczna” jest absolutem epistemologicznym i że ma odniesienie do Boga. Absolutem metafizycznym jest siła, która jest racją myślenia, istnienia i działania, i życia.

Zatrzymajmy się jednak nad ostatnim zagadnieniem, to jest stosunku absolutu filozoficznego do religijnego. Istnienie prawdy jako takiej nie ulega według Semenienki wątpliwości. Prawda jest jedna. Od strony więc przedmiotu nie ma różnicy pomiędzy filozofią i teologią. Również i od strony podmiotu nie ma pomiędzy tymi naukami różnicy. Gdzie jest więc źródło odrębności pomiędzy nimi? W sposobie automanifestacji – odpowiada o. Piotr. Dwa są podstawowe sposoby automanifestacji Prawdy (zauważmy tu, że Semenienko wchodzi już w dziedzinę danych religijnych). Prawda objawia się w sposób naturalny, i na tym bazuje poznanie naukowe, oraz w sposób nadnaturalny – który stanowi domenę wiary. Na poznaniu naukowym nabudowana jest filozofia, a na wierze – teologia. Automanifestacja naturalna prawdy jest ufundowana na akcie stworzenia; nadnaturalna zaś – na akcie Objawienia. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z prawdą rzeczową, a w drugim z prawdą osobową. Pierwsza wskazywałaby na absolut filozoficzny, a druga na absolut religijny. W tym miejscu Semenienko przyznaje, że odwołuje się do pojęcia filozofii

¹⁷ „*Agimus de philosophia, quae vult esse et atque esse debeat scientia, ac eo ipso necesse est habeat suum certum principium quod simul eius erit initium, suam indubitatum methodum, suas necessarias conclusiones*”, P. Semenienko, *Organon* (I), s. 57.

chrześcijańskiej¹⁸. Znaczyłyby to, że przyjęcie faktu Objawienia religijnego stanowi linię demarkacyjną pomiędzy filozofią chrześcijańską a niechrześcijańską oraz że Semenenko jest zwolennikiem tej pierwszej.

Konieczność przyjęcia Objawienia w ogóle wynika jeszcze w systemie Semeneni z radykalnego oddzielenia materii i ducha. W związku z tym sama aktualizacja duchowej władzy poznawczej człowieka może dokonać się poprzez przyczynę ontycznie proporcjonalną. Ostatecznie będzie nią naturalne objawienie się Boga; naturalne w tym sensie, że dzięki niemu rozum ludzki, będąc możliwościowym, staje się aktualny, czyli zyskuje swoją naturę, zdolność do poznawania. Dalej byłoby to jakieś objawienie podmiotowe, w przeciwieństwie do przedmiotowego. Treść jednak – przynajmniej ta najogólniejsza objawienia naturalnego/podmiotowego jest u Semeneni co najmniej uzgadniana z danymi Objawienia biblijnego. Chociaż więc stwierdza, że w filozofii nie opiera się bezpośrednio na danych Objawienia biblijnego, jednak dane te ma zawsze na uwadze i z nich czerpie natchnienie¹⁹.

Dając taki fundament swojej „formule logicznej”, czyli utożsamiając ostatecznie absolut filozoficzny z Bogiem objawionym w Piśmie świętym, Semenenko był przekonany, że dokonał w stosunku do filozofii nowożytnej czegoś analogicznego do tego, czego dokonał św. Tomasz w stosunku do filozofii Arystotelesa, a św. Augustyn w stosunku do filozofii Platona – że zbudował spójny system wiedzy racjonalnej, w którym filozofia wszystko od Boga wyprowadza i z powrotem wszystko do Niego sprowadza²⁰. Niestety, Semenenko nie stworzył takiego spójnego i kompletnego systemu, jak zamierzał, stąd w wielu obszarach jego filozofii skazani jesteśmy na spekulacje, domysły i odwoływanie się do wewnętrznej niesprzeczności systemu jako takiego, zwłaszcza jeśli idzie o metafizykę.

Filozofowanie Semeneni wywarło wpływ na jego podejście do wielu uprawianych przez niego dziedzin i stosowane w nich metody. Dla przykładu można tu wymienić teologię dogmatyczną, moralną, eklezjologię,

¹⁸ „*Cuius gratia considerandum est, verum (quod est obiectum cognitionis) summi posse vel impersonaliter, vel etiam personaliter, i.e. alii personae. Summae scilicet ac Absolutae ultimo inhaerens. Hanc rem negant philosophi non cristiani*”, P. Semenenko, *Proemium in philosophiam*, s. 11.

¹⁹ „*Philosophia ex principiis revelationis divinae non procedit directe, licet ea supponens et ex eis cogitans, optime sibi consulat. Inde est quod nos ad marginem, ut ita dicam, ponamus illud divinum oraculum, quod nobis patefacit Deum »omnis in misura, et numero, ac pondere disposuisse«.* Ex quo licet cortissime non aliam esse rationem in processu determinationum omnium rerum nisi hanc per mensuram primum, per numerum deinde, et tandem per pondus”, P. Semenenko, *Logica*, s. 144.

²⁰ Zob. *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Rzym 1850, par. 176.

historiozofię, teologię życia wewnętrznego – sprawy te jednak nie wchodzą w zakres tematu tego artykułu. Co się zaś tyczy filozofii, trzeba powiedzieć, że charakterystyczne je elementy stanowią efekt wysiłku dania nowej chrześcijańskiej wizji świata, wizji naukowej. Te sam cel wyznaczał kierunek jego dyskusji z filozofią scholastyczną i nowożytną. Wydaje się, że starał się go osiągnąć: 1) w sposób odpowiedzialny: rzeczywiście bowiem podał warunki, których przyjęcie sprawiło, że filozofia nowożytna została pozbawiona tych konsekwencji, które są niemożliwe do przyjęcia dla chrześcijanina; 2) w sposób rzetelny, gdyż dane zaczerpnięte z Objawienia nie zostały dołączone do filozofii w sposób luźny i niejako „z zewnątrz”, lecz w sposób organiczny zostały włączone w samą strukturę filozofii, tak że stanowi ona system spójny i niesprzeczny. Etienne Gilson powiada, że ilekroć zachodzi tego rodzaju rewizja filozoficznego pojmowania świata w świetle danych Objawienia, tylekroć mamy do czynienia z filozofią chrześcijańską. Próba Semenki szła po tej właśnie linii.

Z zagadnień szczegółowych można by tu jeszcze zasygnalizować jako ważne i operatywne w nauce i w życiu takie sprawy, jak:

- dynamiczna wizja rzeczywistości;
- podejście do rzeczywistości równocześnie od strony myśli, rzeczy, czynu, języka;
- teoria afirmacji, jako pozytywny „napęd” wszelkiego rozwoju i życia;
- rozpoczęcie badań nad teorią i metodologią filozofii poprzez *organon*;
- ogólna tendencja do takich rozwiązań, poprzez które zostałyby wykluczone rozwiązania skrajne.

Certains éléments de la philosophie de Piotr Semeneko CR

Piotr Semeneko, cofondateur de la Congrégations de la Résurrections et célèbre philosophe polonais a complété sa formations philosophique pendant des études à Collegium Romanum aux années 1837-1942. Son point de départ était le thomisme (la philosophie scholastique) qu'il voudrait renouveler. Il l'a reconnu comme la vraie philosophie parce qu'elle explique l'acte de la connaissance. En fait, le sujet connaissant s'identifie avec l'objet de la connaissance. On peut considérer cet acte comme idée, jugement et raisonnement. La réalité a la triple structure. Ces trois éléments sont appelés l'être, la force et la forme. Ces sont les relations intérieurs de l'être. La personne humaine possède potentiellement des capacités de penser, de raisonner et de juger. Il faut les actualiser par l'action rational, qui est passage de l'être raisonnable a l'être potentiel. La pensée est chez Semeneko comme chez Kant le point de départ de la philosophie. Mais notre philosophe a tiré

des conclusions différentes: la structure de connaissance correspond avec la structure d'existence. En conséquence l'acte de raison nous amène à l'Absolut. Dieu reconnu comme l'Absolut est la cause exemplaire de l'Univers. Semenenko exprime la thèse de l'exemplarisme: Dieu dont l'unité se réalise dans la Trinité est le modèle pour tous les êtres accidentels, qui se composent de trois éléments. L'Absolut est une notion centrale de la philosophie de Semenenko. Il y a coïncidence entre l'Absolut religieux et l'Absolut philosophique: L'Absolut est toujours la Vérité. Mais il existe la différence dans l'automanifestation de la Vérité: elle se manifeste dans la manière naturelle (domaine de la philosophie) et dans la manière surnaturelle (domaine de la théologie).

słowa klucze: *absolut, akt poznania, byt, egzemplaryzm trynitarny, egzystencja, filozofia absolutna, filozofia XIX wieku, forma, istota, istnienie, jestestwo, myślenie ludzkie, osoba ludzka, neotomizm, prawda, siła, tomizm, troistość, wizja świata, zawartość umysłu*

CONGREGATIONIS RADICES

JERZY MRÓWCZYŃSKI CR
JABŁONOWO

PRZEŁOŻENSTWO GENERALNE ZMARTWYCHWSTAŃCÓW W 1855 ROKU*

Kontakty o. Piotra z ks. d'Alzon

„Ks. d'Alzon poznałem dobrze wprzód, jeszcze przed założeniem tego domu, a przynajmniej kiedy jeszcze w nim nie mieszkał – ile sobie przypominam, na początku 1845 w poście, kiedy wracał z Paryża do Rzymu, zboczyłem umyślnie z drogi, aby go poznać, z listem od matki Eugonii założycielki Assomption; poznałem tam wtedy u niego i pana Du Lac (Melchiora), który porzucił był wtedy redaktorstwo *en chef Universa* [naczelne Uniwersa] i wstąpił do benedyktyków, ale w parę lat potem, dla utrzymania rodziców, musiał na powrót do pisania [po]wrócić i jest dzisiaj z p. Ludwikiem Veuillot współredaktorem tegoż *Universa*; widziałem go znowu przed kilku dniami”¹.

Propagowanie akcji katolickiego szkolnictwa we Francji przez ks. d'Alzon.

„Ks. d'Alzon wskutek pobytu w Rzymie i dawnych swoich stosunków z o. Venturą jest może pierwszy we Francji, który nie tylko pojął potrzebę chrześcijańskiego wychowania i wypędzenia pogaństwa ze szkół, ale się jeszcze czynnie wziął do tego. Pochodząc z rodziny znakomitej na południu Francji, posiadając sam przeszło 80.000 franków dochodu, miał w swym ręku sposobność wykonania swych zamiarów. Założył najpierw w rodzinnym mieście Nimes dom wychowania. Kiedy podczas mojej ciężkiej choroby w 1846 i 1847 wyjechał naprzód

* Artykuł ten zawiera cytaty z pism, listów pierwszych zmartwychwstańców, odpowiednio pogrupowane tematycznie, które wybrał i opracował ks. Jerzy Mrówczyński CR.

¹ P. Semenenko, *Dziennik*, (dalej: S. Dz.), t. I, s. 85

do południowej Francji, gdzie mnie wysłali, bawiłem kilka miesięcy zimowych w jego domu; było tam wtedy około 200 uczniów"².

Założenie drugiego domu wychowawczego przez ks. d'Alzon w Paryżu.

„Ks. d'Alzon zaprowadził do swoich klas autorów chrześcijańskich już od lat trzech czy czterech. Po przyjęciu we Francji owego sławnego prawa o wychowaniu, którego rodzicami chrzestnymi byli ks. Dupanloup dzisiejszy biskup Orleański i pan Montalembert, ks. d'Alzon został zamianowany członkiem Najwyższej Rady Wychowania we Francji i przeszłego roku założył dom drugi wychowania tu w Paryżu na wzór swojego w Nimes (tu jeszcze kontynuuje dalej swoje informacje o popierającym go głosie papieża)”³.

Ewentualność połączenia się z asumpcjonistami

„Nazajutrz [po uroczystości św. Piotra] wyjechałem do południowej Francji na pozór dla towarzyszenia jednej rodzinie polskiej do wód Pirenejskich i po krzepieniu się po febrze, ale właściwie dla porozumienia się z ks. d'Alzon, przełożonym nowego zgromadzenia francuskiego, zajmującego się wychowywaniem, a bawiącym w domu głównym z Nimes. Przełożona główna zakonnice pisała do mnie z Paryża przedstawiając czyby dwa nasze Zgromadzenia mające podobne wyobrażenia i mniej więcej ten sam cel, nie mogły się połączyć ku wspólnej służbie w Kościele Bożym. Poleciwszy tę rzecz modlitwom i radzie wszystkich dusz pobożnych i wziąwszy pozwolenie od o. Przełożonego [o. Hube] do przedwstępnych układów przedstawiłem następujące warunki: 1. Zachowamy nazwę Braci Zmartwychwstania Pańskiego, zakonnice będą mogły zachować swoją: Wcieleńia. 2. Zakonnicy (nie mający jeszcze reguły spisanej) przyjmą regułę naszą, z możliwością popierania swoich odrębnych ustaw przy ostatniej wspólnej rewizji reguły – a zakonnice zachowując swoje konstytucje, zbliżą je ile się da do naszych. 3. Nowicjat i kształcenie młodzieży naukowej będzie w Rzymie pod naszym okiem przynajmniej na początek przez umówioną liczbę lat”.

„Na te warunki przystawała druga strona, warująca sobie tylko równą liczbę członków radnych, przy następnym wyborze wspólnego Przełożonego (ks. d'Alzon będąc dożywotnim u siebie chwalebnie się zrzekał) i przy rewizji reguły. Na to ostatnie Ojciec Przełożony przystać nie chciał bojąc się przeinaczenia ducha Zgromadzenia – żądał przynajmniej uprzedniego pewnego nowicjatu na co się druga strona zgodzić nie chciała”⁴.

„Zdanie moje o projektowanym połączeniu się z nami kongregacji ks. d'Alzon: 1. że dzieło ks. d'Alzon jest najprzód kolegium (Szkola), a potem [dopiero]

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ H. Kajsiewicz, *Pamiętnik*.

zakonem. 2. że w skutek tego nie mogło stać się zakonem. Trzeba nam stać przy naszej rzeczy, która przede wszystkim jest zakonem i ma coś wyrobionego z łaski Bożej. Nie trzeba nam zabijać naszej rzeczy dla tamtej, która jest żadną. Najgorzej gdyby ks. d'Alzon stał się przełożonym, on który nie mógł swojej rzeczy zakonne utworzyć, naszą by zwichnął. A dla jego wydatnej i szlachetnej osobistości jest to niebezpieczeństwo, zwłaszcza, że chce ks. Hieronim przypuścić równą liczbę głosów. Księdzu d'Alzonowi samemu potrzebaby nowicjatu, a w każdym razie powinien pójść pod posłuszeństwo. Zresztą krok ten połączenia się bezwarunkowego byłby przeciwny naszej regule"⁵.

Dyskusja w sprawie ewentualnego zjednoczenia Zgromadzenia z ks. d'Alzonem

„Odebrałem list od o. Józefa, żeby pośpieszyć do Rzymu, gdzie już jest ks. Hieronim"⁶.

„29.IX.53 W Rzymie ks. Hieronim rozżalony na mnie, za moje opieranie się połączeniu się z kongregacją księdza d'Alzon, ale, po krótkich objaśnieniach, doskonale porozumieliśmy się. Stanęło na tym, żeby się nie odpychać, ale przez pewien czas zbliżywszy się jak najbardziej, wzajemnie się poznawać. Ks. d'Alzon ma być za kilka tygodni w Rzymie; w tym kierunku z nim się porozumieć"⁷.

O. Kajsiewicz miesza osoby i rzeczy oceniane.

„Ja tu, w Albano, przeczytawszy Twój list pierwszy, który mi panna Józefa z Rzymu przysłała, zdziwiłem się, żeś się tak posunął. Ale sobie wnet wytłumaczyłem wiedząc, jak łatwo wziąć Cię za serce, że wynurzenie się proste, szczere, pokorne nawet, a zawsze szlachetne ks. d'Alzona ujęło Cię i podbiło. Już sobie wystawiłem, że wszystko jest jak ks. d'Alzon – i że za jego osobistością nie ma rzeczy (dzieła, instytucji, Zgromadzenia), którą trzeba traktować jak rzecz, a nie jak osobę. Na tej różnicy głównie opieram wszystkie uwagi, jakie Ci mam uczynić z powodu twoich listów”.

Ocena dzieła ks. d'Alzona.

„Czymże jest dzieło ks. d'Alzon? Jest Kolegium, które on chciał zamienić na zakon. Jest to dzieło – mniej więcej – ludzkie, które człowiek zacny, szlachetny, pobożny – więcej przy tym zdatny i dostatni chciał zamienić na dzieło Boże. Ale ono nie przyszło z wewnątrz, nie przyszło samo z góry od Boga, a po ludzku nie przyszło z dołu – ale przeciwnie przyszło z zewnątrz, przyszło – po ludzku – z góry, a Pan Bóg przyszedł tam z dołu. Mówię o tym dziele ks. d'Alzon nie jako o dziele

⁵ S. Dz. t. I, s.111.

⁶ S. Dz. t. I, s. 115

⁷ Tamże.

wychowania, bo to całe mogło być od Pana Boga i sądzę, że było – ale jako o dziele zakonnym, a to wyraźnie zdaje się, że było tylko dodatkiem, rachunkiem, chociaż pobożnym, ale tylko ludzkim – dla zabezpieczenia pierwszego dzieła. Nawet więcej bym powiedział, to jest że w podobnych okolicznościach musiało być tym, a nie czym innym i że taki początek jest największą przeszkodą dziełu zakonnemu ks. d'Alzon. Jest niejako – jeśli nie grzechem – tedy wadą pierworodną, bo sprawia, że to nie jest Zgromadzenie zakonne samorodnie przez działanie Boże powstałe, ale grono ludzi powstałe skądinąd, z innej myśli, z innej okoliczności, z innej przyczyny, które mimo to, że pierwszą jego racją istnienia nie była myśl zakonna – chce jednak zostać zakonem. Taka tendencja jest nawet duchownie niebezpieczna (nie mówię, że koniecznie zła) i jest niekorzystna”.

Dzieło ks. d'Alzon nie było zakonem.

„Powtarzam: dzieło ks. d'Alzon nie mogło być zakonem właśnie dlatego, że życie zakonne nie było pierwszym celem tego dzieła. Dajmy na to, że wszyscy mieli i mają chęć tego – ale chęć nie stanowi rzeczy”.

Ks. d'Alzon nie wiedział nawet, co to jest życie zakonne.

„Więcej jeszcze: sam ks. d'Alzon nie wie co to życie zakonne. Sam nigdy nie był zakonnikiem, ani też przygotowywał się w długim odosobnieniu i modlitwie na samorodnego od Boga nauczonego Zakonodawcę. Umie rozkazywać i prowadzić, ale stosownie do swego pojmowania, do swego dzieła. Taka jest główna uwaga co do stanu dzieła ks. d'Alzona, który to stan jest koniecznym następstwem położonego fundamentu”.

Zupełnie inne były cele naszego Zgromadzenia.

„Te uwagi, które cechują całą rzecz, jej początek i koniec – ciągle trzeba nam mieć przed oczyma. Nasz związek inaczej stanął. Pierwszą jego myślą było życie zakonne od Boga i dla Boga – bez naznaczania innego wyłącznego celu – a z ofiarowaniem się na wszelki [cel]”.

Ewentualność połączenia obydwu dzieł.

„Stąd cała nasza praca dotychczas była wewnętrzna i zakonna. Wyrobił się pewien duch między nami, który chociaż nie przyszedł do zupełnej jasności i stałości – jest jednak w dość już rozwiniętym zarodzie i sama taka natura tej **rzeczy** wróży dobrze na przyszłość. Oczywista tedy, że gdy się te dwie rzeczy spotkały z sobą – ta ostatnia powinna stać i nie dać się pociągnąć przez pierwszą, bo by zginęła sama i tamtej nie pomogła. Powinna stać mocno przy swoim, a to jest innymi słowy – powinna nie przyjmować takich kondycji, nie schodzić na takie stanowisko, które by było opuszczeniem jej własnego. Otóż takim zajściem, opuszczeniem itd. byłoby to, na co zdaje się zatrzymałeś się w tej myśli, aby z obu zgromadzeń równa liczba radców się zebrała, aby obaj Przełożeni dożyli przełożęństwo, wspólne narady stanowiły o Ustawach i Regule, wspólne obiory o władzy. Byłoby to najoczywistszym odstępianiem od całej naszej **rzeczy**, od wszyst-

kiego. Bo ten krok, albo byłby zrobiony na serio, albo nie na serio. Jeśli nie, to jest jeśli byśmy my z naszej strony przyszli z wolą uprzednią zostania przy naszym – to lepiej to od razu powiedzieć – i tak koniecznie uczynić wypada. Jeśli zaś na serio, to jest z zamiarem przystania na to, co ze wspólnych narad wyniknie – tedy oczywista, że wyrzekamy się naszej rzeczy, dając równą liczbę i stanowczą głosów żywiłowi różnorodnemu, niepewnemu, nieukształconemu; i nawet dla równości głosów powiększonemu radcami (choćby jednym), który nie jest nawet kapłanem. Dlaczegoż takie oczywiste upośledzenie naszej rzeczy, takie stronnictwo sprzyjanie tamtej – jeśli jednak mamy to przekonanie, że przy naszej rzeczy jest prawda i moc duchowa, której się trzymać trzeba”.

Ks. d'Alzon ewentualnym przełożonym obu Zgromadzeń.

„Tym bardziej i na to bardzo **zważyć** potrzeba, że ks. d'Alzon w takim stanie rzeczy znajduje się w podobieństwie bycia obranym na przełożonego, a to właśnie byłoby faktycznym najzupełniejszym wyrzeczeniem się i zabiciem naszej rzeczy i całego naszego życia, wszystkiego co dotychczas między nami z łaski Bożej było. Już nic nie mówiąc o tym, że takie zabicie się własne, żadnej korzyści nie da, bo ks. d'Alzon, który przy całej swojej inności, niepospolitej zdadności – nie ma jednak daru zakonnego tworzenia (świadczeniem tego, że u siebie nic podobnego nie otworzył) nie da nam tego, czego nie ma”.

Dla ks. d'Alzon konieczne jest przejście przez nowicjat.

„Owszem ks. d'Alzon powinien by sam przejść przez nowicjat. Nie mówię przez ten nowicjat pospolity, zwykły – ale przez pewien rodzaj nowicjatu, w którym by się nauczył sam i spróbował sam życia zakonnego. To było by dla niego bardzo do życzenia. Ale jeśli to uczynić się nie da, tedy przynajmniej żadną miarą nie można mu powierzyć prowadzenia naszej rzeczy, która powinna jednak zostać naszą rzeczą – to jest taką, jaką ją Pan Bóg utworzył dotychczas i niezawodnie tworzy nadal z łaski Swojej nie przestanie”.

Rozumna postawa o. Hube wobec zamysłów zjednoczeniowych.

„Dlatego też pochwalam zupełnie postanowienie Ojca Józefa, iż dla tej rzeczy przełożęństwa swego złożyć nie myśli. W tej kwestii o przełożęństwo leży faktycznie rozwiązanie owej drugiej: czy zostaniemy przy swoim, czy wyrzeczemy się naszej rzeczy? A że mamy zostać przy naszej, w tym nie było między nami żadnej wątpliwości przy twoim wyjeździe, mój kochany Hieronimie. Sądzę, że i teraz żadnej nie ma. Tylko dałeś się uwieść osobistości ks. d'Alzon”.

Poddanie się ks. d'Alzon pod posłuszeństwo.

„Wielką ci się rzeczą zdało, że on dobrowolnie składa przełożęństwo – i pewno: jeżeli na osobistość patrzymy – rzecz nie mała i znak wielkiej dobrej woli z jego strony. Ale jeśli na rzecz patrzymy, tedy nam tego nie dosyć. Potrzeba, aby przynajmniej na teraz wyrzekł się podobieństwa bycia wybranym i poddał się pod posłuszeństwo. Mówię pod posłuszeństwo, nie koniecznie pod nowicjat. To

posłuszeństwo mogło by z naszej strony wrócić mu natychmiast przełożeniu we Francji, choćby tylko nad swymi tamże i tak dalej, to jest coś podobnego. Ale posłuszeństwo jest rzeczą konieczną. Wtedy dopiero zaczną być zakonem”.

Narady z towarzyszami ks. d'Alzona muszą odbywać się według ślubowanej naszej reguły.

„Mam jedną jeszcze uwagę do zrobienia. A to, że wskutek naszej Reguły, która jednak nas obowiązuje, nie moglibyśmy przypuścić tamtych towarzyszy ks. d'Alzon do stanowczych narad, tylko do polubownych, w rzeczach, które się dotyczą zmian w naszej Regule, wyboru przełożonego itd. – Mnie się zdaje, że ten szczegół jest prawdziwy, to nie jest czczą formalność, ale rzecz obowiązująca – i że się tu daje stosować także to, co owe pobożne dusze mówiły, że powinniśmy stać przy naszej Regule itd. Nie wiem, czyś na to także uważał”⁸.

Ogólne uwagi o Zgromadzeniu ks. d'Alzon.

„Teraz zostawałoby mi wiele pisać w odpowiedzi na to, co piszesz o ks. d'Alzon, czyli raczej o jego Kongregacji. Ale oczywista, dziś nie mogę. Jedną tylko uczynię uwagę, żeś nie zważył na moją usilną prośbę, aby rozłączyć kwestię **rzeczy** od kwestii osób. Gdybyś na to chciał **zważyć**, tedy nigdy nie dawałbyś mi takich – na przykład – odpowiedzi, że i my kiedyś niedobre **rzeczy** czynili; żebyśmy pamiętali o tym, cośmy kiedyś płatali – i nie zarzucali ks. d'Alzon, że on zaczął od myśli o Kolegium”.

Duch i kierunek przy ewentualnym połączeniu obu Zgromadzeń.

„A nie mów, że oni nam ustępują rzeczy esencjalnych. Rzeczy esencjalne są: duch i kierunek (rząd). Duch nie jest w literze, ale w życiu. Jeżeli na równi z nami będą, nie wyrobiwszy się wprzód w naszym i do naszego ducha – choćby w całości przyjęli naszą Regułę – w życiu wniosą innego ducha i będą dwa duchy. A co do kierunku oni będą mieli cały, mimo nowicjatu itd.”.

„Nasze przeszłe rzeczy dotyczą spraw osobistych, a nie rzeczy. Nasze przeszłe rzeczy są osobiste i nie dotyczą natury samego przedsięwzięcia i dzieła. My zawiązaliśmy się w myśli niezależnej od naszych osobistości – i trzeba na tę myśl zważać niezależnie nawet od naszych następnych upadków, omyłek itd., bo te tylko to sprawiały, że dzieło szło źle i mogło być upaść, gdybyśmy odstąpili od pierwszej myśli, ale nie sprawiały, że dzieło było inne – właśnie dla tego samego, że groziły mu upadkiem. Tymczasem u ks. d'Alzon tamta jego myśl jest myślą samego jego dzieła. I to dzieło prosperuje właśnie w kierunku tej myśli, a poza nią nie rozwija się itd. Nie mogę tego dłużej rozwijać, ale – mój drogi ks. Hieronimie – niech Ci twoja dobra wola i zastanowienie się przed Panem Bogiem – dopełni tej uwagi, na której koniecznie trzeba się oprzeć w uważaniu tej rzeczy”⁹.

⁸ P. Semenenko do H. Kajsiewicza, Albano 29.07.1853 – rks. 529 ACCR.

⁹ Tamże, rks. 530.

Poglądy o. Kaczanowskiego co do przyszłości Zgromadzenia

„13.V.55 Przez ten czas [o. Karol] rozmyślał wiele na ziemi algierskiej o naszych losach, to jest dziejach i wypracował wniosek dość wymowny. W wielu miejscach trafnie, ale w ostatecznym wnioskowaniu niezawodnie mylnie, abyśmy poświęcili nasze Zgromadzenie i wleli się do zgromadzenia ks. d'Alzon, które przed paru laty chciało się połączyć z naszym. Główny jego powód, żeśmy chcieli być nie katolickim, ale polskim zgromadzeniem (błąd z niektórych czynności niektórych członków powzięty), a główny dowód – że nas Pan Bóg nie chce – [to] ten, że nam postulantów nie przysłał. Ale kiedy to podanie wypracowywał, zgłosiło się razem i weszło do Zgromadzenia siedmiu postulantów, chociaż tylko na braciszków; ale wszyscy Włosi; więc tym samym upada nie tylko ten jego dowód, ale i tamten powód. Co więcej, w tej samej chwili wprasza się na kleryków kilku Włochów i kilku Polaków, między nimi dwóch czy trzech ze Śląska przez ks. Tomasza [Brzeskę] zachęconych”¹⁰.

„13.05.1855 Byliśmy z ks. Karolem w Sezze u Katarzyny. Ks. Karol zupełnie myśli swoje zmienił względem Zgromadzenia, zważając i na to, jak Katarzyna Zgromadzeniu dobrze życzy i zapowiada. – Co do mnie, te nawiedziny były mi powodem niewymownej pociechy, o której Pan Jezus wie dobrze... A jak się szczęśliwie udały. Dnia tego samego, kiedyśmy odjeżdżali z Sezze [19 maja, sobota], przyjechał tamże kardynał Marini i jakiś biskup, którzy zapewne byłiby dla nas wielką przeszkodą, a w parę dni później Katarzyny nie było w Sezze”¹¹.

Rezygnacja o. Hubego z urzędu generała w 1855 roku

Projekt połączenia ze zgromadzeniem ks. d'Alzona powodem rezygnacji o. Józefa z generalatu.

„W ostatnich dniach maja odjechał ks. Karol do Francji, należawszy tu razem z nami do ważnego aktu w dziejach naszego Zgromadzenia. Ks. Józef od dawna chciał złożyć [swoje] przełożęństwo. Głównym powodem z początku była chęć wszystkich innych braci na połączenie się z ks. d'Alzon. On myślał, że przez to zrywa się historia i poddanie i niejako tożsamość Zgromadzenia. Tak było zaraz w roku 1853, kiedy ks. Hieronim jeździł do Francji porozumieć się z ks. d'Alzon. Przez rok 1854 milczeliśmy o tej rzeczy, odkładając ją do lepszych czasów, jedynie przez wzgląd na ojca Józefa. Ale przez ten czas, nie wiadomo z jakich powodów, weszło w niego absolutne przekonanie, że nasze Zgromadzenie nie może istnieć; i – co najdziwniejsze – utrzymywać zaczął, że cała nasza przeszłość była czysto ludzką i nie od Pana Boga; on, który w przody tak wyłącznie utrzymywał rzecz przeciwną. Wskutek tego nie mógł być dłużej przełożonym Zgromadzenia. – Położenie jego i nasze zaczęło rozjaśniać się i rozstrzygać za przyjściem tu owego

¹⁰ S. Dz. t. II, s. 15.

¹¹ S. Dz. t. II, s. 16.

oredzia ks. Karola, o którym wyżej mówiłem. – Z jego powodu napisał ks. Józef list do Paryża do ks. Aleksandra donosząc mu, że po przeczytaniu pisma ks. Karola, my także (tj. ks. Hieronim i ja) zostaliśmy tego samego zdania, co i on, względem naszego Zgromadzenia i jego przyszłości. Niewytłumaczone zaślepienie! Kiedy właśnie zupełnie, a zupełnie innego byliśmy zdania”¹².

Fałszywe widzenie Zgromadzenia przez o. Hubego.

„Dziw to był dla mnie wielki czytać listy o. Józefa, gdzie o nas mówi żeśmy tego samego zdania co i on. Prawdziwie do siebie nie przychodziłem ze zdziwienia, że wtedy, kiedy my najmocniej jesteśmy przekonani o żywotności naszego Zgromadzenia i o Łasce Bożej nad nim – o. Józef nas wystawia jako chcących je zabić. Jak on do tego przyszedł – rzecz niedocieczona. Chyba to jedno ją tłumaczy, że już tak ma żółte oczy, iż i białe i czarne wszystko dla niego żółte”¹³.

Powody fałszywej oceny myśli o. Kajsiewicza i o. Piotra.

„Niezaprawdę tak być musi, ale też niezawodną jest rzeczą, że my się na to zgodzić nie możemy. Powód do tego w tym był, że ks. Karol w piśmie swoim, gdzie przy wielu dobrych, prawdziwych i zbawiennych rzeczach – przeholował i w zasadzie i we wnioskach – zdawał się o. Józefowi wyrażać nasze wspólne zdanie, szczególnie dlatego, że wnioskował na połączenie się, czyli – jak ks. Karol mówił – na wlanie się do ks. d’Alzon. Rzecz podrzędną, to jest chęć tę połączenia się z ks. d’Alzon, wspólną nam z ks. Karolem, o. Józef wziął za rzecz główną, to jest za zwątpienie o Zgromadzeniu, jakoby nam także wspólnym z nim, chociaż najwyraźniej co innego mówiliśmy i od razu oświadczyliśmy, że ks. Karol przesadził i w powodach i w następstwach. Ale o. Józef, jak pokazuje się, nie zważał na to wcale. Nie zastanowił się nad naszym prawdziwym zdaniem, tylko nad – zapewne – z tego co ks. Karol uczynił, a co tak jego uczucia i zdania zdawało się potwierdzać – rad też był zdaje się, że i nas mógł uważać we współnictwie z tym wszystkim. I stąd owe listy i niepojęte o nas przypuszczenia. O. Wentura dobrze wyrzekł, że o. Józef musi być chory – tak się ta rzecz najlepiej tłumaczy. Myśmy tylko powinni lepiej uważać na rzecz i sami pisać do ciebie z jej wyjaśnieniem, żeby uniknąć tych nieporozumień, choć – dzięki Bogu – chwilowych tylko, które z tej przyczyny między nami zaszły”.

Usunięcie o. Józefa ze stanowiska przełożonego w 1855 roku.

„Teraz, po otrzymaniu twego ostatniego listu, przy którym były owe listy o. Józefa, zaradziliśmy – za Łaską Bożą – stanowczo wszystkiemu. Już Ci o. Hieronim odpisał o swoim rozumieniu, ale to było przed wspólną naradą”.

„Na wspólnej zaś naradzie stanęło co następuje:

1) Przyznaliśmy zupełną słuszność twojemu wnioskowaniu, że ks. Józef, wskutek swojego postawienia się, przestał być z prawa naturalnego Przełożonym Zgromadzenia tak, jak gdyby był umarł.

¹² Tamże, s. 17.

¹³ P. Semenenko do A. Jełowickiego, Rzym 26.05.1855, rks. 862 AACR.

2) Że wskutek Reguły ks. Hieronim prawnie obejmuje jego władzę, aż do Zebrania Ogólnego i nowego wyboru.

3) Że dla bardzo słuszych powodów to Zebranie nie ma nastąpić, aż w zwykłym terminie za lat dwa.

4) Że przez ten czas cała ta zmiana ma być nieogłoszoną nie tylko poza Zgromadzeniem, ale nawet w Zgromadzeniu poza Radą. O Józef będzie nosił tytuł Przełożonego, ale wewnątrz nie będzie władzy wykonywał. I w takim postawi się miejscu i położeniu, żeby z tego samego wypływało to niewykonanie – i mogło się usprawiedliwić. W tym celu jedzie do Paryża, gdzie takie stanowisko najłatwiej zająć”.

Powody usunięcia o. Hubego z przełożęństwa.

„Powody zaś, że aż za dwa lata. Najpierw, że się nie możemy zebrać. Po wtóre i głównie, żeby nie robić hałasu na zewnątrz, a zamieszania wewnątrz. Powód ten tak jest ważny, że trzeba się zgodzić na najniewłaściwsze położenie o. Józefa w Zgromadzeniu, że nie jest Przełożonym i nie będzie podwładnym. Do tego ostatniego żadną miarą zmuszać go nie można, bo by zapewne opuścił Zgromadzenie, a tego właśnie wystrzegać się wszelkimi sposobami potrzeba”.

Uznanie przełożonym Zgromadzenia o. Kajsiewicza.

„Tak się narodziwszy i postanowiwszy ze smutkiem w sercu z tego co się stało – ale z ufnością, co Pan Bóg dla nas gotuje – uklękliśmy z ks. Karolem przed o. Hieronimem, uznając go za Przełożonego Zgromadzenia i wzywając, aby od tej chwili zaczął nim być i aby dał nam błogosławieństwo na początek i swojej władzy i naszego posłuszeństwa. A potem wstawszy – ucałowaliśmy go z wielką nadzieją w sercu i otuchą w Bogu. O tym dajemy ci znać, kochany księżu Aleksandrze, abys już odtąd uważał ks. Hieronima za Przełożonego Zgromadzenia i jego słuował. Co do Ojca Józefa, to tak z nim będziesz postępował, jak o. Hieronim postanowi. Ja ci tylko daję moją braterską radę – a jeśli chcesz i prośbę – chceszbyś z nim najdelikatniej obchodził się, abys mu nie wyrzucał nigdy tego, co się stało i nie starał się go – nie wiem jak powiedzieć – opamiętać, naprowadzić na drogę, lub coś podobnego. Zostaw to Panu Bogu i jego sumieniu”.

Traktowanie o. Hubego jako przełożonego *ad honorem*.

„Wierzaj, że takie wszystkie pokuszenia się twoje, jak dawniej jątrzyły, tak teraz gorzej jątrzyć będą. Koniecznie daj im pokój. Ani słowa o tym. To tak uważam za ważne, nawet pod względem prostej miłości bliźniego jaką winien jesteś dla o. Józefa – że nie tylko cię proszę o to, ale błagam i zaklinam. Potem zwracam twoją uwagę jeszcze i na to, abys nigdy o. Józefa nie traktował jako równego – co już zacząłeś – ale zawsze jako Przełożonego, wprawdzie *ad honorem* tylko, ale *ad honorem* naprawdę i istotnie. Tak mam nadzieję, że wszystko dobrze pójdzie, że szatan nic nie wskóra z całej tej historii – skrzętnie przez siebie przygotowanej – i że po pewnym czasie będziemy mieli pociechę i owoc naszej miłości i cierpliwości. Co daj Boże. Amen”¹⁴.

¹⁴ P. Semenenko do A. Jełowickiego, Rzym 26.05.1855, ACCR rks. 862.

Rezygnacja o. Józefa z przełożenia.

„Koniec tego wszystkiego: za przyjazdem ks. Karola, – że nie zważając nawet na to, iż ks. Józef dobrowolnie chce złożyć przełożenie w ręce ks. Hieronima, – *iure naturali* przestaje być przełożonym głównym Zgromadzenia, które uważa za martwo urodzone, nie żyjące, nie od Boga; zebrawszy się więc osobno, uznaliśmy ten stan rzeczy; Księdza Hieronima uznaliśmy jako przełożonego tymczasowego (bo był zastępcą), aż do skończenia lat 7 przełożenia ks. Józefa, to jest do Wielkanocy 1857 [roku]. Rzecz [ta] jest, na zewnątrz, nie została ogłoszona. Owszem prosiliśmy Ojca Józefa, żeby został przełożonym honorowym aż do końca czasu swego urzędowania. Tym łatwiej rzeczy się ułożyły, że o. Józef miał wyjechać do Francji na czas nieograniczony. Tak tedy ks. Hieronim naturalnym sposobem został tu w Rzymie jako przełożony, co, przed młodzieżą, całą rzecz zakrywało”¹⁵.

„Ksiądz Józef wyjechał rzeczywiście do Paryża razem z panią Borowską, chorą osobą”¹⁶.

„Gdy nareszcie w r. 1855 ks. d’Alzon przybył do Rzymu ze spisaną regułą swoją, rzecz już stała się całkiem niemożliwą – i zostawiła całkiem Panu Bogu przy zachowaniu najprzyjaźniejszych osobistych stosunków”¹⁷.

Les problèmes de l’administration générale de la Congrégation de la Résurrection en 1855

Au cours des contacts des résurrectionnistes avec père d’Alzon il est venu une idée de l’unification de deux congrégations. La discussion a porté une conclusion: l’unification n’est pas possible, parce que l’oeuvre de père d’Alzon est seulement collège, mais la communauté des résurrectionnistes est la congrégation religieuse. Leurs buts sont très différents. Il y avait le projet de père Kaczanowski de s’insérer totalement à la congrégation des assumptionnistes. Ce projet a été rejeté: on voyait des sources de la croissance des résurrectionnistes. En fait, des candidats italiens sont venus à la communauté. Père Hube a été démissionné de l’office du supérieur générale: il n’a pas reconnu la Congrégation de la Résurrection comme l’oeuvre de Dieu.

słowa klucze: *asumpcjonści, duch zgromadzenia, Kościół we Francji XIX-wiecznej, kryzys przełożeni, odrodzenie katolicyzmu we Francji, połączenie asumpcjonistów i zmartwychwstańców, powołanie, przełożenie generalne, reguła, rozwój zmartwychwstańców, szkolnictwo, wychowanie*

¹⁵ S. Dz. t. II, s. 18.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ H. Kajsiewicz, *Pamiętnik*.

KATARZYNA KRUPA
Nowy SĄCZ

FILOLOGICZNE REFLEKSJE NAD TWÓRCZOŚCIĄ POETYCKĄ HIERONIMA KAJSIIEWICZA CR

„Czuję, że pieśń ta młoda przetrwa długie lata...”
(sonet XXXV)

Po artykule prezentującym sporą dawkę historii a przed tekstami poświęconymi dociekaniom teologicznymi pojawi się kilka słów o poezji. (Kilka zaledwie, bo zdecydowanie lepiej jest poezję czytać, niż o niej mówić; te słowa mają jednakże do lektury wierszy zachęcić). I taki porządek rzeczy nie jest w żadnej mierze przypadkowy. Tak się bowiem składa, że właśnie poezja – zwłaszcza na pewnym etapie życia Hieronima Kajsiewicza – będzie towarzyszyć historii i wnikać w teologię. To właśnie poezja była tą sferą, która – jak się wydaje – w pierwszej połowie lat trzydziestych XIX wieku – stanowiła dla Kajsiewicza bardzo ważną, mocno zaznaczającą swe szlaki, życiową drogę. Towarzyszyła mu jako sposób wyrażania myśli o sobie, innych, świecie; była świadectwem jego doświadczeń i przeżyć, zarówno tych fizycznych, jak i duchowych; pozostawił w niej naprawdę wiele ciekawych, głębokich refleksji – wyrażonych bezpośrednio i pośrednio – o tym, co dla niego w tamtym czasie było najistotniejsze.

Ale tak się składa, że po stu siedemdziesięciu latach jest to obszar nieznany. Inne przejawy aktywności twórczej ks. Hieronima Kajsiewicza – jego dzieła teologiczne, kaznodziejskie, bogata epistolografia – zostały

późniejszym pokoleniom czytelników przypominane, a także poddane opisom, komentarzom i interpretacjom; natomiast literatura piękna, pośród której znajduje się poezja, jest wciąż terenem niezbadanym, objętym mrokiem niepamięci.

To dzieło obecnie mocno już niekompletne (autor mówi na przykład w liście do Jana Koźmiana o ponad pięciuset wierszach religijnych, jakie napisał, będąc w Angers – zapewne zaginionych lub zniszczonych¹), dzieło rozproszone w rozlicznych czasopismach (z wyjątkiem zbioru *Sonetów* wydanych wiosną 1833 roku w paryskiej oficynie Pinarda²); znane – tylko bardzo niewielu – jedynie z pierwodruków lub maszynopisów przechowywanych w rzymskim archiwum Zgromadzenia; dzieło, któremu wciąż brakuje rzetelnej i kompetentnej analizy badawczej, nieograniczającej się jedynie do aspektów filologicznych, ale obejmującej także – co rozumiało ze względu na osobę autora oraz charakter utworów – zagadnienia teologiczne i filozoficzne.

Niniejsze rozważania – zgodnie z tematem – mogą stanowić zaledwie przyczynek do szerszych omówień i głębokich studiów.

A poezja Kajsiwicza na nie zasługuje.

1. Człowiek i dzieło

Literatura musiała stanowić dla młodego Hieronima Kajsiwicza bardzo mocną życiową pasję, skoro – będąc studentem Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego – jednocześnie uczęszczał na wykłady profesorów Ludwika Osińskiego i Kazimierza Brodzińskiego³ – ówczesnych sławnych pisarzy i uznanych historyków literatury. Już podczas uniwersyteckich studiów próbował też swoich twórczych sił, pisząc komedie, dramaty i wiersze. (Inna sprawa, że później – by użyć eufemizmu – nie był z nich dumny i cieszył się, że w części wydane zostały bezimiennie, a w części zaginęły⁴). W roku 1830 czasopisma „Bard Oswobodzonej Polski” i „Dekameron Polski” drukują kolejne jego wiersze: *Pieśń akademicką*, *Niegdyś a dzisiaj*, *Wiek miłości*. Poezja towarzyszy Kajsiwiczowi, kiedy trwa powstanie, w którym jest żołnierzem – wówczas po-

¹ Por. J. Bystrzycki, *O poezjach i mowach pogrzebowych Hieronima Kajsiwicza*, Kraków 1902, s.75.

² J. H. Kajsiwicz, *Sonety*, Paryż 1833.

³ Por. J. Bystrzycki, *O poezjach...*, dz. cyt., s. 17.

⁴ Por. tamże, dz. cyt., s. 18.

wstają wiersze *Wspomnienie z litewskiej wyprawy generała Dembińskiego, Boże, zbaw Polskę*; a także, gdy po upadku narodowego zrywu zmuszony zostaje do emigracji i przebywa w Besançon – tekst *Jedność, stałość, nadzieja – wiersz do tułaczów polskich przez Józefa Hieronima Kajsiwicza, podporucznika w Besançon*. Następne wiersze Kajsiwicz tworzy już w Paryżu, gdzie pracuje wówczas fizycznie w fabryce wyrobów żelaznych. Są to: *Omne trinum perfectum* – toast na cześć generała Dwernickiego, wygłoszony na uroczystym obiedzie, w obecności adresata utworu, Adama Mickiewicza, Bohdana Zalewskiego – uznany zresztą przez autora za prawdziwe „débüt poetyczne”⁵, wiersz *Druga rocznica powstania Litwy* drukowany w „Pielgrzymie Polskim” oraz zbiór czterdziestu jeden *Sonetów* wydanych wiosną 1833 roku u Pinarda; kolejne, gdy od lata 1833 do wiosny 1835 przebywa na zesłaniu w Angers: *Modlitwa do Boga żołnierzy polskich zaprzęgniętych do taczek po fortcach ruskich, Modlitwa do Boga za moich prześladowców i możnych tej ziemi* – drukowane w poszytach „Pielgrzyma Polskiego”, oraz *Duma o Stefanie Garczyńskim*⁶. Niezwykły, przejmujący utwór *Podniesienie ducha* powstaje, kiedy w drodze powrotnej do Paryża Kajsiwicz zatrzymuje się w benedyktyńskim opactwie w Solesmes, gdzie po odprawieniu rekolekcji odbył pierwszą po pięciu latach spowiedź⁷; i wreszcie, po powrocie do stolicy Francji – jak się wydaje – wiersz ostatni, pochodzący sprzed 17 lutego 1836 roku, napisany wkrótce po wizycie w klasztorze Trapistów: *Rzecz do braci na wygnaniu zabłąkanych – z powodu V rocznicy listopadowej*⁸.

A z czasów, gdy już pozostawał we wspólnocie – dokładnie: z marca 1838 roku – pochodzą cztery sonety: *Adam Celiński, La Madonna, Na wille księżny Zeneidy Wołkońskiej, Do M. Gogoła*, zachowane w rękopisie i pomieszczone przez ks. Pawła Smolikowskiego CR w II tomie *Historii Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*⁹.

Tyle przetrwało do dziś. Ilościowo to rzeczywiście zbiór niezbyt wielki. Ale na szczęście ta miara nie jest w przypadku poezji żadnym jakościowym wyróżnikiem. I nie stanowi w najmniejszym stopniu o jej wartości.

⁵ Por. J. Bystrzycki, *O poezjach...*, dz. cyt., s. 32.

⁶ Por. tamże, dz. cyt., s. 69–75.

⁷ Por. B. Zaleski, *Książd Hieronim Kajsiwicz. Wyciąg z listów i notatek*, Poznań, 1878, s. 34–35.

⁸ Por. J. Bystrzycki, *O poezjach...*, dz. cyt., s. 80.

⁹ P. Smolikowski CR, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 2, s. 101–103, 139.

2. Motywy

Nietrudno jest wskazać w poezji Kajsiwicza dominantę tematyczną. Jest nią powstanie listopadowe, które – jak wiemy – mocno odcisnęło swe piętno na jego życiu, było impulsem nie tylko do tworzenia literatury, ale także – ponieważ są to procesy bardzo ściśle z sobą powiązane – refleksji nad losem swoim, rodaków, nad postawami i wyborami, nad określeniem powinności wobec ojczyzny. Oprócz tego – jak wspomniałam – najważniejszego motywu obecne są także inne: w wielu wierszach pojawia się obraz Polski, twórca stara się określić rolę poety i funkcję, co więcej nawet, misję poezji, porusza kwestie społeczne, wreszcie dotyka nie zwykle delikatnej sfery, jaką jest osobiste, a także duchowe życie człowieka i jego wewnętrzna przemiana. Te toposy wyznaczają poniekąd zakres tematyczny utworów poetyckich Kajsiwicza. Spróbujmy przyjrzeć się z bliska najbardziej interesującym.

2.1 Powstanie listopadowe

Do broni! Bracia, do broni!
Kto ceni wolności dary, (...)
Ojczyzna o pomoc woła,
Niech spoczną na chwilę muzy.
Ktokolwiek miecz dźwignąć zdoła,
Niech wstrząsa tarczą Meduzy,
Ojczyzna o pomoc woła. (...)

Tak słowami *Pieśni akademickiej* podmiot liryczny wzywał rodaków do walki. Wiersz wyrażający odczucia zbiorowości uderza przede wszystkim niesłychanym dynamizmem, pięknem nadziei, siłą entuzjazmu i żarliwością perswazji. Niczym niezmacony optymizm każe wierzyć Polakom stającym do walki, że przyniesie ona zwycięstwo, a ofiara zdrowia, a nawet życia, będzie stanowić dla żołnierzy zaszczyt. Antyteza: „świetlna zorza zajaśnieje / lub umrzemy w każdej chwili” – jest wyrazem postawy, która zakłada, że nie ma żadnych półśrodków, że możliwy jest jedynie wybór próby najwyższej.

Początkowy entuzjazm musiał dość szybko ustąpić miejsca refleksjom bardziej wyważonym, głębszym, jakie znajdziemy w wierszu *Wspomnienie z litewskiej wyprawy generała Dembińskiego*, którego tytułowy bohater był jednym z przywódców powstania. Ten obszerny tekst jest poetyckim obrazem zasług generała, pochwałą jego bohaterstwa, a szczególnie

dążenia do jedności Polaków i Litwinów; zalety Dembińskiego zostają ukazane jako dalece wykraczające ponad przeciętność i zasługujące na ocalenie od zapomnienia.

Utwór *Jedność, stałość, nadzieja* stanowi rozrachunek z powstaniem dokonany już z pozycji emigranta. To opisowy, niepozbawiony epickiego rozmachu wiersz, w którym podmiot liryczny zdobywa się na analityczny, głęboki rozrachunek z ostatnimi wydarzeniami, wnika w psychikę Polaków, wskazując ich narodowe wady, przeszkadzające zwycięstwu; mówi prawdy gorzkie:

Niech świat nie powie: „Polska tak mężnie walczyła,
A w końcu ją jak zwykle niezgoda pochłonie”(...)

Wydaje się, że w tytule utworu zawiera autor sugestię, w czym należy dostrzegać źródła odrodzenia narodu. Ma jednak świadomość, że jego słowa są bardzo trudne do przyjęcia, że może się spotkać z odrzuceniem, ponieważ z całą szczerością kończy wiersz ironicznym zdaniem:

Teraz potępcie wieszczą, lecz prawdy słuchajcie!

Najciekawszym, najpełniejszym i – co trzeba koniecznie podkreślić – całkowicie oryginalnym obrazem powstania listopadowego w poezji są *Sonety*. Część cyklu, zamknięta pomiędzy numerami IV i XV, stanowi zapis osobistych losów autora i jego drogi powstańczej, począwszy od Nocy Listopadowej, wezwania do walki i pożegnania z rodziną, poprzez kolejne wydarzenia: służbę w 6. Szwadronie III Pułku Ułanów pod dowództwem generała Dwernickiego, bitwy pod Stoczkiem i Nową Wsią, odniesione rany, niewolę, uwolnienie, wreszcie wygnanie. Te własne, dramatyczne przeżycia łączy Kajsiewicz z historyczną niemal wiernością zdarzeniom. Czuje się bardzo intensywnie w *Sonetach* zarówno liryczną wrażliwość, subtelność, jak i epicki oddech, dostrzega obraz nie tylko przejmujących emocji i uczuć podmiotu lirycznego, jego myśli i pragnień, ale także rzetelny zapis zdarzeń, odbytych rozmów, podjętych działań. Symboliczne są tytuły poszczególnych sonetów, ukazujące wewnętrzną spójność logiczną kolejnych tekstów, podkreślające także ową niezwykle ciekawą literacko dwoistość, liryczno-epicki charakter wierszy oraz wyznaczające chronologicznie etapy powstańczej drogi autora, na przykład: *Myśl o skonaniu na polu bitwy*, *Spowiedź żołnierza w niewoli*, *Sen wygnańca*, a także: *29 listopada 1830*, *Bitwa*, *Jeniec w obozie nieprzyjacielskim*, *Uwolnienie*.

Na szczególną uwagę zasługuje, jak widać, to, że powstanie widziane jest z różnej perspektywy, ukazywane w różnym świetle, że temat ten nabiera dzięki temu niezwykle ciekawych, różnorodnych i komplementarnych znaczeń; osiąga rangę zdarzenia wówczas dla autora najbardziej istotnego. Było ono z pewnością jednak nie tylko inspiracją literacką, ale przede wszystkim odcisnęło swe piętno na życiu poety. Tego piętna nie zatrze upływ lat.

2.2. Polska

Obok omówionego powyżej, konkretnego wydarzenia historycznego, pulsującego mocnym tętnem w poezji Kajsiwicza, sytuuje się motyw bliski, ale jednocześnie bardziej ogólny, uniwersalny. Jest to Polska. Podmiot liryczny wyraża żarliwie, niezwykle szczerze i z młodzieńczą pasją swoje uczucia do niej. Najwidoczniej są one ukazane w sonetach zatytułowanych *Do Polski* i *Do ojczyzny*. Tam, w bezpośrednich, pełnych emocji apostroficznych zwrotach, wyznaje miłość wierną, niczym niezachwianą, wytrwałą aż do końca. Ta miłość nie poddaje się rozpacz, nie ginie pod ciężarem samotności emigranta, nie niszczy jej czas. W tak właśnie przeżywanej miłości zawiera się nadzieja na odrodzenie ojczyzny. Powinności wobec Polski – wtedy rozumiane jedynie jako walka – traktuje podmiot liryczny jako coś oczywistego; zobowiązanie, przed którym uchylić się nie sposób, które nie poddają się żadnej relatywizacji, nie podlegają żadnej dyskusji, stanowiąc po prostu wewnętrzny imperatyw. Łączy się z taką postawą, naturalnie, ofiara, ale traktowana jako swoiste wyróżnienie. Poświęcić wszystko – to prawdziwa miara patriotyzmu. Należy od razu zaznaczyć, że także w wielu innych tekstach pojawia się Polska postrzegana jako wartość najwyższa, najcenniejsza. Sonet *Do ojca Polaka*, będący wyraźną aluzją literacką, oryginalną korespondencją z wierszem Mickiewicza *Do matki Polki*, pokazuje, jak uczyć miłości do ojczyzny: jak wychowywać synów do trudów walki, jak hartować ich męstwo i kształtować wolę, jak czynić wciąż wrażliwymi na cierpienie tych, którzy już ponoszą ofiary. Młodzi Polacy, wzrastający w takiej atmosferze, będą potrafili walczyć, „milcząc, cierpiąc”, będą mieli „silną duszę, zdrowe dłonie”.

Kajsiwicz jednakże wielokrotnie też podkreśla, że walka łączy się z zemstą i nienawiścią wroga. To są nieuniknione moralne koszty, które muszą płacić wszyscy wstępujący na tę drogę, stający do boju. Sonety *Wieszcz żołnierz*, *Do ludów*, *Zemsta* najpełniej ukazują tę tragiczną prawdę; posiłkując się ironią, autor uświadamia, że powołaniem żołnierza-poety jest

pisać w taki sposób, by tę nienawiść do wroga budzić. Dlatego tak niezwykle mocno brzmi dramat niemożności pogodzenia walki i etyki:

Litość! Szlachetność! Zgubne Polakom wyrazy (...)

Jak widać, wówczas Kajsiwicz pojmował cenę miłości jako ofiarę całkowitą.

Kilku lat było trzeba, aby zrozumiał, że miłość nie może żywić się nienawiścią, jeśli się kocha, trzeba wymagać wiele przede wszystkim od siebie, że aby osiągnąć zewnętrzną wolność, trzeba być najpierw – przez moralne odrodzenie – wolnym wewnątrz. Dopiero w listopadzie 1835 roku w wierszu *Rzecz do braci na wygnaniu zabiłkanych* rozprawi się ze swoimi dotychczasowymi poglądami na tę sprawę i powie otwarcie:

Nie żadna obca zbawi nas doktryna,
Lecz miłość Polski i Boskiego Syna.

2.3. Poeta i poezja

Romantyczny twórca to człowiek niezwykle, nieprzeciętny, obdarzony geniuszem poetyckim, który – jak napisał Friedrich Schelling w *Filozofii sztuki* – czyni go podobnym do Boga. Geniusz poetycki pozwala więc poecie niejako równać się z Bogiem, daje mu większe prawa, intensyfikuje doświadczenie samotności, poszerza skalę uczuć i utwierdza w poczuciu swoistego wybrania. Kajsiwicz jest na tym polu dzieckiem swojej epoki, ale też trudno się spodziewać, by mogło być inaczej.

W *Sonetach* pojawiają się motywy autotematyczne; podmiot liryczny pisze o sobie i o swojej poezji, określa swe poetyckie *credo*:

Ja dojdę jednak szczytu i przez nowe drogi
Wysnuję pieśń w mej piersi i z uczuć nieznanych. (...)

Ma świadomość własnej wielkości, odmienności, nieograniczonych niczym możliwości tworzenia. Temu poczuciu towarzyszy bardzo częsty w poezji romantycznej motyw lotu, stawiający poetę ponad światem, dający mu perspektywę wykraczającą poza wąski, zwykły jego ogląd. Samotny, dumny, cierpiący, poprzez swe wiersze staczający swoistą walkę poeta jest gotowy na wszystko. Gardzi miernością, przeciętnością świata, dlatego kreuje nowy i mówi z siłą:

To i ja światem wzgardzę – gdzieś samotny siedę –
 Bóg dał dość siły wieszczom, wieszcz się z Bogiem zgodzi.
 Nowy świat sobie stworzę – i w nim światem będę.

Geniusz poetycki sprawia, iż twórca odrywa się od ziemi, unosi tak wysoko, że „głową wita Boga” i właśnie w „chmurach widzi orła” – czyli swoją „drogę”. Przenika wszechświat, ogarnia ruch gwiazd, odczuwa tak wielką siłę i moc poetycką, że tworzenie okazuje się koniecznością absolutną. Życie i twórczość stają się jednością, spajają w całość, poeta –

Umie wielkie czyny śpiewać,
 I czynem wieszczę inne do piosnek zagrzewać (...)

dlatego jest w swych tekstach poruszająco szczery, prawdziwy; dokonuje poetyckiego rachunku sumienia, przeglądając się w swej poezji, może powiedzieć:

Bom nigdy życiem moim mej pieśni nie kłamał (...)
 Ja mam czucie, uczciwość, mam z czego być dumny.

Wierzy głęboko w sens tego, co pisze, wierzy w siłę i znaczenie poezji, jej misję, czyli oddziaływanie na świadomość Polaków, na ich myśli i uczucia, postawy i wybory, choć ma jednocześnie przeświadczenie, że nie zawsze należy się spodziewać ani widocznych, ani szybkich efektów:

Pieśń ma dojdzie, czy zdoła dawne ognie wzruszyć?
 Tu mię głupi nie pojmą, będą śmiechy szerzyć,
 A mędrsi zrozumiawszy... czy zechcą uwierzyć?

Młody Kajsiwicz potrafi także ocenić z pewnego dystansu swoją poetycką drogę i jej charakter, dokonać krytycznego podsumowania twórczości, umie z pokorą stwierdzić, „że pieśń tę [uważa] jeszcze za niegodną siebie”, co naprawdę dobrze świadczy o jego sposobie patrzenia na siebie, na własne dyspozycje twórcze i możliwości ich rozwoju. To bardzo cenna i nieczęsta umiejętność.

2.4. Bliskie związki

Mam świadomość, że tytuł tego rozdziału jest dość enigmatyczny, przywołam jednakże w tym miejscu teksty, w których podmiot liryczny bezpo-

średnio ujawnia swe bliskie związki z innymi osobami, określa interpersonalne relacje, ukazuje, jakie znaczenie mieli niektórzy ludzie w jego życiu.

Mówiąc o poezji Kajsiwicza, trudno nie wspomnieć o Adamie Mickiewiczu: czynię to, zdając sobie jednakże sprawę, że to temat zakrojony na oddzielne studium, i zawężając go celowo jedynie do XX sonetu, zatytułowanego *Do A. M.*

Mickiewicz jest w nim ukazany jako niedościgły wzór, mistrz, którego geniusz staje się dla młodego poety niczym drogowskaz, stanowi punkt odniesienia. Zestawienie własnej poezji z twórczością wieszczka musi przynieść konstatacje właśnie takie: jak daleko poezji dwudziestoletniego Hieronima do sławnych, wielkich dzieł Adama. W klimacie tego wiersza nie wyczuwa się jednak, nawet w najmniejszym stopniu, jakiegokolwiek zazdrości. Podmiot liryczny z otwartością i całkowitą szczerością prosi mistrza o opiekę, marzy o jego uznaniu i deklaruje rzeczywisty, szczerzy podziw. Jak skądinąd wiemy: wówczas podziw i dla poety, i – chyba przede wszystkim – dla człowieka.

Duma o Stefanie Garczyńskim, napisana w czerwcu 1834 roku, jest utworem funeralnym, pożegnaniem z osobą bardzo bliską: poetą walczącym w powstaniu, emigrantem. Wśród wysokiego, patetycznego stylu wiersza nie gubią się – na szczęście – serdeczność i prawda wyznania, nie zatracają podziw i szacunek dla człowieka – twórcy – żołnierza, nie umniejsza szczere uznanie. Ten wiersz stanowi przede wszystkim świadectwo niezwykłej umiejętności autora: znajdowania w człowieku tego, co najlepsze, największe, najcenniejsze – ale także jest dowodem wiernej przyjaźni i pamięci wykraczającej poza doczesność.

Wydaje mi się, że te dwa teksty mówią bardzo wiele o twórcy i osobie, o relacjach z innymi, wzajemnej bliskości myśli i wyborów, o tym, co tych ludzi łączyło. Są dowodem wielkiej wrażliwości, wierności, uznania, wreszcie pamięci, której strażnikiem jest poeta. Ukazują bardzo wyraźnie, że swój talent podporządkował Kajsiwicz ważniejszej wartości: dostrzeganiu w drugim człowieku dobra i mówieniu o dobru, jakie uczynił.

2.5. Pejzaż duszy

Każda twórczość poetycka jest w jakimś stopniu odbiciem sfery duchowej autora. W przypadku poezji Kajsiwicza dostrzegamy, jak ciekawy to obraz, ulegający niezwykłej ewolucji, odzwierciedlający bowiem jednocześnie duchową metamorfozę poety.

Swoją noc duszy przeżywa podmiot liryczny sonetu XXVI. Takim określeniem trzeba nazwać stan nienawiści do świata i ludzi, bliski rozpacz,

kiedy nie umie się w żaden sposób pokonać wewnętrznej burzy. Podmiot liryczny nie dostrzega dla siebie żadnej drogi, pogrążony jest w mrokach, które zaciemniają wszystko. Naturalne więc wydaje się szukanie wyjścia w buncie, który zazwyczaj jest ślepy i drogowskazów żadnych nie potrzebuje. Stąd pojawiają się już wcześniej wspomniane wiersze, nawołujące do zemsty, gniewu, a nawet „krwawej rewolty”.

Późniejsze przemiany duchowe podmiotu lirycznego widać szczególnie wyraźnie, gdy się zestawi i porówna teksty z początku lat trzydziestych i te pisane po 1834 roku. Co jest stałe, a co się zmienia w tym pejzażu duszy? Niezmienna jest miłość do Polski, wrażliwość, szczerłość, szlachetność, żarliwość. Zanika natomiast zupełnie poczucie wielkości i mocy; frazy o nienawiści, zemście i odwecie zostają zastąpione słowami, które nazwać trzeba poetycką modlitwą. Ten, który pragnął równać się z Bogiem, teraz zgina przed Nim kolana, pokornie godzi się z Jego wolą, przyjmuje ją jako jedyną i najlepszą dla siebie. W wierszu *Modlitwa do Boga za moich prześladowców i możnych tej ziemi* pojawia się kilkakrotnie, nieobecna we wcześniejszych tekstach, bardzo ważna myśl: to imperatyw przebaczenia krzywd, rozumiany jako podstawowy element postawy chrześcijańskiej:

Kłębym ich niegdyś może – dziś, niech jak bądź podłe
Czynią ze mną, ja raczej za nich się pomodlę (...).

Modlitwa do Boga żołnierzy polskich, zaprzężniętych do taczek po fortecach ruskich stanowi głębokie wyznanie wiary, złożone w okolicznościach niezwykłych, pełnych dramatyzmu: wierność Bogu, miłość do Niego, ufność w Jego Opatrzność wypowiedają zesłańcy zmuszeni do katorżniczej pracy. Jednak sytuacja, w jakiej się znaleźli, tej wiary i ufności w najmniejszym stopniu nie podważa. Warto zwrócić uwagę na to, że autor, by wyrazić swe poglądy, podmiotem lirycznym czyni zesłańców, a więc ludzi cierpiących, ponoszących wielką ofiarę, ponieważ jest przekonany, że ich słowa mają walor najwyższej próby, nie mogą być w żadnym wypadku podane w wątpliwość.

Poruszającym poetyckim obrazem, stanowiącym studium duchowej przemiany, jej piękna i wartości, jest pięcioczęściowy wiersz o symbolicznym tytule *Podniesienie ducha*. Jak wspomniałam, Kajsiewicz zaczął go pisać w czasie rekolekcji w Solesmes. W kolejnych częściach utworu ukazana została droga, którą przebywa podmiot liryczny: rozpoczyna ją od rachunku sumienia, głębokiego spojrzenia na dotychczasowe swoje życie, próbu-

jąc uświadomić sobie i nazwać to, co było w nim niewłaściwe – czy używając bardziej jednoznacznego pojęcia: grzeszne. Modlitwa o łaskę przemiany jest żarliwa i łączy się z głęboką pokorą wobec Boga. Stając w prawdzie wobec siebie i Boga, podmiot liryczny może zacząć doświadczać wewnętrznego przeobrażenia, choć jest to proces długi i narażony na wiele przeciwności, momentów słabości i pokus. W takich chwilach modlitwa okazuje się jedyną bronią, docenia więc jej siłę i skuteczność. Otwarcie się na Jezusa, całkowite, bezgraniczne zawierzenie Mu staje się dla człowieka niewypowiedzianym szczęściem: może bowiem korzystać z największego daru, jakim jest **odkupienie grzechów**. Kończące wiersz frazy, zawierające antytetyczne sformułowania, w precyzyjny sposób ukazują jednoczesną małość i wielkość człowieka: jest mały, ponieważ sam z siebie nic nie może; jest wielki, gdy siebie i swoje życie łączy z Chrystusem:

Robak ja, robak – lecz odkąd Ciem pożył
Z pozoru bytu, do istności ożył (...)
I dźwigam krzyż Twój – och i dźwigać pragnę!
Bo wzlatam w górę, choć się w ziemię nagnę.

Fascynujące jest śledzenie duchowej drogi Kajsiwicza, utrwalonej w jego lirycznych tekstach. Te wypowiedzi, ze względu na specyficzny rodzaj przekazu, jakim jest poezja, są głębokim, aluzyjnym, poruszającym wyobrażeniem i wrażliwością, a przede wszystkim duchową sferą czytelnika, zapisem najważniejszego i najpiękniejszego życiowego doznania, jakim jest przyjęcie światła Chrystusa.

Wydaje się, że właśnie język poezji potrafi wagę i piękno owego doznania wyrazić w całej pełni.

3. Poetyka

3.1. Mowa metafory

Metafora jest oddechem poezji. Bez niej poezja po prostu nie istnieje. Metafora, mówiąc najprościej, zaczyna się już tam, gdzie się kończy dosłowność. Pozwala, by wiersz nabierał znaczeń uniwersalnych, by mówił nie tylko to, co można odczytać literalnie, ale sugerował także sensy zawarte pomiędzy słowami, wynikające z faktu, że właśnie te, a nie inne słowa są umieszczone przez poetę obok siebie; wreszcie, by wywoływał emocjonalne poruszenie czytelnika.

Patrząc w ten sposób na poezję Kajsiwicza, dostrzegamy w niej przede wszystkim jego duchową ewolucję, dojrzewanie i dorastanie do miłości pełnej.

Na wyrażenie swego stosunku do Polski konsekwentnie posiłkuje się poeta personifikacją: Polska to ukochana kobieta, do której deklaruje miłość wierną, tak wielką, że oddać ją mogą jedynie hiperbole: „miłość nad miłością”, „płomień nad płomieniem”. Dzięki tej personifikacji ojczyzna przybiera kształt niezwykle konkretny, wyrazisty, łatwy do namalowania w wyobraźni; a ofiara dla niej staje się czymś oczywistym.

Aby ukazać różne oblicza miłości do Polski, jej kolejne etapy i gotowość do sprostania wszystkim jej wymaganiom, używa autor także bardziej złożonego metaforycznego obrazu: pierwsze, najgłębsze relacje z matką stanowią podłoże tego związku; namiętność kochanka pozwala przeżyć całą intensywność miłości, ale najczystsza, uskrzydlająca ducha, uwznioślająca jest miłość do dziecka, prowadząca w konsekwencji do „świętych podwoi”. Ten sposób mówienia o miłości, bardzo charakterystyczny dla literatury romantycznej, ma wyrazić przede wszystkim ogrom i intensywność uczucia, dla którego wszystkie inne obrazy byłyby nie dosyć wystarczające.

Niezwykle mocne, przejmujące przeżycia podmiotu lirycznego, jego różnorodne stany emocjonalne, oscylujące pomiędzy skrajnościami, są ukazywane przez metaforykę przyrody. Widzimy więc „wzlatującą oponę niebios”, „huczące morze”, które „ciska pianę w srebrne gwiazdy”, „księżyc przeglądający się w lustrze czystej wody” i dostrzegający „w sobie każdą małą plamkę”, „wiatr [pomiatający] po bezdrożach świata”, „bałwany wody podmywające skały”, „gromy i łuny błyskające”, „rozsunięte chmury”, spośród których „przedostają się blaski, kołowroty planet”; serce tonące w morzu uczuć, a płonące w morzu ognia. Te obrazy nie tylko w plastyczny, barwny i sugestywny sposób wizualizują świat wewnętrznych przeżyć, ale także stwarzają swoisty wszechświat poetycki, w którym podmiot liryczny jest albo panem, albo niewiele znaczącym elementem. Owa antynomia pojawia się w tekstach wiele razy. Unaocznia rozpięcie człowieka pomiędzy małością a wielkością; dlatego podmiot liryczny mówi o sobie: „Robak ja, robak” – ale w Bogu ożywa do „**istności**”; choć dźwigając krzyż, nagina się do ziemi, to wzlatuje jednocześnie w górę.

Metafory obejmują nie tylko realny świat; wkraczą także w sferę metafizyki, zwłaszcza relacji człowieka z Bogiem. Nadają tym związkom wymiar niezwykle pełny, wyrażający całą ich głębię, bogactwo i wartość. Metafora lotu, wykorzystana w wielu tekstach, wyraża charakterystycz-

ne dla filozofii romantycznej pragnienie nawiązania kontaktu z Bogiem (zaznaczymy: w różnym celu); lot, wzbijanie się ponad ziemię, oderwanie od niej, jest tęsknotą i pragnieniem człowieka. Jeśli celem tego pragnienia będzie własna sława i moc – zakończy się niechybnie upadkiem w przepaść. Jeżeli unoszenie się, wzbijanie w górę staje się symbolem dążenia do duchowego bogactwa, to dokonuje się ono tylko poprzez modlitwę, która

(...) w locie niepojętym
Niebo przenika i niebem w nas wnika (...).

Wówczas ten kontakt zamienia się w łączność, poczucie bliskości Boga, co wiedzie w efekcie do prawdziwego szczęścia, określonego jako równe szczęściu aniołów, oraz pełnego życia duszy. „Promień wiary” przenikający myśli ludzkie, „żywioł wiary” preradzający, czyli przeobrażający, człowieka prowadzą w konsekwencji do tego, co w tytule jednego z wierszy nazywa autor „podniesieniem ducha”.

Metaforyka poezji Kajsiwicza, immanentnie związana z estetyką romantyczną, będzie więc wydobywać sensy wyrażające przede wszystkim duchowe przeżycia podmiotu lirycznego, plastycznie ukazywać ich dramaturgię, a także czynić z nich obraz o charakterze bardziej ogólnym, sprawiający, że czytelnik może w nim dostrzec także wizerunek siebie.

3.2. Formy i stylistyka

Warto przyrzeć się bliżej formom poetyckim, jakie wykorzystywał w swej twórczości Kajsiwicz, i zastanowić się, w jaki sposób kształtowały się relacje pomiędzy gatunkami literackimi a stylistyką tekstów.

Wydaje się – sądząc po liczbie utworów – że najczęściej sięgał po sonet. To gatunek niezwykle trudny, stawiający twórcy wysokie wymagania. Czternaście wersów, z których składa się utwór, zmusza do ogromnej dyscypliny słowa, nie pozwala ani dodać, ani ująć żadnego wersu. Kajsiwicz posiadał umiejętność zawarcia w tej ściśle określonej przestrzeni wiersza zamkniętej, spójnej, logicznej całości. Konsekwentnie zachowuje trzynastozgłoskowiec z cezurą po siódmej sylabie, a taki układ (7+6) pozwala swobodnie snuć opowieść. Pojawia się jednakże w tych utworach swoiste *novum*. Od czasów Petrarcki do czasów romantyzmu sonet ograniczał swą tematykę do spraw miłości, przemijania; był najczęściej gatunkiem tak zwanej poezji dworskiej. Tymczasem w *Sonetach* Kajsiwicza elementy liryczne splatają się z epickimi: obok subiektywnych do-

znań równie mocno zaznacza się żywioł epicki: historia powstańca i jego kolejnych doświadczeń z pola walki. Aby opowiedzieć jego dramatyczne losy, autor snuje swoistą narrację, stosuje mowę niezależną, tworząc w ten sposób dialogi i dramatyzując liryczną akcję. Synkretyzm rodzajowy (cecha charakterystyczna literatury romantycznej), czyli łączenie różnych rodzajów literackich, pojawił się na przykład w *Sonetach krymskich* Adama Mickiewicza i Kajsiowicz oczywiście z tym się zetknął. To jednak w żadnym wypadku nie umniejsza faktu, że młody twórca zupełnie dobrze poradził sobie z łączeniem lirycznych, subiektywnych, zmetaforyzowanych obrazów oraz partii narracyjnych, dialogowych; że odpowiednio do tych dwóch różnych płaszczyzn dobrał słownictwo i środki stylistyczne.

Ciekawym formalnie tekstem jest *Duma o Stefanie Garczyńskim*. Autor wiersza sprawnie porusza się w obrębie gatunku, w którym liryczna, elegijna refleksja nad życiem tytułowego bohatera łączy się z pierwiastkiem epickim, narracyjnym, niezbędnym, by przedstawić jego zasługi i bohaterskie czyny. Respektuje też konwencję gatunku, przejawiającą się w użyciu stylu patetycznego, wysokiego oraz wyszukanych i rozbudowanych porównań.

Teksty późniejsze mają w tytule słowo „modlitwa” – i jest ono, naturalnie, kluczem do ich formalnej klasyfikacji: to liryczne modlitwy. Są więc zawsze adresowane do Boga, zawierają charakterystyczne sformułowania, częste apostrofy („Boże!”, „Błogosławmy Pana”; „Niech się Twa wola a nie nasza stanie”; „Ty błogosław, Boże”; „Boska Dziewico, ziem naszych Królowo”; „O jak mi błogo mój Jezu, mój Panie!”); w wierszu *Podniesienie ducha*, który jest w całości rozbudowaną apostrofą, pierwszy wers stanowi parafrazę Psalmu 1, a w dalszej części występują obrazy o wyraźnym teologicznym wymiarze.

Pojawiają się wielokrotnie cytaty i aluzje biblijne; utrzymany jest spokojny, wyważony, śpiewny rytm frazy, który buduje skupienie; stosowane są także charakterystyczne dla niektórych form modlitewnych powtórzenia.

Wiersz *Rzecz do braci na wygnaniu zabłąkanych* można zaliczyć do lirycznych kazań: autor jako motto zamieścił niezwykle sugestywny fragment *Księgi Izajasza*, utwór rozpoczyna się w Imię Boże, a podmiot liryczny prosi Boga o dar takiego wyrażania swoich myśli, by oddziaływały w zamierzony sposób na odbiorców. Wiersz ma bowiem wyraźny perswazyjny charakter, który konstytuują rozbudowane, oryginalne, pobudzające wyobraźnię porównania, stylizacja biblijna, patos, przestawny

szyk, zdania wykrzyknikowe, pytania retoryczne, kontrastowe zestawianie obrazów czy wreszcie zamykająca utwór puenta.

Widać więc, że Hieronim Kajsiewicz dobrze opanował poetyckie rzemiosło; umiał wypowiadać się w różnych gatunkach, panował nad słowem, czynił je sprawnym narzędziem. Potrafił budować teksty, tworzyć oryginalne obrazy, właściwie wykorzystywać środki stylistyczne, dobierając je odpowiednio do określonych utworów i ich funkcji. Cechowała go typowo romantyczna umiejętność łączenia różnych rodzajów literackich: ściśle związane są w jego tekstach liryczna wrażliwość i indywidualizm przeżyć, epicka, barwna narracyjność oraz dramatyczne napięcie. Także sam sposób wypowiedzi, jej emocjonalność, obrazowość, metaforyka noszą znamię estetyki epoki.

Zakończenie

Pomieściłam jako motto tego artykułu cytaty z sonetu XXXV: „Czuję, że pieśń ta młoda przetrwa długie lata”, mając pełną świadomość jego dyskusyjności. Czy można bowiem mówić o poetyckim przetrwaniu w sytuacji, gdy od czasów autora jego teksty nie miały kolejnych wydań, nie zostały zebrane, opracowane, nie znalazły interpretatorów, a w konsekwencji – i przede wszystkim – wielu pokoleń czytelników, którzy mogliby dostrzec w nich myśli ważne, mądre, wzruszające; w zapisie przeżyć podmiotu lirycznego odczytać także własne, osobiste? Szkoda, oczywiście, że do takiej sytuacji doszło. Nie można jednakże ograniczyć się do tej konstatacji: gdy wrócimy do podstawowego znaczenia słowa „prze-trwać” – przekonamy się, że autor w tej wypowiedzi, tak charakterystycznej dla wielu twórców, od Horacego począwszy, miał rację. Wiersze Kajsiewicza są, materialnie istnieją i stanowią – do czego chciałam przekonać – naprawdę ciekawy literacki materiał. Można z pewnością znaleźć w nich jakieś mniej oryginalne obrazy czy słabsze sformułowania, ale pamiętajmy, że to dzieło bardzo młodego, zaledwie dwudziestokilkuletniego człowieka, który nie miał sposobności, by doskonalić artystyczny warsztat, bo zrozumiał, że poezja nie jest jego dziełem życia. Jego *opus vitae* to Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego i temu właśnie dziełu oddał wszystkie swe siły i talenty.

Philologische Reflexion über der Poesie des Hieronim Kajsiewicz

Hieronim Kajsiewicz einer der Gründer der Kongregation der Auferstehung, berühmter polnischer Prediger schrieb auch seit 1833 bis 1838 die Gedichte. Seine Sonetern wurden bei Pinard in Paris aufgelegt, aber viele Gedichte wurden auch in der Zeitschriften zerstreut. Man sieht in seiner Poesie die solche Motiven. Der erste ist die Erfahrung des Soldaten in der polnischen Aufstand des Jahr 1830. Seine Erfüllungen sind zwischen Enthusiasmus und bitterer Reflexion gespannt. Polen, seine Vaterland ist seine große Liebe; die höchste Opfer für der Vaterland ist notwendig. Kajsiewicz als Dichter ist bewusst der seine Größe und der seinen unbeschränkten Möglichkeiten. Er spricht in seiner Poesie über die Beziehungen mit der berühmten Personen der polnischen Mitte in Frankreich – Adam Mickiewicz, Stefan Garczyński. Die Poesie entdeckt seine innere Welt und seine geistliche Erlebnis. Kajsiewicz benützt die Metaphore als wichtigste literarischen Mittel. Das ist Metaphore der realen Sachlichkeit und der metaphysischen Existenz. Der beliebte poetische Form ist für ihm der Sonet, den Kajsiewicz komponiert mit der großen Disziplin.

słowa klucze: *formy poetyckie, geniusz poetycki, metafora, Mickiewicz, misja poezji, modlitwa, odrodzenie narodu, ofiara, ojczyzna, podmiot liryczny, powinność, powstanie listopadowe, przemiana wewnętrzna, przeżycia, rola poety, sprawy społeczne, środki stylistyczne, wady narodowe, życie duchowe*

LUCJAN KRZYWONOS CR

140-LECIE MISJI ZMARTWYCHWSTAŃCÓW W BUŁGARII

30 grudnia 1860 dwustu posłów bułgarskich udało się do Konstantynopola do delegata apostolskiego i dostarczyło pisma podpisanego przez dwa tysiące Bułgarów, w których prosili papieża Piusa IX o unię i przyrzekli mu swoje posłuszeństwo. Liczba unitów bardzo szybko wzrosła, ale też przeciwko unii sprzyśleli się Rosjanie, Turcy, emisariusze protestancy i prawosławni. Biskup Sokolski, wyświęcony dla unii, został uprowadzony do Odessy, a potem osadzony prawdopodobnie w którymś z klasztorów w Kijowie, gdzie dokonał żywota¹.

W tym czasie wielu Bułgarów należących do unii było prześladowanych, a także – ze względu na brak właściwego rozeznania i przygotowania – odeszło od niej. W takim stanie rzeczy, na polecenie Ojca Świętego Piusa IX, ówczesny generał Zgromadzenia Hieronim Kajsiewicz udał się na Wschód². Po swoim powrocie przedstawił papieżowi raport ze swojej wyprawy i mimo znanych sobie trudności na prośbę Piusa IX posłał

¹ Por. J. Schaeffer, *Historia Misji Bułgarskiej Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, 1999, nr 4–5, s. 160.

² Podróż o. Hieronima odbyła się w dniach od 5 lipca do 23 października 1862. Jej efektem są *Listy ze Wschodu* oraz *O unii Bułgarskiej rys historyczny*, Paryż 1863.

do pracy w Bułgarii pierwszych zmartwychwstańców. Byli nimi: ks. Karol Kaczanowski³ i br. Marcin Janus⁴.

Bułgarzy spodziewali się, że zmartwychwstańcy przyślą dobrze wyposażoną ekipę, która od razu rozpocznie działalność apostołską i edukacyjną. Sam papież był zaskoczony, kiedy Kajsiwicz przedstawił mu misjonarzy wyjeżdżających na Wschód. Powiedział wówczas: „wysyłasz starca i dziecko. Słabe są wasze początki”⁵. Z tych tak słabych początków rozwinęła się piękna karta historii Zgromadzenia.

Adrianopol

Pierwszym i najważniejszym miejscem działalności zmartwychwstańców w Bułgarii stał się Adrianopol. To właśnie tam 17 lipca 1863 roku przybył o. Karol z br. Marcinem. Już w sierpniu tegoż roku o. Kaczanowski otworzył szkołę elementarną, w której zaczął uczyć katechizmu, języka francuskiego i bułgarskiego⁶. Chciał też zmienić zewnętrzną pobożność Bułgarów, która do tej pory wyrażała się żegnaniem przed ikoną i zapaleniem świeczki, tłumaczył więc na język bułgarski katechizm i modlitewniki⁷.

5 listopada 1863 roku przybyli do Adrianopola dwaj nowi misjonarze: ks. Tomasz Brzeska⁸ i br. Marcin Zerer. Jeszcze w grudniu tegoż roku

³ Karol Kaczanowski (1800–1873) urodził się w Pińsku na Białorusi, ukończył szkołę inżynierską w Warszawie, kapitan artylerii, kawaler Krzyża Wojska Polskiego Virtuti Militari, na emigracji członek Towarzystwa Demokratycznego. Nawrócony, wstąpił do Domku Jańskiego. Święcenia przyjął 15 kwietnia 1843 roku, był kapłanem dywizji polskiej w czasie wojny krymskiej, od 1863 do 1868, po powrocie do Rzymu służył swoją radą i pomocą generałowi Zgromadzenia. Zob. W. Hnatejko *Wkład zmartwychwstańców w dzieło Unii Bułgarskiej*, mps Kraków 2000, s. 62.

O. Karol Kaczanowski, mimo podeszłego wieku, przygotowując się do wyjazdu, przyjął obrządek wschodni i zmienił imię na Ignacy. Wiosną 1863 roku udał się do Bułgarii.

⁴ Br. Marcin Janus złożył pierwsze śluby w Zgromadzeniu 18 kwietnia 1860 roku i pozostał we wspólnocie do 1864 roku; zob. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców*, s. 609.

⁵ P. Smolikowski, *Założenie misji ks. Zmartwychwstańców w Adrianopolu*, dz. cyt., s. 16.

⁶ Por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 215.

⁷ Tamże, s. 216.

⁸ Tomasz Brzeska urodził się 12 września 1818 roku w Horzycach Wielkich k. Raciborza. Uczył się na miejscu, a następnie ukończył Seminarium Nauczycielskie w Głogówku. Przez pewien czas pracował jako nauczyciel. W 1847 roku wstąpił do zmartwychwstańców w Rzymie. Tam odbył nowicjat i ukończył studia teologiczne na Gregorianum. 18 grudnia 1852 otrzymał święcenia kapłańskie. Odbył też studia muzyczne w papieskiej Akademii św. Cecylii. Dwadzieścia lat spędził w Bułgarii jako przełożony domu i dyrektor szkoły. Zmarł w Rzymie 27 października 1900 roku. Zob. *Słownik polskich teologów katolickich*, t. I., s. 235.

zmartwychwstańcy przenieśli się na przedmieście Adrianopola – Kirishane. Otwarto tam szkołę – znalazły się tam mieszkania dla zakonników i pomieszczenia na kaplicę, która służyła celom misyjnym⁹. Następni zmartwychwstańcy przyjechali do Bułgarii w październiku 1864 roku; byli to ks. Szymon Kobrzyński¹⁰ i br. Bartłomiej Morawiec¹¹.

W 1867 roku o. Kaczanowski kupił nowy dom w centrum Adrianopola w dzielnicy nazywanej Kala. Po dokupieniu jeszcze innych budynków szkoła zmartwychwstańców mogła się poszczycić dużą kaplicą, pięcioma klasami dla uczniów, dwoma sypialniami i dwoma pracowniami¹². Kiedy dwa lata później (w 1869 roku) następni zmartwychwstańcy przybyli do pracy w Adrianopolu, istniały tam już dwie odrębne szkoły z odrębnymi kaplicami – dla obrządku łacińskiego i wschodniego¹³. W 1871 roku szkoła liczyła 153 uczniów, a w Adrianopolu pracowało czternastu członków Zgromadzenia¹⁴.

Choć praca wychowawcza i apostołska zmartwychwstańców „znalazła uznanie Stolicy Świętej w specjalnym liście Kongregacji Rozkrzewienia Wiary, datowanym 13 lipca 1872 r.”¹⁵, to jednak trzeba widzieć też i jej mankamenty. Misja, przyjmując biednych, niepłacących za naukę i utrzymanie chłopców, była ciągle zadłużona. Za czasów przełożenia o. Brzeski zbyt wiele uwagi poświęcała łacinnikom, zaniedbując pracę wśród unitów¹⁶. Dopiero o. Kalinka – jako wizytator – temu zaradził. Przede wszystkim zmartwychwstańcy przestali prowadzić szkołę dla łacinników, bardziej też pilnowali wpłacania chesnego przez uczniów¹⁷.

Kiedy w 1877 roku wybuchła wojna między Rosjanami i Turkami, budynek szkoły służył za koszary i szpital, a zmartwychwstańcy stali się

⁹ Por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 217.

¹⁰ Karol Szymon Kobrzyński (1834–1905) został wyświęcony 17 czerwca 1860 roku. Brał udział w powstaniu styczniowym, zbiegł do zaboru austriackiego, a następnie do Paryża, gdzie pomagał mu o. Jełowicki. Pierwsze śluby w Zgromadzeniu złożył w Rzymie 1864 roku. Zob. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 611.

¹¹ Bartłomiej Morawiec (1834–1903), urodzony 8 sierpnia 1834, wstąpił do Zgromadzenia 5 czerwca 1858, pierwsze śluby złożył 8 listopada 1860 roku. Otrzymał święcenia diakonatu w obrządku wschodnim 18 stycznia 1873 roku i pracował na tym stanowisku w misji bułgarskiej przez całe życie, które zakończył 12 września 1903 roku.

Por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 611.

¹² Por. tamże, s. 220.

¹³ Por. tamże, s. 222.

¹⁴ Tamże, s. 223.

¹⁵ Tamże, s. 338.

¹⁶ Tego typu braki wykazała wizytacja Kajsiewicza w Bułgarii w 1872 roku. Por. tamże.

¹⁷ Tamże, s. 442.

spowiednikami żołnierzy i opiekunami bezdomnych i chorych. Tyfus szerzący się po wojnie zabrał w wieku 39 lat o. Aleksandra Szymońskiego¹⁸.

Wspaniałym osiągnięciem zmartwychwstańców było zorganizowanie drukarni, w której wychodziło czasopismo w formie małego dziennika oraz były drukowane szkolne podręczniki i broszurki¹⁹.

Po o. Tomaszu Brzesce przełożonym misji został o. Walerian Przewłocki²⁰. „Rozumne kierownictwo i ciągła bacność nowego przełożonego podniosły działalność naszej Missyi”²¹ – zanotował o. Smolikowski. Seminarium zostało przeniesione do powierzonego wówczas misjonarzom kościoła św. Dymitra na przedmieściu Kaik²². Nowy przełożony misji otworzył także szkołę rzemieślniczą, aby mniej zdolni uczniowie mogli zdobywać konkretny zawód. W tej szkole „były warsztaty: szewski, krawiecki, introligatorski i stolarski”²³.

Po śmierci o. Semenienki o. Przewłocki został wybrany na generała Zgromadzenia. O. Łukasz Wronowski, który został przełożonym misji, w swoim sprawozdaniu na kapitułę generalną domagał się przysłania mu do pomocy kilku księży i braci. W tym czasie Zgromadzenie prowadziło bowiem cztery szkoły elementarne, szkołę realną, gimnazjum i seminarium²⁴.

Dynamiczny rozwój misji nastąpił za następnego przełożonego o. Augusta Mossera. W tym czasie liczba dzieci uczęszczających do naszych szkół wzrosła do czterystu pięćdziesięciu²⁵.

W 1906 roku pożar zniszczył zabudowania Zgromadzenia w Adrianopolu, przeto pieniądze przeznaczone na rozbudowę Starej Zagory zostały wydane na odbudowę budynków Zgromadzenia w Adrianopolu²⁶.

Zgodnie z ustaleniami traktatu wersalskiego, po pierwszej wojnie światowej Adrianopol przypadł Turcji. Ojcowie próbowali i tam prowadzić działalność misyjną, ale Turcy nakładali na dom coraz to nowe obciążenie

¹⁸ Tamże, s. 445.

¹⁹ M. Piwko, *Rys historyczny Kościoła w Bułgarii*, „Vexillum Resurrectionis” nr 59, s. 18.

²⁰ Walerian Przewłocki (1828–1895) wykształcenie otrzymał w Lublinie. Wstąpił do Zgromadzenia 1 grudnia 1864. Święcenia kapłańskie przyjął 20 kwietnia 1867. Pracował jako kapelan siostr niepokalanek w Jazłowcu, następnie był prokuratorem generalnym Zgromadzenia, a od 1883 roku misjonarzem w Bułgarii. Po śmierci Semenienki został generałem Zgromadzenia.

²¹ P. Smolikowski, *Missya i zakład wychowawczy XX Zmartwychwstania Pańskiego w Adrianopolu*, s. 5.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia*, s. 384.

²⁵ Tamże, s. 370.

²⁶ M. Piwko, *Rys historyczny...*, dz. cyt., s. 21.

nia finansowe, aż w końcu najwspanialszy ośrodek zmartwychwstańców został zlikwidowany w 1926 roku.

Małko Tyrnowo

We wrześniu 1866 roku o. Tomasz Brzeska po raz pierwszy odwiedził wieś Małko Tyrnowo, która liczyła 414 (?) prześladowanych przez prawosławnych rodzin unickich²⁷. O. Tomasz odwiedzał je często, niosąc pociechę i umocnienie w wierze. Przyjeżdżał do nich aż do czasu, „póki nie otrzymali stałego kapłana, o. Żelazko, urodzonego w Małko Tyrnowie, byłego ucznia kolegium Zmartwychwstańców w Adrianopolu”²⁸.

Kiedy Zgromadzenie przejęło Małko Tyrnowo, ks. Izydor Giorgiew²⁹ założył tam szkołę elementarną w 1884 roku. Uczono w niej Prawa Bożego, arytmetyki, geografii, historii, literatury bułgarskiej, języka bułgarskiego, kaligrafii, śpiewu, a także języka francuskiego³⁰. W późniejszych latach szkoła obejmowała cztery klasy podstawowe i trzy gimnazjalne³¹. W 1895 utworzono parafialną szkołę podstawową dla dziewcząt³², do której uczęszczało około stu dziewcząt.

W nocy z 15 na 16 lutego 1923 roku pożar zniszczył doszczętnie dom zakonny i szkołę dla chłopców, wraz z całym wyposażeniem. Od tego wydarzenia szkoła chłopców została przeniesiona do szkoły dziewcząt i od tej pory szkoła zmartwychwstańców funkcjonowała jako koedukacyjna. 16 listopada 1933 roku Ministerstwo Oświaty przyznało szkole w Małko Tyrnowo prawa szkoły narodowej. Jej rektor ks. Stefan Meszkow³³ tak opisuje jej oddziaływanie:

²⁷ Por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 220.

²⁸ Tamże, s. 221.

²⁹ Ks. Izydor Giorgiew (1860–1909) urodził się 4 listopada 1860 roku w Starej Zagorze. Wstąpił do Zgromadzenia Zmartwychwstańców 4 września 1879. Święcenia kapłańskie przyjął 11 maja 1884 r. Był pierwszym kandydatem do Zgromadzenia ze Starej Zagory. Zmarł, mając zaledwie 49 lat. Por. W. Hnatejko, *Wkład zmartwychwstańców...*, dz. cyt., s. 69.

³⁰ Tamże, s. 69

³¹ Por. J. Schaeffer, *Historia...*, dz. cyt., s. 182.

³² Przez dziesięć lat (1897–1907) szkołę tę prowadziły siostry zmartwychwstanki.

³³ Ks. Stefan Meszkof (1902–1976) urodził się 6 września 1902 w Małko Tyrnowo. Wykształcenie zdobył w szkołach prowadzonych przez zmartwychwstańców w Małko Tyrnowo i Adrianopolu. W Krakowie odbywał nowicjat i tu złożył pierwsze śluby 17 maja 1927 roku. Studia filozoficzno-teologiczne odbył we Lwowie. Tam też otrzymał święcenia kapłańskie w rycie wschodnim 20 marca 1932. Był wykładowcą w Niższym Seminarium w Starej Zagorze i rektorem szkoły w Małko Tyrnowo. Zmarł 29 maja 1976 roku w Małko Tyrnowo. Zob. W. Hnatejko, *Wkład zmartwychwstańców...*, dz. cyt., s. 72.

Szkoła ta jest przedmiotem wielu trosk i zabiegów ze strony Ojców. Wiemy bowiem dobrze, że jeśli wszędzie, to zwłaszcza przy wspólnym obrządku, gdyby nie było szkoły katolickiej, to po kilku pokoleniach nie byłoby też katolików. Tymczasem dzięki szkole nasi wierni utwierdzają się w wierze, a z pośród prawosławnych zdobywamy sobie coraz więcej sympatyków i wyznawców. (...) Od czasu naszej walki o kościół sympatycy nasi się mnożą, i odtąd szkoła nasza liczniej jest uczęszczana, a liczba uczniów mimo przeszkód nie spada niżej 250. Nie mogą też przeboleć prawosławni tego, że znaczny procent naszych uczniów jest wyznania prawosławnego, ponieważ ich rodzice przenoszą nasze nauczanie ponad prawosławne³⁴.

Zmartwychwstańcy zajmowali się nie tylko szkolnictwem. Od samego początku istnienia misji opiekowali się chorymi i ubogimi. Pomocą medyczną w Małko Tyrnowo służył chorym ks. Konstanty Kertew³⁵. Natomiast w celu zaradzenia potrzebom ekonomicznym biednych w Małko Tyrnowo powstało stowarzyszenie charytatywne św. św. Cyryla i Metodego, które działało w latach 1890–1898 i miało własną kasę do wspomagania potrzebujących³⁶.

Stara Zagora

W 1899 roku zmartwychwstańcy otworzyli dom misyjny w Starej Zagorze z kaplicą dla katolików łacińskiego i greckiego obrządku. Kiedy więc po dwóch wojnach bałkańskich (1912 i 1913) oraz pierwszej wojnie światowej Turcja zlikwidowała ośrodek w Adrianopolu, zmartwychwstańcy starali się o otwarcie podobnego w Starej Zagorze. W 1932 roku udało się otworzyć tam niższe seminarium³⁷. Prowadzili je: ks. Stefan Meszkow – wychowawca i nauczyciel języka francuskiego i polskiego, oraz ks. Teodor Dymitrow³⁸, który uczył łaciny. Inne przedmioty wykładali ludzie świeccy.

Bardzo cenną rzeczą w seminarium była biblioteka przewieziona z Adrianopola³⁹ wraz z dewocjonaliami i gabinetem fizyczno-chemicznym,

³⁴ S. Meszkow, *Nowy kościół w Małko Tyrnowo*, „Vexillum Resurrectionis” 1933, nr 2, s. 14–16.

³⁵ Zob. W. Hnatejko, *Wkład zmartwychwstańców...*, dz. cyt., s. 88.

³⁶ Tamże, s. 89.

³⁷ Zob. J. Schaeffer, *Historia...*, dz. cyt., s. 312.

³⁸ Teodor Dymitrow (1882–1962) urodził się 29 czerwca 1882 roku w Małko Tyrnowo. Pierwsze śluby złożył 19 marca 1900 roku, święcenia kapłańskie przyjął 3 grudnia 1905. Pracował w gimnazjum w Adrianopolu, Starej Zagorze i w Małko Tyrnowo, gdzie zmarł 7 marca 1962. Zob. W. Hnatejko, *Wkład zmartwychwstańców...*, dz. cyt., s. 77.

³⁹ W 1922 roku Adrianopol dostał się Turcji.

która pozwalała na pogłębienie wiedzy i uczyła szacunku do historii. Ciężka sytuacja ekonomiczna, z którą borykali się cały czas zmartwychwstańcy, nie pozwalała przyjmować im wszystkich chętnych do seminarium⁴⁰. „Z powodu bardzo szczupłych środków (...) liczba naszych nigdy nie przekraczała dziesięciu”⁴¹.

Za pieniądze Zgromadzenia w latach 1929–1930 wybudowano nowy kościół i dom, albowiem stary dom i kaplica zostały na skutek trzęsienia ziemi zniszczone do tego stopnia, że nie nadawały się do użytku⁴².

Z seminarium w Starej Zagorze na krótko przed wojną wyszło siedmiu nowych kandydatów do Zgromadzenia Zmartwychwstańców, tylko czterech zostało kapłanami w Zgromadzeniu: Rafał Peew⁴³, archimandryta Antoni Petrow⁴⁴, Ignacy Badow⁴⁵ i Mikołaj Radew⁴⁶. To seminarium zostało zamknięte w 1939 roku.

Po drugiej wojnie światowej

Pierwsze lata po wojnie były dość spokojne. Zmartwychwstańcy cieszyli się mianowaniem 30 października 1941 roku przez Stolicę Apostolską administratorem apostolskim o. Jana Garufalowa, który 1 listopada 1942 został konsekrowany na biskupa⁴⁷. Już w 1947 roku zabrano zmartwychwstańcom szkołę w Małko Tyrnowo i nowy dom w Starej Zagorze.

⁴⁰ Por. S. Meszkof, *Z misji bułgarskiej*,: „Vexillum Resurrectionis” 1938, nr 3, s. 21.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. J. Schaeffer, *Historia...*, dz. cyt., s. 184.

⁴³ Rafał Peef (1917–1983) urodził się 17 maja 1917 roku. Po ukończeniu niższego seminarium rozpoczął w 1935 nowicjat w Krakowie. Studiował w Rzymie i tam otrzymał święcenia kapłańskie 29 lutego 1941. Pracował w Starej Zagorze, Małko Tyrnowo i Burgas, gdzie zmarł 17 kwietnia 1983 roku. Por. S. Koperek, *Zmartwychwstańcy w Bułgarii*, „Vexillum Resurrectionis”, nr 68, s. 8–9.

⁴⁴ Antoni Petrow (1918–1977) urodził się 9 lutego 1918 roku. Ukończył szkołę w Małko Tyrnowo i niższe seminarium w Starej Zagorze. W 1937 rozpoczął nowicjat w Krakowie, studia filozoficzno-teologiczne skończył we Lwowie przyjęciem święceń kapłańskich 24 marca 1944. Pracował na Mentorelli pod Rzymem, a następnie był duszpasterzem w Burgas i Małko Tyrnowo. W 1970 roku otrzymał godność archimandryty. Zmarł w 1977 w Płowdiw. Por. S. Koperek, *Zmartwychwstańcy w Bułgarii*, dz. cyt., s. 9–10.

⁴⁵ Ignacy Badow (1919–2001) urodził się 10 lutego 1919 roku. W 1937 rozpoczął nowicjat w Krakowie. Studiował we Lwowie, gdzie 31 marca 1945 otrzymał święcenia kapłańskie. Był proboszczem w Starej Zagorze i Belene, gdzie zmarł. Por. tamże.

⁴⁶ Mikołaj Radew (1913–1922) urodził się 21 stycznia 1913 roku w Płowdiw. Do nowicjatu zmartwychwstańców wstąpił w 1937 w Krakowie. Studiował we Lwowie i Rzymie. Święcenia otrzymał 24 marca 1944. Był tłumaczem ksiąg liturgicznych i rekolekjonistą. Pracował w Starej Zagorze i w Płowdiw, gdzie zmarł w 1992 roku. Por. tamże, s. 7–8.

⁴⁷ Por. J. Schaeffer, *Historia...*, dz. cyt., s. 185.

Żaden też delegat z Bułgarii nie mógł przybyć na kapitułę generalną Zgromadzenia⁴⁸. Dopiero jednak okres stalinowski zaplanował całkowite zniszczenie misjonarskiego wysiłku zmierzającego do nawrócenia na katolicyzm Bułgarów⁴⁹. W 1951 roku wszczęto politykę represji. W stosunkowo krótkim czasie aresztowano prawie wszystkich księży i zakonników. Oskarżano ich o współpracę z obcym wywiadem⁵⁰, a urzędy kościelne mające swoje siedziby w Rzymie i Watykanie za centrale szpiegostwa. Nasi ojcowie i bracia nie uniknęli aresztowań. O. Stanew dzięki temu, że zmienił nazwisko na Pietrow, siedział w więzieniu tylko dziewięć miesięcy. O. Meszkow otrzymał wyrok skazujący go na piętnaście lat więzienia, o. Peew na dwanaście lat, a br. Konstanty na sześć lat. „Dręczony tymi wypadkami egzarcha sofijski o. Garufalof zmarł 7 sierpnia 1951 r.”⁵¹. Wprawdzie w 1963 roku prawie wszyscy księża wyszli z więzień, jednak nie pozwalano im działać duszpastersko, a przede wszystkim oddziaływać na młodzież. Wszystkie zakony zostały zdelegalizowane, zakonnice musiały albo opuścić kraj albo przejść do stanu świeckiego. Księża zakonnici przeszli pod bezpośrednią jurysdykcję biskupów miejscowych, a tylko między sobą mogli utrzymywać własną tradycję zakonną. Kapłanom zabrano mieszkania, zakonem klasztor⁵².

Właśnie od sióstr, które zaraz po wojnie musiały opuścić swój klasztor w Burgas, Zgromadzenie otrzymało mały kościół i duży budynek, w którym mieściło się gimnazjum dla dziewcząt. O. Peew CR⁵³, który został tam proboszczem, otrzymał tylko kościół i jeden pokój do własnej dyspozycji. Do jego parafii należało około dwustu pięćdziesięciu osób, ale tylko około dwudziestu – i to starszych – osób uczestniczyło w niedzielnej Mszy św. W dni powszednie kapłan bardzo często sprawował Eucharystię sam⁵⁴. Jego następcą został były uczeń szkoły zmartwychwstańców ks. Michajłow Kupen, który swoimi listami i prośbami inspirował Polską Prowincję Zmartwychwstańców do posłania nowych księży do pracy w Bułgarii. O. Ignacy Badow osiadł w miejscowości Dragomirowo. Parafia liczyła siedemset osób. Parafianie bardzo lubili o. Ignacego, potrafili nawet przyjść do niego na pogawędkę, ale niewielu przychodzi-

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. J. Solak, *Kościół milczący*, „Vexillum Resurrectionis”, Kraków 1970, s. 27–41.

⁵⁰ Tamże, s. 29.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 31.

⁵³ O. Peew otrzymał tytuł archimandryty i pracował w Burgas aż do swojej tragicznej śmierci (spadł z drabiny) w 1983 roku.

⁵⁴ Por. J. Solak, *Kościół milczący...*, dz. cyt., s. 33.

ło w niedzielę do kościoła. W 1953 roku zabrano ojcu plebanię. Musiał się więc przenieść do kościoła. Utrzymywał się z wyrabiania siatki. Resztę swoich kapłańskich dni spędził w Belene, cierpiąc na stawy i zajmując się katolicką parafią⁵⁵.

O. Mikołaj Radew po zajęciu Starej Zagory pracował przez kilka lat w Płowdiw, pełniąc funkcję proboszcza katedry obrządku wschodniego. W 1957 roku został przeniesiony do Nikłajewa, a następnie do Parczewicz. Mieszkańcy tej wsi to katolicy, co znacznie ułatwiało mu pracę. Kościół wybudowany w 1929 roku nie potrzebował remontów. Przy domku, w którym mieszkał o. Mikołaj, jest mały ogródek przeznaczony na uprawę warzyw. Żeby poprawić sobie warunki bytowania, nasz ojciec dzierżawił ziemię i uprawiał na niej ziemniaki i fasolę. Oprócz obowiązków parafialnych o. Radew pełnił funkcję nieoficjalnego sekretarza biskupa łacińskiego Simona Kokowa⁵⁶. Przygotowywał też dwóch kleryków z zakresu dogmatyki do kapłaństwa⁵⁷, a przede wszystkim po reformach II Soboru Watykańskiego pracował nad tłumaczeniem nowego mszału i innych ksiąg liturgicznych na język bułgarski⁵⁸. W tej pracy przydała mu się znajomość łaciny, a także języka francuskiego, włoskiego i polskiego⁵⁹.

Jak widzieliśmy, przed drugą wojną światową w Małko Tyrnowo zmartwychwstańcy prowadzili intensywną pracę duszpastersko-wychowawczą. Po wojnie, w 1947 roku zabrano im dom wraz z przylegającą do niego winnicą. Ojcowie pracujący w Małko Tyrnowo mieszkają w domu siostrzeńca o. Meszkowa⁶⁰. Dom zakonny służy innym celom.

Przed laty po ukończeniu progimnazjum razem z innymi poprosił o przyjęcie do Zgromadzenia Konstanty Patronow⁶¹, albowiem chciał zostać księdzem. Wtedy przedstawiciele Zgromadzenia odpowiedzieli mu, że jest to niemożliwe. Mimo to wstąpił do zmartwychwstańców i został bratem zakonnym. Jako brat pełnił w Zgromadzeniu różnorodne funkcje: był krawcem, kucharzem, ogrodnikiem. W 1935 roku został przeniesiony do Małko Tyrnowo, gdzie – jako że miał doskonały słuch i niezły głos – pełnił funkcję śpiewaka podczas odprawiania wschodniej liturgii.

⁵⁵ O. Ignacy Badow zmarł w Belene w 2001 roku, doczekawszy się nowych kapłanów z Polski.

⁵⁶ Por. J. Solak, *Kościół milczący*, dz. cyt., s. 34.

⁵⁷ S. Koperek, *Zmartwychwstańcy w Bułgarii*, dz. cyt., s. 7.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ J. Solak, *Kościół milczący*, dz. cyt., s. 36.

⁶¹ Konstanty Patronow, urodzony 1 maja 1905, ze względu na śmierć matki został wychowany w rodzinie katolickiej obrządku wschodniego. W Małko Tyrnowo ukończył szkołę podstawową i tak zwane progimnazjum.

Po wyjściu z więzienia został zatrudniony w miejscowym sowchozie⁶². W ten sposób zarabiał na życie własne, a także pomagał w utrzymaniu innych zakonników. Pod koniec jego życia miało się spełnić pragnienie żywione przezeń w młodości. Brak kapłanów, inicjatywa ze strony władzy, zachęta ze strony władz Zgromadzenia sprawiły, że jako siedemdziesięcioletek po uzupełnieniu swojej wiedzy teologicznej przyjął święcenia kapłańskie 6 kwietnia 1975 roku we wschodnim obrządku.

Nowi misjonarze z Polski

1 lipca 1992 roku o. Roman Kotewicz pracujący ówczesnie w Austrii wyjechał do Bułgarii, aby po przygotowaniu językowym, kulturowym i liturgicznym pracować we wschodnim obrządku i próbować przynajmniej kontynuować wielkie dzieło zapoczątkowane przez innych zmartwychwstańców w Bułgarii. O. Roman jest przełożonym wspólnoty zakonnej zmartwychwstańców w Bułgarii. Obecnie pracuje w Małko Tyrnowo i niedawno przyznano mu godność archimandryty.

20 lipca także 1992 roku do Warny przybył o. Marian Grądziel⁶³, który próbował skupić przede wszystkim warneńską Polonię. Zamieszkał w opuszczonym przez asumpcjonistów domu przy ulicy Kniazia Borysa I 80 i zabrał się do jego remontu. Opieką duszpasterską objął nie tylko Polaków zatrudnionych w stoczni. Po zdobyciu znajomości miejscowego języka rozpoczął także pracę z Bułgarami. Podjął starania o odbudowanie zrujnowanego kościoła dla łacinników w Warnie. Jednak po dziesięciu latach pracy, ze względu na stan zdrowia, o. Marian z bólem serca musiał opuścić Bułgarię⁶⁴.

W jubileuszowym roku 2000 do pracy w Bułgarii udało się dwóch kapłanów Zgromadzenia: ks. Jacek Wójcik z dwuletnim stażem kapłańskim i neoprezbiter ks. Lucjan Bartkowiak⁶⁵. Obydwaj pilnie przygotowywali

⁶² J. Solak, *Kościół milczący*, dz. cyt., s. 36.

⁶³ Marian Grądziel wywodzi się z parafii sulisławskiej prowadzonej przez zmartwychwstańców. Syn Pelagii i Walentego urodził się 16 sierpnia 1945 roku w Dmosicach. Szkołę podstawową ukończył w Niedźwicach. Do Wyższego Seminarium Zmartwychwstańców wstąpił jako absolwent NSD. Święcenia kapłańskie otrzymał 26 marca 1972 roku. Pracował w parafiach zmartwychwstańców w Drawsku Pom., Kościerzynie, Złocieńcu i Poznaniu.

⁶⁴ O. Marian Grądziel zachorował na raka kości i po złamaniu nogi został skierowany do szpitala w Warszawie na operację.

⁶⁵ Lucjan Bartkowiak, urodzony 23 marca 1974 roku w Krzyżu, województwo wielkopolskie, wstąpił do Zgromadzenia 15 sierpnia 1993, 15 września 1994 złożył pierwsze śluby

się do swoich nowych zadań pod okiem ks. bpa Christo Proykowa w Sofii. Początkowo też pracowali razem w Burgas, a następnie na wyznaczonych im placówkach: ksi. Jacek Wójcik w parafii św. Anny w Szumen, a ks. Lucjan Bartkowiak w parafii w Burgas.

Od drugiej połowy lat osiemdziesiątych rząd bułgarski pod przewodnictwem Todora Żiwkova starał się o przyjazd Ojca Świętego Jana Pawła II. Te same zabiegi podjęły nowe demokratyczne władze Bułgarii po 1991 roku. Jednakże w wyniku wewnętrznych problemów bułgarskiej Cerkwii prawosławnej⁶⁶ Jan Paweł II odmówił przyjazdu. Stanie się to możliwe dopiero pod koniec 2001 roku.

W roku 2000, roku wielkiego jubileuszu, kościół w Małko Tyrnowo stał się *statio* jubileuszowym i przybywa do niego I Pielgrzymka Egzarchatu Sofijskiego. Przewodzi jej ksiądz biskup Proykov. W rok później dochodzi do organizacji I Pielgrzymki Polonii Bułgarskiej. Wtedy też rodzi się myśl, aby w czasie zbliżającej się pielgrzymki papieskiej Ojciec Święty ukoronował znajdujący się w Małko Tyrnowo obraz Matki Boskiej Częstochowskiej Patronki Jedności Chrześcijan. Podczas spotkania ks. bpa Proykova w Rzymie z abpem Dziwiszem koronacja zostaje oficjalnie wpisana w program papieskiej wizyty.

W ten sposób dla Misji Bułgarskiej rodzi się nowe zadanie prowadzenia i rozwijania kultu Matki Boskiej Częstochowskiej⁶⁷ w nowo powstałym sanktuarium.

W czasie swej wizyty w unijnej katedrze w Sofii Ojciec Święty zawiera Czarnej Madonnie Kościół katolicki w Bułgarii, mówiąc: „Niech Pan wam towarzyszy i pomaga w spełnianiu zadań życia chrześcijańskiego, a za wstawiennictwem swej najświętszej Matki, czczonej jako Patronka Jedności Chrześcijan w sanktuarium Trójcy Przenajświętszej, niech Wam udzieli obfitości swoich darów”.

zakonne. Po wyświęceniu na kapłana (6 maja 2000. w Krakowie w *Centrum Resurrectionis*) wyjechał do pracy do Bułgarii.

⁶⁶ Bułgarski patriarchat prawosławny oficjalnie istnieje od 1953 roku. Prześladowany przez władzę ludową, pozostawał pod jej kontrolą. Po przewrocie demokratycznym w Bułgarii w 1990 roku w prawosławnej Cerkwii bułgarskiej doszły do głosu pragnienia wolnościowe. Zamierzano obalić wybranego w latach siedemdziesiątych patriarchę Maksyma. Uważany przez większość duchowieństwa za narzuconego przez władze patriarcha Maksym nie chciał zrezygnować z urzędu, doszło więc do powstania schizmy bułgarskiej. Jan Paweł II odmawiał przyjazdu, dopóki ta schizma nie przestała istnieć, czyli do roku 2001.

⁶⁷ Obraz Czarnej Madonny został przywieziony do Bułgarii w maju 1907 roku jako dar kupca ze Lwowa dla o. Ksawerego Wilemskiego. Wraz z obrazem zakonnicy dostali w darze dwa pozłacane anioły. Po zamknięciu misji w Adrianopolu w 1928 roku obraz zabrano do Starej Zagory, od 1963 roku znajduje się w Małko Tyrnowo. W czasie przygotowań do jubileuszu bp Christo Proykov dokonał jego konserwacji.

Małkotyrnowskie sanktuarium prowadzone przez zmartwychwstańców staje się miejscem częstych pielgrzymek katolików i prawosławnych, Bułgarów i obcokrajowców.

Rok później, dzięki pomocy wielu ofiarodawców z Polski, nasi ojcowie budują w Małko Tyrnowo nową kaplicę, która zostaje uroczystie poświęcona 26 sierpnia 2003 roku w czasie obchodów sto czterdziesta rocznicy pracy Zgromadzenia w Bułgarii.

Kiedy przed stu czterdziestu laty zmartwychwstańcy rozpoczynali swoje dzieło w Bułgarii, ówczesny papież stwierdził: „marne są wasze początki”. Po stu czterdziestu latach wydaje się, że na zgłiszczach wojen, na cierpieniu i krwi prześladowań komunistycznych ponownie rozpoczynamy zgromadzeniowe dzieło.

140. anniversaire du début de la mission des résurrectionnistes en Bulgarie

En 1860 l'union de l'Eglise byzantine bulgare avec le Saint Siège a été concluse. Hieronim Kajsiwicz, supérieur générale de la Congrégation a répondu sur la demande de pape Pie IX en envoyant deux premiers missionnaires résurrectionnistes à Adrianopolis. Karol Kaczanowski et Marcin Janus étaient venus ici en 1863. La mission à Adrianopolis a créé l'école avec l'internat, la chapelle, l'imprimerie.

En 1884 les résurrectionnistes ont pris en garde la paroisse uniate à Malko Tyrnowo. Ils ont constitué ici l'école primaire qui avait la grande importance dans la formation de la peuple catholique bulgare.

En 1899 a Stara Zagora a été constitué la communauté missionnaire, qui a ouvert la chapelle pour les fidèles de rite grecque et latin. On a crée aussi le séminaire mineur. Après la première guerre mondiale, à Stara Zagora a été transféré l'école et la bibliothèque d'Adrianopolis. Les persécutions des années 40. et du temps du stalinisme ont détruit l'oeuvre de pères résurrectionnistes en Bulgarie. L'activité pastorale était restreint. Cette situation avait lieu jusqu'aux années 90. 1 juillet 1992 père Roman Kotewicz CR est venu pour réactiver la mission. Ensuite, deux prêtres de la Pologne lui sont attachés. En 2001 le pape Jean Paul II a visité Bulgarie. Pendant sa visite l'image miraculeux de Mère de Dieu de Częstochowa a été couronné. En conséquence l'église de Malko Tyrnowo a été constituée le sanctuaire de Notre Dame de l'Unité des Chrétiens.

słowa klucze: *Adrianopol, apostołstwo, Bułgaria, kult maryjny, Małko Tyrnowo, misje, odrodzenie misji bułgarskiej, piśmiennictwo, prawosławie, prześladowanie Kościoła, stalinizm, Stara Zagora, szkolnictwo, unia bułgarska, unicy, wojna turecko-rosyjska, wychowanie*

WIESŁAW ŚPIEWAK CR
RZYM

CZY ŁATWO JEST ZOSTAĆ ŚWIĘTYM? RZUT OKA NA PROCEDURĘ KANONIZACYJNĄ

Prawdopodobnie nie trzeba nikogo przekonywać, że istnieje w człowieku pewnego rodzaju siła, która popycha go w kierunku doskonalenia się, przekraczania siebie samego, stawiania sobie poprzeczki coraz wyżej, i to w różnych wymiarach jego życia. I nie potrzeba być wcale istotą religijną ani kierować się motywacjami religijnymi, aby ku pewnej doskonałości aspirować i dążyć. W przypadku chrześcijanina, to znaczy człowieka biblijnego, to dążenie ku doskonałości przyjmuje imię świętości, która w wypadkach szczególnie wyrazistych zostaje instytucjonalnie potwierdzona przez Kościół przez akt kanonizacji.

1. Świętość i kult świętych

Uważam za rzecz przydatną, zanim omówię procedurę stosowaną w kanonicznym procesie kanonizacyjnym, prezentację krótkiej refleksji teologicznej odnośnie do kultu świętych i świętości *in genere*, by wyjaśnić, co rozumiemy pod pojęciem świętości i dlaczego Kościół wynosi na ołtarze niektórych swoich wiernych. Pozwolę sobie przedstawić tę refleksję, wychodząc od biblijnego pojęcia świętości, by następnie przejść do nauczania II Soboru Watykańskiego, zarysowując w skrócie to zagadnie-

nie, a wreszcie nieco szerzej zatrzymać się nad Konstytucją apostołską *Divinus perfectionis Magister* (1983), określającą normy postępowania kanonizacyjnego zgodne z nowym prawodawstwem kościelnym.

1.1. Świętość w *Starym Testamencie*

Początkowo pojęcie „świętości” było zarezerwowane Bogu, wyrażając najdobitniej Jego doskonałość ontologiczną i nadprzyrodzoną. Było ono również stosowane w odniesieniu do kultu, do jego miejsc i paramentów, lecz bez szczególnego uwzględniania postawy moralnej człowieka. Jednakowoż, wraz z powołaniem i ustanowieniem przez Boga narodu wybranego, oraz z nadaniem temu narodowi „Kodeksu świętości” (*Kpł* 17–26) z jego słynną zasadą: „Świętymi bądźcie, bo Ja Jestem święty” (*Kpł* 19, 2), a także z rozwojem myśli teologicznej, szczególnie u Izajasza, pojawiło się przekonanie, iż nie tylko Bóg jest święty sam w sobie, ale również powołuje do świętości i czyni człowieka świętym¹.

1.2. Nowy Testament a świętość

Nowy Testament, podkreślając i zakładając świętość Boga, ukazuje świętość Tego, którego On posłał, Jezusa, nazywając Go wręcz „Świętym Bożym” (*Łk* 4, 34; *Mk* 1, 24; *J* 6, 69), gdzie „święty” wskazuje na bóstwo Chrystusa. Również Kościół jest święty, ponieważ został uświęcony przez Jezusa (*Ef* 5, 26), a zatem ci, którzy do niego należą, mają prawo nazywać się świętymi w Chrystusie Jezusie (*1 Kor* 1, 2). Jednakże są oni świętymi nie przez naturę, lecz przez powołanie, jakim ich Bóg obdarzył (*Rz* 1, 7; *1 Kor* 1, 2) i dlatego powinni prowadzić życie godne tego powołania (*Rz* 12, 1), dążąc do coraz większego uświęcenia się poprzez odnowę wewnętrzną i naśladowanie Jezusa².

1.3. Nauczanie II Soboru Watykańskiego dotyczące świętości

Pojęcie świętości pojawia się nieustannie w dokumentach *Vaticanum II*. W Konstytucji *Lumen gentium* cały rozdział V został poświęcony „uniwersalnemu powołaniu do świętości w Kościele”, wskazując, że poprzez realizację tego powołania osiąga się wieczne zbawienie. A realizacja ta

¹ Por. D. Ols OP, *Fondamenti teologici del culto dei santi. Dispense per il XIV Studium della Congregazione per le Cause dei Santi*, Roma 1998, s. 7–8.

² Por. tamże, s. 9–10.

powinna polegać na coraz ściślejszym zjednoczeniu z Chrystusem w różnych sytuacjach życia i zgodnie ze stanem i kondycją chrześcijanina³.

1.4. Pojęcie świętości w Konstytucji apostołskiej *Divinus perfectionis Magister*

Jan Paweł II przedstawia to uniwersalne powołanie do świętości w perspektywie trynitarnej, która stanowi fundament teologiczny świętości. Być świętym znaczy naśladować doskonałość Boga Ojca, aby stawać się świętym, tak jak On jest święty. To naśladowanie wyraża się w *sequela Christi*, który został posłany przez Ojca jako „Boski mistrz i przykład świętości” (DPM, Wprowadzenie). Chrześcijanin, dzięki Duchowi Świętemu, jakiego otrzymał w sakramencie chrztu, jest uczestnikiem natury boskiej, co z kolei stanowi dla niego wezwanie, aby żyć w świętości, której Jezus dał doskonały wzór poprzez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie⁴.

Papież określa także fundament teleologiczny świętości. To uniwersalne powołanie do świętości zostaje ukazane jako łaska, czyli dar darmo dany przez Boga, do którego należy inicjatywa. Człowiek, poprzez swoje zaangażowanie w naśladowanie Jezusa, odpowiada na to zaproszenie Boga, a – starając się żyć w świętości i uczestnicząc w naturze Bożej – daje w świecie świadectwo swej wiary⁵. I jakżeż nie przytoczyć w tym miejscu przykładu niezwyklej intuicji teologicznej założyciela zmartwychwstańców Bogdana Jańskiego:

Boska przyjaźń, czyli łaska, która podnosi, odradza i prowadzi do zbawienia, przystosowuje się do naszej rzeczywistości, do naszej słabości, i daje się nam tylko na potrzebną miarę, aby nas podnieść, uzdrowić i poprowadzić do zbawienia. Ale w wyjątkowo świętym i czystym porywie przekracza ona tę miarę: niepokoi nas i wystawia na niebezpieczeństwa. I trzeba wzdychać wzdychaniem świętych, przenikniętych falą nieskończonej miłości⁶.

Jest także ewidentne, że ta sama łaska Boża nie jest udzielona wszystkim w ten sam sposób. Wszyscy są oczywiście powołani do dawania świa-

³ *Dum enim illorum conspiscimus vitam qui Christum fideliter sunt secuti, nova ratione ad futuram Civitatem inquirendam (cf. Hebr. 13, 14 et 11, 10) incitatur simulque tutissimam edocemur viam qua inter mundanas varietates, secundum statum ac conditionem unicuique propriam, ad perfectam cum Christo unionem seu sanctitatem pervenire poterimus (LG VII, 50). Por. tamże, s. 13–14.*

⁴ Por. R. Sarno, *Le Cause dei Santi. Appunti*, Roma, bez daty wydania, s. 7–8.

⁵ Por. *Divinus perfectionis Magister*, Wprowadzenie.

⁶ Cyt. za: B. Micewski (opr.), *Pod sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*, Rzym, bez daty wydania, s. 28.

dectwa wierze, ale niektórzy są wybrani, by dawać to świadectwo w sposób bardziej wyrazisty – czy to przez przelanie krwi (męczennicy), czy to przez heroiczne praktykowanie cnót chrześcijańskich (wyznawcy). Jednocześnie w obydwu przypadkach cel, jaki pragnie osiągnąć łaska, jest ten sam: Bóg chce zbawienia człowieka wierzącego i chce, aby dawał on wyraziste świadectwo o królestwie niebieskim wobec świata, w którym żyje⁷.

Nauczanie omawianej Konstytucji apostoelskiej dotyczące świętości dotyczy również zagadnienia *Communio Sanctorum*. Zagadnienie to w niczym nie podważa jasnej doktryny Kościoła, iż jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi jest Jezus Chrystus. Do depozytu wiary należy bowiem przekonanie, że między Bogiem a człowiekiem istnieje ścisła więź, która ma znamiona szczególnej wspólnoty. *Communio Sanctorum* zawiera w sobie świadomość, że ci, którzy wyprzedzili nas w pielgrzymce wiary i teraz żyją w chwale Boga, są przez nas postrzegani jako ci, którzy już osiągnęli cel, do jakiego przecież i my zdążamy. Stąd też rodzi się przekonanie, iż istnieje pomiędzy nami a nimi pewien rodzaj relacji, która pobudza nas do naśladowania ich przykładu wędrówki ku Bogu, a zarazem daje nam poczucie, iż przebywając w obecności Boga, orędują za nami i łączą się z nami przez swoje modlitwy⁸.

Podsumowując, można stwierdzić, że święty to taki człowiek, który – niezależnie od zmiennych i trudnych sytuacji życiowych – osiągnął doskonałe zjednoczenie z Chrystusem. Przykładem swojego życia zachęca nas, abyśmy szukali obiecanego królestwa Bożego, i wskazuje nam pewną drogę ku niemu pośród rozmaitych okoliczności życiowych zgodnie ze stanem i kondycją każdego z nas. Świętość, zatem, łączy w sobie wymiar transcendencji, będąc drogą naśladowania Jezusa, która prowadzi do Ojca przez Syna w Duchu Świętym, z wymiarem immanencji, jako że jest przeżywana tu i teraz, w konkretnej rzeczywistości życiowej człowieka wierzącego⁹.

2. „Świętość kanonizowana” i jej rys historyczny

Stolica Apostolska, przyjmując te znaki i głos Boży, z uwagą oraz czcią od niepamiętnych czasów za duży obowiązek poczytując sobie nauczanie, uświęcanie i rządzenie ludem Bożym, przedstawia do naśladowania, czci

⁷ Por. R. Sarno., *Le cause...*, dz. cyt., s. 8.

⁸ Por. tamże, s. 8–9.

⁹ Por. tamże, s. 9.

i wzywania mężczyzn i kobiety odznaczających się pielęgnacją miłości i innych cnót ewangelicznych, i ich – po przeprowadzeniu odpowiednich dochodzeń – ogłasza świętymi w uroczystym akcie kanonizacji¹⁰.

Świętość życia danego wiernego, która znajduje swe potwierdzenie w znakach zewnętrznych jej towarzyszących oraz w czci ze strony innych wiernych, powinna być poddana stosownemu postępowaniu informacyjnemu, które podlega Stolicy Świętej i którego celem – po spełnieniu odpowiednich warunków – jest kanonizacja.

2.1. Pojęcie kanonizacji

Termin „kanonizacja”, który jest spolszczoną formą łacińskiego słowa „*canonizatio*”, oznacza ogłoszenie świętym, włączenie w poczet świętych, w Kościele katolickim. Kanonizacja jest zatem aktem, poprzez który Ojciec Święty ogłasza – w sposób ostateczny i uroczysty – że dany wierny, katolik, uczestniczy w chwale wiecznej, oręduje u Boga za tymi wiernymi, którzy są jeszcze w trakcie pielgrzymki wiary, oraz że powinno mu się oddawać kult publiczny w całym Kościele. Dany święty kanonizowany zostaje zaproponowany ludowi Bożemu do naśladowania w życiu wiary i moralności, do oddawania mu czci poprzez zatwierdzone formy liturgiczne oraz do wzywania w modlitwie¹¹.

Uważam za pożyteczne zwrócenie uwagi na cztery elementy, które wynikają z takiego opisu kanonizacji:

- większość teologów uważa akt kanonizacji za akt papieskiego nauczania nieomylnego, aczkolwiek akt ten nie jest traktowany jako dogmat czy prawda wiary¹²;
- podmiotem aktu kanonizacyjnego jest wyłącznie katolik, gdyż Ojciec Święty nie wypowiada się odnośnie do tych chrześcijan, którzy nie są w pełni jedności z Kościołem rzymskim;
- przedmiotem aktu kanonizacyjnego jest stwierdzenie, że dany człowiek, który zmarł, cieszy się oglądaniem Boga w królestwie niebieskim;

¹⁰ *Divinus perfectionis Magister*, Wprowadzenie. Tekst polski cyt. za: H. Misztal., *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 455.

¹¹ Por. H. Misztal, *Prawo...*, dz. cyt., s. 73.

¹² Por. L. Flisikowski., *Problem pewności moralnej w sprawach kanonizacyjnych*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały II Ogólnopolskiego Symposium Prawa Kanonizacyjnego KUL Lublin 24–26 IX 1992*, red. H. Misztal, Lublin 1993, s. 57–69.

- święty kanonizowany jest zatem uczestnikiem *Communio Sanctorum*, co oznacza, że może orędownać za nami u Boga, a jego kult publiczny jest nakazany w całym Kościele¹³.

W tym kontekście należy zauważyć, iż kanonizacja różni się – w rozumieniu prawnym – od beatyfikacji, albowiem ta ostatnia zezwala na kościelny kult publiczny, ale go nie nakazuje, a ponadto ogranicza ten kult do jakiegoś miejsca (miasta, diecezji, kraju) albo instytutu życia konsekrowanego, lub także do pewnych określonych aktów kultu, na przykład do formularza mszy i oficjum o błogosławionym. Beatyfikacja nie jest więc ostatecznym aktem papieskim¹⁴. Dlatego też można stwierdzić, że jako takie procesy beatyfikacyjne nie istnieją, lecz celem każdej otwieranej sprawy w tej materii jest doprowadzenie do kanonizacji.

2.2. Kryteria wymagane do kanonizacji

Jest oczywiste, iż powinny istnieć jasne kryteria, które określają przypadki, w jakich można mówić o możliwości lub konieczności prowadzenia sprawy kanonizacyjnej. Żaden proces kanonizacyjny nie może zostać rozpoczęty, jeśli nie mamy do czynienia z prawdziwym, spontanicznym i szeroko rozpowszechnionym pośród wiernych przekonaniem o przebywaniu w niebie danego kandydata na ołtarze. To przekonanie (*fama*) może mieć podwójną formę: *fama martyrii* – w przypadku człowieka, który oddał swoje życie za wiarę w akcie męczeństwa, i *fama sanctitatis*, która dotyczy wzorowego życia poprzez heroiczną realizację wszelkich cnót chrześcijańskich.

Ta *fama* powinna ponadto przynosić owoce w postaci wiernych, którzy z wiarą i ufnością, w ramach swojej prywatnej pobożności, wzywają wstawiennictwa danego kandydata na ołtarze w rozmaitych sytuacjach życiowych i zostają wysłuchani w swoich modlitwach, otrzymując upragniane łaski (*fama signorum*). Te łaski są bowiem dowodem od Boga, że przekonanie, jakie lud Boży na ziemi żywi o danym kandydacie, jest prawdziwe i pochodzi od Ducha Świętego, który prowadzi cały Kościół do uświęcenia i zbawienia. Łaski szczególnie wyjątkowe noszą nazwę cudów (*fama miraculorum*) i zostają poddane specjalnej procedurze dochodzeniowej, by na ich podstawie można było dokonać beatyfikacji, a następnie kanonizacji Sług i Służebnic Bożych¹⁵. Do beatyfikacji wyznawców aktualnie jest wymagany jeden cud. Gdy chodzi o męczenników, to

¹³ Por. R. Sarno, *Le cause...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁴ Por. H. Misztal, *Prawo...*, dz. cyt., s. 73.

¹⁵ Por. R. Sarno, *Le cause...*, dz. cyt., s. 11.

samo wytrwanie w męczeństwie jest uważane za cudowne. Istnieją także przypadki beatyfikacji na podstawie „kultu od czasów niepamiętnych”, w których został zawieszony wymóg przedstawienia cudu. Do kanonizacji jednakowoż wymaga się zatwierdzenia nowego cudu, mającego miejsce po beatyfikacji¹⁶.

2.3. Krótki rys historyczny kultu świętych i kanonizacji

Kult świętych pojawił się w Kościele jako szczególna forma kultu zmarłych, albowiem chrześcijanie pierwszych wieków przyjmowali – we właściwy sobie sposób – praktyki środowisk, w których żyli. Pierwsi, którzy doznali kultu publicznego, byli męczennicy. Ze złości zbierano ich doczesne szczątki, a wiele z nich stawało się relikwiami, które przechowywano z pietyzmem. Organizowano uroczyste pochówki, w którym uczestniczyła nie tylko rodzina męczennika, lecz cała lokalna wspólnota kościelna, często pod przewodnictwem biskupa. Rocznice śmierci męczennika stawały się okazjami do zgromadzeń i modlitw liturgicznych, a miejsca pochówku celami pielgrzymek. Z czasem podobną złości zaczęto otaczać również tych, którzy byli świadkami Chrystusa nie poprzez przelanie krwi, ale poprzez naśladowanie Go w wyjątkowym praktykowaniu cnót chrześcijańskich, i których nazywano „wyznawcami”. Nie prowadzono w tym czasie żadnych specjalnych procesów czy dochodzeń, a kanonizacje (bo tylko taką formę znał Kościół przez pierwsze piętnaście wieków swojego istnienia) odbywały się przez aklamację ludu, mającą swoje źródło w spontanicznej opinii świętości, często związanej z otrzymywanymi łaskami czy doświadczanymi cudami. Należy zaznaczyć, że te „kanonizacje ludowe” prawie zawsze odbywały się przy aprobacie i współudziale duchowieństwa¹⁷.

Niestety, tego typu praktyki doprowadziły z czasem do nadużyć. Zaczęły się mnożyć ołtarze, kościoły, uroczystości ku czci świętych, o których często opowiadano legendy czy pisano biografie bez żadnej wartości krytycznej i nie bacząc na prawdę historyczną. Ponadto w kulcie świętych były wykorzystywane obyczaje pogańskie, a motywy ekonomiczne towarzyszyły powstawaniu miejsc pochówku czy relikwii, aby przyciągać pielgrzymów. Od VI do XII wieku wprowadzono kanonizacje biskupie, wobec których określono konkretną procedurę, jakiej należało do-

¹⁶ Por. H. Misztal, *Prawo...*, dz. cyt., s. 170.

¹⁷ Por. Y. Beaudoin OMI, *Dispense per lo Studium Congregationis de Causis Sanctorum*, cz. I: *Il culto dei martiri e l'estensione del culto ai Confessori Fidei e ad altre categorie di persone*, Roma 1995, s. 1–8.

pełnić przed aprobatą kultu nowego świętego¹⁸. Jako że i ta forma postępowania nie przyniosła spodziewanych efektów ograniczenia nadużyć, a liczba biskupów zwracających się o interwencję w podobnych kwestiach do papieża stale rosła, Grzegorz IX w 1234 roku zastrzegł przywilej kanonizacji biskupowi Rzymu¹⁹.

W 1588 roku papież Sykstus V powołał do istnienia Kongregację Obrzędów, do której kompetencji należały wszelkie sprawy związane z liturgią oraz z prowadzeniem procesów kanonizacyjnych. Normy postępowania były uściślane w miarę upływu czasu. Na szczególne wyróżnienie zasługują Konstytucja apostolska Urbana VIII *Caelestis Hierusalem cives* (1634) i dzieło *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* Prospero Lambertiniego (1734), na których opierali się autorzy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku w swoich regulacjach dotyczących materii kanonizacyjnej. W 1969 roku Paweł VI rozdzielił kompetencje Kongregacji Obrzędów i do prowadzenia procesów kanonizacyjnych powołał Kongregację do spraw Świętych²⁰.

Mając na myśli większe zaangażowanie biskupów diecezjalnych w prowadzenie postępowania kanonizacyjnego, a także podniesienie poziomu solidności i skuteczności pracy Kongregacji do spraw Świętych oraz potrzebę lepszego określenia kompetencji pracowników Kongregacji, papież Jan Paweł II wydał Konstytucję apostolską *Divinus perfectionis Magister*, określając w niej struktury nowego prawa kanonizacyjnego²¹.

3. Rzut oka na procedurę kanonizacyjną

Wspomnianą nową strukturę prawa kanonizacyjnego można by krótko ująć w trzech punktach, odnoszących się do głównych etapów procesowych:

- postępowanie na szczeblu diecezjalnym, którego celem jest zgromadzenie wszystkich środków dowodowych dotyczących życia, działalności, śmierci, opinii świętości i fundamentu tej opinii, czyli cnót praktykowanych heroicznie albo męczeństwa, a także zebranie dowodów ewentualnych wydarzeń mogących uchodzić za cudowne;

¹⁸ Por. Y. Beaudoin OMI, *Dispense per lo Studium Congregationis de Causis Sanctorum*, cz. II: *La canonizzazione vescovile e la canonizzazione papale*, Roma 1995, s. 1–4.

¹⁹ Por. tamże, s. 6.

²⁰ Por. Y. Beaudoin OMI, *Dispense per lo Studium Congregationis de Causis Sanctorum*, cz. III: *La Congregazione dei Riti*, Roma 1995, s. 1–7.

²¹ Por. F. Veraja, *Commento alla nova legislazione per le causa dei santi*, Roma 1983, s. 12.

- analiza zgromadzonego materiału dowodowego na poziomie Kongregacji do spraw Świętych, połączona z przygotowaniem tak zwanej *Positio* dotyczącej życia i heroiczności cnót lub męczeństwa Sługi Bożego, a także *Positio* na temat cudów, pod kierownictwem delatora wyznaczonego przez Kongregację;
- dyskusje nad przygotowaną *Positio*, najpierw ze strony konsultorów-historyków (w przypadku spraw określanych jako „dawne”) lub ze strony biegłych lekarzy (w przypadku procesów o domniemanym cudzie), potem konsultorów-teologów, pod przewodnictwem promotora wiary, a następnie pod przewodnictwem kardynałów i biskupów – członków Kongregacji²².

3.1. Dochodzenie dowodowe na poziomie diecezjalnym

Zanim diecezja, instytut życia konsekrowanego czy inna osoba prawna lub fizyczna w Kościele występująca w roli powoda sprawy kanonizacyjnej zwróci się do kompetentnej władzy kościelnej z prośbą o otwarcie takiego procesu, musi być przekonana, iż kandydat na ołtarze jest otoczony opinią świętości, odbiera kult prywatny i wierni, którzy modlą się przez jego orędownictwo, otrzymują różne łaski od Boga. Ta *fama sanctitatis* powinna być czymś spontanicznym i występować zarówno podczas życia kandydata na ołtarze, jak również po jego śmierci, a ponadto ważne jest także jej ciągle trwanie, wzrost i szeroki zasięg. Daje ona początek kultowi prywatnemu, animuje go i podtrzymuje, prowadząc do pojawienia się opinii o łaskach (*fama signorum*). Podziękowania za otrzymane łaski lub relacje na ich temat powinny zostać zebrane i zabezpieczone przez powoda²³. Przed rozpoczęciem sprawy należy zastanowić się, czy nie ma przeszkód, które uniemożliwiłyby prowadzenie procesu, oraz jaki jest walor eklezjalny danej sprawy, to znaczy, czy ewentualna kanonizacja będzie pożyteczna w misji Kościoła i w duszpasterstwie poprzez swoją aktualność i zdolność oddziaływania na współczesnego chrześcijanina²⁴.

Po spełnieniu tych warunków wstępnych powód sprawy, poprzez postulatora, powinien przedłożyć kompetentnej władzy kościelnej (ordynariuszowi miejsca zgonu kandydata na ołtarze) stosowną prośbę o rozpoczęcie i prowadzenie procesu kanonizacyjnego (*supplex libellus*), w której musi zawrzeć krótką charakterystykę osoby kandydata na ołtarze, powody skłaniające do otwarcia procesu oraz informację o stanie przy-

²² Por. tamże.

²³ Por. H. Misztal, *Prawo...*, dz. cyt., s. 218–221.

²⁴ Por. tamże, s. 223–225.

gotowań²⁵. Normy Kongregacji do spraw Świętych określają także, iż do prośby o rozpoczęcie procesu należy dołączyć następujące załączniki: mający wartość historyczną życiorys kandydata na ołtarze, wszystkie jego pisma wydane drukiem i listę świadków, którzy mogą złożyć zeznania na temat cnót albo męczeństwa, a także opinii świętości, łask i cudów²⁶.

Ordynariusz miejsca, otrzymawszy prośbę postulatora, zasięga opinii na temat danej sprawy ze strony Konferencji Episkopatu oraz ogłasza drukiem informację o możliwości rozpoczęcia procesu kanonizacyjnego, prosząc wiernych o dostarczanie mu wszelkich wiadomości, które mogą być w tym procesie przydatne. Ponadto powinien zatroszczyć się o dokonanie cenzury teologicznej drukowanych pism kandydata na ołtarze w aspekcie czystości wiary i obyczajów oraz powierzyć biegłym w naukach historycznych i archiwistyce zebranie jego pism niewydanych drukiem, a także wszelkiej dokumentacji dotyczącej danej sprawy. Wreszcie powinien zawiadomić Kongregację do spraw Świętych o swojej intencji rozpoczęcia danego procesu, by przekonać się, czy ze strony Stolicy Apostolskiej nie będą zgłoszone jakieś przeszkody w tym względzie. Jeśli biskup kompetentny skłania się ku rozpoczęciu danej sprawy kanonizacyjnej, to w czasie oczekiwania na odpowiedź Watykanu może przekazać zebraną dokumentację osobie, która będzie pełniła urząd promotora sprawiedliwości, lub innemu biegłemu, celem opracowania pytań, jakie zostaną postawione świadkom procesowym²⁷.

Oficjalne rozpoczęcie sprawy dokonuje się przez specjalny dekret ordynariusza miejsca lub też przez ustanowienie trybunału biskupiego dla konkretnej sprawy. Wszelkie akty podejmowane w ramach działań zmierzających do kanonizacji otrzymują zarazem walor sądowy, natomiast kandydatowi na ołtarze przysługuje tytuł „Sługa Boży”, co jednakowoż nie jest równoznaczne z pozwoleniem na oddawanie mu publicznego kultu religijnego²⁸. Po pierwszej sesji trybunału, będącej sesją publiczną poświęconą przyjęciu urzędów i złożeniu przysięgi, następują kolejne sesje, podczas których dokonuje się przesłuchań tak zwanych świadków postulatorskich, czyli tych, którzy zostali wskazani przez powoda, a także – w celu ewentualnego uzupełnienia dochodzenia – świadków z urzędu. Wszyscy biegli biorący udział w procesie są automatycznie świadkami *ex officio*²⁹.

²⁵ Por. *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in causis Sanctorum*, 8.

²⁶ Por. tamże, 10.

²⁷ Por. tamże, 11–15.

²⁸ Por. H. Misztal, *Prawo...*, dz. cyt., s. 262.

²⁹ Por. *Normae servandae...*, dz. cyt., s. 16–25.

Gdy zachodzi potrzeba dokonania przesłuchań świadków (bez konieczności odbywania przez nich dalekich podróży) albo dodatkowej kwerendy na terenie podlegającym kompetencji innego ordynariusza miejsca, to wtedy konieczny jest tak zwany proces rogatoryjny, przeprowadzany przez osobny trybunał, na którego terytorium znajduje się część materiału dowodowego, na prośbę trybunału zajmującego się danym procesem³⁰.

Po przesłuchaniu ostatniego świadka postulator i Komisja Historyczna, pracująca w ramach procesu, powinni przedstawić trybunałowi, celem włączenia do akt sprawy, wszystkie pisma Sługi Bożego (*scripta Servi Dei*), wszystkie jego dokumenty własne (*documenta Servi Dei*) i wszystkie materiały na jego temat (*documenta de Servo Dei*)³¹. Normy Kongregacji do spraw Świętych zalecają, aby nie zaniedbano ani nie opuszczono niczego, co w jakikolwiek sposób odnosi się do sprawy, i dlatego promotor sprawiedliwości powinien przejrzeć cały materiał dowodowy, by ewentualnie zażądać uzupełnienia dochodzenia. Również postulatorowi należy stworzyć możliwość przejrzania akt, by mógł – w razie potrzeby – wprowadzić nowych świadków albo dostarczyć nowe dokumenty, by wyjaśnić niejasności lub rozwiązać zaistniałe w międzyczasie problemy. Przed zakończeniem postępowania diecezjalnego trybunał biskupi ma obowiązek przeprowadzenia wizytacji grobu Sługi Bożego oraz innych miejsc związanych z jego osobą, aby sprawdzić, czy nie ma tam oznak jakiegoś publicznego kultu kościelnego, co jest zakazane przez prawo przed formalnym aktem beatyfikacji kandydata na ołtarze³². Zgodnie z kan. 1598, par. 2 KPK, który domaga się we wszystkich procesach kanonicznych publikacji akt pod sankcją nieważności, biskup kompetentny wydaje dekret publikacji akt procesowych.

Zakończenie dochodzenia dowodowego w diecezji następuje podczas specjalnej sesji zamykającej, która jest rezultatem uznania przez strony procesowe, iż nie mają nic więcej do zgłoszenia, albo gdy upłynął czas użyteczny, ustalony przez sędziego dla przedłożenia dowodów, albo gdy sędzia zdecyduje, że uważa sprawę za dostatecznie wyjaśnioną³³. Następnie przewodniczący trybunału poleca sporządzenie transumptu, czyli autentykowanej kopii, całych akt procesowych z postępowania diecezjalnego, który przepisuje się z akt oryginalnych w dwóch egzemplarzach i – wraz z tłumaczeniem na język akceptowany przez Kongregację do

³⁰ Por. R. Sarno, *Le cause...*, dz. cyt., s. 63–64.

³¹ Por. H. Misztal, *Prawo...*, dz. cyt., s. 275.

³² Por. *Normae servandae...*, dz. cyt., s. 27–28.

³³ Por. H. Misztal, *Prawo...*, dz. cyt., s. 281.

spraw Świętych – przesyła się do tejże Kongregacji³⁴. Dochodzenie diecezjalne w sprawie domniemanego cudu należy przeprowadzać oddzielnie od dochodzenia na temat heroicznego cnót czy męczeństwa, zachowując ogólnie normy wyżej przedstawione, z uwzględnieniem wszelako doniosłej roli lekarzy lub biegłych w materii, w której wystąpiło wydalenie uważane za cudowne³⁵.

3.2. Postępowanie w Kongregacji do spraw Świętych

Kongregacja do spraw Świętych ma za zadanie zajmowanie się tym wszystkim, co odnosi się do procesów kanonizacyjnych, poczynając od pomagania biskupowi kompetentnemu w rozpoczęciu i prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego, poprzez studium materiału dowodowego zgromadzonego w postępowaniu diecezjalnym i przygotowanie stosownej *Positio* dotyczącej heroicznego cnót, męczeństwa czy też domniemanego cudu, po załatwianie wszystkiego, co wiąże się z autentycznością i przechowywaniem relikwii³⁶.

Po otrzymaniu transumptu od ordynariusza miejsca Kongregacja akceptuje postulatora rzymskiego, proponowanego przez powoda sprawy, aby pełnił funkcję łącznika między powodem a Kongregacją w sprawach dotyczących danego procesu. Postulator składa prośbę o otwarcie transumptu oraz o przygotowanie będącej autentyczną kopią wszystkich akt z dochodzenia diecezjalnego *copia publica*, która zostaje przekazana postulatorowi, aby mógł podjąć swoje działania okołoprocesowe. Podsekretarz Kongregacji kieruje pracami mającymi na celu stwierdzenie, czy w czasie postępowania diecezjalnego zostały zachowane wszystkie przepisy formalne w tym względzie, i jeśli jego opinia jest pozytywna, to wtedy Zebranie Zwyczajne Kongregacji wydaje dekret o ważności procesu diecezjalnego i powierza tę sprawę jednemu ze swoich relatorów³⁷.

Kolegium Relatorów jest ciałem wewnętrznym Kongregacji, do którego zadań należy studium dokumentacji z dochodzenia diecezjalnego i przygotowanie stosownej *Positio*, jak też opracowanie na piśmie wyjaśnień odnośnie do kwestii ewentualnie zgłoszonych przez konsultorów Kongregacji³⁸. Przy wyborze relatora dla sprawy należy kierować się jego znajomością danego kontekstu kulturowego czy języka, a także ilością

³⁴ Por. *Normae servandae...*, dz. cyt., s. 29–31.

³⁵ Por. tamże, s. 32–35.

³⁶ Por. *Divinus perfectionis Magister*, II, 3.

³⁷ Por. R. Sarno, *Le cause...*, dz. cyt., s. 82.

³⁸ Por. *Divinus perfectionis Magister*, II, 7.

i stanem spraw, za które już jest on odpowiedzialny. Relator jest z urzędu odpowiedzialny za przygotowanie *Positio*, aczkolwiek nie musi jej sam opracowywać, lecz może skorzystać z pomocy współpracownika zewnętrznego. Do niego należy również ocena rzetelności i jasności *Positio* oraz decyzja o oddaniu jej do druku³⁹.

3.3. Dyskusje na poziomie Kongregacji

Positio w sprawie dawnej (a do takich zaliczają się wszystkie nasze, zmartwychwstańcze, procesy kanonizacyjne) jest poddawana ocenie konsultorów, biegłych w zakresie historii, którzy mają za zadanie wypowiedzieć się na temat jej waloru naukowego oraz wystarczalności zebranego i przedstawionego materiału⁴⁰. Natomiast w procesie o domniemanym cudzie *Positio* zostaje poddana osądowi zespołu biegłych lekarzy lub innych specjalistów w zależności od materii, jakiej dotyczy nadzwyczajne wydarzenie. Gdy większość konsultorów/biegłych oceni pozytywnie *Positio*, zostaje ona przekazana promotorowi wiary i ośmiu konsultorom-teologom, tworzącym tak zwany Kongres Szczególny⁴¹.

Do konsultorów-teologów należy osąd merytoryczny dotyczący materiałów zgromadzonych w *Positio*. Najpierw konsultorzy-teologowie przeprowadzają studium *Positio* w wymiarze teologicznym i dostarczają swoje opinie na piśmie promotorowi wiary. Podczas Kongresu Szczególnego dyskutuje się sposób udowodnienia męczeństwa lub opinii świętości, a także to, czy ta opinia ma rzeczywiście swój fundament w heroicznosci cnót. W sprawach o domniemanym cudzie dyskusja dotyczy teologicznego aspektu uzdrowienia czy innego wydarzenia nadzwyczajnego. Gdy większość konsultorów-teologów wypowie się pozytywnie, wtedy *Positio* trafia do osądu kardynałów i biskupów, członków Kongregacji⁴².

Kardynałowie i biskupi, będący członkami Kongregacji, są mianowani przez Ojca Świętego na pięcioletnią kadencję. Podczas swego zebrania zwyczajnego wysłuchują relacji ze strony wyznaczonego ponensa sprawy i wyrażają swoje opinie odnośnie do jej *meritum*, decydując, czy można postępować *ad ulteriora*⁴³. „Decyzje kardynałów i biskupów przedstawia się Ojcu Świętemu, do którego wyłącznie należy prawo orzekania o przy-

³⁹ Por. H. Misztal, *Prawo...*, dz. cyt., s. 317–318.

⁴⁰ Por. *Divinus perfectionis Magister*, III, 13, 3.

⁴¹ Por. tamże, III, 14, 1.

⁴² Por. tamże, III, 13, 4; R. Sarno, *Le cause...*, dz. cyt., s. 85–86.

⁴³ Por. H. Misztal, *Prawo...*, dz. cyt., s. 327.

znaniu kościelnego kultu publicznego sługom Bożym⁴⁴ i który personalnie decyduje o beatyfikacji czy kanonizacji kandydatów na ołtarze.

Nawet z tak pobieżnie przedstawionego zarysu procedury kanonizacyjnej wynika, że jest to proces raczej czasochłonny i żmudny, wymagający cierpliwych badań i rozmaitych poszukiwań naukowych, co mogłoby sugerować, iż zostać świętym kanonizowanym nie jest wcale łatwo. Jednakowoż, niezależnie od tego, nie traci nic na ważności uniwersalne powołanie do świętości, którym zostaliśmy wezwani jako chrześcijanie i które – niezależnie od trudności – zaprasza nas do nieustannego wzrastania w tym wszystkim, co coraz bardziej upodabnia nas do Boga, w którego wierzymy, w którym pokładamy naszą nadzieję oraz który jest celem i źródłem naszej miłości.

Is it easy to become a saint? A brief outline of procedures of canonization.

It seems that every human being brings within him/herself a desire for self-improvement, of becoming more and more perfect and of going beyond his/her possibilities in the different human dimensions. In Christian language such a tendency is seen as a call to holiness. Scripture invites every believer to become similar to God, i.e. "to become holy as God is holy". From the beginning of the Church there was a particular veneration and cult of those who were following Jesus in an extraordinary way in their lives such as martyrs or confessors, becoming the examples and – through the *Communio Sanctorum* – intercessors with God. Originally there were canonizations by the spontaneous acclamation of the people, and with time this became a canonical process, which was changing and developing through the centuries to assume in actuality the structure presented in the apostolic constitution *Divinus perfectionis Magister* (1983). According to this document there are three main stages to be followed in every canonical cause of canonization: 1. the diocesan investigation, under the direction and direct involvement of the local ordinary; 2. the study of the documentation at the Congregation for the Causes of Saints in order to prepare the so-called *Positio*; 3. the theological discussions of the theological experts and of the cardinals and bishops, members of the Congregation for the Causes of Saints. The canonical procedure in the canonization cause is long and arduous and not all Christians will be proclaimed "blessed" or "saints", but all are participating in the universal call to holiness and are invited by Jesus to struggle towards it.

⁴⁴ *Divinus perfectionis Magister*, III, 15.

słowa klucze: *beatyfikacja, Communio Sanctorum, cuda, fama sanctitatis, heroicznosc cnót, kanonizacja, kult świętych, łaska Boża, męczeństwo, naśladowanie Chrystusa, postulator, powołanie do świętości, procedura kanonizacyjna, proces kanonizacyjny, II Sobór Watykański, świadek, świętość w Biblii*

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

ANDRZEJ GIENIUSZ CR
RZYM

POVERTY IN THE LIGHT OF THE BIBLE

The term „poverty” both in everyday language and in the Bible is not unambiguous. It refers to the realities, which not only differ among themselves but at times are diametrically different¹. Mostly it means lack of sufficient means of support, misery, indigence; it defines therefore a situation which is decisively negative and represents a social illness which needs to be cured. On the other hand, the term is also used to describe the situation of a human person before his/her Creator; the situation characterized by dependence and by an attitude full of humility, simplicity, gratitude and joy which correspond to the dependence and flow from it. In this case we have to do with a reality which is decisively positive, with an ideal to which everyone should progressively get closer and closer. Moreover, there is a third meaning of the term which for us is of special interest: an attitude toward material goods, toward their possession and use formally chosen by some Christian.

In order to avoid ambiguity usually one makes more precise the meaning of the term with help of some adjectives and so the poverty in the first sense is called physical or material, in the second spiritual or internal

¹ See, e.g., the entries „poor” and „possessions” in *The New International Dictionary of New Testament Theology* (ed. C. Brown) (Grand Rapids, MI 1986) II, 820–829, 829–853.

and in the third religious or consecrated. Nevertheless, the fact itself that one and the same word defines so different realities often leads to misunderstandings both on the level of the language and in the practical life.

1. Two basic types of poverty in the Bible

If the realities defined by the term „poverty” are so not alike in character, would it not be better – instead of using the above mentioned modifiers – to resign from the terminology of poverty in all these situation where one does not mean indigence. Let us say immediately: it would not, because such an operation would run a risk to throw out the child together with the bath water. It is true that religious poverty is not the same as physical or spiritual poverty. However, notwithstanding all their diversity, they are not totally distinctive and at all incompatible. Indeed, by the means of his poverty a religious rejects the necessity to choose between physical poverty (which would be only evil to fight with) and spiritual one (the only one which would be worthy to pursue) and tries to include both in his/her style of life, as they were included in the style of life of the One whom the religious follows, Jesus Christ. In order to justify this affirmation first of all we will take a look of these three kinds of poverty as they are presented in the Bible. Then, after having understood them in their diversity, we will try to notice their interaction and mutual dependence, and especially the fact that the religious poverty seems not to make sense if it somehow does not embrace two others.

1.1. Poverty as the human condition before God

The human poverty before God constitutes the heart of biblical faith, at least if the last one is understood as a recognition and acceptance of the reality of God and of human person as they are revealed in the Holy Scriptures². The Bible presents God first of all as (1) the Creator, from whom everything comes, then as (2) the Lord to whom everything belongs and finally as (3) the Father who gives everything out of love. Human person is depicted respectively as (1) creation which has received everything, as (2) servant to whom everything has been entrusted and as (3) son, gifted with everything by his/her loving Father. Each one of these images has obviously its own specific features, all of them however clear-

² Cf. W. Bauder, „prau<j”, *NIDNTT* II, 256–259.

ly express one and the same truth about total dependence of human being from his/her Creator, Lord and Father. The truth, Saint Paul formulates as follows: „What do you have that you did not receive? And if you received it, why do you boast as if it were not a gift?" (1 Cor 4:7).

According to the Bible then the situation of the human person before God is a situation of the poor one, whose life is characterized by radical lack and total dependence. S/he needs the Other, God, not only to have decent life but already in order to simply come to life and to live. From God s/he received and continues to receive his/her existence, therefore, s/he is neither lord nor owner of his/her life but only its depositary and steward. This kind of poverty is not obviously any evil. It constitutes an inherent characteristic of human nature and a part of the order established by God, which has to be recognized, accepted and loved. The spiritual poverty consists right in these recognition, acceptance and love. Such poverty requires then a human answer. Therefore it is not only the fact but also an ideal which one approaches his/her entire life and which needs to be learned every day. Awareness, acceptance and love of one's own poverty have to permeate entire person, infiltrate all the layers of his/her existence. They should bear as fruit humility which excludes any domination and will of power, spirit of child and simplicity. This way human person becomes open to everything which comes from God and in consequence capable to share everything with others. Only under the condition that he stretches out his/her empty hands – In order to use the formulation of the author of the *Letter to the Ephesians* – s/he „will be filled with all the fullness of God" (3:19).

1.2. Poverty as lack of what is necessary to live

Poverty means also lack of subsistence. It is precisely this kind of poverty (or better this kind of the poor) which the Bible is especially interested in³. It can be seen already at the level of the statistics. Limiting ourselves to the Gospels and to the *Acts of Apostles*, from 26 texts where the word „poor" occurs (*ptōchos* × 24; *penichros* × 1 and *endēs* × 1), 21 talk about people who lack what is necessary for their life and who are not able to survive without help of others⁴. The following examples refer to this kind of poverty: „go, sell what you own, and give the money to the

³ See L. Coenen, „pe,nhj", *NIDNTT* II, 820-821 and H.-H. Esser, „ptwco,j", *NIDNTT* II, 821-825.

⁴ Cf. J. Dupont, «Les pauvres et la pauvreté dans les Évangiles et les Actes», *La pauvreté évangélique*, Lire la Bible 27; Paris 1971, 39.

poor" (*Mk* 10:21; *Mt* 19:21; *Luk* 18:22); „«For this ointment could have been sold for more than three hundred denarii, and the money given to the poor.» And they scolded her. But Jesus said, „Let her alone; why do you trouble her? She has performed a good service for me. For you always have the poor with you, and you can show kindness to them whenever you wish; but you will not always have me" (*Mk* 14:5–7; *Mt* 26:9–11; *John* 12:5–6.8). The Gospel mentions poor Lazarus (*Luk* 16:20.22) and the poor widow (*Mk* 12:42–43; *Luk* 21:2–3) and so on. All of them are people in need, miserable ones who have to be taken care of. Their situation does not have anything from an ideal. On the contrary, it is an objective evil and disorder which has to be removed. For this reason the Gospel counts the poor among all those to whom Jesus came to announce the end of their sufferings and liberation: „The Spirit of the Lord is upon me, because he has anointed me to bring good news to the poor. He has sent me to proclaim release to the captives and recovery of sight to the blind, to let the oppressed go free" (*Luk* 4:18)⁵. Indeed, this task is so profoundly inscribed in Jesus' mission that it somehow decides about his identity. Jesus is himself, „the One who is to come", because „the blind receive their sight, the lame walk, the lepers are cleansed, the deaf hear, the dead are raised, and the poor have good news brought to them" (*Mt* 11:4–5; *Luk* 7:22). Poverty in this context, exactly as blindness, deafness, lameness or leprosy, is an illness which should be cured, an evil which should be avoided, misfortune from which one should be liberated.

If this is the biblical vision of material poverty, it is impossible not to be surprised by the fact that Luke's version of the beatitudes begins as follows: «Blessed are you who are poor, for yours is the kingdom of God» (*Luk* 6:20). Is it possible that according to this Gospel material poverty has also its light, which transforms the situation to be avoided in the one to be desired? The first beatitude has not to be interpreted independently from the two others: „Blessed are you who are hungry now, for you will be filled. Blessed are you who weep now, for you will laugh" (6:21). The poor, hungry and weeping ones are not three independent categories of people but three aspects of the same dramatic situation of human oppression, suffering and degradation. All of them are these miserable ones

⁵ The words: „Go and tell John what you hear and see: the blind receive their sight, the lame walk, the lepers are cleansed, the deaf hear, the dead are raised, and the poor have good news brought to them" (*Mt* 11:4–5; *Luk* 7:22) constitute Jesus' answer to John's the Baptist question: „Are you the one who is to come, or are we to wait for another?" (*Mt* 11:3; *Luk* 7:20).

to whom Jesus addresses his Good News. Why then does he call them „blessed“? Jacques Guillet answers this question as follows:

The beatitudes do not intend to formulate any general truth and do not pretend to be a genial invention which would cause what up to now was only a disaster to become happiness. Misery, slavery, hunger and tears are also for Jesus only some different aspects of human misfortune. If he announces blessed those, who have to bear such a situation, it is only because he came to liberate them from it. The originality of the Gospel does not consist in saying that the what previously was black now becomes white bit in the offering those who previously suffered a way out from this situation⁶.

The coming of the Kingdom does not turn over the previous values/anti-values but transforms the previous situations. Poor, hungry or weeping ones are not in the Gospel models to be followed but sick who have to be help to stop to be such. Therefore with the coming of the Kingdom they start to experience well-being, satiety and laugh. Who up to this point were only miserable; begin to experience the taste of happiness⁷. Let us then repeat once more: according to the Bible poverty as lack of what is necessary to live, is not any ideal but a disorder, a sickness and an evil, from which one should be freed and against which one has to defend him/herself. The Gospel, notwithstanding all its novelty, does not change anything in this regard.

2. Poverty as counsel and choice

The New Testament knows one more type of poverty, which is proposed to some believers (or which is chosen by some believers) as their way of life. After what we have said about the negative vision of the poverty as the lack of what is necessary for survival in the Bible, it should be obvious that this third kind of poverty does not represent any idealization of lack of subsistence and that it is not proposed as a way of life because a value of poverty as such hidden up to this point. Is it possible that some Christian would be supposed to choose (or would be invited to choose)

⁶ J. Guillet, *Jésus dans sa vie et sa mort, Intelligence de la Foi* (Paris 1971) 89.

⁷ As far as Matthew's version of the first beatitude is concerned (5:3: „Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven“), it does not refer to those who lack what is necessary to live, but to those whose life is characterized by spiritual poverty, i.e., humility a patience of ones who rejected the power and do not answer an evil with another evil. For more on this subject see J. Dupont, *Introduction aux Béatitudes*, „Nouvelle Revue Théologique“ 1976, nr 98, 104.

something which on other pages of the same Bible is considered as evil and sickness and if so for what reason they would do it?

2.1. Relativization of material goods in the New Testament

Being against poverty as lack of what necessary to live the Bible and especially the New Testament is not blindly in favor of material goods. For many reasons it relativizes the directly or proposes such ideals which somehow automatically imply relativization of material goods or even their total renouncement⁸.

The New Testament knows the danger which richness brings with itself:

No slave can serve two masters; for a slave will either hate the one and love the other, or be devoted to the one and despise the other. You cannot serve God and wealth (*Luk 16:13*).

The service required by God involves the entire person and excludes any possibility of sharing. God is the absolute and exclusive Lord of all the creature, people and material goods included. Nevertheless, man not only hijacks goods which belong to God but even becomes slave of wealth which offers him comfort, power, recognition and security and lives with a heart divided between two services: willing to dedicate him/herself totally to seeking the Kingdom in fact s/he is totally at service of material goods. This way s/he is not only unjust, because he pretends to be the owner of goods which he received merely to administer but also impious, because s/he gives to wealth what belongs to God alone, him/herself⁹. The counsel and choice of poverty is a way to prevent such a danger, a radical means, which does not permit the things to become absolutes and guarantees that the Kingdom remains the only treasure and the Lord the only master of the believer.

New Testament relativizes material goods also for another reason. Namely it knows that they belong to the world which passes away (*1 Cor 7:31*) and will disappear with all the other realities which will not find the room in the world after the resurrection:

I mean, brothers and sisters, the appointed time has grown short; from now on, let even those who have wives be as though they had none, and those who mourn as though they were not mourning, and those who rejoice as though they were not rejoicing, and those who buy as though they had no possessions, and those who deal with the world as though they had no dealings with it (*1 Cor 7: 29–31*).

⁸ Cf. J. Eichler – C. Brown, „qhsauro,j”, *NIDNTT II*, 829–836.

⁹ C. Brown, „mamwna,j”, *NIDNTT II*, 836–838.

To recognize the transitory character of material goods does not mean obviously to devalue them or even less to condemn them. However, it enables to realize their true nature and such a realization does not permit to absolutize them. Necessary in our world they will pass away, indeed are passing away. Therefore a disciple of Jesus possesses them as though he did not possess and uses as though he did not use (cf. *1 Cor 7:27–31*).

Nevertheless, the believer does not relativize temporary goods only and even less mainly because of their inherent limitations or because of the danger they eventually constitute. S/he relativizes them first of all because he has experienced other goods. The first one do not have the previous power of attraction for him, because he has got to know the real goods, eternal and final; goods which have dominated his heart and for which he wants to make in his heart and in his life as much room as possible:

So if you have been raised with Christ, seek the things that are above, where Christ is, seated at the right hand of God. Set your minds on things that are above, not on things that are on earth, for you have died, and your life is hidden with Christ in God. When Christ who is your life is revealed, then you also will be revealed with him in glory (*Col 3:1–4*).

In fact the first and the most important reason for relativization of temporary goods is the attracting power of the Kingdom of God. As the treasure hidden in a field or the pearl of great value the Kingdom has for him/her incomparable and unique value. Awareness of this value and readiness to pay any price for it, moves into shadow all the other goods. In this sense the Christian relativization of material goods has a theological meaning and is an homage to the Master of the Kingdom.

One more reason for relativizing in the New Testament material goods and for justifying the counsel of poverty is missionary mandate:

„Take nothing for your journey, no staff, nor bag, nor bread, nor money – not even an extra tunic" (*Luk 9:3*). „Carry no purse, no bag, no sandals; and greet no one on the road" (*Luk 10:4*).

Messengers are to go with empty hands and pockets, because this way they will be not only totally dedicated to announce the Kingdom (and not to serve wealth), but also because their poverty will testify to the truth of the message, they proclaim¹⁰. Their own life, even the way they

¹⁰ On this see particularly V. Fusco, *Dalla missione di Galilea alla missione universale. La tradizione del discorso missionario* (Mt 9, 35–10, 42; Mc 6, 7–13; Lc 9, 1–6; 10, 1–16), in: *La missione nel mondo antico e nella Bibbia. XXX Settimana Biblica Nazionale (Roma 12-16 settembre 1988)* (ed. G. Ghiberti) (Ricerche Storico Bibliche; Bologna 1990) 101–125.

evangelize, becomes a witness of the value of the Kingdom and of its priority before everything else¹¹.

In one word, the main reason for relativization of temporary goods in the New Testament, of which the religious poverty is a radical form, is not as ascetic ideal nor a mystic of empty hands but on the one hand awareness and experience of incomparable value of the Kingdom and on the other hand the announcement of this Kingdom through the words but first of all through one's life. For this reason the poverty as a choice will conserve its evangelical value and vitality not there where the main point of care consists in who, how, when and up to what has the right to use the money, but where the original motives of the choice of poverty are cultivated. The poverty will be evangelical where one will take care to keep vivid the awareness of the value of the hidden treasure. The spiritual reading, personal and community prayer, listening to and meditating on the Word, creating for oneself conditions which foster spiritual growth, better guard our vow than even most sophisticated economical decisions. In fact, only when the motivation is vivid the renouncement of temporary goods has chance to be a way of internal freedom and of identification with Christ as well as the means to witness to the supreme value of the Kingdom.

2.2. Community of goods

A New Testament aspect of poverty which has particular meaning for any religious community is the community of goods. We are talking about the fact that «all who believed were together and had all things in common» (*Acts 2:44*) and «no one claimed private ownership of any possessions, but everything they owned was held in common» (*Acts 4:32*). This fact constitutes one of the essential elements of the ideal of Christian community proposed by Luke in the Acts and since centuries it was an inspiration and a challenge for the religious life. According to this ideal nobody kept for him/herself one's possessions but gave it to the disposition of all the members. It is important to notice that such a behavior cannot be reduced to a heroic generosity or outstanding charity. It was rather an expression of the conviction held by the legitimate owners that their goods constitute the *patrimonium commune* of which they are not but administrators (*no one claimed private ownership of any possessions*).

¹¹ Cf. D. Dozzi, „Dio ha scelto ciò che è debole per confondere ciò che è forte (*1 Cor 1,27–28*)”, *La provvidenza divina*. Approccio pluridisciplinare (ed. G. Bortone) (XXI Corso Biblico; L'Aquila 2001) 181–206.

For this reason those members who found themselves in need had the right to ask for what was necessary for them to live.¹²

In some other summaries Luke mentions something even more radical:

They would sell their possessions and goods and distribute the proceeds to all, as any had need" (*Acts* 2:45); „There was not a needy person among them, for as many as owned lands or houses sold them and brought the proceeds of what was sold.³⁵ They laid it at the apostles' feet, and it was distributed to each as any had need (*Acts* 4:34–35).

If in the first case the community of goods had a moral character. To put one's properties at communal use coexisted with their private possession. Now we have the case of real disappropriation of one's own possessions for the benefit of the community. The first case seems to be common and in a sense obligatory in the primitive Christian community, or at least Luke presents it as such, whereas the second one is something exceptional. It is also presented as an ideal to be followed as much as possible; however, its execution is left to the freedom of individual Christians¹³. Both ideals constitute model and challenge for the future generations of Christians not only because of the more or less radical renouncement of the temporary goods but also and maybe first of all because of the motivation for such a manner of doing.

In the primitive Christianity the community of goods is namely a result and an expression of the fact that „those who believed were of one heart and soul" (*Acts* 4,32). There was a unity of spirit among members of the community, based on common faith and undetachable from the common hope. They were aware that they constitute a unique reality of its sort, one body in which any member is solidary with all the others. In such a body the participation in the same spiritual goods finds its expression also in the participation on the material goods and the last one results a natural consequence of the spiritual bond; a material expression and visible sign of the unity of hearts and souls.

Let us also notice that the ideal of the primitive Christians was not ascetic one; it did not aimed at a detachment or stoic indifference toward material goods. Rather it flew from the genuine love, which could be not itself, if it permitted that brothers suffer the lack of what is necessary.

¹² See J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina 45; Paris 1967), 508–509.

¹³ See the case of Ananias and Sapphira where the facultative character of selling is clearly indicated: „While it remained unsold, did it not remain your own? And after it was sold, were not the proceeds at your disposal? How is it that you have contrived this deed in your heart? You did not lie to us but to God!" (*Acts* 5, 4).

Rich brothers renounced their possessions not because of love of poverty but in order that there will be not poor in the community. In fact, a community is not worthy of this name if in the midst of it some abound and others suffer misery. Sharing, which is a requirement of love, made sure that everybody had what he needed and all had what was necessary. The community of goods in the primitive Christianity was an exact opposition of individualistic egoism, of this proverbial everybody for him/herself" and as such it was not only an expression and sign of the unity of hearts and souls but also the means and occasion to build such a unity.

The New Testament does not say directly anything about the community of goods in the relation to the entire community and there is nothing strange about it: the problem as such did not exist. However, this kind of poverty constitutes a logical consequence of what we have seen up to this point. Having love as its goal the community of goods will not reach it, if the members will not live in a moderate way and will not share also as a group. To keep a kitty and be rolling in money is not the way of love but of communal egoism. As the private property of the primitive Christian so also the common property of today communities is not free from the moral community of goods. Luke's Christians took care only of their own group only because they had enough poor among themselves. As individual Christians of the primitive community so also the entire community today do not have the right to consider exclusively theirs what they happen to possess. Quite the reverse, everything the community has constitutes the *patrimonium commune* and as such should be at disposition of those who do not have what is necessary, whoever and wherever they are. It would be a fatal misunderstanding to claim the vow of poverty to justify a refusal to share our goods with those who do not belong to our community.

In sum, to keep a kitty does not have in itself nothing more evangelical than a private pocket. In fact, it can be and often is practiced by people who do not have any reference to the Gospel. The community of good as an expression of Christian poverty will have evangelical character and will be a way of witnessing to the Kingdom as much, as it will be expression of spiritual unity and of will to live ever better the ideal of fraternal love.

2.3. Trust in the Providence

Another aspect of the poverty as choice in the New Testament is trust in the Providence¹⁴. In his Sermon on the Mountain Jesus demands from

¹⁴ Cf. especially the various contributions in *La provvidenza divina*. Approccio pluridisciplinare.

his followers to stop to be anxious regarding the means of subsistence and to seek the Kingdom and its justice:

Do not worry about your life, what you will eat or what you will drink, or about your body, what you will wear. Is not life more than food, and the body more than clothing? (Mt 6:25);

Therefore do not worry, saying, „What will we eat?“ or „What will we drink?“ or „What will we wear?“ (...) But strive first for the kingdom of God and his righteousness, and all these things will be given to you as well (Mt 6:31.33).

Jesus does not demand from his disciples to limit their anxiety but to get rid of it completely. As far as the food and cloth are concerned, i.e. the most elementary human needs, they are supposed not to worry too much but not to worry at all. Such a conduct is possible under the condition that the disciples are aware of the care the Father takes of even his most little creature. Lack of such anxiety is, therefore, a fruit and a sign of their faith, its presence instead indicates that the faith is little or null:

But if God so clothes the grass of the field, which is alive today and tomorrow is thrown into the oven, will he not much more clothe you – you of little faith? Therefore do not worry, saying, „What will we eat?“ or „What will we drink?“ or „What will we wear?“ For it is the Gentiles who strive for all these things; and indeed your heavenly Father knows that you need all these things (Mt 6:30–32).

Let us also notice that required by Jesus lack of anxiety is not any invitation to inertness or idleness. The Gospel does not say: „do nothing“, „do not work“, but something quite different: „do not worry“. Jesus does not exempt his disciples from the universal right to work and from the obligation to find a job which would give them means of support and would make them useful for others. However, he forbids them to worry, and this also when they work and because of their work.

Lack of anxiety is not any synonymous of lightheartedness and of heedlessness of the future. Jesus does not encourage the childishness among his own but wants them to live like children of the Father: honestly working for their maintenance they should trust unconditionally the love of the Father who knows what they need.

The faith in the Providence does not free the disciples from the responsibility for their (and others) support, but it does not permit them to accomplish it as the Gentiles do. The last ones seek their security in themselves and in what they have whereas Jesus demands from his own not to build their security on material goods but on God on Him alone. In other

words, he requires poverty, which neither wants to silence their need of security nor forces them to live with a sense of peril but offers them a sense of security of a better quality because based on a better fundament – on God himself. And it can permit them to avoid the temptation which is so easy to fall into when one has a lot: to trust one's own wealth and to make an absolute out of money.

With regard to the sense of security it is worthy to notice how much the ideal of Jesus differs from the contemporary ideal of the Qumran community. The sectarians too took care to free the members from the anxiety about the temporary goods. For this reason the renouncement of private propriety and the transfer of all their goods in favor of the community was required. From that point on their security did not depend on their personal possessions, but on that what the entire community possessed. It was the community which took care of all their needs and as such constituted their fulcrum. In comparison with the Qumran „social security” Jesus results much more demanding. To a candidate who wants to follow him he does not offer any community which will take care of him but talks about the Son of Man who has nowhere to lay his head (cf. *Mt* 8:20). He does not promise to his disciples any human assurance because he wants them to seek their sense of security in God alone.

In the Sermon on the Mountain Jesus does not limit himself only to condemnation of the anxiety about material goods. He orders his disciples to seek the Kingdom of God and its justice. This seeking constitutes the positive side of the admonition regarding anxiety and its the most profound reason. If the disciples are to stop worrying about food and cloth it is do in order to free them from a paralysis usually caused by such anxiety and be able to seek freely and wholeheartedly the Kingdom and its justice. In final analysis then also the poverty as an expression of trust in God's providence aims at helping the believers to concentrate totally on the Kingdom and for this reason to rely on God for the means of support. Eating their own bread and not belittling human heedfulness they are to stop their anxiety in order to be about the Father's business¹⁵. In the measure this ideal is reached one gives double witness: about God who does not abandon his own and about the supreme value of the Kingdom and its justice and thus evangelizes in the most effective way.

¹⁵ Cf. G. de Vergilio, „Il Padre vostro sa di che cosa avete bisogno”, *La provvidenza divina*, 147–180.

2.4. Sense and value of poverty as a choice

Poverty as a choice, unlike the misery which is always an evil, is not a value in itself but a neutral reality. Possession and use of material goods in a limited way are not in themselves better than possession and use of them without limits. Poverty, neutral as it is, becomes a value in function of the motivation of one who chooses it. It will have one value if the reason for its choice is avarice and a different one if – as in the famous case of Diogenes – the reason was the will to become wiser. The case of religious poverty is not different. It becomes a value because has been chosen out of desire to follow Jesus and is oriented at the love of God and love of a neighbor. If these reasons disappear or become hardly visible the religious poverty loses its sense even for those who vowed the poverty.

The religious poverty in itself is neither an aim nor an end. We do not become poor in order to be poor but to be more open for God and for brothers; to become ever more a gift for Him and for them; to be able to receive His love and to love others as he does. Only such poverty makes sense and has value which is a way to encounter God and neighbor. For this reason to work on the quality of one's own and community's poverty does not mean first of all to work on its economical aspects but on the motives which caused us to choose it, i.e., on the quality of our love for God and for the brothers. This love – as Jesus' parable about the judgment based on the way we treat the little ones – does not even have to be so much double.

3. Interaction among different kinds of poverty

No doubt, the three types of poverty presented above differ among themselves; however, they are also internally linked. They influence each other and require each other. A growing wealth of individual religious or of the entire community usually somehow imperils the quality of their relation with God, jams their entrance in the mystery of the Kingdom. According to Jean Vanier a community which grows wealth and tries only to defend its possessions and reputation is on its way to die. It stopped to grow in love¹⁶. On the contrary, moderation in possessing and using temporary goods helps the members to live the truth of their ontological poverty and deepen their relation with God. Obviously, on the condition

¹⁶ *La communauté, lieu du pardon et de la fête* (Paris–Montréal 1979), 84.

that such moderation is motivated by their experience of the mystery of the Kingdom. Without it their poverty would run a risk of being a caricature, soulless demand and Pharisaism.

On the other side, those who realize in deep their radical poverty before God and try to express it in everyday life feel almost naturally a need to limit themselves in regard to possession and use of material things. They want to tell others who are they also through the style of their life.

There is also a clone interaction between poverty-choice and poverty-misery. Many religious live their poverty as a sacrament of love toward the poor, as a sign and a source of solidarity with them. Religious solidarity helps them not only to give and to take care of the poor but also to do it in a human a fraternal way. Without their poverty-choice it would be very difficult for them to discover in the poor brother the one who also gives and it would be also difficult to give without hurting. As J. Guillet says,

The poverty as a necessary condition if the gift is to be really a fraternal one (...) To give just in order to give, without calculations, without second thoughts, in order to create an opportunity to meet and live communion; to give in order to let live comes with poverty and leads to poverty¹⁷.

On the other hand an involvement with the poor usually causes the style of life of individual religious and of the entire community to become more moderate, poorer. Experience teaches that love for the poor and fight with their misery motivates communities not only to stop growing wealth but also gives them arguments and strength to impoverish themselves.

Finally, there is also an interaction between the spiritual poverty and the poverty-misery. To help a miserable one, independently of the kind of misery s/he lives, is always something laudable. However, if somebody puts the good done on his/her own account and not on God's one, his/her action loses its value. Not because the help as such but because of the lack of spiritual poverty in the one who offered the help. If it is necessary to participate in the building the Kingdom through struggle with different kinds of evil, it is equally necessary to do it with the poor heart which knows that it is God who „enables both to will and to work for his good pleasure" (*Phil 2,13*).

* * *

¹⁷ «Signification de la vie religieuse de l'homme nouveau-né de Jésus-Christ, „Bulletin de l'U.I.S.G.", 49, (1979), 36.

Religious poverty is „a particular instrument in service of perfect love for God and neighbor”, one reads in the introduction to *Renovationis causam*. In the light of what we have seen in the New testament one could also add: „and s sign of this love”. Religious poverty is a sacrament of encountering God and people. Inspired by the love of the One who himself became poor for us and by the love of the little ones with whom He identifies himself, the religious poverty is both mystical and apostolical or contemplative and missionary in its character.

If we want it to continue to be or to become again the instrument and sign of perfect love two dimensions should be taken care particularly: the quality of our relation with God (deepening awareness of our ontological poverty before God) and the quality of our relation with the neighbors (through solidarity with the poor). The way of operating will have its specific characteristic for each institute and in each local community, depending on the nature and mission of the single congregations, on the needs of the particular Church and society, on talents and needs of the single religious and so on. With all the respect for such diversity, our poverty will lose its sense and its evangelical character, if it will not draw from two main springs of its vitality: from God and from the poor.

Ubóstwo w świetle Pisma świętego

Ubóstwo zakonne winno być „szczególnym narzędziem w służbie doskonałej miłości względem Boga i bliźniego”, czytamy we wprowadzeniu do instrukcji *Renovationis causam*. W świetle tego, co widzieliśmy w ramach Nowego Testamentu, należałoby jeszcze dodać: i znakiem tejże miłości. Ubóstwo zakonne jest niejako sakramentem spotkania Boga i ludzi. Inspirowane miłością do Tego, który dla nas stał się ubogi i miłością do najmniejszych, z którymi On się identyfikuje, ma charakter mistyczny i apostołski czy też kontemplacyjny i misyjny.

Jeśli chcemy, aby nasze ubóstwo nadal było narzędziem i znakiem takiej miłości lub aby na nowo nabrało życia i blasku, dwie dziedziny winny nas zająć w sposób szczególny: jakość naszej więzi z Bogiem poprzez pogłębienie świadomości naszego ontycznego ubóstwa oraz jakość naszej relacji z bliźnimi, poprzez solidarność z ubogimi. Owe działania będą miały swoje rysy specyficzne w każdym instytucie i w każdej wspólnotie lokalnej, zależnie od natury i misji poszczególnego zgromadzenia, potrzeb środowiska i Kościoła, od talentów, możliwości i potrzeb poszczególnych członków. Przy całym jednak szacunku dla tej różnorodności, nasze ubóstwo straci swój sens i ewangeliczny charakter, jeśli nie będzie czerpać z dwóch źródeł swej vitalności: z Boga i z ubogich.

słowa klucze: *apostolstwo, bliźni, czyny miłości, duch ubóstwa, Kazanie na Górze, miłość doskonała, nędza, Opatrzność Boża, opcja na rzecz ubogich, rady ewangeliczne, relacja z Bogiem, służba, solidarność, ubogi Chrystus, ubóstwo duchowe, ubóstwo ontyczne, ubóstwo w Biblii, ubóstwo zakonne, wspólnota dóbr, życie zakonne*

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE
KRAKÓW

DIALEKTYKA KOŚCIOŁA I ŚWIATA. W STRONĘ INDYWIDUALNO- -EGZYSTENCJALNEJ MYŚLI BONHoeffERA

Przez życie niemieckiego pastora luterańskiego Dietricha Bonhoeffera trudno jest poprowadzić spokojną i harmonijną linię, która odzwierciedlałaby jego stopniowy, systematyczny i jednorodny rozwój tak intelektualny, jak i duchowy. Z pewnością spowodował to kontekst społeczny i polityczny drugiej wojny światowej – czasów, w których przyszło mu żyć. Tym samym w jego życiu, dzięki wierności Jezusowemu *Kazaniu na Górze*, zaistniało wiele sytuacji krańcowych, aż po tragiczną śmierć włącznie. Był uczniem Chrystusa w całym radykalizmie orędzia o królestwie Bożym. Nieprzypadkowo właśnie ten ewangelicki chrześcijanin zapisał się w dziejach Europy jako męczennik drugiej wojny światowej.

Znajomość całego splotu ówczesnych wydarzeń, a jeszcze bardziej historii życia Bonhoeffera, warunkuje właściwe podejście i zrozumienie jego myśli teologicznej. W poniższej pracy – odwołując się do jego myśli eklezjologicznej i różnych modeli Kościoła przez niego przedkładanych – podejmę próbę całościowego spojrzenia na postulaty i oczekiwania, jakie wysuwał protestancki teolog wobec swojego ewangelickiego Kościoła. Tego Kościoła, który on sam rozumiał dość specyficznie, a który go kilkakrotnie zawodził.

W kręgu protestanckiej eklezjologii

Poszukiwanie jednoznacznej definicji Kościoła w kręgu myśli protestanckiej jest zajęciem daremnym. Do wszystkich wspólnot kościelnych,

które wyszły z reformacji, bardzo trudno jest odnieść jedno wiążące ujęcie Kościoła; zresztą tego typu ujęcie wzbudziłoby z ich strony duże zastrzeżenia. Istnieje bowiem cały szereg wspólnot w łonie protestantyzmu, które nie chcą, aby nazywano je jakimkolwiek Kościołem. Dlatego o protestanckim rozumieniu Kościoła można mówić, ale w dość ograniczonym zakresie. Pojęcie „wspólnoty reformacyjnej” obejmuje zatem zarówno klasyczne wspólnoty luteranizmu, kalwinizmu i zwinglinizmu, jak również takie ugrupowania, które przez samych protestanckich teologów klasyfikowane są jako sekty. Ponieważ granice między nimi są dość płynne, stąd zrekonstruowanie protestanckiej eklezjologii stanowi zadanie, które raczej nie może być uwieńczone sukcesem¹.

Przybliżając protestanckie rozumienie Kościoła, można odwołać się najpierw do jego przeciwieństwa, którym jest ujęcie Kościoła w myśli katolickiej, czyli właściwe rzymskim katolikom, oraz na przykład prawosławnym. Jest to ujęcie sakramentalne (inkarnacyjne). Natomiast dla wszystkich wspólnot protestanckich właściwych jest kilka wspólnych cech eklezjologicznych. Reformacja opowiedziała się zdecydowanie za zasadą jedynie *Pisma świętego* (*sola scriptura*), jedynie wiary przynoszącej usprawiedliwienie (*sola fide*) i jedynie łaski (*sola gratia*) w tym sensie, iż Kościół został przesunięty na drugie miejsce. Usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się tylko przez samą łaskę i staje się jego udziałem przez wiarę². Podstawową funkcją kryteriologiczną i centrum całej teologii reformacyjnej stało się więc usprawiedliwienie, i to do tego stopnia, że jeśli w Kościele zanika nauka o usprawiedliwieniu, to Kościół ginie (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*)³. W nauce o Kościele protestantyzm podkreśla duchowy charakter Kościoła. Widzialnym znakiem jego obecności w świecie nie jest zatem organizacja hierarchiczna, lecz zwiastowanie nienaruszonej od czasów apostołów Ewangelii i udzielanie sakramentów zgodnie z nauką Jezusa. Kościół to przede wszystkim zgromadzenie w Duchu Świętym, to lud Boży, który swoje istnienie i świętość czerpie ze Słowa Bożego (Kościół jako *creatura verbi*)⁴.

¹ Por. A. Napiórkowski, *Kościół w chrześcijaństwie*, w: *Teologia fundamentalna. Kościół Chrystusowy*, t. 4, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 201–218.

² Por. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika*, Kraków 1998, s. 88–99.

³ Por. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luteranckiej osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, s. 34–41, 302 n.

⁴ Por. U. Kühn, *Kirche (Im evangelischen Verständnis)*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1996, t. 5, k. 1474–1476.

Reformacyjne rozumienie istoty Kościoła uwypukla jego wewnętrzny, duchowy charakter i definiuje go jako społeczność lub zgromadzenie ludzi prawdziwie wierzących, świętych. *Księgi Wyznaniowe Kościoła ewangelicko-augsburskiego* zwracają przede wszystkim uwagę na duchowy aspekt Kościoła, gdyż takie były postulaty reformacji. W *Obronie wyznania augsburskiego* czytamy:

Kościół nie jest tylko wspólnotą rzeczy zewnętrznych albo obrzędów, jak inne instytucje polityczne, lecz w zasadzie jest wspólnotą wiary i Ducha Świętego w sercach, wspólnotą, która jednak ma zewnętrzne znamiona (...). [Kościół] to raczej ludzie rozproszeni po całym świecie, którzy zgodni są co do Ewangelii i mają tego samego Chrystusa i tego samego Ducha Świętego, i te same sakramenty, niezależnie od tego, czy mają te same ludzkie tradycje czy odrębne⁵.

Z luteranckim rozumieniem Kościoła łączony jest stąd bardzo mocno wymiar indywidualistycznego podejścia i subiektywnego rozstrzygania wielu kwestii w sprawach wiary przez poszczególnego wiernego. Jak z jednej strony gwarantuje i daje to wielką możliwość swobodnego rozwoju, tak też – z drugiej – stwarza nie mniejsze niebezpieczeństwo iluzji i błędu. Będąc wiernym luteranckiej eklezjologii, Bonhoeffer oczekiwał, iż Kościół będzie kształtował prawdziwie wolnych ludzi, szczególny rodzaj wolnego człowieka, ponieważ wolność nie jest tylko prawem, ale również misją do spełnienia. Dla niego Kościół Jezusa Chrystusa był życiowym domem, miejscem wspólnoty, znakiem i świadectwem obecności Bożej w świecie. A równocześnie tęsknił on za tym, aby to wszystko spełniło się w Kościele. Inaczej niż dla niektórych teologów i hierarchów, Kościół nie był dla niego czymś, o czym można się było jedynie krytycznie i z dystansu wyrażać. Gdy śledzi się studia Bonhoeffera, widać wyraźnie, iż Kościół należał do fundamentalnych tematów jego teologii i do jego życia. Był miejscem przecięcia się świata, w którym dokonywała się konkretyzacja woli Boga i jej przepowiadanie. W to, iż chrześcijański Kościół jest rzeczywiście Kościołem Jezusa Chrystusa, Bonhoeffer wierzył, ufał i angażował się z całymimi swoimi zdolnościami; więcej nawet, całą swoją osobą. Doświadczenie Kościoła i nadzieja z nim związana należą u niego nie do obrzeży, ale do centrum bycia chrześcijaninem⁶.

⁵ *Obrona wyznania augsburskiego*, art. VII i VIII, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 226–227.

⁶ Por. S. Dramm, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Einführung in sein Denken*, Gütersloher 2001, s. 175; por. J. Wędzel, *Egzystencjalna orientacja teologiczno-etycznej myśli M. Lutra i D. Bonhoeffera*, „Rocznik Teologiczny” 1993, nr 35, z. 1, s. 192 n.

Wolność z odpowiedzialnością

Bonhoefferowska wolność w ujmowaniu i kształtowaniu eklezjalnej wspólnoty była jednakże wolnością przepojoną odpowiedzialnością. Tej mądrej i pełnej ofiary wolności nie pozbył się nigdy, dlatego zapłacił za to cenę życia. Zresztą był po prostu wierny Chrystusowi. W swojej niedokończonyj *Etyce* pisał:

Żyjemy, dając odpowiedź na skierowane do nas w Jezusie Chrystusie słowo Boże. Ponieważ zaś słowo to jest słowem skierowanym do całego naszego życia, przeto także odpowiedź może być jedynie odpowiedzią całościową, daną całym życiem, w sposobie, w jakim urzeczywistnia się ono w każdorazowym działaniu. To życie, które w Jezusie Chrystusie wychodzi nam naprzeciw jako „tak” i „nie” wobec naszego życia, pragnie uzyskać odpowiedź poprzez życie, które owo „tak” i „nie” przyjmuje w siebie i jednoczy. Życie to jako odpowiedź na życie Jezusa Chrystusa (będące „tak” i „nie” wobec naszego życia) nazywamy „odpowiedzialnością”. Poprzez takie pojęcie odpowiedzialności pomyślana zostaje zarazem całościowość i jedność odpowiedzi na rzeczywistość, jaka dana nam jest w Jezusie Chrystusie, w odróżnieniu od cząstkowych odpowiedzi, jakich mogliśmy udzielić, kierując się na przykład ideą użyteczności czy jakimiś konkretnymi zasadami. W obliczu życia, które w Jezusie Chrystusie wychodzi nam naprzeciw, nie mogą nam wystarczać tego rodzaju cząstkowe odpowiedzi, tutaj bowiem chodzić może jedynie o ową całościową i jedyną odpowiedź udzieloną naszym życiem. Odpowiedzialność oznacza przeto, że stawką jest całość życia, że zaangażowani jesteśmy na śmierć i życie⁷.

Wolno zatem z przemyśleń Bonhoeffera wnioskować, co zresztą potwierdzał wymownie swoim życiem, iż jego wolność w ujmowaniu Kościoła daleka była od samowoli. Była raczej wolna od instytucjonalnego charakteru, lecz niezwykle powiązana z naśladowaniem Jezusa Chrystusa, dlatego była wolnością odpowiedzialną. Ponieważ luterkański pastor dał swoim życiem piękne świadectwo i wytrzymał godzinę próby, miał odwagę pisać:

Wezwany do zdania sprawy przez ludzi i przed Bogiem, mogę odpowiedzieć za siebie jedynie poprzez świadectwo Jezusa Chrystusa, który wstawił się przed ludźmi za Bogiem i przed Bogiem za ludźmi. Odpowiedzialność wydarza się przed Bogiem i za Boga, przed ludźmi i za ludzi, zawsze jest to jednak odpowiedzialność sprawy Jezusa Chrystusa i tylko w ten sposób odpowiedzialność własnego życia. Odpowiedzialność istnieje jedynie w przyznaniu się do Jezusa Chrystusa

⁷ D. Bonhoeffer, *O odpowiedzialności*, wybór i tłum. J. Filek, Kraków 2001, s. 12–14.

słowem i życiem. Tak jak w dogmatyce, również w etyce nie możemy po prostu powielać biblijnej terminologii. Zmieniona problematyka etyczna wymaga zmienionej terminologii⁸.

Eklezjalna powszechność

Poszukując Kościoła swoich pragnień, niemiecki pastor doświadczył również mocno Kościoła rzymskokatolickiego w jego ponadnarodowym, bo światowym, charakterze, kiedy podczas swoich studiów – dzięki wspólnałości swoich rodziców – zatrzymał się na dłuższy pobyt w Rzymie w roku 1924. Będzie się później zwierzał, iż uderzyła go odczuwalna prawie zmysłami żywotność katolicyzmu. Wieczne Miasto zrobiło bowiem na nim głębokie wrażenie. Oszołomiony, oglądał własnymi oczami światową jedność katolickiego Kościoła. Da temu wyraz, opisując liturgię Niedzieli Palmowej sprawowanej przez jednego z kardynałów w Bazylice św. Piotra. „Bajecznie działa powszechność Kościoła; biali, żółci, czarni – wszyscy zjednoczeni w szatach duchownych (...)”⁹. Kilka lat później podobne doświadczenie dla niego jako luteranina, przeżywającego swoją wiarę bardzo mocno intelektualnie i wewnętrznie, przyniósł pobyt w Nowym Jorku w czasie stypendium w Union Theological Seminary. Tam od września 1930 do czerwca 1931 roku zetknął się z czarnymi wspólnotami Harlemu. Bonhoeffer był wprost zaskoczony ich bezpośredniością, spontanicznością i żywością w czasie liturgii, co do tej pory było mu absolutnie nieznaną¹⁰. Po Rzymie było to zetknięcie się z drugą postacią Kościoła, która stanowiła dla niego całkowite *novum*. Te odmienne postacie Kościoła okazały się dla niego znaczące, i to zarówno w życiu osobistym, jak i zawodowym. Po raz pierwszy zaowocowały w ruchu ekumenicznym na spotkaniach w Szwajcarii i w Danii, który zaczął przybierać wówczas coraz bardziej na sile, oraz w zaangażowaniu się w sprawę Kościoła wyznającego w Niemczech¹¹.

Akcentowanie duchowego charakteru Kościoła – jednak bez deprecjacji jego zewnętrznych wymiarów – łączyło się ze specyficznym rozu-

⁸ Tamże, s. 16-17.

⁹ D. Bonhoeffer, *Werke* (16 Bände), hrsg. von E. Bethge, E. Feil, Ch. Gremmels, W. Huber, H. Pfeifer i in., Gütersloh 1986-1999, t. 1, s. 389.

¹⁰ Por. E. Tödt, *Dietrich Bonhoeffer*, w: *Theologische Profile im 20. Jahrhundert*, hrsg. von M. Kappes, Kevelaer [Verlag Butzon & Becker], s. 78-79.

¹¹ Por. Ch. Gremmels, H. Pfeifer, *Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer*, München 1983, s. 37.

mieniem powszechności. Dla naszego luterńskiego teologa mimo różnorodności Kościołów wyznaniowych – a i w samym jednym wyznaniu luterńskim w Niemczech pojawiły się jego różne odmiany, na przykład die Deutsche Christen czy Bekennende Kirche – istniał tylko jeden święty, apostołski Kościół, który nie ogranicza się bynajmniej do żadnego widzialnego Kościoła czy społeczności religijnej, a który wykracza poza ramy tych wszystkich Kościołów, ponieważ do Chrystusa należą wszyscy prawdziwie wierzący, niezależnie od przynależności rasowej czy wyznaniowej. Stawiał on sobie ostatecznie pytanie: kim jest Bóg? Mówiąc teologicznie, chodziło o pierwsze przykazanie Dekalogu. Dla Bonhoeffera wiązało się to z konfrontacją z narodowym socjalizmem, roszcującym sobie pretensje do władania całym człowiekiem, wszystkimi sytuacjami jego życia oraz każdym jego życiowym odniesieniem. To roszczenie do absolutyzmu, jakie wysuwał hitleryzm, polegało na tym, iż uważał się on za jedynie obowiązujący i rygorystycznie wprowadzany w życie światopogląd, którego moralne konsekwencje chciały pozbawić prawa do istnienia wszystkie inne normy i wartości. W końcowej fazie manifestowało się to w apoteozie *Führera*. Konsekwencją takiego porządku społecznego była z góry przyjęta degradacja i prześladowanie – aż do fizycznego wyniszczenia – wszystkich „myślących inaczej” i „innych”¹².

Polityka kościelna prowadzona przez Rzeszę Niemiecką była, naturalnie, dla człowieka tej miary co Bonhoeffer nie do przyjęcia. I to nie tylko w sferze intelektualnej negacji. Podporządkowanie i dopasowanie się Kościoła ewangelickiego – najbardziej jaskrawo widoczne w ruchu niemieckich chrześcijan – wywołało u niego jawny sprzeciw, prowadzący wprost do opuszczenia szeregów hierarchicznego Kościoła luterńskiego. Włączył się nie tylko do znajdującego się w otwartej opozycji Kościoła wyznającego, ale zaczął jako pastor i profesor teologii prowadzić kursy kaznodziejskie dla młodych adeptów teologii, którzy formowali się w jednoznacznej postawie sprzeciwu wobec hitlerowskiego totalitaryzmu¹³.

Zainteresowanie Bonhoeffera różnymi wymiarami Kościoła znalazło odbicie w wielu jego pracach, i to już w samych ich tytułach – przede wszystkim w jego rozprawie doktorskiej *Sanctorum Communio*, w wykładach *Istota Kościoła* prowadzonych w czasie semestru letniego w 1932 roku na Uniwersytecie Berlińskim, w artykule *Czym jest Kościół?* (styczeń 1933) i wreszcie pisany już w więzieniu w 1944 roku *Szkicu o pracy*

¹² Por. *Porównanie Wyznań*, red. Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Warszawa 1988, s. 33; S. Dramm, *Dietrich Bonhoeffer...*, dz. cyt., s. 183.

¹³ Por. S. Dramm, *Dietrich Bonhoeffer...*, dz. cyt., s. 184.

(*Entwurf für eine Arbeit*). Tematyka Kościoła jest ponadto obecna również w innych jego działach¹⁴.

Widzialna wspólnota

W latach 1934–1937, gdy występuje z publiczną krytyką die Deutschen Christen, gdy zostaje mu odebrana misja nauczania na berlińskim wydziale teologii (luty 1936), gdy policja zamyka seminarium w Finkenwalde, a dwudziestu siedmiu jego seminarzystów łąduje w więzieniu (1937), niemiecki teolog o wspólnotcie widzialnej Kościoła wyrazi się następująco:

Idący za Chrystusem nie muszą przy tym wszystkim podejmować decyzji; jedyna decyzja, która była dla nich, już zapadła. Teraz muszą tylko być tym, kim są, w przeciwnym razie nie będą naśladowcami Jezusa. Idący za Chrystusem to widzialna wspólnota, ich postępowanie za Chrystusem to widzialny czyn, podnoszący ich ze świata – w przeciwnym razie nie jest to naśladowanie. Bo naśladowanie jest tak widoczne jak światło w nocy, jak góra na równinie. Ucieczka w niewidzialność jest wyparciem się powołania. Wspólnota Jezusa, która chce być wspólnotą niewidzialną, nie jest już wspólnotą naśladowającą. Nie zapala się światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku – tu znów jawi się inna ewentualność, a mianowicie: że światło zostaje samowolnie zakryte, że zgaśnie pod korcem, że wezwanie będzie potraktowane jako niebyłe. Korzec, pod którym chowa swe światło widzialna wspólnota, to zarówno lęk przed ludźmi, jak i świadome upodobnienie się do świata dla jakichś celów – nawet mogą być misyjnej natury czy wypływać z fałszywie pojętej miłości do ludzi. Korcem może być jednak również – i to jest jeszcze bardziej niebezpieczne – tak zwana teologia reformatorska, która waży się nawet zwać *theologia crucis* i jej *signum* jest to, że nad faryzejską widzialność przedkłada: pokorną niewidzialność w postaci totalnego wtopienia się w świat. Znakiem rozpoznawczym wspólnoty jest tutaj nie jakaś nadzwyczajna widzialność, lecz skuteczność *iustitia civilis*. Kryterium chrześcijaństwa jest akurat światło, które nie świeci¹⁵.

Pozostając wiernym głównym prawdom wiary reformacji, pastor z Berlina nigdy nie negował zewnętrznego, widzialnego aspektu Kościoła. Jednak znakiem widzialności i obecności Kościoła, a tym bardziej elementem składowym jego istoty, nie była dla niego hierarchicznie zorganizowana instytucja, lecz Słowo Boże, które tworzy prawdziwą społeczność wierzących. Kościół zewnętrzny, widzialny obejmuje Kościół we-

¹⁴ Por. tamże, s. 176.

¹⁵ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, tłum. K. Wójtowicz CR, Kraków 1999, s. 68.

wewnętrzny, niewidzialny, żywych wyznawców, których liczba znana jest jedynie Bogu.

Teologia luterńska głosi, iż wiara w życiu chrześcijanina powinna się uzewnętrzniać przez nienagane życie, naśladowanie Chrystusa i służbę miłości. Jednak tylko Bóg może orzekać o jej prawdziwości. Kościół jako społeczność wierzących, jakkolwiek uzewnętrznia się również w działaniu i służbie, podobnie jak wiara jego członków, to jednak pozostaje w ukryciu i jedynie Bóg wie, którzy członkowie Kościoła są prawdziwie wierzący i rzeczywiście stanowią Ciało Chrystusowe. Niemniej jednak prawdziwy Kościół nie egzystuje poza światem, lecz tkwi w konkretnej rzeczywistości historycznej, a jego obecność w świecie uzewnętrznia się w różnoraki sposób – zwłaszcza przez głoszenie słowa i sakramenty. Właśnie przez głoszone słowo i udzielane sakramenty ujawnia się Kościół w świecie. Dlatego Kościół jest wszędzie tam, gdzie wiernie i czysto zwiastowana jest Ewangelia Jezusa Chrystusa oraz są szafowane sakramenty, które ustanowił Chrystus (chrzest i Eucharystia). Jak nauczają *Księgi Wyznaniowe*, Kościół może żyć i istnieć jedynie w powiązaniu ze Słowem Bożym. Przez Słowo Boże Kościół został powołany do życia i o jego istocie oraz kształcie decyduje tylko Słowo. Nawet już powierzchowna lektura bądź co bądź niewielkiej teologicznej spuścizny Bonhoeffera prowadzi do wniosku, iż Słowu Bożemu przypisywał on rolę wielką i znaczącą, podkreślając jego eklezjotwórczą funkcję¹⁶.

Kościół dla świata i świat dla Kościoła

Indywidualność i Kościół stanowią u Bonhoeffera swoistą jedność, czyli w sensie reformatorskim poddają się radosnej przemianie. Jest to naturalnie wyraźny refleks myśli M. Lutera z jego dzieła *Fröhlicher Wechsel*¹⁷. Odpowiedzialność pojedynczego wiernego człowieka za Kościół i z kolei odpowiedzialność Kościoła za niego jest klasycznie i niepowtarzalnie wyrażona poprzez ewangelicką zasadę o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących. Bonhoeffer zasadę ten interpretuje na swój sposób, mówiąc, iż każdy chrześcijanin jest dogmatykiem. Luterński pastor określa Kościół jako „Boże miejsce w świecie” i równocześnie ostrzega

¹⁶ Zob. D. Bonhoeffer, *Lesebuch* (hrsg. von O. Dudzus), München 1985; D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh (16)1997; por. *Porównanie Wyznań*, dz. cyt., s. 32–33.

¹⁷ Zob. Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980.

przed niezwiązaniem się z miejscem, jakąś dowolnością czy oderwaniem od świata. Kościół, który chciałby być wszędzie, będzie ostatecznie nigdzie. Chodzi mu bardziej o to, aby Kościół był punktem krytycznym świata¹⁸.

W *Etyce* pod koniec życia dopowie:

Ten „świat” jest przeto danym nam w Jezusie Chrystusie i przez Jezusa Chrystusa obszarem konkretnej odpowiedzialności, a nie jakimś ogólnym pojęciem, z którego dałoby się wyprowadzić jakąś własną systematykę. W postawie stosowanej do rzeczywistości pozostaje wobec świata nie ten, kto dostrzega w nim jakąś zasadę, będącą samą w sobie dobrą bądź złą albo stanowiącą zmieszanie dobra i zła, i kto w zgodzie z nią działa, lecz ten, kto żyjąc i działając w ograniczonej odpowiedzialności, pozwala istocie świata każdorazowo na nowo się wynurzać¹⁹.

Odpowiedzialność Kościoła za świat sprowadza się ostatecznie do jego tożsamości jako wspólnoty. Kościół musi umieć zajmować zdecydowane stanowisko w podstawowych problemach etycznych. Jeśli zachowuje się nierzeczowo i podchodzi całkowicie abstrakcyjnie do problemów świata, to sam ulega relatywizacji i nie postępuje zgodnie ze sprawą Jezusa. Dla Bonhoeffera jest to kwestia wiarygodności Kościoła. Odwołując się do *Ewangelii św. Jana*, powie: Kościół musi istnieć w tym świecie, ale swojej egzystencji nie wyprowadza z tego świata. On żyje w świecie, a to oznacza, iż zawsze ponosi za niego odpowiedzialność. Niemieckiemu teologowi chodziło wciąż o wypowiedzenie w nowych modyfikacjach pełnego napięcia i trudnego stosunku między Kościołem a światem. Ta dialektyka – typowa zresztą dla protestanckiej eklezjologii i sięgająca Hegla – Kościoła i świata prowadziła Bonhoeffera do poznania i wysuwania postulatów, iż Kościół jest tylko wówczas Kościołem, gdy jest Kościołem dla świata. Oznaczało to, że Kościół musi stawić czoło konfliktom, jakie niesie ze sobą świat, i wypowiedzieć się w języku świata, czyli musi być bezwarunkowo przeciw światu. Wychodząc z przesłanek tej dialektyki, Bonhoeffer sformułował w więzieniu Tegel wyraźną krytykę protestanckiego Kościoła, który niestety zawiódł w tragicznych czasach niemieckiego nazizmu. W maju 1944 roku tak pisał: „Nasz Kościół, który w tych latach walczył jedynie o swoje własne przetrwanie, jakby sam dla siebie był celem, jest niezdolny, aby być nośnikiem jednającego i zbawiającego Słowa dla człowieka i dla świata”²⁰.

¹⁸ Por. D. Bonhoeffer, *Werke*, dz. cyt., s. 244–248.

¹⁹ Tenże, *O odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 37–38.

²⁰ Tenże, *Werke*, dz. cyt., t. 8, s. 435.

Z tą tezą luterńskiego teologa, patrząc z perspektywy katolickiej, wypada jednak podjąć choćby krótką polemikę. Wprawdzie uwzględniając całą specyfikę ekstremalnego wówczas położenia Bonheoffera, można stwierdzić, iż trudno nie było ulec wrażeniu, że w Kościele w ciemną noc faszystowskiego terroru jakby zabrakło odwagi do sprzeciwu. Z pewnością wielu chrześcijan uległo duchowi czasu, zamiast dać się prowadzić Duchowi Świętemu. Podobne sytuacje w ciągu historii Kościoła zaistniały zresztą już niejednokrotnie, chociażby w wieku XVI, kiedy Kościół rzymskokatolicki w swoim instytucjonalnym wymiarze jakby zgubił ewangeliczne świadectwo. Ten stan wyzwolił jednakże narodziny Kościołów reformacyjnych. Kard. Ratzinger, komentując ten smutny okres eklezjalnej historii w świetle katolickiej doktryny, wypowiada się następująco:

Sytuacje takie zawsze mogą się zdarzyć. Wówczas Duch Święty za każdym razem zawstydza nas tym, że nagle zupełnie skąd indziej przychodzi niezbędna odnowa. Moc odnowy zrodziła się w Teresie z Avila, w Janie od Krzyża, w Ignacym Loyoli, w Filipie Neri i wielu innych. Ich rozmach najpierw zaskoczył i przeraził instytucję, ale koniec końców okazał się początkiem rzeczywistej odnowy. Niewątpliwie zdarza się apatia Kościoła. Może ona dotyczyć całych dziedzin kultury i również w nich doprowadzić do regresu Kościoła (...). Obietnica Chrystusa – „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” – nie oznacza, że każda diecezja ma gwarancję wiecznego istnienia. Oznacza natomiast, że Kościół jako taki aż do ponownego przyjścia Pana będzie Jego prestrzeżoną życiową, Jego organizmem, Jego ciałem, Jego krzewem winnym²¹.

Różnica między katolicką a protestancką eklezjologią nie tylko sprowadza się do prawdy wiary o świętych obcowaniu, ale koncentruje się szczególnie na problematyce sakramentalności Kościoła. Kościół ujmowany jako sakrament podstawowy, który jest odbiciem inkarnacyjnego wydarzenia, gdzie Chrystus to Prasakrament, jest właściwością i jakby kluczem eklezjologii katolickiej. Nie jest to wizja Kościoła, która pojawiła się dopiero w dobie posoborowej, jakkolwiek została wyraźnie zaakcentowana i przedłożona przez II Sobór Watykański. Eklezjologia stawia sobie za cel ukazanie, iż Kościół jest właściwym przedłużeniem intencji i dzieła Jezusa Chrystusa, który powołał go do istnienia. Korzysta w tym względzie z kategorii Kościoła jako sakramentu, wyrażając z jednej strony instrumentalność Kościoła, czyli misję przekazywania Chrystusowego zbawienia, a z dru-

²¹ Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2001, s. 333–334.

giej – jego instytucjonalność. Ta kategoria prezentuje również inną podwójną wartość. Z jednej strony – wewnętrzną, ponieważ Kościół, jako sakrament podstawowy, jest początkiem sakramentów, z drugiej zaś – zewnętrznej, ponieważ ukazuje ona misję i znaczące pośrednictwo Kościoła dla świata. Oba aspekty są wyraźnie potwierdzone przez II Sobór Watykański, który tak określa prawdziwą naturę Kościoła:²².

Jest on bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący. Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne – do miasta przyszłego, którego szukamy²³.

Z tajemnicy Wcielenia wypływają dwie natury Jezusa Chrystusa jako Boga i Człowieka. Od chwili inkarnacji staje się On Prasakramentem, w którym ludzie mają przystęp do Ojca Niebieskiego, a ich Stwórca zostaje jednym z nich. Bóg przyjmuje ludzką naturę, aby rodzaj ludzki wywyższyc do boskiego poziomu. Posługując się tą analogią, można mówić o Kościele jako o sakramencie podstawowym, wskazując na jego złożoną strukturę, gdzie obecny jest zarówno wymiar duchowy, jak i materialny. A jedno bez drugiego nie może istnieć samodzielnie, gdyż wówczas Kościół zatraciłby swoją naturę. Właśnie w tej sakramentalności najwyraźniej rysuje się podstawowa funkcja Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia²⁴.

Natomiast fundamentalne powiązanie Kościoła z Chrystusem jest jednoznacznie i wyraźnie czytelne zarówno w teologii luterńskiej, jak i katolickiej. W swojej refleksji odnośnie do stosunku między wymiarem światowym a chrześcijańskim Kościoła Bonhoeffer dochodzi do następującej

²² Por. S. Pié-Ninot, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, w: *Chrześcijaństwo Jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*. Lublin, 18–21 września 2001, red. M. Rusecki, K. Aucha, Z. Krzyszowski, I. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 411; J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt*, Frankfurt a.M. 1996, s. 219–281.

²³ II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968, nr 2.

²⁴ Por. A. Napiórkowski, *Pytanie o Kościół*, w: *Teologia fundamentalna. Kościół Chrystusowy*, s. 17–19; F. A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, London (by Geoffrey Chapman) 1992, s. 141–161; A. Śliwiński, *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, k. 1474–1475; J. Kracik, „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. *Historia pojmowania prawdy*, „Znak” 1994, nr 5 (44), s. 22–32.

formuły końcowej: „Poważne potraktowanie światowości w połączeniu z poważnym potraktowaniem boskości Kościoła stanowi o jego chrześcijańskości”²⁵. W Kościele zatem winno dojść do zdrowego napięcia między światem a Bogiem. Kościół musi być miejscem spotkania się świata i Boga, czyli dialektyką. Jeśli jest to spotkanie autentyczne, to na pewno dojdzie do odkrycia Chrystusa, tak w tajemnicy Jego Krzyża, jak i Zmartwychwstania.

Chrystus na Krzyżu – to kazanie, z którym wyruszył Paweł. To był jego Bóg. To był ten Bóg, za którego umierali pierwsi męczennicy. To był ten Bóg, którego odkrył ponownie Luter. I to jest ten sam Bóg, którego my, współcześni – wyznaje Bonhoeffer – usiłujemy pojąć na nowo; albo lepiej: przez którego my, współcześni, jesteśmy na nowo porwani. Chrystus na Krzyżu. Chrystus ukryty, Król ukrytego królestwa – to orędzie Kościoła ewangelickiego. Chrystus objawiony, Król widzialnego królestwa – to orędzie Kościoła katolickiego²⁶.

Prawdziwa świeckość świata w Krzyżu Chrystusa

Dialektyka Kościoła i świata według klasycznej teologii luterkańskiej staje się zrozumiała nie w Zmartwychwstaniu, lecz w Krzyżu. *Theologia crucis* nie jest przy tym jedynie tematem czy przedmiotem teologii, ale stanowi właściwą perspektywę i klimat, a w pewnym sensie i metodę całej teologii protestanckiej. Teologia Krzyża jest hermeneutycznym kluczem do teologii wyrosłej na gruncie reformacji. Ten charakter teologii protestanckiej wynikał już z pierwszych wykładów młodego Lutera, który w 1515 roku rozpoczął komentowanie *Listu do Rzymian*. Jego teologia Krzyża przybrała jednak bardziej dojrzałą formę dopiero w trakcie dysputy prowadzonej w Heidelbergu w 1518 roku oraz w trzech pismach z 1520 (*Wezwanie do szlachty chrześcijańskiej narodu niemieckiego, O niewoli babilońskiej, O wolności chrześcijańskiej*)²⁷.

Błędnie interpretując Bonhoefferowską teologię Krzyża, przypisuje mu się nierzadko, jakoby wyzwolił on refleksję teologiczną, którą znamy pod hasłem „teologia śmierci Boga”. Wydaje się to jednak nazbyt wielkim uproszczeniem genezy tego nurtu myślowego²⁸. Bardziej słuszne nato-

²⁵ D. Bonhoeffer, *Werke*, dz. cyt., t. 11, s. 301.

²⁶ Tenże, *Krzyż i zmartwychwstanie*, dz. cyt., s. 7–8.

²⁷ Por. S.C. Napiórkowski OFMConv, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 232.

²⁸ Por. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis*, München 1971; A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970;

miast jest mówienie o nowym ujęciu teologii Krzyża. Z jednej strony jest w niej element negatywny, gdy Bonhoeffer krytykuje zastaną postać luteranckiego chrześcijaństwa, a z drugiej – pozytywny, kiedy próbuje wypracować nową wizję wiary. Element krytyki zdecydowanie bierze górę nad nowym, twórczym tłumaczeniem tajemnicy Krzyża chrześcijaństwa czasów drugiej wojny światowej²⁹.

Krytyka dotyczy chrześcijaństwa rozumianego jako religia. Zdaniem Bonhoeffera, w XIII wieku rozpoczął się ruch w kierunku ludzkiej autonomii. Odkrył on prawa, „którymi świat kieruje się w nauce, w życiu państwowym, sztuce, etyce, religii, i dzięki którym sam sobie daje radę”. Człowiek przestał odwoływać się do Boga w ważnych sprawach. Od stu lat zaś ta emancypacja ludzka wdarła się także w krąg spraw religijnych, która była dotąd oazą Boga, konsekwentnie usuwanego z innych obszarów ludzkiego życia. Ta sytuacja wywołuje reakcję przeciwną – usiłuje się ponownie w sposób pasywny wprowadzać Boga we wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Tego rodzaju zabiegi – według luteranckiego teologa – są niegodną próbą mieszania Boga ze światem, który już przecież wydorósł i dojrzał do własnej autonomii oraz do obywatelstwa bez opiekuństwa religii stanowiącej często sztywny gorset ludzkiej wolności. Należy dodać, iż Bonhoeffer pozostaje zawsze człowiekiem głębokiej wiary, który nigdy nie kwestionuje Boga, lecz krytycznie odnosi się do formy relacji człowieka z Bogiem, jaką jest religia. Tradycyjne ureligijnianie życia jest dla niego zamachem na dojrzałość świata, atakiem bezsensownym, gdyż dojrzałego człowieka próbuje cofnąć do wieku niemowlęctwa. Jest to atak nieprzyzwoity, ponieważ wykorzystuje słabość człowieka, i atak niechrześcijański, ponieważ tak naprawdę miesza się Chrystusa z pewnym stadium ludzkiej religijności, czyli z jakąś formą ludzkiego prawa³⁰.

Świeckość świata została raz na zawsze naznaczona Krzyżem Chrystusa. A ponieważ Krzyż Chrystusa jest krzyżem pojednania świata z Bogiem, dlatego właśnie ten bezbożny świat naznaczony jest również pojednaniem jako wolnym działaniem Boga (...). Prawdziwa świeckość istnieje jedynie na gruncie przepowiadania Krzyża Jezusa Chrystusa³¹.

K. Karski, *Dietrich Bonhoeffer, „Posłannictwo”* 1970, nr 3–4, s. 35–49; tenże, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 93–107; J.A. Kłoczowski, *Lekcja Bonhoeffera, „Znak”* 1971, nr 202, s. 512–517; Ł. Duda, *Teologiczna koncepcja „Wspólnoty Braterskiej” Dietricha Bonhoeffera*, Lublin 1975 (mps pracy mgr. Arch. KUL).

²⁹ Por. S.C. Napiórkowski OFMConv, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 240.

³⁰ Por. tamże, s. 240.

³¹ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, dz. cyt., s. 18.

Człowiek dorosły jest zatem człowiekiem bezreligijnym, to znaczy nieposługującym się Bogiem jako hipotezą roboczą, nietraktującym Go jako „korka do zatykania kłopotliwych dziur”. Te myśli Bonhoeffera można rozumieć jako radykalizację Lutrowej koncepcji Boga zakrytego. Autor *Krzyża i zmartwychwstania* uważał, iż współczesna mu forma chrześcijaństwa jest niewłaściwą formą religii, nie podając w żadnym wypadku w wątpliwość chrześcijaństwa jako wiary. Więcej nawet, pragnął przywrócić chrześcijaństwu autentyczne wartości, które wiązał z ewangelicznym radykalizmem *Kazania na Górze*. Te autentyczne wartości widział nade wszystko w Jezusie Chrystusie, który był przecież całkowicie nastawiony na służenie, bycie dla drugich aż do ostatka, aż po Krzyż³².

Temat Krzyża w teologicznych przemyśleniach Bonhoeffera jest bardzo wyraźny. Staje się on głównym punktem odniesienia. Albowiem miłość Boga do ludzi najpełniej wyraziła się w Krzyżu Chrystusa. Tajemnica Krzyża weryfikuje prawdziwą i autentyczną wiarę chrześcijańską, usuwając niewłaściwą religię.

Pokój Jezusa Chrystusa to Krzyż. Krzyż jednak to miecz Boży na tej ziemi. On stwarza podział. Ojciec staje przeciw synowi, córka przeciw matce, domownicy przeciw gospodarzowi, a wszystko to z powodu Królestwa Bożego i jego pokoju – to jest dzieło Chrystusa na ziemi (...). Miłość Boga do człowieka oznacza Krzyż i naśladowanie, ale właśnie w tym zawiera się życie i zmartwychwstanie. „Kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je”. Tę obietnicę wypowiada ten, który ma władzę nad śmiercią. Syn Boży, który idzie na Krzyż i w Zmartwychwstanie, i bierze ze sobą swoich uczniów³³.

Egzystencja Jezusa w Krzyżu i w Zmartwychwstaniu była egzystencją dla innych. Jezus był wolny od samego siebie i z tego „bycia dla innych” wypływają wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność. Nasz stosunek do Boga nie jest stosunkiem „religijnym” do jakiejś istoty najwyższej, najbardziej wszechmocnej i najlepszej, jaką możemy sobie wyobrazić – to nie jest prawdziwa transcendencja. Autentycznej transcendencji doświadczał Jezus, żyjąc dla drugich. Dlatego nasz stosunek do Boga ma być nowym życiem, polegającym na „byciu dla innych”, na współudziale w bycie Jezusa! Transcendencją jest doświadczenie bliźniego poprzez Boga w ludzkiej postaci – w Jezusie Chrystusie. Boga nie doświadczamy, jak w religiach wschodnich, ani w postaciach zwierzęcych jako potwor-

³² Por. S.C. Napiórkowski OFMConv, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 241.

³³ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, dz. cyt., s. 19.

ność, chaos czy okropieństwo, ani, jak w filozofii, w postaci absolutu czy metafizyki, ani również, w postaci idei człowieka samego w sobie, jak w greckim obrazie Boga. Klasycznemu pojęciu transcendencji Boga Bonhoeffer przeciwstawił nowe jej ujęcie. Bóg dokonuje transcendencji, kiedy w Jezusie Chrystusie jest całkowicie dla nas. My wchodzimy w transcendencję, kiedy przekraczamy swój egoizm, kiedy służymy innym i jesteśmy dla drugih. Transcendencję umożliwia zatem Krzyż. Wiara chrześcijańska jest dla luterańskiego pastora z gruntu pasywna³⁴.

Na przełomie lat 1935/1936 Bonhoeffer wyznaje:

Jak Chrystus jest Chrystusem, tylko wtedy, gdy cierpi i jest odrzucony, tak samo uczeń jest uczniem jedynie w cierpieniu, w odrzuceniu i we współkrzyżowaniu (...). Krzyż nie jest nieszczęściem i ciężkim losem, lecz cierpieniem, które wyrasta nam z samego związania z Jezusem Chrystusem. Krzyż nie jest przypadkowym cierpieniem, lecz cierpieniem koniecznym. Krzyż nie jest cierpieniem związanym z naturalną egzystencją, lecz cierpieniem związanym z faktem bycia chrześcijaninem³⁵.

Warto tu zauważyć, iż temu zmaganiu Bonhoeffera o wiarygodność Kościoła Chrystusowego towarzyszyło także zaangażowanie ze strony niemieckich katolików. Dość przypomnieć członków grupy oporu Weiße Rosse, z rodzeństwem Hansa i Sophie Scholl ze środowiska monachijskiego na czele, których siedemdziesiąta rocznica uwięzienia i stracenia minęła w lutym 2003 roku. Z całego szeregu innych aktów i osób, czynnie sprzeciwiających się narodowemu socjalizmowi, motywowanych katolicyzmem chrześcijańskim, godny wzmiankowania jest także oficjalny protest świętej Żydówki i karmelitanki Edyty Stein. W ostatnich tygodniach udostępniony badaczom niemiecki sektor watykańskiego archiwum umożliwił im poznanie treści listu, który Edyta Stein napisała do papieża Piusa XII w kwietniu 1933 roku, a który został mu osobiście doręczony przez opata z Beuron o. Raphaela Walzera. Lektura tego listu porusza głęboko każdego. Rozpoczyna się następująco: „Jako dziecko żydowskiego ludu, które dzięki łasce Bożej jest od 11 lat w Kościele katolickim, odważam się przed Ojcem chrześcijaństwa wypowiedzieć to, co dręczy miliony Niemców. Od tygodni widzimy w Niemczech dziejące się rzeczy, które wyśmiewają każdą sprawiedliwość i człowieczeństwo – o miłości bliźniego nie może być mowy”. Święta stwierdza, iż obecny stan

³⁴ Por. S.C. Napiórkowski OFMConv, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 241.

³⁵ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, dz. cyt., s. 11–12.

sprowadzi wiele ofiar, dlatego ośmiela się prosić papieża, aby publicznie zaprotestował przeciwko środkom rządu mieniącego się chrześcijańskim³⁶. Podobnie jak Bonhoeffera, tak i Edytę Stein boleśnie dotykało instrumentalnie stosowanie określenia „chrześcijański” w odniesieniu do niskich pobudek politycznych czy to w przypadku Kościoła, rządu czy też indywidualnych osób.

Podsumowanie

Pozostając wiernym głównym zasadom luterańskiej teologii, Bonhoeffer nieustannie poszukiwał swojego Kościoła. Jego wizja Kościoła kształtowała się w trakcie zmagania ze światem, a był to wówczas świat okrutnej ideologii faszystowskiej w wydaniu hitlerowskim. Dlatego – w miarę narastania konfliktu, który kończy się uwięzieniem i straceniem niemieckiego teologa – jego rozumienie Kościoła ulegało konsekwentnie coraz większemu zaostrzeniu. Nie godził się ani z tezą o apolitycznym charakterze Kościoła, ani z Kościołem mieszczańskim. Tym bardziej nie akceptował dążeń ewangelickiej hierarchii do zachowania Kościoła za cenę współpracy z ówczesną władzą państwową, ustanowioną bądź co bądź w demokratycznych wyborach. Wyraźnie był mu tu daleki obraz Kościoła jako organizacji. Kościół jest Kościołem – według Bonhoeffera – jeśli jest dla drugich. Kościół zaś ginie, jeśli zaczyna krążyć wokół siebie.

Na rozumienie Kościoła miało wpływ ostatecznie wiele czynników. Najpierw jednak ewangeliczna postawa bycia dojrzałym, „areligijnym” chrześcijaninem, i to radykalnym chrześcijaninem w świeckim świecie, a więc dialektyka Kościoła i świata. W tym wymiarze nad myślą niemieckiego pastora zaciążyła nade wszystko luterańska teologia Krzyża jako główny wyznacznik indywidualistyczno-egzystencjalnego naśladowania Chrystusa. Następnie należy wskazać na ekumeniczny imperatyw Bonhoeffera, który w okresie powojennym stanie się materiałem zapalnym dla diakonii politycznej, teologii wyzwolenia oraz programu antyrasistowskiego Światowej Rady Kościołów³⁷.

Ekumeniczne zaangażowanie Bonhoeffera nie było wynikiem, lecz warunkiem tego, jak postrzegał on Kościół; należało do właściwości jego obrazu świata i Kościoła. Wcześniej niż dla innych ekumenizm stał się

³⁶ Por. *Ein Brief im Archiv. Edith Stein, der Vatikan, der Holocaust*, „Christ in der Gegenwart” 2003, nr 11, s. 84.

³⁷ Por. S. Dramm, *Dietrich Bonhoeffer*, dz. cyt., s. 179.

dla niego nie tylko pojęciem kluczowym wewnątrz nauki o Kościele, ale warunkiem uprawniania eklezjologii. Ekumenizm należał do natury bytu Kościoła. To myślenie ujawnił on zresztą już w 1927 roku w doktorskiej dysertacji *Sanctorum Communio*. W latach późniejszych, kiedy czynnie zaangażował się w ruch oporu, jego ekumeniczna eklezjologia w wyniku kontaktów na płaszczyźnie międzynarodowej uległa dodatkowemu pogłębieniu. Nasilało się to szczególnie od 1934 roku przez udział w konferencji ekumenicznej w Fanö oraz członkostwo w Radzie Ekumenicznej. Dał temu wyraz w artykule z lipca 1935 roku, zatytułowanym *Die Bekennende Kirche und die Ökumene*. W lutym 1937 roku wziął udział w ekumenicznej konferencji w Londynie. Bonhoeffer, jako oficjalny agent Abwehry i jednocześnie członek tajnego przysiężenia planującego obalenie hitlerowskiego reżimu, odbył wiele podróży do Szwajcarii i Sztokholmu, gdzie ekumeniczne spotkania stały się parawanem do politycznych uzgodnień z przedstawicielami wojsk alianckich³⁸.

Bonhoefferowskie otwarcie na świat i pragnienie jedności wśród chrześcijan wiązało się z nadzieją uzdrowienia tak instytucjonalnego Kościoła ewangelickiego, jak też *Deutsche Christen*. Historia niestety pokazała, iż te formy Kościoła nie sprostały wyzwaniu trudnego czasu. Bonhoeffer zawiódł się później nawet i na braciach z Kościoła wyznającego, z którym tak bardzo czuł się związany i który najpełniej odpowiadał takiemu obrazowi Kościoła, jakiego nieustannie poszukiwał. Ostatecznie jednak niemiecki teolog w tworzeniu Kościoła swoich pragnień pozostał osamotniony i zdany jedynie na Krzyż Chrystusa.

Dialectics of the Church and the world. Towards an individual-existential Bonhoeffer's thought

This article describes the mutual relationship between the Church and the world. This relationship, which is multi-dimensional, is presented on the basis of Dietrich Bonhoeffer's theological reflection, which is individual-existential because of his Lutheran faith. The Church and the world – two different realities; however, supporting each other – they have a particular kind of autonomy and freedom. But the secularity of the world is finally revealed by Christ's Cross. However, Bonhoeffer's freedom in expressing and shaping of an ecclesiastic community was a freedom characterized by profound responsibility. Bonhoeffer never gave up this mature

³⁸ Por. E. Tödt, *Dietrich Bonhoeffer*, dz. cyt., s. 290–291.

freedom, which was characterized by great sacrifice; therefore, he paid for it with his own life – he was murdered by the Gestapo in April, 1945.

słowa klucze: *Bonhoeffer, cierpienie, definicja Kościoła, eklezjalna powszechność, eklezjologia protestancka, faszyzm, Kościół Wyznający, królestwo Boże, luteranizm, męczeństwo, naśladowanie Chrystusa, odpowiedzialność, powszechność Kościoła, praskrament, reformacja, religia, świat, świeckość, teologia Krzyża, usprawiedliwienie, Wcielenie, wiarygodność Kościoła, wizja Kościoła, druga wojna światowa, wolność, wspólnota, zmartwychwstanie*

KAZIMIERZ WÓJTOWICZ CR
KRAKÓW

FORMACJA FORMATORÓW W ŚWIETLE SOBOROWYCH I POSOBOROWYCH DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

1. Wprowadzenie, czyli: co było po drodze

Zagadnienie formacji (biskupów, kapłanów, osób konsekrowanych i wszystkich wiernych) jawi się w ostatnim ćwierćwieczu jako zadanie numer jeden w Kościele. Wynika to zarówno z potrzeby odnowy Kościoła¹, jak i z konieczności „dotrzymania kroku” dziejowym przemianom w świecie². W tym ogólnym nurcie formacji wyłania się powoli, ale wyraźnie, tematyka formacji tych, którzy pełnią funkcje wychowawców w seminariach duchownych czy w innych instytucjach formacyjnych.

Już soborowy dekret II Soboru Watykańskiego o formacji kapłańskiej *Optam totius* (1965, dalej: OT) stwierdza, że w celu przygotowania „odpowiednich wychowawców (...) należy ustanawiać instytuty, a przynajmniej kursy o odpowiednim programie przygotowawczym, a także urządzać regularne spotkania przełożonych seminariów”³. W tym zdaniu dwa razy występuje przymiotnik „odpowiedni”, czyli – jak tłumaczą słowniki – „odpowiadający celowi, przeznaczeniu, spełniający wymagane warunki; stosowny, nadający się do określonej roli czy zadania; właściwy, należyty”.

¹ To podkreśla już we wstępie OT.

² Por. J. Wątroba, *Permanenta formacja duchowa kapłanów*, Częstochowa 1999, s. 13.

³ OT 5.

Warto zauważyć, że Sobór, choć stosunkowo łatwo wprowadził do piśmiennictwa religijnego pojęcie „formacji” w znaczeniu „formowania”⁴, to jednak słowo „formator” do dziś nie ma prawa wstępu do słowników. A w ogóle zdaje się, że Kościół obarczył tę szacowną rodzinę słowną nowymi treściami, których językoznawcy z uporem maniaka nie przyjmują do wiadomości i które spychają w niebyt słownikowy⁵.

1.1. Wokół pojęć, czyli żonglerka słowami

Dawniej, kiedy jeszcze w naszej świadomości nie zadomowiły się takie słowa, jak: formacja, formować, formatorzy, ich pola znaczeniowe obsługiwały: wychowanie, wychowywać, wychowawcy, względnie pojęcia z rodziny „nauczania” czy „kształcenia”. Te trzy kategorie dzieliły pole i zgodnie współpracowały ze sobą: wychowanie (*e-ducere*) „wyciągało” z człowieka najpiękniejsze cechy i odkrywało najpiękniejsze talenty, nauczanie (*do-cere*) „dodawało” do tych cech oznaki wiedzy i umiejętności, kształcenie (*e-rudire*) natomiast „modelowało” doskonały obraz człowieka, czyli przywracało w nim kształt Boga, na którego podobieństwo człowiek został stworzony.

Sprawa zaczęła się komplikować, kiedy za sprawą Kościoła na to pole wdarła się formacja i „podkrađła” trochę wartości o wymiarze religijnym i ludzkim z obszarów już zagospodarowanych. Ostatecznie przez formację rozumie się długotrwały (a właściwie „dożywotni”) proces towarzyszenia drugiemu człowiekowi na drodze kształtowania go w wymiarze ludzkim, duchowym, intelektualnym i duszpasterskim (zawodowym) w celu osiągnięcia doskonałości życia oraz lepszego sprawowania posługi kapłańskiej czy zakonnej w Kościele i w świecie⁶.

Tak sformułowana definicja formacji uwzględnia wszystkie jej najważniejsze elementy: istotę, cel, czas, integralność i rolę formatora. Istota tkwi w dynamice rozwoju człowieka; celem jest jego świętość i zdrowa duchowość działania; czas formacji rozkłada się na kolejne etapy życia; integralność polega na objęciu procesem formacyjnym całego człowieka, we wszystkich jego wymiarach, rola formatora zaś sprowadza się do „towarzyszenia” (*com-panio* = wspólnie jedzący chleb): zakłada ono ewidentną wspólnotę wychowawcy i wychowanka, uwzględnia działanie Ducha Świętego oraz suwerenność i współpracę osoby formowanej – ponoszącej przecież

⁴ Jest to forma rzeczownikowa czasownika „formować”.

⁵ Por. *Słownik współczesny języka polskiego*, Warszawa 1996 (zawiera ponad 62 tysięcy haseł).

⁶ Por. *Pastores dabo vobis* (dalej: PDV) 42; *Vita consecrata* (dalej: VC) 68.

największą odpowiedzialność za kształt własnego życia. Znaczy to, że formacja⁷ staje się wtedy niejako automatycznie autoformacją zawierającą w sobie świadome osobiste zabiegi o własny rozwój.

Takie rozumienie procesu formacji broni też formator przed pokusą przeceniania swojej roli, przed wrodzonymi ciągotkami do „mistrzowania”, „ojcowania”, „matkowania” czy dominowania, przed chęcią wyręczenia Pana Boga czy zwalniania formowanego z odpowiedzialności za realizację własnego projektu życia. Idea „towarzyszenia” w formacji może też wiele nauczyć (wychować) samych formatorów: pokory wobec innych i siebie, szacunku dla drugiego człowieka i jego wyborów, uświadomienia sobie tego, że droga formacji jest kręta i biegnie raz z góry, raz pod górę, przekonania o tym, że każdy proces towarzyszenia trzeba dostosować do konkretnego człowieka i do planów Boga wobec niego.

Nachylając się nad kolejnym słowem (zawartym w temacie) – „formator”, trzeba na wstępie zauważyć, że ma ono krótki żywot: w *Pastores dabo vobis* (1992) pojawia się jeden jedyny raz⁸, ale już w *Vita consecrata* (1996) występuje dziewięć razy⁹. Przypominam, że słowa tego nie znajdziemy w żadnym ze słowników polskich; nie ma go też w zasobach słownikowych internetu. Ale to nie zwalnia nas od doprecyzowania pojęcia. Ze studiów dokumentów i literatury przedmiotu wynika, że terminem „formator”¹⁰ określa się (zamiennie z terminem „wychowawca” czy „moderator”) wszystkich odpowiedzialnych za formację z tytułu funkcji przez nich pełnionych: od rektora po wykładowcę¹¹. Jest to więc wygodne pojęcie „workowate”, do którego wrzuca się wszystkich, którzy mają do czynienia z kandydatem do kapłaństwa czy do życia konsekrowanego. To ostatnie – ze względu na swoje prawo, tradycję i struktury – pakuje do tego worka jeszcze kierowników postulatu, mistrzów nowicjatu, rektorów junioratu i przełożonych domowych¹². Oczywiście do tego dochodzi

⁷ Cały czas musimy pamiętać, że chodzi tu o znaczenie czynnościowe (podobnie jak w odniesieniu do słów: inicjacja = inicjowanie, kasacja = kasowanie, medytacja = medytowanie), inaczej, gdy będziemy mówić przykładowo o formacji seminarzystów, istnieje niebezpieczeństwo, iż słuchacze mogą mieć skojarzenia na przykład z... „formacją niezłych schabów”.

⁸ PDV 66; i to jest, zdaje się rok, jego „narodzenia”.

⁹ Por. VC 66.

¹⁰ Dodając odpowiednie przedrostki, otrzymujemy z tego słowa: „in-formator”, „re-formator”, „trans-formator” – których zresztą treści mieszczą się po trosze w pojęciu „formator”.

¹¹ RFIS wylicza ich w takiej kolejności: rektor, wicerektor, ojciec duchowny, prefekt studiów, kierownik ćwiczeń duszpasterskich, prefekt ds. życia wspólnego, ekonom, bibliotekarz (27).

¹² Tu trzeba wyjaśnić, że – podczas gdy rektor WSD diecezjalnego obwieszany jest – jak choinka świąteczna – różnymi godnościami i honorami, jego kolega zakonny nie zawsze nawet jest zaszczycony urzędem przełożonego lokalnego.

„pierwszy” formator w diecezji – biskup, i w zakonie – przełożony wyższy (prowincjał, generał). Jak widać, formator – jak miłość – niejedno ma imię!

A jeżeli jeszcze weźmie się za prawdę stare porzekadło, że w zakonie (myślę, że w diecezji również) największą grupą „zawodową” są formatorzy, bo co drugi wie (albo mu się wydaje, że wie), jak można lepiej zorganizować i poprowadzić wychowanie młodzieży zakonnej, to tych imion będzie o wiele więcej. Tak czy owak, ani jeden formator, ani cała wspólnota formatorów, ani nawet cała prowincja czy diecezja niewiele zrobi, jeżeli zabraknie w procesie formacji współpracy osoby formowanej i działania Ducha Świętego.

Nasz temat brzmi: „formacja formatorów”. Jest to zagadnienie w swej treści podobne do „treningu trenerów” czy „nauczania nauczycieli”¹³. Ta fachowa pomoc jest dla formatorów niezbędna, bo praca¹⁴, jaką wykonują, jest wysoce odpowiedzialna, a co za tym idzie – wyczerpująca, „wypalająca i stresogenna”.

1.2. Źródło światła, czyli kartkowanie dokumentów

Ponieważ owa „formacja formatorów” ma być ukazana „w świetle” dokumentów, trzeba nam teraz pozbierać wszystkie te „świąteczka” w jedno źródło.

Pierwszy promień bije z dokumentów (dekretów) *Vaticanum II: Perfectae caritatis* (dalej: *PC*) i *Optatam totius*. Pierwszy kładzie nacisk na formację w ogóle i formację „przez całe życie”, bo inaczej zakonnicy mogą się okazać „niezdatnymi do pełnienia swojego zadania”; dopisuje też na listę obowiązków przełożonego troskę o to, aby personel wychowawczo-dydaktyczny był „jak najlepiej dobrany i starannie przygotowany”¹⁵. Drugi, doceniając w wychowaniu rolę „mądrych przepisów”, najwyższą miarę przywiązuje jednak do „odpowiednich wychowawców” i każe ich dobierać „spośród najlepszych mężów”, którzy winni być „starannie przygotowani przez staranne wykształcenie, odpowiednie doświadczenie pasterskie i szczególne wyrobienie duchowe oraz pedagogiczne”¹⁶. Znajdujemy tu też też odniesienie do Piusa XI, który w encyklice *Ad Catholici*

¹³ Gdyby „superwizji” nie zawłaszczyła całkowicie psychoterapia, byłby to też niezły termin, bo przecież chodzi tu o to samo: o wsparcie wysiłków w celu własnego rozwoju i profesjonalizację zawodowych działań.

¹⁴ Ze względu na jej szeroki zakres i jeszcze większe stawiane przez Kościół wymagania i oczekiwania przełożonych.

¹⁵ *PC* 18.

¹⁶ *OT* 5.

Sacerdotii z 1935 roku napisał, że do formacji winno się przydzielać „kapłanów ozdobionych najwyższą cnotą”.

Drugi strumień światła stanowi nauczanie Jana Pawła II: *Pastores dabo vobis, Vita consecrata* oraz niektóre przemówienia i listy. PDV z 1992 roku, w części zatytułowanej „Odpowiedzialni za formację” zamieszcza temat: „Wspólnota wychowawcza seminarium”. W tym fragmencie jest mowa o duchu wspólnoty, współpracy i jedności formatorów, o „specjalnym ich przygotowaniu”, o „silnej i dojrzałej osobowości wychowawców”, o „do-starczaniu im bodźców do nieustannego podnoszenia kwalifikacji”, o sta-bilności ich życia i o mieszkaniu „razem z całą wspólnotą seminarium”¹⁷. VC z 1996 roku, w części zatytułowanej „Spojrzenie w przyszłość” oma-wia „Zadania formatorów i formaterek”. W tym ustępie znajdziemy nie tylko teologiczną definicję formacji¹⁸, ale też opis kwalifikacji osób pra-cujących w formacji, dla których „wskazane jest tworzenie odpowiednich struktur formacji formatorów”¹⁹.

Trzecia wiązka promieni wychodzi z dokumentów kongregacji watykań-skich. Z naszym tematem najbardziej wiąże się *Ratio fundamentalis insti-tutionis sacerdotalis* (dalej: *RFIS*) i *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, za którymi stoi Kongregacja Wychowania Katolickiego. *Ratio...* miało dwie edycje. Pierwsza pochodzi z roku 1970, druga z 1985. Te dwa teksty nie różnią się zasadniczo między sobą. Wyda-nie drugie zostało uzupełnione jedynie o poprawki uwzględniające nie-które kanony *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku i to dotyczące ra-czej przypisów niż tekstu dokumentu²⁰. Sprawie formacji formatorów po-święcone są trzy rozdziały zatytułowane: „Seminaria wyższe”, „Wychowawcy”, „Profesorowie”²¹. W tekście wypunktowano: formowanie według wzoru Jezusa Chrystusa, wspólnotę z przełożonymi, biskupem i *presbiterium* zbudowaną na „prawdziwym i skutecznym dialogu”, potrzebę regu-laminu (ze „słusznym marginesem wolności”), konieczność przygotowa-nia „zgodnego z naturą każdej funkcji” i ciągłego doksztalcenia²².

Wskazania... noszą datę „4 listopada 1993 roku, w dniu święta św. Karola Boromeusza, patrona seminariów”. Ten obszerny dokument w ca-

¹⁷ PDV 66.

¹⁸ „Formacja jest uczestnictwem w dziele Ojca, który za pośrednictwem Ducha kształtuje w sercach młodych mężczyzn i kobiet myśli i uczucia Syna” (VC 66).

¹⁹ Tamże.

²⁰ W naszym opracowaniu będziemy cytować *RFIS* z 1970 roku według tłumaczenia, które zostało wydane w książce: Paweł VI, *Kapłaństwo dzisiaj*, Poznań-Warszawa 1978, s. 268–328.

²¹ *RFIS* IV, V, VI.

²² Tamże.

łości poświęcony jest przygotowaniu kapłanów do pracy w formacji. Przedstawia „kilka wskazań, które mogą służyć jako kryteria do sprawdzenia inicjatyw już podjętych, i tych, które są dopiero podejmowane, a także odnośnie do działań zaplanowanych na najbliższą przyszłość”²³. Nasz temat znajduje się w osobnym rozdziale²⁴ i składa się z dwóch części: formacji wstępnej i formacji stałej. Autorzy dokumentu apelują o wielką elastyczność i realizm, aby formacji formatorów „zapewnić program użyteczny i spójny”²⁵ oraz wciąż „pogłębianą odnowę”. „W ten sposób wychowawca będzie mógł zdobyć żywą świadomość swoich możliwości i uzdolnień, pogodnie akceptować ograniczenia, udoskonalać motywę, które inspirują jego działanie”²⁶.

Kongregacja Duchowieństwa wydała w 1994 roku *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*. Zostało ono pomyślane jako „pomoc w pogłębianiu własnej tożsamości i we wzroście własnej duchowości; jako umocnienie w posłudze i realizacji własnej formacji stałej”²⁷. Parę razy wspomniani są formatorzy, ale zasadnicze dywagacje na nasz temat znajdziemy w rozdziale trzecim, gdzie wśród odpowiedzialnych umieszczono formujących i ich formację²⁸. Zaznaczono tutaj, że grupa formujących winna być wybrana „spośród kapłanów szczególnie przygotowanych i szanowanych ze względu na ich kompetencje oraz dojrzałość”.

W tej kwestii niezwykle aktywna była też Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Opublikowała cztery ważne dokumenty. Pierwszy to wydana w 1983 roku instrukcja na temat życia konsekrowanego dla instytutów oddających się pracy apostołskiej²⁹. Wśród istotnych elementów nauczania Kościoła na ósmym miejscu³⁰ znalazła się „formacja”, obejmująca również tych, „którzy w duchu posłuszeństwa wezwani są do tego, aby w sposób szczególny troszczyć się o formację swych braci i siostr”; wśród formatorów szczególnie wyróżniono kierowników duchowych, których rola jest nie do przecenienia. „Należy do nich: rozpoznawanie Bożego działania, towarzyszenie zakonnikowi lub zakonnicy w ich drodze wyznaczonej przez Boga, podtrzymywanie ich życia duchowego przez solidną naukę oraz praktykę modlitwy”³¹.

²³ *Wskazania...*, 5.

²⁴ Tamże, 48–71.

²⁵ Tamże, 49.

²⁶ Tamże, 71.

²⁷ *Dyrektorium...*, Wprowadzenie.

²⁸ Tamże, 90.

²⁹ *The Renewal of religious Life*.

³⁰ Tamże, 44–48.

³¹ Tamże, 47.

Druga instrukcja tego samego „autorstwa” dotyczy formacji w instytutach zakonnych, nosi tytuł *Potissimum institutioni* i została wydana w roku 1999. Jest pierwszym wyczerpującym dokumentem poświęconym w całości formacji zakonnej; pracowano nad nim ponad dwadzieścia lat. Formatorzy formatorów „zamieszkują” w rozdziale drugim wśród „uczestników formacji” na piątym miejscu (po Duchu Świętym, Maryi, Kościele, wspólnocie i samym formowanym)³². Wypunktowano tu szczegółowo specjalne wymagania stawiane formatorom oraz położono „nacisk na konieczność kształcenia kompetentnych wychowawców, zanim wygaśnie mandat tych, którzy aktualnie są za formację odpowiedzialni”³³.

Kolejną interwencją „kongregacji zakonnej” była instrukcja zatytułowana *Współpraca międzyzakonna w dziedzinie formacji*, którą wydano w 1998 roku. Dokument ten cechuje troska o wysoką jakość działania formacyjnego, gdyż „formacja, wobec nieustannej ewolucji naszych czasów, jest nadrzędnym czynnikiem odnowy instytutów oraz bardziej żywotnej asymilacji ich własnej tożsamości charyzmatycznej”³⁴. W czwartym rozdziale³⁵ można znaleźć niejedną zachętę do współpracy międzyzakonnej w kształceniu formatorów i formatorek, którzy „muszą być ekspertami szczególnie w dziedzinach odnoszących się do spuścizny duchowej Założyciela lub Założycielki”³⁶.

Ostatnim dokumentem powyższej Kongregacji jest instrukcja o odnowionym życiu konsekrowanym w trzecim tysiącleciu, zatytułowana *Rozpocząć na nowo od Chrystusa (Ripartire da Cristo; dalej RdC)*, którą opublikowano w 2002 roku. Wśród wielu dziedzin, gdzie trzeba zaczynać na nowo od Chrystusa, znalazły się też „linie formacyjne”, na których zapisano kategorię wezwania, „aby do formacji zostały przeznaczone najlepsze siły, nawet gdyby wymagało to znacznych ofiar. Zadaniem pierwszoplanowym jest włączenie do formacji osób wykwalifikowanych i odpowiednio przygotowanych”³⁷.

Jakieś dodatkowe (aczkolwiek na ogół ściągnięte z innych dokumentów) światło rzucają też *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*³⁸ z 1999 roku oraz dokumenty II Synodu Plenarnego (1991–1999)³⁹. Uzupełniającym

³² PI 30–32.

³³ PI 110.

³⁴ *Współpraca...*, 3.

³⁵ Tamże, 23–26.

³⁶ Tamże., 24.

³⁷ *RdC*, 18.

³⁸ Formacji formatorów poświęcono tu cały ósmy rozdział (243–258).

³⁹ Szczególnie ten o kapłaństwie i życiu konsekrowanym (55–64).

świątecznym są też odpowiednie teksty z wybranych dokumentów zakonnych, takich jak konstytucje czy zasady formacji.

Mając do dyspozycji tyle światła źródłowego⁴⁰, trzeba nam teraz w części zasadniczej podjąć refleksję na temat formacji formatorów, omawiając jej istotne elementy, a także charakteryzując środki, formę i metody jej prowadzenia.

2. Rozwinięcie tematu, czyli: co jest ważne

Podchodząc do rozwinięcia tematu z pewną dozą pragmatyzmu życiowego, gdzie liczy się przede wszystkim to, co przynosi lub może przynieść wymierną korzyść⁴¹, proponuję w tej części wprowadzenie – na zasadzie wolnych skojarzeń – kilku terminów z dziedziny ekonomii i rachunkowości.

2.1. Status i tożsamość formatorów, czyli: dziedziczenie nie swojego kapitału

Aczkolwiek w środowisku kapłańsko-zakonnym kursuje stare powiedzenie, że formatorem (podobno jak poetą) nikt się nie rodzi, tylko się nim staje, to jednak ten proces stawania się nie u wszystkich trwa tyle samo. *Status nascendi formatoris* normalnie (wiemy to teraz) winien rozkładać się na lata, ale były też czasy, że na stanowiska formacyjne, zwłaszcza w społecznościach zakonnych, brano „ludzi z łapanek”, „wolnych strzelców” albo takich, którzy nie nadawali się do zadań duszpasterskich czy katechetycznych⁴². Dzisiaj już coraz rzadziej można spotkać takie „spuszczone charty”. Formatorzy to na ogół kapłani najwyższej klasy, o silnym poczuciu własnej tożsamości, świadomi swoich zadań i obowiązków, które pięknie określił Jan Paweł II w przemówieniu do meksykańskich seminarzystów w 1979 roku: „Na nich spoczywa wdzięczny, ale i trudny obowiązek przewodzenia was za rękę po drodze

⁴⁰ Gwoli ścisłości przyznaję, że korzystałem jeszcze z przemyśleń dwóch autorów polskich, jakie znalazłem w internecie na nasz temat; Krzysztofa Dyrka SJ, 4. rozdział książki *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 2000, oraz Andrzeja Barana OFM Cap: *Formacja formatorów i przełożonych*.

⁴¹ Ostatecznie przecież celem formacji jest również konkretna korzyść: dla osoby – rozwój i dojrzałość, dla Kościoła – kompetentny pracownik i rzetelny uczeń Chrystusa.

⁴² Znam takie zgromadzenie, w którym zakonnik przy pierwszym występie na ambonie po prostu „narobił w porę”, więc przełożeni dali go do formacji i wcale ponoć nieźle sobie radził – jak wspominają jego wychowankowie.

do kapłaństwa. Oni wprowadzają was z życie wewnętrzne, nauczą wymagającego wyrzeczenia się dla Chrystusa, bezinteresowności, a przede wszystkim zaszczepią wam słodką woń poznania Chrystusa"⁴³. Przypomnieć trzeba, że to zadania doniosłe i ważne dla diecezji czy zakonu. Dokumenty dla scharakteryzowania formatorów sięgają nawet po poetyckie metafory. A to widzą w nich prawdziwych „artystów, wyróżniających się spośród wszystkich"⁴⁴, a to znów upatrują w nich rzeźbiarzy, architektów czy strategów, których zadaniem jest pomóc osobie formowanej stać się wspaniałą rzeźbą czy budowlą⁴⁵. Zakłada się, że formatorzy opanowali biegle różne metody psychologiczno-wychowawcze oraz że są w stanie przełożyć swą wiedzę na praktykę. Patrząc znów na formację od strony nadprzyrodzonej, formatorzy jawią się nam jako narzędzia, przez które Pan Bóg przekazuje wychowankom swoje łaski i dary. Że od jakości i doskonałości narzędzia zależy skuteczność wysiłków i pracy, nikogo nie trzeba przekonywać.

Tak więc kapłan, wstępując w szeregi formatorów, bierze na swoje barki (mniej lub więcej świadomie) nie tylko olbrzymi ciężar odpowiedzialności i oczekiwań, ale też całe dziedzictwo tradycji oraz współczesnych wskazań i wymogów. Jako wierzący, owszem, powinien liczyć na „łaskę stanu”, którą Bóg daje wraz z objęciem stanowiska, ale to nie zwalnia od pracy nad sobą, aby wciąż powiększać w sobie potencjał wiedzy i mądrości, dojrzałości i świętości. Nic dziwnego, że to wśród formatorów najczęściej można spotkać kryształowe charaktery i silne osobowości, mocarzy ducha i gigantów fantazji, męczenników obowiązku i syzyfów pracy.

Taki społeczny odbiór formatorów gwarantuje im też odpowiednie „miejsce na grzędzie”, które jest związane z autorytetem i honorami. Jest ono też dobrą katapultą (jak pokazuje doświadczenie ostatnich lat) pomagającą w skoku wzwyż. To wszystko buduje, rzecz jasna, ich złożoną tożsamość, w której widoczne są i predyspozycje naturalne, i nabyte kompetencje, i specjalne przygotowanie, i charyzmatyczne doświadczenie.

A mimo to nigdy nie brak takich samozwańczych formatorów (i wcale nie jest ich mało), którzy zawsze „wiedzą lepiej”; którzy bardziej się znają na formacji niż aktualni wychowawcy; którzy stojąc z boku i nie ponosząc żadnej odpowiedzialności, sieją bezpardonową krytykę i paniczną niepewność. Taka „partyzantka” nie ułatwia działań szeregowym i szta-

⁴³ *Nauczania papieskie*, II, 1, s. 118.

⁴⁴ *RFIS*, 30.

⁴⁵ Por. K. Dyrek, *Formacja ludzka...*, dz. cyt., rozdz. IV.

bowym formatorom, bo podkopuje do nich zaufanie wychowanków. *Nec Hercules contra plures*⁴⁶.

2.2. Staranne przygotowanie formatorów, czyli: dalekosiężne inwestycje

Pierwszoplanową inwestycją w diecezji czy w instytucje powinno być przygotowanie „odpowiednich” formatorów. Już dekret o formacji kapłańskiej dorzuca do tego przygotowania przysłówki „starannie”, a to oznacza: dbałość o każdy szczegół, dokładność w wykonaniu, a także sumienność, troskliwość, gorliwość, pilność, zapobiegliwość w pracy; ukazuje też drogę, przez którą ma przebiegać owo przygotowanie: „przez gruntowne wykształcenie, odpowiednie doświadczenie duszpasterskie i właściwe ukształtowanie duchowe i pedagogiczne”⁴⁷. Także Synod Biskupów w 1967 roku, idąc za tymi wskazaniem, zwraca uwagę na potrzebę odpowiedniego przygotowania formatorów do ich pracy⁴⁸. Instrukcja Kongregacji Wychowania Katolickiego z 1970 roku mówi wręcz, że funkcja formatorów wyklucza brak przygotowania i przypadkowość. Stąd oprócz naturalnych i nadprzyrodzonych przymiotów⁴⁹, winni koniecznie mieć, zgodnie z naturą każdej funkcji, odpowiednie przygotowanie duchowe, pedagogiczne lub techniczne... zdobyte z uwzględnieniem wprowadzanych na bieżąco innowacji (*aggiornamento*)⁵⁰.

To przygotowanie, na którym nie można oszczędzać ani w dziedzinie zasobów ludzkich, ani w dziedzinie środków materialnych, winno być wszechstronne i dogłębne, szczególnie w obszarach teologicznych, pedagogicznych i psychologicznych. Chodzi nie tylko o teoretyczną wiedzę, ale też o zdobyte „doświadczenie duszpasterskie w posłudze parafialnej lub innych posługach”⁵¹. Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów mówi dobitniej: kandydaci na formatorów winni być „szczególnie przygotowani i szanowani ze względu na ich kompetencje oraz dojrzałość ludzką, duchową, kulturalną i duszpasterską”⁵²; a jeśli chodzi o wspomniane doświadczenie w posłudze kapłańskiej, to ma ono zakorzenieć w sercu prezbitera „miłość pasterską”, która „określa jego sposób myśle-

⁴⁶ I Herkules nie sprosta wielu; siła złego na jednego. Kisiel to tłumaczył tak: I Herkules d..., kiedy ludzi kupa.

⁴⁷ OT 5.

⁴⁸ Cyt. za: K. Dyrek, *Formacja ludzka...*, dz. cyt.

⁴⁹ O czym będzie mowa dalej.

⁵⁰ RFIS 30; 31.

⁵¹ RFIS 30.

⁵² *Dyrektorium...*, 23.

nia i działania, jego sposób odnoszenia się do ludzi i jest dla niego miłością szczególnie wymagającą⁵³.

O „starannym przygotowaniu” personelu formacyjnego mówią też dokumenty „zakonne”. Podkreśla to wyraźnie już dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego⁵⁴. Gdzie indziej jest mowa o „przygotowaniu wychowawców i wychowawczyń zdatnych do pełnienia tej funkcji”⁵⁵, o „dobrej znajomości katolickiej nauki wiary i obyczajów, o pogłębionej znajomości Boga i świata modlitwy”⁵⁶, o „wymogu większego przygotowania z zakresu filozofii, teologii, psychopedagogiki oraz głębszego ukierunkowania na życie duchowe”. „Poważne i rzetelne przygotowanie przyszłych formatorów” trzeba łączyć ze „wspianałomyślnym i całkowitym poświęceniem się wypełnianiu obowiązku bycia naśladowcami Chrystusa w służbie braciom”⁵⁷. Jednym słowem: „mają to być osoby wykwalifikowane i odpowiednio przygotowane”⁵⁸. A jeśli chodzi o doświadczenia, wyłaniają się z tych dokumentów takie obszary, jak: mentalność wspólnotowa, życie charyzmatem instytutu, wierność jego regułom, praktyka rad ewangelicznych, poszukiwanie Boga, „rozeznawanie duchów”, mądrość duchowa.

Reasumując te wszystkie zapisy, trzeba powiedzieć, że w tym „wszechstronnym przygotowaniu” chodzi po prostu o to, co pobrzmiwa już w słowie „przygotowanie”: o gotowość do wzięcia na swój kark jarzma formatora, o zdatność do ciągnięcia tego wehikułu, któremu na imię WSD, o dyspozycyjność wobec Najwyższego, który – mówiąc kolokwialnie, aby nie wypaść z obrazu – „furmani” na tym wozie.

Pastores dabo vobis domaga się „specjalnego przygotowania o charakterze fachowym, pedagogicznym, duchowym, ludzkim i teologicznym”⁵⁹. Takie przygotowanie – zauważają *Wskazania...*⁶⁰ – wymaga wielu lat formacji oraz odpowiednio ukierunkowanych studiów⁶¹. Dlatego sensowne jest w tej dziedzinie opracowanie długofalowego planu i konsekwentna jego realizacja. Realizacja stopniowa, bo „nie od razu Kraków zbudowano”.

⁵³ PDV 23.

⁵⁴ PC 18.

⁵⁵ DC 27.

⁵⁶ PI 31.

⁵⁷ *Współpraca...*, 23.

⁵⁸ PI 31.

⁵⁹ PDV 66.

⁶⁰ *Wskazania...*, 48–59.

⁶¹ Na ogół lekką ręką pozwala się na wieloletnie przygotowanie specjalistów z Biblii, teologii czy filozofii, natomiast na przygotowanie i formację formatorów z reguły brakuje czasu, bo kandydat potrzebny jest od zaraz albo NAWET „na wczoraj”.

Formatorzy powinni przede wszystkim mieć odpowiednie przygotowanie z teologii, zwłaszcza z teologii duchowości. Potrzebna jest im zatem znajomość prawd teologicznych i prawd życia duchowego, która pozwoli wychowankom ukazywać wielkie ideały życia kapłańskiego i objaśniać prawa, jakim podlega życie wewnętrzne. W przygotowaniu duszpasterskim chodzi o ogólne rozeznanie wymagań wiernych i wymogów posługi apostoelskiej, tak aby formator mógł przynajmniej ocenić właściwie uzdolnienia pastoralne swych podopiecznych. Niezbędne jest też przygotowanie pedagogiczne, w tym znajomość psychologii i pedagogiki oraz podstawowych metod przez nie stosowanych. To ułatwi formatorowi właściwą samoocenę i zaopiniowanie przygotowania i dojrzałości alumna.

Dodać jeszcze trzeba, że troska o jak najlepsze przygotowanie formatorów leży w gestii biskupów i przełożonych wyższych. To oni mają zabezpieczyć czas i środki na ten cel. „To oni powinni zagwarantować im właściwą i odpowiednią formację. Powinni zatroszczyć się o tę formację bądź przez kontakty osobiste, bądź przez instytuty oraz inne stosowne pomoce”⁶². To na nich nałożony jest obowiązek zatroszczenia się o staranne przygotowanie osób odpowiedzialnych za formację⁶³. To oni przecież są liderami formacji, to oni dobierają sobie współpracowników, to oni mają czuwać z wyjątkową uwagą i staraniem nad ich formacją.

Przygotowanie przygotowaniem, i na pewno niejednemu odpowiedzialnemu problem ten spędza sen z powiek, ale jak przyjdzie co do czego, to jakże trudno znaleźć takich ludzi, którzy łączą w sobie mądrość duchową, wszechstronne przygotowanie i życiowe doświadczenie. Wprawdzie już Pius XI namawiał w 1935 roku, aby „nie wahać się odrywać (potencjalnych i zdatnych wychowawców) od zadań pozornie większej wagi” i przeznaczać ich do pracy w formacji, to jednak przy braku personelu biskup czy prowincjał będzie przeżywał dylemat wobec konieczności wyborów i decyzji odnośnie do priorytetów: formacja, administracja czy duszpasterstwo. Przecież wszystkie dziedziny są ważne, wszędzie przydałby się kapłan najwyższej jakości. Ale trzeba wybierać i zawsze najpierw „zabezpieczyć” dzieło formacji, inaczej będzie szwankować wszystko inne. Ponadto przygotowanie do pracy formacyjnej na odpowiednim poziomie wymaga nie tylko czasu i ciągłości planowania, ale też zdobywania doświadczenia w danym konkretnie życia, na jakimś odcinku drogi, w określonym środowisku.

⁶² *Wskazania...*, 22.

⁶³ *Współpraca...*, 24.

Tutaj dotykamy newralgicznego punktu w społecznościach chrześcijańskich: szkolenia i przygotowania systematycznego służb formacyjnych, przez niektórych zwanych żartobliwie „służbami specjalnymi”. Jak takich potencjalnych kandydatów wypatrzeć gołym okiem we wspólnocie? Jak ich skutecznie zachęcić do tej posługi, która jest przecież „sztuką sztuk”? Jak im potem taktownie towarzyszyć w rozwoju i w codziennej pracy, aby się szybko nie zniechęcili?⁶⁴

2.3. Wybór i dobór formatorów, czyli: postawienie na menedżerów

Z przygotowaniem formatorów łączy się ściśle ich wybór i dobór. Wybrać znaczy: spośród pewnej liczby osób zdecydować się na kogoś, kto – zdaniem wybierającego – pasuje i nadaje się najlepiej na to stanowisko. Taki wybór pociąga za sobą wyróżnienie, a sam wybraniec czuje się bliski temu, który go wybrał. W każdym razie dokumenty, mówiąc o wyborze formatorów, stale podkreślają zaufanie, jakim obdarza ich biskup czy przełożony⁶⁵. O to zaufanie apelował też Jan Paweł II do biskupów polskich: „Proszę was, drodzy Bracia, abyście ojcowską troską otaczali seminaria duchowne. Niech ci, którym powierzyliście kształtowanie przyszłych kapłanów, zawsze znajdują w was zrozumienie, oparcie i dobrą radę”⁶⁶. Zresztą już wcześniej Papież przypominał, że „biskup jest obecny w seminarium poprzez posługę rektora oraz służbę współodpowiedzialności i jedności z innymi wychowawcami, której jest animatorem”⁶⁷. Oprócz tej „obecności zastępczej” pożądana jest też jego obecność fizyczna: częste odwiedziny, wizytacje okresowe i „przybywanie w jakiś sposób”⁶⁸. Adhortacja *Pastores gregis* (dalej: PG) przypomina, że „formacja prezbiterów stanowi dla biskupa sprawę pierwszorzędnej wagi, połączoną z modlitwą, poświęceniem i trudem”. Te trzy „połączenia” świadczą, że sprawa nie jest bynajmniej lekka i prosta. Wyraźnie też powiedziano: „Každy biskup powinien wyrażać swoją troskę, przede wszystkim wybierając z największą starannością wychowawców przyszłych prezbiterów oraz ustalając najkorzystniejsze i najbardziej odpowiednie formy ich koniecznego przygotowania do sprawowania posługi w sferze tak

⁶⁴ Por. K. Wójtowicz, *Dekalog formatora*, Kraków 2001, s. 20.

⁶⁵ Por. *RFIS*, 28; *Dyrektorium*, 89; II Synod Plenarny, *Kapłaństwo...*, 56.

⁶⁶ Jan Paweł II, przemówienie do III grupy biskupów polskich przybyłych *ad limina Apostolorum* (14 lutego 1999).

⁶⁷ *PDV* 60.

⁶⁸ *PDV* 65.

istotnej dla życia wspólnoty chrześcijańskiej. Biskup będzie również regularnie odwiedzał seminarium, także w przypadkach, gdyby szczególne okoliczności skłoniły go wraz z innymi biskupami do wyboru, nierzadko koniecznego i wręcz polecanego, seminarium międzydiecezjalnego⁶⁹.

Tak więc wybór formatorów winien być przeprowadzony z jak największą troskliwością, starannością, sumiennością i dbałością. Na „placu formacji” powinni się ostać najlepsi z najlepszych, najodpowiedniejsi z odpowiednich, najbardziej kompetentni z kompetentnych. Taki wybór – to wprawdzie nie wybór przez głosowanie ani nie eliminacja przez odpadanie słabszych, ale przecież ma również coś ze szlachetnej rywalizacji i sportowego biegu po „wieniec zwycięstwa”. Bo przecież nie każda osoba nadaje się na formatora, ale tylko te, które zostały przez Boga wybrane, obdarowane specjalnymi charyzmatami, czyli darami przeznaczonymi do służby drugim; te, które zdobyły odpowiednie przygotowanie i doświadczenie oraz zostały do tej posługi powołane przez odpowiednie władze. Nie wystarczy więc być dobrym kapłanem, by móc pełnić funkcję formatora i towarzyszyć innym na drodze powołania. Także „goła świętość” to trochę za mało⁷⁰.

Dokumenty, mówiąc o wyborze formatorów, podkreślają, że to Pan Bóg ostatecznie wybiera (przez decyzję przełożonego), bo ta posługa wiąże się ze specjalnym powołaniem i charyzmatem, udzielonym przez Boga tylko niektórym – dla dobra innych. Taki charyzmat zawiera w sobie szczególne dary: zmysł pedagogiczny, ludzką wrażliwość, otwartość umysłu, gotowość do poświęceń, mądrość duchową i wycucie nadprzyrodzoności⁷¹. Te cechy stanowią też wstępne kryteria wyboru.

O innych kryteriach najobszerniej mówią *Wskazania...* (zresztą za *Pastores dabo vobis*). Oto te kwalifikacje potrzebne wszystkim formatorom⁷²:

a) duch wiary: formator to przede wszystkim człowiek wiary, nauczyciel wiary i mistrz modlitwy; wiara przenika wszystkie jego słowa i czyny; ożywiana miłością, promieniuje radością i nadzieją; „formator, który żyje wiarą, wychowuje bardziej przez to, kim jest, niż przez to, co mówi”;

b) wycucie duszpasterskie: od wychowawcy oczekuje się osobistego udziału w miłości pasterskiej Chrystusa, by mógł uwrażliwiać i otwierać wychowanków na umiłowanie różnych form działalności duszpasterskiej;

⁶⁹ PG 48.

⁷⁰ Kard. Wyszyński zwykł mawiać, że woli kapłanów mądrych niż świętych, bo gdy świętość minie, zostanie tylko głupota, a jak jest mądrość, to nie będzie stronić od świętości.

⁷¹ Por. *RFIS* 35; *PI* 31.

⁷² *Wskazania...*, 26–42.

c) duch komunii: formator jest autentyczny w swojej służbie, jeśli potrafi zaangażować się i poświęcić dla jedności, gdy „w jego myśleniu, postawie i modlitwie uwidacznia się troska o komunie i spójność powierzonej mu wspólnoty”;

d) dojrzałość ludzka i równowaga psychiczna: konkretnie „chodzi o zdolność tworzenia i utrzymywania pogodnej atmosfery, przyjaznych stosunków pełnych zrozumienia, życzliwości, a także o umiejętność panowania nad sobą”; dojrzały wychowawca wykazuje zainteresowanie swoją pracą, współpracownikami i bieżącymi problemami; jest świadomy własnej wartości, a także swoich ograniczeń; chce się uczyć, umie przyjmować krytykę i uwagi; jest formowalny, stroni od postaw skrajnych i jest zawsze gotów do poprawy; serwuje mądre i wyważone oceny; nie myli poczucia obowiązku z surowością ani też wyrozumiałości ze słabością czy uległością;

e) przejrzystość i dojrzała zdolność do miłości: od formatora wymaga się dojrzałości uczuciowej, która polega na trwałym „posiadaniu” własnego, uporządkowanego świata uczuć; jest to zdolność do intensywnego miłowania i do zgody na bycie kochanym w sposób właściwy i oczyszczony; „ten, kto jest dojrzały uczuciowo, nigdy nie będzie przywiązywał innych do siebie”;

f) słuchanie, dialog i umiejętność komunikacji: „od tych trzech czynników zależy w dużej mierze powodzenie relacji między wychowawcą i alumnem”, który dzięki nim czuje, że jest słuchany, zachęcany i doceniany i staje się również „udziałowcem” w życiowej inwestycji, jakiej na imię „własna formacja”;

g) pozytywne i krytyczne spojrzenie na współczesną kulturę: wymaga to poznania wszystkich uwarunkowań mentalności i stylu życia współczesnego społeczeństwa; głęboka zaś znajomość tych zjawisk „zakłada otwartość umysłu oraz zdolność analizy i syntezy”.

W dokumentach zwraca się uwagę nie tylko na wybór, ale też na dobór formatorów. Dobór znaczy nie tyle wykluczenie słabszych, ile wyszukanie najodpowiedniejszych, najlepszych, najwłaściwszych. Chodzi o to, aby tak kompletować poszczególnych formatorów, by byli w stanie „współpracować w tworzeniu prawdziwych ekip wychowawczych, dobrze zgranych i współdziałających w duchu braterstwa”⁷³. Wiadomo, w formacji pracują wyraziste indywidualności i silne osobowości, ale nie może być przecież tak, że „jeden ciągnie do lasa, a drugi do Sasa”. Zespół formacyjny – jako *communio* – winien pod kierunkiem kierownika formacji

⁷³ Tamże, 11.

działać jednomyślnie z głębokim poczuciem wspólnej odpowiedzialności. Doświadczenie pokazuje, że bez wzajemnej i braterskiej współpracy wszystkich formatorów nie jest możliwe właściwe funkcjonowanie seminarium. Takiemu „organizmowi społecznemu” potrzebny jest po prostu fachowy *management* i zgodny *teamwork*! Brak właściwego zarządzania i współdziałania formatorów oraz różnice między nimi wyrządzają poważne szkody formacji ludzkiej wychowanków i są źródłem ich wewnętrznego rozbitcia i osłabienia. Dlatego – w imię starego porzekadła: *verba docent, exempla trahunt* – dobrze by było, gdyby formatorzy mieszkali razem z całą wspólnotą seminarium i tworzyli jedną duchową rodzinę, ożywioną „jednym duchem i jednym sercem”⁷⁴. Trzeba więc dobierać – jak się już wyżej rzekło – formatorów zdolnych do zaangażowania się we wspólny plan formacyjny i nie bojących się pracy z młodzieżą, której potrafią stworzyć odpowiednie środowisko formacyjne. Środowiskiem tym jest „dobra wspólnota” mająca w formacji nieocenione znaczenie. Dobra wspólnota to taka, która jest wspólnotą życia i wiary, w której szuka się przede wszystkim Boga i Jego nade wszystko miłuje; wspólnota, która przez codzienny rytm modlitwy, braterskich kontaktów, wspólnej pracy, odpowiedzialności, nawrócenia i pojednania stanowi środowisko wzajemnej pomocy w dojrzwaniu; wspólnotą, która cierpliwie wspomaga słabszych i temperuje niespokojnych; wspólnota, która pomaga wzrastać w wierności Bogu zgodnie z charyzmatem⁷⁵.

„Grupa trzymających formację” – aby strawestować popularną ostatnio zbitkę słowną – powinna również dbać o ścisłe więzy i stałą współpracę z biskupem (czy przełożonym wyższym); jest przeciw jego najbliższym współpracownikom, a on jest głównym odpowiedzialnym za całą formację, w tym również formację formatorów⁷⁶.

Rzecz jasna, że taka grupa formatorów – mimo więzów jedności i tych samych zasad formacyjnych – nie stanowi monolitu. Każdy przecież pełni odrębne funkcje i wykonuje inne zadania; każdy wnosi do ekipy swoją historię życia, swoje doświadczenia, swoje talenty, swój charakter, własną osobowość, swoje charyzmaty. To wszystko zresztą ubogaca wspólnotę i ożywia duchem struktury seminaryjne, które bez ducha byłyby bezduszne, czyli martwe⁷⁷.

⁷⁴ Por. PDV, 66; *Zasady...*, 121–124.

⁷⁵ Por. KPK, kan. 619; Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Congregavit nos in unum Christi amor* (dalej: CN), 43.

⁷⁶ Por. *Dyrektorium...*, 90.

⁷⁷ Por. *Zasady...*, 121, 124, 126.

2.4. Zdolności intelektualne i wrodzone przymioty, czyli: kapitał podstawowy

Idąc tropem łacińskiej sentencji⁷⁸ i lapidarnego Tomaszowego *adagium*⁷⁹, znajdziemy w dokumentach liczne zapisy postulujące pewien zakres wrodzonych przymiotów i cech naturalnych, bez których nie można być formatorem. Te dary i talenty są jakby kapitałem podstawowym dzieła formacji i fundamentem osobowości formatora. Szczególnie w warstwie formacji ludzkiej to „naturalne” wyposażenie formatora ma istotne znaczenie. Można powiedzieć, że jakość formatora jest zależna również od jakości jego człowieczeństwa⁸⁰. Już OT apelował do formatorów, aby sobie „dogłębnie uświadomili, jak bardzo od ich sposobu myślenia i postępowania zależy efekt formacji”⁸¹, że oddziaływają na wychowanków całą swą osobą, i bardziej ich formują przez to, kim są, niż przez to, co czynią i mówią⁸². Albo jeszcze inaczej: „oddziaływają nie tylko tym, co mają (m.in. wiedzą i erudycją), ale przede wszystkim tym, kim są, tzn. własną osobowością i bogactwem swojego wnętrza”⁸³.

Co zatem – według dokumentów – w tym wewnętrznym skarbcu formatora winno się znajdować? O niektórych cechach pożądanym była już mowa przy okazji zestawienia kryteriów wyboru i doboru formatorów. W tym miejscu spróbujemy je wszystkie pozbierać i poukładać. Opis ten z konieczności zawierać będzie tak zwane elementy wrodzone oraz takie, które stopniowo dojrzewają poprzez studia i zdobywane doświadczenie; wypływają one z wszystkich wymiarów formacji kapłańskiej przedstawionych w *Pastores dabo vobis*⁸⁴. Oczywiście, te cechy – trzeba już na wstępie podkreślić – nie występują u każdego wychowawcy w tym samym natężeniu. Niektóre u niektórych na pewno jawią się w wielkościach zaledwie śladowych.

Od formatorów wymaga się przede wszystkim, aby byli osobami dojrzałymi i zrównoważonymi psychicznie. Chodzi tu o takie cechy, jak: „zdolność tworzenia i utrzymywania pogodnej atmosfery, przyjaznych relacji pełnych zrozumienia, życzliwości, a także o umiejętność ciągłego

⁷⁸ *Natura incipit, ars dirigit, usus perficit* = Natura daje początek, sztuka kieruje, praktyka udoskonala.

⁷⁹ *Gratia supponit naturam* = Łaska buduje na naturze.

⁸⁰ Cyt. za: Dyrek, *Formacja ludzka...*, dz. cyt.

⁸¹ OT 5.

⁸² Por. *Wskazania...*, 27.

⁸³ *Zasady...*, 124.

⁸⁴ PDV 42–59.

panowania nad sobą"⁸⁵. Natury wybuchowe, awanturnicze, impulsywne, niespokojne, znerwicowane, nadwrażliwe, przeczulone, roztrzepane, rozkojarzone, nieusatisfakcjonowane, niescalone, typy zamknięte w sobie, skoncentrowane tylko na własnych problemach nie spełniają tych warunków i nie mogą być wzorem do naśladowania, a tym samym praca formacyjna będzie mało skuteczna. Mało tego: ich niespójność i rozwarstwienie, przenosząc się na wychowanków, zniechęcają ich do pracy nad sobą i hamują ich rozwój.

Formator, który w swych reakcjach i sposobach zachowania jest nieprzewidywalny i nieobliczalny, pełni raczej funkcję deformatora. Wychowawca, który przecenia swoją rolę i nie słucha drugich, wykazuje symptomy niedojrzałości. Dojrzały jest bowiem świadom tak własnej wartości, jak i własnych braków – „uczciwie rozpoznanych i poważnie przyjętych”. Taki formator posiada zdrowy, krytyczny dystans w stosunku do samego siebie, jest formowalny, bo chce się uczyć i poprawiać, umie przyjmować krytykę i uwagi. Nie dąsa się przy tym, nie nadyma, nie obraża, nie ucieka w milczenie i wewnętrzną emigrację, nie czerwieni się ani nie fioletowieje ze złości. Taki formator będzie unikał – jak ognia – ekstremistycznych ocen i skrajnych postaw; jego stanowisko będzie zawsze wyważone, nacechowane dobrocią i wyrozumiałością.

O takie silne i dojrzałe osobowości formatorów dopomina się Jan Paweł II, gdy pisze, że od ich siły i dojrzałości, ocenianej z punktu widzenia ludzkiego i ewangelicznego, „zależy w dużej mierze skuteczność formacji”⁸⁶. Silny duchem i dojrzały wychowawca potrafi bowiem stawiać jasne wymagania, potrafi je egzekwować i potrafi pomagać w ich realizacji. Tylko bowiem osobowość silna i dojrzała, scalona i zharmonizowana jest w stanie uformować osobowości silne i dojrzałe, scalone i zharmonizowane. Już Rzymianie przecież wiedzieli: *nemo dat, quod non habet*⁸⁷.

Zasadniczym przejawem ogólnej dojrzałości jest dojrzałość uczuciowa, czyli „przejrzystość i dojrzała zdolność do miłości”⁸⁸. Chodzi tu nie tylko o dojrzałą i czystą miłość we wszystkich jej wymiarach i sferach, ale też o poukładanie i uporządkowanie całej sfery uczuciowej. Dojrzałość uczuciowa jest bowiem warunkiem wewnętrznego spokoju formatora i umożliwia mu „okazywanie szacunku i czci w międzyosobowych relacjach”⁸⁹,

⁸⁵ *Wskazania...*, 33, 34

⁸⁶ *PDV* 66.

⁸⁷ Nie da, kto nie ma.

⁸⁸ *Wskazania...*, 35.

⁸⁹ *PDV* 44.

a tym samym ułatwia nawiązanie głębokich i autentycznych relacji z wychowankami. Relacje te nie oznaczają bynajmniej przywiązywania innych do siebie. Dojrzały uczuciowo wychowawca wiąże zawsze (w duchu ofiary) z Chrystusem.

Formator, który w swych relacjach międzyludzkich jest nieprzejrzysty, pełni raczej funkcję deformatora. Wychowawca, który nie posiada uporządkowanego własnego świata uczuć, nie zapewni młodemu koniecznego „wychowania do prawdziwej przyjaźni, wzorowanej na braterskich uczuciach, których również Chrystus doznawał w swoim życiu (por. J 11, 5)”⁹⁰. Formator dojrzały nie wstydy się okazywania swoich uczuć: umie wyrażać wdzięczność, szacunek, serdeczność i miłość („w sposób właściwy i oczyszczony”); sam też nie wzbrania się być adresatem tych uczuć, ale nie domaga się tego i nie uzależnia od tego gotowości służenia.

Inną ważną cechą formatora jest jego właściwe podejście do innych osób⁹¹. Chodzi tu głównie o takie czynniki, które w znacznej mierze ułatwiają relacje między wychowawcą a wychowankami. Od umiejętności słuchania, prowadzenia dialogu⁹² i komunikacji zależy też w dużym stopniu sukces posługi formacyjnej. Formator dojrzały nie pcha się do wnętrza cudzego „na siłę”, nie wchodzi „w zabłoconych buciorach”, ale też nie dotyka tego wnętrza „w białych rękawiczkach”. To swoją postawą musi wzbudzać zaufanie i szczerść wychowanków, tak aby oni sami otworzyli się przed nim.

Formator, który nie umie słuchać i nie ma czasu (albo ma czas reglamentowany) na dialog, który unika spotkań indywidualnych, pełni raczej funkcję deformatora. Wychowawca, który wyraża się pokrętnie i nieprzejrzysto, który „ściemnia” i gmatwa, który często zmienia zdanie i mówi „pod słuchacza”, źle wypełnia swą funkcję. Formator, który szybko (albo już nawet „na wejściu”) uprzedza się do wychowanków, który faworyzuje „swoich ulubionych”, wykazuje symptomy niedojrzałości. Dojrzały podchodzi bowiem do każdego jednakowo: z dużą dozą wycucia, zrozumienia, cierpliwości, szacunku i akceptacji odmienności każdego wychowanka, z wyciszoną wrażliwością i wyraźnym (ale nie ostentacyjnym) zainteresowaniem problemami rozmówcy. W tych relacjach międzyosobowych – poza przymiotami wrodzonymi – pomocna jest też znajomość dynamiki grupy i aktywnych metod nauczania.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ *Wskazania...*, 37.

⁹² VC podkreśla, że dialog jest „głównym narzędziem formacji”, i widzi w nim „praktykę o nie zrównanej i wypróbowanej skuteczności” (66).

Formatorzy w podejściu do swych wychowanków powinni kierować się przede wszystkim prawdziwą ludzką miłością⁹³. Ten, kto kocha prawdziwie, kto kocha (powtórzmy to jeszcze raz, gdyż diabeł nie śpi) „w sposób właściwy i oczyszczony”, jest gotów ofiarnie poświęcić swoją uwagę i czas bliźniemu, jest skory okazywać zrozumienie dla jego problemów i postrzegać jasno jego prawdziwe dobro. Miłość bowiem zawsze pragnie dobra drugiej osoby. Tylko wówczas gdy się prawdziwie kocha wychowanka, można się zabrać do jego formowania. Inaczej: „ręce precz”, „ruki paszwow”. Miłość więc – podkreślmy to wyraźnie – winna być fundamentem każdej relacji formacyjnej. Z tej miłości wypływają oraz na niej się opierają inne ludzkie przymioty i dary, zarówno te naturalne, jak i te nabyte.

Wśród nich na pewno pożądane są te, o których mówi instrukcja *Życie braterskie we wspólnocie*: dobre wychowanie (kindersztuba), uprzejmość, szczerłość, dyskrecja, takt, opanowanie, delikatność, skromność, radosna prostota, wzajemne zaufanie, poczucie humoru, umiejętność dzielenia się z innymi⁹⁴. Zresztą można by tu śmiało dopisać cały katalog cnót zawartych w książce A. Derdziuka: *Aretologia konsekrowana*⁹⁵: wszystkie te cnoty byłyby nie tylko „ozdobą” formatorów, ale też zapewniłyby im „łatwość, pewność i radość”⁹⁶ w wykonywaniu swoich obowiązków.

Do tej kategorii pożądanych wartości i części składowych „kapitału podstawowego” trzeba zaliczyć również dary nadprzyrodzone. Formator musi być przede wszystkim człowiekiem głębokiej wiary⁹⁷. Wiara powinna ożywiać jego życie kapłańskie oraz posługiwanie formacyjne; duch wiary – wypływający z bliskości i doświadczenia Chrystusa – powinien przenikać wszystkie jego słowa i czyny. Tylko wówczas formator będzie autentycznym i wiarygodnym świadkiem Chrystusa.

Świadectwu wiary powinna towarzyszyć głęboka więź modlitewna z Jezusem. Modlitwa ma zasilać jego wiarę i życie duchowe, jego prace i jego słowa. Chcąc być „wychowawcą wiary”, trzeba samemu pielęgnować wiarę pewną, dojrzałą, dobrze uzasadnioną, omodloną i opartą na świadomości, że Bóg tak bardzo umiłował człowieka, że człowiek „musi” też Boga umiłować. Miłość do Chrystusa ma być zatem centrum całego życia formatora. On tylko wtedy jest zdolny przekazać innym, co znaczy „bycie z Jezusem”,

⁹³ *Wskazania...*, 35, 36.

⁹⁴ *CN* 27.

⁹⁵ A. Derdziuk, *Aretologia konsekrowana*, Kraków 2003.

⁹⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1804.

⁹⁷ *Wskazania...*, 26.

co znaczy „naśladowanie Chrystusa”, jeżeli sam przeżywa głębokie doświadczenie Bożej miłości, która jest dla niego źródłem siły, wolności ducha i wrażliwości na poruszenia łaski. Ktoś powiedział, że najlepsze efekty w formacji uzyskuje się wtedy, gdy człowiek uczy się sztuki formacji od samego Chrystusa, na kolanach, w Jego obecności i bliskości. Tylko takie doświadczenie Chrystusa pozwoli mu towarzyszyć innym na drodze powołania, a jemu samemu uświadomi potrzebę ciągłej autoformacji.

Także umiłowanie Kościoła i jego liturgii jest wielką wartością w formacji⁹⁸. Reprezentując Chrystusa, formator staje przed formowanymi jako przedstawiciel Kościoła, bo przecież jego praca w formacji jest zawsze z mandatu biskupa czy przełożonego wyższego. Pozostając *um episcopo et sub episcopo*, powinien – więcej niż inni kapłani – „miłować Kościół, poświęcając mu wszystkie swoje siły i oddając się w miłości aż do ofiarowania codziennego swojego życia”⁹⁹. Miłość formatorów do Kościoła winna być na tyle czytelna i żarliwa, jasna i płomienna, by udzielała się również wychowankom, by ich zapalała i oświecała. Formator, czując Kościół i miłując go, będzie umiał z seminarium utworzyć prawdziwą wspólnotę życia, będącą „swoistą kontynuacją wspólnoty Apostołów, zgromadzonych wokół Jezusa”¹⁰⁰. Tylko kochając Kościół, również w jego ludzkim i personalnym wymiarze, tylko patrząc na niego z wiarą, formator uczy młodego człowieka autentycznej miłości do Kościoła i przygotowuje go do dojrzałej służby w Kościele i dla Kościoła.

Duch miłości kapłaństwa i życia zakonnego, duch gorliwości apostołskiej – to następne ideały, jakie powinny ożywiać pracę i działania formatora. Formator ma być pewny swego powołania kapłańskiego oraz rozumieć sens posłania i misji wychowawczej. Powołanie kapłańskie, przeżywane przez formatora na serio, na sposób pogodny i radosny, będzie wzbudzać w alumnie pragnienie podobnej realizacji swej drogi. Formator swoją postawą miłości kapłaństwa ukazuje alumnom, co znaczy żyć dla Chrystusa i Kościoła oraz co znaczy być „człowiekiem dla innych”, człowiekiem akceptującym krzyż swej codzienności kapłańskiej. Postawa gorliwości i zapału apostołskiego pomaga formatorowi rozwijać osobowy wymiar formacji ludzkiej alumna. Formator ma być zatem dla niego człowiekiem głębokich przekonań, przykładem zwyczajów, postaw i odpowiedzialności na wszystkich odcinkach jego życiowej drogi¹⁰¹.

⁹⁸ Por. K. Wójtowicz, *Dekalog formatora*, dz. cyt., s. 23–28.

⁹⁹ *Dyrektorium...*, 13.

¹⁰⁰ *PDV* 60.

¹⁰¹ *RFIS* 30.

Te wszystkie cechy formatorów są niezbędne, aby mogli oni wykonać w Kościele wielkie i odpowiedzialne, ale też uprzywilejowane, zadanie, jakie powierzył im sam Chrystus; by mogli być Jego widzialnymi przedstawicielami i wiernymi współpracownikami, którzy formują alumnów na wzór jedynej formy, jaką jest On, Jezus Chrystus. Oni pouczają ich o prawdach, którymi sami żyją, oraz żyją tym, o czym innych pouczają. Dzięki tym cechom będą też pojeđnanymi ze sobą ludźmi, którzy nie przejmują się zbyt- nio swoją przeszłością i ograniczonością oraz nie lękają się o swoją przy- szłość. Będą niezależni od ludzkich ocen i opinii, a leżeć im będzie na sercu tylko służba Panu i osobom formowanym, jakie powierzył On ich pieczy.

2.5. Studia specjalistyczne i formacja stała, czyli: „dokapitalizacja”

Na fundamencie wrodzonych zdolności, mądrości duchowej, formacji zasadniczej odbytej w środowisku seminaryjnym, którą się zakłada i o któ- rej mowa winna być gdzie indziej, trzeba jeszcze – w ramach „dokapita- lizacji” zasobów formacyjnych – osadzić „wiedzę uzyskaną dzięki ludz- kim metodom, które mogą być pomocne zarówno w rozeznaniu powołań, jak też w formacji nowego człowieka autentycznie wolnego”¹⁰². Niejako po drodze – jako owoc wiedzy i pracy – zdobywa się osobiste doświad- czenie: cenne pod warunkiem że poddane zostanie „stałej braterskiej weryfikacji w dialogu z innymi wychowawcami”¹⁰³. Tylko takie doświad- czenie może być częścią składową „dokapitalizacji”.

Zasadniczym jej działem są jednak studia specjalistyczne i formacja stała. Te studia – ze względu na konieczność doświadczenia duszpaster- skiego – podejmuje się zwykle po jakimś (przynajmniej paroletnim) „prze- tarciu się” przez parafię czy inną działalność duszpasterską, bo to jest „żywe środowisko, w którym [kapłan] stoi wobec specyficznych proble- mów swej posługi w różnych dziedzinach i specjalnościach”¹⁰⁴. Jeżeli chodzi o kierunki studiów specjalistycznych, to dokumenty preferują nauki pedagogiczne i humanistyczne. W formacji niezbędne są bowiem kompetencje pedagogiczne, psychologiczne i socjologiczne. Oczywiście, chodzi o pedagogikę „nasyconą wartościami ewangelicznymi i zoriento- waną na formację prawdziwych uczniów Chrystusa, gotowych na przyję- cie słodkiego jarzma pasterskiej miłości”¹⁰⁵. Pamiętając, że proces forma-

¹⁰² VC 66.

¹⁰³ *Wskazania...*, 66.

¹⁰⁴ PDV 58.

¹⁰⁵ *Wskazania...*, 58.

cji jest procesem pedagogicznym, że rozwija się w przestrzeni wychowania i posługuje się metodami pedagogicznymi, łatwo zrozumiemy tę preferencję.

Również bardzo przydatna w pracy formacyjnej jest specjalizacja z psychologii czy socjologii. Pierwsza daje ogólną znajomość antropologii i psychologii, zwłaszcza w zakresie integracji osobowości, interioryzacji wartości powołania i w sferze kryzysów w życiu kapłańskim; druga pozwala zrozumieć powołanie jako fakt socjologiczny i pomaga w analizie zjawisk życia wspólnego, dynamiki grup i inkulturacji. Przecież każdy formator winien pielęgnować w sobie „ducha wspólnoty i współpracy oraz zgodnej realizacji programu, tak aby zawsze była zachowana jedność duszpasterskiego działania seminarium pod kierunkiem rektora”¹⁰⁶. Od rektora-zakonnika oczekuje się nawet, aby był „prawdziwym mistrzem komunii i by żył jej duchowością”¹⁰⁷.

Oczywiście, nie do przecenienia są specjalizacje teologiczne – tak w dziedzinie duchowości, jak i w wymiarze historycznym, dogmatycznym czy moralnym. Każde powołanie jest bowiem rzeczywistością teologiczną; jego natura, początek i realizacja mają swe miejsce w tajemnicy trynitarniej Boga. Formator- teolog najlepiej zrozumie te powiązania i objaśni ze znawstwem miejsce Boga w procesie formacyjnym oraz doprowadzi do kontemplacji tej tajemnicy.

Rzecz jasna, w formowaniu osób konsekrowanych nieodzowna jest też znajomość teologii życia zakonnego¹⁰⁸. W ramach tej znajomości należy uwzględnić doktrynę, historię, składniki życia zakonnego i formacji, własne patrymonium, tudzież nauczanie Magisterium Kościoła. Dlatego formator nie tylko winien znać dobrze i szanować historię, duchowość, charyzmat i apostołaty swego instytutu, ale też zadbać, aby w programach formacyjnych znalazły się studium i refleksja modlitewna nad postacią założyciela, nad charyzmatem i konstytucjami. Pogłębienie zrozumienia charyzmatu pozwala uzyskać – podkreślamy to jeszcze raz – jasny obraz własnej tożsamości, wokół której łatwiej rozwijać charyzmaty osobiste, budować wspólnotę i pełnić misję. Tak wyrażona tożsamość umożliwia również podejmowanie twórczych inicjatyw, będących odpowiedzią na znaki czasu pojawiające się w dzisiejszym świecie¹⁰⁹. Przekonującym ar-

¹⁰⁶ PDV 66.

¹⁰⁷ VC 46.

¹⁰⁸ „Formatorzy muszą być ekspertami szczególnie w dziedzinach, które odnoszą się do spuścizny duchowej Założyciela” (*Współpraca...*, 24).

¹⁰⁹ Por. VC 37.

gumentem za umacnianiem własnej tożsamości jest zdanie Pawła VI: „Dla wszystkiego bytu żyjącego dostosowanie się do środowiska nie polega na wyrzeczeniu się własnej tożsamości, ale raczej na umocnieniu właściwej mu siły żywotnej”¹¹⁰.

Troska o tożsamość i wierność charyzmatowi jest też konieczna, aby nie rozmyły się, ani nie zlały w jedno różnorodne i bogate charyzmaty poszczególnych wspólnot zakonnych, chronionych zresztą przez Kościół. „Ogólnikowość, która sprowadza życie zakonne do rangi minimalnego wspólnego mianownika, neguje piękno i żywotność licznych charyzmatów udzielonych przez Ducha Świętego”¹¹¹. Każdy bowiem „autentyczny charyzmat niesie ze sobą pewien ładunek nowości w duchowym życiu Kościoła oraz szczególnej przedsiębiorczości”¹¹².

Jeżeli chodzi o specyficzne przygotowanie do pełnienia niektórych szczególnych funkcji na przykład bibliotekarza czy ekonomy, wymagane są tu studia „fachowe” i profesjonalne. Do tych i podobnych zadań niezbędne jest należyte ukierunkowanie zawodowe, aby w formacji pracowali prawdziwi fachowcy, a nie dyletanci i ignoranci¹¹³.

Formacja stała to „nieustanne doskonalenie podstaw formacji we wszystkich jej wymiarach i pogłębianie odnowy”¹¹⁴. Pomaga ona w przezwyciężeniu niekompetencji i nabytych przyzwyczajzeń oraz „pozwala zachować młodość ducha i znaleźć nową energię i nową motywację”¹¹⁵ do pracy formacyjnej. W oparciu o nowe doświadczenia i posługując się metodami dostosowanymi do różnych etapów życia, poprzez wypełnianie powierzonych obowiązków i sprawowanie określonej misji w Kościele, formator zwiększa odpowiedzialność za siebie i swoje powołanie, rozwija dojrzałość osobową, kapłańską i zakonną.

Formacja formatorów – jak każda formacja – jest procesem, dlatego nie załatwi się jej jakimś jednorazowym skokiem, doraźną inicjatywą czy sporadycznym impulsem. Formacja formatorów to coś więcej niż zestaw wykładów czy warsztatów¹¹⁶; to – jak się rzekło – proces, czyli „przebieg następujących po sobie i powiązanych przyczynowo określonych zmian

¹¹⁰ *Evangelia testificatio* 51.

¹¹¹ CN 46.

¹¹² MR 12.

¹¹³ Por. *Wskazania...*, 64.

¹¹⁴ VC 70.

¹¹⁵ Por. *Wskazania...*, 65–71.

¹¹⁶ Mówiąc o środkach formacji formatorów, *Zasady* wymieniają: oficjalne dokumenty Kościoła, spotkania moderatorów, szkołę formatorów (nasza w przyszłym roku będzie obchodziła swe dziesięciolecie), osobiste doświadczenie i kursy specjalistyczne (254–258).

stanowiących etapy rozwoju"¹¹⁷. „Przebieg” – to znaczy „bieg”, dynamizm, ruch – ogarniający całą osobę w aspekcie duchowym, apostołskim, teologicznym i zawodowym. Formator bowiem musi być *am laufenden*, na bieżąco. To wymaga metodycznej wymiany doświadczeń duchowych, apostołskich i wychowawczych, dostosowanych do danych osób; wymiany o charakterze praktycznym i życiowym. Już jeden z pierwszych dokumentów postulował, żeby wszyscy formatorzy „często, a więc przynajmniej raz w miesiącu, zbierali się dla wspólnego przedyskutowania spraw seminaryjnych, aby przez staranną i zgodną współpracę podejmować wykształcenie i formację alumnów”¹¹⁸.

Tak więc formacja formatorów nie jest niczym innym niż stałym, dynamicznym i twórczym odnawianiem się w powołaniu kapłańskim, zakonnym i formacyjnym. Odnawianie jest prawem życia na wszystkich poziomach i we wszystkich jego okresach. Brak odnowy oznacza brak żywotności, a co za tym idzie – obumieranie i śmierć.

Jan Paweł II o formacji stałej napisał: „Na każdym etapie życia nie można uznać, że osiągnęło się taką pewność i gorliwość, iż nie trzeba się szczególnie troszczyć o zachowanie wierności, nigdy też człowiek nie osiąga takiego wieku, w którym może uznać, że zakończył się proces jego dojrzewania”¹¹⁹.

Nie znam bardziej przejmujących tekstów i przekonujących dowodów – jeśli ich ktoś potrzebuje – na to, że formacja dotyczy każdego i przez całe jego życie, że dzieło formacji znajduje się w samym sercu diecezji czy instytutu jako element decydujący o ich jakości i przyszłości. Warto więc inwestować w formację, bo ona przynosi największe procenty od kapitału, daje największą nadzieję!

3. Zakończenie, czyli: co trzeba by zrobić

Zanim powiemy, co należałoby zrobić, podkreślmy najpierw, co zostało już w ostatnich latach zrobione.

¹¹⁷ *Słownik języka polskiego*, t. II, Warszawa 1982, s. 926.

¹¹⁸ *RFIS* 38.

¹¹⁹ *VC* 69.

3.1. Konferencja Rektorów

Istnieje już 40 lat¹²⁰; pełna jej nazwa: Konferencja Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych; od 1999 roku przewodniczy jej nieprzerwanie ks. Wacław Depo, rektor WSD w Radomiu. Jej celem jest „wymiana doświadczeń i świadczenie wszelkiej pomocy w kierowaniu WSD oraz budowanie wspólnoty ducha i działania wychowawców, wykładowców i alumnów, a także wypracowywanie wspólnego stanowiska w sprawach ważnych dla formacji seminaryjnej”¹²¹.

3.2. Szkoła Wychowawców Seminaryjnych

Powołana przez Konferencję Episkopatu Polski w 1995 roku. Pierwotnie szkoła miała swą siedzibę w Warszawie, a głównymi odpowiedzialnymi byli ks. Tadeusz Huk i ks. Mirosław Cholewa¹²². Dziś mieści się w Krakowie i prowadzi szkolenia w cyklu dwuletnim. Za cel stawia sobie praktyczne przygotowanie księży do pracy wychowawczej na różnych poziomach formacji seminaryjnej. Droga tego przygotowania polega na osobistej formacji wychowawców. Zgodnie ze wskazaniem *Pastores dabo vobis*, proponowana formacja ma charakter integralny, tak aby ogarniała całą osobę, we wszystkich jej wymiarach i sferach¹²³. Podstawą proponowanych zajęć jest zasada: „Od mojej osobistej formacji do formacji powierzonych mi osób”. Przystawianie i przeżywanie proponowanych treści dokonuje się według przyjętej dynamiki: modlitwa słowem Bożym (*lectio divina*) – wykłady – zajęcia warsztatowe – praca indywidualna.

3.3. Jezuicka Szkoła Formatorów

To „druga” szkoła formatorów¹²⁴; jest to *de facto* podyplomowe trzyletnie studium z zakresu antropologii chrześcijańskiej i psychologii religii na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie.

Jego celem jest pomoc w przygotowaniu osób, które mają podjąć lub już prowadzą formację kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego. Studium opiera się na chrześcijańskiej wizji człowieka, zawartej w trady-

¹²⁰ Pierwsze spotkania odbyły się w czasie trwania II Soboru Watykańskiego w 1964 roku w Kielcach.

¹²¹ Według Statutu.

¹²² Obecnie dyrektorem szkoły jest ks. Krzysztof Wons SDS, a organizatorem z ramienia Komisji Episkopatu ds. Duchowieństwa jest Centrum Formacji Duchowej Polskiej Prowincji Salwatorianów w Krakowie.

¹²³ Por. PDV 43.

¹²⁴ Założona w 2002 roku; obecnie jej dyrektorem jest o. Stanisław Morgalla SJ.

cji i nauczaniu Kościoła. Czerpie także ze współczesnej psychologii głębi, która służy cenną pomocą w indywidualnym kontakcie z formowanymi. Studium zapewnia solidną formację psychologiczną, przygotowuje jednak nie psychologów, ale formatorów, którzy będą zdolni do harmonijnego łączenia wymiaru duchowego, intelektualnego, wspólnotowego i apostołskiego. Pożytek z udziału w studium mogą wynieść: ojcowie duchowni, wychowawcy seminariów, mistrzynie i mistrzowie postulatów i nowicjatów, przełożeni wspólnot zakonnych itp. Studium powstało na wzór istniejących w wielu krajach Szkół dla Formatorów (m.in. we Włoszech, w Hiszpanii, USA), zakładanych przez absolwentów Instytutu Psychologii przy Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Ciesząc się tymi osiągnięciami, można powiedzieć, że jest nieźle; ale można też wyrazić opinię, że skoro jest tak dobrze, to czemu słyhać głosy krytyki. Niedaleko „formacji” mieszka w słownikach „formalizm”, oswojenie się z byciem księdzem, z byciem formatorem. Oto jak przeciwstawia się „łatwości bycia duchownym” pewien ksiądz (rocznik 1940): „Często siadam nad pustą kartką i wciąż od nowa programuję swoją pracę. Chcę mieć kolejny szczegółowy plan na przeżycie dnia, tygodnia, miesiąca. I tu pojawić się może drugie zagrożenie: brak wiedzy, brak lektury, brak bieżącej orientacji w dynamice Kościoła. Po prostu brak formacji. To tak jakbym wszedł na wielki stadion i nie wiedział, gdzie usiąść, i nie wiedział, co będzie i jak mam się zachować. Trzeba poświęcać kilka godzin dziennie na przeżywanie swojej wiary, swoich powinności wobec wiernych i wobec świata. Czytam Biblię często i chętnie. Także literaturę i poezję. Tyle jest dokumentów Kościoła, przemówień Ojca Świętego, tyle rzymskich instrukcji i rzeczy do zrobienia, że aż głowa boli od niemożliwości. Wyzwalanie się z rutyny i śledzenie reformującego się Kościoła jest moim programem kapłańskim. To mnie satysfakcjonuje i sprawia mi radość”¹²⁵.

Zmarły w maju br. profesor Stefan Swieżawski też nie szczędził krytyki pod adresem polskiego duchowieństwa. Pisał w listach do Papieża¹²⁶, nie skąpiąc gorzkich uwag. Wskazywał na niedostatki formacji intelektualnej kleryków, narzekał na paternalizm księży i na klimat „triumfalistycznego i bogatego klerykalizmu”, wytykał brak wychowania liturgiczne-

¹²⁵ F. Kamecki. *Widzisz Franek, jakie to mądre*, „Posłaniec Ducha Świętego” 2004, nr 3–4, s. 15.

¹²⁶ Por. „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 41.

go¹²⁷, donosił, że w seminariach nie ma „ewangelicznej mądrości, prostoty, ubóstwa i służby”¹²⁸. Ojciec Święty reagował spokojnie na te lęki profesora, ale na ogół odpowiadał: „Podzielam obawy (zwłaszcza o duchowieństwo)”. Również bp Wiesław Mering, ordynariusz włocławski, wyznał, że „ksiądz niedouczony, który prześliznął się przez seminarium, może się przytrafić, ale – mówiąc szczerze – dla Kościoła jest prawdziwym nieszczęściem”¹²⁹. Pytanie: jak uniknąć takich i innych nieszczęść; albo jak je przynajmniej zminimalizować? Może przydałby się w seminarium jakiś regularny audyt personalny¹³⁰ w formacji na wszystkich jej stanowiskach. Ale kto to ma robić? Kto jest do tego upoważniony?

Z kolei rzucając okiem na te osobowości, które opuściły seminarium czy szeregi kapłańskie, można zauważyć, że byli to na ogół ludzie „groteskowo nawiedzeni”, „nowi założyciele”, uzależnieni czy perfekcyjniści zawiedzeni samymi sobą i wspólnotą. To świadczy, że pewna formacja, mimo że systematyczna, fachowa i bogata w treści, spłynęła po młodzieńcach jak „woda po kaczce”, bo nie kładła nacisku na odpowiedzialność osobistą, na zaufanie w kierownictwo duchowe i na zaangażowanie we wspólnotowe wędrowanie.

Być może na naszych oczach wykluwają się jakieś nowe – jeszcze nie nazwane – metody formacji, bardziej całościowe i dogłębne, bardziej efektywne i skuteczne. Być może kluczem tego nowego, które idzie, jest znane powiedzenie Ojców Pustyni: „żyj tym, co rozumiałeś, a zrozumiesz wszystko inne”. Wydaje się, iż czujemy, że idzie to nowe, ale nie wiemy, jak długo trzeba na nie jeszcze czekać. Na razie – jako rybacy, łowcy młodych ludzi i ich wychowawcy – razem z poetą:

Wierzmy, że za Twoim przyzwoleniem
potrafimy złowić dwieście siedem wielkich ryb,
parę raków, jedną ośmiornicę i młodego rekina
wijącego się między śledziami.
A nasze ciała tańczą na wielkich tratwach potopu
i świecą w ciemności jak przezroczyste, piękne, ulotne
błyski zmartwychwstania¹³¹.

¹²⁷ I dlatego dokonuje się regres w liturgii: obchodzimy tylko jubileusze, nowenny, nawiedzenia itp.

¹²⁸ To jest list z 1 listopada 1991 roku.

¹²⁹ „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 35.

¹³⁰ Czyli wieloaspektowa ocena pracy formacyjnej.

¹³¹ F. Kamecki, *Rybak*.

Ausbildung der Ausbildner im Lichte der Konzils- und Nachkonzilsdokumente der Kirche

Im Rahmen der allgemeinen Aus- und Weiterbildung der Kirchenstände (der Bischöfe, Priester, Ordensleuten und Laien) ist die Ausbildung der Personen, die die besonders heikle und wichtige Aufgabe der Erziehung in Priesterseminaren und anderen Ausbildungseinrichtungen übernommen (oder zu übernehmen) haben, von der größten Bedeutung. Darüber sprechen verschiedene Dokumente der Kirche: von *Optatam totius* und *Perfectae caritatis* durch *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* bis *Ripartire da Cristo*.

Es liegt auf der Hand, dass die Stellung des Seminarregens und anderer Ausbildner in der Kirche sehr exponiert und mit Hochachtung und Autorität ausgestattet ist. Kein Wunder: diese Personen sind unter jenen Priestern ausgewählt worden, die durch ihre technische, humanistische, psychologische, pädagogische, theologische Ausbildung und menschliche, geistliche, kulturelle und pastorale Reife hoch qualifiziert sind. All diese sollen auch Menschen des Gebets sein sowie einen Gemeinschaftssinn und den Geist herzlicher und einmütiger Zusammenarbeit haben. Besonders wichtig ist daher die sorgfältige Auswahl der Ausbildner einerseits, sowie deren Bemühen, sich selbst immer besser bilden zu lassen. Im Ausbildungswerk sollen also nur die besten der besten, die geeignetsten der geeigneten, die kompetentesten der kompetenten bleiben. Die Qualität und Wirksamkeit der Ausbildung Priesteramtskandidaten sind zwar zum Teil von den entsprechenden Institutionen abhängig, in erster Linie aber von den Personen, die Ausbildung vermitteln. Daher ist so wichtig die entsprechende und sorgsame Ausbildung der Ausbildner.

słowa klucze: *autoformacja, dialog, dojrzałość, dokumenty Kościoła, duchowość, formacja stała, formować, formator, kapłaństwo, konferencja rektorów, kryteria doboru formatorów, kapłaństwo, odpowiedzialność, powołanie zakonne, przygotowanie wychowawców, psychologia, studia specjalistyczne, szkoła wychowawców seminaryjnych, towarzyszenie, tożsamość, umiejętność słuchania, wybór formatorów, życie zakonne*

KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI
KRAKÓW

TEOLOGIA NARODU

W katolickiej nauce niewiele jest elementów teologii narodu. Choć w nauczaniu społecznym Kościoła wielokrotnie powracano do zagadnienia praw i obowiązku narodów, to temat istoty narodu w ujęciu teologicznym był konsekwentnie pomijany. Przyjmowano pojęcie narodu w jego potocznym rozumieniu. Doceniano jednak zawsze rolę wiary i religijności dla zbudowania kultury i podniesienia poziomu życia narodów. Bł. Wincenty Kadłubek (ok. 1150–1223) w *Kronice polskiej*, pisał:

Tylko Wiara zamyka i otwiera, rozszerza i ogranicza, wzmacnia i zachowuje państwa. Ona jedynie uczy nie tylko królestwa, lecz i samych królów zarówno rządzić, jak być rządzonymi. Ona jedynie jest światłem w ciemności, promieniem słonecznym podczas pogody, ciszą wśród burzy, bezpieczeństwem pośród ciszy. Ona jedynie jest ostoją praw królewskich, koroną głowy królewskiej, w koronie klejnotem nad klejnoty, skarbem ponad skarby, największą ze wszystkich świetności. Gdy ona zgaśnie, wszelka przyjaźń, wszelka wspólnota, wszelkie przymierze, wszelkie zobowiązania, wszelka życzliwość, wszelka wreszcie i ozdoba, i moc cnót wszystkich słabnie i ginie. Bez wiary kto był kimś, staje się nikim, ponieważ sprawiedliwy żyje z wiary, która im dzisiaj rzadsza, tym jest miłsza¹.

1. Określenie teologii narodu

Teologia narodu jest wyrazem szczególnego zespolenia narodu ze świadomością jego członków. Wyrasta ona z samego narodu, czerpiąc

¹ W. Kadłubek, *Kronika polska*, IV, 26.

w naturalnych źródeł poznawczych. Najważniejszym z nich jest konkretna egzystencja danego narodu, który stanowi obiektywną rzeczywistość posiadającą swój wyraz zewnętrzny. Korelatywnym źródłem teologii narodu jest jego historia, czyli jego realizacja i samorealizacja w czasie i przestrzeni. Dalszym zaś źródłem narodowej samowiedzy jest cały świat nauk, w tym nauki antropologiczne, społeczne, historyczne i kulturologiczne. Właściwa i pełna teologia narodu w ujęciu chrześcijańskim kształtuje się jednak dopiero w oparciu o źródło dające światło objawione (*Pismo święte*, chrześcijańska historia danego narodu, fakt chrześcijaństwa i Kościoła)².

Już w *Starym Testamencie* mamy do czynienia z ogromnie bogatą rzeczywistością narodu izraelskiego. Jest to rzeczywistość stworzona przez Boga, odkupywana, zbawiana, prowadzona przez dzieje świata, objawiana i kształtowana. *Księga Rodzaju* (10 i 11) wyprowadza świat narodów od trzech synów Noego: Sema, Chama i Jafeta. Wyraża w ten sposób myśl o jedności rodzaju ludzkiego uwarunkowanej aktem stworzenia. Przedstawiona tablica narodów nie zawiera Izraela, a więc nie ma jeszcze odniesienia do tego narodu jako centrum narodów (jak to ma miejsce na przykład w *Ez 5, 5*: „Oto jest Jerozolima, którą umieściłem między poganami, otoczona obcymi narodami”). Historia wieży Babel (*Rdz 11, 1–9*) kończy etap prehistorii starotestamentalnej, a niebawem powołanie Abrahama (*Rdz 12, 1–3*) rozpoczyna nowy etap – narodu wybranego³. Izrael był przedmiotem, ale i podmiotem objawienia Bożego: on objawiał prawdę o Bogu, konstruował idee życia społecznego, przygotowywał Kościół. Można odtąd mówić o historiozbawczym sensie narodu.

W pierwszej Ewangelii, św. Mateusza, redaktor stosuje cztery podstawowe terminy w teologii narodu, które funkcjonują zarówno w płaszczyźnie świeckiej, jak i religijnej: „*laos*” – ma znaczenie ontyczno-społeczne, ale i (w sensie religijnym) określa społeczność ludzi zwołaną z całego narodu dla wyższego celu; „*ethnos*” – akcentuje antropogenezę, wielki podmiot życia zbiorowego w naturze, a także wielki naród stworzony przez Boga, odkupiony i prowadzony ku eschatologii; „*ochlos*” – zgromadzenie ludności aktualnie żywo reagujące umysłem i sercem na bieżące sprawy, a także okazyjny tłum zwołany dla percepcji słów i czynów zbawczych; „*genea*” – przedstawia fazę historyczną narodu oraz jego określony wizerunek świadomości zbiorowej, a także obrazuje pokoleniowy stan świadomości religijnej oraz fenomen konkretnej epoki mesjańskiej. Zarówno „*eth-*

² Cz. Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, w: *Naród – Wolność – Liberalizm*, red. L. Balter, seria: Kolekcja Communio nr 9, Poznań 1994, s. 151–154.

³ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 134–137.

nos", jak i „*laos*” są terminami bardziej ontologicznymi, a „*ochlos*” i „*genea*” – fenomenologicznymi i aktualistycznymi. Dla św. Mateusza istnieją cztery główne epoki historii powszechnej: od stworzenia świata do Abrahama (czas świecki, przygotowawczy), epoka narodu izraelskiego, epoka Jezusa Chrystusa (nowy czas, punkt podziału na „czas narodu” i „czas Kościoła”) oraz epoka Kościoła. Kościół stał się wielkością historiozbawczą dla konkretnego narodu, a poprzez niego Chrystus stał się życiem narodów. Narody zachowały swą autonomię stwórczą, ale przynależą już odtąd do królestwa Bożego, które zawiera w sobie koncepcję wspólnoty narodów. Przynależność do królestwa jest najwyższą sprawą mesjańską i zbawczą, chociaż nie niweluje rzeczywistości narodu⁴.

W tradycyjnej nauce Kościoła, poczynając od św. Augustyna, pojmowano naród jako wspólnotę duchową. Treścią więzi narodowej jest, zdaniem tego starożytnego filozofa, miłość. Decyduje o niej rozum i wola człowieka, które mają charakter duchowy.

Św. Tomasz z Akwinu mówił o narodzie przy okazji nauki o patriotyzmie. Istnienie narodu jest zgodne z prawem natury tak dalece, że patriotyzm jest ważną, przyrodzoną cnotą społeczną. Bóg stworzył człowieka, który znajduje miejsce do swego rozwoju w rodzinie i w narodzie. Miłość do ojczyzny św. Tomasz stawia na trzecim miejscu w hierarchii obowiązku miłości, po miłości Boga i rodziców⁵.

W historii państw sentyment narodowy bardzo często nabierał specyficznych cech, sytuując się w kontekście religijnym. Na przykład we Francji średniowiecznej szczególne plany Boże wobec narodu podkreślały przywileje króla czy olej, który służył świętym namaszczeniom. Król uzdrowiał chorych, których się dotknął, a jego wojska nosiły lilie na polu lazurowym. Jako *rex christianissimus* król należał do tej świętej lilii, która sama tylko była godna wykonywać świętą posługę. Aby przyjąć stan „religii królewskiej”, porzucał stan świecki, a jego lud stawał się niepodobny do innych. Wraz ze swym królem, „św. Chlodwigiem”, został on ochrzczony, a te ponowne narodziny uczyniły zeń „nowy naród”, wyposażony w niezwykle cnoty. Był on bardzo chrześcijański, a jego katolicyzm odznaczał się czystością lilii. Ziemia, „słodka Francja”, była Bożym ogrodem, w którym Nasza Pani (Notre Dame) czuła się dobrze, i bardziej niż gdziekolwiek indziej rozkwitali tutaj święci.

⁴ M. Kowalczyk, *Teologia narodu w Ewangelii św. Mateusza*, w: *Naród – Wolność – Liberalizm...*, dz. cyt., s. 28–37. Por. Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; tenże, *Historia ludzka i Chrystusa*, Katowice 1987.

⁵ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 503–504.

W Niemczech suweren, imperator, cesarz był wybrany, by być obrońcą Kościoła świętego. Zadanie to nie odróżniało wyraźnie Kościoła od cesarstwa. Władca był zobowiązany do czuwania nad całym chrześcijaństwem. Gdy popadał w konflikt z papiestwem, wówczas powstawały otwarte rany „między dwiema połowami Boga”⁶.

Teologia narodu często jest rozumiana kontrowersyjnie. Z pewnością nie jest ona fantazją narodową, socjalizmem chrześcijańskim czy różnego rodzaju utopiami narodowo-społecznymi, oczekiwaniem na epokę Ducha Świętego, gnostycyzmem, megalomanią narodową, nacjonalizmem, sakralizacją narodu, a nawet mesjanizmem.

Teologię narodu należy odróżnić od teologii narodowej, którą można rozumieć jako: teologię nacjonalistyczną (naród to wartość absolutna – Kościół odrzuca tę koncepcję); teologię wielkiego Kościoła chrześcijańskiego (skonkretyzowaną na bazie jednego narodu, w przeciwieństwie do teologii łacińskiej, wcieloną w kształty i specyfikę narodu); teologię o wyraźnej refleksji narodu nad sobą samym (uwzględniającą szczególnie aspekty jego dziejów, godności czy wartości).

Teologia narodu jest także czymś innym niż teologia ludu (*theologia plebis, theologia populi* – chrześcijańska wizja ludu jako społeczeństwa, na przykład klasy rządzącej lub ludu wsi) czy teologia ludowa (*theologia popularis, theologia plebeia, Volkstheologie* – prosta, potoczna, rozumiała powszechnie i w części przez lud tworzona).

Teologia narodu jest częścią refleksji teologicznej traktującą o narodzie, jego genezie, życiu, historii, posłannictwie i sensie. Czerpie ona z wiary narodu i z chrześcijańskiej wizji świata. Może też wykraczać poza systematyczną teologię, sięgając po proste, spontaniczne, intuicyjne i potoczne treści. Nie ogranicza się jedynie do sfery poznawczej, lecz ponadto organizuje życie narodu, jego odczucia, zachowania i wizje przyszłości⁷.

2. Miejsce zbawczych dzieł Chrystusa

Na różnym etapie rozwoju narodu religia odgrywała w jego życiu ważną lub mniej ważną rolę. Przykładem może być budowa nacjonalizmu niemieckiego w XIX wieku w oparciu o protestantyzm. Po roku 1871 Niemcy stały się narodowym państwem protestanckim. Cesarz był – jako

⁶ F. Rapp, *Tożsamość narodowa a sentyment religijny w średniowieczu: przypadek Francji i Niemiec*, tłum. L. Balter, w: *Naród – Wolność – Liberalizm...*, dz. cyt., s. 38–41.

⁷ Cz. Bartnik, *Problematyka teologii narodu...*, dz. cyt., s. 154–156.

król pruski – arcykapłanem Kościoła ewangelickiego. Katolikom w kraju Bismarcka przyznano rolę drugorzędnych obywateli, uchodzili za papiistów nastawionych na kontakty z Rzymem, co było nie do pogodzenia z narodowością jako taką. Podobne tendencje odezwały się w myśli narodowej polskiej (mesjanizm), serbskiej i rumuńskiej (prawosławie jako katalizator rozwoju narodowego), w Irlandii Północnej, a także w krajach arabskich (Iran i Pakistan – gdzie islam był zaczymem narodu), w Indiach (hinduizm) i w wielu innych miejscach⁸. Synteza myśli narodowej i religijnej czyniła teologię narodu podejrzaną, a nawet niepożądaną. Teologia jednak musiała podjąć także i te zagadnienia, choćby dla prowadzenia rozsądnej i przemyślanej polemiki z prostym nacjonalizmem instrumentalnie wykorzystującym tezy zaczerpnięte z nauki prawd wiary.

Naród, w ujęciu teologicznym, jest miejscem działań Boga. Z faktu stworzenia świata, w tym także narodu, wynikają ważne konsekwencje. Przede wszystkim nie można myśleć o narodzie w oderwaniu od Boga, w znaczeniu sekularyzmu. Naród stworzony jest narodem „świeckim” (*gens creationis, gens saecularis*) w sensie stanowienia części świata, posiadania własnej stwórczej godności, niezależności swego bytu od Kościoła, autonomii życia i działania. Naród nie jest bowiem bytem nadprzyrodzonym. Lecz jednocześnie naród cały jest „teistyczny”, jak człowiek, bo wywodzi się cały ze stwórczego aktu Boga, żyje na podstawie tego aktu. Naród partycypuje w stwarzaniu człowieka, jest antropogentyczny. „Rodzi się” z poszczególnych ludzi, stworzonych przez Boga⁹.

Ze stworzoneości narodu wynika jego historyczność, czyli budowanie się z tworzywa czasu i przestrzeni. Podlega także, jako wielkość antropologiczna, prawom życia moralnego i duchowego. To dlatego Andrzej Towiański mógł mówić o winie i grzechu narodu, które doprowadziły do sprzeciwieniu się woli Boga, co ściągnęło słuszną karę na jego kolejne pokolenia¹⁰.

Chrześcijaństwo, przypominając te proste prawdy o narodzie jako miejscu działania Boga, czyniło zeń także przedmiot oddziaływania chrześcijaństwa: Chrystusa, Ewangelii, Objawienia, historii świętej, darów Bożych, Kościoła. Objawienie było skierowane do „wszystkich narodów ziemi” (*Ps 67, 4*). Chrystus posłał uczniów przede wszystkim do narodów:

⁸ Por. M. Spiecker, *Naród a wyznanie. Spojrzenie katolickie*, w: *Naród – Wolność – Liberalizm...*, dz. cyt., s. 90–93; A. Giza, *Uwarunkowanie religijne wojny domowej w Jugosławii*, „Szczezińskie Studia Kościelne” 1994, nr 5, s. 119–127.

⁹ Cz. Bartnik, *Problematyka teologii narodu...*, dz. cyt., s. 164–167.

¹⁰ Por. A. Witkowska, *Towiańczycy*, Warszawa 1989, s. 58–83.

„czyńcie uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu” (Mt 28, 19). Nawet jednostka występuje na scenie „między narodami” (Łk 1, 49). Całe dzieje mają się zakończyć „sądem nad narodami” (Mt 25, 32 n.; Ap 21, 26). Idea Królestwa Bożego ma związek z pojęciem rodziny narodów.

Jan Paweł II w narodzie widzi podmiot zbawczych dzieł Chrystusa, w którym i poprzez który Bóg może realizować swe plany uświęcania i zbawiania świata. Jezus Chrystus jest Pasterzem „ludzi i ludów”. Papież uczy o „przedziwnej tajemnicy obecności Dobrego Pasterza pośród wszystkich pokoleń, które przeszły przez polską ziemię”. „Naród bowiem jako szczególna wspólnota ludzi jest również wezwany do zwycięstwa, do zwycięstwa mocą wiary, nadziei i miłości; do zwycięstwa mocą prawdy, wolności i sprawiedliwości”¹¹.

Papież wychodzi z założenia, że Duch Święty dzieje doczesne – zarówno jednostki, ale także wspólnoty osób, w tym narodu – przetwarza w pewnych podstawowych elementach na dzieje zbawcze. Dzięki Duchowi Świętemu naród otrzymuje nowe, misteryjne tchnienie życia, to znaczy łaskę społeczną, dzięki której wiąże wszystko ze zbawczymi planami Boga. W przemówieniu w Polsce, podczas swej pierwszej pielgrzymi do Ojczyzny, Jan Paweł II mówił:

I są w tych Apostołach i wokół nich – w dniu Zesłania Ducha Świętego – zgromadzeni nie tylko przedstawiciele tych ludów i języków, których wymienia księga Dziejów Apostolskich. Są wokół nich już wówczas zgromadzone różne ludy i narody, które przyjdą do Kościoła poprzez światło Ewangelii i moc Ducha Świętego w różnych epokach, w różnych stuleciach. Dzień Zielonych Świąt jest dniem narodzin wiary i Kościoła również na naszej polskiej ziemi. Jest to początek przepowiadania wielkich spraw Bożych również w naszym polskim języku. Jest to początek chrześcijaństwa również w życiu naszego Narodu: w jego dziejach, w jego kulturze, w jego doświadczeniach¹².

Wizja przemian dokonanych przez Ducha Świętego w ramach poszczególnych narodów jest ważnym wkładem Papieża w teologię narodu. Duch narodu oddziałuje na życie jednostek, przyczyniając się do ubogacenia ich osobowości i tworzenia przez nich nowych wartości. Siła tego oddziaływania stanowi kryterium oceny wartości narodu¹³.

¹¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej*, Kraków 22 czerwca 1983.

¹² Tenże, *Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa*, Warszawa 2 czerwca 1979. Por. Cz. Bartnik, *Wizja narodu według Jana Pawła II*, „Chrześcijańcin w Świecie” 1983, nr 121, s. 5 n.

¹³ Por. J. Czajkowski, *Budujcie nowe społeczeństwo. Społeczeństwo, naród, państwo w myśli Jana Pawła II*, Kraków 1991, s. 117–122.

W czasie pobytu w Austrii Jan Paweł II, w związku z obchodami trzechsetnej rocznicy zwycięstwa Jana III Sobieskiego nad armią turecką, mówił do zebranych na Karlsplatz Polaków:

Naród to jakaś szczególna synteza mowy, myślenia, wartości, doświadczenia, wiary, tradycji, cywilizacji, a więc w szerokim tego słowa znaczeniu kultury. Tworzą tę syntezę poszczególni ludzie, ale też duch narodu tworzy niejako każdego człowieka i kształtuje całe pokolenia. Jest dla nich mocą i natchnieniem w tworzeniu wciąż nowych wartości, w kształtowaniu oblicza życia ojczystego, życia rodziny ludzkiej, w kształtowaniu przyszłości¹⁴.

Naród jest drogą stworzoną przez Boga dla Kościoła Chrystusowego. Wnosi on do Kościoła: przede wszystkim ludzi, osoby, zorganizowane w konkretną wspólnotę; własny sposób spojrzenia na Dobrą Nowinę, specyficzne cechy i przymioty, mentalność, obyczaje, kulturę, wady i zalety, „ryty” narodowe; sposób komunikacji i naturalną mowę, czyli najogólniej, własny język, który jest ekranem życia narodu; skarby swej historii, doświadczeń, przeżyć i doznań (por. *KDK* 44).

Jednocześnie Kościół pełni funkcję służebną wobec narodu: daje narodowi istotny dar zbawienia; staje się swoistą „duszą narodu”, podnosi jego godność, umacnia więzi narodowe; przewodniczy i inspiruje życie duchowe, wskazuje na nieskończone cele, dążenie do pełnego szczęścia; oddziałuje na rodzinę, rodząc podstawę dalszych więzi i relacji społecznych¹⁵.

Obecność Chrystusa w narodzie uświęca przestrzeń narodową, czyni ją bardziej Bożą, a tym samym bardziej godną człowieka i dla niego cenną.

3. Obecność Chrystusa w dziejach narodu

Dzieje zbawienia łączą się z dziejami doczesnymi. W najzwyczajszej historii narodów dokonuje się wielka historia zbawienia. Zbawienie jest spełnieniem, uwiecznieniem najważniejszego znaczenia historii doczesnej¹⁶.

¹⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie spotkania z Polakami w Wiedniu*, 12 września 1983. Por. B. Domagała, *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*, Kraków 1996, s. 97–142.

¹⁵ Cz. Bartnik, *Problematyka teologii narodu...*, dz. cyt., s. 173–178.

¹⁶ Tenże, *Idea polskości*, Lublin 1990, s. 118–120.

Przyjęcie chrztu przez naród to zaproszenie Chrystusa, by włączył się w jego dzieje, współtworzył jego historię. Tę zmianę perspektywy historycznej, wynikającą z utożsamienia narodu z Chrystusem, odczytywano na różne sposoby. Staroruska *Powieść minionych lat, Nestora...* księcia Włodzimierza, który przyczynił się do chrztu narodu, nazywa „nowym Konstantynem wielkiego Rzymu”¹⁷. Chrzest Rusi jest łaską, światłem, które rozjaśniło mroki pogaństwa. Podobnie Iłarion uważał, że Kijów i „naród ruski” zostali włączeni w historię zbawienia. W *Słowie o prawie i łasce* odrzucał on żydowską perspektywę narodu wybranego, dowodząc, że wybrana jest cała ludzkość. Prastare wyrażenia o „własnej” ziemi (ruskiej) odnosił do ziemi w ogóle, wspólnej dla wszystkich ludzi. Święty męczennik Klemens Rzymski stał się „słońcem i ozdobą” Kijowa oraz „ruskiego narodu”. Wszystkie inne fakty Iłarion wyprowadza z faktu podstawowego – chrzcielnego¹⁸.

Romantyczny mesjanizm polski był nadzieją i wiarą w cudowne zmartwychwstanie Polski, której cierpienie i polityczną śmierć porównywano do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. To zestawienie zyskiwało swe uzasadnienie w przyjęciu przez Polskę chrztu. Twórcą terminu „mesjanizm” był Józef Maria Hoene-Wroński, którego idee podjęli między innymi B. Trentowski, A. Cieszkowski, K. Libelt, Z. Krasiński. A. Mickiewicz i A. Towiański, głoszący podobne idee spotkali się jednak z wrogą postawą Wrońskiego, któremu nie podobał się ich mistycyzm i, zarzucał im kompromitację idei. W okresie międzywojennym idee Wrońskiego cieszyły się w Polsce dużym zainteresowaniem, a nawet istniał Instytut Mesjaniczny stworzony w celu tłumaczenia jego dzieł (pisał w języku francuskim). W tradycyjnym ujęciu mesjanizm polski był obietnicą zmartwychwstania i nadejścia doskonałego królestwa Bożego. Rodziło to nadzieję na odbudowę państwa, stworzenie doskonałego porządku społecznego, zniesienie niesprawiedliwości społecznej, zaspokojenie ambicji Polaków przez odegranie przez nich szczególnej roli wśród innych narodów, jako narodu wybranego¹⁹.

Utożsamienie dziejów Polski i Chrystusa, rozpoczęte na chrzcie, było nieustannie kontynuowane. Jak pisał ks. Piotr Semenenko: „życie Polski

¹⁷ *Powieść minionych lat Nestora...*, w: *Kroniki staroruskie*, Warszawa 1987, s. 84.

¹⁸ Iłarion, *Słowo o zakonie i błagodat*, w: *Driewniaja russkaja litieratura*, Moskwa 1988, s. 30–33. Por. A. Andrusiewicz, *Eklezjologia megaidei Trzeciego Rzymu*, w: *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, red. T. Chrobak, Z. Stachowski, Warszawa 1997, s. 25–39.

¹⁹ M. Siwiec, *Mesjanizm polski jako ideowy czynnik integracji rozdzielonego narodu*, w: *Idea narodu i państwa w kulturze...*, dz. cyt., s. 151–156.

nie jest z ziemi, jej życie jest z nieba, w Chrystusie i przez Chrystusa w Kościele i przez Kościół"²⁰.

Teologię narodu, w kontekście utożsamiania jej dziejów z obecnością w nich Chrystusa, rozwijał w swoim nauczaniu Prymas Tysiąclecia. Nadawał on pojęciu narodu znaczenie coraz bardziej religijne. Naród wyłania się z dziejów człowieka, z przyrody i z rodzin ludzkich. Ostatecznym jego źródłem jest jednak Stwórca, który stał się Ojcem narodów. Naród jest więc jedną z podstawowych struktur stworzenia. Podlega tym samym wszystkim prawom stworzenia i zbawienia. Nosi na sobie pewne podobieństwo i obraz Trójcy Świętej. Posiada jednocześnie wymiar doczesny i nadprzyrodzony, jest mu dana sfera doznań i działań na podobieństwo jednostki ludzkiej. Podobnie jak człowiek, naród nie jest bytem dokończonym, spełnionym. Jawi się więc jako cel do osiągnięcia, zadanie do wykonania, obowiązek²¹.

Jezus Chrystus był ujmowany jako prawzór społeczności narodowej. Naród chrześcijański nie może być właściwie zrozumiany bez Chrystusa, zwłaszcza bez Jego Krzyża. Naród żyje „w Chrystusie”. Prawo Krzyża staje się prawem narodu. Naród cierpi z Chrystusem, z Nim zmartwychwstaje i jest uświęcony Duchem Świętym. Ewangelia przyniosła narodowi prawdę o zbawieniu oraz właściwy klucz do zrozumienia jego tajemnicy. Jest nim Chrystus. Jan Paweł II mówił:

Człowieka nie można bowiem do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej człowiek nie może sam siebie zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jak jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie; ostateczne przeznaczenie. I dlatego Chrystusa nie można wyłączyć z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu na ziemi. Wyłączenie Chrystusa z dziejów człowieka jest aktem wymierzonym przeciwko człowiekowi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię. (...) Otóż nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego, tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas, bez Chrystusa. Jeśli odrzucimy ten klucz dla zrozumienia samych siebie, narażamy się na zasadnicze nieporozumienie. Nie zrozumiemy samych siebie. Nie sposób zrozumieć tego narodu, który miał przeszłość tak wspaniałą, a zarazem tak straszliwie trudną – bez Chrystusa²².

²⁰ P. Semenenko, *Wyższy pogląd na historię Polski. Myśl Boża w jej dziejach*, Kraków 1892, s. 19.

²¹ Cz. Bartnik, *Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 1982, s. 9–11.

²² Jan Paweł II, *Homilia na placu Zwycięstwa*, Warszawa 2 czerwca 1979. Por. A. L. Szafrąński, *Jan Paweł II: Myśli o Ojczyźnie*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1981, t. 9, s. 183–189.

Papież wielokrotnie i na różne sposoby przypominał prawdę o obecności Chrystusa w dziejach narodów: „Chrystus nigdy nie przestaje być Drogą, Prawdą i Życiem ludzi i narodów”²³.

4. Maryja a polskość

W polskiej teologii nauka o narodzie osadzana była w tajemnicy Chrystusa, Maryi, Kościoła i historii zbawienia. Maryja jest ogniwem łączącym naród z Chrystusem. Jest Ona duchową Matką każdego chrześcijanina, a więc także narodu. W Niej naród otrzymuje wzór służby Bożej, atmosferę rodzinnego domu. Poprzez Maryję ojczyzna staje się bardziej matczyzna, najgłębiej dla każdego własna.

W homilii na Mszy św. Jubileuszowej na Jasnej Górze, 19 czerwca 1983 roku, Jan Paweł II mówił:

Wydarzenie ewangeliczne kojarzy się nam naprzód z samym Tysiącleciem Chrztu. To poprzez owo wydarzenie z 966 roku, poprzez Chrzest u początku naszych dziejów, Jezus Chrystus został zaproszony do Ojczyzny, jakby do polskiej Kany. I zaproszona z Nim przybyła od razu Matka Jego. Przybyła i była obecna wraz ze swym Synem, jak o tym mówią liczne świadectwa pierwszych wieków chrześcijaństwa w Polsce, a w szczególności pieśń *Bogurodzica*. W roku 1382/83 odsłania się w naszych dziejach jakby nowy kształt owego zaproszenia. Obraz Jasnogórski przynosi z sobą nowy znak obecności Matki Jezusa. Rzec można, że i sam Chrystus zostaje w nowy sposób zaproszony w nasze dzieje. Zostaje zaproszony, aby pokazywał swoją zbawczą moc tak, jak po raz pierwszy okazał w Kanie Galilejskiej. Zostaje zaproszony, aby synowie i córki polskiej ziemi znajdowali się w zasięgu zbawczej mocy Odkupiciela świata²⁴.

Podstawowe tajemnice Maryi stanowią wzory budowania postaw narodu wobec wydarzeń zbawczych. Dzięki Niej bogactwo transcendentnej rzeczywistości dociera do narodu jako wspólnoty osób. Naród otrzymuje możliwość reinterpretacji swojej historii w świetle Bożej rzeczywistości. W Maryi naród otrzymuje prawdziwą Matkę, która nadaje nowy sens jego dziejom, Matkę sensu własnej narodowej drogi. Świadomość ta przybierała na sile zwłaszcza w chwilach krytycznych.

²³ Jan Paweł II, *Święty Stanisław – mocą życia i światłem wiary*, przemówienie w kościele św. Stanisława, Rzym 13 maja 1979.

²⁴ Tenże, *Homilia na Mszy św. Jubileuszowej*, Jasna Góra – Częstochowa, 19 czerwca 1983.

W 1655 roku, podczas oblężenia Jasnej Góry, o. Kordecki pisał do dowódcy wojsk szwedzkich:

Jaśnie Wielmożny Panie! Niechaj się dowie Wasza Dostojność, iż nie jest naszym powołaniem wybierać Królów, lecz tylko wybranych przez wysokie stany Królestwa szanować i być im posłusznymi. Kogo zatem czuwający nad Rzeczpospolitą wybierają, temu i my tak siebie samych jako też i Święte Miejsce, które dotąd w opiece i największej czci u Królów było, kornie poddajemy i poddawać będziemy. Ale do tego nie zmuszą nas oręż, bo rycerstwo nie jest naszym rzemiosłem ani mamy potemu siły, aby się opierać potędze Królów. Widzieliśmy rozporządzenie Jego Królewskiej Mości: a ponieważ mamy dostateczną załogę do powstrzymania napadu na Miejsca święte, dlatego rozporządzenie wspomniane w wielką wprowadziło nas wątpliwość; tem bardziej że klasztor nasz z kościołem ma od dawna wcale innego pana i nazywa się Jasną Górą, miasto zaś Częstochowa wcale do klasztoru nie należy. Dlatego błagamy usilnie Jego Dostojność, abyś zechciał zostawić w pokoju Zgromadzenie nasze i kościół Bogu i Najświętszej Bogarodzicy poświęcony, iżby w nim cześć Boga na przyszłość pozostała, gdzieby zarazem Majestat Boski błagano o zdrowie i powodzenie Najjaśniejszego Króla. Tymczasem my niegodni, zanosząc nasze prośby, polecamy się najusilniej łaskawym względem Waszej Dostojności, pokładając ufność w Jego dobroci, po której i na przyszłość wiele sobie obiecujemy. Na Jasnej Górze dnia 24 listopada roku zbawienia 1655. O. Augustyn Kordecki, przeor Jasnogórski²⁵.

Jan Paweł II w następujących słowach ujmował tajemnicę obecności Maryi w dziejach narodu polskiego:

Pani Jasnogórska, Królowa Polski. Właściwie wypełnia Ona całą naszą historię, jeżeli sięgnąć po *Bogurodzicę*. A od XIV–XV wieku przejmuje już to swoje sanktuarium jasnogórskie, ażeby stamtąd dawać nam znaki, Boże znaki – *magnalia Dei*. Niewątpliwie jakimś znakiem była obrona Jasnej Góry w czasie potopu. Zdajemy sobie sprawę z tego, że ta obrona miała charakter cudu, czyli znaku. Zdajemy sobie sprawę z tego również, na jakim podłożu ten znak się dokonał. Przecież już przed tym, w związku z reformacją na Zachodzie, pewne grupy elity narodowej, najwyżej postawieni w społeczeństwie, odchodzili do „nowinek”. Było ich sporo. Historycy mówią, że w pewnym okresie w Senacie katolicy, senatorzy katoliccy, mieli tylko lekką przewagę. Potem to wszystko zaczęło się ponownie odkształcać i obrona Jasnej Góry stała się tutaj momentem przełomowym. W jednym wydarzeniu dokonały się równocześnie dwa procesy, to znaczy obrona naszej suwerenności jako Narodu i państwa i obrona naszej tożsamości w wielkiej wspólnotie Kościoła katolickiego związanego z Piotrem. To jest początek, to jest ten pierwszy znak. Potem tych znaków było wiele. (...) Maryja jest

²⁵ O. A. Kordecki, *Pamiętnik oblężenia Częstochowy*, tłum. J. Łebkowski, Warszawa 1858, s. 23.

Królową polskiej korony, jest Królową Polski. Maryja jest Królową polskich spraw, polskich trudów, polskich cierpień i polskich zwycięstw. Teraz, kiedy wchodzimy w nowy okres i zaczynamy się zmagać na innym froncie – przynajmniej pozornie na innym froncie – doświadczenia przeszłości uczą nas, w kim szukać oparcia, kto jest tym największym sprzymierzeńcem Kościoła i Narodu. To, co się nawiązało między Matką Bożą, Matką Kościoła, Królową Polski a Kościołem i Narodem w Polsce, jest swego rodzaju przymierzem. Można mówić o jakiejś analogii do tego Przymierza Starego czy Nowego, które Bóg zawarł z ludzkością²⁶.

To dzięki Maryi naród i jego dzieje zostają wpisane w wielką Bożą rzeczywistość, której centrum jest zawsze Chrystus.

5. Porządek religijno-moralny dla narodu

Kościół i naród są rzeczywistościami autonomicznymi, jednakże nawzajem się przenikającymi i dopełniającymi. Kościół wpływa bezpośrednio na dziedzinę zbawienia, a jedynie pośrednio na byt narodu. Wspiera on jego świadomość, podmiotowość, godność, rozwój moralny, umacnia jedność. W narodzie wszystkie sakramenty znajdują realizację swego społecznego wymiaru.

Elementem teologicznej perspektywy narodu jest ujmowanie go w świetle Kościoła. Dla Jana Pawła II sprawą oczywistą jest, iż Kościół nie jest wspólnotą samą dla siebie. Jest on zawsze dla człowieka. Tę prawdę Papież wyraża jednoznacznie w encyklice *Redemptor hominis*, stwierdzając: „Człowiek bowiem jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (14). Ponieważ człowieka należy ujmować zawsze zarówno jako jednostkę, ale i członka wspólnoty osób, można powiedzieć, iż Kościół jest także dla narodu, jako szczególnej wspólnoty osób. W tym sensie należy rozumieć słowa Jana Pawła II, skierowane do Polaków: „Wiemy przecież, że za przedziwnym zrzędzeniem Bożej Opatrzności weszliśmy jako Naród na arenę historii świata poprzez chrzest święty. Tak więc dzieje naszego Narodu, bogate i trudne dzieje, narodziły się poprzez chrzest i w chrzcie narodził się nasz polski Naród”²⁷.

Z takiej koncepcji narodu rodził się postulat szczególnego akcentowania porządku religijno-moralnego w rozwoju narodu. Kościół winien

²⁶ Przemówienie improwizowane podczas audiencji dla drugiej grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą *ad limina Apostolorum*, Watykan 15 stycznia 1993. Por. Cz. Bartnik, *Polska teologia narodu*, Lublin 1988, s. 319–320.

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do Polaków w Kurytybie*, Brazylia, 10 lipca 1980.

stać na straży rozwoju narodu. Jednak zewnętrzne przekształcanie struktur społecznych nie należy do zadań Kościoła. Powinien on zachować transcendentny charakter w stosunku do doczesności narodu²⁸.

Nie umniejsza to jednak w żaden sposób rangi i znaczenia etosu w życiu narodu chrześcijańskiego, który wezwany jest do szczególnego świadectwa w tym względzie. W historii miejsce chrześcijańskiego etosu w życiu narodu polskiego ulegało zmianom. W renesansie etos polski był w dużej mierze niezależny od etosu chrześcijańskiego. W wieku XVIII zależność ta była już bardziej widoczna, lecz przybrała formę zdeformowanej zaściankowości, mentalności na wpół magicznej, „parafialnej”. Myśl i działalność niektórych przedstawicieli duchowieństwa oświecenia (na przykład Staszica, Kołłątaja) budziła nowe relacje, aktywizując Kościół do uczestnictwa w budowaniu narodowej kultury. Podobnie w okresie rozbiorów, tak jak i później, podczas okupacji hitlerowskiej i sowieckiej, Kościół odegrał ważną rolę jako strażnik etosu narodowego, z jego świadomością własnej odrębności i godności. Duży był w tym udział tradycji romantycznych, które długo znajdowały swe miejsce w tworzeniu kultury duchowej Polski²⁹.

Świadomość kościelno-narodowej tożsamości pozwalała społeczności wiernych spojrzeć na dzieje Polski w ścisłej jedności z własnym życiem religijno-moralnym. Ks. Hieronim Kajsiwicz (1812–1873), zmartwychwstaniec, upadek państwa polskiego upatrywał w stanie moralnym wiernych. Mówił, że „dzieje ludzkie są dziejami grzechów i chłosty za nie”³⁰. Najgłębsze przyczyny utraty narodowej wolności mają wymiar religijny, zarówno w posłannictwie wewnętrznym (osłabienie wiary katolickiej i rozluźnienie związków narodu z Kościołem i Stolicą Apostolską), jak i zewnętrznym (brak zaangażowania w obronę wiary świętej, zaniedbanie głoszenia Ewangelii w krajach ościennych, wysuniętych na wschód i północ, oraz porzucenie starań o przyłączenie odszczepieńców do jedności z Kościołem rzymskokatolickim)³¹.

Szczególną rolę w spojrzeniu na naród złączony z życiem Kościołem odegrali święci. Jan Paweł II poprzez kolejne kanonizacje łączy poszczególne okresy dziejów poszczególnych narodów ze znakami wybitnej obecności wiary i religii w życiu całych społeczeństw. Sam daje przykład pa-

²⁸ Por. R. Iwan, *Program odnowy narodu i państwa w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 1984, nr 128, s. 7–9.

²⁹ Por. H. Skolimowski, *Uniwersalność wartości etosu polskiego*, w: *Oblicza polskości*, praca zbiorowa pod red. A. Kłoskowskiej, Warszawa 1990, s. 148 n.

³⁰ H. Kajsiwicz, *Kazania przygodne*, t. I, Berlin 1870, s. 12.

³¹ Por. J. Guzdek, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiwicza*, Kraków 1998, s. 180–191.

trzenie na dzieje swej Ojczyzny z perspektywy świętych. Przemawiając w katedrze na Wawelu, podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski, oddał hołd świętym Krakowa:

A więc św. Stanisławowi, patronowi Polski, świętemu Jackowi w bazylice dominikanów, świętemu Janowi z Kęt – Kantemu w akademickim kościele św. Anny, błogosławionej Salomei w bazylice ojców franciszkanów, błogosławionej Bronisławie w kościele Najświętszego Salwatora na Zwierzyńcu oraz błogosławionemu Szymonowi z Lipnicy w kościele Bernardynów pod Wawelem. Oczywiście dołączam do tego wyrazy czci dla błogosławionej Królowej Jadwigi, a także błogosławionego Maksymiliana i Marii Kolbego, którego wspomnienie łączy się z naszą diecezją ze względu na Oświęcim³².

Rozwój teologii narodu na gruncie polskim wydaje się uwarunkowany szeregiem czynników społecznych i historycznych, które oddziaływały na rozwój całej kultury społeczeństwa polskiego.

Teologia narodu stanowi fenomen polski. Choć samo pojęcie pojawiło się stosunkowo dawno, to jednak było ono najczęściej wyrazem indywidualnej refleksji poszczególnych pasterzy Kościoła czy myślicieli katolickich. W polskim środowisku teologicznym jej systematyczne i metodologiczne uprawianie wiąże się z powołaniem do istnienia katedry teologii historii (na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku). W zasadzie nie znajduje ona odpowiednika w Kościele poza Polską. W teologii Kościoła w krajach Europy Zachodniej teologia historii najczęściej zainteresowana jest instytucją państwową. Stąd, jak pisał kierownik owej jedynej tego typu uniwersyteckiej katedry, ks. Cz. Bartnik: „Jej kształt polski wydaje się najbardziej reprezentatywny i wzorcowy dla każdej teologii narodu, dla teologii narodu ogólnej. Ponadto jest ona kluczem dla lepszego zrozumienia całego chrześcijaństwa Słowiańszczyzny”³³.

Promocja teologii narodu wyrasta zasadniczo ze specyfiki dziejów narodu i Kościoła w Polsce. Heroizm i martyrologia, ale także czynna miłość bliźniego, chrześcijańsko rozumiana praca organiczkowska, manifestowanie się polskości poprzez religię katolicką stworzyły szeroką – chociaż rozproszoną w postaci stosunkowo luźnych wypowiedzi i pouczeń – podstawę do podjęcia systematycznej refleksji teologicznej.

³² Jan Paweł II, *Przemówienie w Katedrze Wawelskiej*, Kraków 6 czerwca 1979. Por. S. Grygiel, *Religia jako czynnik integracji społeczeństwa*, „Znak” 1974, nr 237, s. 275–288; A.L. Szafranski, *Jan Paweł II; Myśli o Ojczyźnie*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1981, t. 9, s. 189–192.

³³ Cz. Bartnik, *Wstęp*, w: *Polska teologia narodu*, pod red. Cz. Bartnik, Lublin 1986, s. 7. Por. W. Mysłek, *Geneza i losy narodu polskiego w ujęciu katolickiej teologii*, w: *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich...*, dz. cyt., s. 225–235.

Theology of the nation

Theology of the nation has its origins in nation's history and culture, but actually Revelation is the main source. The Book of Genesis derives the genesis of nations from three sons of Noah. The Gospel according to Matthew describes a nation using four terms (*laos, ethnos, ochlos, genea*). In Christian Tradition a nation was understood as a spiritual society. It is a place where God acts. A created nation is a historic reality, but it is also an object of Christianity's influence. John Paul II sees a nation as a subject of the saving actions of Christ and as an arena for the activity of the Holy Spirit. A nation is a way created by God for the Church. History of a nation connects with the history of salvation. Baptism is the beginning of the way of salvation. Polish messiahism was an attempt to see the history of Poland in the context of the history of Christ. According to Cardinal Wyszyński, theology of the nation is an identification of the history of a nation with the presence of Christ in it. Christ was a pre-model of the nation's community. The Mother of Jesus has played a great role in the history of the Polish nation. Her attitude towards events of salvation is a model for the nation's attitude in the face of its history.

słowa kluczowe: *duch narodu, geneza narodu, historia, historia zbawienia, język, kultura, ład narodowy, maryjność, mesjanizm, miłość narodu, naród w Biblii, nauczanie społeczne Kościoła, obecność Chrystusa, ojczyzna, patriotyzm, polskość, porządek religijno-społeczny, posłannictwo, święci narodowi, tożsamość narodowa, tradycja, zbawienie narodu*

KS. JANUSZ MASTALSKI
KRAKÓW

W SIEDEMDZIESIĄT PIĘĆ LAT PÓŹNIEJ (rocznica ogłoszenia encykliki Piusa XI *Divini Illius Magistri*)

Początek XXI wieku to czas zbierania „owoców” postmodernistycznego spojrzenia na rzeczywistość człowieka i jego wychowania. Konceptcje postpedagogów i antypedagogów, które miały być krytycznym antidotum na tradycyjne katolickie ujęcie wychowania, stały się w rezultacie kolejną nieudaną próbą kontestacji Kościoła jako instytucji wychowawczej. Nie da się przecież nie zauważyć, iż konsekwencjami wychowawczymi ponowoczesności są:

1. Konflikt sensu – widoczny przede wszystkim w różnych strategiach życia wychowanków i wychowujących.
2. Dekonstrukcja hierarchii wartości – zjawisko równouprawniania się dotychczas hierarchicznie uporządkowanych wartości czy ich przewartościowania w wyniku konsumpcyjno-hedonistycznych strategii życia.
3. Zanik autorytetów wychowawczych i ich przydatności.
4. Komerccjalizacja tożsamości¹.

Te niepokojące symptomy kondycji współczesnych społeczeństw mają swoje echa także w pedagogice, a ściślej mówiąc, w koncepcji wychowania. Zerwanie z dotychczasowym, tradycyjnym ujęciem wychowania sprawia chaos aksjologiczny z jednoczesnym – dosyć nerwowym – poszuki-

¹ A. Krause, *Dwa światy „Wielkiego Brata”, czyli wychowanie na ponowoczesnej wyspie pokus*, w: *Pedagogika wobec zagrożeń, kryzysów i nadziei*, red. T. Borowska, Kraków 2002, s. 51–53.

waniem koncepcji, które mogłyby wypełnić zaistniałą pustkę. Pedagodzy chrześcijańscy stają obecnie przed ważnym zadaniem: obrony fundamentalnych zasad wychowawczych. Warto więc sięgać do dokumentów Kościoła, które systematyzują problematykę wychowania, ukazując zgodne z nauką katolicką trendy w pedagogice. Niewątpliwie takim dokumentem jest encyklika Piusa XI *Divini Illius Magistri* wydana 31 grudnia 1929 roku.

1. Rys historyczny

Czas powstania dokumentu przypada na okres ścierania się dwóch modeli wychowania: tradycyjnego i tak zwanego nowego. Nowy model wychowania postrzegany był jako proces samowychowania z zapewnieniem pełnej wolności. Miało ono nawiązywać do naturalnych praw rozwoju, z całkowitym niemal wyeliminowaniem oddziaływania wychowawcy². Trzeba pamiętać, że jedną z najistotniejszych przyczyn rozbitcia dotychczasowych systemów wychowawczych w XIX wieku były wielkie wynalazki, które zapoczątkowały rozwój życia społecznego. Powstała ekonomika liberalna, wolna od przestrzegania zasad moralności chrześcijańskiej. Pojawiła się też wolna konkurencja³. Był to okres szybkiego rozwoju naturalistycznego i liberalnego poglądu na wychowanie⁴. Wobec zagrożenia chrześcijańskiej myśli i praktyki wychowawczej potrzebny był dokument Kościoła porządkujący problematykę wychowawczą⁵. Trzeba pamiętać, że okres, w jakim powstawała encyklika *Divini Illius Magistri*, obfitował w wiele wydarzeń politycznych i społecznych, które budziły szczególny niepokój papieża Piusa XI. W roku 1929 nastąpił gwałtowny kryzys gospodarczy i objął swoim zasięgiem liczne państwa europejskie, w tym także Polskę. Napięta sytuacja polityczna i gospodarcza doprowadziła do różnych przesunień na mapach politycznych świata. W 1933 roku doszedł do władzy Hitler, a rewolucyjne wystąpienia klasy robotniczej w wielu krajach były echem bolszewickiej rewolucji i stalinowskich reform⁶. Pewnie dlatego ks. bp M. Klepacz we wstępie do en-

² K. Sośnicki, *Pedagogika ogólna*, Toruń 1949, s. 7–8.

³ E. Mitek, *Pedagogika dla teologów*, Opole 1995, s. 114.

⁴ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 109.

⁵ J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000, s. 156.

⁶ K. Jędrzejczak, *Katolicka myśl pedagogiczna w Drugiej Rzeczypospolitej*, Wolsztyn 1998, s. 49.

cykliki *Divini Illius Magistri* pisał, że większe od niej wrażenie wywarła w świecie encyklika Piusa XI *Quadragesimo Anno* (1930), będąca komentarzem do wielu kwestii społeczno-gospodarczych i do światowego kryzysu gospodarczego⁷. Nie można także nie zauważyć zaostrenia się nacjonalizmu i militarizmu. Jednocześnie pojawiły się na całym świecie tak niepokojące zjawiska, jak: regres moralny, podważanie dotychczasowych absolutnych wartości oraz poszukiwanie nowych ideałów, które miały człowieka wyzwolić i uczynić szczęśliwszym⁸.

Z jednej strony Pius XI obserwował regres moralny i społeczny, a drugiej – rozwój pedagogiki chrześcijańskiej poszukującej swoistego antidotum na współczesne problemy. I tak nastąpiło ponowne odkrycie nauki św. Tomasza z Akwinu w nauczaniu i wychowaniu. Wprowadzenie zasad filozoficznych Akwinaty do pedagogiki zawdzięczamy twórcy tak zwanego tomizmu lowańskiego (neotomizmu) kard. Desiremu Josephowi Mercierowi⁹. Wygłosił on w 1912 roku na I Międzynarodowym Kongresie Chrześcijańskiego Wychowania w Wiedniu referat na temat zasad wychowania chrześcijańskiego. Według niego, sprowadzają się one do kształtowania moralnych przyzwyczajęń (cnót), do tworzenia z nich chrześcijańskiego charakteru, w którym wola podporządkowana rozumowi i dobru absolutnemu opiera się na fundamencie wiary¹⁰.

Innym jasnym punktem w omawianym okresie był chrześcijański nurt religijno-moralny, oparty na psychologii Herbartowskiej. Rozwinął się on w katechetyce, a jedną z charakterystycznych cech zauważalnych w katechezie było odejście od metody egzegetycznej na rzecz metody monachijsko-wiedeńskiej, nawiązującej do tak zwanych stopni formalnych¹¹.

Jak więc widać, encyklika Piusa XI *Divini Illius Magistri* została ogłoszona w bardzo trudnym okresie dla Kościoła i wielu ówczesnych społeczeństw. Jej przesłanie stało się punktem odniesienia do formułowania fundamentalnych zasad wychowania chrześcijańskiego. Wydaje się, że współczesne czasy wprawdzie charakteryzują się innymi zagrożeniami (wynikającymi z rozwoju cywilizacyjnego), ale posiadają wiele podo-

⁷ M. Klepacz, *Wstęp do Encykliki o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, Kielce 1947, s. 7.

⁸ K. Jędrzejczak, *Katolicka myśl pedagogiczna...*, dz. cyt., s. 49.

⁹ J. Tarnowski, *Encyklika Piusa XI „Divini Illius Magistri” (1929–1979) wobec ówczesnej pedagogiki chrześcijańskiej*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 372.

¹⁰ J. Bagrowicz, *Edukacja religijna...*, dz. cyt., s. 153.

¹¹ Tamże, s. 155.

bieństw z okresem, w którym powstała encyklika. Zatem treść tego ważnego dokumentu dla chrześcijańskiej pedagogiki jest nadal ważna i aktualna.

2. Aktualność treści

Jeden ze współczesnych pedagogów polskich, Cz. Banach, w następujący sposób opisuje aktualną rzeczywistość:

Socjologia, politologia, pedagogika, psychologia i filozofia potwierdzają istnienie kryzysu więzi społecznej i kryzysu zaufania. Ich przyczynami są przede wszystkim:

- Komplikowanie się życia społecznego i niedostatek zaufania, a także brutalizacja życia.
- Globalizacja życia społecznego i załamywanie się wielu instytucji opieki społecznej, zmniejszanie się roli państwa w tej sferze.
- Chaos aksjologiczny i normatywny reguł prawnych i obyczajowych.
- Krytyka instytucji życia politycznego, gospodarczego i społecznego oraz marginalizowanie roli kultury.
- Bezrobocie jako zjawisko o wielorakich skutkach, kształtujące poczucie niepewności oraz niewiarę w przyszłość i sens życia.
- Niektóre skutki transformacji ustrojowej oraz nowych międzynarodowych procesów integracyjnych i dezintegracyjnych.
- Słabość różnych organów i rodzajów kontroli oraz opinii społecznej¹².

Encyklika Piusa XI jest nadal aktualna, albowiem pedagogika chrześcijańska spychana jest na margines rozważań filozoficznych. Kiedy dokładnie analizuje się omawiany tekst, niewątpliwie można zauważyć, iż papież ukazuje podstawy filozoficzne pedagogiki chrześcijańskiej, negując te prądy w filozofii i pedagogice, które pozostają w sprzeczności z katolickim nurtem wychowania.

Pius XI odrzuca w pierwszym rzędzie naturalizm pedagogiczny, w którym proces wychowawczy polega jedynie na rozwoju fizycznym, psychicznym i społecznym dziecka. Wywodzi się on od J.J. Rousseau i prowadzi do liberalizmu w wychowaniu (do przyznania dziecku nieograniczonej wolności). Papież pisał z dużym naciskiem:

¹² Cz. Banach, *Człowiek wobec wyzwań globalizacji i transformacji ustrojowej w Polsce*, w: *Pedagogika wobec zagrożeń...*, dz. cyt., Kraków 2002, s. 19.

(...) fałszywy jest przeto wszelki naturalizm pedagogiczny, który w kształceniu młodzieży ogranicza albo nawet wyklucza nadprzyrodzone wyrobienie chrześcijańskie. Błędna jest również każda metoda wychowawcza oparta wyłącznie na siłach naturalnych człowieka, ponieważ nie uwzględnia choćby częściowo faktu grzechu pierworodnego i istnienia łaski¹³.

Tak pojęte wychowanie jest wychowaniem negatywnym, prowadzącym do liberalizmu, którego nie można zaakceptować w pedagogice chrześcijańskiej. Papież z naciskiem podkreśla, iż pod pozorem wolności oddaje on dziecko „na pastwę niezdrowej pychy i złych namiętności (...), usprawiedliwiając wszelkie popędy jako słuszne wymogi natury ludzkiej”¹⁴.

Klasyczny w tym względzie jest następujący fragment:

(...) fałszywymi są te przeróżne systemy, które powołują się na rzekomą autonomię i niczym nieograniczoną wolność dziecka. Pomniejszają one albo nawet niweczą powagę i działalność wychowawców, znaczenie prawa naturalnego i Bogo-dziecku zaś przyznają wyłączną inicjatywę odnośnie samowychowania¹⁵.

Jakże się w tym miejscu nie zgodzić z papieżem przestrzegającym przed realnymi zagrożeniami, które właśnie się pojawiły, co znacząco komentuje Z. Gałaś:

Podstawowym kierunkiem działań w ideologii konsumpcyjnej jest poszukiwanie, urzeczywistnianie, maksymalizowanie przyjemności i zabawy w ramach zaprogramowanych i pobudzanych wrażeń przez urynkwioną kulturę techniczną, tworzoną przez specjalistów od reklamy, mody i show-biznesu¹⁶.

Kolejnym nurtem zanegowanym przez Piusa XI był intelektualizm pedagogiczny, choć papież nie stosował tego terminu. Wywodzi się on od Sokratesa, a jedno z założeń sprowadza się do przekonania, iż wiedza daje się utożsamić z cnotą. Całe zatem wychowanie ogranicza się do kształcenia intelektu, który ma decydujący wpływ na moralność (por. poglądy herbartystów). Szczególne niebezpieczeństwo niesie ten prąd w dziedzinie seksualnej (wystarczy tylko uświadomienie płciowe bez uwzględniania słabych stron natury ludzkiej). W 1929 roku (!) papież przestrzegał:

¹³ Pius XI, *Divini Illius Magistri*, Kielce 1947, s. 47.

¹⁴ Tamże, s. 48.

¹⁵ Tamże, s. 47.

¹⁶ M. Gałaś, *Wartości kultury w epoce współczesnej*, Toruń 2000, s. 52.

(...) zdaje się im [wychowawcom], i bardzo się w tym myślą, że potrafią ustrzec młodzież przed niebezpieczeństwem rozpasania zmysłowego za pomocą li tylko środków naturalnych z pominięciem motywów religijnych. Do takich środków zaliczają oni: uświadomienie płciowe młodzieży przez pouczenie niejednokrotnie publiczne i wspólne, co gorsza, przez nastęrczanie jej okazji, żeby się, jak mówią, młodzież z tymi sprawami oswoiła i tym sposobem uodporniła na niebezpieczeństwa okresu dojrzewania płciowego¹⁷.

Jakże w tym miejscu nie przytoczyć słów Jana Pawła II, który widząc zagrożenia płynące z intelektualizmu pedagogicznego, apelował do młodzieży:

Nie wpisujcie w projekt Waszego życia treści zniekształconej, zubożałej i zafałszowanej (...); szukajcie tej prawdy, tam, gdzie ona rzeczywiście się znajduje. Jeśli trzeba, bądźcie zdecydowani iść pod prąd obiegowych poglądów i rozpropagowanych haseł¹⁸.

Następnym poglądem negowanym przez Piusa XI był socjologizm pedagogiczny, choć papież nie użył tego sformułowania. Główne założenie tego nurtu sprowadza się do twierdzenia, iż jednostka jest zdeterminowana przez grupę społeczną, a wychowanie ma na celu przede wszystkim dobro społeczności (narodu, państwa). Najważniejszym zatem celem wychowawczym jest adaptacja społeczna. Socjologizm prowadzi prostą drogą do totalitaryzmu. Papież podkreślał, iż z natury swej wychowanie jest dziełem społecznym, państwo zaś ma w tym względzie ważne zadanie. Nie podzielał jednak zdania, iż człowiek należy całkowicie do tego państwa. Pisał dobitnie: „najpierw bowiem człowiek musi istnieć, swoje zaś istnienie otrzymuje od rodziców, a nie od państwa”¹⁹. Papież zatem sprzeciwiał się gwałceniu przez państwo praw przyznanych rodzinie przez Stwórcę. Dobitnie podkreślał, że prawo rodziny jest „wcześniejsze od prawa społeczeństwa czy państwa, a stąd jest nietykalne ze strony jakiegokolwiek władzy”²⁰. Przestrzegał także przed nacjonalizmem, który jest „wrogi prawdziwemu pokojowi i pomyślności”²¹.

Polski pedagog A. Nalaskowski, komentując współczesną cywilizację, stwierdził:

¹⁷ Pius XI, *Divini ...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁸ Jan Paweł II, *List do młodych*, Kraków 1984, nr 10.

¹⁹ Pius XI, *Divini ...*, dz. cyt., s. 35.

²⁰ Tamże, s. 34.

²¹ Tamże, s. 41.

(...) wzrastająca konsumpcja za nic, umiłowanie wszelkiej wolności graniczącej z anarchią, uciekanie od obowiązków, cześć oddawana bałwanom i złotym cielcom, horyzontalne widzenie świata, wyłączna niemal cielesność doznań i zaniedbanie młodszych pokoleń – to rysy charakterystyczne zbliżające nas do Rzymu w przeddzień jego upadku. Nieważne, skąd nadejdą dzisiejsi barbarzyńcy – czy będą ubrani w kreszowe dresy czy w pomarańczowe koszule prosto z *love parade*. Ważne, że nadejdą²².

Trudno nie odnaleźć tu zagrożeń, przed którymi przestrzegał w 1929 roku Pius XI. Zatem w swoim przesłaniu pełnym przestrogi encyklika *Divini Illius Magistri* pozostaje nadal niezwykle aktualna. Ta aktualność dotyczy także wskazań papieskich przypominających fundamenty pedagogiki chrześcijańskiej.

Pierwszym ważnym elementem koncepcji wychowania człowieka w duchu katolickim jest uniwersalizm polegający na krytycznym otwarciu się Kościoła na nowe metody wychowawcze, albowiem „chrześcijański nauczyciel nie może pomijać tego, co dzisiejsze czasy wniosły i wnoszą prawdziwie dobrego i użytecznego do nauk i metod naukowych”²³. W obecnych czasach ten postulat staje się szczególnie ważny, gdyż zdobycze cywilizacyjne są tak ogromne, iż błędem byłoby nie korzystać z nich w sposób roztropny.

Ponadto papież podkreśla ważny dla dzisiejszego świata fakt, iż przedmiotem wychowania jest „cały człowiek ze wszystkimi swoimi władzami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi”²⁴, a celem wychowania chrześcijańskiego jest „współdziałanie z łaską Bożą nad wyrobieniem człowieka na prawdziwego i doskonałego chrześcijanina”²⁵. Zwraca również uwagę, iż istnieją nadprzyrodzone środki wychowawcze. Odwołuje się do św. Tomasza i stwierdza, iż przez wychowanie wydobywa się i aktualizuje utajone w dziecku bogactwo możliwości. W jego przemianie współdziała łaska, nie niszcząc natury, lecz podnosząc ją do stanu cnoty. Chrześcijanin zatem ma być człowiekiem o pięknym charakterze, kierującym się wiecznymi zasadami sprawiedliwości, a nie niestałymi zasadami subiektywnymi²⁶.

W encyklice *Divini Illius Magistri* podane są również podstawy dogmatyczne wychowania chrześcijańskiego, które przypominane dziś, mają

²² A. Nalaskowski, *Edukacyjny show*, Kraków 1998, s. 7–8.

²³ Pius XI, *Divini ...*, dz. cyt., s. 41.

²⁴ Tamże, s. 46.

²⁵ Tamże, s. 66.

²⁶ J. Tarnowski, *Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*. Warszawa 1982, s. 22–33.

szczególny wymiar. Jan Paweł II w jednym ze swoich listów pisał, że wychowanie należy podporządkować religijnemu celowi zbawczemu. Ten proces wychowawczy wymaga

(...) nie tylko włączenia w niego pewnych momentów z zakresu nauczania religii i przeżyć związanych z kultem; stawia żądania idące daleko głębiej, żądania udzielenia wychowankom pomocy w otwarciu się na wartości absolutne oraz wyjaśniania życia i historii w świetle wielkości i bogactw Misterium²⁷.

Świadom tych prawd Pius XI już w 1929 roku przypominał, iż u podstaw wychowania leży dogmat o Stworzeniu: „ludzie stworzeni na obraz i podobieństwo Boże są przeznaczeni dla Niego (...), odczuwają wrodzoną ich naturze a zaszczeploną przez Stwórcę dążność do coraz to wyższej doskonałości, którą chcą właśnie osiągnąć przez wychowanie”²⁸. Niestety, współczesny człowiek zapomina o swoich korzeniach i celach, o swoim powołaniu. Konieczne jest zatem wezwanie do uświadomienia sobie przez współczesnych ludzi swojej godności, godności dziecka Bożego, dla której Bóg stał się człowiekiem. Dlatego też drugą podstawą dogmatyczną wychowania jest dogmat o Odkupieniu, jako że „człowiek, który utracił stan pierwotnej doskonałości, został odkupiony przez Chrystusa i przywrócony do nadprzyrodzonego stanu dziecka Bożego bez ponadnaturalnych jednak przywilejów: nieśmiertelności ciała i równowagi władz”²⁹. Chrystus jest więc dla człowieka najpierw źródłem wychowania chrześcijańskiego, co Pius XI podkreśla na wstępie encykliki: „*Divini Illius Magistri vices in terris gerentes*”³⁰, a następnie wzorem wychowania chrześcijańskiego, ponieważ „wszyscy mamy Go naśladować, wzorując się w szczególności na tym okresie Jego ukrytego i pracowitego żywota, kiedy wobec Boga i ludzi jaśniał wszystkimi cnotami indywidualnymi, rodzinnymi i społecznymi”³¹. Papież podkreśla także, iż Chrystus jest celem wychowania chrześcijańskiego, całe bowiem wychowanie chrześcijańskie zmierza do tego, aby „w ludziach odrodzonych przez chrzest urobić i odtworzyć Chrystusa”³². Swoistym dopełnieniem dogmatycznych podstaw wychowania jest dogmat o uświęceniu, o którym Pius XI

²⁷ Jan Paweł II, *Juvenus patris* (list w 100. rocznicę śmierci św. Jana Bosco, Rzym, 31 stycznia 1988), nr 15.

²⁸ Pius XI, *Divini ...*, dz. cyt., s. 25.

²⁹ Tamże, s. 46.

³⁰ Tamże, s. 24.

³¹ Tamże, s. 69.

³² Tamże, s. 66.

pisał następująco: „Kościół udziela ludziom życia łaski, karmi i wychowuje dusze nasze za pomocą sakramentów i przykazań”³³.

Przypomnienie w latach trzydziestych ubiegłego wieku sakralnego wymiaru wychowania było swoistą ripostą wobec tendencji laicyzacji społeczeństwa. Ta riposta w naszych czasach staje się nader ważna, ponieważ – jak mówi Jan Paweł II – „(...) zagrożeniem jest klimat relatywizmu. Zagrożeniem jest rozchwianie zasad i prawd, na których buduje się godność i rozwój człowieka. Zagrożeniem jest sączenie opinii i poglądów, które temu rozchwianiu służą”³⁴.

W omawianej encyklice Pius XI w sposób jednoznaczny określił również czynniki wychowawcze, które we współczesnych czasach są zdeformowane i którym trzeba przywrócić pierwotny „kształt”. Najpierw jest nim rodzina, której celem jest zrodzenie i wychowanie, ponieważ

(...) rodzina ma naturalne pierwszeństwo przed państwem, a więc konsekwentnie posiada również wyższość nad nim pod względem prawnym. Jednakże rodzina nie jest społecznością doskonałą, ponieważ brak jej wielu środków do pełnego rozwoju, które posiada państwo, mając na celu powszechne dobro doczesne³⁵.

Rodzina jest tym środowiskiem, na którym spoczywają szczególne zadania wychowawcze. Pius XI w następujący sposób o tym przypominał: „należy pilnie baczyć na to, że obowiązek wychowania ciążyący na rodzinie obejmuje nie tylko wychowanie religijne i moralne, lecz również fizyczne i obywatelskie, głównie ze względu na ich związek z religią i moralnością”³⁶.

Drugim czynnikiem wychowawczym wymienianym przez Piusa XI było państwo, gdyż „w stosunku do ogólnego dobra (...) ma pierwszeństwo przed rodziną, która dopiero w nim osiąga odpowiednią doczesną doskonałość”³⁷. Państwo ponadto ma obowiązki wspierające rodzinę, Kościół i szkołę. Należą do nich:

- „troska o pokój i bezpieczeństwo, z których korzystają rodziny i pojedynczy obywatele w używaniu swych praw”³⁸;
- „zharmonizowanie wysiłków wszystkich obywateli w kierunku osiągnięcia maksimum duchowego i materialnego rozwoju”³⁹;

³³ Tamże, s. 28.

³⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży na Westerplatte*, Gdańsk 12 czerwca 1987, w: *Odważy! Ja jestem, nie bójcie się*, Poznań 1987, s. 112.

³⁵ Pius XI, *Divini ...*, dz. cyt., s. 27.

³⁶ Tamże, s. 36.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 38.

³⁹ Tamże.

- „prawo, albo raczej obowiązek, ochraniający swoimi ustawami wcześniejsze prawa rodziny do chrześcijańskiego wychowania dzieci...”⁴⁰;
- „ochrona praw dziecka, a to w tym wypadku, kiedy rodzice na skutek bezczynności, niedoświadczenia czy złej woli nie mogą fizycznie lub moralnie wypełnić swego zadania”⁴¹.

Ponadto:

- „państwo może i powinno wymagać, ażeby wszyscy obywatele posiadali znajomość swych praw obywatelskich i narodowych”⁴²;
- „społeczeństwu i państwu przysługuje prawo wychowania obywatelskiego, a to nie tylko w stosunku do młodzieży, ale również i do dorosłych bez różnicy wieku i stanu”⁴³.

Istotnym czynnikiem wychowawczym jest jednak nade wszystko Kościół, który posiada tytuły do spełniania funkcji wychowawczej. Pierwszy tytuł „polega na wyraźnym posłannictwie i najwyższej powadze nauczycielskiej, danej Kościołowi przez Boskiego Zbawiciela” (por. Mt 28, 18-20)⁴⁴. „Drugim tytułem jest nadprzyrodzone macierzyństwo, przez które Niepokalana Oblubienica Chrystusa, jaką jest Kościół, udziela ludziom życia łaski, karmi i wychowuje dusze za pomocą sakramentów i przykazań”⁴⁵.

Pius XI, omawiając środowiska wychowawcze, określił także zakres ich zadań⁴⁶. W dobie krytyki Kościoła katolickiego i jego marginalizowania w życiu społecznym oraz edukacyjnym wyszczególnienie tych zadań było i jest nadal aktualne. Papież zaakcentował więc przede wszystkim trzy podstawowe zadania Kościoła. Pierwszym z nich było i jest popieranie wszelkich dóbr kulturalnych, albowiem

Kościół popiera literaturę, naukę i sztukę, o ile są one konieczne lub pożyteczne do chrześcijańskiego wychowania i w ogóle dla całej działalności Kościoła odnośnie do zbawienia dusz. Zakłada przy tym i utrzymuje własne szkoły i instytuty, gdzie się uwzględnia wszystkie gałęzie wiedzy i gdzie można otrzymać wykształcenie w najróżnorodniejszych kierunkach⁴⁷.

⁴⁰ Tamże, s. 39.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 40.

⁴³ Tamże, s. 41.

⁴⁴ Tamże, s. 28.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ J. Tarnowski, *Problem chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 22–31.

⁴⁷ Pius XI, *Divini ...*, dz. cyt., s. 30.

Kolejnym zadaniem Kościoła było i jest nadal czuwanie nad wychowaniem w szkołach publicznych i prywatnych, a „obowiązek ten rozciąga się nie tylko na naukę religii, której się tam udziela, ale również na wszystkie inne przedmioty i zarządzenia, o ile mają one jakikolwiek związek z religią i moralnością”⁴⁸. Jakże ważnym obecnie staje się postulat sformułowany przed siedemdziesięciu pięciu laty dotyczący troski o wychowanie wiernych i niewiernych. Pius XI podkreślał, że „misja Kościoła rozciąga się również i na niewiernych: wszak wszyscy ludzie są powołani do królestwa Bożego i do osiągnięcia wiecznego zbawienia”⁴⁹.

Encyklika Piusa XI, choć w tytule miała zawarte implikacje dotyczące wychowania młodzieży, jednak uporządkowała podstawy chrześcijańskiego poglądu na wychowanie człowieka i nakreśliła kierunki rozwoju pedagogiki inspirowanej chrześcijańską wiarą⁵⁰. Stała się zatem ważnym dokumentem w historii pedagogiki chrześcijańskiej. Należy z przykrością stwierdzić, iż jest ona we współczesnej literaturze pedagogicznej w pewnym stopniu zapomniana. Pedagodzy chrześcijańscy odwołują się raczej do deklaracji soborowej *Gravissimum educationis*, zapominając, iż pierwsza – i można zaryzykować określenie: *carta magna* pedagogiki katolickiej – jest encyklika Piusa XI *Divini Illius Magistri*.

3. Perspektywy

Wkraczając na dobre w XXI wiek, trzeba sobie uświadomić, iż problemy poprzedniego stulecia nie zostały rozwiązane. Coraz częściej pedagodzy są zgodni, iż istnieje „luka ludzka jako dystans między rosnącą złożonością świata a naszą zdolnością sprostania jej (...), a dzisiejsza złożoność wynika głównie z działalności ludzi (...) za wzrostem tworzonych przez ludzi komplikacji nie nadąża postęp naszych umiejętności. Będące obecnie głównym przejawem owej złożoności problemy globalne to przede wszystkim – problemy ludzkie”⁵¹. Pedagogika chrześcijańska musi się z tymi problemami zmierzyć! Współczesny wychowawca nie może pominąć tego, iż „techniczno-naukowy postęp i duchowy rozwój człowieka rozminęły się (...). Człowiek zajął się prawie wyłącznie swoim material-

⁴⁸ Tamże, s. 31.

⁴⁹ Tamże, s. 32.

⁵⁰ J. Bagrowicz, *Edukacja...*, dz. cyt., s. 156.

⁵¹ J.W. Botkin, M. Elmandjra, M. Malitza, *Uczyć się – bez granic. Jak zewrzeć lukę ludzką? Raport Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1982, s. 48.

nym postępem. Teraz staje się ofiarą własnej twórczości (...), zostaje sam programowany, manipulowany i degradowany"⁵². Dlatego też wytyczając perspektywy wychowania w XXI wieku, uwzględniając wskazania Piusa XI z encykliki *Divini Illius Magistri*, można sformułować następujące postulaty wychowawcze:

1. Współczesny wychowawca musi stawić czoło przerostowi indywidualizmowi i etycznemu relatywizmowi, które są charakterystyczne dla społeczeństw liberalnych.

2. W działaniach wychowawczych wszystkie instytucje powołane do wychowania powinny przeciwdziałać lansowaniu ideologii konsumpcyjnej, opartej na postmodernistycznej kulturze konsumeryzmu.

3. Każdy chrześcijanin ma obowiązek przeciwdziałania anarchii moralnej, polegającej między innymi na likwidowaniu prawd absolutnych.

4. Wychowawca chrześcijański powinien czuwać, aby umiłowanie wolności graniczącej z anarchią zostało zmarginalizowane, szczególnie wśród młodzieży.

5. Współczesny pedagog ma obowiązek przyglądania się toksycznym wpływom mas mediów i niwelowania ich, z jednoczesnym promowaniem zachowań opartych na wartościach.

6. Kościół ma ogromne zadanie odbudowywania w sferze wychowawczej autorytetu, który jest kwestionowany przez wiele środowisk liberalnych i antyklerykalnych.

7. W pracy wychowawczej na każdym stopniu edukacji należy brać pod uwagę tak niepokojące zjawiska, jak: panseksualizm, strukturalne uzależnienie, społeczna anomia oraz specyficzna „apraksja” dzieci i młodzieży.

Wydaje się, iż w obecnych czasach trzeba po raz kolejny powrócić w edukacji do postulatu wychowania integralnego. Nie można zapomnieć, iż „właściwa edukacja człowieka powinna uwzględnić równowagę między ekstraspekcją i introspekcją, recepcją i percepcją, jak również równowagę w działaniu na przedmiotach realnych i abstrakcyjnych, w formowaniu się Ja empirycznego i transcendentального, rozumieniu zjawisk i pojęć, udziału w kulturze materialnej i duchowej oraz w tworzeniu języka zamkniętego i otwartego"⁵³. Niewątpliwie encyklika Piusa XI *Divini Illius Magistri* w swoim przesłaniu ten postulat zawiera, co potwierdza

⁵² P. Bosmans, *Miłość sprawia codziennie cuda*, Warszawa 1997, s. 17.

⁵³ W. Andrukowicz, *Edukacja integralna*, Kraków 2001, s. 75–76.

późniejsza deklaracja soborowa *Gravissimum educationis*, przypominając, iż: „Wykorzystując postęp nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych, należy pomagać dzieciom i młodzieży w harmonijnym rozwijaniu wrodzonych zalet fizycznych, moralnych i intelektualnych oraz w stopniowym nabywaniu coraz większego poczucia odpowiedzialności za właściwe kształtowanie własnego życia”⁵⁴.

75 anni più tardi. L'anniversario della promulgazione dell'enciclica di Pio XI *Divini Illius Magistri*

L'inizio del XXI secolo è un periodo *di raccolta* dei frutti di uno sguardo post-modernista sulla realtà dell'uomo e della sua educazione. Le concezioni dei postpedagoghi e degli antipedagoghi, quelle che dovevano essere un antidoto critico per le tradizionali, cioè cattoliche visioni dell'educazione, sono diventate un'altra fallita prova della contestazione della Chiesa come istituzione educativa. Questi inquietanti sintomi della condizione della società contemporanea echeggiano anche nella pedagogia, soprattutto nella teoria dell'educazione. La rottura con la vecchia ottica sull'educazione provoca il caos assiologico insieme alla ricerca *di* nuove concezioni capaci di riempire le lacune. I pedagoghi cristiani affrontano *il* grande dovere di proteggere i fondamentali principi educativi, vale la pena quindi rivolgersi ai documenti della Chiesa che sistemano la problematica educativa indicando al tempo stesso le nuove correnti pedagogiche.

Uno di questi documenti è indubbiamente l'Enciclica di Pio XI *Divini Illius Magistri* edita il 31 dicembre del 1929. La sua attualità consiste fra altro in un modo molto sintetico di presentare la dottrina dell'educazione cristiana. Pio XI condanna le quattro correnti filosofico-pedagogiche: naturalismo, liberalismo, intellettualismo e sociologismo pedagogico, mostra i fondamenti dogmatici dell'educazione insieme al suo carattere trinitario e cristocentrico, indicando i tre ambiti educativi cioè la famiglia, la Chiesa e lo stato, ricorda la loro missione e i loro compiti che servono tanto nei nostri tempi.

słowa klucze: *autorytet, czynniki wychowawcze, globalizacja, hierarchia wartości, intelektualizm pedagogiczny, koncepcje wychowawcze, konsumizm, laicyzacja, liberalizm, modele wychowawcze, naturalizm pedagogiczny, Pius XI, podmiot wychowania, postmodernizm, postulaty wychowawcze, powołanie człowieka, socjologizm pedagogiczny, systemy wychowawcze, środowisko wychowawcze, transformacje ustrojowe, uniwersalizm, wiek XIX, wychowanie chrześcijańskie, wychowanie integralne*

⁵⁴ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1, w: II Sobór Watykański, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

ANETA B. MANIECKA
KRAKÓW

APOLOGIA KOŚCIOŁA¹ W MYŚLI HISTORIOZOFICZNEJ² CYPRIANA KAMIŁA NORWIDA

*Nie tylko przyszłość wieczna jest – nie tylko!...
I przeszłość, owszem, wieczności jest dobj:
(...)*

Przeszłość ma wieczność w wieczystej połowie.

C.K. Norwid, *Post scriptum* [I]

Poezja jest filozoficzniejsza od historii.

Trawestacja słów Arystotelesa³

Twórczość romantyków ukształtowała trwały wzorzec mówienia nie tylko o sprawach narodowych, ale również i religijnych. Współtworzyli go przede wszystkim: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Cyprian

¹ „Choć w uwagach Norwida [który zawodowo nie zajmował się teologią] o Kościele nie brakuje odwołań do znanych stwierdzeń katechizmowych (np. rozróżnienie na Kościół walczący, cierpiący i tryumfujący), to należy stwierdzić, że pisarza nie zadowalały ujęcia rozpowszechnione w ówczesnej teologii”. Cyt. za: R. Zajączkowski, *Głos prawdy i sumienia*, Wrocław 1998, s. 29.

² Jest ona na wskroś chrześcijańska i pokłada wielką nadzieję, a zarazem ufność w Bożym planie Opatrzności, którego istnienie zakłada. U podłoża tej idei leży przekonanie o tragicznym losie, ale w wymiarze jednostkowym, a zatem „tragizm w myśli Norwida nie jest pierwiastkiem świata takiego, jakim uczynił go Bóg. Jest on domeną historii tworzonej przez ludzi i skażonej ich niedoskonałością”. Cyt. za: D. Siwicka, *Romantyzm*, Warszawa 2002, s. 224–225.

³ O. Dobijanka-Witczakowa, *Wstęp*, w: G.E. Lessing, *Dramaturgia hamburska. Wybór*, Kraków 1994, s. 15–16.

Kamil Norwid oraz Z. Krasiński⁴. Tytułem wstępu należy zaznaczyć, iż okres romantycznego zamętu i poszukiwań był niezwykle owocny dla nauk humanistycznych, a szczególnie historycznych. Nie oznacza to jednak wcale tego, że przedtem nie uprawiano w ogóle historii. Zajmowano się nią, aczkolwiek nie w sposób naukowy, lekceważąc niekiedy pojęcie faktu historycznego. Dopiero sytuacja na świecie, przede wszystkim polityczna, na początku XIX wieku – która była tak bolesna, nawet tragiczna, a jednocześnie nadzwyczaj twórcza pod względem kulturowym – uświadomiła potrzebę całościowej wizji dziejów.

O kryzysie kultury europejskiej wywołanym Wielką Rewolucją Francuską (1789–1799) bardzo surowe słowa wypowiedali kolejni papieże. Pius IX napisał w swej inauguracyjnej encyklice:

Truchlejemy w duszy i z najdotkliwszej boleści usychamy, gdy na wszystkie widma błędów, na tyle rozmaitych i tak szkodliwych sztuk, podstępów i sideł baczmy, którymi ci szyderycy prawdy i światła, oraz przebiegli zwodziciele ludów, ze wszystkich serc ostatni pierwiastek pobożności, sprawiedliwości, uczciwości do szczytu wytepić, obyczaje skazić, prawa boskie i ludzkie wypaczyć, religię katolicką i doczesną społeczność podkopać, zozydzić, a nawet, gdyby można, całkiem obalić usiłują⁵.

W niniejszym artykule postaram się przybliżyć wizję Kościoła w twórczości C.K. Norwida, którego aksjologia zawsze nieomylnie orientowała się na najszlachetniejsze wartości. Ze względu na postępującą apostazję, zwłaszcza wśród ochrzczonych Europejczyków, oraz potrzeby Kościoła katolickiego, którego społeczeństwo nie postrzega w kategoriach ostoji fundamentalnych wartości i prawdy wyrażonej w nieobciążonej laicyzmem, liberalizmem czy też komunizmem Tradycji katolickiej⁶ lakonicz-

⁴ Działalność romantyków nie ograniczała się jedynie do sfery literackiej, o czym świadczy podjęta przez C.K. Norwida i Z. Krasińskiego próba obrony papieża Piusa IX przed rewolucyjnie nastawionymi przedstawicielami narodu włoskiego w dobie Wiosny Ludów (1848).

Na marginesie należy zauważyć, że „poeta myśli” względem następcy św. Piotra Piusa IX przyjął postawę ultramontańską, pomijając zasługi jego poprzednika, Grzegorza XVI, a także następcy Leona XIII. Ze względu na list, jaki otrzymał od tegoż sługi sług Bożych, napisał wiersz *Do władcy Rzymu*, a w 1867 roku w hołdzie „więźniowi Watykanu” *Encyklikę obłądanego*.

⁵ Pius IX, *Qui pluribus* (1846), Warszawa 2003, s. 6–7.

⁶ „Tradycja” pisana przez duże „T” oznacza tutaj ustny przekaz nauki Chrystusa, niespisany w Piśmie świętym, ale skodyfikowany w pismach Ojców Kościoła, w nauczaniu soborów, w liturgii i w sztuce katolickiej. „Tradycje” pisane małą literą oznaczają natomiast zwyczaje kościelne, które niekiedy mogą ulegać zmianie. Sobór Trydencki przypomniał, że „prawda ta [podana przez Chrystusa] i nauka zawierają się w księgach spisanych i w tradycjach niepisanych, które były przejęte przez Apostołów z ust samego Chrystusa bądź

nie ujętej przez Norwida w *Vade-mecum* (zawierającym oskarżenie – w duchu Ezechiela – współczesności ignorującej obowiązki chrześcijańskie): „Prawda się razem dochodzi i czeka!”⁷ – należy jak najwięcej skarbów wydobyć ze wskazań tego wielkiego, lecz niezrozumiałego poety. Podkreślał on, że prawdy nie wolno spostrzegać subiektywistycznie, pochodzi ona bowiem od Boga (najpełniej zaświadczył o niej Jezus Chrystus) i konstytuuje sens dziejów. „Pisarz uważał, że cały ciąg dziejów jest miejscem obecności i przejawieniem się odwiecznej Prawdy, ponieważ »Chrystus Pan był i jest« i »czas zwycięża«”⁸. Człowiek dochodzi do niej na drodze wysiłku umysłowego, któremu romantyk nadał miano „sztańdaru pracy”. Zarazem dochodzenie do prawdy jest znaczącym wątkiem w wielu wierszach poety.

Norwid prowadził stale dialog z przeszłością oparty na *auctoritas antiquitatis* (powadze starożytności), scalając w ten sposób wartości religijne z kulturowymi, gdyż „jest (...) poetą mądrego patriotyzmu, (...), zamkniętego na to, co dzieli, a otwartego na to, co łączy naszą ciągle jeszcze przecież chrześcijańską Europę” (M. Inglot)⁹. Gwoli sprawiedliwości zauważyć natomiast trzeba, że poeta nie gloryfikował jedynie przeszłości, deprecjonując tym samym terażniejszość (co wyróżniało go niewątpliwie na tle romantyków, posiadających lekceważący raczej stosunek do rzeczywistości w konstrukcji świata poetyckiego); ba... błyskotliwością, przenikliwością i trafnością swoich myśli przerósł nawet czasy, w których żył i tworzył. Był pierwszym polskim intelektualistą, który doceniając rodzime osiągnięcia, potrafił jednocześnie przebudować świadomość Polaków w duchu europejskiego uniwersalizmu. Poczucie kulturowego zespolenia Europy przyczyniło się do wykrystalizowania Norwidowskiej definicji ojczyzny, której granice poeta znacznie rozszerzył, czyniąc z niej ojczyznę kultury¹⁰, ukształtowaną przede wszystkim przez owocny rozwój chrześcijaństwa. Taka postawa wymagała zatem poszanowania ciągłości Tradycji, co implikowało potrzebę powrotu do istoty (substancji), czyli do Źródła. Nie ulega wątpliwości, przede wszystkim z uwagi na

przez samych Apostołów z natchnienia Ducha Świętego i były przekazane jakby z ręki do ręki, a zostały zachowane aż do naszych czasów”, *Dekret o przyjęciu świętych Ksiąg i Tradycji apostołskich* (1546), tłum. M. Karasa.

⁷ C.K. Norwid, *Vade-mecum (XLII) Idee i Prawa*, Warszawa 1962, s. 102.

⁸ R. Zajączkowski, *Głos prawdy ...*, Wrocław 1998, s. 13.

⁹ Z. Lisiecka, *Romantyzm*, Białystok 1998, s. 219.

¹⁰ Por.: „[Norwid] pojęcie ojczyzny wiązał z uniwersalizmem świata judeochrześcijańskiego i personalizmem chrześcijańskim, wynikającym z ortodoksyjnie wyznawanego katolicyzmu”. Cyt. za: J. Lyszczyna, *Literatura polskiego romantyzmu. Leksykon przypomnień*, Warszawa 2002, s. 191.

arystotelesowski element tradycji świata antycznego, uznany przez Norwida (Arystoteles uporządkował najogólniejsze rodzaje bytów w dziesięć kategorii: substancję i dziewięć przysługujących jej przypadłości, czyli właściwości. Norwid poszedł śladem greckiego uczonego w swej refleksji nad cywilizacją)¹¹, że świadomość i europejską, i chrześcijańską, ugruntowały trzy tradycje, czemu poeta dał niejednokrotnie wyraz w swojej myśli historiozoficznej, a także w twórczości. Na świadomość, postrzeganą zarówno w aspekcie ducha, jak i historii oraz kultury, zasadniczy wpływ miała – prócz tradycji *Starego Testamentu* oraz grecko-rzymskiej (pogańskiej) – *Traditio Christiana*, czyli Tradycja chrześcijańska, zapoczątkowana przez pisma greckich i łacińskich Ojców Kościoła opierających się na ustnym przekazie nauki wiary otrzymanej od apostołów.

Specyficzną cechą myśli „czwartego wieszczka” o Kościele było to, że pojmował on tradycję w sposób całościowy – holistyczny. Historia, jaka wyłania się z Norwidowskich zapisków, niekiedy lapidarnych – zwłaszcza w aspekcie duchowego postępu cywilizacyjnego – nigdy nie była sumą części, ale podlegała ewolucyjnym przemianom w trakcie rozwoju. W konkluzji można zauważyć, że „prawdziwy filozof widzi wszystko »jako wieczne stawanie się, nieprzerwany proces tworzenia«”¹². Zaiste, jest to sposób widzenia Cypriana Kamila Norwida, filozofa bez stosownego wykształcenia formalnego.

Ze względu na powyższe ustalenia należy przyjąć zasugerowane przez R. Zajązkowskiego następujące fazy historii (oczywiście, w ujęciu Nor-

¹¹ Tabelę (w wersji ujednoliconej przez autora artykułu) podajemy za: Piotr de Walla, *Praca jako wartość moralna. Studium z romantycznej aksjologii Norwida i Brzozowskiego*, t. 2, Poznań 1999, s. 18:

Kategorie Arystotelesa	Kategorie Norwida
Substancja	Bóg
Ilość	Praca
Jakość	Kościół
Stosunek	Chrześcijaństwo
Miejsce	Ojczyzna
Czas	Historia = Heroizm
Pozycja	Dzieje = Powołanie
Posiadanie	Sztuka = Pragnienie
Działanie	Kultura
Doznanie	Cywilizacja
Charakter „epistemologiczny” (poznawczy)	Charakter „ontyczno- aksjologiczny” (bytowo-wartościujący)

Kategorie ontyczno-aksjologiczne (bytowe i dotyczące wartości) ujęte przez Norwida, który nie posiadał stosownego wykształcenia filozoficznego, a raczej był zdany na swoją erudycję, tworzą system całościowy, albowiem wzajemniez siebie wynikają, w odróżnieniu od Arystotelesowskich: autonomicznych.

¹² M.H. Abrams, *Zwierciadło i lampa*, Gdańsk 2003, s. 233.

wida), będące swoistymi „kamieniami milowymi” w drodze Kościoła do spełnienia. Brak zatem miejsca na wątpliwości, że prymarnym celem historii zawsze był i jest *Kościół Tryumfu wysoki*¹³. Mianowicie są to:

1. „Okres Kościoła utajonego w religiach przedchrześcijańskich, gdzie ma miejsce »świadectwo prawdzie«, toczy się walka ze złem (...)”¹⁴.
2. „Okres Kościoła Starego Przymierza (...)”¹⁵.
3. „Okres naznaczony obecnością, nauczaniem i cudami Jezusa”¹⁶.
4. „Okres upowszechniania” się Kościoła, czyli »przenikania wzdłuż i wszerz« ludzkiej rzeczywistości w dążeniu do eschatologicznego spełnienia”¹⁷.

Trudno nie zauważyć, że Norwidowska myśl dotyczące religii zdradza wyraźne inklinacje ku filozofii Poseidoniosa¹⁸; co w niniejszym kontekście jest kolejnym dowodem na to, iż wizja świata poety, z której wyłania się chrześcijański sens dziejów (porównaj pierwszy okres z następnymi), jest samodzielna i nie można odmówić jej miana *stricte* naukowej (uogólniającej) i filozoficznej. Ten stoicki filozof i uczony twierdził, że religia jest czymś wrodzonym. Źródła jej upatrywał zaś w Logosie. Ten rodzaj religii naturalnej, wrodzonej wszystkim ludziom, gdyż są oni spokrewnieni z bóstwem, umożliwił później rozwój religii pochodnych.

Kwintesencją tego poglądu jest następujące zdanie Norwida o charakterze aksjologicznym: „Każda religia starożytna składa się (...) z części jakiejś Ewangelii, więc nie rewelowanej (precepty)”¹⁹. Warto tę konstatację wesprzeć wierzeniami ludu starożytnego Egiptu, dla których „dysk słoneczny ze wszystkich manifestacji znaczył wszelako Jedyne Boga, więc mieli oni Egipt niebieski i Nil niebieski – jakoby Jeruzalem niebieską”²⁰. Do dnia dzisiejszego trwają spory o charakter egipskiej religii, ogniskujące się wokół trzech tez, mianowicie: monoteistycznej albo politeistycznej bądź henoteistycznej.

Warunkiem *sine qua non* badań nad koherencją owej czterostopniowej piramidy dziejowej staje się uznanie rozstrzygnięć starochrześcijań-

¹³ C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, oprac. W. Gomulicki, t. 2, Warszawa 1971, s. 72.

¹⁴ R. Zajączkowski, *Głos prawdy...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 13.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Poseidonios z Apamei (ok. 135 p.n.e.–ok. 50 p.n.e.) – filozof stoicki, uważany za najbardziej wszechstronnego uczonego po Arystotelesie.

¹⁹ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, dz. cyt., t. 7, Warszawa 1973, s. 274.

²⁰ Tamże, s. 272.

skiej eklezjologii dotyczących narodzin Kościoła w ogóle, które były z pewnością nieobce Norwidowi, a w dużej części inspirowały go duchowo i twórczo. Niewidzialny „Kościół niebieski”, zaiste, istniał przed aktem stworzenia, a został ujawniony wraz ze stworzeniem człowieka, ale objawił się w pełni, zyskując całkowitą widzialność, dopiero w osobie Jezusa Chrystusa, przybierając postać Jego Mistycznego Ciała. Warto w tym kontekście przywołać na myśl encyklikę Piusa XII noszącą tytuł *Mystici Corporis Christi* (*Mistyczne Ciało Chrystusa*), wydaną w roku 1943 i będącą dopełnieniem wcześniejszego nauczania katolickiego.

Norwid pozostawał wierny tradycyjnej katolickiej definicji Kościoła, tak jasno ujętej przez św. Roberta kard. Bellarmina SJ w dobie polemik z reformacją protestancką. Stąd próby wpisania polskiego poety w klimat ekumenizmu drugiej połowy XX wieku są ahistoryczne²¹.

Najwyższy czas odwołać się w tym miejscu do poetyckiej argumentacji, wyrażającej wizję historiozoficzną C.K. Norwida, zawartej w wierszu z 1850 roku *Dwa męczeństwa*²², opisującym heroiczną śmierć²³ św. Pawła, zwanego Apostołem Narodów, który w tym utworze nabrał znamion postaci naśladowującej działalność historycznego Jezusa, panującego *heri hodie et in saecula* (wczoraj, dziś i na wieki). Ten „najmniejszy ze świętych” (jak sam siebie nazywał), podobny we wszystkim do Tego, do którego się nawrócił, nauczał pogan „aż do przelania krwi” – którą Mieczysław Jastrun (1903–1983) określił jako „potoczną mowę historii”²⁴ – ponosząc za to śmierć męczeńską około 69 roku. Ale jeszcze jako Szaweł (Saul – stare imię żydowskie) wielce cenił tradycję w takim kształcie, jaki uznawali faryzeusze²⁵. Jako faryzeusz, zobowiązany był do nauki rzemiosła, i dlatego nabył umie-

²¹ Por. wyznanie ogłoszone już po śmierci poety, ale w treści identyczne z zasadami obowiązującymi w czasach Norwida: „Oświecony obecnie łaską Bożą wierzę, że święty Kościół katolicki, apostołski i rzymski, jest jedynym i prawdziwym Kościołem, ustanowionym przez Jezusa Chrystusa na ziemi, któremu się poddaję z całego serca. Wierzę we wszystkie artykuły, które mi podaje do wierzenia; odrzucam i potępiam wszystko, co on odrzuca i potępia, i jestem gotów do zachowania wszystkiego, co on mi nakazuje” (Święte Oficjum, *Wyznanie wiary dla heretyków przechodzących do Kościoła*, 24 lutego 1884), M. Nassalski, *Formularium legale practicum*, wyd. 2, Włocławek 1905, s. 211. Współczesne określenie Kościoła mianem „ludu Bożego” służy tendencji ekumenicznej (Kościół to ludzkość, jak uważał Karl Rahner SJ), jak tego dowodzą badania historyków idei nad ciągłością i zmianą w Kościele w XIX i XX wieku.

²² Pod tytułem wiersza znajduje się dopisek *Legenda*, co sankcjonuje antynomiczne napięcie pomiędzy prawdą historyczną a fikcyjnym obrazem poetyckim.

²³ Zob. *Kategorie ontyczno-aksjologiczne Norwida* – przyp. 11.

²⁴ Cyt. za: M. Jastrun, *Norwid – poeta nieznan*, w: C. Norwid, *Poezje*, wybrał i wstępem opatrzył M. Jastrun, Warszawa 1956, s. 11.

²⁵ Por.: „Wierność prawdzie i niespożyty zapał uczyniły ze św. Pawła Apostoła Narodów i największego nauczyciela chrześcijaństwa, który jednak – wychowany na wielkiej trady-

jętność tkania płacht namiotowych. Prawdopodobnie gdzieś między rokiem 18 a 20, ale z całą pewnością już po śmierci Jezusa Chrystusa, wyruszył do Jerozolimy, aby móc studiować Torę w szkole Gamaliela I. Mając około 25 lat, zaczął prześladować Kościół, gardząc ukrzyżowanym Mesjaszem, aż do momentu nawrócenia, które nastąpiło przed rokiem 36 pod Damaszkiem. Ochrzczony przez Ananiasza, przybrał imię Pawła i rozpoczął działalność misyjną z miłości do Syna Bożego.

Utwór poetycki Norwida podzielony jest na dwie wzajemnie spójne części i trzy luźne ustępy dopełniające całość, wydzielone z tekstu za pomocą edytorskich gwiazdek. Pierwszy fragment opisuje działalność misyjną św. Pawła, a drugi drogę apostoła do uświęconego krwią męczeństwa.

Apostoła Narodów poznajemy w momencie, w którym na greckiej agorze ma przemawiać do tłumu. Refleksja historyka w tym miejscu skupia się przede wszystkim na tym, czy była to druga z kolei czy może trzecia wyprawa misyjna Pawła z Tarsu, albowiem jak podają źródła, przybył on do Grecji aż dwa razy. Wszelkie sugestie prowadzą jednak albo do macedońskiej Filippi (*Dz 16, 11–40*), albo do zgromadzenia w Tesalonice (*Dz 17, 1–9*), albo do zgromadzenia w Troadzie, Mitylenie lub na Samos (*Dz 20, 7–16*). Poeta kreuje nader plastyczny obraz, zgodny z prawidłami ówczesnej sztuki malarskiej, gdyż nie pozbawia go głębi i skupia wszystkie postaci w centralnym miejscu; na osoby te pada cień rzucany przez marmurowe posągi. Tworzy ponadto iluzję perspektywy, figury marmurowe bowiem jak gdyby odsuwają się od obserwatora, zmniejszając przy tym swoją wielkość, oraz przybierają barwę błękitną, która intensyfikuje się w miarę oddalenia. Dostrzegamy w tym fragmencie wiersza echa przygody Norwida z twórczością malarską, w której w zasadzie można wyróżnić trzy etapy; a mianowicie: pierwsze próby malarskie miały miejsce

cji antycznej – umiał dostrzec w odległych wierzeniach pierwiastki odwiecznej Prawdy. Ostatecznie stał się jednym z pierwszych jej męczenników” (zob. wiersz *Dwa męczeństwa*). Cyt. za: R. Zajączkowski, *Głos prawdy...*, dz. cyt., s. 112. Powyższa enuncjacja polskiego historyka literatury i filozofii Ryszarda Zajączkowskiego jest dość odważna i, moim zdaniem, nie do końca uprawniona w świetle wiedzy na temat życia i działalności misjonarsko-literackiej Pawła z Tarsu, którą obficie czerpiemy przede wszystkim z *Dziejów Apostolskich* i oczywiście listów jego autorstwa. Przyznać trzeba, iż Apostoł Narodów znał język grecki, a nawet otarł się o greckie piśmiennictwo, ale i tak znajdował się pod silnym wpływem tradycji pojmowanej w duchu faryzeuszy. Tradycja zaś antyczna (inaczej grecko-rzymska, czyli pogańska), przez którą rozumiemy dorobek duchowy i intelektualny starożytnych „teologów” i myślicieli-filozofów, odegrała co najwyżej niewielką rolę w postępującej świadomości ewangelicznej św. Pawła. Z drugiej jednak strony nie pomijam faktu, że Norwid opowiadał się za tradycją, która zasymilowała pogańską doktrynę z tajemnicą wiary chrześcijańskiej.

jeszcze w latach szkolnych, które poeta spędził w Warszawie; potem, gdy w roku 1842 opuścił kraj, był wolnym słuchaczem na Akademii Sztuk Pięknych we Florencji; za zwieńczenie tego rodzaju działalności Norwida można z pewnością uznać epizod amerykański (lata 1852–1854), kiedy nasz „czwarty wieszcz” pracował jako grafik, malarz i rzeźbiarz.

(...) – Niżej lud – ten samy,
Jedno żyw, marmurowej nie mający cery
I mniej osobny niżli wielkie bohaterzy²⁶.

Prosty lud, jaki zebrał się na agorze, by w skupieniu i zadumie wysłuchać słów Pawła z Tarsu, w niczym nie przypomina statycznych, majestatycznych greckich posągów, którymi jest otoczony, choć – podobnie jak one – stoi. Uprawniony wydaje się w tym przypadku sąd, że Norwid na zasadzie kontrastu zestawiał plebs z pogańskimi dziełami sztuki, podkreślając go przez subtelnie wprowadzony element ruchu. Zgromadzone postacie ludzkie bowiem zatrzymały się na rynku greckim jak gdyby w „przelocie”, na chwilę, by przypadkiem nie ominęło ich coś istotnego. Stoją tu zatem: ranny „wojak bosy”, podpierający się włócznią, „mąż uczony z wiadrem”, krezus przyozdobiony wieńcem ze złota, „i mówca w czerwonej opończy / I pasterz w kurpiach, które wachał mu pies gończy” – przedstawiciele ludu greckiego. Norwidowi udaje się nikogo nie pominąć. Paweł z Tarsu skupia wokół siebie wszystkich bez wyjątku, bez względu na zajmowaną pozycję społeczną i status majątkowy („ludzi różnego mienia i sumienia”)²⁷; on dokonuje już tu na rynku pierwszego cudu – wyrывa bowiem, aczkolwiek za ledwie na chwilę, ludzi z krzątaniny dnia codziennego. Jest to pierwsze, ale jakże istotne, zwycięstwo Kościoła. Po nim przyjdą następne, ale uświęcone już krwią, która musiała zostać przelana za wiarę katolicką, jedyne źródło Prawdy objawionej. Apostoł, wychodząc do zebranych, aby głosić „niezglobione bogactwa Jezusa Chrystusa” – dokonał czynu niemalże heroicznego, gdyż w tamtych czasach chrześcijanie uchodzili po prostu za zjadaczy ludzkiego mięsa, co sytuowało ich obok kanibali. Z drugiej jednak strony trzeba pamiętać o tym, że przemawiał jako wybraniec, „z Bożego natchnienia”²⁸, wywołując u ludzi następujące reakcje:

²⁶ C. Norwid, *Dwa męczeństwa. Legenda*, w: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, dz. cyt., t. 1, Warszawa 1971, s. 118.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 119.

(...) – cichości skrzydło ich przykryło:
 I jednym wstrząsło dreszczem – jednym zapaliło
 Płomieniem: i gorzeli, i ziębli, i bledli,
 I czerwienieli razem, i razem przysiedli
 Jak fala, (...)
 Pawła otaczając,
 Co w środku stał i kazał wciąż, rąk nie spuszczał²⁹.

Na plan pierwszy w cytowanym fragmencie wysuwają się dwie piękne metafory, którymi są: „skrzydło cichości” oraz ludzka „fala”, budujące atmosferę majestatycznego objawienia Prawdy Bożej prostemu ludowi. Warto w tym miejscu przytoczyć następujące słowa św. Pawła (znajdujące się poza obrębem analizowanego tekstu): *Vos estis cives sanctorum* (Jesteście współobywatelami świętych), jednak podkreślające apoteozę relacjonowanego w wierszu spotkania, a także apoteozę samych zgromadzonych i przede wszystkim ich mistrza. Paweł z Tarsu w analizowanym obrazie poetyckim z całą pewnością wykreowany został na „żołnierza Chrystusowego”, pełniącego służbę z miłości do Syna Bożego w pewnym greckim mieście³⁰, w którym:

I stało się, że fala ta nagle zagrzmiała:
 „Ów jest Merkuriusz. – Przyszedł tu w sukmanie z ciała,
 Lecz Bogiem on! – Pasterze woły nich podadzą! –
 Niech o kolumnę topór młodzieńcy wygładzą,
 A panny, tańcząc, pieśni niech ofiarne wzniosą!” –
 Tu się Apostoł Paweł przeżegnał i, płowy
 Płaszcz rozdarłszy, odepchnął go precz nogą bosą:
 „Poganie! – krzyżąc – człowiek jestem i, jako wy,
 Proch prochów – i na ziemi tej błędny viator³¹;
 A dla Chrystusa jeśli też poczynam dziwy,
 Te są z Świętego Ducha – więc *Veni-creator*
 Śpiewajcie³² – bo nie kwiaty mnie – prędzej pokrzywy!”

Prosty lud grecki pod wpływem charyzmatycznego kazania Pawła z Tarsu, w którym objawił swoją moc Duch Święty, ujrzał, zresztą mylnie, w apostołe bożka i chciał mu składać ofiary z bydła. Św. Paweł zganił za

²⁹ Tamże.

³⁰ Portret takiego żołnierza sam nakreślił św. Paweł w *Liście do Efezjan* (6, 13–17).

³¹ *Homo viator* – „człowiek pielgrzym” – to typowe określenie teologiczne ludzkiego życia doczesnego.

³² Por.: *List do Efezjan* 6, 17–18: „Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże – wśród wszelakiej modlitwy i błagania. Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu!” Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1980, s. 1328.

to wszystkich zgromadzonych, przypominając im, iż jest tylko człowiekiem w służbie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego³³, wędrującym niczym proch na wietrze, i wezwał ich jednocześnie do wspólnej modlitwy do Ducha Świętego. Ale przecież już w tej chwili, przepełnionej jeszcze triumfatycznym uniesieniem, czuł, że nadchodzi czas wypełnienia swojej misji ostatecznie, czyli „krwi krzyża”, której zapowiedzią jest ból symbolizowany przez pokrzywy, „rosnące w Rzymie na Monte Oppio” (dopowiedzenie pochodzi od autora tekstu); w miejscu, gdzie przed wiekami stała willa cesarza Nerona...

W drugiej części wiersza Norwid ukazuje nauczającego w pewnym, bliżej nieokreślonym mieście Cesarstwa Rzymskiego Pawła z Tarsu, którego nagle „wzięto (...) [i] prowadzono potem przed sędziego”³⁴, rzucając pod jego adresem irracjonalne oskarżenia, takie jak to:

(...) – bo szalony jest ten Chrześcijanin
I prawi tu, aż drogich potem nie chcą tkanin
Kupować³⁵.

„Czwarty wieszcz” wyraźnie nawiązuje tutaj do męczeńskiej śmierci Pana naszego, czyniąc z apostoła człowieka naśladowującego historyczne przeżycia Jezusa Chrystusa (Jezusa historycznego). Za taką interpretacją przemawia sam tytuł utworu (*Dwa męczeństwa*)³⁶ oraz poniższe uwagi poczynione przez Ryszarda Zajączkowskiego, w cytowanej już niejednokrotnie dysertacji; mianowicie że „św. Paweł to (...) człowiek symbolizujący (podobnie jak św. Piotr i św. Jan) całą epokę w historii Kościoła, choć w »czasie krótkim«. (...) W listach św. Pawła jak w soczewce skupiła się (...) gorliwość wyznawców nowej religii”³⁷. Podobieństw tego typu należy upatrywać również w zachowaniu większości słuchaczy „najmniejszego ze świętych”, którzy są zbulwersowani zaszłą sytuacją, a tych, którzy pragną i domagają się przelania krwi świętego, przyrównują do afrykańskich barbarzyńców.

³³ Por. słowa św. Pawła: „Dlatego zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (*Ef 3, 14–15*), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 1326.

³⁴ C. Norwid, *Dwa męczeństwa. Legenda*, dz. cyt., s. 120.

³⁵ Tamże.

³⁶ Niewykluczone, że w tym przypadku może chodzić również o męczeńską śmierć (poniesioną na krzyżu) przez św. Piotra, którego martyrologia od zawsze nierozdzielnie kojarzona była ze św. Pawłem.

³⁷ R. Zajączkowski, *Głos prawdy...*, dz. cyt., s. 111.

Ci przeto, na Pawłową zażarci wymowę,
Dalej radzić: „Ubiczuj, albo zrąb mu głowę!”
I stali – i sędziego krzesło marmurowe,
Niby teatrum, kręgiem objęli połowę³⁸.

Norwid demaskuje „sprawiedliwych” mających sędzić apostoła Pawła. Są nimi: sędzia naśladowujący niewolniczo cesarza, rotmistrz, urzędnicy oraz mówcy. Im nie zależy na dociekaniu prawdy, oni pragną jedynie wydać wyrok skazujący, są bowiem żądni widowiska. Bez krwi nie będzie teatru, a tragedia bez końcowej sceny nie ma żadnej wartości. Muszą przecież zapłonąć pochodnie zemsty na wzgórzu hańby pogan a triumfu świętości. Ale Paweł z Tarsu z racji tego, że był obywatelem rzymskim, podlegał bezpośrednio jedynie władzy cesarza i nie mógł być osądzony przez zgromadzonych. W tej sytuacji sędzia na wzór Poncjusza Piłata „umył ręce”. I jak Jezusa Chrystusa prowadzono od Annasza do Kajfasza, tak Apostoła Narodów zaprowadzono w końcu przed oblicze Nerona³⁹:

Więc przed Cesarzem Paweł stawion był, i jasno
Gadał mu prawdę w oczy mocą Chrystusową,
(...)
I, jako odkupienie przyszło przez męczeństwo
Chrystusa Pana, uczył, radząc Cesarzowi:
By nie omieszkał własne czynić nawrócenstwo;
I jak jest wolność wszelka Świętemu-Duchowi
Posłuszną, który w Trójcę zwolon, acz stanowi
Osobę trzecią. Rzeczy one nie samym widzeniem,
Ale miłością prawdy każąc, więc natchnieniem,
Więc dobrą wolą. Tej zaś Święty Duch z wysoka
Błogosławił. Aż Cesarz rzekł: „treść jest głęboka,
I mało, że nie stawam się jak dziecko nowe –”
I kazał Pawła więzić – potem ściął mu głowę!⁴⁰

Apostoł Paweł przed obliczem cesarza rzymskiego decyduje się podając ostatnią w swym życiu misję, czyli nawrót Nerona; oczywiście zdaje sobie sprawę z jałowości owego kroku. Rezygnuje przy tym z własnej obrony, pragnie bowiem dawać jedynie świadectwo Chrystusowi, świadectwo Prawdzie.

³⁸ C. Norwid, *Dwa męczeństwa. Legenda*, dz. cyt., s. 120.

³⁹ Neron, cesarz rzymski (54.), który zainicjował prześladowania pierwszych chrześcijan (w latach 64–68), popełnił samobójstwo.

⁴⁰ C. Norwid, *Dwa męczeństwa. Legenda*, dz. cyt., s. 121.

Więc był Apostoł Paweł pętany jak z w i e r z ę⁴¹,
 I jako Bóg obwołan – a wytrwał przy wierze,
 Że człekiem był. – Albowiem stało się wiadomo,
 Że człowiek zwierząt Bogiem, a gdy Bóg: *ecce homo*⁴².

Św. Paweł to druga, po św. Piotrze, „krwawa” opoka Kościoła triumfującego nad złem, gdyż zrodzonego z miłości. Tak jak ciało Syna Bożego ugięło się pod ciężarem fizycznego bólu, tak i Pawłowe musiało obumrzeć, lecz dało tym samym życie **Mistycznemu Ciału Chrystusa**, czyli Kościołowi.

*

Względem chrześcijaństwa historia pełniła funkcję służebną; miała bowiem na celu przygotować jego podwaliny. Typową dla myśli Norwida zależność pomiędzy historią dziejów a religią najlepiej chyba zobrazują słowa pochodzące z *Ewangelii według św. Łukasza*:

[Jan Chrzcziciel] Obchodził więc całą okolicę nad Jordanem i głosił chrzest nawrócenia dla odpuszczenia grzechów, jak jest napisane w księdze mów proroka Izajasza:

Głos wołającego na pustyni:
 Przygotujcie drogę Panu,
 prostujcie ścieżki dla Niego!
 (...)
 drogi kręte niech się staną prostymi,
 a wyboiste drogami gładkimi!
 I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże⁴³.

Ten sposób pojmowania dziejów (w świetle chrześcijaństwa, a ściślej: przez pryzmat wiary katolickiej)⁴⁴ zakłada istnienie jednego dostępnego doń klucza, którym jest zaiste religia⁴⁵.

⁴¹ Nie jest to przypadkowe porównanie, gdyż (jak podają źródła historyczne [Tacyt]) w czasach Nerona niektórych chrześcijan zaszywano w skóry dzikich zwierząt i czekano, aż rozszarpią ich psy.

⁴² C. Norwid, *Dwa męczeństwa. Legenda*, dz. cyt., s. 121.

⁴³ *Ek* 3, 4–6.

⁴⁴ Papież Grzegorz XVI pisał nawet: „opłakiwania godnym jest widok, gdy widzi się, do czego dochodzą brednie rozumu ludzkiego, skoro ktoś ulegnie nowatorstwu i, pomimo ostróg Apostoła, zapragnie więcej wiedzieć, aniżeli nam jest dane; gdy ufając sobie nadmiernie, mniema, że można znaleźć prawdę poza Kościołem Katolickim, w którym przecież znajduje się ona w całej swej niepokalanej czystości”, Grzegorz XVI, encyklika *Singulari nos* (1834).

⁴⁵ Por.: „Całe dzieje, w ujęciu Norwida, nie były osadzone w ramach instytucji świeckich, lecz Kościoła. (...) W tym znaczeniu całe dzieje ludzkości od początku mają wyraźny wymiar eklezjalny”, R. Zajączkowski, *Głos prawdy...*, dz. cyt., s. 12–14.

Kościół, jaki wyłania się z Norwidowskiej „definicji”, której fragmenty zostały zawarte w różnych pismach, nie jest spętany historycznymi podziałami i uprzedzeniami, aczkolwiek ujęty w ścisłe ramy katolicyzmu, pozostaje daleki od subiektywnych ocen w sprawach moralności i wiary i krytyczny wobec postępującego liberalizmu. Kościół to *sui generis* depozyt wiary, umożliwiający odkrycie i zgłębienie prawdy w myśl słów Jezusa Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

Wartość sugestywnej historycznej syntezy kontekstualizującej przeszłość, jaką zaproponował Norwid, wyrażona jest, jeśli nie w bezspornych, to z pewnością przykuwających uwagę ożywczych słowach krytyki bądź sugestii, zawartych chociażby w lapidarnym stwierdzeniu Czesława Miłosza: „Norwid był zakorzeniony w romantycznym zaabsorbowaniu historią”⁴⁶.

Artykuł ten, ze względu na ustalone ramy problemowe, nie może obejmować obszerniejszej analizy. W świetle mojej refleksji humanistycznej podjęty trud takowej analizy okazałby się z pewnością jałowy, niniejsza bowiem oddaje istotę myśli historiozoficznej Norwida. Pozwólmy zatem pozostałym frapującym głosom trwać w wymownym milczeniu...

Apology of the Church in C. K. Norwid's historiosophical thought

The most famous representatives of the Polish nation from romanticism time (A. Mickiewicz, J. Słowacki, Z. Krasiński and C. K. Norwid) created an unchangeable pattern of speaking about matters of religion and, first of all, matters of nation. The last one, called *the Master of leaving unsaid*, recognizing Europe's intellectual output, as well as its Christian roots, spoke only about *homeland of culture*. He did so inside four-levelled pyramid of history, including: *era of the Church latent in pre-Christian religions*, *era of the Church of the Old Covenant*, *era marked with Jesus' presence, teaching and miracles*, and at last *era of "dissemination" of the Church*. St. Paul, *the smallest of saints*, became its "bloody" rock, and his heroic death was described by C. K. Norwid in a poem from 1850 titled *Two martyrdoms*. It can be even said that *the beauty of Norwid's poetry is the beauty of experienced truth* (M. Jastrun). The article tries to show position of the Church in Norwid's multi-plot axiology. The poet, referring to values passed on by antique culture, took from catholic universality in order to evaluate Church's role in the world. Not forgetting about Tradition, he remembered about moderni-

⁴⁶ Cz. Miłosz, *Historia literatury polskiej do roku 1939*, Kraków, 1993, s. 319.

ty. Although details of Norwid's thought require further studies, his message is hard to be overestimated today.

słowa klucze: *apologia, historiozofia, Kościół triumfujący, kryzys kultury, kultura europejska, kultura polska, liberalizm, męczeństwo, Norwid, objawienie, ojczyzna, prawda, rewolucja francuska, romantyzm, św. Paweł, tradycja, uniwersalizm, wiara katolicka, Wielka Emigracja, wizja Kościoła*

KAZIMIERZ MIKUCKI CR
LWÓW

PROBLEM FAKTÓW – PRÓBA DEFINICJI, TYPOLOGII I OPISU

1. Wprowadzenie

Dość często występującym elementem języka potocznego jest słowo „fakt” (łac. *factum*). Posługujemy się nim niemal codziennie w trakcie wymiany najrozmaitszych informacji. Pojawia się ono chociażby w takich naszych zwrotach językowych, jak: „dziwny fakt”, „stało się faktem”, „fakt faktem”, „trzymać się faktów”, „fakty mówią”, „niezbity fakt”, „suche fakty” czy też „nagie fakty”¹. Najogólniej mówiąc, poprzez użycie takich zwrotów chcemy zwrócić uwagę naszym rozmówcom, że omawiany przez nas stan rzeczy jest czymś rzeczywistym, nieodwołalnym, prawdziwym i pewnym, a nie czymś możliwym, wątpliwym, fikcyjnym czy fałszywym.

Trudno jest także sobie wyobrazić brak powyższego terminu w słowniku tak zwanych nauk szczegółowych. Może jedynie z wyjątkiem nauk formalnych, na terenie których mówi się raczej o danych, twierdzeniach, prawach czy aksjomatach, natomiast bardzo rzadko o faktach logicznych lub matematycznych. Ale już nauki empiryczne, przyrodnicze i humanistyczne ze swojej najbardziej podstawowej terminologii nie mogą usunąć tego słowa, któremu niejako zawdzięczają swoje istnienie. Fakt bowiem stanowi tu najczęściej punkt wyjścia dalszych czynności nauko-

¹ Zob. np.: *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, Warszawa 1999, s. 531.

twórczych oraz podstawową instancję, która rozstrzyga bądź o akceptacji hipotez i teorii, bądź o ich odrzuceniu.

Termin „fakt” znajdujemy również w bardzo wielu słownikach filozoficznych². Wokół niego toczono też liczne spory filozoficzne³. Nie bez powodu więc ma on w tej gałęzi wiedzy uprawnione miejsce. Po pierwsze, charakter faktów jest czynnikiem decydującym o przedmiocie i specyfice jakiejś filozofii i jej poszczególnych działów, a także w wielu przypadkach jest probrzem zgodności lub konfliktu z prawdą różnych systemów tworzonych w ramach choćby tak zwanej teorii bytu na temat świata czy człowieka. Po wtóre, pojęcie to jest przywoływane w kontekście rozważań o charakterze metafizycznym, jakie są prowadzone głównie na gruncie epistemologii, metodologii nauk, filozofii nauki i teorii filozofii. I wówczas może tu chodzić na przykład o ocenę roli, jaką odgrywają fakty w procesie filozofowania i tworzenia nauki, lub też o określenie stopnia, w jakim łączą się one z teoriami oraz odzwierciedlają obiektywną rzeczywistość.

Treść niniejszego artykułu na temat pojęcia faktu – dotycząca głównie podania jego definicji, klasyfikacji i skrótowego opisu – wyraźnie nawiązuje do powyżej wspomnianych zagadnień, wyróżnionych w obszarze refleksji właściwych metafizologii; stąd też jest i rozważana wielokrotnie i przy różnych okazjach w tychże metafizycznych dyscyplinach. Odnosnie do tego tematu podejmuje się również systematyzujące i generalizujące próby jego opracowania, spotykane w wielu publikacjach słownikowych i encyklopedycznych⁴. W odróżnieniu jednak od wielu dotychczas spotykanych tego typu ujęć o charakterze porządkującym, mamy nadzieję w jakiejś mierze wzbogacić i poszerzyć tę problematykę. Chcemy tego dokonać poprzez przyjęcie wyraźnej, trojkiej zasady klasyfikacyjnej, uwzględnienie bardzo szerokiego znaczenia słowa „fakt” oraz wykorzystanie przykładów ilustrujących charakter faktów i ich znaczenie w różnych dziedzinach poznania. Takie zamierzone poszerzenie tejże problematyki o nowe znaczenia rozpatrywanego pojęcia jest, jak się wydaje, na tyle uzasadnione, na ile uwzględni się najpierw pewną ontologię co do natury rzeczywistości, a potem określoną epistemologię wypowiadającą się między innymi w sprawie poznawczych możliwości czło-

² Zob. np.: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1956, s. 337–339; *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad i Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 101; *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 186–188.

³ Zob. E. Grodziński, *Język, metafizyka, rzeczywistość*, Warszawa 1969, s. 58.

⁴ Por. np. W. Sokołowski, *Fakt, w: Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 14–17.

wieka (przynajmniej takiej ontologii i epistemologii się nie zaneguje); fakt bowiem już intuicyjnie kojarzy się nam przeważnie z czymś, co jest obiektywne i prawdziwe. Jeśli chodzi więc o ową ontologię, to uwzględniamy szeroką, pluralistyczną koncepcję bytu, obcą wszelkim ujęciom monistycznym. Taka ontologia obejmuje wówczas świat myśli, języka i jednostkowego bytu realnego, a w obrębie ostatniej ze sfer dostrzega chociażby byty materialne i duchowe, naturalne i ludzkie wytwory. W epistemologii natomiast zakładamy koncepcję realizmu poznawczego, przyjmującego tezę o możliwości poznawania świata, jaki istnieje niezależnie od ludzkiej świadomości. Jest to stanowisko opozycyjne wobec kierunków o charakterze idealistycznym, sceptycznym, agnostycznym i fenomenalistycznym, które – w pewnym uproszczeniu mówiąc – kwestionują możliwość poznawania obiektywnej rzeczywistości lub tę możliwość znacznie ograniczają. Nie widać bowiem wystarczających racji – jak mówi ks. Kamiński⁵, a co także potwierdzają liczni przedstawiciele długiej tradycji filozofii europejskiej – aby niejako *a priori* ustawiać się nieufnie w stosunku do perspektyw adekwatnego odkrywania złożonej i bogatej dziedziny bytu. Wychodząc więc od wspomnianych wyżej założeń ontologiczno-epistemologicznych, a także kierując się racjami historycznymi, dokonamy nieco nowego ujęcia klasyfikacji interesującego nas tu pojęcia faktu. Dla uwyrażnienia dodajmy jeszcze, że ta próba typologii będzie miała charakter raczej opisowy, a nie normatywny. Za podstawę podziału faktów przyjmujemy natomiast trzy względy, które z filozoficznego punktu widzenia wydają się szczególnie ważne i aktualne. Chodzi tu mianowicie o sposób uzyskiwania, o przedmiot, jakiego dotyczą, oraz o ich stosunek do obiektywnej rzeczywistości, którą mają reprezentować. Mamy tu więc do czynienia – kolejno – z problemami związanymi z faktem, w których dominuje aspekt metodologiczny, ontologiczny oraz epistemologiczny.

W tekście tym spotkamy się z wieloma i nieraz bardzo odmiennymi określeniami interesującego nas pojęcia. W podsumowujących wnioskach końcowych dokonamy syntetyzującego ujęcia tych różnych sposobów rozumienia. Ale dla jasności w odbiorze treści niniejszego artykułu warto wspomnieć już we wstępnych uwagach, że mówiąc o faktach, będziemy mieli na myśli ich dwa podstawowe znaczenia, zresztą nierozdzielnie ze sobą związane. Pierwsze odnosi się do jakiegoś przedmiotu, zwykle pewnego wycinka rzeczywistości wewnętrznej lub zewnętrznej: rzeczy, zdarzenia, zjawiska, procesu, własności, do tego, co ma miejsce

⁵ Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 168–182.

w przestrzeni, w czasie teraźniejszym lub przeszłym, a ponadto udostępnia się w poznaniu⁶. Drugie znaczenie wiąże się z myślowym obrazem, który tworzymy w związku z poznawaną rzeczywistością i ujmujemy w odpowiednich sądach i zdaniach, ocenianych najczęściej w kategoriach prawdy lub fałszu logicznego⁷.

2. Podział faktów ze względów metodologicznych

W zakresie pierwszego z zasygnalizowanych ujęć klasyfikacyjnych uwzględnimy dychotomiczny i bardzo często stosowany podział faktów na potoczne i naukowe. Za kryterium naukowości lub nienaukowości przyjmuje się tu zatem metodę – sposób, w jaki się stawia, rozwiązuje i systematyzuje problemy poznawcze. Przy tego typu podziale nie jest to kryterium jedyne i wyizolowane od jeszcze innych kryteriów, ale – jak się wydaje – decydujące. Może też ten podział budzić do pewnego stopnia zastrzeżenia ze względu na nieostrość zakresów jednego i drugiego podzbioru, szczególnie wtedy gdy się te podzbiory traktuje rozłącznie. Rezygnując jednak z tego ostatniego zamiaru, a ponadto akceptując to, że dość powszechnie, ze względów metodologicznych, dzieli się poznanie potoczne i naukowe, dlatego też i wyróżnia się odpowiednie im klasy danych, które są stwierdzalne i kontrolowalne na gruncie powyższych sposobów poznawania⁸. Warto dodać, że podział ten jest szczególnie ważny, aktualny i często przywoływany w literaturze filozoficznej w kontekście współcześnie toczonej dyskusji o wyborze któregoś z tych dwóch typów doświadczenia w bazie wyjściowej filozofii klasycznej⁹.

Ograniczając się tylko do podania niezbędnych informacji na temat sposobu uzyskiwania obu grup faktów, przypomnijmy, że pierwsza z tych

⁶ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, np. tezy 1.1, 1.2, 2; C. F. V. Weizsäcker, *Filozofia grecka i fizyka współczesna*, tłum. M. Heller, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 143.

⁷ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., na przykład tezy 2.1, 2.12, 2.141, 3, 4.01.

⁸ Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki...*, dz. cyt., s. 172, przyp. 5; S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969, s. 33; K. Kłósak, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1968, nr 4, z. 2, s. 85.

⁹ Przebieg tej dyskusji referują m.in.: A. Bronk, *Filozofia i nauka: Problem demarkacji*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1995, nr 43, z. 1, s. 181-236; A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1998, s. 78-101; K. Mikucki, *Spór o typ doświadczenia w bazie wyjściowej filozofii: Kazimierz Kłósak i tomizm egzystencjalny*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2002, nr 38, z. 2, s. 31-53.

grup jest rezultatem poznania potocznego, a druga – naukowego. W najbardziej zaś ogólnej charakterystyce pierwszego z wyróżnionych typów poznania podaje się, że ma ono postać przeważnie bezplanowego, spontanicznego spostrzegania zewnętrznego i wewnętrznego; z reguły pozbawionego wyrafinowanych narzędzi technicznych i logiczno-matematycznych; nastawionego na zaspokajanie podstawowych potrzeb codziennego życia i w naturalny sposób dostępnego niemal wszystkim ludziom. W związku z tym zauważa się, że takie poznanie cechują naoczność, wieloaspektowość, brak dostatecznego krytycyzmu, praktycyzm, subiektywizm, nieadekwatność opisowa, powierzchowność ujęcia, mała precyzja¹⁰. Poznanie naukowe zaś definiuje się jako czynności metodyczne, oparte na bezpośrednim lub pośrednim kontakcie człowieka z rzeczywistością zewnętrzną i wewnętrzną; realizowane jest ono za pomocą obserwacji, pomiaru, eksperymentu badawczego, z wykorzystaniem różnych operatorów przedmiotowych i myślowych¹¹, w celu uzyskania doniosłej społecznie informacji o świecie. Jako szczególne cechy i jednocześnie walory tak pojmowanego poznania wymienia się więc krytycyzm, systematyczność, jednoaspektowość, obiektywizm, głębię ujęcia, dokładność opisu, intersubiektywną możliwość weryfikacji i komunikacji treści poznawczych¹².

Fakty potoczne, rozumiane w najogólniejszym sensie i charakteryzujące się, z grubsza biorąc, wymienionymi wyżej znamionami, są pojmowane jako określone dane, wyrażane przeważnie w sądach i zdaniach obserwacyjnych na temat pewnych stanów rzeczy – na temat tego, co jest lub co było rzeczywiste w odróżnieniu od czegoś tylko możliwego czy fikcyjnego¹³. Przykładów tej klasy faktów można podawać bardzo dużo, odpowiednio do zasięgu poznania potocznego. Zauważyć jednak trzeba, że w przypadku egzemplifikacji tego zagadnienia z reguły ogranicza się fakty potoczne (także i naukowe) do dwóch grup danych o charakterze empirycznym, a nie apriorycznym. By się o tym przekonać, wymieńmy tylko niektóre z nich; takie, jakie są przytaczane niejednokrotnie przez filozofów w trakcie rozważań i dyskusji dotyczącej punktu wyjścia filo-

¹⁰ Zob. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, dz. cyt., s. 24–25; tenże, *Typy ludzkiej wiedzy*, w: *Jak filozofować?*, red. T. Szubka, Lublin 1989, s. 20–22.

¹¹ Określenie I. Dąbskiej, zawarte w jej pracy *O narzędziach i przedmiotach poznania*, Warszawa 1967, s. 24.

¹² Por. J. Such, *Doświadczenie*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski i zespół, Wrocław 1987, s. 103–119; H. Feigl, *Światopogląd naukowy: naturalizm i humanizm*, tłum. T. Baszniak, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Warszawa 1991, s. 94–108.

¹³ Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, dz. cyt., s. 55, 101.

zofii klasycznej. Tak więc mogą to być na przykład dane dotyczące istnienia konkretnych rzeczy, zjawisk fizycznych, wartości, aktów świadomości, naszego osobowego „ja” itd.¹⁴ Zaznaczmy jeszcze w formie końcowej uwagi, że dla wielu przedstawicieli klasycznej filozofii bytu owa postać danych ma bardzo ważne znaczenie, zwłaszcza na gruncie metafizyki ogólnej. Sądzi się bowiem, że

(...) w metafizyce ogólnej – wobec transcendentального aspektu dociekań – nie ma znaczenia ani różnorodność empirycznego materiału, ani precyzja jego ujęcia. Jako punkt wyjścia rozważań wystarczają zdroworozsądkowe stwierdzenia faktów istnienia rzeczy, istnienia na różne sposoby, podlegania zmianom. Takich niepowątpiewalnych stwierdzeń dostarcza proste doświadczenie rzeczywistości, przeprowadzane bez użycia metod naukowych¹⁵.

Drugą grupę danych poznawczych, z metodologicznego punktu widzenia, tworzą fakty naukowe. Zauważamy, że rozpatrywana obecnie klasa faktów bywa określana niemal zawsze przez uczonych jako dane doświadczalne: obserwacyjne¹⁶, eksperymentalne¹⁷, pomiarowe¹⁸; w odróżnieniu od zmiennych teorii – jako dobrze ugruntowane, pewne, trwałe¹⁹, niezależne od subiektywnego poglądu badacza; ich prawdziwość może być stwierdzona; odnoszą się do jakiegoś stanu rzeczy, a następnie wyrażane są w języku jakiejś nauki²⁰. Z podobnymi sformułowaniami pojęcia faktu naukowego spotykamy się między innymi u ks. K. Kłósaka, który tym problemem przez długie lata się interesował. Z różnych uwag czynionych przez niego na ich temat – często odwołujących się do myśli Maritaina²¹ – wy-

¹⁴ Zob np.: S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 76–81; tenże, *Z metafizologii człowieka*, w: *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 249–262.

¹⁵ J. Herbut, *Fakt*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 187. Pogląd taki podzielają m.in.: S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce*, w: *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 165–166; A. M. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć*, Lublin 1994, s. 247–255.

¹⁶ Por. B. Gawecki, *Myślenie i postępowanie*, Warszawa 1975, s. 170; A. G. v. Melsen, *Nauka i technologia a kultura*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1969, s. 35–36.

¹⁷ C. Bernard definiuje fakty naukowe właśnie jako dane zapośredniczone poprzez eksperymenty i dające wgląd w badaną rzeczywistość. Por. B. Skarga, *Claude Bernard*, Warszawa 1970, s. 165–167.

¹⁸ Zob. S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, dz. cyt., s. 33; J. Maritain, *Bóg i nauka*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. IV, Warszawa 1977, s. 44.

¹⁹ Zob. K. Kłósak, *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, nr 9, z. 3, s. 7; B. Gawecki, *Myślenie i postępowanie*, dz. cyt., s. 170.

²⁰ Por. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, Lublin 1986, s. 23–24; B. Gawecki, *Myślenie i postępowanie*, dz. cyt., s. 170; tenże, *Filozofia rozwoju*, Warszawa 1967, s. 48.

²¹ Według Maritaina, fakty naukowe są dobrze stwierdzonymi prawdami egzystencjalnymi. Cyt. za: K. Kłósak, *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoschola-*

ka, że rozumie on przez nie takie dane doświadczenia naukowego, które są pewne²², dotyczą zjawiskowych stanów rzeczy²³ oraz są ujmowane w określonych sądach²⁴.

Zaznaczmy, jak to uczyniliśmy przy wyżej wymionej klasie danych, że fakty naukowe stanowią od stuleci jeden z centralnych tematów metodologii i epistemologii nauk szczegółowych oraz filozofii – pojawiają się często między innymi w związku z zagadnieniem wyboru odpowiedniego rodzaju ustaleń poznawczych wykorzystywanych w trakcie refleksji właściwej filozofii klasycznej. I nie brak bynajmniej myślicieli, którzy uważają, że najodpowiedniejszy typ danych w punkcie wyjścia filozofii stanowią właśnie fakty naukowe. Tak jest, dla przykładu, w nurcie tak zwanego tomizmu lowańskiego (otwartego), którego jednym z najważniejszych przedstawicieli jest K. Kłósak. Nie pomijając znaczenia, jakie mogą mieć dla filozofii wyniki poznania przednaukowego, sądzi on jednakże, że filozofia współczesna musi sięgnąć do faktów naukowych, dających możliwość pogłębionego, bardziej wszechstronnego i adekwatnego opisu rzeczywistości²⁵.

Widać więc, że fakty naukowe stanowią od wieków przedmiot zainteresowania bardzo wielu badaczy o różnych specjalnościach. Także przedmiot licznych dyskusji i sporów, do których dochodzi nierzadko ze względu na wieloznaczność, jaka przysługuje samemu słowu „nauka”, czy też wskutek tego, że ustala się wąskie albo szerokie kryteria naukowości, że różnie się rozumie same metody naukowego poznawania. Już bowiem choćby podana powyżej ogólna charakterystyka faktów naukowych wskazuje, że wiąże się je przede wszystkim z naukami empirycznymi, z dziedziną *science*, przeciwko czemu oponuje wielu metodologów. Profesor M. Przełęcki, na przykład, „dopuszcza różne rodzaje doświadczenia: poza zmysłowym, także etyczne, estetyczne, mistyczne, sugerując, że gdy idzie o ich funkcje poznawcze, różnią się one jedynie stopniem intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności”²⁶. Ale pomijając te kontro-

stycie, dz. cyt., s. 7; tenże, *Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1960, nr 3, z. 2, s. 25–28.

²² Kłósak wyraźnie odgranicza to, co jest pewne w nauce (fakt naukowy), od tego, co jest tylko hipotezą. Zob.: tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, Warszawa 1955, s. 239; tenże, *Hipoteza samoródtwa wobec badań nad wirusami*, „Znak” 1952, nr 6, s. 6, 10.

²³ Zob. tenże, *Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*, art. cyt., s. 27–28.

²⁴ Zob. tenże, *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, dz. cyt., s. 7–8.

²⁵ Por. np.: tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 123–148.

²⁶ Cyt. za: E. Kałuszyńska, *Czyj obraz? Jaki świat?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec i A. Lemańska, Warszawa 1998, s. 16.

wersyjne problemy, które w tym miejscu nas nie interesują, zauważamy po prostu, że z pojęciem faktu spotykamy się w wielu dyscyplinach traktowanych jako naukowe także i w tych o charakterze filozoficznym i teologicznym. Fakty naukowe można wówczas – w zależności od owych dyscyplin naukowych, częściowo odrębnych metodologicznie – dalej dzielić na liczne podklasy, i można to czynić na wiele sposobów. Podejmiemy się tego w pewnym zakresie poniżej, gdy będziemy rozpatrywać kwestię przedmiotu tych danych.

3. Podział faktów ze względów ontologicznych

Historia filozofii poucza, że dziedzina najogólniej pojętego bytu oraz faktów, które mogą tę dziedzinę jakoś reprezentować, jest bardzo szeroka. Sprawa ta oczywiście inaczej się przedstawia na gruncie różnych koncepcji, kierunków i szkół filozoficznych, będąc uzależnioną tu od określonych założeń o charakterze ontologiczno-epistemologicznym. Tego rodzaju założenia powodują bowiem, że wizje rzeczywistości, a wraz z nimi i sfera faktów, przybierają różny kształt i zakres. Nie miejsce tu na krytyczny stosunek do tych wszystkich koncepcji. Zakładając jedynie realizm poznawczy i pluralistyczną, realistyczną koncepcję bytu, a także posługując się metodą historyczno-systematyzującą, można, jak się wydaje, wyróżnić istnienie wielu wymienionych poniżej odmian faktów, stosownie do typologii przedmiotów, których one dotyczą.

Pierwszy z wyróżnionych tu podziałów, wyjątkowo rzadko stosowany, nawiązuje do klasyfikacji nauk na formalne i realne. Klasyfikacja taka, oprócz innych kryteriów, dokonywana jest ze względu na odmienną naturę i odrębny sposób istnienia przedmiotów badanych przez obydwie grupy nauk²⁷. Na temat istoty i sposobów istnienia przedmiotów nauk formalnych i realnych funkcjonuje wiele rozbieżnych poglądów, formułowanych w filozofii logiki i matematyki, z jednej strony, i w ontologii, z drugiej²⁸; ujawniły się one w historii, jak wiadomo, w związku ze słynnym sporem o uniwersalia. Do tych spornych problemów ustosunkowuje się również tradycja filozoficzna o orientacji arystotelesowsko-tomistycznej, reprezentowana współcześnie między innymi przez J. Maritaina. My-

²⁷ Por. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2000, s. 217.

²⁸ Zob. T. Batóg, *Filozofia matematyki*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 177–86; S. Kiczuk, *Filozofia logiki*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 225–229; E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 51–53.

śliciel ów, wychodząc od realizmu umiarkowanego w kwestii istnienia świata konkretnych rzeczy i pojęć matematyczno-logicznych, wyróżnił fakty, które dotyczą niezależnych od poznania indywidualnych przedmiotów realnych, oraz takie, które odnoszą się do przedmiotów badanych przez nauki formalne. Te drugie nazwał „faktami logicznymi” i „faktami matematycznymi”²⁹ – to dane uzyskane w toku czynności intelektualnych, wyodrębnionych i opisanych przez Arystotelesa jako abstrakcja matematyczna lub abstrakcja drugiego stopnia. Owe dane mają postać ogólnych, uniwersalnych struktur, form, istniejących realnie w umyśle, ale z podstawą w rzeczach, w ich cechach i związkach. Z tego też i powodu, choć nie dotyczą bezpośrednio realnej rzeczywistości, mogą być stosowane w jej badaniach.

Z równie bardzo ogólnym podziałem faktów spotyka się w tradycji nawiązującej do filozofii analitycznej, na gruncie rozważań w obrębie semiotyki. Otóż wyodrębnia się tu dwuczłonowy podział interesujących nas danych na fakty językowe i fakty pozajęzykowej rzeczywistości. Pierwsze dotyczą wyrażen językowych jako systemu znaków formalnych (na przykład zdań), o których się mówi w metajęzyku, drugie zaś mają za przedmiot wszelką inną rzeczywistość, wyrażaną w języku przedmiotowym³⁰. Fakty językowe – z obszaru wiedzy potocznej, naukowej i filozoficznej – stały się, jak wiadomo, pierwszorzędym obiektem, na którym skoncentrowała swoją uwagę filozofia analityczna; z tego powodu nazywana jest też lingwistyczną.

Czy wyróżnione wyżej klasy danych, odnoszących się do obiektów matematyczno-logicznych i językowych, należy nazywać „faktami”, jest rzeczą dyskusyjną. Wielu sądzi, że fakt nie może być odniesiony do tego, co jest pomyślane lub powiedziane³¹. Nie ma natomiast wątpliwości (wśród realistów), że dziedzina faktów przynależy do sfery bytów realnych, badanych między innymi w naukach empirycznych. Przypatrzmy się więc teraz bliżej tej dziedzinie.

Fakty, jako przede wszystkim przedmiot bezpośredniego doświadczenia, mogą być podzielone na fakty przyrodnicze i kulturowe (humanistyczne). Wyróżnia się je przy pewnych zastrzeżeniach i wbrew pozytywistycznym tendencjom, odpowiednio do istnienia dwóch wielkich działów szczegółowych nauk empirycznych – przyrodniczych i humanistycz-

²⁹ Zob. K. Klószak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 125.

³⁰ Zob. E. Grodziński, *Język...*, dz. cyt., s. 5–11.

³¹ Por. *Filosofskij encyklopedičeskij słowar*, red. E. F. Gubskij, G. W. Korabljowa, W.A. Łutczenko, Moskwa 2000, s. 474.

nych; owe dane są, dodajmy, podstawą tych nauk oraz empiryczną podstawą wielu bardziej szczegółowych dyscyplin filozoficznych. W pierwszej obszernej grupie faktów przyrodniczych, niekiedy utożsamianych w ogóle z naukowymi, mieszczą się dane, które traktują o przyrodzie, „czyli o tym wszystkim, co w swym istnieniu i w swej naturze nie zależy od działania i woli człowieka”³². W zależności od określonej dyscypliny przynależącej do przyrodoznawstwa znajdują się tutaj – podajemy przykłady, czerpiąc je głównie z opracowań ks. K. Kłósaka – fakty fizyczne (np. ciśnienie wywierane przez gaz na ściany naczynia, przyciąganie się wzajemne elektronu i protonu z siłą wyrażoną przez prawo Coulomba)³³; chemiczne (np. ciężar atomowy ciał prostych, powinowactwo chemiczne)³⁴; kosmologiczne (np. przesunięcie ku czerwieni prążków widmowych niemal wszystkich mgławic pozagalaktycznych)³⁵ i biologiczne (np. bardzo obfita zawartość kwasu rybonukleinowego w chromidiach neuronów, gromadzenie się niezliczonych przeżyć w naszej pamięci)³⁶. Drugą obszeroną grupę danych empirycznych stanowią fakty kulturowe (humanistyczne). Odnoszą się one, najogólniej mówiąc, do sfery człowieka i społeczeństwa, jego dziejów oraz wytworów kulturowych. Mogą się zatem pojawić w tym obszarze rzeczywistości fakty psychologiczne, powiązane z wewnętrzną sferą aktywności ludzkiej (np. określone spostrzeżenia, konstrukcje wyobraźni, stany afektywne, akty umysłu i woli)³⁷; fakty społeczne (np. typowe czynności, sposoby postępowania, procesy i stosunki społeczne)³⁸; fakty historyczne (np. zdarzenia i procesy, które wywarły znaczący wpływ na bieg dziejów ludzkich)³⁹; fakty etyczne (konkretne działania ludzkie, jeśli mogą mieć kwalifikację dobra lub zła moralne-

³² Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, dz. cyt., s. 218.

³³ Zob. K. Kłósak, *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. III, Warszawa 1977, s. 217.

³⁴ Por. tenże, *Jak pojąć w neoscholastyce przedmiot i metodę filozofii przyrody?*, „Roczniki Filozoficzne” 1954, nr 4, s. 14.

³⁵ Zob. tenże, *Teoria ekspansji przestrzennej wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, dz. cyt., s. 417.

³⁶ Zob. tenże, *Życie psychiczne a synteza białek w neuronach*, „Przegląd Powszechny” 1949, nr 227, s. 115.

³⁷ Por. tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. I, Warszawa 1968, s. 174; tenże, *Metoda badań natury duszy*, „Znak” 1950, nr 5, s. 22–23, 26.

³⁸ Zob. np. É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1968, rozdz. I.

³⁹ O problemie dziejów z pozycji filozofii klasycznej pisze m.in. P. Moskal, *Problem filozofii dziejów*, Lublin 1993.

go)⁴⁰; fakty religijne (wszelkie fenomeny, jakie towarzyszą relacji człowieka do *sacrum*)⁴¹ czy też sam fakt nauki, która istnieje obiektywnie i jest niekiedy uznawana „za najwyższe i najbardziej charakterystyczne osiągnięcie naszej kultury”⁴².

W związku z powyższym pojawia się kolejna ważna klasyfikacja faktów, oparta na tym, że dane naukowe (także potoczne) mogą dotyczyć jakichś jednostkowych zdarzeń, prostych elementów, konkretnych stanów rzeczy⁴³ albo jakichś ogólnych prawidłowości, złożonych zjawisk i procesów. W pierwszym przypadku możemy m.in. za B. Russellem⁴⁴, H. Poincarém⁴⁵, J. Deweyem⁴⁶, A. Siemianowskim⁴⁷ i E. Pakszys⁴⁸ powiedzieć, że są to fakty jednostkowe, atomowe, proste, a w drugim przypadku – fakty ogólne, złożone. Jako przykłady faktu jednostkowego i ogólnego niech posłużą te, które podał wspomniany Russell. Otóż fakt należący do pierwszej klasy danych może dotyczyć na przykład posiadania przez konkret jakości, co może zostać wyrażone w zdaniu: „To jest białe” („to” pełni tutaj funkcję nazwy własnej, oznaczającej daną zmysłową). Fakt ogólny natomiast, obejmujący szereg faktów atomowych, może odnosić się na przykład do prawdy o końcu naszego ziemskiego życia – to zaś ujmuje się w zdaniu generalnym: „Wszyscy ludzie są śmiertelni”⁴⁹. Warto przy tym podkreślić, że formułowanie faktów ogólnych jest jednym z zasadniczych celów nauk szczegółowych i cieszy się zainteresowaniem przedstawicieli wielu kierunków filozoficznych, którzy chcą rozpatrywać rzeczywistość w aspekcie ogólności i w zgodzie z danymi empirycznymi. Choć według Russella – „nie można oczekiwać pełnego opisu świata, nie

⁴⁰ Por. S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, w: tenże, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 333.

⁴¹ Klasyfikowane i opisywane są one szczególnie w fenomenologii religii. Zob. m.in. na ten temat: Z.J. Zdybicka, *Fenomenologia religii*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 194–196.

⁴² E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 330

⁴³ Są to fakty, które mogą być w czasoprzestrzeni odwzorowane za pomocą pojedynczych punktów. Klasę takich zjawisk jednostkowych nazywa się zdarzeniami. Por. S. Pabis, *Metodologia i metody nauk empirycznych*, Warszawa 1985, s. 72.

⁴⁴ Por. B. Russell, *Fakty i sądy*, w: *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. II, Warszawa 1983, s. 58–59.

⁴⁵ Tekst Poincarégo na ten temat zawarty jest w: *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, red. Z. Cackowski i M. Hetmański, Wrocław 1992, s. 192–196.

⁴⁶ Por. J. Dewey, *Filozofia a cywilizacja*, tłum. J. Przeworski, Warszawa 1938, s. 13–14.

⁴⁷ Por. A. Siemianowski, *Wyjaśnianie naukowe*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 743.

⁴⁸ E. Pakszys, *Problemy faktów naukowych: fakty biologiczne wobec struktury, funkcji i rozwoju materii ożywionej*, w: *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*, red. S. Butryn, Warszawa 1991, s. 286.

⁴⁹ Por. B. Russell, *Fakty i sądy ...*, dz. cyt., s. 58–59. Przykłady jednostkowych i ogólnych faktów społecznych podaje m.in. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 182, 274, 403.

posiadając zarówno faktów ogólnych, jak i faktów jednostkowych⁵⁰, jednak zdaniem K. Kłósaka i innych myślicieli, istotną wartość dla analizy filozoficznej przedstawiają tylko te pierwszego typu. Nie interesują ich szczegółowe dane nauk przyrodniczych, ale najogólniejsze sformułowania o przyrodzie, treści najbardziej ramowe – przybierające niekiedy postać przyrodniczego obrazu świata⁵¹.

W ostatnim stuleciu daje się zauważyć podział faktów na empiryczne (naukowe lub potoczne) i filozoficzne. Rozróżnienie takie dokonywane jest wśród metodologów klasycznej koncepcji filozofii i stanowi ich reakcję na nowożytne i współczesne tendencje pozytywizujące, które odmawiały tradycyjnej filozofii własnego przedmiotu badań oraz sprowadzały ją do analizy lub syntezy nauk szczegółowych. Uważają oni, że poznanie filozoficzne wyróżnia się jednak swoim przedmiotem (także metodą i celem) od tego, które jest osiągalne na bazie doświadczenia przednaukowego i naukowego. Tak na przykład J. Maritain, K. Kłósak i S. Mazierski⁵² sądzą, że – najogólniej mówiąc – fakty filozoficzne są takimi danymi przednaukowymi i naukowymi, które zostały ustalone i osądzone w świetle filozofii i dzięki temu stały się jej „materią” własną, „materią” przez nią „przywłaszczoną”⁵³. Inaczej mówiąc, dane te są wyrażane za pomocą pojęć typu ontologicznego, odnoszą się do poznawalnej intelektualnie istoty lub natury rzeczy i mogą też być bezpośrednio wykorzystywane w dalszej refleksji filozoficznej. W odróżnieniu od nich, fakty *stricte* naukowe lub potoczne są stwierdzane na podstawie analizy empiriologicznej (stąd nazywane są też „empiriologicznymi”); są formułowane w języku tejże analizy i dotyczą zjawiskowej strony badanych obiektów. Sposobem zaś na to, aby fakty empiryczne mogły stać się filozoficznymi, jest proces interpretacji tych pierwszych za pomocą abstrakcji oraz mediacji jakiejś wcześniejszej i ogólniejszej wizji filozoficznej⁵⁴. Jako przykłady faktów filozoficznych podaje ks. Kłósak: istnienie zależności wyższych zjawisk psychicznych od podłoża materialnego, ujęte w aspekcie bytu

⁵⁰ Zob. B. Russell, *Fakty i sądy*, dz. cyt. s. 58.

⁵¹ Por. K. Kłósak, *Materializm dialektyczny*, Kraków 1948, s. 31; tenże, *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody*, „*Analecta Cracoviensia*” 1970, nr 2, s. 98; A. Lemańska, *Profesora Kazimierza Kłósaka metoda uprawiania filozofii przyrody*, w: *W poszukiwaniu prawdy*, red. M. Lubański i Sz. W. Ślaga, Warszawa 1987, s. 34.

⁵² Zob na ten temat np.: K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., rozdz. X–XI; S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, dz. cyt., s. 74–75, 92–93.

⁵³ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, dz. cyt., s. 126–27.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 124–160.

ludzkiego⁵⁵; fakt ewolucji kosmosu (w tym i biokosmosu)⁵⁶, istnienie ruchu⁵⁷, stwierdzony porządek w naturze (biokosmosie)⁵⁸, początek życia organicznego na Ziemi⁵⁹, istnienie sił i energii w ciałach⁶⁰ – jako ogólne własności bytu charakterystycznego dla przyrody; przyswajanie materiałów pokarmowych przez organizm jako przejaw budowy własnej substancji przez byt ożywiony⁶¹; okresowy układ pierwiastków Mendelejewa⁶² jako wskaźnik istnienia różnicy ontologicznej pomiędzy bytami.

Przynajmniej od św. Tomasza z Akwinu zaczyna się wyraźnie kształtować w obrębie chrześcijaństwa, przede wszystkim na Zachodzie, podział faktów na naturalne i nadprzyrodzone, co miało wówczas związek z odróżnianiem filozofii od teologii, z dostrzeganiem różnic, jakie zachodzą pomiędzy tymi dziedzinami poznania, jeśli chodzi o ich metodę, cel i przedmiot. Fakty pierwszego typu – nie tylko filozoficzne, ale też potoczne i ściśle naukowe – są ustalane jedynie naturalnym ludzkim wysiłkiem, akceptowane na podstawie samej oczywistości przedmiotowej oraz dotyczą rzeczy przynajmniej dostępnych codziennemu doświadczeniu przez wszystkich ludzi albo poznaniu odpowiednio wykwalifikowanych specjalistów; podlegają więc one w jakimś stopniu społecznej kontroli i weryfikacji. Fakty zaś drugiego typu, nazywane też (z różnych względów) religijnymi, objawionymi, teologicznymi czy dogmatycznymi⁶³, są uważane za przejaw działania Boga wobec świata i człowieka, odnoszą się już do sfery w naturalny sposób niedostępnej poznaniu racjonalnemu i stąd akceptowane są przy udziale łaski, wiary, autorytetu czy też na podstawie osobistego, właściwego jedynie określonym osobom, doświadczenia. Jako przykłady tego rodzaju faktów można przytoczyć, jak się wydaje, nie tylko te dotyczące tak zwanych objawionych tajemnic wiary, głębokich przeżyć duchowych i mi-

⁵⁵ Por. tenże, *Materializm dialektyczny*, dz. cyt., s. 33–34; tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „*Analecta Cracoviensia*” 1978, nr 10, s. 35.

⁵⁶ Por. tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 48.

⁵⁷ Zob. tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁸ Zob. tenże, *Poznawalność istnienia Stwórczego Rozumu*, „*Collectanea Theologica*” 1955, nr 26, s. 483–484; tenże, *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, dz. cyt., s. 11–26.

⁵⁹ Zob. tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, s. 32–33.

⁶⁰ Zob. tenże, *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga...*, dz. cyt., s. 220.

⁶¹ Zob. tenże, *Zagadnienie metody filozofii przyrody...*, dz. cyt., s. 11.

⁶² Zob. tamże, s. 12.

⁶³ Por. E. Kopeć, *Apologetyka*, Lublin 1974, cz. II; J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 97–99; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 119.

stycznych, ale też i w ogóle odnoszące się do Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej; na przykład, „mówiąc o Bogu – przekonuje Akwinata – nie możemy określić, kim On jest, ale wyłącznie, kim nie jest i jakie miejsce zajmują inne byty w stosunku do Niego”⁶⁴.

4. Podział faktów ze względów epistemologicznych

Problemy teorii poznania, mające związek z dziedziną faktów, dotyczą szerokiego spektrum spraw. Wiążą się one przy tym ściśle z rozważaniami o charakterze ontologicznym i metodologicznym; z tego powodu nie udało się ich wyizolować i pominąć w trakcie naszych wcześniejszych analiz, odnośnie do klasyfikacji faktów w oparciu o kryterium metodologiczne i ontologiczne. W większym lub mniejszym stopniu pojawiały się więc tam między innymi takie klasyczne problemy teoriopoznawcze, jak źródła i struktura poznania, jego przedmiot i granice. Jako zaś przykład tych ścisłych związków można podać wcześniej dokonany podział faktów na empiryczne i filozoficzne, zakładający nie tylko określoną ontologię, ale też metodologię i epistemologię. Są jednak zagadnienia, jak można sądzić, które dotychczas były jedynie na dalszym planie naszych zainteresowań, a należą w sensie ścisłym do teorii poznania oraz stanowią jednocześnie często spotykane w filozofii kryterium podziału faktów – o wartość poznawczą, jaką mają dla nas fakty. Mówiąc zaś o tej wartości mamy tu na myśli przede wszystkim to, w jakim stopniu fakty zawierają elementy obserwacyjne i nieobserwacyjne (teoretyczne, aprioryczne); w jakiej mierze reprezentują one rzeczywistość obiektywną; czy adekwatnie informują nas o świecie, który jest dostępny naszemu poznaniu, czy też są w takim lub innym stopniu dowolną konstrukcją podmiotu poznającego. Z tym wszystkim wiążą się oczywiście jeszcze dalsze problemy epistemologiczne; nawiązują one choćby do sporu realizmu z idealizmem, instrumentalizmem i konstruktywizmem lub też dotyczą sprawy prawdziwości i pewności tych danych⁶⁵.

W związku z powyżej zasygnalizowanymi problemami teoriopoznawczymi pojawił się w historii filozofii kolejny podział faktów, który do dnia dzisiejszego budzi zainteresowanie i jest komentowany. Mianowicie wy-

⁶⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 30.

⁶⁵ Zob. M. Czarnocka, *Kryteria istnienia w naukach przyrodniczych*, Wrocław 1986; K. Zamiara, *Realistyczne i instrumentalistyczne stanowisko wobec wiedzy naukowej*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 553–564.

różniano i przeciwstawiano sobie dwie szerokie klasy faktów. Jedne nazywano faktami „czystymi”, „nagimi”, „gołymi”, „surowymi”, a drugie, dla podkreślenia odrębności, określano za pomocą przydawki przymiotnikowej jako „teoretyczne” lub w ogóle „naukowe”. Przyjrzyjmy się temu podziałowi.

Koncepcja faktów pierwszego typu pojawiła się, była szczególnie aktualna i popularna w okresie dominowania pozytywistycznego nurtu w filozofii oraz hołdowania skrajnie empirystycznej teorii poznania i indukcyjnej metodologii nauk przyrodniczych⁶⁶. Idea faktów „czystych”, odnoszących się do rzeczywistości przyrodniczej (głównie) i kulturowej (historycznej), zakładała, że istnieje możliwość i potrzeba „oczyszczenia” naszej wiedzy ze wszelkich elementów pozadoświadczalnych, o charakterze podmiotowym, spekulatywnym, teoretycznym, metafizycznym itp. Ideę tę, w mniejszym lub większym zakresie, postulowało wielu filozofów. Najbardziej zaś zdecydowanymi zwolennikami „czystego doświadczenia” byli pozytywiści, a w szczególności J.S. Mill, przedstawiciele tak zwanego empiriokrytycyzmu (E. Mach i R. Avenarius) oraz neopozytywiści, z R. Carnapem na czele⁶⁷. Rezultatem krytyki doświadczenia i „oczyszczenia” go z wszelkich wtrętów pozaempirycznych miały być owe „surowe” fakty, opisywane w zdaniach obserwacyjnych, sprawozdawczych, będących niejako protokołem z wewnętrznych doznań lub z wewnętrznych obserwacji. Widziano w nich fundament prawomocnej, niekwestionowalnej wiedzy, pierwszy i pewny punkt wyjścia nauki i formułowania jej praw („powszechnik jest abstrakcją z faktów”⁶⁸), ostateczne kryterium weryfikacji wszelkich twierdzeń teoretycznych. Zdania obserwacyjne z reguły zapisywano według schematu: „W miejscu *m*, w czasie *t* obserwowalny przedmiot typu *P* posiada cechę obserwowalną typu *C*”⁶⁹. Jeśli chodzi o pogląd na stosunek tychże faktów do oznaczanej rzeczywistości, to ujawniły się tu trzy podstawowe stanowiska: realistyczne, idealistyczne oraz tak zwane neutralistyczne⁷⁰; są to, dodajmy, w ogóle trzy podstawowe warianty poglądu na wiedzę ludzką w aspekcie jej relacji do sfery obiektywnej rzeczywistości. Najogólniej mówiąc, pierwsze z tych stanowisk przyjmowało, że „surowe” fakty komunikują nas z jakimiś kon-

⁶⁶ Por. J. Kmita, *Indukcjonizm i antyindukcjonizm*, w: *Nauka a filozofia*, dz. cyt., s. 226–235.

⁶⁷ Por. J. Such, *Dświadczenie*, dz. cyt., s. 108–110.

⁶⁸ Określenie P. F. Strawsona z jego pracy *Indywidualia*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 206.

⁶⁹ J. Such, *Indukcjonizm i antyindukcjonizm*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 233.

⁷⁰ Zob. M. Hempoliński, *Empiryzm*, w: *Nauka a filozofia*, dz. cyt., s. 156–160.

kretnymi, obiektywnymi stanami rzeczy świata zewnętrznego lub świata wewnętrznych przeżyć; drugie – temu przeczyło, „zamykając” te dane w obrębie określonych, doznawanych treści wrażeńowych, pochodzących ze strony aktywnego podmiotu poznania; trzecie natomiast stanowisko zajmowało neutralną pozycję wobec powyższych zapatrywań, odrzucając wszelkie „metafizyczne” interpretacje treści „czystego doświadczenia” odnośnie do istoty i sposobu istnienia świata danego w poznaniu.

Koncepcję konkurencyjną wobec powyższej stanowi zespół poglądów głoszonych przez bardzo wielu filozofów (szczególnie nauki), że nie ma faktów „nagich”, że nie ma danych „czystego doświadczenia”, wolnych od jakichkolwiek elementów apriorycznych, teoretycznych. Wszystkie bowiem fakty – potoczne czy naukowe – są w mniejszym lub większym stopniu uzależnione od psychobiologicznego „wyposażenia” poznającego podmiotu posługującego się dotychczasową wiedzą, odpowiednimi narzędziami poznawczymi i schematami myślowymi, kierującego się pewnymi dyrektywami metodologicznymi oraz żyjącego w określonej i zmiennej sytuacji kulturowej. „Czyste” zatem ujęcie rzeczy i zjawisk w doświadczeniu, wiernie odwzorowujące obiektywny stan rzeczy wydaje się, szczególnie w nauce, niemożliwością; zacieranie się granicy między doświadczeniem a teorią uważa się za jedną z charakterystyk współczesnych nauk⁷¹. Stąd też ks. M. Lubański może powiedzieć, że zjawiska przez nas badane, ich opisy i teorie je tłumaczące tworzą jedną logiczną całość⁷². Jeśli idzie o fakty historyczne, B.J.F. Lonergan zauważa, że na ich ustalenie składa się nieraz długi proces rekonstrukcji, interpretacji, połączony z czynnością rozumienia⁷³. Co się zaś tyczy faktów przyrodniczych, ks. Kłósak potwierdza powszechny dziś pogląd, że te dane są modyfikowane przez nasze władze poznawcze (aktywny, twórczy charakter każdego aktu poznawczego), przez wcześniej przyjęte przez nas twierdzenia teoretyczne, dotyczące między innymi rzeczy mierzonych i narzędzi pomiarowych, i że przenikanie teorii i empirii osiąga swój najwyższy stopień w naukach fizykomatematycznych (zwłaszcza w ich działach najbardziej poddanych opracowaniu matematycznemu)⁷⁴; że

⁷¹ Zob. M. Heller, *Doświadczenie granic*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, dz. cyt., s. 56–57.

⁷² Zob. M. Lubański, *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 28–42.

⁷³ Zob. B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 198–199.

⁷⁴ Por. K. Kłósak, *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, dz. cyt., s. 7–9.

żaden tego typu fakt naukowy nie jest czystą i prostą transkrypcją rzeczywistości. W ogóle lista tych uczonych, którzy utrzymywali i argumentowali, że fakty zawsze są w jakiejś mierze wkomponowane w szerszą teorię, decydującą o sensie danych doświadczalnych, jest bardzo długa. Otwierają ją współcześnie przede wszystkim konwencjonalisci (H. Poincaré, P. Duhem, E. Le Roy, K. Ajdukiewicz), a kończą twórcy i kontynuatorzy tak zwanej nowej filozofii nauki (głównie N. R. Hanson, S. Toulmin, M. Polanyi, T. Kuhn, P. Feyerabend, I. Lakatos)⁷⁵. Ci ostatni przyznają im ponadto inną, mniej znaczącą rolę w procesie rozwoju badań naukowych.

Tak więc na gruncie najnowszej filozofii nauki upadła koncepcja „gotych” faktów, z jednoczesną akceptacją faktów teoretycznie zinterpretowanych. Z tym, że – jak wspomnieliśmy – stopień tej „teoretyczności” i „faktyczności” może różnie się kształtować na gruncie konkretnych, naukowych sposobów poznawania. I tak, gdy uwzględni się wielkość elementu obserwacyjnego i teoretycznego w strukturze na przykład faktu naukowego, to możemy uzyskać kolejny dość istotny podział powyższych danych. Klasyfikacja taka jest dziełem Maritaina, z którego poglądami zdaje się identyfikować również K. Kłósak. Otóż w tym przypadku otrzymujemy dwie zasadnicze grupy faktów: pierwszą stanowią fakty w sensie właściwym (ze wskaźnikiem realnym), a drugą – fakty w niewłaściwym znaczeniu (ze wskaźnikiem symbolicznym)⁷⁶. Fakty w sensie właściwym (realne) to bądź dane dostępne obserwacji naukowej w sposób bezpośredni, bądź dane otrzymane w sposób pośredni (poprzez konfrontację rezultatów bezpośredniego doświadczenia z określonymi teoriami lub poprzez wykorzystanie tłumaczenia, które wydaje się w jakimś przypadku jedynie możliwe)⁷⁷. Drugą grupę faktów (w sensie niewłaściwym, ze wskaźnikiem symbolicznym) stanowią z kolei „ugruntowane w rzeczywistości fizykomatematycznej byty rozumowe, inaczej mówiąc, dobrze uzasadnione mity naukowe fizyki matematycznej, które przedstawiają umysłowi rzeczywistość w postaci zawoalowanej, gdyż kryją ją, a równocześnie dostarczają o niej jakichś wiadomości”⁷⁸. Ma tu na myśli Maritain koncepcję świata czterowymiarowego z jego krzywizną i współ-

⁷⁵ Zob. np.: A. Siemianowski, *Konwencjonalizm*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 322–330; Z. Hajduk, *Metodologia nauk przyrodniczych*, Lublin 2002, s. 11–15.

⁷⁶ Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 126–127, 131; S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, dz. cyt., s. 66–67.

⁷⁷ Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 127, 131.

⁷⁸ Tamże, s. 131.

czesne schematy atomów wraz z ich elementami składowymi. W sprawie pierwszej grupy faktów uważał on, że właśnie ten typ danych służy najlepiej wyświetleniu natury rzeczy⁷⁹. Natomiast fakty w znaczeniu niewłaściwym służą jedynie temu, aby z ich pomocą „tworzyć nowe mity, mity filozoficzne, które pozwoliłyby w płaszczyźnie opinii wysuwanych ze strony filozofii przyrody, opinii z istoty swej prowizorycznych i zmiennych, na osiągnięcie zgodności z elementem obrazowym nauk fizykalnych”⁸⁰.

Już choćby ten pobieżnie zaprezentowany przebieg dyskusji wokół spraw związanych z teoretycznym charakterem faktów (szczególnie naukowych) w jakiejś mierze pokazał, że problem zarówno ich statusu epistemologicznego (pewności, prawdziwości), jak i statusu ontologicznego (rodzaju odpowiadającego im bytu) nie przedstawia się jednoznacznie. Wydaje się, że i wobec tych faktów można zastosować trojako rozumiany i powyżej wzmiankowany pogląd odnośnie do epistemologicznej relacji wiedzy do sfery obiektywnej rzeczywistości, w aspekcie sposobu istnienia i natury tej rzeczywistości oraz, w jakimś stopniu, w aspekcie perspektyw adekwatnego jej ujęcia. W tej kwestii formułuje się również dychotomicznie i opozycyjnie rozumiany podział stanowisk, z których pierwsze jest określane jako realistyczne, a drugie – instrumentalistyczne⁸¹.

Instrumentalistyczne (także zróżnicowane) podejście do faktów teoretycznych, jakie można odczytać przede wszystkim na podstawie przynajmniej niektórych wypowiedzi konwencjonalistów, wyrażałoby się w tezie, że fakty te (szczególnie naukowe) są tworem sztucznym i fikcyjnym, nie spełniają funkcji poznawczych i nie odwzorowują obiektywnego stanu rzeczywistości. Skrajny wyraz znalazło to przekonanie w tezie tak zwanego konstruktywizmu, który traktuje fakty i teorie naukowe jako konstrukty społeczne⁸². Wydaje się, że znamion instrumentalistycznego stanowiska można dopatrzeć się między innymi w pewnych sformułowaniach M. A. Krąpca, który uważał, że w naukach fizykalnych nie spotykamy autentycznych sądów, lecz jedynie robocze, tymczasowe układy myśli, abstrahujące od faktyczności istnienia czegoś i ograniczające się zasadniczo do ujęcia aspektu ilościowego rzeczy⁸³.

⁷⁹ Tamże, s. 127.

⁸⁰ Tamże, s. 131.

⁸¹ Por. K. Zamiara, *Realistyczne...*, dz. cyt.

⁸² Por. S. Amsterdamski, art. na temat: *The Structure of Scientific Revolution*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga i zespół, t. III, Warszawa 1995, s. 213.

⁸³ Por. M. A. Krąpiec, *Egzystencjalizm tomistyczny*, „Znak” 1951, nr 6, s. 116–117; tenże, *Egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu istnienia*, „Collectanea Theologica” 1957, nr 28, s. 340, 343–365; tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1959, s. 130, 182, 451, 453–470.

W realistycznej natomiast wykładni faktów poddanych interpretacji teoretycznej zakłada się, że są one opisem obiektywnej rzeczywistości, istniejącej niezależnie od świadomości podmiotu poznającego⁸⁴. Nie sądzi się więc, by interpretacja teoretyczna, jakiej dokonuje się w przypadku tych danych empirycznych, w istotny sposób je zmieniała. Dlatego też uważa się, że dotyczą one faktycznych realności z obrębu rzeczywistości⁸⁵ i nie przekształcają jej w sposób zasadniczy⁸⁶. Zgodnie z takim stanowiskiem, na przykład dane szczegółowych nauk przyrodniczych i psychologicznych prowadzą do usystematyzowanego układu autentycznych sądów i są wyrazem rzeczywistego poznania naukowego w znaczeniu węższym⁸⁷. Nie uważa się też, by fakty naukowe ograniczały się w zasadzie do badania ilościowych aspektów rzeczywistości. Pogląd taki można odnieść co najwyżej – jak mówi A. Lemańska – do niektórych przypadków z zakresu współczesnej fizyki teoretycznej⁸⁸. Istnieją wszak nauki, w których występuje wyłącznie lub przynajmniej przeważa jakościwe podejście do przyrody⁸⁹. A jeśli nawet – jak to się dzieje w przypadku fizyki współczesnej – przeważa aspekt ilościowy, a jakościowy jest matematycznie przerobiony, to nawet tak daleko posunięte opracowanie teoretyczno-matematyczne daje poznanie świata fizycznego w sobie, odnosi się do rzeczywistości fizycznej i jej własności, jest poznaniem precyzyjnym i obiektywnym, choć oczywiście przybliżonym⁹⁰. Tak więc i w najdalej posuniętych opracowaniach teoretycznych występuje nie sama tylko „matematyzacja” i „generalizacja”, ale rzeczywiste poznanie natury⁹¹.

⁸⁴ Zauważa się, że wypowiedzi o istnieniu „nie są niezbędne dla uprawiania samej nauki”. Por. G. Bugajak, *Naukowy obraz świata – mit czy wyzwanie?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, dz. cyt., s. 41.

⁸⁵ Por. K. Kłósak, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” 1985, nr 17, s. 81 (pośmiertnie do druku przygotował J. Życiński).

⁸⁶ Por. tenże, *Dialektyczne prawo wszechzależności rzeczy i zjawisk*, „*Przegląd Powszechny*” 1949, nr 228, s. 213; tenże, *Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1948, nr 1, s. 201–202.

⁸⁷ Poznanie naukowe w znaczeniu węższym odnosi się do dziedziny empirycznych nauk szczegółowych. Zob. tenże, *Przyrodnicze i filozoficzne ujęcie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Kłósak, t. I, Warszawa 1976, s. 213–215; tenże, *Nauki przyrodnicze a filozofia*, „*Analecta Cracoviensia*” 1976, nr 8, s. 35–36.

⁸⁸ Por. A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, dz. cyt., s. 96.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 96–97; K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 7.

⁹⁰ Zob. K. Kłósak, *Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1959, nr 7, z. 3, s. 5–8, 24, 6–27, 32–33; Z. Hajduk, *Metodologia nauk przyrodniczych*, dz. cyt., s. 14–15.

⁹¹ Zob. K. Kłósak, *Zagadnienie współistnienia...*, dz. cyt., s. 5–8, 24.

5. Podsumowanie

W powyższym tekście ukazano, na historycznym tle, zagadnienie różnych sposobów rozumienia faktów – jako, najogólniej mówiąc, istniejących i ściśle określonych stanów rzeczy, które ujmowane są w poznaniu i wyrażane w sądach, a następnie stanowią podstawowe składniki ludzkiej wiedzy, funkcjonujące w najrozmaitszych sytuacjach życia społecznego, w ustaleniach tak zwanych nauk szczegółowych, filozofii i teologii. Te wszystkie sposoby rozumienia tego pojęcia, przez nas zebrane, zostały poklasyfikowane, poddane próbom zdefiniowania i opisu. W trakcie tych czynności posługiwaliśmy się przykładami ilustrującymi specyfikę różnych typów faktów oraz uwzględnialiśmy znaczenie, jakie one mogą mieć szczególnie w filozofii.

Jako zasadę podziału faktów zastosowaliśmy trzy kryteria – bardzo ogólne, nieostre, najczęściej przyjmowane przy wszelkich usiłowaniach charakterystyki samej nauki i jej poszczególnych dyscyplin. Chodzi tu mianowicie przede wszystkim o metodę badania, przedmiot zainteresowań oraz o rezultat poznawczego wysiłku w postaci określonych wyników w aspekcie ich wartości. Te trzy podstawowe kryteria nie służyły oczywiście za cel sam w sobie, a jedynie za uzasadnione i wygodne narzędzie przydatne planowi tej pracy – temu, aby objąć w całość, w miarę adekwatnie podzielić i skrótowo opisać ogromny obszar różnych sposobów używania i pojmowania terminu „fakt”.

Podczas realizacji tego planu okazało się, że termin ów nie jest jednoznaczny, ale analogiczny; ze względów metodologicznych, ontycznych i teoriopoznawczych przysługują mu różne znaczenia. Można więc mówić o faktach potocznych i naukowych; odnoszących się do dziedziny matematyczno-logicznej, językowej i pozajęzykowej, a w obrębie tej ostatniej – o faktach przyrodniczych i kulturowych, jednostkowych i ogólnych, empiriologicznych i filozoficznych, naturalnych i nadprzyrodzonych; w końcu – wymienia się jeszcze tak zwane fakty „czyste” oraz w różnym stopniu teoretycznie zinterpretowane.

Z tego też powodu wydaje się, że to, co jest najczęściej jeszcze kojarzone z pojęciem faktu – stwierdzony empirycznie jednostkowy stan rzeczy, ściśle ograniczony przestrzennie i czasowo, wyrażony w języku obserwacyjnym – jest zbyt wąskim, nieadekwatnym użyciem tego pojęcia wobec faktycznego stosowania go w różnych kontekstach życia społecznego i w szeroko rozumianych badaniach naukowych. W tej sytuacji, gdyby chciało się podać w miarę dokładne określenie pojęcia „faktu

w ogóle", wówczas jego opisowa definicja mogłaby przyjąć formułę bliższą jego potocznemu znaczeniu. Przez fakt można by było rozumieć zatem to, co jest dobrze stwierdzoną i wyrażoną prawdą na temat tego, co jest lub było, co jest dane i kontrolalne w poznaniu, co jest przeciwieństwem tego, co możliwe, wielce wątpliwe lub fikcyjne.

Das Problem der Fakten – Versuch einer Definition, Typologie und Beschreibung

Der Text dieses Artikels präsentiert verschiedene Weisen vom Faktenverständnis – als bestimmten Sachverhalten, die in den Sätzen zu fassen sind. Als dreifaches Aufteilungskriterium der Fakten haben wir genommen: das erste – methodologische, das zweite – ontologische, das dritte – epistemologische. Der methodologische Aspekt erlaubt die vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Fakten zu unterscheiden; der ontologische Aspekt erlaubt die vielstufige Aufteilung bezüglich der verschiedenen Wirklichkeitsarten zu bekommen; der epistemologische Aspekt erlaubt die Fakten als reine Fakten und theoretisch interpretierte Fakten aufzuteilen.

Die vorgeschlagene Typologie hat gezeigt, dass die Fakten nicht eindeutige Begriffe sind, sondern analogische. Die allgemeinste Definition des Faktes, die seine verschiedenen Gebraucharten berücksichtigen würde man könnte so ausdrücken. Fakt ist gut erkannte und ausgedrückte Wahrheit bezüglich dessen, was gewesen ist oder ist, was vorhanden und kontrolliert im Erkennen ist; was im Gegensatz zu denen steht, was möglich, fraglich und fiktiv ist.

słowa klucze: *doświadczenie, empiryzm, epistemologia, fakt w ogóle, fakty czyste, fakty filozoficzne, fakty kulturowe, fakty naukowe, fakty potoczne, fakty przyrodnicze, fakty teoretyczne, fakty teoretycznie zinterpretowane, filozofia analityczna, metodologia, nauki szczegółowe, ontologia, podział faktów, poznanie naukowe, poznanie potoczne*

MARCIN KARAS
KRAKÓW

OBRONA TRADYCYJNEGO PORZĄDKU RELIGIJNEGO I SPOŁECZNEGO PRZEZ PAPIEŻA GRZEGORZA XVI

W okresie rewolucji we Francji (1789–1799) oraz po jej zakończeniu siły liberalne w Europie postanowiły przebudować tradycyjny porządek społeczny i religijny. Kolejni papieże przeciwstawiali się tym dążeniom. Szczególne znaczenie w tym względzie ma pontyfikat papieża Grzegorza XVI, który przypadł na okres rewolucyjnego wrzenia w Europie i na epokę stopniowego narastania różnych form liberalizmu, a szerzej mówiąc: całego dziedzictwa rewolucji. Ponieważ w dziejach nowożytnego świata rewolucja ta stanowi wyraźną granicę dwóch epok w historii Europy, ale nie w historii Kościoła, przeto aby zilustrować wzajemne relacje Kościoła i świata w dobie tych przemian, należy sięgać również do wypowiedzi papieskich i dokumentów Magisterium z lat poprzedzających omawiany tu okres.

Grzegorz XVI urodził się w roku 1765 jako Bartłomiej Albert Cappelari w Belluno na terenie Republiki Weneckiej, która stanowiła wówczas część cesarstwa Austrii¹. W roku 1783 wstąpił do znanego z surowej reguły zakonu kamedułów, a cztery lata później przyjął święcenia kapłańskie. W okresie swego życia zakonnego pełnił funkcje profesora teologii i opata (od 1805 roku). Wyrazem optymizmu i zaufania w potęgę katoli-

¹ Ogólne informacje biograficzne i wydarzenia pontyfikatu omawia Z. Zieliński, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1983, s. 155–195.

cyzmu była wydana w roku 1799 książka o Cappellariego zatytułowana *Triumf Stolicy Świętej i Kościoła nad atakami nowinkarzy*², w której dał wyraz swej nadziei na pokonanie kryzysu i położenie kresu prześladowaniom, na jakie narażony był Kościół w tej epoce. Jest to tym bardziej charakterystyczne, że właśnie w tych dniach ówczesny papież Pius VI (1775–1799) przebywał w niewoli francuskiej, a liberałowie głosili rychły upadek Kościoła, zwłaszcza zaś papiestwa. Natomiast o Cappellari był pewien, że łatwiej zgasić Słońce, niż zburzyć Kościół rzymski, który zbudowany jest na skale – na św. Piotrze³. Na kartach tej książki ponadto przekonywał o monarchicznej strukturze Kościoła, nieomyślności papieża w zakresie rozstrzygnięć dotyczących wiary i moralności oraz stwierdzał, że nieład we współczesnym świecie powinien być uporządkowany przez papieża głoszących niezmiennie zasady moralne, zgodnie z tradycyjną doktryną Kościoła, a nie wedle liberalnych zasad rewolucji i praw człowieka pojmowanych na sposób naturalistyczny (bez uwzględnienia zasad religii, w oderwaniu od wiary katolickiej).

Konklawe po śmierci Piusa VIII (1829–1830)⁴, z którego miał wyjść jako papież Grzegorz XVI, odbywało się pod znaczącym wpływem dwóch katolickich mocarstw: Francji i Austrii. Pierwsze z nich pragnęło wyboru kardynała umiarkowanego, a drugie – konserwatysty. 2 lutego 1831 roku zwyciężył kandydat bliższy Austrii. Kardynał (od roku 1825) Cappellari jako papież przyjął imię Grzegorz na cześć swych wybitnych poprzedników: św. Grzegorza I Wielkiego (590–604)⁵ i św. Grzegorza VII (1073–1085). Terenu Państwa Kościelnego nie ominęło rewolucyjne wrzenie, a papież rozważał nawet możliwość opuszczenia Rzymu i udania się na wygnanie do Genui. W celu uspokojenia napięć politycznych i społecznych wezwał jednak na pomoc siły militarne Austrii, swego naturalnego sprzymierzeńca. Wojska austriackie miały zająć się stłumieniem powstania, które wybuchło właśnie w Państwie Kościelnym, przeżywają-

² Tytuł oryginalny: *Trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti degli novatori*.

³ Por.: „Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (*et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalerunt adversum eam*), Mt 16, 18.

⁴ Por.: *The Catholic Encyclopedia*, t. XII, New York 1911, hasło: „Pope Pius VIII”.

⁵ Do pontyfikatu Grzegorza I Wielkiego nawiązywał także św. Pius X. Por.: „Przy okazji 1300. rocznicy śmierci papieża św. Grzegorza Wielkiego w roku 1904 Pius X porównał czasy tego świętego, okres budowania społeczeństw katolickich w Europie z czasami współczesnymi, kiedy dzieło gregoriańskie spotykało się wszędzie ze skutecznie niszczącym wpływem liberalizmu, oddalającego, a nawet odrywającego Europę od chrześcijańskich korzeni i od nadprzyrodzonego działania łaski Bożej”, A. Małuszewski, *Leksykon modernistów polskich. Studia nad współczesną teologią*, Warszawa 2000, s. 151.

cym poważny kryzys wewnętrzny. Już w lutym 1831 roku rewolucjoniści zorganizowali w poszczególnych prowincjach buntownicze rządy tymczasowe. Papież nie sięgał jednak po rozwiązania radykalne. Polecił wypuszczać na wolność schwytanych powstańców, gdyż uważał, że są to ludzie zdeprawowani i oszukani przez liberalną propagandę, którzy potrzebują dobroci i odpowiedniego przykładu, a nie surowej kary. W marcu 1831 udało się wojskom austriackim przywrócić spokój, a najsurowszą karą wymierzoną w liderów powstania było wygnanie 38 osób z terenu Państwa Kościelnego.

We Francji po rewolucji lipcowej 1830 roku, która obaliła monarchię Burbonów, do głosu w polityce doszli myśliciele nurtu antyreligijnego. Duże znaczenie w życiu religijnym tego okresu zdobył ks. Félicité de la Mennais (1782–1854), publicysta religijny, z początku ultramontanin i konserwatysta, który pod wpływem nowych, demokratycznych i liberalnych poglądów zmienił nazwisko na Lamennais, aby zatrzeć ślady swego szlacheckiego pochodzenia⁶. Jako redaktor wydawanego od 16 października 1830 roku pisma „L'Avenir”, był w latach trzydziestych wyrazicielem zasad liberalnej demokracji, domagał się rozdziału Kościoła od państwa oraz głosił idee wolności społecznych, żądając: wolności prasy, sumienia, stowarzyszeń i religii⁷. Lamennais chciał dokonać syntezy zasad Kościoła i idei rewolucji. Gdy w roku 1831 przybył do Rzymu, domagał się od Grzegorza XVI, aby sam papież zaprowadził liberalizm w formie katolickiej, ale zdaniem papieża było to nie do pomyślenia. Przeciwno twierdzeniom i staraniom Lamennais'go Grzegorz XVI wydał więc encyklikę *Mirari Vos* (1832), która zainaugurowała zarazem jego pontyfikat. Papież potępił w niej główne zasady liberalnej demokracji chrześcijańskiej⁸ i indyferentyzm religijny, który wynikał z tych zasad, ale uznał wcześniejsze zasługi francuskiego duchownego dla Kościoła. Jego imię nie zostało wspomniane na kartach encykliki⁹.

⁶ Por.: *The Catholic Encyclopedia*, t. VIII, New York 1910, hasło: „Félicité Robert de Lamennais”.

⁷ Biografia napisana przez P. Stearnsa pt. *Ksiądz Lamennais* ukazała się w roku 1970 w Warszawie w wyd. Pax, w przekładzie M. Wańkowiczowej. Książka ta została napisana z pozycji liberalnego katolicyzmu.

⁸ Liberalna demokracja wedle papieża prowadzi do rewolucji: „powstaje nieład w porządku publicznym, i nasilenie tendencji do poniewierania panujących i przewrótca wszelkiej prawowitej władzy. Ten zalew tyłu okropnych klęsk przede wszystkim należy przypisać owej spiskującej zgrai towarzystw, w które wszystkie świętokradztwa, bezprawia i bluźnierstwa niegdyś najbardziej niebezpiecznych herezji zgromadziły się jakby w jakiś jeden obrzydliwy ściek”, Grzegorz XVI, *Mirari Vos*, 5.

⁹ Papież wyrażał wielokrotnie swe obawy dotyczące rozmiarów zagrożenia: „dosyć dobrze wiecie, na jaką burzę klęsk i nieszczęść w początkach naszego pontyfikatu zostaliśmy

Pomimo początkowego podporządkowania się decyzji papieskiej Lamennais nie uznał potępienia i w napisanej w prorockim tonie książeczce *Paroles d'un croyant* (*Słowa wierzącego*) zaatakował rozstrzygnięcia podane w *Mirari Vos*, które były wyrazem ciągłości papieskiego nauczania społecznego i religijnego. Grzegorz XVI potępił niebawem (1834) tę książeczkę w swej kolejnej encyklice *Singulari Nos*¹⁰. Lamennais prowadził nadal swoją działalność polityczną. Zmarł w roku 1854 jako socjalista. Znamienne jest, że w jego pracowni miejsce figury Najświętszej Marii Panny zajęła statuetka Marianny, symbolu rewolucyjnej Francji.

Z innych wydarzeń pontyfikatu trzeba wymienić kanonizację w roku 1839 św. Alfonsa Liguoriego (1696–1787), włoskiego teologa i Doktora Kościoła. Panowanie Grzegorza XVI można określić mianem klasycznej epoki ciągłości w Kościele, wbrew naciskom sił liberalnych¹¹. Kolejny pontyfikat (panowanie Piusa IX) nada tej orientacji mocne podstawy doktrynalne w postaci *Syllabusu błędów*. Dla powstającego u schyłku XX wieku ruchu integrystycznego w Kościele (przeciwne zmiany) Grzegorz XVI będzie sztandarowym przykładem wierności wobec tych podstawowych zasad, których zmianę postanowili wprowadzić Jan XXIII i Paweł VI. Z tego powodu powstanie integryzmu w naszych czasach można wyjaśnić pragnieniem zachowania tych wartości. Przerażeni zmianami przeciwnicy reform II Soboru Watykańskiego odważyli się później odmówić posłuszeństwa zwolennikom reformy duszpasterskiej¹².

Istotne zagadnienia doktrynalne, które wykraczają poza samą tylko sprawę ks. Lamennais'go, były podjęte przez papieża na kartach ency-

nagle wystawieni, z której gdyby nas prawica Pańska nie wyrwała, ku waszej boleści ujrzełobyście nas w niej pogrążonych na skutek strasznego spisku bezbożnych", Grzegorz XVI, *Mirari Vos*, 1.

¹⁰ Encyklika ta była cytowana później przez św. Piusa X, który przywołał znamienne słowa swego poprzednika: „nasz poprzednik Grzegorz XVI słusznie zaznaczał: »opłakiwania godnym jest widok, gdy widzi się, do czego dochodzą brednie rozumu ludzkiego, skoro ktoś ulegnie nowatorstwu i, pomimo przestróg Apostoła, zapragnie więcej wiedzieć, aniżeli jest nam dane; gdy ufając sobie nadmiernie, mniema, że można znaleźć prawdę poza Kościołem katolickim, w którym przecież znajduje się ona w całej swej niepokalanej czystości«, św. Pius X, *Pascendi Dominici gregis*, 57. To nawiązanie do nauczania Grzegorza XVI 70 lat później dowodzi doktrynalnej ciągłości i nadaje jeszcze wyższą rangę nauczaniu papieża Grzegorza, które było obecne w Kościele przez dziesięciolecia. Powyższy fragment znalazł się także w zbiorze najważniejszych dokumentów katolickiego Magisterium, czyli w książce H. Denzingera, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, wiele wydań we Fryburgu od roku 1854.

¹¹ Obecnie pontyfikat papieża Grzegorza jest niemal zupełnie zapomniany, a przykładem powierzchownego traktowania tamtej epoki jest np. cytat z jego magisterium bez podania źródła w książce F. Arduso, *Magisterium Kościoła*, tłum. M. Stebart, Kraków 2001, s. 51.

¹² Por. M. Karas, *Bractwo św. Piusa X – katolicki ruch tradycjonalistyczny w dobie posoborowej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2000, z. 30–31, s. 79–99

kliki *Mirari Vos*. Wyraźnym opowiedzeniem się Grzegorza XVI na rzecz ciągłości są przytoczone przez niego słowa papieża św. Celestyna I: „Kościół powszechny brzydzi się każdą nowością [doktrynalną]”¹³. Grzegorz XVI dodaje: „według przestrogi św. Agatona papieża, co raz rozstrzygnięto, ani umniejszać, ani zmieniać, ani dodawać, ale wszystko w słowach i w interpretacji należy zachować nienaruszone”¹⁴. Wśród zagrożeń nowych czasów papież wymienił jako szczególnie niebezpieczny naturalizm religijny, a więc chęć sprowadzenia Kościoła do rangi instytucji wyłącznie ludzkiej, podległej dowolnym reformom zaplanowanym przez zwolenników nowego porządku społecznego i religijnego. Zdaniem papieża, doszło do tego że:

Uderzono na boski autorytet Kościoła, potargawszy jego prawa, uznano za wytwór jedynie ludzki, w ten sposób podbity w niewolę przez wszelką niesprawiedliwość, pozostaje w nienawiści u ludów. Należna uległość biskupom jest osłabiona a władza ich podeptana¹⁵.

Jednym z głównych postulatów zwolenników rewolucji było dążenie do podporządkowania Kościoła liberalnej władzy świeckiej, która w skuteczny sposób miałaby pozbawić papieża i biskupów władzy nad wiernymi. W historii wielokrotnie władze państwowe zmierzały do tego, ale nigdy nie kierowały się zasadami tak bardzo wrogimi porządkowi katolicyzmowi. Grzegorz XVI podkreślał, że władze świeckie pragnęły podporządkować sobie wszelkie aspekty życia Kościoła, nie wyłączając z tych totalitarnych dążeń nawet dziedziny kultu religijnego:

Niegodziwą byłoby również rzeczą i zgola przeciwną szacunkowi, z jakim należy traktować prawa kościelne, gdyby postanowienia tegoż Kościoła dotyczące sprawowania obrzędów albo norm obyczajowych lub też praw kościelnych

¹³ Por. św. Celestyn, List 21 *Apostolici verba* do biskupów Galii, *Patrologia Latina*, t. 50, kol. 530. Św. Celestyn I był papieżem w latach 422–432. Przywołanie starożytnego autorytetu przez papieża Grzegorza wyraża wielowiekową trwałość doktryny.

¹⁴ Por. św. Agaton, list *ad Imperatores*, w: J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, Paris 1901, t. 2, s. 235. Na temat św. Agatona (678–681): „Born towards the end of the sixth century in Sicily; died in Rome, 681. It is generally believed that Agatho was originally a Benedictine monk at St. Hermes in Palermo, and there is good authority that he was more than 100 years old when, in 678, he ascended the papal chair as successor to Pope Donus”, *The Catholic Encyclopedia*, t. I, New York 1907, hasło: „Pope St. Agatho”. Kolejny cytowany przez Grzegorza XVI autor potwierdza wielowiekową ciągłość doktrynalną.

¹⁵ Grzegorz XVI, *Mirari Vos*, 5. Dalej papież mówi o szerzeniu nowych idei: „W akademiach i gimnazjach wyrodziły się z nowatorstwa potworne poglądy, z powodu których już nie pokątnie i skrycie, ale otwarcie, w bezpośrednim ataku doznaje straszliwej napaści wiara katolicka”.

i zachowania się sług ołtarza lekceważyć w mniemaniu jakiejś szalonej wolności i traktować jak się komu podoba, uznawać za niezgodne z pewnymi zasadami prawa naturalnego albo wreszcie uznawać za niedoskonałe lub niedostateczne i podlegające autorytetowi władzy świeckiej¹⁶.

Liberalna koncepcja Kościoła – forsowana przez zwolenników rewolucji – zakłada, że Kościół jest instytucją podległą we wszystkich dziedzinach zmianom i przekształceniom wedle woli większości. Wbrew temu Grzegorz XVI stanowczo protestuje:

(...) jest absurdalne i wielce dlań [sc. dla Kościoła] szkodliwe domagać się w nim jakiegoś odrodzenia i reformy rzekomo potrzebnej do jego własnego ocalenia czy wzrostu, jakby to Kościół mógł ulegać zaciemnieniu, zbłądzeniu lub tym podobnym brakom, takim właśnie wydaje się nowatorom, którzy zamierzają położyć fundamenty pod jego nową czysto ludzką instytucję¹⁷.

W dziedzinie eklezjologii papież Grzegorz XVI zdecydowanie bronił tradycyjnej nauki o tożsamości jedyne prawdziwego Kościoła Chrystusowego z Kościołem rzymskokatolickim, a więc w tej wspólnocie stwierdzał istnienie jedynej prawdziwej religii. W liście do biskupów Bawarii z 12 września 1834 roku napisał nawet, iż jest „największym dogmatem naszej religii, że poza katolicką wiarą nikt nie może się zbawić”¹⁸. Nauczanie papieskie sprzeciwiało się wyraźnie liberalnej doktrynie o wolności religijnej wynikającej z przyjęcia zasady indyferentyzmu, o której Grzegorz XVI stwierdzał:

Teraz przejdźmy do innej przyczyny wielu nieszczęść, które wraz z naszym żalem dotyczą Kościoła, to jest do indyferentyzmu, czyli przewrotnej opinii bezbożnych, wszędzie podstępnie rozpowszechnianej, że w każdej religii można dostąpić wiecznego zbawienia duszy, jeśli się uczciwie i obyczajnie żyje. W tak oczywistej sprawie jesteście w stanie z łatwością uchronić powierzony wam lud od tego najbardziej zgubnego błędu¹⁹.

¹⁶ Grzegorz XVI, *Mirari Vos*, 9. Do kwestii tych powracać będzie wielokrotnie także Pius IX.

¹⁷ Tamże, 10.

¹⁸ Por.: B. Pylak, *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim*, Lublin 1959, s. 137. Wypowiedź ta została przywołana podczas I Soboru Watykańskiego, na którym omawiając pogląd „*religio non est homini necessaria sed indifferens*» [religia nie jest konieczna człowiekowi, ale jest sprawą obojętną], wszyscy orzekli, że w ogóle nie wypada, by sobór powszechny traktował o błędzie, który nie tyle jest herezją, ile jakimś monstrum, dla którego nie powinno być miejsca, nawet w kanonie” (tamże, s. 139).

¹⁹ Grzegorz XVI, *Mirari Vos*, 13.

Liberalna doktryna indyferentyzmu religijnego miała duże znaczenie w dyskusji nad ustrojem społecznym państw katolickich, gdyż jej zwolennicy nie tylko domagali się dopuszczenia do publicznego kultu wszelkich religii i wyznań, ale ponadto chcieli wyeliminować z prawodawstwa wszelkie odniesienia do chrześcijaństwa, co miało skutkować zasadniczą przebudową społeczeństwa. Rewolucja zainicjowana we Francji pod koniec XVIII wieku nie była zatem tylko obaleniem monarchii i zmianą formy sprawowania władzy (republika), ale zainspirowana ideologią wieku oświecenia, zmierzała do zaprowadzenia laicyzmu w życiu społecznym i prawodawstwie. Przeszkodą na tej drodze był Kościół²⁰, stanowczo broniący tradycyjnego porządku społecznego, który może się wszakże wyrażać w różnych formach życia politycznego, byle tylko – zdaniem papieży – zachowane zostały podstawowe reguły ustroju chrześcijańskiego²¹.

Praktycznym skutkiem liberalnej zasady wolności religijnej było rewolucyjne, wobec istniejącego w znacznej liczbie państw porządku, żądanie zaprowadzenia wszędzie wolności sumienia, to znaczy pozytywnego prawa (a nie tylko negatywnej tolerancji) do publicznego głoszenia dowolnych poglądów, niezależnie od treści, nawet gdyby wymierzone były w religię katolicką i w najważniejsze zasady moralne. Papież surowo potępił takie usiłowania:

Z zatrutego źródła indyferentyzmu wypływa również owo niedorzeczne i błędne mniemanie, albo raczej omamienie, że każdemu powinno się nadać i zapewnić wolność sumienia. Do tego zaraźliwego błędu wprost doprowadza niewstrzeżliwa i niczym niepohamowana dowolność poglądów, która wszędzie się szerzy ze szkodą dla władzy duchownej i świeckiej, za sprawą niektórych bezwstydników, którzy odważają się głosić, że z tego powodu religia odnosi jakąś korzyść. Ale czy może być „bardziej nieszczęśliwsza śmierć dla duszy niż wolność błędzenia?“, mawiał św. Augustyn²².

Kolejny postulat zwolenników liberalizmu w połowie XIX stulecia był konsekwencją poprzedniego żądania. W imię wolności sumienia doma-

²⁰ Jak pisze papież: „Niczego też pomyślnego nie możemy oczekiwać od tych, którzy pragną poróżnić Kościół z władzą świecką i zniszczyć wzajemną zgodę Tronu z Ołtarzem. Pewną jest rzeczą, że miłośnicy takiej sromotnej wolności lękają się tej zgody, z której tak wiele korzyści i szczęścia na obie władze, świecką i duchowną, zawsze spływało”, Grzegorz XVI, *Mirari Vos*, 20.

²¹ Później Leon XIII będzie się wypowiadał na rzecz każdej formy ustrojowej (monarchii, arystokracji bądź demokracji), jeżeli tylko sprzeciwia się w swych prawach zasadom katolickim. Sposób wyboru władzy nie decyduje bowiem o wartościach, którymi władza się kieruje, i o duchu praw, które przez tę władzę są stanowione.

²² Grzegorz XVI, *Mirari Vos*, 14.

gali się oni prawa do swobodnego rozpowszechniania wszelkich opinii wśród ludu. Również i ten element doktryny liberalnej został poddany przez papieża surowej krytyce: „Do tego też zmierza owa najzgubniejsza, przeklęta i odstręczająca wolność druku, mająca na celu rozpowszechnianie wszelkich pism wśród pospólstwa, której niektórzy domagają się i popierają z taką natarczywością”²³. Umiarkowani liberałowie uważali, że wpływ szkodliwych publikacji można zrównoważyć publikacjami wartościowymi. Ta zasada wydała się papieżowi absurdem:

Znajduje się przecież niestety tylu bezwstydných, którzy twierdzą uparcie, że ten nagły zalew błędów może być skutecznie powstrzymany jakimś pismem wydanym w obronie prawdy i religii pośród tak wielkiego wezbrania nieprawości. Nie godzi się jednak, i jest to wbrew wszelkiemu prawu, świadomie czynić zło i je pomnażać w nadziei, że stąd wyniknie cokolwiek dobrego. Któż rozsądny pozwoliłby, aby truciznę wolno było jawnie rozpowszechniać i sprzedawać, nabywać ją, sprowadzać i nią się napawać, dlatego że jest jakieś lekarstwo, po zażyciu którego zdarza się niekiedy używającym go uniknąć zguby?²⁴

W roku 1840 papież Grzegorz XVI skierował list zatytułowany *Has adde literas* do polskiego biskupa z Chełma, potwierdzając na jego kartach tradycyjną doktrynę o stosunku Kościoła do innowierców (w tym wypadku wobec wyznawców prawosławia), których traktował jako herezyków i schizmatyków, odrzucających istotne punkty doktryny katolickiej, a więc w konsekwencji pozostających poza Kościołem:

Niektórzy, przez ignorancję lub lekkomyślnie, nie wstydzą się twierdzić, że punkty, w których schizmatyccy Rosjanie lub Rusini są w niezgodzie z Kościołem katolickim, są sprawami mało znaczącymi. Przeciwnie, są one w niezgodzie w materii dotyczącej prawdziwej Wiary Chrystusowej, Wiary, bez której „nie można podobać się Panu Bogu”²⁵. Są także w niezgodzie w sprawie posłuszeństwa należnego Biskupowi Rzymskiemu, następcy św. Piotra, księcia Apostołów. Są w niezgodzie w sprawie posłuszeństwa Kościołowi Rzymskiemu, któremu, jak mówi św. Ire-

²³ Tamże, 15.

²⁴ Tamże. Papież powołuje się następnie na przykład biblijny z *Dziejów Apostolskich* (19, 19: „I wielu też z tych, co uprawiali magię, poznosiło księgi i paliło je wobec wszystkich. Wartość ich obliczono na pięćdziesiąt tysięcy denarów w srebrze”), aby wykazać, że w Kościele od samego początku starano się wyeliminować propagandę błędów ze środowiska wiernych. Por. „*When at Ephesus, in consequence of St. Paul's preaching, the heathens were converted, they raised before the eyes of the Apostle of the Gentiles a pile in order to burn their numerous superstition books*”, *The Catholic Encyclopedia*, t. III, New York 1908, hasło: „Censorship of Books”.

²⁵ *Hbr* 11, 6.

neusz, „z powodu jego wyższego autorytetu koniecznie musi przystosować się każdy Kościół partykularny, tj. wierni będący we wszelkim miejscu”²⁶.

Przywołanie przez papieża Grzegorza XVI słów jednego z najstarszych Ojców Kościoła, św. Ireneusza, świadczy o hołdowaniu Tradycji, która wywodzi się z początków chrześcijaństwa. Takie samo nauczanie w dziedzinie eklezjologii kontynuować będzie również jego następcą, Pius IX.

W rozważaniach nad problemem relacji państwa i Kościoła warto sięgnąć do czasów wcześniejszych. Znamiennym wyrazem krytycznego stanowiska papieża wobec nowożytnej rewolucyjnej idei wolności religijnej są bowiem słowa papieża Piusa VII (1800–1823) o liberalnej konstytucji francuskiej, z jego listu (pisanego 29 kwietnia 1814 roku) do bp. de Bologne, ordynariusza diecezji Troyes we Francji:

Nowym przedmiotem troski, którą serce nasze jeszcze żywiej jest dotknięte – a która, przynajmniej, sprawia nam mękę, obarcza nas nieznośnym ciężarem i napawa nieskończoną trwogą – jest art. 22 konstytucji. Zezwala on nie tylko na wolność wyznań i sumienia – że użyjemy znajdującego się tam wyrażenia – ale daje tej wolności pomoc i opiekę, a poza tym sługom tego, co nazywa wyznania-
mi. (...) nie potrzebuję dłuższej przemowy, abyś jasno przyznał, jaki śmiertelny cios odebrała religia katolicka we Francji w tym artykule prawa. Już przez samo ustanowienie wolności wszystkich bez wyjątku wyznań pomieszano prawdę z błędem: na równi z heretyckimi sektami, a nawet z przewrotnością żydowską postawiono świętą i niepokalaną Oblubienicę Chrystusową, Kościół, poza którym nie masz zbawienia. Nadto obiecując życzliwość i pomoc heretyckim sektom oraz ich ministrom, toleruje się i uprzywilejowuje nie tylko ich osoby – ale jednocześnie ich błędy. Jest to *implicite* klęskowa i zawsze pożałowania godna herezja, ta, którą św. Augustyn określa w tych słowach: „Twierdzi ona, że wszyscy heretycy są na dobrej drodze i mówią prawdę; niedorzeczność tak potworna, że nie wiem, czy jakakolwiek sekta ją w istocie wyznaje”²⁷.

Przepisy prawa uchwalonego we Francji poddane tak surowej krytyce przez papieża Piusa VII zwracały się przede wszystkim przeciwko zasadzie indyferentyzmu religijnego, która oznaczała dla papieży pomieszanie prawdy z błędami. Pius VII był prześladowany przez zwolenników rewolucji w Europie. Jego wybór z konieczności odbył się poza Rzymem,

²⁶ Św. Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, 3, 3, nr 2; Grzegorz XVI, list *Has adde literas*.

²⁷ Cyt. za: H. Hello, *Nowoczesne wolności w oświeceniu encyklik*, Warszawa 1910, s. 35. Książka ta została ostatnio wznowiona w ramach zbioru artykułów i dokumentów pt. *Liberalizm potępiony przez papieży*, red. A. Małaszewski, Warszawa 2003, s. 7–51, a przywołany powyżej cytat w formie uwspółcześnionej znajduje się na s. 26.

w Wenecji (w klasztorze benedyktyńskim S. Giorgio), po śmierci poprzednika, Piusa VI w niewoli francuskiej (zmarł w Valence 29 sierpnia 1799 roku). Również Grzegorz XVI przy różnych okazjach wyrażał te same co Pius VII poglądy, domagając się uznania publicznych praw Kościoła, i wykluczał stawianie na tym samym poziomie religii katolickiej i wszystkich innych wyznań²⁸.

Pontyfikat papieża Grzegorza XVI należy do okresu trwałego głoszenia doktryny w dziejach papiestwa. Papież ten nie tylko był kontynuatorem antyliberalnych wystąpień swych poprzedników, ale przygotował Kościół do ideowego stawienia czoła zaborowi Rzymu przez jednoczące się Włochy, ponawiając zdecydowany protest wobec rewolucji, która wnet uczyni jego następcę „więźniem Watykanu”. Potępienie zasad francuskiego katolicyzmu liberalnego w dwóch kolejnych encyklikach papieskich dowodzi, że spór nie dotyczył drugorzędnych aspektów życia Kościoła, ale toczył się na polu doktrynalnym. Jasnym potwierdzeniem tego faktu będzie *Syllabus* Piusa IX (1864) oraz nadana temu dokumentowi powaga doktrynalna.

Papież Grzegorz, ostatni jak dotąd zakonnik na tronie papieskim, pozostaje niemal całkowicie zapomniany, gdyż nasze czasy kierują się zgoła odmiennymi zasadami niż te głoszone przez niego, nawet w dziedzinie życia religijnego. Grzegorz XVI przez cały swój pontyfikat pozostawał jednak wierny nadziei wyrażonej na kartach książki napisanej jeszcze na wiele lat przed objęciem tronu św. Piotra o triumfie Stolicy Świętej nad atakami nowinkarzy.

The pope Gregory the XVI-th (1832-1846) and his defense of the traditional religious and social values

This paper shows principle ideas of pope Gregory the XVI-th (1832-1846) pontificate, who during his reign fought different currents of religious and political liberalism. His main concern was to preserve traditional catholic values in the society. Gregory the XVI-th was strongly opposed various ideas of the French Revolution and its reforms and so did his successors in XIX-th and in the first half of the XX-th century (i. e. before *aggiornamento*). The importance of the

²⁸ Jeszcze w połowie XX stulecia znany teolog Karl Adam pisał, że w kwestiach religijnych „dogmatyczna nietolerancja jest zatem moralną powinnością, obowiązkiem wobec prawdy i prawdomówności”, K. Adam, *Natura katolicyzmu*, Warszawa 1999, s. 159.

popę Gregory's theology should be more particularly discussed in future researches and comparison between his documents and works of modern catholic theologians should be done.

słowa klucze: *eklezjologia, Grzegorz XVI, historia Kościoła XIX w wieku, indyferentyzm religijny, katolicyzm liberalny, koncepcja Kościoła, Lamennais, liberalizm, Państwo Kościelne, papieżstwo, reforma kościelna, rewolucja francuska, tradycja, władza świecka, wolność religijna*

STEFAN SZARY CR
WARSZAWA

SŁOWO PRAWDY – SŁOWEM ŻYCIA. Głoszenie Ewangelii w kontekście współczesnych dyskusji na temat prawdy

Dla chrześcijanina Ewangelia jest Źródłem Prawdy, która określa życie człowieka, jego sposób myślenia i postępowania. Jest ona także Słowem Nadziei, wypowiedzianym przez Chrystusa i w Nim najpełniej zaświadczone, z którego nieustannie płynie ku człowiekowi Dobra Nowina. W Chrystusie i dzięki Niemu ludzkość usłyszała i doświadczyła prawdy o Bogu, który miłuje i zbawia. Odtąd Dobra Nowina nieustannie rozbrzmiewa w świecie, a każdy chrześcijanin jest w szczególny sposób zaproszony do dawania jej świadectwa. W ten sposób okazuje się raz jeszcze, iż Słowo Prawdy jest Słowem Życia. Co jednak należy myśleć o sytuacji ludzi, którym przyszło żyć w czasach przed głoszeniem Ewangelii? Czy istniała wtedy jedynie jakaś „pustka” w kwestii prawdy? Czy nie dochodził do nich żaden promień nadziei? Pytanie to przekłada się zresztą także na czasy obecne: co myśleć o tych, którzy naprawdę nigdy nie zetknęli się z Ewangelią? Myśląc o nim, rozpoczynamy naszą refleksję na temat potrzeby i możliwości głoszenia Ewangelii w kontekście dzisiejszych dyskusji na temat prawdy.

1. Ewangelia Źródłem Prawdy

Ludzkie dążenia od samego zarania dziejów wydają się poszukiwaniem odpowiedzi na pytania o sensowność życia, cierpienia, śmierci, a tak-

że o sens bycia dobrym, prawdomównym, odważnym... Pytań dotyczących istoty prawdy, dobra i piękna, na które odpowiedzi starali się znaleźć zwłaszcza filozofowie. Oni to, zgłębiając tajniki wiedzy, mieli być szczególnie „specjalistami” spraw najistotniejszych. W swoich dociekaniach doszli do odkrycia potrzeby „przekroczenia granic”. W naszych czasach Emmanuel Lévinas, wywodzący się z grupy uczniów twórcy fenomenologii Edmunda Husserla, za podstawowe tezy swojej myśli filozoficznej przyjął następujące zdania:

„Tu nie ma prawdziwego życia”. Człowiek jest jednak w świecie i to tłumaczy powstanie i utrzymywanie się metafizyki, która zwraca się ku „gdzie indziej”, ku „inaczej”, ku „innemu”. W najogólniejszej postaci, jaką przybrała w historii myśli, metafizyka jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od „u siebie”, które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś „tam”¹.

Prowadzi nas to do wniosku, że człowiek w sobie samym odkrywa potrzebę „wznoszenia oczu ku przestworzom”. W tym sensie istnieje podobieństwo pomiędzy myślą Sokratesa i Platona a wołaniem psalmisty: „Wznoszę swe oczy ku górom: Skądże nadejdzie mi pomoc?”².

Stąd też rodzi się ważne pytanie: czy dziś, kiedy wiemy o tym, iż Bóg przemówił Słowem swojego Syna – Prawdą Miłości o Zbawieniu, potrafimy postrzegać i głosić Ewangelię z podobnym zachwytem i entuzjazmem, jakie towarzyszyły poszukiwaniom Sokratesa i Platona, zapatrzonych z nadzieją w przestworza?

2. Prawdziwość prawdy

Istotą prawdy jest jej prawdziwość. Myśląc i mówiąc o prawdzie, pragniemy zatem wydobyć z mroku i rozświetlić pojęcie prawdziwości. Pragniemy odwrócić się i skierować nasz wzrok w stronę źródła prawdy, porzucając obraz cieni, które jedynie przypominają prawdę – jak to miało miejsce w metaforze jaskini ukazanej przez Platona³. Autor *Państwa* uważał, iż głównym źródłem ludzkich złudzeń, a zatem rozmijania się z prawdą, jest kondycja ludzka. Człowiek o tyle może zbliżyć się do prawdy,

¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 19.

² Ps 121, 1.

³ Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, fragm. ks. VII, Warszawa 1999, s. 57–59.

o ile zdoła się odwrócić od świata cieni, o ile dokona zmiany swego dotychczasowego położenia. Musimy zatem postawić kluczowe pytanie: kim jest człowiek i jakie jest jego obecne położenie? Następnie należy zastanowić się, na czym ma polegać zwrot, który winien zaowocować przybliżeniem człowieka ku prawdzie.

Filozofowie, poszukując odpowiedzi na pierwsze z postawionych pytań, podkreślają nieustannie głębię tajemnicy, jaką stanowi człowiek, o którym przynajmniej jedną rzecz można jednak powiedzieć z całą pewnością: jest istotą, która pragnie poznawać prawdę.

Kartezjusz – filozof, dla którego Bóg jest gwarantem wszelkiej prawdziwości – umuje człowieka jako *res cogitans*. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* pisze:

Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc, dokładnie mówiąc, tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź rozsądkiem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazy o nieznanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą⁴.

Za metodę w poszukiwaniu prawdy Kartezjusz obiera metodologiczne wątplenie. Prawda musi zatem spełnić kryterium niezaprzeczalności. Jawi się ona jako coś, czego nie można ostatecznie zanegować. Do jej istoty należy zatem niepowątpiewalność. Człowiek, który dokonuje aktów myślenia, wątplenia, sądzenia, niezależnie od osiągniętych aktualnie rezultatów, jest podmiotem tychże aktów. Logiczne jest, że nie byłoby możliwe stwierdzenie istnienia lub nieistnienia owych aktów, gdyby nie było podmiotu, który tego dokonuje. Ostatecznie to właśnie człowiek – jako *res cogitans* – wątpi, zaprzecza, potwierdza. Prawda u Kartezjusza jest zatem odkryciem *cogito*. W ten sposób, w samym centrum rozważań o prawdzie, Kartezjusz stawia człowieka, jako tego, który poszukując prawdy, w pierwszym rzędzie odkrywa prawdę wyrażoną w słowach: *cogito ergo sum*.

Kartezjusz jest tym filozofem, który wskazał w pewien sposób kierunek badań dotyczących zagadnienia ludzkiej świadomości. Kartezjański rezultat poznania – *cogito* – prowadzi ku rozważaniom świadomości każ-

⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kraków 1948, s. 22–23.

dej poszczególnej jednostki ludzkiej, a to z kolei wiedzie ku refleksji poświęconej samoświadomości. Jej zgłębianiu poświęciło sporo uwagi wielu filozofów, a współcześnie także psychologów, a nawet psychiatrów. Niemożliwa jest wnikliwa analiza wszystkich osiągnięć uzyskanych w tym obszarze dociekań. Proponuję zatem, abyśmy spojrzeli na problem słusznie zauważony przez Sørensa Kierkegārda i przypomniani nieco później przez Martina Heideggera. Kierkegaard, którego określano ironicznie Sokratesem Kopenhagi, który w swoim *Dzienniku* napisał, że „świat istnieje tylko po to, by być elementem, w którym może się urzeczywistnić próba stawania się i bycia chrześcijaninem”⁵, uwrażliwiał na konieczność stawania się jednostką. Stwierdził on:

(...) błędem jest myśleć, że tysiąc ludzi znaczy więcej niż jeden; w ten sposób ludzi czyni się zwierzętami. Bycie człowiekiem polega na tym, że indywidualność jest czymś najwyższym, że tysiąc ludzi ma mniejsze znaczenie⁶.

Według Kierkegarda, sprawą o zasadniczym znaczeniu jest świadomość siebie samego. Jednak samoświadomość nie jest odkryciem siebie w granicach *cogito*. Świadomość siebie jest podstawowa i stanowi rzeczywisty punkt wyjścia wszelkiego myślenia. Zdaniem Kierkegarda, pozostanie w granicach intelektu jest czymś niewystarczającym. Kierkegaard sądzi, że wiedzieć to za mało. Tym, co istotne, jest wybór: wiedzieć i wybrać zatem. Odkrywszy siebie – Kartezjańskie *cogito* – trzeba dokonać kolejnego kroku. Trzeba „dane intelektu” przetworzyć poprzez dokonanie odpowiedniego wyboru. W ten sposób Kierkegaard postuluje, aby dokonać swoistego „skoku” – ze „znać prawdę” to „wybrać prawdę”, co oznacza w konsekwencji: „żyć prawdą”. A to pociąga za sobą odpowiedzialność za poznawanie prawdy, a także odpowiedzialność moralną za życie zgodne z prawdą.

Kierkegaard ukazuje trzy stadia (wraz z ich podstadiami) egzystencji. Nazywa je kolejno: stadium estetycznym, stadium etycznym i egzystencją religijną. Przedstawiając rolę prawdy moralnej w poszczególnych stadiach, wskazuje ostatecznie na ostatnie z nich, to znaczy stadium religijne, jako na horyzont, w którym jednostka ludzka najpełniej może odnaleźć prawdę o sobie samej, o celu swojej egzystencji i o wartości życia ludzkiego w ogóle.

⁵ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 418.

⁶ Tamże, s. 72. Martin Heidegger przestrzega, iż niemiecki zaimek osobowy „man” – „się”, zwraca uwagę na to samo niebezpieczeństwo, co Kierkegaardowska „ucieczka w tłum”.

Podobnie jak Kartezjusz, wzywa do szukania prawdy w samotności. Prawda nie zamieszkuje bowiem „w tłumie”. Istotnie, prawda nie zawsze należy do większości. Doświadczenie wskazuje na coś wręcz przeciwnego: najczęściej „jednostki niosą światło”. Czy jednak drugi, będący obok mnie, nie jest kimś ważnym w procesie poznawania prawdy? Kiedy stwierdzamy, że „jednostki niosą światło”, już wykraczamy myślą z samotności w kierunku innego. Kierkegaard mówi o konieczności dokonywania „skoku” egzystencjalnego. Można zrozumieć racje przemawiające za wartością „skoku” z egzystencji estetycznej w stadium etyczne. Ale w jaki sposób zrozumieć wartość skoku w stadium religijne? Kierkegaard wskazuje na Chrystusa – Słowo, które stało się Ciałem. Dzięki Chrystusowi człowiek może odkryć prawdę o sobie i może także zdobyć siłę wzniesienia się w stadium religijne. W tym właśnie miejscu musimy postawić sobie niezwykle ważne pytanie: a co z ludźmi, którzy nie znają Chrystusa? Teologowie mówią, iż wiara jest darem. Co z tymi, którym tego daru nie przekazali ani rodzice, ani środowisko? Co z tymi, co zamiast daru otrzymali ciężar antyświadcstwa, które zachwiało ich światem wewnętrznym? Nie jest naszym zamiarem udzielać bezpośrednich odpowiedzi na owe pytania. Ich ukazanie ma jedynie ukazać wagę problemu i przybliżyć nas do zrozumienia odpowiedzi udzielonej na pytanie pojawiające się po lekturze Kierkegarda przez Emmanuela Lévinasa. Warto dowołać się tu do refleksji ks. Tischnera, który tak interpretuje myśl Lévinasa:

Pośród wielu obrazów z Biblii jeden jest szczególnie ważny: obraz mesjasza. Lévinas sądzi, że biblijny mesjasz jest wzorem człowieka. Być człowiekiem znaczy mieć naturę mesjasza. Na czym polega owa natura? Mesjasz jest tym, kto umiera za drugiego. Umierając za drugiego, człowiek wychodzi poza swą „subiektywność” – ale nie w stronę przedmiotu, lecz ku innemu podmiotowi⁷.

Nie wystarcza zatem samotność samego podmiotu, jak tego pragnęli Kartezjusz i Kierkegaard. Potrzebne jest przekroczenie siebie w kierunku drugiego człowieka. Lévinas pragnie pokazać, iż droga ku „stadium religijnemu”, mówiąc językiem Kierkegarda, prowadzi przez drugiego człowieka. Lévinas jak gdyby chciał powiedzieć człowiekowi, iż nie jeśli nie umie odkryć prawdy o drugim człowieku, nie potrafi odkryć prawdy o Bogu.

Inny człowiek stanowi właściwe miejsce prawdy metafizycznej i w mojej relacji z Bogiem jest niezbędny. Nie pełni funkcji mediatora. Inny nie

⁷ J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, tłum. T. Ślipko, Kraków 1991, s. 11.

jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcieleśnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg⁸.

Kto w jakikolwiek sposób „unieważnia człowieka”, ten sam zamyka sobie drogę do poznania prawd najgłębszych. Odkrycie Ewangelii jest zatem równoznaczne z odkryciem wartości samego człowieczeństwa.

Jak widzimy, odkrycie Kartezjańskiego *cogito*, choć istotne, nie jest jednak wystarczające, podobnie jak Kiegaardowska egzystencjalna świadomość siebie samego czyniąca jednostkę ludzką odpowiedzialną i zdolną do dokonywania odpowiedzialnych wyborów. Lévinas prowadzi nas jednak we właściwym kierunku, wskazując, iż odkrywanie prawdy w odezwaniu od innych to za mało. Prawda przemawia bowiem do człowieka poprzez Innego. Dzięki Innemu można „dotknąć” prawdy najgłębszej – prawdy metafizycznej. Wprawdzie już Kierkegaard podkreślał znaczenie człowieczeństwa i bóstwa Chrystusa, jednakże dopiero Lévinas dostrzegł ważność samego człowieczeństwa. Jak Kierkegaard wyprowadzał swoją myśl z *Nowego Testamentu*, tak Lévinas zapatrzony w ideę Mesjasza *Starego Testamentu* utożsamia z nią każdego człowieka.

Pomimo zatem wielu istotnych różnic daje się wyczuć swoiste podobieństwo między myślicielami, które stanowi idea człowieczeństwa. W niej zawarta jest prawda o człowieku i ona także stanowi pomost do prawdy metafizycznej. Snując refleksję nad nią, Józef Tischner dochodzi do odkrycia i ukazania „ja” człowieka jako niepowątpiewalnego i pierwotniejszego aniżeli Kartezjańskie *cogito*, pierwotniejszego aniżeli świadomość Kierkegaardowskiej jednostki ludzkiej, bliskie idei „ja” transcendentalnego E. Husserla, którym jest „ja” aksjologiczne. Ks. Tischner wyjaśnia, czym jest „ja” aksjologiczne:

Ja aksjologiczne jest wartością pozytywną w absolutnym znaczeniu tego słowa. Oznacza to przede wszystkim, że nie przeciwstawia mu się w polu jego doświadczenia egotycznego wartość negatywna. (...) Oznacza to także, że w sferze właściwego mu sposobu bytowania nie jest możliwa żadna radykalna negacja tej wartości. Intencje wsobne we wszystkich swoich odmianach stanowią jej permanentną afirmację. Ja aksjologiczne afirmuje siebie w swej aksjologicznej pozytywności „na marginesie” każdej intencji skierowanej przedmiotowo, każdego przeżycia, każdego poszerzenia i zawężenia więzów solidaryzacji, każdej *jouissance* (...). Nawet radykalna negacja samego siebie, której wyrazem jest zamach samobójczy, kryje w sobie moment afirmacji ja jako wartości wyższej niż życie⁹.

⁸ E. Lévinas, *Etyka...*, dz. cyt., s. 79.

⁹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 174–175.

Człowiek jest zatem kimś, kto obdarzony jest godnością w sposób absolutny. Godność należy do samej istoty człowieka.

Przytoczone powyżej „rozjaśnienia” tajemnicy człowieka łączy wzajemnie „potrzeba prawdziwości”¹⁰. Istotą prawdy jest jej prawdziwość, ale przejawy tejże prawdziwości są różne. Przyglądaliśmy się im u Kartezjusza, Kierkegaarda, Lévinasa. Doszliśmy do punktu, w którym szukając prawdy o człowieku, odkryliśmy kategorię fundamentalną, którą stanowi godność. Kartezjańskie *cogito*, Kierkegaardowska jednostka ludzka, Lévinasowski Inny jako wcielenie Boga są godne. U samej podstawy znajduje się zatem Tischnerowskie „ja” aksjologiczne.

Jesteśmy teraz bardziej świadomi tego, iż poszukiwanie prawdy o człowieku jest drogą do autentycznego spotkania z człowiekiem, a zarazem prowadzi człowieka ku Bogu.

Postawmy zatem następne pytanie: na czym polega dramatyczność sytuacji dzisiejszego człowieka, skoro to właśnie ona stanowi źródło jego złudzeń? Martin Heidegger pisze, że „Człowiek to sąsiad bycia”¹¹. W związku z tym nasze pytanie otrzymuje następującą postać: czy nasza „relacja sąsiedztwa” – pozostając wierną użytej przez Heideggera metaforze – nie stała się obcością? Czy jakiś wewnętrzny mur oddzielający człowieka od jego bycia nie sprawił, że zapomnieliśmy, czym na-prawdę jest bycie? Zapomnieliśmy samą prawdę bycia? A może jest jeszcze gorzej: staliśmy się dla siebie wzajemnie – człowiek i jego bycie – wrogami? Zdaniem Heideggera i innych egzystencjalistów, istota dramatycznej sytuacji człowieka na tym polega, że – z jednej strony – jest w jednostce ludzkiej obecna głęboka świadomość prawdy, a z drugiej – zapomniana została sama jej istota. Nie ulega wątpliwości, że prawda jest, ale została zapomniana, „czym” ona jest. Zapomniana została prawdziwość prawdy. W konsekwencji przestała istnieć relacja sąsiedztwa¹², wyparta przeciwrealcją obcości. Heidegger cytuje w tym miejscu Hölderlina:

¹⁰ Oczywiście że w dziejach filozofii możemy odnaleźć także wnioski całkiem przeciwne. Fryderyk Nietzsche, stawiając pytanie o wartość samej prawdy, ostatecznie dochodzi do wniosku, „że fałsz, który służy życiu, jest wyższą wartością niż prawda, która życiu się sprzeciwia”. Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 141. Niemniej celem naszych obecnych poszukiwań nie jest przekonywanie do tego, że prawda jest wartością – podważanie tego wprowadza bowiem całe zagadnienie na ścieżki prowadzące do absurdu lub egzystencjalnego nihilizmu – ale chodzi nam o bliższe zrozumienie tego, czym rzeczywiście jest prawdziwość.

¹¹ Tamże.

¹² Wydaje się, iż w naszej pracy właściwsze byłoby użycie słowa „bliskość” – wskazującego na wewnętrzny wymiar relacji. Pamiętając o tym, pozostajemy jednak przy terminologii użytej przez Heideggera.

Bez bólu jesteśmy i prawie
Mowę zatraciliśmy w tym, co obce¹³.

Powyzszy stan człowieka można określić jako głęboki kryzys osobowościowej jednostki, ale można go również nazwać chorobą, przy czym byłby to rodzaj choroby zakaźnej, albowiem jej skutki nie pozostają bez wpływu na relacje międzyludzkie w ogóle. W ten sposób okazuje się, że rozważany przez nas problem znów odsyła nas do starożytnej Grecji, podobną diagnozę owego zagadnienia postawił już bowiem Sokrates. Pisze o tym Werner Jaeger:

Rzucone przez Sokratesa hasło „troski o duszę” stanowiło właściwy przełom w dziejach kultury greckiej i powiodło ją ku nowym formom życia. Jeśli odtąd tak wielką rolę w filozofii i etyce odgrywać będzie pojęcie „życia” (*bios*), które ujmuje istnienie człowieka nie tylko jako chronologicznie uporządkowany szereg wydarzeń, lecz jako zrozumiałą, sensowną całość, jako świadomy kształt życia – to musimy w tym fakcie dostrzec ślad rzeczywistego życia Sokratesa. On pierwszy musiał przeżyć ów nowy *bios*, oparty całkowicie na świadomości wewnętrznej wartości człowieka¹⁴.

Tak więc prawdziwość prawdy zamieszkuje w człowieku. Niebezpieczeństwem i chorobą jest natomiast sytuacja, w której prawda podąża jedną drogą, a życie człowieka drugą. Następuje wówczas jakaś zasadnicza zdrada samego siebie. Na tym tle szczególnego blasku i świeżości nabiera wartość wierności. Zadaniem człowieka jest bowiem nie tylko odkrywać prawdę, ale „nawiązać relację bliskości”, której fundamentem okazuje się wierność.

3. Spotkanie z Prawdą

Martin Heidegger pisze, że: „Człowiek nie jest wpieryw człowiekiem, a potem dodatkowo jeszcze i może przypadkowo wskazującym, lecz: pociągany przez to, co się wymyka, ciągnąc ku temu i wraz z tym wskazując na unik, człowiek dopiero jest człowiekiem. Jego istota polega na tym, by być takim wskazującym”¹⁵.

¹³ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000, s. 16.

¹⁴ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 598.

¹⁵ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, dz. cyt., s. 15.

Prawda, która zamieszkuje w człowieku, jest – by użyć wyrażenia św. Pawła – skarbem przechowywanym w „naczyniach glinianych”¹⁶. Wystarczy chwila nieuwagi, moment nieostrożności, aby ją stracić. Domaga się nieustannej troski i pielęgnacji. Jednocześnie jednak nie jest czymś przedmiotowym, skończonym, zamkniętym. Nieustannie się wymyka. Prawda zamieszkuje zatem w człowieku, a jednocześnie znajduje się poza nim. Rezultatem tej sytuacji jest pewna szczególna charakterystyka człowieka, przejawiająca się w tym, iż – raz jeszcze powtórzmy sformułowanie Heideggera – „jest on wskazującym”. Owo „bycie wskazującym” to nie tylko dodatkowe zadanie człowieka, jeszcze jedna rola, którą winien on na siebie wziąć, ale coś, co przynależy do samej jego istoty. Człowiek może wskazywać jedynie na coś, co sam wpierv roz-poznaje, ponieważ „zna” to już wcześniej, a co jednocześnie znajduje się poza nim – na co może wskazać. W odniesieniu do tej kwestii warto przytoczyć przybliżający ją fragment tekstu św. Augustyna:

Nie badaj, nie próbuj wiedzieć, co to jest Prawda. Natychmiast bowiem wyjdą na twoje spotkanie mgły i cienie zmysłowych obrazów oraz chmury majaków wyobraźni i zmacą jasność twojego pierwszego spojrzenia, gdyś tobie powiedział: Prawda. Trwaj w nim, jeśli możesz. Lecz nie możesz. Znowu opadasz na ziemię, w to, do czegoś przywykł¹⁷.

Ta myśl prowadzi nas bezpośrednio do wniosku, iż prawdy nie da wyrazić się jedynie słowem¹⁸ pojętym jako zmaterializowane „coś”. Prawda bowiem sama broni się przed zastosowaniem takiego zabiegu, wymykając się. Prawda jest zatem czymś żywym, dynamicznym, czymś, co żyje własnym życiem. Słowo to jak gdyby fotografia, pewien jedynie uchwycony moment, który stanowi, co najwyżej, jakąś drogocenną pamiątkę. Trafnie oddaje to zdanie Gabriela Marcela (ten francuski myśliciel poświęcił badaniom tego zagadnienia wiele miejsca i uwagi): „wtedy, gdy mówimy o prawdzie – podobnie jak wtedy, gdy mówimy o Bogu – narażamy się na mówienie o czymś, co nie jest prawdą, lecz zaledwie jej pozornym obrazem”¹⁹.

Refleksja ta prowadzi nas dalej do rezultatów wypracowanych przez filozofię spotkania. W tym nowym horyzoncie prawda przestaje być czymś.

¹⁶ Por. 2 Kor 4, 2.

¹⁷ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 265.

¹⁸ Mamy tu na myśli bezpośrednio uchwycone słowo, zdanie, jakiś przeprowadzony li tylko logiczny dowód. Na przykład poezja należy już – naszym zdaniem – do zupełnie innego sposobu myślenia i przekazu.

¹⁹ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 82.

Intelekt nie ma już wyłączności na prawdę, choć nie ulega wątpliwości, iż pełni on w procesie poznania niezwykle istotną funkcję. Prawda jednak coraz bardziej jawi się nam nie jako „coś”, ale raczej jako „Ktoś”. Dlatego uzasadnione staje się możliwie literalnie wyrażenie „spotkanie z Prawdą”. Człowiek spotyka się z Prawdą, podobnie jak spotyka się z Kimś Innym. Prawda jest spotkaniem z Kimś, kogo człowiek rozpoznaje, ale rozpoznaje w szczególny sposób – jako Tajemnicę. W tym rozumieniu wyrażenie: „znam prawdę” nie oznacza absolutnie „mam” czy też „posiadam prawdę”. W autentycznym spotkaniu nie ma bowiem momentu – jak powie Lévinas – totalizacji, zawładnięcia, jest raczej zauroczenie, zachwyt, wyprowadzenie z dotychczasowej sytuacji i wprowadzenie w zupełnie nowy horyzont, który wzywa sobą do głębszego uczestnictwa, jednakże nie zmusza. Człowiek pozostaje wolnym. Warto w tym miejscu zacytować samego Lévinasa:

Podmiot poznający nie jest częścią całości, bo z niczym nie graniczy. Jego dążenie do prawdy nie wynika z tęsknoty za bytem, którego mu brakuje. Prawda zakłada byt autonomiczny w swym od]dzieleniu – poszukiwanie prawdy jest relacją, która nie opiera się na prywatności potrzeby. Szukać prawdy i znajdować prawdę to nawiązać stosunek z Innym nie dlatego, że Ja określa się przez coś innego niż ono samo, lecz dlatego, że w pewnym sensie niczego mu nie brakuje²⁰.

Prawda jawi się zatem jako szczególna wartość, która stanowi wyzwanie dla ludzkiej wolności. Zarazem jednak wartość prawdy jest tak fundamentalna, że bez niej człowiek woli nieraz zginąć, aniżeli jedynie istnieć dzięki kłamstwu. Wielka jest lista męczenników znanych i nieznanymi, którzy poświęcili swoje życie z miłości do prawdy. Dowodzi to raz jeszcze, że z jednej strony prawda zamieszkuje w człowieku, z drugiej natomiast, że znajduje się poza nim. Prawda jest tym, do czego człowiek dąży, przekraczając siebie – nawet własne doczesne istnienie. Jednakże nikt nie poświęca swojego życia za pojęcia, choćby były najpiękniejsze.

Oddalamy się coraz bardziej w naszej refleksji od myślenia o prawdzie w horyzoncie intelektu, a od pewnego już czasu kroczymy ścieżkami aksjologii. Istotniejszy teraz od wysiłku intelektualnego okazuje się wysiłek egzystencjalny. Prawdzie trzeba, jak pisze Marcel, „stawić czoło”, potrzebna jest odwaga, aby mogło nastąpić spotkanie z Prawdą. Jednakże Marcel uważa, iż odwaga ta wiąże się z „niemożnością czynienia inaczej”²¹, a zatem z istnieniem jakiejś konieczności. Wydaje się jednak,

²⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 55–56.

²¹ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 93.

iz w horyzoncie aksjologicznym wprowadzenie pojęcia konieczności „stawiania czoła” prawdzie stwarza możliwość wielu rozmaitych, wzajemnie nawet wykluczających się interpretacji (na przykład pojęcie konieczności rozumiane jako pewien sposób niewoli), prowadząc do niepotrzebnych nieporozumień. Trafnym rozjaśnieniem tej kwestii, dokonany w horyzoncie aksjologicznym, jest następujące wyjaśnienie ks. Tischnera:

Wolność rozumie się tutaj jako wybranie. Dlaczego wybranie? Czym jest wybranie? Wybranie jest sposobem przyswajania wartości. Wybierając wartość, sprawiam, że wartość staje się „moja”, a ja „jej”. Wybór prawdomówności oznacza, że człowiek staje się prawdomówny (...). Być wolnym to być odpowiedzialnym za siebie w perspektywie dobra i zła²².

4. Świadectwo Miłości istotą głoszenia Prawdy

Autentyczne spotkanie z Prawdą dokonuje zasadniczej przemiany w człowieku. Prawda wzywa słowami samego Chrystusa: „Jeśli chcesz...”²³. Wybrany może na owe wezwanie odpowiedzieć pozytywnie, ale może też odejść w milczeniu. Ewangeliczny młodzieniec „odszedł zasmucony”²⁴. Porzucenie wezwania powoduje wewnętrzny stan smutku, natomiast jego przyjęcie – odnalezienie wartości fundamentalnej, a zarazem cenniejszej niż życie.

Pozostaje nam jeszcze jedno zasadnicze pytanie: czy i jak można opowiedzieć o Prawdzie? W jaki sposób zakomunikować Prawdę innym? Co znaczy Heideggerowskie „bycie wskazującym”? Powiedzieliśmy już, iż definicja słowna nie jest tym, o co ostatecznie chodzi. Nie jest najistotniejsze, choćby najbardziej precyzyjnie wypracowane, pojęcie, choć i ono ma niepodważalną wagę. Wiele wysiłku poświęcił temu Sokrates, którego metodę, na przykładzie pytania o cnotę męstwa, Jaeger wyjaśnia następująco:

Pytanie: co to jest męstwo, postawione w *Lachesie*, zdaje się zmierzać do definicji tej jednej cnoty, ale rezultat, do jakiego dochodzimy, nie jest wcale definicją męstwa. Zamiast tego widzimy, że męstwo stanowi jedność z innymi cnotami, a jedność ta jest cnotą w ogóle. Ujemny rezultat dialogu jest tedy nieuniknionym wynikiem synoptycznego charakteru badania dialektycznego. Pytanie,

²² J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 212.

²³ Por. Mt 19, 17 oraz Mt 19, 21.

²⁴ Por. Mt 19, 22.

czym jest męstwo, wiecie tedy w rzeczywistości nie do definicji pojęcia „męstwa”, lecz do cnoty samej w sobie, tzn. do idei dobra²⁵.

Wymownym przykładem „bycia wskazującym” jest postać Jana Chrzciciela. „Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię. Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego. Nie był on światłością, lecz posłanym, aby zaświadczyć o światłości”²⁶. On rozpoznaje Chrystusa i wskazuje innym na Tego, który powie o sobie: „Ja jestem drogą, i prawdą i życiem”²⁷. Jednakże słowa Chrystusa nie mają charakteru definicji. On sam jest rzeczywiście Słowem, które stało się Ciałem²⁸. Zarazem Jan Chrzciciel jest tym, który rozpoznając Prawdę, daje świadectwo Prawdzie.

Doszliśmy zatem do punktu, w którym odpowiedzialnie możemy powiedzieć, iż istotą głoszenia Prawdy jest świadectwo Prawdzie. „Bycie wskazującym” oznacza zatem bycie człowiekiem dającym świadectwo Prawdzie. W doskonały sposób wyjaśnia to ks. Tischner:

Człowiek, na którym można coś budować, jest prawdą. Do takiego człowieka można mieć zaufanie. Można mu zawierzyć siebie. To głębokie słowa „zawierzyć siebie”. Zawierzyć rozum, zwierzyć wolę, zawierzyć duszę (...). Początkiem zła jest obumieranie relacji zawierzeń²⁹.

Głosić Prawdę to być tym, dzięki któremu dochodzi do autentycznego spotkania z Innym. Dzięki niemu człowiek staje się znakiem wskazującym poza siebie – na Źródło Prawdy. Wszelkie doświadczenie Prawdy dokonuje się zatem w horyzoncie agatologicznym. Dobro jest tym, dzięki czemu Prawda może zaistnieć na wiele rozmaitych sposobów między nami. Głosić Prawdę to wskazywać sobą na Dobro.

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* cytuje słowa św. Ambrożego, które kończą naszą refleksję, mogą stać się zarazem początkiem głębszego wnikania w Tajemnicę Prawdy i Miłości:

Poznaj zatem samą siebie, o piękna duszo: jesteś obrazem Boga. Poznaj samego siebie, człowiecze: jesteś chwałą Boga (1 Kor 11, 7). Posłuchaj, w jaki sposób jesteś Jego chwałą. Prorok mówi: Przedziwna dla mnie jest wiedza Twoja

²⁵ W. Jaeger, *Paideia...*, dz. cyt., s. 659.

²⁶ J 1, 6–8.

²⁷ J 14, 6.

²⁸ Por. J 1, 14.

²⁹ J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 88 i 89.

(Ps 138, 6), to znaczy: moje dzieło pełniej ukazuje wspaniałość Twego majestatu, Twoja mądrość zostaje wywyższona w umyśle człowieka. Gdy przyglądam się samemu sobie, którego tajemne myśli i ukryte uczucia Ty przenikasz, dostrzegam Tajemnice Twojej wiedzy. Poznaj zatem, człowiecze, jak jesteś wielki, i czuwaj nad sobą³⁰.

The word of Truth – the word of Life. Proclaiming the gospel in the context of contemporary discussions about the truth

The main idea of this article is to show "The Dynamics of the Truth of the Gospel", which is something more than expressing a word or a sentence. Meeting the gospel – the Truth, is to meet Someone. It is a meeting that constitutes a person itself. Moreover, a person cannot "confine inside himself" the truly accepted Word, because It is open for dialogue by its nature. Therefore, *to be indicative* (Heidegger) belongs to the essence of humanity. Participating in the Mystery of the Word a person discovers the value of Goodness and Love, which are at the same time the horizon of the Truth.

słowa kluczce: cogito, Ewangelia, filozofia spotkania, głoszenie Prawdy, „ja” aksjologiczne, podmiot, prawda metafizyczna, prawda o człowieku, prawdziwość prawdy, Słowo, spotkanie z Prawdą, świadomość siebie, świadectwo Miłości, tajemnica człowieka, wątplenie metodologiczne, źródło Prawdy

³⁰ Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, 10.