



## Papieska wizja św. Andrzeja Boboli

JACEK BOLEWSKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”  
Warszawa

Jak uczcić najlepiej 350. rocznicę męczeńskiej śmierci św. Andrzeja Boboli? W ostatnich latach mieliśmy kilka szczególnych okazji, by wspominać naszego Świętego. Poczynając od końca: 5 lat temu uroczyste ogłoszenie jego patronatu nad ojczyzną (16 maja 2002), 16 lat temu 400. rocznica urodzin (1591 r.), 19 lat temu 50. rocznica jego kanonizacji (17 kwietnia 1938), wreszcie przed 50 laty – 300. rocznica śmierci (16 maja 1957). Pod ostatnią datą został opublikowany papieski dokument, encyklika Piusa XII poświęcona w całości wielkiemu Męczennikowi. Cały Kościół powszechny miał okazję, by dzięki tekstowi papieża posłyszeć o naszym Świętym, a zarazem o polskim Kościele. Rozpoczynając od przypomnienia tego dokumentu, przyjrzyjmy się papieskiej wizji św. Andrzeja Boboli, by zapytać o jej aktualność dla nas i naszej obecnej sytuacji.

5

### 1. Przypomnienie rocznicowej encykliki

Tytuł encykliki wiąże się z pierwszymi słowami w oryginalnym tekście łacińskim: „Invicti athletae Christi, Andreae Bobolae, martyrium vitaeque sanctitatem” („Niewyciężonego bohatera, Andrzeja Boboli, męczeństwo i świętość życia”)<sup>1</sup>. Na początku papież wyraża pragnienie, by „uczestnicy chlubnego miana katolików” na całym świecie, „a zwłaszcza ci synowie ukochanej przez nas polskiej ziemi, dla których niewyciężony bohater Chrystusowy Andrzej Bobola jest chlubą i wspaniałym wzorem chrześcijańskiego męstwa”, z okazji rocznicy jego śmierci „rozważyli pobożnym sercem i umysłem jego męczeństwo i świętość”. Wśród licznych przymiotów Andrzeja wyróżnia się zdaniem Ojca Świętego „cnota wiary [*catholica fides*], której moc, zasilana łaską Bożą, z biegiem lat tak w jego duszy zakorzeniła się i rozrosła, że nadała życiu jego osobliwą cechę i dodała mu odwagi do mężnego podjęcia męczeństwa”. Papież

<sup>1</sup> Tekst oryginalny encykliki w: AAS 49 (1957) 321-331. Słowa łacińskiego początku przełożyłem dosłownie, jednak zamiast „atlety” czy „zapaśnika” wybrałem „bohatera”; dalej korzystam z przekładu J. Roztworowskiego SJ, publikowanego w: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 39 (1957) nr 11, 498-508. Uwspółcześniam przy tym składnię przekładu.

odnosi do Świętego biblijne słowa: „Sprawiedliwy z wiary żyje”<sup>2</sup>; dodaje, że dzięki tej wierze, którą Andrzej „całą siłą brał sobie do serca”, usiłował on „poskromić i doprowadzić do ładu” swoje życie, żeby duszę „przyozdobić we wszystkie chrześcijańskie cnoty”.

Encyklika dzieli się na dwie części. Pierwsza skupia się na życiu Świętego, druga nawiązuje do współczesności. Papież powtarza zgodnie z ówczesnym przekonaniem, że Andrzej Bobola urodził się „w sandomierskiej ziemi”. Dodajmy: rodzina Bobolów była w owym czasie szeroko rozgałęziona, a przy tym nie zachowały się żadne dokumenty o miejscu urodzenia św. Andrzeja. Wiadomo było jedynie, że pochodził „z Małopolski”, więc rozważano kilka możliwości, m.in. ziemię sandomierską. Dzisiaj przyjmujemy, że Święty narodził się w ziemi sanockiej – w Strachocinie. Przemawia za tym nie tylko miejscowa tradycja o rodzinie Bobolów. Istotnym argumentem mogą być wiarygodne świadectwa, zgodnie z którymi Andrzej Bobola nawiedzał w Strachocinie proboszczów, nierozumiejących początkowo, że Świętemu zależało na wprowadzeniu jego kultu w tamtejszej parafii<sup>3</sup>. Wyróżnienie tego właśnie miejsca wiąże się niewątpliwie z faktem przyścia w nim na świat Andrzeja Boboli.

Następnie zostały przypomniane najważniejsze etapy życia Świętego: lata nauki w jezuickich szkołach, wstąpienie do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego w Wilnie, pierwsze doświadczenia jako wychowawcy młodzieży, święcenia kapłańskie „w dzień uroczystej kanonizacji świętego Ignacego i Franciszka Ksawerego”, działalność duszpasterska „we wschodnich zwłaszcza częściach kraju”, męczeństwo „w samo święto Wniebowstąpienia Pańskiego”.

Papież wspomina także, co na każdym z życiowych etapów wyróżniało Andrzeja. W okresie zakonnej formacji przyszły Święty „zabrał się najgorliwiej do nabycia chrześcijańskiej pokory”, a ponieważ „z natury miał pewną skłonność do wyniosłości i niecierpliwości oraz odrobinę uporu, wydał samemu sobie nieubłaganą walkę”. O jego miłości Boga i bliźniego świadczyło na tym etapie, że „nie było dla niego większej rozkoszy, jak spędzać, o ile tylko mógł, długie godziny przed Najświętszym Sakramentem i przychodzić z pomocą wszelkiego rodzaju nieszczęśliwym”. Także jako wychowawca młodzieży „oddawał się cały nauczaniu podstaw wiary, przy czym rozbudzał w młodych sercach kult Eucharystii i gorące nabożeństwo do Najświętszej Panny”. W pracy misyjnej promieniował przede wszystkim „przez urok swej świętości i przez płomienny zapal apostolski”. Papież przywołuje nadany Andrzejowi tytuł „*»duszochwata«*, czyli łowcy dusz nieśmiertelnych [*venator animarum*]”, i w obrazowy sposób opisuje owoce jego pracy: „Gdzie tylko mógł, rozbudzał żal za grzechy, łagodził

<sup>2</sup> Hbr 10,38; encyklika cytuje Pismo Święte według Wulgaty, która różni się od przekładu z języków oryginalnych. W Biblii Tysiąclecia mamy: „sprawiedliwy z wiary żyć będzie”.

<sup>3</sup> Por. M. PACIUSZKIEWICZ SJ, *Znów o sobie przypomniat. Św. Andrzej w Strachocinie*, Oficyna Przeglądu Powszechnego, Warszawa 1996.

niezgody i rozterki, wprowadzał na powrót dobre obyczaje tak, że miejsca, przez które wzorem Boskiego Mistrza przechodził »dobrze czyniąc«, zaczynały jakby pod tchnieniem wiosny niebiańskiej wydawać piękne kwiaty i owoce cnoty”. Wreszcie dopełnienie życia Andrzeja: „Jak sam żył wiarą i jak najgorliwiej oddawał się szerzeniu wiary, tak nie zawahał się dla obrony tej wiary ojczystej oddać swoje życie”.

Druga część encykliki zaczyna się zachętą pod adresem „dzieci Kościoła”, by nie tylko darzyły Świętego „podziwem, ale z podobną wiernością starały się naśladować czystość jego nauki katolickiej, niezłomną jego wiarę i to męstwo, z jakim aż do męczeńskiego końca walczył o cześć i chwałę Chrystusową”. Zachęta odnosi się do współczesnej sytuacji, gdy wiara katolicka „wystawiona jest na poważne niebezpieczeństwa”, i dlatego „należy ją wszelkimi siłami bronić, wyklądać i szerzyć”. Wśród niebezpieczeństw Ojciec Święty wymienia niezajomość Ewangelii, jak też jej odrzucanie jako niezgodnej „z postępem czasu”. Panuje bowiem przekonanie, że ludzie mogą na ziemi osiągnąć wszystko „bez Boga, tj. przez własny rozum i przez własne siły”. Dlatego próbuje się „wyrwać do ostatka tę wiarę chrześcijańską, która dla rozmaitych biedaków jest w tym śmiertelnym życiu jedyną pociechą” i zwodzi się ich „obietnicami jakiegoś nadzwyczajnego szczęścia, które w tym ziemskim wygnaniu jest dla nas zupełnie niedostępne”. Papież dodaje: „bez uznania najwyższego Boga i Jego świętego prawa nie może istnieć wśród ludzi żaden ład ani żadne prawdziwe szczęście”. Chrześcijanie mają świadczyć o głębi „Boskiej Ewangelii, tj. nauki Chrystusowej”, którą Kościół katolicki wykląda; tylko ona „może wskazać ludziom pewną i prostą drogę do sprawiedliwości, do prawdy i do wszelkiej cnoty oraz zabezpieczyć ich spokój i zgodę wzajemną”. Wyznawcy Chrystusa są wezwani „do pokojowej walki o Bożą chwałę”. Słowami, „a najbardziej przez świetlany przykład swego” mają przeciwstawiać się błędom, „zachowując zawsze poszanowanie dla osób, ale stając mężnie w obronie prawdy”.

Po wezwaniu do wszystkich chrześcijan Ojciec Święty zwraca się szczególnie do Kościoła w Polsce. Za „świetlanym przykładem” Andrzeja Boboli wierni polskiego Kościoła niech „nadal bronią ojczystej wiary przeciw wszystkim niebezpieczeństwom”, usiłują dostosować „obyczaje do norm chrześcijańskich”, a przede wszystkim, „niech mocnym przekonaniem uznają za największą chwałę swojej Ojczyzny, jeżeli przez nieugięte naśladowanie niezachwianej cnoty przodków osiągną to, żeby Polska zawsze wierna, była dalej »przedmurzem chrześcijaństwa« [*ut Polonia semper fidelis sit, sitque antemurale christianitatis*]”, gdyż historia zdaje się wskazywać, „że Bóg tę właśnie rolę przeznaczył narodowi polskiemu”. Wreszcie papież nawiązuje do prześladowań ostatnich lat, zwracając się „zwłaszcza do tych świętych kapłanów, którzy dla imienia Jezusa Chrystusa ponieśli cierpienia i utrapienia. Postępujcie nadal mężnie, ale z tą odwagą chrześcijańską, która idzie w parze z roztropnością i z tą mądrością, która umie bystro patrzeć i przewidywać [*christiana ea strenuitate animi, quae cum prudentia, sagacia, sapientiaque coniungitur*]. Zachowujcie wiarę katolicką

i jedność. (...) Tak postępując osiągnięcie i to, żeby wszyscy Święci, szczególnie ci, co wyszli z waszego rodu, z tego wiekuistego szczęścia jakim się obecnie cieszą, wraz z Królową Polski, Bożą Rodzicielką Maryją, łaskawie spoglądali na was i na ukochaną Ojczyznę waszą, by opiekować się nią i jej bronić”.

Na koniec Pius XII zachęca w roku rocznicowym do modlitw, aby „wreszcie zapanował wśród wszystkich narodów upragniony pokój i żeby święte prawa oraz zadania Kościoła, które jak najbardziej służą także prawdziwemu dobru ludzkiego społeczeństwa, znalazły u wszystkich należne uznanie i na drodze prawnej weszły wszędzie i szczęśliwie w życie”.

## 2. Tło kościelno-polityczne

Wielkim ewenementem było to, że jubileuszowa rocznica śmierci polskiego Świętego została tak uhonorowana – ważnym dokumentem papieskim, skierowanym do Kościoła powszechnego. Trudno znaleźć podobny przykład, i to nie tylko w najnowszej historii... Działanie Piusa XII było znakiem opatrnościowym. Szukając uzasadnienia ludzkiego, możemy przyjąć, że papieżowi chodziło o zwrócenie uwagi w tym właśnie okresie na Kościół w Polsce, na jego świadectwo zwycięskiego przejścia przez prześladowania ze strony systemu komunistycznego. Zwracając się do „świętych kapłanów, którzy dla imienia Jezusa Chrystusa ponieśli cierpienia i utrapienia”, papież mógł myśleć przede wszystkim o Prymasie Tysiąclecia, przez ponad trzy lata więzionym, odsuniętym od sprawowania władzy pasterskiej. Nieugięta postawa kard. Stefana Wyszyńskiego stała się symbolem oporu przeciw usiłowaniom podporządkowania Kościoła władzy państwowej i stopniowego pokonania go. I jeśli to się komunistom nie udało, było to zasługą prymasa, któremu towarzyszyło niezłomne przekonanie, że właśnie w Polsce rozstrzygnie się los komunizmu światowego...

Ważne wydarzenia rozegrały się w 1956 r., czyli w roku poprzedzającym rocznicę św. Andrzeja Boboli i ogłoszenie papieskiej encykliki. Sprawy toczyły się dwojakim nurtem. Z jednej strony po stalinowskiej „zimie” zbliżała się polityczna „odwilż”, która także w Polsce doprowadziła do prób rewizji komunistycznego systemu. Jednak stare siły nie ustępowały, o czym świadczyły wypadki czerwcowe w Poznaniu, krwawo stłumione. Gdy doszła wreszcie do władzy nowa ekipa z W. Gomułką na czele, brakowało jej autorytetu, żeby uspokoić napięcia społeczne, dlatego jednym z pierwszych kroków było wysłanie delegacji do internowanego prymasa, nie tylko, by go uwolnić, ale by jego autorytet był oparciem dla narodu w nowej sytuacji.

Prymas Tysiąclecia był dobrze przygotowany, by stawić czoło wyzwaniu. Trzy lata internowania w różnych miejscach nie tylko nie zdołały go złamać, ale przyniosły ważne natchnienia co do programu duszpasterskiego dla dobra Kościoła w Polsce. Doniosła okazała się przede wszystkim idea Jasnogórskich Ślubów Narodu zrodzona w okolicznościach, które sam prymas Wyszyński tak opisał: „Siedziałem drugi rok w więzieniu w Prudniku Śląskim, niedaleko

Głogówka. Cała Polska święciła wtedy pamięć obrony Jasnej Góry przed Szwedami i Ślubów Królewskich Jana Kazimierza sprzed trzystu laty. Dzieje narodu niekiedy się powtarzają... Czytając »Potop« Sienkiewicza, uświadomiłem sobie właśnie w Prudniku, że trzeba pomyśleć o tej wielkiej dacie. Byłem przecież więziony tak blisko miejsca, gdzie król Jan Kazimierz i prymas Leszczyński radzili, jak ratować Polskę z odmętów. Pojechali obydwaj [potem – J.B.] na południowy wschód, do Lwowa”. W innym miejscu kard. Wyszyński dopowiedział: „Myśli o odnowieniu Kazimierzowych Ślubów w ich trzechsetlecie zrodziły się w mej duszy w Prudniku, w pobliżu Głogówka, gdzie król i prymas przed trzystu laty myśleli nad tym, jak uwolnić Naród z podwójnej niewoli: najazdu obcych sił i niedoli społecznej. Gdy z kolei i mnie powieziono tym samym niemal szlakiem, z Prudnika na południowy wschód, do czwartego miejsca mego odosobnienia, w góry, jechałem z myślą: musi powstać nowy akt Ślubowań Odnowionych! I powstał właśnie tam, na południowym wschodzie, wśród gór. Tam został napisany i stamtąd przekazany na Jasną Górę. Zapewne, okoliczności nieco odmienne, ale myśli te same. Jest to dalszy ciąg dziejów Narodu, który wspina się nieustannie wzwyż i nie da się pograżyć w odmętach. Naród ten wie, co znaczy: »w górę serca« – *sursum corda!*”<sup>4</sup>.

Istotnym krokiem w realizacji tych intuicji było napisanie w Komańczy nowego aktu ślubów. Zanim do tego doszło, prymas się wahał. Początkowo „wzbraniał się przed napisaniem nowego tekstu ślubowań, dopóki był uwięziony. O tekst prosili generał Paulinów Alojzy Wrzalik i przeor w Częstochowie Jerzy Tomziński. Kardynała Wyszyńskiego przekonał dopiero argument, że przecież św. Paweł pisał z więzienia listy do wiernych”<sup>5</sup>. Od razu, następnego dnia, prymas odczuł impuls, aby napisać tekst, i uczynił to, jakby „siłą wewnętrznego nakazu, przed odprawieniem porannej Mszy św. między godziną 5.00 a 7.00 rano”<sup>6</sup>. Miało to miejsce 16 maja 1956 r. – w uroczystość św. Andrzeja Boboli<sup>7</sup>. Zatem Święty, który zapowiedział, że będzie patronem odrodzonej Polski, był obecny – w ukryciu – w kluczowym momencie na drodze do tego odrodzenia!

Czy sam prymas zauważył, że właśnie św. Andrzej patronował rodzeniu się Jasnogórskich Ślubów? Istnieją dane, które na to wskazują. Najbardziej wymowny jest następujący fakt: W Ruchu Pomocników Matki Kościoła, którego prymas był założycielem i żarliwym propagatorem, od początku (od

<sup>4</sup> S. KARD. WYSZYŃSKI PRYMAS POLSKI, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Editions du Dialogue, Paris 1980, 142n (fragment kazania do Górali Tatrzańskich, Zakopane 1957 r.).

<sup>5</sup> A. MICEWSKI, *Kardynał Wyszyński, Prymas i mąż stanu*, Editions du Dialogue, Paris 1982, 153.

<sup>6</sup> *Tamże*.

<sup>7</sup> Por. KARD. S. WYSZYŃSKI, *Zapiski więzienne*, Editions du Dialogue, Paris 1982, 249n.

26 VIII 1969) jest praktykowana i powtarzana modlitwa: „Święty Andrzeju Bobolo, Patronie Ślubów Jasnogórskich Narodu, módl się za nami!” Trudno przyjąć, że ta modlitwa w Ruchu założonym przez Stefana Wyszyńskiego mogła powstać bez jego zgody. W każdym razie Święty zasługiwał na miano Patrona Ślubów, które powstały właśnie w dniu jemu poświęconym! Więcej, Krajowy Duszpasterz Pomocników Matki Kościoła ks. Józef Buchajewicz przypomina sobie wystąpienie prymasa Tysiąclecia na spotkaniu Konsulty Ruchu w 1977 r., w którym wspomniął on, iż wybrał ów dzień 16 maja 1956 na stworzenie tekstu ślubów, gdyż właśnie św. Andrzej był ich świadkiem przed trzystu laty!

Skąd prymas czerpał swoje przekonanie? Obecność Boboli na uroczystości ślubów we Lwowie w 1656 r. jest o tyle prawdopodobna, że w owym czasie miejscem jego działalności nie było już odległe Wilno, lecz okolice Pińska. Prawdopodobieństwo tej obecności zainspirowało pisarza Jana Dobraczyńskiego w jego powieści „Mocarz”, w całości poświęconej postaci Świętego. Znany pisarz napisał swe dzieło w pierwszych latach II wojny światowej<sup>8</sup>, intuicyjnie szukając wyjścia w obliczu katastrofy przez odwołanie się do Świętego, zapowiadanego patrona Polski. W swej wizji Andrzeja-Mocarza Dobraczyński widzi go we Lwowie, gdy zjawił się tu ze swym dworem król Jan Kazimierz. Oto dalsze szczegóły pisarskiej wizji.

10

Współbracia zakonnicy wysłali Andrzeja z listami do biskupa przemyskiego i do kapelana królewskiego. Gdy Bobola pojawił się we Lwowie u biskupa, ten polecił mu stawić się przed samym królem, by przekazać informacje o losie Wilna. Później, podczas audyencji, Jan Kazimierz wspomniął o planowanej modlitwie przed cudownym obrazem Najświętszej Panny, dodając: „... chcę ślub wielki uczynić i przyrzec Maryi zajęcie się ludem wiejskim, który nad oczekiwanie wierność mi okazał, a który, niestety, wiele prześladowań cierpi”. Obecni przy rozmowie dostojnicy zaczęli wysuwać trudności co do możliwości spełnienia tego ślubu, czyniąc aluzje do słabej władzy króla. Wtedy Bobola wspomniął o tradycji, według której inny jezuita, o. Manzinelli, usłyszał od samej Maryi, że największą radość sprawiłby Jej tytuł „Królowa Polski”. Na to król, utwierdziwszy się co do tej wieści, podejmuje decyzję, by swój ślub połączyć z oddaniem siebie i Polski – Maryi jako Królowej.

Wizja Andrzeja Boboli jako tego, który natchnął Jana Kazimierza do ogłoszenia Maryi Królową Polski, wpłynęła prawdopodobnie na Prymasa Tysiąclecia. W każdym razie faktem jest, że formuła Ślubów Jasnogórskich powstała w dniu poświęconym św. Andrzejowi. Dlatego „odwilż”, a raczej odrodzenie, w polskim Kościele, jakie dokonało się dzięki rozszerzeniu ślubu królewskiego na cały naród, można uznać za echo „wiosny niebiańskiej” wspomnianej w encyklice Piusa XII jako dzieło św. Andrzeja Boboli.

<sup>8</sup> Pierwsze wydanie (Wyd. Milicji Niepokalanej Niepokalanów 1947) zamieszcza na końcu powieści notatkę autora: „Warszawa-Sochaczew 1940-1941 r.”

### 3. Inne przesłania papieskie

W świetle ukrytego wpływu św. Andrzeja Boboli na działania Prymasa Tysiąclecia możemy widzieć w encyklice Piusa XII poświęconej Świętemu dodatkowy znak Bożej Opatrzności. Jeśli, z jednej strony, papież pragnął zwrócić uwagę świata na Kościół w Polsce, tak owocnie zmagający się z zagrożeniami wiary ze strony komunizmu, to z drugiej strony pragnął przypomnieć polskiemu Kościołowi wielką rolę i znaczenie Świętego, świadka wiary. W pierwszych latach po II wojnie światowej pamięć o Świętym jakby osłabła, nie dorównywała jego wielkiemu kultowi w okresie międzywojennym. Przez encyklikę Piusa XII Opatrzność jakby chciała wskazać, że jeśli nawet Andrzej Bobola działa w nowej sytuacji polskiego Kościoła w ukryciu, to ponowne zwrócenie się do niego byłoby dopełnieniem tego wszystkiego, co tak wyraźnie zostało zapoczątkowane w latach II Rzeczypospolitej.

Trzeba przeto krótko przypomnieć ożywienie kultu naszego Męczennika po I wojnie światowej. Wiązało się to z przepowiednią, łączoną z Andrzejem Bobolą jeszcze w okresie niewoli pod zaborami. Została ona rozpowszechniona krótko po beatyfikacji Męczennika, w okresie trwającej wojny krymskiej, która budziła nadzieje Polaków na odzyskanie niepodległości. Przypomniano wtedy w periodyku włoskich jezuitów „La Civiltà Cattolica”, że wcześniej, w 1819 r. Andrzej Bobola przepowiedział wielką wojnę, po której Polska odzyska niepodległość, on zaś ogłoszony będzie jej głównym patronem<sup>9</sup>. Te nadzieje powróciły po wybuchu I wojny światowej, i dlatego gdy po jej zakończeniu Polska rzeczywiście stała się niepodległa, nabożeństwo do Męczennika bardzo wzrosło. Jego wstawiennictwo przejawiało się wyraźnie w okresie pierwszego zagrożenia odzyskanej niepodległości. W czasie wojny bolszewickiej 1920 r., kard. Aleksander Kakowski zarządził w zagrożonej Warszawie nowennę w dniach 6-15 sierpnia, w czasie której odbyła się 8 sierpnia wielka procesja z relikwiami Andrzeja. W ostatnim dniu nowenny miał miejsce słynny „Cud nad Wisłą”... Cudowne wydarzenie przypisywano zwłaszcza Matce Bożej, albowiem dokonało się to w uroczystość Jej wniebowzięcia. Jednak i tu widzimy, podobnie jak później w przypadku Jasnogórskich Ślubów narodu, że u boku Królowej Polski wstawia się za nami święty Męczennik.

W obliczu zagrożenia ze Wschodu, biskupi polscy zgromadzili się na Jasnej Górze, i dnia 28 lipca 1920 r. wystosowali list do papieża Benedykta XV z prośbą o kanonizację Andrzeja Boboli. Wyrażali także „nadzieję, że bł. Andrzej, podniesiony ku czci świętych, będzie najdzielniejszym i bezustannym patronem Ojczyzny i Kościoła katolickiego, szczególnie na wschodnich kresach Polski”<sup>10</sup>. W tych groźnych chwilach towarzyszył biskupom nuncjusz

<sup>9</sup> Więcej w: J. BOLEWSKI SJ, *Program odnowy – niepodległości. W jedności ze św. Andrzejem Bobolą*, „Więź” 5 (1999), 123-136.

<sup>10</sup> M. CZERMIŃSKI, *Bł. Andrzej Bobola. Jego życie, męczeństwo i śmierć*, WAM, Kraków 1922, 258n.

apostolski, Achilles Ratti, choć inni dyplomaci w obawie przed nową wojną opuścili wtedy Polskę. Włoski kapłan został wysłany do Kościoła polskiego najpierw jako wizytator apostolski, zjawiając się w Warszawie 30 maja 1918 r., a więc jeszcze przed formalnym uzyskaniem niepodległości<sup>11</sup>. Jego misja miała trwać kilka miesięcy, po czym miał powrócić do funkcji prefekta biblioteki watykańskiej. Gdy wizytował różne diecezje, był entuzjastycznie przyjmowany. Wspominał: „Czuję tu, czym jest Papież. Jestem biednym bibliotekarzem, a przede mną ściera się masa ludu dlatego tylko, że cień Papieża postępuje za mną”. Biskupi później uprosili Benedykta XV, by uczynił Rattiego pierwszym nuncjuszem w odrodzonej Polsce. Tak się stało, ale nie na długo, gdyż krótko przed śmiercią papież powołał go na stolicę biskupią w Mediolanie, skąd po śmierci Benedykta XV został powołany na stolicę Piotrową. „Cień Papieża” stał się odtąd własnym cieniem – Piusa XI...

To nie przypadek, że właśnie temu papieżowi, wielkiemu przyjacielowi Kościoła w Polsce, przypadło ogłosić świętem Andrzeja Bobolę. Życzliwie wspierał on działania kurialnych komisji w procesie kanonizacyjnym. Dekret, który w jego imieniu potwierdzał cuda dokonane za wstawiennictwem Męczennika, zaczyna się gorącymi słowami: „Polska, ziemia szlachetna, bastion przeciwko barbarzyńcom i wrogom wiary katolickiej [*barbaris atque catholicae fidei hostibus oppositum propugnaculum*], cieszy się niezliczonymi synami, którzy aż do naszych czasów przelewali swoją krew dla Chrystusa. Pomiędzy nimi można słusznie wyróżnić błogosławionego Andrzeja Bobolę”<sup>12</sup>. Rozpoznajemy tu wyrażenie, które powróci w encyklice Piusa XII jako „przedmurze chrześcijaństwa”. Do tego jeszcze wrócimy. Na razie przypomnijmy, że w związku z samą kanonizacją w Niedzielę Wielkanocną, 17 kwietnia 1938 r., Pius XI przygotował dwa wystąpienia, z których później Pius XII w swej encyklice zacytował fragmenty, odnoszące się do męczeństwa Świętego.

Wspomnijmy najpierw homilię, wygłoszoną przez Piusa XI podczas uroczystej mszy świętej kanonizacyjnej, w której obok Andrzeja Boboli zostali ogłoszeni dwaj inni święci pochodzący z Hiszpanii. Na uwagę zasługuje *passus* odnoszący się do sytuacji Kościoła współczesnego, w którym „ludzie żyją w kryzysie podziałów”. Nowi święci „dają Kościołowi nadzieję lepszych czasów. Jeden z nich, ozdoba Polski, wierzymy, wyprosi swoim orędownictwem jedność chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, w którego granicach zasłużył na palmę męczeństwa”<sup>13</sup>. Zauważamy tutaj akcent ekumeniczny,

<sup>11</sup> Dane z: M.P., *Achilles Ratti*, „Wiara i Życie” 9 (1929) nr 1, 184-190.

<sup>12</sup> *Decretum Sacrae Congregationis Rituum* (25 aprilis 1937), AAS 29 (1937) 347-349. Niepełny przekład w: M. PACIUSZKIEWICZ SJ (red.), *Będę jej głównym patronem. O św. Andrzeju Boboli*, WAM, Kraków 1995, 63.

<sup>13</sup> Homilia Piusa XI: AAS 30 (1938) 153. Przekład, podobnie jak dalej, pochodzi od Pawła Szpyrki SJ, któremu dziękuję także za pomoc w dotarciu do źródłowych dokumentów.



wart odnotowania jako jedyny we wszystkich znanych wypowiedziach obu Piusów o św. Andrzeju...

Drugie wystąpienie Piusa XI to jego dekret opublikowany z okazji kanonizacji Boboli<sup>14</sup>. Na aktualność męczeńskiego świadectwa wskazują tu słowa o współczesności, w której „ludzie zaniedbując miłość szukają tego, co swoje, oczekując jedynie swej wygody i pożytku, nie myśląc o zbawieniu bliźnich”. Na tym tle papież uważa, że „bardzo pożyteczne dla zbawienia dusz jest ukazanie przykładu nieustraszonego wojownika Chrystusowego, którego nazywamy słusznie i trafnie łowcą dusz [*venator animarum*]; uczy nas on skutecznego zapału w rozszerzaniu Królestwa Bożego i jako niezwyknięty męczennik [*martyr invictus*] pobudza słabych ludzi naszych czasów do męstwa i znoszenia wszelkich cierpień dla Boga i Kościoła, zgodnie z zasadą, że »wiele czynić i cierpieć jest rzeczą chrześcijańską«”.

Kolejną wypowiedzią papieską na temat Andrzeja Boboli stała się dopiero rocznicowa encyklika kolejnego papieża, Piusa XII, następną zaś – z okazji 50. rocznicy kanonizacji – słowa Jana Pawła II. Wspomnijmy najpierw o telegramie przesłanym przez Ojca Świętego 15 maja 1988 r. do przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego, Petera-Hansa Kolvenbacha, który w tymże dniu przewodniczył niedzielnej mszy św. w otwartym niedawno warszawskim Sanktuarium św. Andrzeja Boboli. Papież przypomniał, że rocznica kanonizacji w 1988 r. zbiegła się „w Roku Maryjnym z milenium chrztu Rusi Kijowskiej”, a więc z dwoma wydarzeniami, których połączenie wskazała maryjna encyklika *Redemptoris Mater*. Ojciec Święty nazywa dalej św. Andrzeja „wielkim orędownikiem i sługą pojednania chrześcijan aż do heroicznego ofiary z własnego życia i śmierci męczeńskiej”, i dodaje: „Pielgrzymuję więc w duchu do nowej świątyni warszawskiej, gdzie znajdują się jego relikwie, i modłę się wraz z całą wspólnotą, aby świadectwo jego wiary i życia poświęconego budowaniu jednego Kościoła Chrystusowego przynosiło wciąż obfite owoce”. Na koniec Jan Paweł II prosi w nawiązaniu do swej wspomnianej encykliki: niech Maryja „ożywia naszą pasterską i ekumeniczną wrażliwość, niechaj budzi tęsknotę za jednością Kościoła”<sup>15</sup>.

Jeszcze bardziej osobiste były słowa Ojca Świętego skierowane dwa tygodnie później, 29 maja w Rzymie na Placu św. Piotra, do wiernych zgromadzonych na modlitwie *Anioł Pański*. Przypadała w tym dniu uroczystość Trójcy Przenajświętszej, dlatego przemówienie do wszystkich uczestników modlitwy skupiało się na tej „głównej tajemnicy całego chrześcijańskiego objawienia”<sup>16</sup>. Na zakończenie Jan Paweł II zwrócił się do pielgrzymów polskich w ojczystym języku. Zaczął od przeczytania brewiarzowej informacji na

<sup>14</sup> PIUS XI, *Litterae decretales „Ex aperto Christi latere”*, AAS 30 (1938) 357-369.

<sup>15</sup> „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 5 (1988) 27. Tekst przytoczony w: M. PACIUSZ-KIEWICZ SJ (red.), dz. cyt., 83.

<sup>16</sup> JAN PAWEŁ II, *Droga trynitarna*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 5 (1988) 27.

16 maja o św. Andrzeju Boboli. W dziejach kultu Męczennika ważne były dla papieża dwa elementy. Najpierw uderzało to, że „ciało w tak niekorzystnych warunkach nie uległo rozkładowi, ale zachowało się niezniszczone”. Zapoczątkowany wtedy kult odsłonił kolejną tajemnicę: „jednoczył zarówno katolików, jak i prawosławnych. Wobec tego znaku Bożego, jakim było zachowanie niezniszczonego ciała męczennika, ci przeciwnicy pod względem religijnym połączyli się i otoczyli czią wspólną postać świętego męczennika”. Papież złączył swoją refleksję z osobistym świadectwem – i ze względu na wagę jego słów przypomnijmy je tu w całości.

„W roku 1938 byłem naocznym świadkiem powrotu męczennika do Ojczyzny. Albowiem jego trumna, jego relikwie wracały do Polski poprzez różne miasta, między innymi przez Kraków, zanim dotarły do Warszawy. I pamięć tego spotkania ze świętym męczennikiem pozostaje dla mnie niezatarta. Kiedy zapoznałem się z jego życiorysem, z okolicznościami jego śmierci oraz z losami pośmiertnymi, jeszcze bardziej przejrzysty stał się dla mnie ten znak, jakim jest święty Andrzej Bobola. Jego życie symbolizuje jakiś wielki okres dziejów Polski, Polski unijnej, Rzeczypospolitej trzech narodów, Polski, w której wraz z unią znalazły się także dwie odmiany chrześcijaństwa: chrześcijaństwo łacińskie – rzymskie i chrześcijaństwo wschodnie, zarówno w formie prawosławnej, jak też i w formie katolickiej, to znaczy Kościół unicki. To wszystko należy do naszej historii, do historii narodu, do historii Kościoła. Ale święty Andrzej Bobola jest nie tylko szczególnym, jakby powiedzieć syntetycznym znakiem naszej historii, przede wszystkim w wieku XVII, w trudnym wieku XVII; święty Andrzej jest równocześnie jakimś znakiem prorockim. Jeżeli uświadomimy sobie, że po odkryciu jego relikwii, jego ciała, które pozostało mimo wszystko nienaruszone, przy tym ciele jako przy znaku danym od Boga skupili się wierzący, zarówno katolicy, jak i prawosławni i wspólnie otaczali go czią, to można w tym widzieć także i jakąś zapowiedź spotkania się chrześcijan z Zachodu i ze Wschodu, zapowiedź tego dojrzałego owocu zjednoczenia chrześcijan, wysiłku ekumenicznego, który Kościół podejmuje razem z odłączonymi naszymi braćmi, rozłączonymi od nas braćmi chrześcijańskimi, zwłaszcza od czasu Soboru Watykańskiego II. Tak więc postać ta pozostaje bardzo wymowna. Bóg pozwolił świętemu Andrzejowi stać się znakiem, znakiem nie tylko spraw przeszłych, ale także i spraw, na które czekamy, do których się przygotowujemy, znakiem nie tylko tego, co dzieliło i dzieli, a dzieliło aż do śmierci męczeńskiej, ale także tego, co ma połączyć. Kościół w uroczystość świętego Andrzeja Boboli modli się właśnie o to zjednoczenie chrześcijan, ażeby »byli jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie«<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> JAN PAWEŁ II, *Święty Andrzej Bobola – znak prorocki*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 5 (1988) 8.

#### 4. Polska zawsze wierna...

Pora na podsumowujące wydobyte przesłania, które pozostaje nadal aktualne w papieskiej wizji św. Andrzeja Boboli. Spośród trzech papieży, którzy poświęcili więcej uwagi naszemu Męczennikowi, najbliższe jest nam i naszym czasom świadectwo Jana Pawła II. Dominuje w nim ekumeniczne znaczenie Świętego. Wprawdzie padł on ofiarą podziałów istniejących w chrześcijaństwie, jednak owoce tej ofiary poświadczają, że po swej śmierci św. Andrzej może służyć dziełu zjednoczenia, choć oczekuje od nas zjednoczenia się we wspólnej modlitwie, bo dzięki niej otwiera się także droga do przezwyciężenia podziałów, które mają swe źródło w braku jedności człowieka z Bogiem.

Dla polskiego papieża wymiar ekumeniczny jest istotnym, ale nie jedynym elementem jedności, do której ludzkość jest powołana. To szersze znaczenie doszło do głosu w programie odnowy dla Kościoła w Polsce, który Ojciec Święty przedstawił naszym biskupom w perspektywie wyzwań końca XX wieku i początku nowego<sup>18</sup>. Pierwszym „przykazaniem” jest „jedność i stałe dążenie do niej”. Oznacza to najpierw obowiązek ekumenizmu, o którym Jan Paweł II przypomniał w nawiązaniu do swego listu apostolskiego na przygotowanie Jubileuszu Roku 2000, zauważając obecnie: „Trzeba, żeby chrześcijanie – także w Polsce – weszli w trzecie tysiąclecie razem, jeśli jeszcze nie całkiem zjednoczeni, to przynajmniej bardziej na siebie otwarci, bardziej wrażliwi i bardziej zdecydowani na drodze do pojednania”<sup>19</sup>. Dalej Ojciec Święty to rozszerza: „Chrystusowa posługa jednania nie tylko odnosi się do działalności ekumenicznej, ale ogarnia ona Kościół i cały naród”. Od strony negatywnej ukazane zostało dziedzictwo przeszłości: „Również w społeczeństwie polskim upadek systemu komunistycznego, opartego na walce klas, odsłonił mało widoczne dotąd bariery podziałów, zastarzałych nieufności i lęków istniejących w sercach ludzi. Odsłonił też rany sumień, które poddawane ciężkim nieraz naciskom nie wytrzymały próby, na jaką zostały wystawione”. Na tym tle zostało wskazane zadanie Kościoła. Skoro wspomniane rany „uleczyć może tylko Boska i ludzka miłość, której znakiem jest przebite na krzyżu Serce Chrystusa”, to Kościół winien świadczyć „tę Chrystusową posługę pojednania”. Dalej: „Droga do odnowy społeczeństwa

<sup>18</sup> *Program dla Kościoła w Polsce. Jan Paweł II do polskich biskupów. Wizyta Ad limina 1998*, Wyd. „Znak” Kraków 1998.

<sup>19</sup> *Tamże* (przemówienie pierwsze – 16 I 1998, nr 4). W tej wypowiedzi brzmi echo Listu apostolskiego *Tertio Millennio adveniente*, gdzie Ojciec Święty wzywał „do rachunku sumienia, a także do stosownych poczynań ekumenicznych, tak abyśmy wobec Wielkiego Jubileuszu mogli stanąć jeśli nie całkowicie pojednani, to przynajmniej o wiele bliżsi przezwyciężenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu” (nr 34).

prowadzi przez odnowę serca człowieka. (...) Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa”<sup>20</sup>.

Nie trzeba dodawać, jak aktualne są te słowa dzisiaj, gdy nie tylko społeczeństwo, ale i Kościół instytucjonalny w Polsce próbuje się zmierzyć z ciemnym dziedzictwem komunizmu. Dokonuje się to pod hasłem lustracji... Pojęcie miało pierwotnie znaczenie religijne, wiązało się z oczyszczeniem. Oczyszczające rytuały były znane we wszystkich wielkich religiach świata: zewnętrzne gesty miały wyrażać oczyszczenie wewnętrzne. Gdy Stary Testament je opisuje, mówi o „wodzie oczyszczenia”, co Wulgata oddaje słowami: *aqua lustrationis* (Lb 8,7; 19,20). Dla chrześcijan oczyszczenie przez wodę wiąże się z sakramentem chrztu, który zatem oznacza początek lustracji w naszym życiu. Dlatego jako chrześcijanie nie powinniśmy się lękać oczyszczenia z grzechów, ale świadomi własnej grzeszności mamy z ufnością poddać się oczyszczającemu działaniu sakramentu pojednania, daru Bożego Miłosierdzia. Nie jest jednak oczywiste, że lustracja dokonująca się w sensie świeckim, zwłaszcza polityczno-medialnym, służy pojednaniu. Zwrócili na to uwagę także polscy biskupi w swym *Memoriale* odnoszącym się do „współpracy niektórych duchownych z organami bezpieczeństwa w Polsce”<sup>21</sup>, gdzie „sprzeciwiają się lustracji pozbawionej jasnych zasad, gdyż może ona wyrządzić poważną krzywdę wielu uczciwym duchownym, osobom życia konsekrowanego i wiernym świeckim”. I dodają: „Kościół nie boi się prawdy, ponieważ wierzy słowu Jezusa, że prawda wyzwala. Kościół nie boi się również rzetelnej lustracji, jeżeli to słowo ma oznaczać zmierzenie się z bolesną prawdą, prowadząc do oczyszczenia i pojednania”.

Jeśli nie zapomnimy o religijnym wymiarze lustracji, to posłuży ona wzmocnieniu naszej wiary. *Memorial* przypomina o tym, przywołując słowa Benedykta XVI do polskiego duchowieństwa: „Wierzmy, że Kościół jest święty, ale są w nim ludzie grzeszni. Trzeba odrzucić chęć utożsamiania się jedynie z bezgrzesznymi. Jak mógłby Kościół wykluczyć ze swej wspólnoty ludzi grzesznych?” I dlatego, papież dodaje: „Potrzeba pokornej szczerości, by nie negocjować grzechów przeszłości, ale też nie rzucać lekkomyślnych oskarżeń bez rzeczywistych dowodów, nie biorąc pod uwagę różnych ówczesnych uwarunkowań”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Tamże*. Ostatnie zdanie zostało przywołane przez abp. H. Muszyńskiego jako przykład, że w ten właśnie pozytywny sposób papież odniósł się do kwestii podziałów między samymi katolikami w polskim Kościele; por. *Gorliwość. Z ks. Abpem H. Muszyńskim, metropolitą gnieźnieńskim, rozmawiają M. Okoński i J. Poniewierski*, „Tygodnik Powszechny” 12 (1998) 1.

<sup>21</sup> Pełny tytuł: *Memorial Episkopatu Polski w sprawie współpracy niektórych duchownych z organizacjami bezpieczeństwa w Polsce w latach 1944-1989*; cyt. za: J. AUGUSTYN SJ, *O lustracji księży*, Wyd. „m”, Kraków 2006, 121-136.

<sup>22</sup> *Tamże* (przemówienie z dn. 25 V 2006).

Andrzej Bobola jako patronujący jedności chrześcijańskiej przypomina w obecnej sytuacji, że prawdziwe pojednanie zakłada przyjęcie z ufną wiarą grzeszności, by jeszcze pełniej doświadczyć ogromu Bożego Miłosierdzia. Pamiętamy, jak dla Piusa XII, który tak akcentował wiarę świętego Męczennika, jego postawa poświadczała dziejową rolę polskiego Kościoła, powołanego przez Opatrzność Bożą do tego, by „Polska zawsze wierna” była „przedmurzem chrześcijaństwa”. Negatywne przykłady, które dzisiaj domagają się również od Kościoła pokornego przyjęcia lustracji, nie zmieniają historycznej prawdy, przypomnianej w *Memoriale* biskupów, „że w czasach totalitaryzmu komunistycznego cały Kościół w Polsce stale sprzeciwiał się zniewalaniu społeczeństwa i był oazą wolności i prawdy”<sup>23</sup>. Dodajmy: może nie „cały Kościół”, ale jego najważniejsza część, której opatrznosciowym znakiem był Prymas Tysiąclecia, przy nim zaś i po nim – przyszły Jan Paweł II. Właśnie polski papież dał także nową wykładnię tradycyjnych haseł, użytych w encyklice Piusa XII.

Jan Paweł II nawiązał do hasła „Polska zawsze wierna” na Jasnej Górze, podczas swej pierwszej pielgrzymki do ojczyzny. Wspominając o początkach Kościoła w Polsce, przypomniał, że jego struktura powstawała „od początku w jedności hierarchicznej z ustrojem Kościoła Powszechnego – w relacji do Stolicy Apostolskiej, i właśnie dzięki zachowaniu tej relacji „Polska jest katolicka. Powiem: dzięki temu Polska jest Polską. Jest też »zawsze wierna«”. Odnowieniu tej wierności służyły Jasnogórskie Śluby Narodu w 1956 r., którymi rozpoczęła się „wielka nowenna przed Tysiącleciem Chrztu Polski”; dopełniła się ona po kolejnych dziesięciu latach, kiedy „3 maja 1966 roku, tutaj, na tym miejscu zostaje wypowiedziany ustami Prymasa Polski jasnogórski Akt Oddania w macierzyńską niewolę Bogarodzicy za wolność Kościoła w Polsce i świecie współczesnym”. A wreszcie, także na Jasnej Górze, Ojciec Święty wspominał o dwóch świętych patronach Polski. Pierwszego z nich, św. Wojciecha określił „jako patrona ładu hierarchicznego” w Ojczyźnie, a drugiego, św. Stanisława nazwał „patronem ładu moralnego w Polsce”, dodając: „Kościół potrzebuje ładu hierarchicznego w tym celu, aby mógł skutecznie służyć człowiekowi i społeczeństwu w dziedzinie ładu moralnego. Tu jest ta synteza dwóch Świętych”<sup>24</sup>...

W tym miejscu powracamy do trzeciego Świętego, który sam o sobie zapowiedział, że w odrodzonej ojczyźnie będzie jej głównym patronem<sup>25</sup>. Do

<sup>23</sup> *Tamże*.

<sup>24</sup> *Do ojczystej ziemi. Jan Paweł II w Polsce 2 czerwca – 10 czerwca 1979*, Nasza Rodzina, Paryż 1979, 99-105.

<sup>25</sup> Przypomnijmy, że zapowiedź, która została przekazana w języku włoskim, brzmiała: „Quando finira la guerra che vedi, allora il regno di Polonia per la misericordia di Dio sara ristabilito, ed io ne saro riconosciuto patrono precipuo” („Gdy skończy się wojna, którą widzisz, wtedy królestwo Polski zostanie przywrócone przez miłosierdzie Boże, a ja zostanę w nim uznany jako główny patron”); por. J. BOLEWSKI SJ, dz. cyt., 126.

„syntezy” dwóch świętych, którzy patronowali początkom Kościoła i państwa polskiego, dołącza nowy patron, nazwany przez Jana Pawła II „syntetycznym znakiem naszej historii, przede wszystkim w wieku XVII, w trudnym wieku XVII”. Dołączenie stanowi pod wieloma względami dopełnienie. Na tle obu świętych Męczenników, związanych z Gnieznem i Krakowem, pierwszą i drugą stolicą Polski, św. Andrzej jawi się jako związany z trzecią stolicą Polski, a zarazem – w odróżnieniu od obu świętych z okresu średniowiecza – jako znak jedności w czasach nowożytnych: nie tylko wobec podziałów religijnych, ale też w okresie podziału (zaboru) państwa przez mocarstwa ościenne. Ponadto, jak patronat św. Wojciecha łączy nas z południowymi i zachodnimi sąsiadami, tak patronat Andrzeja nad Polską może przypominać o naszych związkach i zobowiązaniach wobec sąsiadów ze Wschodu, zwłaszcza wobec Litwy i Białorusi, szczególnie związanych z działalnością i śmiercią Męczennika. Wreszcie, jak Wojciech jest patronem ładu hierarchicznego, a Stanisław ładu etycznego, tak Andrzej może być uznany za patrona ładu ekumenicznego w szerszym znaczeniu – jedności w samym Kościele jako znaku i źródła jedności w społeczeństwie.

Ważne światło znajdujemy także we wspomnianej uwadze Jana Pawła II, że św. Andrzej Boboła symbolizuje „wielki okres dziejów Polski, Polski unijnej, Rzeczypospolitej trzech narodów”. Określenie „Polska unijna” nawiązuje do unii lubelskiej z 1569 r.; nadała ona Rzeczypospolitej nową strukturę, którą dzisiaj uważa się za antycypację – w skali regionalnej – Unii Europejskiej. Zatem obecnie hasło „Polska unijna” ma dwa znaczenia, w których na tle naszej przeszłości rysuje się zadanie na teraźniejszość i przyszłość: jak w jednej strukturze politycznej Unii, do której Polska należy, mogą znaleźć dla siebie miejsce i rozwijać się liczne narody.

Z kolei słowa o „Rzeczypospolitej trzech narodów” o tyle zastanawiają, że unia lubelska połączyła dwa narody, polski i litewski, natomiast o miejsce „trzeciego” narodu dobijali się – nadaremnie – z jednej strony Rusini, z których wywodzą się Białorusini i Ukraińcy, z drugiej strony... naród izraelski<sup>26</sup>. Właśnie na lata, kiedy dobiegało końca życie naszego Męczennika, przypadł krytyczny moment, istotny dla przyszłości Rzeczypospolitej. Dramatycznym znakiem przełomu był rok 1648, początek powstania Kozaków pod wodzą Bohdana Chmielnickiego. Współcześni historycy widzą początek końca w tym, że Rzeczpospolita Obojga Narodów, Polski z Litwą, zamknęła się wtedy na możliwość, by także Kozacy z Rusią znaleźli w niej swoje miejsce<sup>27</sup>. Zamknięta postawa, sprzeczna z duchem Rzeczypospolitej, wiązała się z innymi zagrożeniami jak „potop” szwedzki 1655 r. Choć obce wojsko zostało zmuszone do cofnięcia się

<sup>26</sup> Por. J. KŁOCZOWSKI, *Od Unii Lubelskiej do Europejskiej*, „Rzeczypospolita”, dodatek „Plus Minus” 6 (1999) 13.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, t. I, Editions du Dialogue Paryż 1987, 160n; także: *O Unii Lubelskiej i Unii Europejskiej (z prof. J. Kłoczowskim rozmawia P. Wroński)*, „Magazyn Gazety” (29-30 V 1998) 8-14.

pod Jasną Górą, jednak ogrom spustoszenia przyspieszał upadek, którego już nie dało się powstrzymać... Ale w ukryciu dany był dodatkowy znak nadziei, związany z męczeństwem Andrzeja Boboli – jak „ziarno wrzucone w ziemię”, które w przyszłości miało wydać obfite owoce...

Na koniec przypomnijmy, że wzrastanie „ziarna” męczeńskiego świadectwa św. Andrzeja towarzyszyło ważnym etapom w rozwoju Rzeczypospolitej. To, co zostało posiane w krytycznym okresie pierwszej Rzeczypospolitej, zaowocowało wyraźnie wtedy, gdy zaczęła się spełniać przepowiednia Świętego – w drugiej Rzeczypospolitej. Obecnie, w ciągle odradzającej się nowej Rzeczypospolitej, Andrzej Bobola już oficjalnie jest naszym patronem. Ale teraz od nas zależy, w jakiej mierze skorzystamy z jego pomocy. Ogłoszenie patronatu dokonało się w 2002 r., który stał pod szczególnym znakiem Bożego Miłosierdzia. W swej ostatniej pielgrzymce do ojczyzny Jan Paweł II, poświęcając światowe Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach, uroczystie zawierzył cały świat Bożemu Miłosierdziu. Dla czcicieli św. Andrzeja znaczy to, że jego patronat nad Polską dopełnia się wraz z otwarciem na tajemnicę Bożego Miłosierdzia. Święty wskazuje drogę, na której liczy się przede wszystkim wiara, że mimo naszych niewierności możemy liczyć na Boga, bogatego w miłosierdzie. Jego działanie z mocą ma nas odnowić osobiście, by dzięki temu nastąpiła też odnowa religijno-społeczna, jakiej oczekujemy – w ojczyźnie, w Europie i na całym świecie.

## The Popes' Vision of St. Andrew Bobola

### SUMMARY

Pius XII's Encyclica *Invicti athletae Christi* was written on the occasion of the 300<sup>th</sup> anniversary of the martyrdom of Saint Andrew Bobola. After reminding the whole Church of the life and martyrological testimony of St. Andrew, the Pope addresses special words to the Polish Church, encouraging her to imitate the faith of the fathers, so that „Poland may remain always faithful, a »Bulwark of Christianity«” [*ut Polonia semper fidelis sit, sitque antemurale christianitatis*], since her history seems to indicate that “this is the role God has ordained for the Polish Nation”. In the year preceding the Encyclical, important events took place in Poland: the political “thaw” saw the release in 1956 of Cardinal Wyszyński who during his arrest had already conceived the idea of the Oath of the Nation at Jasna Góra. The formula of the Oath had been written on May 16<sup>th</sup> of the same year, on the Feast of Andrew Bobola. That the Polish Primate linked the idea of the Oath with the saint is testified to by the fact that the Auxiliaries of the Mother of the Church, a movement founded by him, from the very beginning (that is, from August 26<sup>th</sup>, 1969) introduced the practice of reciting the prayer: „Saint Andrew Bobola, Patron of the Nation's Oath at Jasna Góra, pray for us!”

The article also recalls the actions of the Polish Bishops which lead to the canonisation of St. Andrew Bobola. The canonisation itself was marked by two further Papal pronouncements by Pius XI. Of importance are also the words of John Paul II, who in 1988, on the 50<sup>th</sup> anniversary of the canonisation of St. Andrew, described him as „a summary sign of our history, above all of that difficult century which was the 17<sup>th</sup> century”. According to the Holy Father, St. Andrew Bobola also symbolises „the great period of the history of Poland, the Poland of the Union”. The expression „Poland of the Union” is a reference to the Union of Lublin in 1569. It gave the Republic a new structure which today is regarded as an anticipation, on a regional level, of the European Union. Therefore, the motto „Poland of the Union” has two meanings which, in the light of our past, indicate a task for the present and future: how within one unified structure, to which Poland belongs, there is room for many nations. The figure of St. Andrew Bobola, as the patron of unity, can offer support not only to the ecumenical movement, but also to political and social undertakings aimed at unity. These, in turn, must be based on personal renewal – by recognising the Patron of Poland as „my patron”.





## Rzeczpospolita przedmurzem chrześcijaństwa?

DARIUSZ KUŹMINA

Uniwersytet Warszawski  
Warszawa

### 1. Wprowadzenie

W określeniu „Rzeczpospolita przedmurzem chrześcijaństwa” jest zawarta i podkreślona rola oraz znaczenie, jakie nasze państwo odgrywało na przestrzeni dziejów w dziele obrony Kościoła rzymskiego, twierdzy wiary i nauki chrześcijańskiej. Chętnie używamy tego określenia, mówiąc o naszej ojczyźnie w czasach wcześniejszych, zapewne dlatego, by wciąż i wciąż, sięgając do dawnych, sławnych czasów, podkreślać znaczenie, jakie odgrywaliśmy, a może i nadal odgrywamy w tej sprawie również teraz. Korzystając jednak z chwały i sławy oręża polskiego, należy zawsze pamiętać, że bycie przedmurzem jest zadaniem niezwykle odpowiedzialnym, wymaga przede wszystkim jednoznacznego samookreślenia się w stosunku do wartości, których się broni.

*Antemurale christianitatis* w literaturze przedmiotu<sup>1</sup> początkowo odnosiło się do państw bezpośrednio graniczących z imperium muzułmańskim. Etymologiczne znaczenie samego słowa „przedmurze” wskazuje, iż mamy na myśli jakieś zewnętrzne elementy obronne przez twierdzą właściwą. Porównując wydarzenia z XV i XVI w., nie da się nie zauważyć, że takie rozumienie będzie ulegało zmianom ze względu na kształtowanie się nowej mapy wyznaniowej w Europie w wyniku działalności Marcina Lutra. Dla Rzeczypospolitej bycie przedmurzem oznaczało – jak to często jest opisywane w pismach do Stolicy Apostolskiej czy w pamiętnikach szlachty – miejsce stanowiące zaporę przed muzułmanami. Andrzej Schoneus napisał w dziele *De pace sarmatica* z 1589 r., iż poza granicami Polski Boga już nie ma. Świadomość znaczenia naszego pogranicza i jego waga dla sprawy obrony chrześcijaństwa była dość powszechna wśród mieszkańców Rzeczypospolitej.

Za przedmurze uznawano zarówno tak małe jednostki administracyjne jak Malta, Kreta czy Wenecja, które graniczyły z imperium, jak też Bizan-

<sup>1</sup> J. TAZBIR, *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa 1986, 201-219; tenże, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, 63-78.

cjum. Upadek Bizancjum w 1453 r. przesunęło przedmurze wobec wspólnoty muzułmańskiej.

W literaturze przedmiotu przedmurze chrześcijaństwa upowszechniło się w wyniku wydarzeń, które miały miejsce na terenie Rzeczypospolitej w XVII w. Potocznie uznajemy, iż Polska stała się przedmurzem w momencie sławetnego zwycięstwa pod Wiedniem w 1683 r. Jednak coraz częściej, gdy analizujemy podręczniki akademickie, a szczególnie te do nauczania na niższym poziomie, pojawiają się całe podrozdziały zatytułowane *Rzeczypospolita przedmurzem chrześcijaństwa* również w stosunku do wojen prowadzonych przez nasz kraj w XVII w. ze Szwecją (kalwinistami), Brandenburgią (luteranami), Moskwą (prawosławiami), Kozakami (poganami, prawosławnymi), a szczególnie z Turcją.

Początków upowszechnienia terminu „przedmurze chrześcijaństwa” wobec Rzeczypospolitej należy poszukiwać w początkach XIV w. W korespondencji między papieżem Janem XXII a królem Władysławem Łokietkiem pada to określenie w stosunku do księstwa halicko-włodzimierskiego, które Stolica Apostolska nazwała *scutum* (tarczą) przed najazdami tatarskimi na Polskę.

Zbliżenie Polski z Wielkim Księstwem Litewskim i wstąpienie na tron polski Władysława Jagiełły nieco zdezawuowało nośne określenie, jakim było przedmurze. Mimo iż Litwa już przed unią w Krewie miała związki z chrześcijaństwem, to bardzo sprytna polityka Krzyżaków spowodowała, szczególnie po bitwie pod Grunwaldem, iż Stolica Apostolska zaczęła zapominać o znaczeniu Polski jako przedmurza, a wręcz przeciwnie, pojawiało się coraz większe zagrożenie, iż Rzeczypospolita stanie się państwem pogańskim. Tak bowiem oceniali nas bracia zakonu krzyżackiego, dla których jednym z możliwych sposobów poprawienia swojej sytuacji na arenie europejskiej było przedstawianie Polaków i Litwinów jako pogan. Nie zmienił tego obrazu traktat *O wojnie sprawiedliwej* Pawła z Włodkowic, który na Soborze w Konstancji (1414-1418) występował przeciwko nawracaniu pogan ogniem i mieczem, co wielu uczestników mogło interpretować jako swoistą obronę Polski przed zorganizowaniem wyprawy krzyżowej przeciwko nam pod hasłem walki z niewiernymi.

Polska zaczęła ponownie funkcjonować w roli przedmurza w ocenie Stolicy Apostolskiej i Europy w momencie wejścia na tron węgierski i czeski Władysława III Jagiellończyka. Chociaż mniejsze nacje, jak Mołdawia czy Wołoszczyzna starały się o miano przedmurza, to jednak we Włoszech w XV w. jeden z humanistów tak pisał o władcy Jagiellońskim: „Ciebie świat zowie gwiazdą królów, Tyś jest przedmurzem całej rzeczypospolitej chrześcijańskiej”.<sup>2</sup> Klęska pod Warną z 1444 r. została uznana za załamanie się potęgi państwa węgierskiego, a nie Rzeczypospolitej, my natomiast, aż do kolejnej porażki militarnej z Turkami pod Mohaczem (1526), byliśmy postrzegani nadal jako przedmurze chrześcijaństwa. Szczególnie aktywna polska dyplomacja na dworze

<sup>2</sup> S. ŁEMPICKI, *Renesans i humanizm w Polsce. Materiały do studiów*, Warszawa 1951, 11.

papieskim starała się prezentować Rzeczpospolitą jako państwo broniące Rzym przed niewiernymi, a jednocześnie starała się o zmniejszenie opłat na rzecz papieży ze względu na swoje obowiązki chrześcijańskie, wynikające z bycia owym przedmurzem. Starania o zwolnienie z opłat annat i świętopietrza powiodło się ostatecznie w 1565 r., w czasach panowania Zygmunta Augusta. Z drugiej strony, ten król niszczył obraz Rzeczypospolitej jako przedmurza chrześcijaństwa przez swoje plany stworzenia kościoła narodowego. Szlachta starała się w polityce wewnętrznej wykorzystać dla siebie hasło obrońców chrześcijaństwa, walcząc, głównie w XVII w. o to, by władca nie przekazywał duchownym zbyt dużo dóbr ziemskich, ale starał się o powiększenie majątków szlachty, która będzie ponosiła koszty wojen z Turkami i Moskwą<sup>3</sup>.

Polska jako przedmurze chrześcijaństwa zaczęła tracić na znaczeniu na początku XVI w. Działo się tak przede wszystkim z powodu rosnących wpływów protestantyzmu i otwartego konfliktu między tymi wspólnotami w łonie chrześcijaństwa. Zgoda Zygmunta Starego na utworzenie zależnego od Rzeczypospolitej państwa w Prusach pod przywództwem Albrechta Hohenzollerna, czyli wyznaniowego państwa luterńskiego, sprawiła, że w Europie i Stolicy Apostolskiej coraz częściej zastanawiano się, ku czemu zmierza Polska. Wyznanie zmieniło ok. 40% społeczeństwa, tolerancja religijna, z której jesteśmy tak dumni w XVI w., nie była postrzegana na zewnątrz jako zaleta, a raczej jako skłonność do sprzyjania różnowiercom. Przedmurze w Polsce było, ale jego chrześcijańskość pozostawiała wiele do życzenia. Z państwa typowo katolickiego Rzeczpospolita stawała się różnowyznaniowym, a po unii z Litwą także wielonarodowym. Austria po klęsce pod Mohaczem stawała się, przynajmniej gdy spoglądamy na mapę ówczesnej Europy, przedmurzem, a Rzeczpospolita raczej zaczęła być kojarzona z właściwym murem. Jagiellonowie stracili bowiem prawo do tronu na rzecz Habsburgów, co było zgodne z traktatami wiedeńskimi z 1515 r.

Analizując mapę wyznaniową Europy i Azji widzimy, że w XVI w. Rzeczpospolita znalazła się między luteranskimi Niemcami i prawosławną Moskwą. Jednak to wszystko byli chrześcijanie. Dla Stolicy Apostolskiej Rzeczpospolita nabierała nowego znaczenia przedmurza już nie chrześcijaństwa, ale katolicyzmu. Mimo niefortunnych prób stworzenia Kościoła narodowego w Polsce przez Zygmunta Augusta, który stałby się, jak planowano, zaporą dla wszystkich innych wyznań, zaczęliśmy powoli a skutecznie wprowadzać w życie postanowienia Soboru Trydenckiego. Główną i bardzo skuteczną siłą w tej odnowie chrześcijaństwa byli jezuita.

Inicjatywy podejmowane z naszej strony wobec wspólnoty prawosławnej były w XVI w. bardzo znaczące i mogły, jak pisał Paweł Jasienica, zmienić wiele pod względem wyznaniowym. Podczas wojny polsko-moskiewskiej w la-

<sup>3</sup> A. S. RADZIWIŁŁ, *Memoriale rerum gestarum in Polonia. 1632-1656*, t. 1, 1632-1633, Wrocław 1968, 106-107.

tach 1578-1582, a szczególnie w czasie misji Antonio Possevino do Iwana IV Groźnego w celu nawrócenia go na wyznanie katolickie i zbliżenie ze Stefanem Batorym, istniały nadzieje na nowe otwarcie w relacjach między prawosławiem a katolicyzmem. Niestety, ewangelizacja podjęta przez jezuitę w trakcie wojny, a następnie rokowań w Jamie Zapolskiej nie przyniosła rezultatu. Była to jednak inicjatywa mająca poparcie Stolicy Apostolskiej w osobie papieża Grzegorza XIII, zbliżyła ona oba narody w poszukiwaniu wspólnych korzeni – a było nimi chrześcijaństwo<sup>4</sup>.

Pokojowe nastawienie nie przyniosło sukcesu, dlatego kolejny władca Rzeczypospolitej, Zygmunt III Waza, zdecydował się, po zachętach płynących ze strony Stolicy Apostolskiej jak i Towarzystwa Jezusowego w Polsce, na podjęcie próby stworzenia nowej wspólnoty religijnej, dającej nadzieję na zbliżenie w przyszłości. Tak ekumeniczna interpretacja inicjatywy unii brzeskiej (1596) jest trudna do zaakceptowania w pełnym kontekście historycznym, a szczególnie relacji na pograniczu wschodnim. Nie należy jednak całkowicie odrzucać dobrych intencji, jakie miał władca i wspólnota jezuitów. Utworzenie Kościoła grekokatolickiego mogło i delikatnie przesunęło przedmurze katolicyzmu i łączności ze Stolicą Apostolską na wschód.

Kolejny etap, dający jeszcze większe nadzieje na stworzenie faktycznego przedmurza chrześcijaństwa, to okres dymitriad czy wielkiej smuty, jak historycy rosyjscy nazywają wydarzenia z lat 1603-1613. Ingerencja Zygmunta w starania o tron w Moskwie były bliskie realizacji przez zgodę na objęcie władzy przez jego syna Władysława IV. Zgoda bojarów na Władysława IV jako cara, nawet po przyjęciu wyznania prawosławnego, otwierała nowe możliwości reewangelizacji Rosji i bliższego współistnienia prawosławia z katolicyzmem. Niestety, upór Zygmunta w kwestii przekazania tylko jemu Moskwy bez jakichkolwiek obowiązków wobec prawosławia zniweczył wielkie nadzieje na zbudowanie nowego przedmurza. Przykład zachowania króla elekcyjnego w Polsce możemy rozważać jako ortodoksyjną postawę katolika, dla którego przedmurze stało się murem ostatecznym. Należy jednak także dostrzec, iż ziarno zasiane po raz kolejny w prawosławnej Rosji może przynieść owoce do dnia dzisiejszego.

Początek XVI w. dawał największą nadzieję na zbliżenie z prawosławiem. Trony i osoby na nich zasiadające mogły wtedy zdecydowanie więcej uczynić pod względem pojednania niż najlepsi dyplomaci Stolicy Apostolskiej. Papież był daleko od naszego (polskiego) katolickiego przedmurza, a wspólny władca, jakim mógł zostać Władysław IV, dawałby realne możliwości na zakończenie schizmy wschodniej. Nie różnice teologiczne były najważniejsze przy zawieraniu porozumień, tylko nadzieja na godne współdziałanie między narodami, którym było blisko do siebie pod względem kulturowym i wyznaniowym.

Zwycięstwo w bitwie pod Chocimiem w 1621 r. spotkało się z żywym odzewem ze strony papieżstwa, które bardzo wysoko oceniało pokonanie wojsk

<sup>4</sup> A. POSSEVINO, *Moscovia*, Warszawa 1988, 90-91.

sułtana i zatrzymanie marszu na Europę. Papież Grzegorz XV mówił o Polakach, iż są „godnymi, aby cała społeczność chrześcijańska mianowała oswoobodzicielami świata i pogromcami najsroższych nieprzyjaciół”<sup>5</sup>. Bardzo wiele z tej sławy przypisywano także osobie Władysława IV, o którym w Europie mówiono, iż jest „pogromcą wschodu”, i, mimo że w swojej polityce wewnętrznej na terenie Rzeczypospolitej sprzyjał prawosławiu, mając nadzieję na odzyskanie tronu w Moskwie, to i tak Rzym spoglądał na niego jako gwaranta porządku w świecie chrześcijańskim. *Colloquium charitativum*, które było inicjatywą władcy, a za cel miało zbliżenie chrześcijan w Europie, nie odniosło zamierzonego skutku, a Rzym uznał tę inicjatywę za bardzo niezręczną.

Kolejne działania ze strony Władysława IV wobec zbliżenia ze wspólnotą prawosławną były bardzo dynamiczne<sup>6</sup>. Był przekonany, iż bliskie objęcie władzy w Moskwie wpłynę na daleko idące pod względem projektów ustawowych zmiany w Rzeczypospolitej dla prawosławia. Niechęć ze strony stanów sejmujących wobec prawosławia powstrzymała zrównanie hierarchów wspólnot chrześcijańskich. Zbliżenie jednak w czasach Władysława zaistniało, a przejawem tego było utworzenie nowej hierarchii cerkiewnej w Mohylewie, na czele z Piotrem Mohyłą, oraz Akademii, która dla zbliżenia między prawosławnymi i katolikami na płaszczyźnie kultury będzie miała wielkie zasługi.

## 2. Militarne przedmurze

Rzeczpospolita stała się wyraźnym przedmurzem katolicyzmu w trakcie tzw. potopu, gdy Szwecja, jako państwo o silnych związkach z luteranizmem, najechała nasz kraj. Symboliczna obrona Jasnej Góry i śluby Jana Kazimierza we Lwowie wzmogły nastroje antyprotestanckie w Rzeczypospolitej. Przedmurze weszło w okres pełniejszego zbliżenia z katolicyzmem i w nurcie takiej odnowy, nie popartej odnową religijną, ale potrzebą odzyskania niepodległości, wzmocniło się na tyle, by rozpocząć proces nietolerancji religijnej. Owocem takiego działania było wydalenie wspólnoty arian z Rzeczypospolitej na mocy wyroku sądu sejmowego w 1658 r. Czynnikiem religijny, jaki powstał w wyniku zachowań Szwedów w Polsce w trakcie potopu, spowodował zahamowanie rozwoju protestantyzmu w Rzeczypospolitej. Niszczenie dóbr osób prywatnych i Kościoła katolickiego podczas przemarszu wojsk, a szczególnie dewastowanie budynków sakralnych wzmogły niechęć do okupanta, a tym samym do protestantów. Wydalenie arian to próba zmanifestowania zwycięstwa katolicyzmu w Polsce. Wspólnota ta, jako najmniejsza na mapie wyznaniowej Rzeczypospolitej, zapłaciła wysoką cenę za popieranie potopu przez zdecydowanie większe związki religijne: luteran w Wielkopolsce czy kalwinistów w Wielkim Księstwie

<sup>5</sup> B. KUMOR, Z. OBERTYŃSKI (red), *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2, Poznań 1974, 215.

<sup>6</sup> J. DZIĘGIELEWSKI, *Izba poselska w systemie władzy Rzeczypospolitej w czasach Władysława IV*, Warszawa 1992, 85-86.

Litewskim. Zakończenie działań wojennych w 1660 r., czyli w momencie zawarcia traktatu pokojowego w Oliwie, uchodzi za moment zakończenia rozwoju wspólnot protestanckich w Rzeczypospolitej.

Działalność poszczególnych wyznań w kolejnych latach skupia się głównie na walce o zachowanie *status quo* wyznawców, już nie ma pozyskiwania nowych ze środowiska katolickiego. Przedmurze wyszło po potopie szwedzkim wzmocnione i rozpoczęło proces konsolidacji katolików, którzy mogli akcentować, iż ich przywiązanie do Kościoła katolickiego przyczyniło się do obrony Rzeczypospolitej.

Dodatkowym wzmocnieniem dla jedności katolików i przedmurza była wojna polsko-moskiewska 1655-1667. Święty Andrzej Bobola doświadczył przemocy, jakiej poddano ludność Wilna 8 sierpnia 1655 r., gdy Rosjanie pod przywództwem cara Aleksego niszczyli i grabili mieszkańców, a następnie zgotowali osiemnastodniowy pożar miasta, który obrócił je w całkowitą ruinę. Zniszczenia dotknęły wszystkich mieszkańców stolicy Wielkiego Księstwa Litewskiego: kalwiński, luteranie i katolicy współcierpieli jednakowo. Po tych tragicznych doświadczeniach Bobola przeniósł się do Pińska, gdzie prowadził aktywną działalność misyjną wśród ludności wiejskiej. Na ziemiach Polesia, Ukrainy i Litwy krzyżowały się wpływy religii prawosławnej i katolickiej. Szlachta w większości opowiadała się za wyznaniem rzymskim. Patriarchowie prawosławni, pragnąc wykorzystać zaistniałą sytuację Rzeczypospolitej, a mianowicie najazd Szwedów, rozpoczęli wraz z Kozakami, z którymi zawarli porozumienie, masowe mordowanie katolików pod pretekstem wykorzystywania przez nich wyznawców prawosławia. Niszczono wspólnoty zakonne zarówno jezuickie, dominikańskie, franciszkańskie, jak i Kościoła unickiego. Na Polesiu działały oddziały Kozaków, którym przewodził Zdanowicz. Andrzej Bobola wraz z katolikami schronił się w Janowie Poleskim, a następnie w Perydyle. Niechęć Kozaków wobec katolików spowodowała, iż Bobola poniósł męczeńską śmierć 16 maja 1657 r. Wydarzenia te potwierdzają zasadę, iż największe niebezpieczeństwo religijne występuje na pograniczu, gdzie iskierka niechęci dla jednej z nacji lub wyznania może doprowadzić do masowych mordów<sup>7</sup>. Bobola znalazł się poza przedmurzem, a precyzyjniej należałoby stwierdzić, że na otwartym polu bitwy. Rzeczypospolita, prowadząca wojnę zarówno ze Szwedami, jak i państwami zawierającymi traktat w Radnodt, nie była gotowa do obrony chrześcijaństwa we właściwy dla siebie sposób. Męczeństwo Boboli to przykład gorliwej wiary i pozostawania na murach przedmurza, gdy nie jest już ono zaporą bronią przez państwo. Wiara jednak nie kieruje się granicami państw i przedmurze religijne jest w każdym, kto wierzy i jest gotów dać świadectwo swojej wiary.

Najbardziej znanym w historii i upowszechnionym w literaturze wykorzystaniem pojęcia „przedmurze” odnosi się do wojen z Turcją, a szczególnie

<sup>7</sup> M. PACIUSZKIEWICZ, *Andrzej Bobola*, Kraków 2000, 62-68.

odsieczy wiedeńskiej. Rzeczpospolita od początku lat siedemdziesiątych XVII w. weszła w konflikt militarny z muzułmanami. Klęska pod Kamieńcem Podolskim w 1672 r. i haniebny traktat w Buchaczu spowodowały, iż szlachta wraz z królem Michałem Korybutem Wiśniowieckim zdecydowała się na podjęcie wojny z Turcją w 1673 r., która zakończyła się zwycięstwem pod Chocimiem i osławiła młodego hetmana Jana Sobieskiego. Zwycięstwo „Pogromcy Turków”, jak mówiono o Sobieskim, podkreśliło znaczenie Rzeczypospolitej w Europie i przywróciło jej prawo do bycia przedmurzem chrześcijaństwa. Wyniosło także na tron w Polsce Jana III Sobieskiego. Powstrzymanie Turków w marszu na Europę nie sprawiło jednak, że naród, czyli przede wszystkim szlachta, zdecydował się na wstąpienie do ligi antytureckiej. Uznawano, iż nie ma takiej potrzeby, a siła armii Rzeczypospolitej jest w stanie przeciwstawić się samodzielnie, bez wsparcia europejskiego, każdej ingerencji muzułmanów w Polsce. Wydarzenia z 1683 r. umocniły takie przekonanie. Kara Mustafa, rozpoczynając wojnę z Austrią, podjął walkę, jak interpretowano to m.in. w Stolicy Apostolskiej, z całym chrześcijaństwem<sup>8</sup>. Oceny płynące z Rzymu powodowały narastający strach wśród narodów Europy, choć były one raczej przesadzone. Niedoświadczenie młodego przywódcy armii tureckiej nie mogło pogрузić zjednoczonych sił chrześcijaństwa. Zagrożenie jednak, które faktycznie zaistniało po rozpoczęciu oblężenia Wiednia, zaowocowało prośbami do króla Jana III Sobieskiego, który, jako pogromca muzułmanów, stawał się, w ocenie duchowieństwa rzymskiego, nadzieją na zatrzymanie marszu Turków do Europy Środkowej.

Zwycięstwo pod Wiedniem i sława, jaka spłynęła na Sobieskiego, to ostatnie piękne zwycięstwo oręża polskiego aż do Cudu nad Wisłą. Broniąc chrześcijaństwa, odbyliśmy jednocześnie pożegnalny marsz armii naszego kraju, która długo będzie czekała na kolejne zwycięstwa. Jednocześnie rozpoczął się czas tworzenia w sumieniach i duszach Polaków przedmurza, z którego w czasach rozbiorów będą czerpali siły, by przetrwać zabory z godnością chrześcijanina.

W XVIII w. w Rzeczypospolitej pojęcie „przedmurze chrześcijaństwa” nie ma szczególnego znaczenia. Rzeczpospolita będzie chyliła się ku upadkowi, choć szlachta i magnateria do ostatniej chwili nie będzie wierzyła, że jest to możliwe. Rzeczywistość ukarze nas za wiarę bez racjonalnych przesłanek.

Zmiany, jakie zaistniały w ówczesnej Europie w stosunku do Towarzystwa Jezusowego, będą miały jednak wpływ na nowe spojrzenie na przedmurze, które po kolejnych rozbiorach przestanie istnieć, ale duchowo rozpocznie walkę o odzyskanie suwerenności. Warto jednak dostrzec, iż kasata jezuitów w 1772 r. w Polsce spowodowała, iż caryca Katarzyna, działając wbrew Stolicy Apostolskiej, zaprosiła ojców tego zakonu do Rosji. Kontrreformatorzy przyjęli zaproszenie i ewangelizacyjnie stali się wspólnotą działającą za przedmurzem

<sup>8</sup> J. WIMMER, *Wiedeń 1683*, Warszawa 1983.

katolicyzmu. Niestety, działalność tzw. ojców białoruskich wymaga dalszego i bardzo dokładnego przebadania, wydaje się jednak, iż możemy postawić tezę, że ich pobyt w Rosji na przełomie XVIII i XIX w. nie zaszkodził wizerunkowi katolika, a wręcz przeciwnie, rozpoczęło dzieło, dzięki któremu w późniejszych czasach, a może nawet i współcześnie, mamy do kogo wracać, by wzmacniać przedpola przedmurza katolicyzmu w Rosji.

Konstytucja 3 maja, która była ostatnim krzykiem o naprawę Rzeczypospolitej w odniesieniu do katolicyzmu, stawiała to wyznanie w roli uprzywilejowanej. Odejście od wyznania katolickiego lub protestanckiego, w którym obywatel przebywał przez tradycję rodzinną, groziło karami sądowymi. Zapis ten był odpowiedzią na próby ingerencji Rosji w latach sześćdziesiątych XVIII w., gdy próbowano poróżnić Polaków pod względem wyznaniowym. Interpretacja tego fragmentu konstytucji może być dwojaka, z jednej strony, jak napisał Jerzy Łojek, był to przejaw tolerancji religijnej w porównaniu z późniejszymi wydarzeniami w rewolucyjnej Francji, gdzie wiara stała się powszechnym pośmiewiskiem oświeceniowych grup, realizujących przemiany ustrojowe<sup>9</sup>. Z polskiej perspektywy jednak należy także dostrzec próbę fortyfikowania katolicyzmu po raz pierwszy przed ingerencjami państw ościennych w wewnętrzne sprawy Rzeczypospolitej i przed laicyzacją życia, jaka po raz pierwszy zaistniała tak silnie pod koniec XVIII w. Rzeczypospolita podejmowała, przynajmniej w formie proklamacji, idee podtrzymywania przedmurza wobec nowych wyzwań, jakie nadeiwały do Europy i jednocześnie tworzyła dla obywateli przedmurze, do którego będą się musieli odwoływać w niedalekiej przyszłości jako nadziei na odzyskanie wolności.

### 3. Legenda przedmurza

W XIX w., gdy Rzeczypospolita przestała istnieć jako samodzielne państwo, w literaturze pięknej pojęcie przedmurza chrześcijaństwa zaczęło funkcjonować jako wartość przypominająca czasy dawnej świetności. Mit dobrobytu i siły zawsze ociepla poczucie utraty samodzielności i lata cierpień. Wspomnienie o byciu przedmurzem także uwidaczniało się jako przypomnienie Europie, która zapomniała o dawnej, jakże wcześniej akcentowanej roli Polski w obronie przez Turcją czy Tatarami. Zaskakujące, iż na płaszczyźnie politycznej Rzeczypospolita po traktacie karłowickim w 1699 r. z Turcją nie miała z tym państwem żadnych większych konfliktów politycznych, a państwo muzułmańskie, jako jedno z nielicznych w XVIII w., nadal mówiło głosem dyplomatycznym, iż „poseł Lechistanu nie przybył”.

Naród jednak przez utratę swojej możliwości samostanowienia i obrony wiary chrześcijańskiej, a precyzyjnie – katolickiej – zaczął odgrywać taką rolę na płaszczyźnie duchowej, która momentami miała zdecydowanie większe znaczenie niż twierdze Chocim, Kamieniec Podolski czy odsiecz wiedeńska.

<sup>9</sup> J. ŁOJEK, *Ku naprawie Rzeczypospolitej. Konstytucja 3 maja*, Warszawa 1988, 5.



Analiza sytuacji wyznaniowej Polaków w trzech zaborach skłania jednak do zwrócenia uwagi na próby wprowadzania wyznań charakterystycznych dla państw rozbiorowych, jakie podejmowali zaborcy Prus, Austrii i Rosji wobec obywateli nacji polskiej. Wiedeń z racji wielonarodowościowej wspólnoty Cesarstwa Austro-Węgierskiego nie podejmował praktycznie żadnych prób walki z katolikami w Galicji. Katolicka Austria wspierała Kościół w Polsce, ale jednocześnie starała się nie wzmocnić go na tyle, by zaistniał jako czynnik przewodzący w walce o całkowite uniezależnienie od cesarstwa.

Zabór pruski w końcu XIX w. stał się areną wspierania zamieszkujących Wielkopolskę protestantów pod względem wyznaniowym oraz ekonomicznym, co miało zniechęcać Polaków w walce o zachowanie swojej tożsamości. Postawa Ledóchowskiego, jako obrońcy używania języka narodowego w liturgii i sakramencie pokuty, jest przykładem pozostawania Polaków na przedmurzu katolicyzmu wobec administracyjnych nacisków Rzeszy na mieszkańców tzw. Kraju Warty.

Carska dominacja miała zdecydowanie większy wpływ na podejmowanie przez Polaków obronnych gestów w celu zachowania katolicyzmu, a jeszcze wyraźniej w obronie Kościoła grekokatolickiego. Zamykanie zakonów czy seminariów duchownych i utworzenie jednego w Sankt-Petersburgu nie załamało wiary w katolikach. Złudne okazywały się oceny carów co do wykorzystywania nawet hierarchów Kościoła do współpracy w walce z Polakami, czego doskonałym przykładem może być wspomniany ostatnio arcybiskup warszawski Zygmunt Feliński. Przybył z za przedmurza (Rosja), ale całą swoją postawą wzmocnił przedmurze i tchnął nowego ducha w walce o zachowanie godności katolików w okupowanej ziemi ojczyściej<sup>10</sup>.

Wspólnota grekokatolików, którą należy w XIX w. zaliczyć do czynników składowych przedmurza katolicyzmu czy, bardziej poprawnie, przedmurza Stolicy Apostolskiej, poniosła wielkie straty. Kościół prawosławny chciał wykorzystać dominującą pozycję władz carskich na okupowanych ziemiach polskich i podjął walkę o zniszczenie wspólnot unickich. Władze carskie powierzyły zarządzanie administracją diecezji grekokatolickiej ks. Marcelemu Popielowi z zadaniem upowszechnienia w niej prawosławia. Ludność unicka broniła swoich duchownych i mimo tak dramatycznych wydarzeń w Drelowie i Pratulinie (1874) pozostała wierna Kościołowi rzymskiemu.

Wspólna walka katolików i grekokatolików o zachowanie związków ze Stolicą Apostolską w XIX w. nie miała często wsparcia ze strony najwyższych hierarchów Kościoła katolickiego. Przedmurze jednak pozostawało w wierze i potrzebie bycia wiernym wobec tradycji i nadziei na kolejne zwycięstwa.

---

<sup>10</sup> M. GODLEWSKI, *Tragedia arcybiskupa Felińskiego (1862-1863)*, Warszawa 1997, 72.

#### 4. Współczesne przedmurze...

Po drugiej wojnie światowej, gdy Europa Środkowa znalazła się pod wpływami Stalina i myśli socjalistycznej, Polska ponownie podjęła się pełnienia roli przedmurza chrześcijaństwa. Początek lat pięćdziesiątych XX w. przyniósł masowe represje wobec wszystkich wyznań chrześcijańskich w strefie wpływów ZSRR. Likwidacja Kościołów w Czechosłowacji, na Węgrzech i Litwie skłaniał do refleksji, iż podobny los spotka wspólnotę katolików w PRL. Bardzo mądra postawa kard. Stefana Wyszyńskiego spowodowała, iż cierpienie, jakiemu został poddany cały Kościół w Polsce, zaowocowało odnową religijną i jeszcze większym przywiązaniem do tradycji chrześcijańskiej. Z obiektywną oceną, jak głęboką rolę odegrał czynnik czysto religijny w walce o zachowanie przedmurza katolicyzmu w czasach PRL, wobec Europy Wschodniej, przyjdzie nam jeszcze poczekać. Nie ulega jednak wątpliwości, iż to Kościół wspólnie z opozycją realizował Śluby Jasnogórskie Wyszyńskiego w celu powstrzymania komunizmu na płaszczyźnie religijnej i państwowej. Z twierdzy, a taką rolę spełniał Kościół, prowadzono liczne działania na rzecz walki o prawa obywateli. Współpraca Kościoła polskiego ze wspólnotami katolików z bloku wschodniego przyczyniła się do zachowania przynajmniej w „podziemiu” resztek hierarchii i organizacji wyznaniowych w Europie Środkowowschodniej. Pełnym sukcesem i uczynieniem właśnie z Polski silnego przedmurza był wybór Jana Pawła II na Stolicę Piotrową. Polska od tego momentu stała się już nie tylko przedmurzem w znaczeniu pierwotnym, czyli ostatniej zapory, ale przedmurzem w rozumieniu miejsca, z którego ponownie chrześcijaństwo powinno promieniować na całą Europę i wspólnoty prawosławne w Rosji.

Także współcześnie jesteśmy przedmurzem dla środowiska muzułmańskiego, udział Polaków w tak licznych misjach pokojowych w obszarach objętych wojnami jest odbudowywaniem siedemnastowiecznej roli Rzeczypospolitej jako obrońcy chrześcijaństwa. Nie jest to jednak zadanie typowo militarne, ale wręcz przeciwnie, przykład życia i przywiązania do wartości chrześcijańskich z poszanowaniem różnorodności kulturowej i wyznaniowej daje nam ponownie szansę do podjęcia się misji w świecie muzułmańskim. Naszą naturalną polską skłonnością i predyspozycją jest szanowanie innych wyznań, ale należy zaznaczyć, że zawsze poza granicami swojego państwa. Wewnątrz własnej ojczyzny raczej odczuwamy, iż nasze przedmurze powinno być tylko katolickie, natomiast gdy wychylimy się poza, dostrzegamy wartości innych wyznań i kultur. Dlatego rola bycia przedmurzem tak często występująca w naszej historii wpisuje się na stałe w nasze zachowania chrześcijańskie i narodowe.

Janusz Tazbir w książce poświęconej analizie polskiego przedmurza napisał: „Polska – przedmurze chrześcijaństwa łączyło w sobie religię i politykę, treści doczesne i eschatologiczne, relikty średniowiecza z nowożytną doktryną równowagi politycznej, jaka jest niezbędną dla naszego kontynentu”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> J. TAZBIR, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy*, Warszawa 1987, 143.

## **The Polish-Lithuanian Republic as the Bulwark of Christianity?**

### **SUMMARY**

The term *Antemurale christianitatis* was initially applied to countries in direct proximity to the Muslim Empire in the context of events of the 17<sup>th</sup> century related to the Polish-Lithuanian Republic, especially the relief of Vienna. The beginnings of its application to Poland should be sought in the 14<sup>th</sup> century.

The Polish-Lithuanian Republic indeed became a „bulwark” – but only of Catholic Christianity – during the so-called “Deluge” when it was invaded by Sweden, a strongly Lutheran country. The wars which followed – against Russia and the Cossacks – strengthened amongst the Polish nobility an identity as defenders of (Catholic) Christianity. After its golden age, as the country went into decline, this identity remained as a reminiscence which, years later, was profitably used by those fighting for Polish independence.

The seed sown over the centuries by the concept „Bulwark of Catholicism” has led to Poland’s return to the role, not of a „bulwark”, but of a nation carrying Christianity to the contemporary world.





## Kasjan Sakowicz – ofiara własnego egoizmu

KS. JAROSŁAW MOSKAŁYK

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza  
Poznań

### 1. Droga rozwoju

W powszechnej charakterystyce i ocenie okresu unijnego oraz pounijnego w Kościele kijowskim przełomu XVI i XVII w. jedno z dominujących twierdzeń głosi, że wydarzenie zjednoczenia z Rzymem w 1596 r. mogło dokonać się dzięki niezwykłym osobistościom zaangażowanym bez reszty w jego powodzenie. Ta opinia faktycznie potwierdza istotę ruchu zjednoczeniowego podjętego przez wybitne jednostki ówczesnego Kościoła ruskiego oraz ich rolę i znaczenie w przeprowadzeniu tego dzieła.

Do czołowych przedstawicieli zjednoczonego Kościoła kijowskiego tego okresu zaliczyć należy Kasjana Kaliksta Sakowicza. Postać wyjątkową zarówno w sensie wpływu i oddziaływania na percepcję zjednoczenia z Rzymem na Rusi, jak i dyskredytacji oraz dezawuowania własnego wysiłku i wiarygodności twórczej. On sam urodził się ok. 1576 r. w Potyliczu koło Rawy Ruskiej. Pochodził z rodziny o szczególnym statusie społecznym, gdyż jego ojciec był duchownym Kościoła prawosławnego. To zadecydowało w jakiejś mierze o jego przyszłości oraz wyborze stanu kapłańskiego. Młody Kalikst Sakowicz uczył się najpierw w Akademii Zamojskiej, gdzie pobierał wiedzę z dziedziny fizyki. Ponadto studiował w Akademii Krakowskiej, zgłębiając m.in. nauki teologiczne. W tym okresie przez bliski kontakt ze środowiskami katolickimi w Rzeczypospolitej Sakowicz zbliżył się bardzo do wyznania katolickiego. Kwestia odmienności i różnic wyznaniowych intrygowała go praktycznie od zawsze, a działało się tak z powodu zainteresowania rozbudzonego w rodzinnym domu oraz koegzystencji wyznania prawosławnego i katolickiego na ziemiach ruskich. Niemniej bezpośrednia łączność z wyznaniem katolickim w wieku dojrzałym wywarła na nim wyjątkowe wrażenie. Jako młody i bardzo ambitny człowiek starał się w równym stopniu poznawać dziedzictwo duchowo-kulturowe chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, dokonując przy tym osobistego wyboru życiowego w sensie przynależności do Kościoła. Zanim zdecydował się na zmianę wyznania przechodził dłuższy proces samookreślenia duchowego. Pomagały mu w tym

szerokie i żywe relacje z różnymi osobami życia kościelnego i społecznego byłej Rusi. Jednym z takich bliskich przyjaciół i powierników Sakowicza był późniejszy kasztelan czernihowski Adam Kisiel (†1645), którego był dawnym nauczycielem domowym. To właśnie Kisiel, stojąc u boku metropolity Mohyły (†1647), przygotował wraz z nim projekt zjednoczenia Kościoła kijowskiego.

Ponieważ etap osobistego zmagania Sakowicza z przynależnością wyznaniową przypadł na niezwykle trudny i burzliwy okres konfrontacji pounijnej w Kościele kijowskim, rzeczywistość ta musiała istotnie zaważyć na jego późniejszych losach. Przede wszystkim, przyglądając się z bliska przeróżnym nieporozumieniom i incydentom wynikającym między zjednoczonymi i niezjednoczonymi na gruncie unii, miał możliwość dokładniejszej analizy i krytycznej oceny występującego zjawiska. Szczególnie, że zaistniała sytuacja powodowała bardzo niekorzystnie konsekwencje dla całego Kościoła kijowskiego. Ponadto, nie chcąc pozostawać obojętnym wobec narastającego problemu podziału wewnątrz Kościoła ruskiego i jego wierzących, Sakowicz odważył się osobiście włączyć w działania mające doprowadzić do pozytywnego zwrotu i normalizacji życia religijnego wśród Rusinów. A że była to decyzja nad wyraz trudna i ryzykowna, zważywszy na ekscentryczne przymioty jego charakteru, przekonać się można na podstawie stosowanych przez niego środków i metod adaptacji w nowych warunkach egzystencji Kościoła kijowskiego. Po odbyciu studiów i otrzymaniu także należytego przygotowania teologicznego jako młody i dobrze zapowiadający się naukowiec Sakowicz postanowił związać się z Kościołem zjednoczonym, gdyż w nim widział lepszą perspektywę dla całego Kościoła ruskiego. Choć decyzję tę przypuszczalnie podjął już wcześniej, to teraz dopiero zdecydował się przejść pod jurysdykcję zjednoczonego biskupa przemyskiego Atanazego Krupeckiego (†1652). Przez pewien czas pełnił nawet posługę diakona. Nie była to jednak sytuacja komfortowa, ponieważ oprócz nasilającej się ciągle polemiki między prawosławnymi i zjednoczonymi, bp Krupecki praktycznie nie sprawował realnej władzy nad swoją diecezją, gdyż takowej pozbawili go prawosławni. Ta okoliczność skłoniła Sakowicza do zastanowienia się nad swoją pozycją w Kościele ruskim oraz własną przyszłością jako duchownego żonatego. Pewnym rozwiązaniem stała się dla niego w latach 20. XVII w. propozycja objęcia kierownictwa w szkole brackiej w Kijowie. Przystał na nią, podejmując się pełnienia urzędu rektora przez okres 4 lat<sup>1</sup>. Wówczas bowiem, niejako w sposób bezpośredni, znalazł się w centrum konfrontacji katolicko-prawosławnych, co spowodowało ostatecznie jego aktywne włączenie się w polemikę. A ponieważ miał bardzo impulsywny charakter, można sądzić, że tego rodzaju utarczka pisemno-słowna nawet mu odpowiadała. Jej też postanowił poświęcić wiele uwagi. W 1625 r. zdecydował się wstąpić do zakonu bazylianów i przyjąć imię Kasjan. Praktycznie zajął się na szerszą skalę sporem doktrynalnym z prawosławnymi. Jego cięty język i nierzadko bez pardonowe

<sup>1</sup> To były lata 1620-1624.

ataki oponentów powodowały, że musiał zmieniać często miejsce pobytu, by chronić życie. Przebywał w wielu klasztorach bazylikańskich w różnych miejscowościach, a w jednym z nich, w Dubnie, był nawet archimandrytą pod koniec lat 30. XVII w. W 1639 r. pozbawiono go jednak archimandrii ze względu na zły stan zdrowia. To być może zaważyło na jego późniejszej decyzji o zmianie obrządku. Otóż w 1641 r. na synodzie Kościoła rzymsko-katolickiego w Łucku, dopełniając wcześniej niezbędnych formalności, Sakowicz przeszedł na obrządek łaciński i wstąpił do zakonu augustianów w Krakowie. Była to dla niego, jak się niebawem okazało, zbyt trudna próba i po niespełna roku z niej zrezygnował. Gdzie i w jakich okolicznościach spędza dalszą część życia, tego dokładnie nie wiadomo. Znany jest tylko fakt śmierci Sakowicza w 1647 r.<sup>2</sup>

## 2. Działanie twórcze

Zaangażowanie K. Sakowicza w latach 20. XVII stulecia w polemikę katolicko-prawosławną w Kościele kijowskim oznaczało m.in. nowy ruch i nowy impuls w działaniach mających ożywić relacje między Kościołami. Gdyż te, mimo utrzymywanego po obu stronach dużego dystansu, od pewnego okresu stawały się coraz bardziej chłodne. Sakowicz postanowił jednak zdynamizować stosunki zjednoczonych z dyzunitami. Osobiście włączył się w pisemny dialog z prawosławnymi, by pokazać, na czym polega jego sprzeciw wobec istniejących nieprawidłowości w Kościele prawosławnym, oraz przedstawić swoje poglądy i przekonania odnośnie do kwestii spornych wśród chrześcijan kijowskich. Do najbardziej znaczących utworów polemicznych K. Sakowicza należy zaliczyć: *Traktat o duszy...*, Kraków 1625; *Sobór Kijowski schismatycki przez Ojca Piotra Mohiłę złożony y odprawowany roku 1640*, Warszawa 1641; *Epanorthosis albo perspektywa i objaśnienie błędów, herezyey, zabobonów w Greckoruskiej Cerkwie Disuniatskiej tak w artykułach wiary, jako w administrowaniu sakramentow i w inszych obrządkach y ceremoniach znajdujących się*, Kraków 1942; *Dialog albo Rozmowa Maćka z Dyonizym popem schizmatyckim willeńskim o Wielkieynocy Ruskiej*, Kraków 1942; *Oskard albo młot na skruszenie kamienia schizmatyckiego rzuconego z Fary Kijowskiej Peczerskiej od niejakiogoś Euzebia Pimina przeciw Perspektywie W.O.K.Sakowicza*, Kraków 1946 (druk nieznan, prawdopodobnie był to rkps.)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Zob. K. SAKOWICZ, *Bibliografia literatury polskiej*. Nowy Korbut, t. 3, *Piśmiennictwo staropolskie*, Warszawa 1965, 198-199. M. SZEGDA, *Sakowicz (Isakowicz) Kalikst, imię zakonne Kasjan*, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 34, Warszawa 1993, 343-345.

<sup>3</sup> Uzupełniają twórczość Sakowicza dzieła: *Kalendarz stary, w którym iawni y oczywisty błąd ukazuje się około święcenia Paschy, y responsa na zarzuty starokalendarzan...*, Wilno 1640; *O mytarstwie czyli drugim miejscu po śmierci...*, Kraków 1641 (druk nieznan). Ponadto w jego tłumaczeniu: *Problematyka albo pytania o przyrodzeniu człowieczym... do których przydatne są y przedmowy aktom weselnym y pogrzebowym służące...*, Kraków 1620 (jest to rekonstrukcja średniowiecznego traktatu Andrzeja z Kobylina z 1535 r.); *Wyd. Desiderosus albo scieszka do miłości Bożej*

Za pozytywny przymiot jego twórczości należy z pewnością uznać otwartość i chęć prowadzenia z oponentem dyskusji o różnych kwestiach teologicznych oraz typowo praktycznych; zaprezentowanie swojego stanowiska i wyłożenie poglądów opartych na własnej wizji złożoności problemu. Zdecydowanie negatywną cechą jego działalności piśmienniczej była gwałtowność w reakcji na zjawiska zewnętrzne, brak powściągliwości wobec odmiennych teorii, nadmierna powierzchowność w dokonywaniu oceny poglądów drugiej strony i stronniczość w wydawaniu sądów na temat prawosławnych. Chyba najlepszy przykładem takiej postawy Sakowicza jest jego dzieło: *Epanorthosis, albo perspektywa i objaśnienie błędów, herezy, zabobonów w Grecko-ruskiej Cerkwie Dyzunickiej...*<sup>4</sup>

Po przejściu na katolicyzm, Sakowicz zaczął z ogromną zaciętością przeciwstawiać się prawosławiu. Jego oskarżenia dotyczyły praktyki obrzędowej oraz zwyczajowej w tym Kościele. Ponieważ w tej dziedzinie dopuszczano się wielu odstępstw od tradycyjnych reguł liturgiczno-prawnych, a ponadto przytrafiały się różne nadużycia w praktycznym spełnianiu obrzędów, dlatego zarzuty Sakowicza miały na celu zwrócenie uwagi prawosławnym na ich ignorancję kultowo-religijną. Podkreślał on, iż przykładowo olej poświęcony powinien służyć uzdrowieniu i uświęceniu ludzi oraz ma być właściwie i godnie wykorzystywany jako materia sakramentu, do najwyższego celu. Nigdy nie powinien być używany do innych celów niż jego święte przeznaczenie, a czuwać nad tym mają duchowni<sup>5</sup>. Wyśmiewał też prawosławne zwyczaje związane z dodatkowymi ceremoniami podczas sakramentu chrztu. Chodziło tu zwłaszcza o strzyżenie włosów, następnie polewanie ich woskiem i wkładanie w szpary wnętrza Kościoła lub zakopywanie w ziemię. To, według niego, zwyczaj przejęty z pogaństwa i w ogóle godzący w religijną praktykę chrześcijańską<sup>6</sup>.

Takich uwag pod adresem prawosławnych zwyczajów i obrzędów było znacznie więcej, jednak nie to stanowi element sporny krytycznego stanowi-

---

*y do doskonałości żywota chrześcijańskiego...*, Kraków 1625, oraz *Wirsi na żalobnyj pohreb... Petra Konstantynowycza Sahajdacznego...*, Kyjiw 1622; *Przedmowy aktom weselnym y pogrzebowym służące wszelkiego stanu y kondycyi ludziom wielce potrzebne...*, Jarosław 1622; *Powinszowanie J.W. Stanisławowi Lubomirskiemu...* 1641 (wzmiankuje o piśmie Jocher); *Materia radi blahodarenia pri pohrebeniji znamenitoho czelowieka*, Kijiw (druk nieznan).

<sup>4</sup> Dzieło zostało wydane w Drukarni Waleriana Piątkowskiego.

<sup>5</sup> Zob. K. SAKOWICZ, *Epanorthosis*, 15. Zarówno Sakowicz, jak też inni przedstawiciele Kościoła zjednoczonego zdecydowanie występowali przeciwko prawosławnym nadużyciom w tym względzie. Napiętnowali często praktykę duchownych tego Kościoła, która polegała na lekceważeniu obrzędu związanego z święceniem przez biskupa krzyżma w Wielki Czwartek. Gdzie w zamian nowego używano starego krzyżma, albo namaszczano jakimś tłuszczami, bądź wykorzystywano krzyżmo niewiadomego pochodzenia.

<sup>6</sup> *Tamże*, 2-4.



ska Sakowicza wobec odmienności rytualnych w Kościele kijowskim. Otóż najwięcej kontrowersji wzbudzała jego metoda ganienia prawosławnych za ich praktyki rytualno-obrzędowe, która była daleka od dopuszczalnej i pozytywnej, lecz bardzo często pogardliwa i napastliwa. Wydaje się, że swoją metodą negatywnego wskazywania na przeróżne nadużycia zwyczajowo-obrzędowe w Kościele prawosławnym, Sakowicz chciał skłonić jego hierarchów i wpływowe osobistości do głębszego namysłu nad stanem samowrażenia zewnętrznego. On osobiście, jako syn prawosławnego duchownego, miał z pewnością większe podstawy, by mówić o różnych złych nawykach i skłonnościach rytualnych obecnych w prawosławiu, gdyż po prostu lepiej je znał. Zależało mu również na tym, by rozbudzić u prawosławnych większą wrażliwość potrzeby zachowania przez nich typowej obrzędowości wschodniej, a w sytuacji odejścia od niej, ponownego przywrócenia dawnych praktyk rytualnych oraz wschodniego ducha obrzędowo-zwyczajowego. Stosowanie zaś przez niego kontrowersyjnej metody bratniego napomnienia miało uzasadnienie w takich oto okolicznościach:

- przede wszystkim działał on w warunkach, gdy tego rodzaju metoda w Kościele wschodnim i zachodnim miała przewagę nad innymi;
- był to okres szczególnie napiętych stosunków katolicko-prawosławnych w Kościele kijowskim;
- fascynacja katolicyzmem i chęć jego obrony na Rusi powodowały niekiedy utratę zdrowego rozsądku w przeciwstawianiu się temu, co obce.

W efekcie wykorzystania danej metody nastąpiło znaczne ożywienie w Kościele kijowskim na płaszczyźnie rozwoju świadomości religijno-wyznaniowej oraz teologicznej wymiany poglądów. I choć przykładowo takie dzieło Sakowicza, jak *Epanorthosis* nie było traktatem ściśle teologicznym, to jednak podejmowało refleksję na temat ważnych kwestii życia kościelnego. Koncentracja uwagi na problematyce obrzędowej powodowała wzrost ogólnej wrażliwości religijnej w obydwu Kościołach i opieranie dyskusji na motywach eklezjologicznych. Reakcją na *Epanorthosis* ze strony prawosławnych było pismo P. Mohyły pt. *Lithos, albo kamień z procy Cerkwie świętej... wypuszczoney*, Kijów 1644. Dzieło wydane zostało pod pseudonimem Euzebiusz Pimen<sup>7</sup>, formą i stylem praktycznie nie różniło się ono od *Epanorthosis*, lecz zawierało jeszcze bardziej wyrazisty atak personalny. Mohyła, nie zamierzając tolerować naigrywania Sakowicza z sytuacji obrzędowej w Kościele prawosławnym, zarzucił swojemu adwersarzowi brak należytego przygotowania i odpowiednich kompetencji do wydawania krytycznych ocen odnośnie do lekceważenia przez prawosławnych reguł rytualno-zwyczajowych. Poza tym oskarżył go o niski poziom dowodzenia wszelkich nieprawidłowości w Kościele dysnickim oraz

---

<sup>7</sup> Zob. M. MELNYK, *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI- połowa XVII wieku)*, Olsztyn 2001, 215-217.

nieuczciwe podpieranie się przy tym argumentami pochodzącymi od greckiego teologa Piotra Arkudiusza (†1633).

Aby potwierdzić swoją wiarygodność i zarazem troskę o utrzymanie w Kościele dawnego kształtu obrzędowo-zwyczajowego, autor *Lithosa* odwołał się do dowodzenia bezpośredniego. Polegało ono na wyłożeniu doktryny o ceremoniach i obrzędach sprawowanych przez prawosławnych i obaleniu krytyki Sakowicza o rzekomym ich zniekształceniu. Swoją wywód oparł na przytoczeniu uzasadnień natury teologicznej. Charakterystycznym przymiotem opracowania jest przedstawienie w jego końcowym fragmencie nauki o zwierzchności cerkiewnej. Możyła chciał tutaj podkreślić istotę urzeczywistniania każdego Kościoła w świecie doczesnym, której w żadnym wypadku nie można ograniczać do czysto rytualnego wypełnienia. Ponadto odniósł się do bardzo drażliwej w tym czasie na Rusi kwestii najwyższego urzędu w Kościele. Jego zdaniem, cała rzeczywistość kościelna nie może być utożsamiana wyłącznie z tymczasowym zwierzchnictwem najwyższego pasterza, gdy to zakłócałoby jego prawidłowy rozwój. Dzieje Kościoła Chrystusowego spowodowały już wcześniejsze określenie reguł przynależności hierarchiczno-strukturalnej poszczególnych wspólnot partykularnych. Mocą tych niegdyś ustalonych przywilejów Kościół kijowski pozostał wierny wschodniemu dziedzictwu religijno-tradycyjnemu. Tę wierność powinien zachowywać także dziś i w przyszłości.

Ta gruntowna i zarazem merytoryczna argumentacja Możyły nie satysfakcjonowała jednakże Sakowicza, który upatrywał w niej pragnienie konserwowania obrzędowego chaosu i moralnego upadku prawosławia kijowskiego. Postanowił więc nie zachowywać milczenia wobec nieprzekonujących wyjaśnień Możyły przedstawionych w *Lithosie* i odpowiedzieć nową prowokacją w broszurze: *Oskard, albo młot na skruszenie kamienia schizmatyckiego*. Dziełko to, niestety, nie zachowało się i nieznana jest jego treść<sup>8</sup>. Niemniej już po jego tytule można przypuszczać, iż utrzymane zostało w stylu innych utworów polemicznych Sakowicza, gdzie na czoło wybijała się zdecydowana krytyka prawosławnych. Widać zatem, że Sakowicz nie potrafił zachowywać się inaczej, zwłaszcza gdy chodzi o oponenta prawosławnego, i prowadzić z nim pozytywnej dyskusji. Niezbyt interesowała go rzeczowa i przenikliwa wymiana poglądów, a tym bardziej pójsie na jakiegokolwiek ustępstwa. To jednak przeszkadzało mu bardzo w pokonywaniu własnego uprzedzenia i *de facto* egoistycznego nastawienia w stosunku do bratniego Kościoła prawosławnego. Ponadto rodzaj Sakowiczowej polemiki żadną miarą nie sprzyjał łagodzeniu napięcia w stosunkach między obydwoma Kościołami kijowskimi, usiłującymi prowadzić dyskusję na temat przyszłego zjednoczenia.

<sup>8</sup> Broszura została wydana raczej w formie rękopisu, w ten sposób twierdzi choćby A. Jabłonowski.

### 3. Kontynuacja stylu

Tendencja bezwzględne ataku przeciwnika lansowana przez Sakowicza, która wszakże miała przeciwników po stronie zjednoczonych chrześcijan kijowskich<sup>9</sup>, znalazła jednak zwolenników wśród przedstawicieli Kościoła łacińskiego, wywodzących się głównie ze wspólnoty jezuickiej. W szczególności tych, którzy stali twardo w obronie wiary katolickiej i przejęli na siebie misję wsparcia dzieła unijnego na Rusi. Jednym z nich był jezuita Teofil Rutka (†1700), który bardzo energicznie włączył się w polemikę z prawosławnymi w swoim utworze: *Kamień przeciw kamieniowi, to jest refutacja kamienia w Kijowie wydrukowanego*<sup>10</sup>. Rutka po pewnym okresie złagodzenia procesu ostrej konfrontacji w Kościele kijowskim postanowił ponownie reaktywować żywiołowość dyskusji i, opierając się na wywodach Mohyły odnośnie do zwierzchności w Kościele, przedstawić własny punkt widzenia tej sprawy. Jego zdaniem, św. Piotr otrzymał od Chrystusa najwyższą władzę i ta władza jest przekazywana każdemu następcy Piotra, co jest kwestią niepodważalną.

Warto zauważyć, że powodem zdecydowanego wsparcia unii na Rusi w II poł. XVII w. przez jezuitów było znaczne osłabienie aktywności twórczej po stronie samych zjednoczonych. Wówczas bowiem doszło w kraju do wielu dosyć niekorzystnych przemian w dziedzinie społeczno-politycznej, przez co ujawnił się także wyraźny brak w Kościele zjednoczonym polemistów rangi Pocięja, Rutskiego, Smotryckiego, Sakowicza i innych. Włączanie się jezuitów w praktyczne uzasadnianie teologicznego aspektu unii kościelnej na Rusi było z jednej strony niejako uwarunkowane zaistniałą sytuacją, a z drugiej zwykłą konsekwencją ich pierwotnej propagandy i twórczej działalności unijnej na Rusi. To nasilenie aktywności jezuickiej w utrwalenie i rozwój idei unijnej w Kościele kijowskim w owym okresie miało, prócz swych negatywnych cech, także pozytywny wydźwięk. Chodzi o to, że czasowa niekonkurencyjność polemiczno-twórcza zwolenników unii należących do Kościoła kijowskiego została zastąpiona przez jej sprzymierzeńców łacińskich. W efekcie skutkowało to tym, że duchowni Kościoła zjednoczonego, odczuwając konkretne wsparcie teoretyczne, mogli bardziej

<sup>9</sup> Wśród zjednoczonych teologów kijowskich Sakowicza metody polemiki z prawosławnymi krytycznie oceniali m.in. biskup piński Pahomiusz Woyna Orański (†1653) i Jan Dubowicz (†1646). Orański w swoim dziele: *Zwierciadło, albo zasłona... naprzeciw uszczypliwej Perspektywie... wystawiona...*, Wilno 1945, oskarżył Sakowicza o nieodpowiedzialne ignorowanie wartości religijno-duchowych narodu ruskiego. Mówił zarazem o tym, że unia nie może być powodem podziału w Kościele kijowskim. A porozumienie powinno stanowić ważny priorytet w stosunkach między zjednoczonymi i dysunitami. Tak samo Dubowicz nie zgadzał się z skrajnymi teoriami Sakowicza i narażaniem chrześcijan kijowskich na coraz większą wewnętrzną izolację. O czym przekonywał zwłaszcza w swoim utworze: *Hierarchia, albo o zwierzchności Cerkwie Bożej...*, Lwów 1644.

<sup>10</sup> Ukazało się ono w Lublinie w 1690 r.

skoncentrować się na praktycznym wdrażaniu unii na terenach Rzeczypospolitej. Osiągnięto wobec tego ogromny postęp w zdobyciu przychylności i uznania dla dzieła unijnego na Rusi w II połowie XVII i na początku XVIII w. Zaangażowanie teologów łacińskich w unijną działalność piśmienniczą doprowadziło do wzrostu zainteresowania polemiką wyznaniową wśród prawosławnych.

Istotną rolę odegrał w tym środek naukowo-badawczy działający przy Kolegium założonym przez Mohylę w 1632 r. w Kijowie. W stosunkowo niedługim czasie instytucja ta stała się ważnym centrum prawosławnej myśli teologicznej, oddziałującym również poza granice Rzeczypospolitej. Spośród dominujących postaci kolegium wymienić należy teologów: Innocentego Gizela (†1683), Joannicjusza Galatowskiego (†1688) i Łazarza Baranowicza (†1693). Oni też kształtowali w ogromnej mierze doktrynalną wizję kijowskiego Kościoła prawosławnego w II połowie XVII w. Ponieważ mieli bardzo dobrą orientację w łacińskiej nauce eklezjologicznej (dzięki bezpośredniemu kontaktowi z nią), mogli prowadzić na równi polemikę z teologami katolickimi. Wtedy na gruncie kijowskim podjęta została konfrontacja łacińsko-prawosławna. Jednak ton polemiki preferowany wcześniej przez Sakowicza czy innych teologów nie zmienił się, a w niektórych przypadkach jeszcze bardziej go zaostrzono. Przekonują o tym m.in. tacy autorzy łacińscy jak: Mikołaj Cichowski (†1669) i Benedykt Boym (†1670). Obaj oni wystąpili przeciwko prawosławnej nauce o pochodzeniu Ducha Świętego i zwierzchnictwie biskupów rzymskich. Dowodzą przy tym, że prawosławni tkwią w błędzie i zachowują niewłaściwą postawę wiary w niezwykle ważnych dla Kościoła dziedzinach<sup>11</sup>.

Krytyka strony łacińskiej powodowała natychmiastową reakcję teologów prawosławnych i zdecydowaną odpowiedź na postawione im zarzuty. W ten sposób doszło właśnie do konfrontacji między Baranowiczem i Galatowskim a Cichowskim i Boymem. Ci pierwsi odrzucili wszystkie oskarżenia jezuitów i stwierdzili, że łacinnicy nie mają żadnych podstaw, by gromić prawosławnych za odstępstwo od prawdziwej wiary i szerzenie fałszywej nauki o pochodzeniu Ducha Świętego i władzy biskupa Rzymu, gdyż sami błędnie nauczają i narażają swoich wiernych na brak zbawienia<sup>12</sup>. Polemiczna wymiana poglądów między

<sup>11</sup> M. CICHOWSKI wyłożył swoje poglądy w: *Tribunal SS. Petrum Orientalium ab Orientibus summe laudatorum; ad quod, duas, de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, et de praesinentia Romanorum Pontificum supra orientales patriarchas, controversias expendendas...*, Cracoviuiae 1658; B. BOYM zaś w piśmie: *Stara wiara, albo jasne pokazanie, iż ci co w dżuniej trwają starej wiary nie mają...*, Vilnae 1668.

<sup>12</sup> Ł. BARANOWICZ występując przeciwko błędnej nauce Boyma, swoje stanowisko wyłożył w dziele: *Nowa wiara starej wiary Bogiem udzielona...*, Nowogródek Siewierski 1676. Z kolei J. GALATOWSKI zaprzeczył wywodom łacinników w: *Stary Kościół zachodni nowemu Kościołowi rzymskiemu... zakazuje...*, Nowogródek Siewierski 1678; oraz tenże, *Alphabetum rozmaitym heretykom niewiernym dla ich nauczania i nawrócenia do wiary katolickiej... napisane*, Czernihów 1681; *Fundamenta, na których łacinnicy jedność Rusi z Rzymem fundują...*, Czernihów 1683.

prawosławnymi i łacinnikami odbywała się wówczas niemalże poza udziałem zjednoczonych teologów kijowskich. Dlatego twórczość polemiczna kijowskich katolików na tle piśmiennictwa jezuitów tego okresu wyglądała bardziej niż skromnie. Praktycznie w II połowie XVII w. jedynie biskup chełmski Jakub Susza (†1685) dał wyraz swojego zainteresowania odpieraniem niesłusznych ataków prawosławnych na Kościół katolicki w swoim liście skierowanym do hetmana kozackiego Wyhowskiego<sup>13</sup>. W sposób dosyć wyważony i rzeczowy stara się wyjaśniać potrzebę dążności prawosławnych do zjednoczenia z Kościołem katolickim.

Z zarzutami prawosławnych próbował także częściowo polemizować Pachomiusz Ohilewicz (†ok.1690), który w latach 1675-1679 pełnił urząd archimandryty bazyliańców. On to w swoim dziele *Ecphonemata liturgiey greckiey*<sup>14</sup>, biorąc za podstawę grecki i łaciński obrzęd liturgiczny stara się przekonywać do istniejących zbieżności, które mogą być doskonałą bazą do zbliżenia prawosławnych i katolików. Sprzeciwia się natomiast wyszukiwaniu przez prawosławnych sztucznych przeszkód na drodze do wzajemnego porozumienia. Głos w polemice katolicko-prawosławnej zdołał zabrać jeszcze metropolita C. Zochowski (†1693)<sup>15</sup>. Jego poglądy na temat podziału w Kościele kijowskim i potępienia unii przez prawosławnych zostały wyłożone ogólnie w *Colloquium lubelskim*<sup>16</sup>, które stanowi relację ze zjazdu katolicko-prawosławnego w Lublinie w 1680 r. Autor *Colloquium* podjął polemikę z Ł. Baranowiczem i J. Galatowskim, którzy w tym czasie występowali ostro przeciwko unii. Zochowski próbował udowodnić, że unia nie jest nieszczęściem dla Kościoła kijowskiego, bardziej groźne jest jej odrzucenie przez przeciwników zjednoczenia z Rzymem. I na tym praktycznie kończy się polemiczna aktywność przedstawicieli zjednoczonego Kościoła kijowskiego II połowy XVII w. Widać, że jest ona raczej symboliczna i prezentuje zarazem inny charakterze twórczy.

<sup>13</sup> Ep. J. SUSZA, *Vyhovskij duci Cosacorum. Fuse exponit doctrinam de vera Ecclesia Catholica omnium Ruthenorum*, Chelm 1659, w: *Monumenta Ucrainae Historica*, t. 3, Romae 1966, 47-69.

<sup>14</sup> P. OHILEWICZ, *Ecphonemata liturgiey... ze mszey S. Bazylego y S. Jana Chryzostoma wyjęte... tudziesz, harmonia albo krótkie pogodzenie różnic w obrzędach między mszą s. rzymską a liturgią grecką z objaśnieniem obrzędów y dolożeniem sposobu nabożnego a pożytecznego słuchania...*, Wilno 1671.

<sup>15</sup> Po objęciu w 1674 r. urzędu metropolity zjednoczonego Kościoła kijowskiego, Zochowski włączył się aktywnie w działalność unijną. Dzięki jego ingerencji udało się zachęcić do przystąpienia do unii i złożenia katolickiego wyznania wiary przez prawosławnych biskupów, przemyskiego Innocentego Winnickiego i lwowskiego Józefa Szumlańskiego. A wraz z nimi przeszły na katolicyzm diecezja przemyska w 1692 r., oraz lwowska w 1700 r.

<sup>16</sup> C. ZOCHOWSKI, *Colloquium lubelskie między zgodą i niezgodą bracia Narodu Ruskiego, vigore Konstituciej Warszawskiej na dzień 24 stycznia anno 1680 złożone...*, Leopoli 1680.

Wydaje się, że na ten stan rzeczy, oprócz powodów wyżej wymienionych, miały wpływ także inne okoliczności. Przede wszystkim zdecydowane wycofanie się katolickich teologów kijowskich z bezpośredniej konfrontacji z prawosławnymi podyktowane było innym kontekstem dziejowym oraz atmosferą relacji międzykonfesyjnych. Po okresie ogromnego zaognienia w stosunkach między zjednoczonymi i dysunitami, podsycanego w szczególności w latach 40. XVII w. przez K. Sakowicza, nastąpił teraz czas ochłonięcia i głębszej analizy powstałego napięcia. Efekty dotychczasowego sporu jednoznacznie nie nastrojały do kontynuacji dyskusji w formie dalekiej od partnerskiej. Wreszcie chłodna ocena osiągniętych postępów na drodze do wzajemnego zbliżenia nie zachęcała do dalszego przeciwstawiania odrębnych koncepcji zjednoczeniowych. Dlatego w postawie zjednoczonych pojawia się ograniczenie, powściągliwość i stanowcza zmiana stylu pisemnego dyskursu polemicznego z prawosławnymi. Nastąpiło złagodzenie tonu i przejście na język bardziej pojednawczy w kontakcie ze stroną prawosławną. Inną rzeczywistość stanowiło zaangażowanie jezuitów łacińskich w polemikę z prawosławnymi, co kijowscy katolicy traktowali jako rzecz zupełnie normalną i nawet poniekąd potrzebną. Warto zauważyć, że prawosławni, m.in. za sprawą jezuitów, tak naprawdę dopiero w II połowie XVII w. wzięli się za rzeczową polemikę i mogli na równi spierać się z łacińskimi wywodami teologicznymi. A że jezuita mieli wysmienite przygotowanie i wypracowane metody konfrontacji polemicznej, dlatego nierzadko inicjowali merytoryczną ofensywę w obronie unii na Rusi, używając zarazem wyrazistych środków oddziaływania. Tymi środkami na swój sposób posługiwali się wcześniej zjednoczeni teologowie kijowscy. Gdy sami w pewnej chwili z różnych względów nie byli zainteresowani czy wprost gotowi prowadzić polemikę z prawosławnymi, to mimo wszystko mogli liczyć na odpieranie ich ataków ze strony jezuitów. Co zaś przynosiła polemika prawosławnych i łacinników dla nich nawzajem? Otóż wymiana poglądów między nimi na gruncie unii Kościoła ruskiego z Rzymem paradoksalnie wpływała na dokładniejsze precyzowanie własnych stanowisk w istotnych kwestiach teologicznych. Zarówno jedna, jak i druga strona mogły poszerzać zakres podejmowanych kwestii spornych oraz rozwijać płaszczyznę interpretacyjną prezentowanych przez siebie poglądów. Jeśli chciałoby się tylko z tej perspektywy ocenić zjawisko unii Kościoła kijowskiego, wówczas można dojść do niezwykle wniosku. Mianowicie unia to było nie tylko bolesne zerwanie jedności wewnętrznej i zaostrenie stosunków między katolikami i prawosławnymi w Rzeczypospolitej, ale wydarzyła się również rzecz niebywała: w Kościele kijowskim doszło do podjęcia dyskusji teologicznej, w wymiarze jakiego nigdy dotąd nie było. Czynnikiem decydującym o kształcie dyskusji między stronami stało się praktyczne podejście do problemu unii i jej akceptacji przez chrześcijan ruskich. To spowodowało zaś, że akcent stawiany wcześniej wyłącznie na różnicach ściśle dogmatycznych został teraz przesunięty na inne pole kontrowersji. Choć sporne kwestie teologiczne nadal stanowiły główną oś konfrontacji prawosławno-katolickiej, to jednak coraz

częściej zaczęto je rozważać w kontekście problematyki obrzędowej, rytualnej, zwyczajowej itd. Ponieważ w tym upatrywano częściowo źródło powodzenia albo fiasko idei unijnej na Rusi. To z pewnością przyczyniło się do innej jakości dyskusji i wymiany pogładowej. Zagadnienia praktyczne z natury swojej bardziej absorbują uwagę na rozstrzygnięciu trudności stanowiących aktualną przeszkodę w kontakcie z partnerem. Mniej natomiast pozwalają koncentrować się na pokonywaniu istniejących różnic w szerszym znaczeniu, w tym doktrynalnych. Na zmianę punktów odniesienia w dyskusji prawosławno-katolickiej w II połowie XVII w. duży wpływ wywarł K. Sakowicz, który kładł bardzo mocny nacisk na zewnętrzny wyraz samorealizacji Kościoła kijowskiego. Dlatego być może tak dużym uznaniem cieszył się styl polemiki Sakowicza wśród jego kontynuatorów.

#### 4. Odcisnięcie piętna

Zdecydowane włączenie się K. Sakowicza, byłego wyznawcy prawosławia, w otwartą wymianę poglądów z prawosławnymi pod koniec I połowy XVII w. stanowiło prostą konsekwencję obrony własnej opcji wyznaniowej oraz wyjście naprzeciw aktualnym potrzebom zjednoczonego Kościoła kijowskiego. Przejście na katolicyzm wymagało jednak u niego dłuższego okresu transformacji i przemiany wewnętrznej, by móc czuć się pełnowartościowym członkiem bądź co bądź nowego Kościoła. Początkowa faza chyba nie była dla niego zbyt pomyslna, by nie powiedzieć dosyć trudna. Niemniej po jej przebyciu Sakowicz odzyskał prawdziwą moc i wigor do walki o swoją nową tożsamość religijną. Tę zaś mógł kształtować i rozwijać, opierając się na czynnym wsparciu pozycji Kościoła kijowskiego będącego w jedności z Rzymem. Tego potrzebował, by móc rzeczywiście wzmacniać swoje przekonanie do wcześniej podjętej decyzji i znajdować uznanie wśród katolików kijowskich. Obydwa Kościoły kijowskie stały wtedy niejako naprzeciwko siebie, broniąc własnego stanowiska i zarazem atakując się wzajemnie, to jeszcze bardziej mobilizowało Sakowicza do ostrej konfrontacji. Tutaj trudno rozstrzygnąć, czy bardziej chciał on bronić unii Kościoła kijowskiego przed atakami prawosławnych, czy raczej bronił siebie i swoich zwolenników przed obelgami o zdradę prawdziwej wiary. Na pewno chodziło o jedno i drugie, lecz ta jego obrona zjednoczonego Kościoła kijowskiego przebrała miarę dobrego smaku. Mówiąc wprost, Sakowicz, wdając się niekiedy w bezsensowne spieranie z prawosławnymi, tracił poczucie własnego krytycyzmu. Przecież prawosławie i cała jego kijowska spuścizna nie były mu nieznanne i tym bardziej nie mogły być obojętne. Kościół prawosławny nie stanowił w ówczesnej Rzeczypospolitej ani nowego, ani też niechcianego wyznania religijnego. Z kolei pochodzenie i choćby mimowolne przejście z rodzinnego domu wartości wykształconych na bazie prawosławia powinny bardziej skłaniać go do tolerancji i poszanowania swoich korzeni. Wydaje się, że w tym przypadku polemiczny żywioł Sakowicza wziął górę na zdrowym rozsądkiem i realnym spojrzeniem w przyszłość, także swoją osobistą. Praktycznie, odkąd zajął się

on działalnością kontrowersyjną, wówczas w oczywisty sposób stracił umiar i opanowanie. Stał się ofiarą własnego egoizmu i niepoahamowanych ambicji. Sakowicz nie próbował szukać współpracy z prawosławnymi na dowolnym odcinku życia religijnego podzielonych chrześcijan ruskich, nigdy też nie zamierzał iść na jakiegokolwiek ustępstwa wobec nich. Jakby jeszcze bardziej dążył do ukazania różnic i podziałów między obydwoma Kościołami. To wszystko miało doraźny efekt, na którym mu widocznie zależało i go ciągle wzmacniał.

W tym miejscu nie warto skupiać się nad tym, jakie motywy decydowały o nieprzejednanym stosunku Sakowicza wobec prawosławnych i czym powodowana była jego agresja. To niewątpliwie dowód jego osobistej słabości i małostkowości, która akurat poskutkowała bardzo niekorzystnie dla całego Kościoła kijowskiego. O tych złych konsekwencjach zachowania Sakowicza zostanie powiedziane nieco szerzej. Otóż, przyjmując wrogą postawę w stosunku do prawosławnych w czasie, gdy stał się postacią wpływową w Kościele kijowskim, odcisnął nieodwracalne piętno na relacjach z nimi. Jego nieprzychylnie nastawienie wobec prawosławia spowodowało reakcję odwetową. Znacznie utrudniło kontakt na płaszczyźnie zarówno praktycznego, jak i doktrynalnego porozumienia między Kościołami. Wpłynęło na utrwalenie postawy wzajemnej wrogości i niechęci oraz wprowadziło już niemal na stałe atmosferę nieufności i podejrzliwości w podejmowaniu prób zbliżenia. Swoim zachowaniem Sakowicz w istotny sposób przyczynił się do zniweczenia ogromnego wysiłku wybitnych przedstawicieli zjednoczonego Kościoła kijowskiego, zaangażowanych w dzieło pojednania po zawarciu unii. Ich długotrwałe starania, dyplomatyczne zabiegi i merytoryczne przygotowania projektów zjednoczeniowych zaczęły stawać się coraz bardziej bezużyteczne. W tamtym okresie przeważała opinia, że zarówno przeszła, jak i aktualna dążność do pojednania w Kościele kijowskim nie ma szans powodzenia i nie należy jej kontynuować. Zdecydowanie zarzucono wcześniej upowszechnianą ideę zjednoczenia z Rzymem całego Kościoła kijowskiego. Dlatego jeśli rzetelnie przyjrzeć się metodzie działania Sakowicza, to wypada stwierdzić, iż był on antyprzykładem aktywnego przedstawiciela kościelnego rozumiejącego istotę partnerskiego współdziałania Kościołów, stawiającego na pierwszym miejscu dobro ogólne całego Kościoła.

Pozostaje kwestia, jaką wartość historyczno-teologiczną ma jego literatura polemiczna, i jak ją należy oceniać dzisiaj. Najpierw należy zauważyć, iż cały dorobek piśmienniczy Sakowicza nie wygląda zbyt imponująco na tle współczesnych mu polemistów Kościoła kijowskiego. Ogólnie jego twórczość naukową, liczącą 13 pozycji, można podzielić na dwie części: przedmiotową i okazjonalną<sup>17</sup>. Pierwszy dział stanowi literaturę o charakterze polemicznym, gdzie autor w sposób wyraźny eksponuje problem różnic i odmienności obrzędowo-rytualnych w Kościele kijowskim oraz kładzie akcent na ukazaniu wszelkich

<sup>17</sup> Zob. E. OZOROWSKI, *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596-1720*, WKAB 4/1978, 51-112.



niewłaściwych zjawisk i nadużyć po stronie swoich oponentów. Literatury tej nie można zaliczyć do wyjątkowego źródła wiedzy teologicznej, ani tym bardziej nie stanowi ona systematycznego wykładu eklezjologicznego. Jest to twórczość piśmiennicza prezentująca ograniczony zakres tematyczny i schematyczną wykładnię teoretyczną. Jeśli zaś uwzględnić przydatność opracowań Sakowicza pod względem merytorycznym oraz ich wkładu do ogólnej myśli teologicznej XVII w., to z pewnością jest on niewielki. Niewątpliwym walorem owego dzieła aktywności polemicznej Sakowicza jest przybliżenie czytelnikowi ówczesnego stanu napiętych stosunków katolicko-prawosławnych w Kościele kijowskim, dokładniejsze zwrócenie uwagi na zagadnienia stojące w centrum kontrowersji, ukazanie odmiennych kryteriów przy interpretacji różnych wydarzeń teologiczno-obrzędowych i indywidualny sposób rozwiązywania kwestii spornych. Innym ważnym przymiotem tego rodzaju piśmiennictwa jest pokazanie głównego nurtu rozwoju idei teologicznej w całym Kościele kijowskim, zależności rodzimej teologii od wpływów zewnętrznych, jej poziom na tle ówczesnej zachodniej i wschodniej doktryny Kościoła i wreszcie, co niezwykle istotne, oddanie atmosfery i ducha epoki, w której ta literatura powstawała.

Zupełnie natomiast inną jakość zarówno pod względem treści, jak i metody prezentuje drugi bardziej skąpy dział twórczości Sakowicza, czyli tzw. pisma okolicznościowe. Są to przede wszystkim krótkie i bardzo osobiste utwory, które odnoszą się do szczególnych wydarzeń dziejowych. Wyrażają one w tonie całkowicie odmiennym od stosowanego w polemice jego spostrzeżenia i odczucia odnośnie ważnych zasad życia religijnego i duchowego ludzi wierzących (*Przedmowy aktom weselnym y pogrzebowym...*, czy *Powinszowania J.W. Stanisławowi Lubomirskiemu*). Czymś innym jeszcze jest jego próba poetycko-literacka (*Wirszy na żalostny pohreb... Petra K. Sahajdacznoho*). Cała ta twórczość jednak nie niesie w sobie znamiona opracowań teologicznych, w związku z czym nie wnosi żadnych istotnych wartości do nauki teologicznej.

Obejmując na koniec kilkoma zdaniem całościowy dorobek twórczo-piśmienniczy K. Sakowicza, a także jego praktyczny wkład w ugruntowanie wydarzenia unii w Kościele kijowskim w I połowie XVII w., należy zwrócić uwagę na najważniejsze kwestie. Przyczynił się on w znacznej mierze do głębszej analizy w Kościele kijowskim wszystkich konsekwencji unii brzeskiej z 1596 r. W ramach inicjowanego przez niego na Rusi dialogu polemicznego z prawosławnymi na nowo skupiono się wokół teologicznych różnic dzielących chrześcijan wschodnich i zachodnich oraz w nowych warunkach konfesyjnego podziału potwierdzono wagę i znaczenie tych różnic. Zainspirował kontynuację dialogu polemicznego w II połowie XVII w. z udziałem katolików łańcińskich i prawosławnych, który mimo swych wyraźnie negatywnych cech również wiele wnosi do powszechnej wizji eklezjologicznej Kościoła XVII w. Sakowicz stworzył wszak własny styl zmagania ideowego i doktrynalnego ze stroną przeciwną w sprawach religii, który wycisnął piętno na życiu duchowym i wspólnotowym przedstawicieli Kościoła ruskiego tamtego okresu. Ten styl pod wieloma wzglę-

dami nie może być dzisiaj naśladowany i nie może stanowić wzorca partnerskiej dyskusji, ale musi być uznany, bowiem powstał w wyjątkowej atmosferze oraz warunkach bezpośredniej konfrontacji dwóch Kościołów kijowskich.

## Casian Sakowicz – A Victim of His Own Egoism

### SUMMARY

One of the most commonly held opinions concerning the Union and Post-Union period of the Kiev Church at the turn of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries is that the Union with Rome in 1596 was possible only thanks to extraordinary personalities engaged in the success of this project. This opinion does indeed capture the essence of the Unification movement, driven by eminent individuals of the Ruthenian Church of the time, as well as their significance and role in this enterprise. Amongst the principal representatives of the Uniate Church of Kiev in this period is Casian Calixtus Sakowicz.

Various factors influence his literary activity and his practical contribution to the consolidation of the unification process within the Kiev Church in the first half of the 17<sup>th</sup> century. His great merit is that he analysed the consequences for the Kiev Church of the Brzesc Union of 1596. The controversy which he initiated with the Orthodox highlighted the important differences between Western and Eastern Christianity and showed the importance of these in the context of the new confessional divide. He inspired the continuation of this controversy between Latin Catholics and Orthodox in the second half of the 17<sup>th</sup> century. Despite several negative characteristics, it contributed greatly to the general ecclesiological vision of the Church in that century. Finally, Sakowicz created his own style of ideological and doctrinal controversial writing in matters of religion which greatly influenced the spiritual and community life of the Ruthenian Church of that period. Such a style cannot be imitated today and cannot serve as a template for dialogue. One must realise that it arose in the exceptional atmosphere of that time, in conditions of confrontation between the two Ruthenian Churches.



## Misje księdza Marcina Czermińskiego SJ do Polonii bośniackiej w latach 1898-1909

DARIUSZ J. GREGORCZYK

Katowice

W połowie XIX w. na obszarach znacznej części środkowej, wschodniej i południowej Europy nasiliły się procesy emigracji ludności w poszukiwaniu lepszych, bardziej sprzyjających warunków życia. Proces wychodźstwa z tych terenów Starego Kontynentu miał przede wszystkim podłoże ekonomiczne, a na jego skalę i intensywność bezpośrednio rzutowały m.in. takie czynniki, jak: wysoki wzrost demograficzny, brak przemysłu, duże przeludnienie wsi oraz nadmierne rozdrobnienie gruntów rolnych. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX stulecia ruch emigracyjny objął w dużym stopniu polską ludność zamieszkującą Galicję i tereny ówczesnego zaboru rosyjskiego. Głównymi kierunkami emigracji ludności z ziem polskich były przeważnie uprzemysłowione państwa Europy Zachodniej oraz obszary obu Ameryk. Pod koniec XIX w. rozpoczęła się również emigracja ludności polskiej na tereny Bośni, która trwała nieprzerwanie z różnym natężeniem aż do wybuchu I wojny światowej.

Na początku drugiej połowy XIX w. Bośnia już od kilku stuleci wchodziła w skład państwa osmańskiego. Na tym niewielkim obszarze Półwyspu Bałkańskiego mieszkało ówczasnie ok. 1,5 mln osób, w przeważającej części była to ludność słowiańska (Serbowie i Chorwaci) oraz turecka<sup>1</sup>. Na ziemiach Bośni i Hercegowiny mieszały obok siebie przez wiele stuleci społeczeństwa z odrębnych kręgów społecznych i religijno-kulturowych, gdzie ważnymi kryteriami rozróżnienia były: poczucie świadomości narodowej, wyznawana religia, język jak również kultura. Jednocześnie w tej części naszego kontynentu krzyżowały się wpływy polityczne i gospodarcze ówczesnych potęg europejskich, w szczególności Rosji, Austro-Węgier, Turcji i Niemiec. Bośnia i Hercegowina

---

<sup>1</sup> Por. m.in.: I. BOZIĆ – S. ĆIRKOVIĆ – M. EKMECIĆ – V. DEDIJER, *Historija Jugoslavije*, Belgrad 1973, 318-319, 324-325; H. BATOWSKI, *Rozpad Austro-Węgier 1914-1918*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965; *Nieco cyfr z Bośni i Hercegowiny*, „Świat Słowiański” 1909, 391-396; L. PRÓSZYŃSKI, *Bośnia i Hercegowina*, Warszawa 1882; L. WASILEWSKI, *Skład narodowościowy państw europejskich*, Warszawa 1933.

odgrywała również dużą rolę w działaniach politycznych prowadzonych przez Serbię i Czarnogórę w ich walce o uzyskanie całkowitej niezależności od Imperium Osmańskiego<sup>2</sup>.

W drugiej połowie XIX stulecia Stambuł, prowadząc represyjną politykę religijną i społeczną wymierzoną w Słowian żyjących w wilajecie bośniackim, doprowadził do dużego zróżnicowania tej prowincji pod względem społecznym i gospodarczym. Spowodowało narastanie groźnych konfliktów o podłożu społecznym, narodowym i religijnym, które często przeradzały się w regularne powstania i wystąpienia zbrojne skierowane przeciwko okupantom tureckim. W 1875 r. antysłowiańska polityka Partii doprowadziła do wybuchu powstania w obu tych prowincjach, które w krótkim czasie objęło swoim zasięgiem dużą część Półwyspu Bałkańskiego. Po prawie czteroletnim okresie zmagani militarnych (1875-1878) zakończonych klęską Turcji, Bośnia wraz z Hercegowiną zmieniła swój status prawny i polityczny. Na mocy postanowień kongresu berlińskiego, który obradował od 13 czerwca do 13 lipca 1878 r., mocarstwa europejskie przyznały Austro-Węgrom prawo administracji tym tureckim wilajetom<sup>3</sup>. Z formalnego punktu widzenia obszar ten pozostawał częścią składową państwa tureckiego, aż do 1908r., kiedy to został anektowany przez Austro-Węgry. Austriacy prawie natychmiast, bo już 29 lipca 1878 r., przystąpili do realizacji uchwał podjętych na konferencji mocarstw w Berlinie i zbrojnie wkroczyli do obu tych prowincji. Ku zaskoczeniu austriackiego sztabu generalnego, wojska cesarskie, wśród których nie brakowało Polaków, spotkały się z silnym i dobrze zorganizowanym oporem ze strony ludności muzułmańskiej. W wielu miejscowościach dochodziło do krwawych walk, w wyniku których obie strony poniosły duże straty, szczególnie zacięte starcia toczyły się w Sarajewie, Mostarze i Trebinii<sup>4</sup>. Mimo użycia silnego korpusu, bo liczącego ok. 200 tys. żołnierzy, walki w Bośni i Hercegowinie przeciągnęły się o parę miesięcy, a opór stawiany wojskom austriackim został krwawo stłumiony dopiero na początku września 1878 r.

Pojawienie się większej liczby Polaków w Bośni i Hercegowinie miało ścisły związek z polityką prowadzoną w stosunku do tych terenów przez rząd monarchii austro-węgierskiej. Już w trakcie zajmowania Bośni przez wojska cesarskie, a następnie tłumienia buntów miejscowej ludności, w szeregach austriackich sił

<sup>2</sup> H. BATOWSKI, *Państwa bałkańskie 1800-1923. Zarys historii dyplomatycznej i rozwoju terytorialnego*, Kraków 1938, 97-98; M. TANTY, *Konflikty bałkańskie w latach 1878-1918*, Warszawa 1968, 19-20.

<sup>3</sup> T. WASILEWSKI – W. FELCZAK, *Historia Jugosławii*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1985, 367; I. BOZIĆ i in., *Historja Jugoslavije*, 325; E. WERNER – W. MARKOV, *Geschichte der Turken von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1978, 211.

<sup>4</sup> Pismo konsula Streuza do hr. J. Andrassego z 31 VII 1878 r., w: B. GAVRINOVIĆ, *Bosna i Hercegowina u doba Austrougarskie okupacije 1878 g.*, Sarajewo 1973, dok. Nr 7, 34-36.

zbrojnych znajdowało się wielu polskich żołnierzy. Również w późniejszym okresie, aż do wybuchu I wojny światowej, służbę wojskową w garnizonach rozmieszczonych na terenach obu prowincji, odbywali polscy poborowi pochodzący terenów Galicji oraz zawodowi oficerowie z armii austriackiej<sup>5</sup>.

Zajęcie i okupacja potureckich ziem leżących na Bałkanach w 1878 r., stworzyła rządowi wiedeńskiemu wiele problemów natury politycznej, militarnej i społecznej. Głównym celem, jaki stawiali sobie nowi okupanci po wkroczeniu do Bośni i stłumieniu buntów miejscowej ludności tureckiej, było przede wszystkim zorganizowanie własnych struktur administracyjno-prawnych w celu lepszego zarządzania prowincją. Nowa administracja miała stać na straży umocnienia panowania i wpływów Austro-Węgier na tym terenie, a jednocześnie zastąpić źle funkcjonujący i w dużym stopniu przestarzały poturecki system zarządzania. Realizacja tego planu od początku napotykała duże trudności ze względu na negatywny stosunek Serbów i Chorwatów bośniackich do urzędników niemieckich i węgierskich oraz brak lokalnej wykwalifikowanej kadry administracyjnej. Wobec zaistniałej sytuacji rząd wiedeński zdecydował się na wciągnięcie do współpracy inteligencji z innych obszarów Austro-Węgier<sup>6</sup>. Realizując powyższy plan, władze starały się zatrudnić przede wszystkim młodych i ambitnych ludzi pochodzenia słowiańskiego – głównie Czechów i Polaków. Ta część przyszłej kadry urzędniczej, reprezentując interesy monarchii, miała jednocześnie gwarantować szybszy i pełniejszy kontakt między rządzącymi a miejscową ludnością. Z tych powodów na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX stulecia można było zaobserwować wzmożoną agitację władz prowadzoną, m.in. wśród studentów i absolwentów Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, w celu pozyskania kandydatów do pracy w Bośni. Zachęcając Polaków do podjęcia zatrudnienia w tej nowej słowiańskiej prowincji Austro-Węgier, obiecywano im wyższe uposażenie pieniężne, możliwość uzyskania lepszych stanowisk pracy, a w perspektywie zrobienie szybszej kariery na niwie zawodowej. Jednakże od osób, które zdecydowały się na podjęcie pracy w dalekiej Bośni wymagano bardzo dobrej znajomości przepisów i uregulowań prawnych obowiązujących w monarchii a ponadto byli zobowiązani do zdania w ciągu roku egzaminu z „języka krajowego”<sup>7</sup>.

Napływ polskiej inteligencji do Bośni trwał od początku lat osiemdziesiątych XIX w., aż do momentu wybuchu konfliktów zbrojnych na Bałkanach

<sup>5</sup> K. SOSNOWSKI, *Z podróży w kraje południowych Słowian*, „Świat Słowiański” 1913, 590-591; M. ROMEYKO, *Przed i po maju*, Warszawa 1983, 113-114; J. ALBIN, *Polacy w Jugosławii*, Lublin 1983, 25.

<sup>6</sup> K. SPASOWICZ, *Pisma*, Petersburg 1892, t. VI, 127; J. MAGIERA, *Ludność polska w Bośni*, Kraków 1912, 1.

<sup>7</sup> T. LUBACZEWSKI, *Osadnictwo polskie w Bośni*, Warszawa 1922, 12; J. MAGIERA, *Ludność polska w Bośni*, 1; S. BĘLZA, *Nad brzegami Bosny i Narenty*, Warszawa 1899, 695.

w latach 1912-1913. Aktywnie prowadzona agitacja przez władze w polskich ośrodkach naukowo-kulturalnych na przełomie XIX i XX w., nie pozostała bez echa. Właśnie w tym okresie można było zaobserwować największy napływ polskich urzędników, lekarzy, sędziów i prokuratorów do tej prowincji. Znaczącą liczbę Polaków zatrudnionych w administracji państwowej i krajowej odnotowały: wychodzący od 1897 r. dziennik „Bosanski Glasnik”, „Bosnjak Kalendar za prostu godinu” z 1898 r., czy spisy ludności miejscowej dokonywane na początku XX w.<sup>8</sup> Najliczniejszą grupę zawodową polskiej inteligencji w Bośni stanowili urzędnicy administracyjni, sędziowie, prokuratorzy i lekarze. Ponadto znaleźli tam również zatrudnienie oficerowie polscy stacjonujący w miejscowych austriackich garnizonach, kadra inżynieryjna i techniczna oraz kilku nauczycieli<sup>9</sup>. Szacuje się, że pracujących w Bośni polskich urzędników prze wybuchem I wojny światowej było ok. 600 a zajmowali przeważnie średnie stanowiska administracyjne, gdyż wyższe funkcje były z reguły zarezerwowane dla Niemców i Węgrów.

Dążąc do umocnienia swojej dominacji na nowo zdobytych terenach, rząd w Wiedniu zdecydował się „nasyścić” obszary Bośni jak największą liczbą kolonistów pochodzących ze wszystkich regionów cesarstwa. Politycy wiedeńscy przez zakrojoną na dużą skalę akcję kolonizacyjną chcieli osłabić tę część lokalnego społeczeństwa, która miała aspiracje do utworzenia niezależnego państwa słowiańskiego. Ponadto planowano w ten sposób znacznie ograniczyć wpływy Serbii, która dążyła do włączenia tych terenów do swojego państwa. Efektem tak prowadzonej polityki było przybycie w latach 1879-1914 na ziemię bośniackie od 180 do 200 tys. osadników<sup>10</sup>. W zrealizowaniu tego planu niepoślednią rolę miała odegrać napływowa ludność wiejska, pochodząca prawie ze wszystkich stron Austro-Węgier. Według oficjalnej rządowej propagandy, koloniści mieli się przyczynić do podniesienia poziomu cywilizacji na tych zacofanych pod względem gospodarczym terenach, a ludności miejscowej pokazać nowoczesne metody gospodarki i uprawy ziem.

Na początku lat dziewięćdziesiątych XIX w. na ziemiach bośniackich oprócz kolonistów niemieckich, węgierskich, włoskich i czeskich, pojawili się również Polacy. Pierwsi polscy koloniści przybyli do Bośni już w latach 1892-1893 i osiedlili się w pobliżu miejscowości Windthorst<sup>11</sup>. Oprócz polskich

<sup>8</sup> T. LUBACZEWSKI, dz. cyt., 12; J. ALBIN, dz. cyt., 27; J. MAGIERA, *Ludność polska w Bośni*, 1; S. BELZA, dz. cyt. 695.

<sup>9</sup> Lista Polaków przebywających w Bośni i Hercegowinie w omawianym okresie została opublikowana w znakomitej pracy: K. WROCLAWSKI, *Polacy w Bośni Polacy o Bośni*, Instytut Sławistyki Zachodniej i Południowej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, 14-40.

<sup>10</sup> I. BOZIĆ i in., *Historja Jugoslavije*, 324-325.

<sup>11</sup> D. DRLJAĆA, *Kolonizacija i život Polaka u jugoslovenskim zemliama*, Belgrad 1985, 31-32.

osadników pochodzących z Galicji, znalazły się ponadto mniejsze grupy przybyłe z Lubelszczyzny (Królestwa Polskiego), Wołynia (rodziny wywodzące się z okolic Niska i Kolbuszowej) oraz Bukowiny – tzw. górale Czadeccy z Nowego Sołonica, Pleszy i Pojana Mikului<sup>12</sup>.

Pierwsi polscy koloniści zostali osiedleni na gruntach rządowych. Otrzymanie zgody na zamieszkanie w Bośni przynosiło polskim emigrantom wiele korzyści, lecz także wiązało się z wypełnieniem wobec rządu odpowiednich obowiązków<sup>13</sup>. Dopiero po wstępnej weryfikacji, bośniacki rząd krajowy wydawał zezwolenie na pobyt i przydzielenie ziemi osadnikom. Podpisując akt dzierżawy z władzami, koloniści zobowiązani byli do przestrzegania następujących postanowień: wykarczowanie lasów i rzetelne uprawianie roli, systematyczne płacenie podatków, wybudowanie – najpóźniej w trzecim roku pobytu – domu mieszkalnego i zabudowań gospodarczych, zakaz sprzedaży i dzielenia oddanej pod uprawę ziemi, nienaganne zachowanie pod względem moralnym i politycznym, bezwarunkowe uzyskanie w ciągu trzech lat bośniackiej przynależności państwowej<sup>14</sup>. Władze lokalne obiecywały, że po 10 latach – osadnikom rzetelnie wypełniającym powyższe postanowienia – odda uprawianą przez nich ziemię na własność, im lub ich prawowitym następcom.

Kolonizacja tzw. ziem rządowych w Bośni przez polskich chłopów trwała nieprzerwanie od 1892 r. aż do 1905 r. W tym okresie w Bośni osiedliło się łącznie 830 polskich rodzin, które założyły 54 nowe osady w powiatach Banja Luka, Bosanska Dubica, Bosanska Nova, Gradiška, Prnjavor, Tešanj, Zenica i Zvornik. Do największych osad polskich w tym czasie można było zaliczyć następujące miejscowości: Martinac (Martyniec), Rakovac (Rakowiec), Kunava, Gumjera, Dubrava (Dąbrowa), Grabasznica, Devetina oraz Lešnja. Każda nowo powstała osada otrzymywała określony przydział gruntów, które były dzielone na parcele między rodziny osadników. Podziału ziem dokonywano w taki sposób, by na jedną rodzinę przypadało od 10 do 12 ha.

Od momentu zajęcia prowincji przez wojska austriackie trwał nieprzerwanie exodus ludności wyznania muzułmańskiego do Turcji. Sprzedawali oni cały swój dobytek i w ten sposób z uzyskaną gotówką próbowali osiedlić się w państwie sułtana lub decydowali się emigrować na tereny sąsiedniej Albanii<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> J. ALBIN, dz. cyt., 33-34; D. DRLJAĆA, *Między Bukowiną, Bośnią, Serbią i Polską. Studia i szkice etnologiczne*, Wrocław 1997, 13-123.

<sup>13</sup> Każdy kolonista musiał spełnić odpowiednie wymogi stawiane przez władze sarajewskie a do najważniejszych należały: znajomość uprawy ziemi, niekaralność sądowa oraz posiadanie minimum 1200 koron.

<sup>14</sup> W. PEC, *Polskie osadnictwo w Bośni*, „Przewodnik Oświatowy” 1910, 395-397, J. MAGIERA, *Ludność polska w Bośni*, 3-4.

<sup>15</sup> Por. T. KRALJAČIĆ, *Iseļjavanje muslimana iz Bosne i Hercegovine u Albaniju za vrijeme austrougarske uprave*, <http://www.rastko.org.yu/rastko-al./zbornik1990//tkraljacic-muslimani.php>.

Skorzystali z takiego obrotu sprawy co zamożniejsi chłopci galicyjscy, którzy usłyszawszy o możliwości nabywania ziemi po niskich cenach, zdecydowali się na osiedlenie w Bośni. Chłopi ci, pochodzący głównie z okolic Niska, Przemysła, Kolbuszowej i Przeworska, nie wahali się sprzedać całego swojego majątku i wraz z rodzinami udać się na Bałkany. Szacuje się, że tego typu osadników pochodzących z Galicji osiedliło się w Bośni ok. 4 tys.<sup>16</sup> Charakterystyczne było to, że wykupywali oni tylko te ziemie, które były do nabycia w pobliżu już istniejących osad polskich. Ta grupa polskich emigrantów przyczyniła się do powstania nowych skupisk kolonijnych w Cerveljem, Kozarze, Tešnj, Prnjavorze, a oprócz tego w okręgach: Mostar, Sarajewo, Tuzla, Bihać i Travnik.

Trzecią grupę osadników polskich w Bośni stanowili tzw. komornicy. Przybyli oni na te tereny na początku naszego stulecia z nadzieją na darmowe lub pół darmowe pozyskanie ziemi. Pochodzili przeważnie z Galicji, a w Bośni stanowili najmniejszą i jednocześnie najbiedniejszą część Polonii. Mając zbyt mało gotówki na wykupienie ziemi od Turków, a także na zagospodarowanie ziemi rządowej, czekali na lepszą sytuację. Niestety dla nich, krajowy rząd bośniacki zdecydował w 1905 r. o zawieszeniu sprzedaży gruntów rządowych obcym kolonistom. Niestety, fala napływowa kolejnych osadników polskich na tereny prowincji bośniackiej nie skończyła się z chwilą ogłoszenia przez rząd wspomnianej uchwały. Polacy po przybyciu na miejsce szybko przekonali się, że są tutaj niepożądani ani przez władzę, ani przez miejscową ludność. Spora część tych ludzi, nie mając innego wyjścia, podpisywała umowy dzierżawne z Turkami. Inni podejmowali się prac najemnych u kolonistów innych narodowości lub Polaków. Pozostali szukali pracy w miastach, kopalniach czy kamieniołomach. Jednostki decydowały się wrócić do ojczyzny lub emigrować dalej, za ocean.

Polscy koloniści, którzy przybyli do swojej nowej ojczyzny musieli borykać się z wieloma problemami życia codziennego, począwszy od karczowania lasów pod uprawę ziemi, a kończąc na załatwianiu spraw administracyjnych związanych z uzyskaniem zgody na osiedlenie się. Dodatkowym czynnikiem, który nie dawał spokoju naszym rodakom w Bośni były problemy związane z praktykowaniem własnej religii. Chłopi polscy, którzy byli znani z ogromnego przywiązania do wiary, znaleźli się tam w zgoła trudnym położeniu, gdyż sytuacja religijna katolików na tych terenach była trudna.

Na przełomie XIX i XX w. prawie 61% całej ludności Bośni i Hercegowiny stanowili chrześcijanie, przede wszystkim wyznania prawosławnego. Muzułmanów, którzy wywodzili się w z miejscowych bogatych włościan oraz z napływowej ludności tureckiej, było 38,7%<sup>17</sup>. W wyjątkowo ciężkim

<sup>16</sup> J. OKOŁOWICZ, *Wychodźstwo i osadnictwo polskie przed wojną światową*, Warszawa 1920, 357; T. LUBACZEWSKI, dz. cyt., 10-11.

<sup>17</sup> V. DEDIJER, *Sarajewo 1914*, Łódź 1983, 61; D. T. BATAKOVIC, *The Balcan Piedmont Serbia and the Yugoslav question*, <http://www.rastko.org.yu/istorija/batakovic/index.html>.



położeniu, od momentu podboju przez wojska tureckie w 1463 r. Bośni oraz w 1486 r. Hercegowiny, znajdowała się tamtejsza ludność katolicka. Negatywny stosunek bośniackich władz tureckich do Kościoła katolickiego spowodował znaczne ograniczenie jego działalności na tym terenie. Efekty wielowiekowej polityki wymierzonej przeciwko katolikom przez administrację sułtańską tak oto zostały opisane przez polskiego podróżnika, który w latach osiemdziesiątych XIX w. podróżował po Bośni: „Stan Kościoła Katolickiego tutaj jest zupełnie różnym od stanu jego w krajach, gdzie wyznawanie jego było panujące lub przynajmniej prawnie uznane. Kościół był więc w stanie misji reprezentowany przez zakonników misjonarzy. Dlatego też dotąd jak Bośnia i Hercegowina długa nie spotkasz przy drodze lub we wsi figury świętej albo krzyża nawet na cmentarzach i grobach...”<sup>18</sup> Z powodu antykatolickiej polityki Porty przez wiele lat jedynymi przedstawicielami duchowieństwa katolickiego na tych ziemiach byli franciszkanie, którzy działalność duszpasterską wśród tamtejszej ludności rozpoczęli w latach czterdziestych XIX w.<sup>19</sup> Dopiero po zajęciu Bośni przez Austro-Węgry w 1878 r., dzięki podjętym działaniom ze strony rządu austriackiego, sytuacja ludności katolickiej zaczynała się stopniowo poprawiać. Na początku lat osiemdziesiątych XIX w. na tym obszarze działało już seminarium prowadzone przez franciszkanów, funkcjonowały klasztory trapistów i minorytów, w Trawniku jezuici utworzyli gimnazjum (w latach następnych powstało kolegium i konwikt), a ponadto w Sarajewie rozpoczęło działalność Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia<sup>20</sup>.

Od początku pobytu w nowej ojczyźnie polscy koloniści i ich rodziny dotkliwie odczuwali brak opieki duchowej ze strony lokalnego Kościoła a w szczególności możliwości kontaktu z polskimi kapłanami. W miarę upływu czasu, żyjąc z dala od ojczyzny wśród obcych nacji, niejednokrotnie nieprzychylnie nastawionej ludności miejscowej i władz, chłopi coraz bardziej potrzebowali wsparcia moralnego a przede wszystkim duchowego. Dlatego też niejednokrotnie zwracali się do biskupów chorwackich z prośbą o zatrudnienie w koloniach kapłanów polskich, lecz ich podania pozostały bez echa. Skargi i żądania Polaków były o tyle słuszne, że rząd, zawierając z kolonistami umowy, obiecywał nie tylko pełne poparcie przy budowie kościołów, lecz również możliwość sprowadzenia do Bośni polskich duchownych<sup>21</sup>. Jednakże w praktyce lokalna administracja ograniczała swoją działalność w tej sprawie do wyrażenia zgody na wyznaczenie parceli pod budowę kościołów i kaplic. Problemy pol-

<sup>18</sup> K.M., *O Kościołach Katolickich w Bośni*, „Kłosa”, 1882, II, 68, 83.

<sup>19</sup> Dopiero w latach siedemdziesiątych XIX w. swoje klasztory w Bośni założyli trapiści w Mariastern, niedaleko Banja Luki oraz minoryci w Petricovaću.

<sup>20</sup> S.M., *Listy z Sarajewa. Społeczne stosunki Bośni*, „Kłosa”, 1881, 155.

<sup>21</sup> Por. D. GREGORCZYK, *Działalność duszpasterska i społeczna polskich księży katolickich w Bośni, Albanii i Chorwacji na przełomie XIX i XX wieku*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” XIX-XX (1991/1992), 379-385.

skich chłopów mieszkających w Bośni nie zamykały się jedynie w problemie wybudowania własnej świątyni. Duchownymi polskich kolonistów byli z reguły chorwaccy księża, których na tych terenach nie było zbyt wielu. Z tych też powodów nie byli w stanie regularnie docierać do wszystkich miejscowości, kolonii czy osad, które im podlegały. Dodatkowymi barierami utrudniającymi wzajemny kontakt między Polakami a ich chorwackimi opiekunami duchowymi były różnice kulturowe oraz językowe. Nie znając języka polskiego, miejscowi kapłani nie zawsze potrafili porozumieć się z osadnikami, co wywoływało nieporozumienia, a czasami sprzyjało powstawaniu konfliktów na tle religijnym czy administracyjnym<sup>22</sup>. Z powodu zbyt małej liczby duchownych nie wszyscy polscy osadnicy mieszkający w Bośni mogli regularnie brać udział w życiu religijnym. Dotyczyło to przeważnie tych kolonii, które leżały z dala od głównych dróg i traktów. Niektóre polskie rodziny, by nie stracić kontaktu z wiarą, decydowały się uczęszczać na nabożeństwa do cerkwi, lub – jak to miało miejsce w Windthorście czy Gumjerze – woleli chodzić do katolickich kościołów niemieckich i włoskich. Dla wielu polskich kolonistów dużym problemem była bariera językowa, co w znacznym stopniu nie zachęcało naszych rodaków do częstego i licznego udziału w życiu religijnym tamtejszych wspólnot.

O potrzebie, a wręcz o konieczności przyjazdu do Bośni polskiego kapłana, chłopci polscy wypowiadali się również w listach do swoich rodzin czy znajomych. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych Paweł Rochaczek – gospodarz z Milovackiej Kozary – tak pisał do mieszkającego w Bośni polskiego urzędnika: „Urodzaje mieliśmy nie najgorsze, średnie na omłot, lecz chleba mało, bo mało zasialiśmy. Nie mogliśmy zaś więcej zasiać ponieważ karczunek był ciężki, a przytem całe lato panowała między nami febra. Nie ominęła ona ani jednej osoby starszej, nawet dzieci, wszyscy leżeli po kilka tygodni w łóżku. Wprawdzie nikt nie umarł, ale z sił tak wycieńczyło, że trudno było zabrać się do pracy (...) Cała nasza nadzieja była w X Królu i tego nam Pan Bóg zabrał, a my zostali jako opuszczone sieroty, bez kapłana nie mając żadnej opieki duchownej, jakoteż i w rzeczach materialnych. Ś. p. X Król był najlepszym opiekunem naszym, w nim mieliśmy całą nadzieję, bo on dopomagał nam, ile sił mu starczyło, prawdziwie był naszym ojcem. Teraz nie mamy nikogo, do którego o poradę i pomoc moglibyśmy się udać; więc nas wszystkich smutek ogarnia. Niema, ktoby nas i dzieci nasze pouczał w rzeczach religii, a o spowiedzi nie ma nawet co i myśleć. Jak długo to będzie, Panu Bogu wiadomo. (...) Kapliczkę mamy zaczęta ale nie skończoną.”<sup>23</sup>

Ten dramatyczny w swojej wymowie list oraz trudna sytuacja polskich osadników w dużym stopniu zaważyły na podjęciu decyzji przez jezuitę, ks. Marcina Czermińskiego, o przyjeździe z misją duszpasterską do Bośni.

<sup>22</sup> W. PEC, dz. cyt., 358; J. OKOŁOWICZ, dz. cyt., 362

<sup>23</sup> Fragment listu Pawła Rochaczka z Milovackiej Kozary, jaki ukazał się w „Misjach Katolickich” z 1898, 53.

Duchowny ten ukończył studia teologiczne w Rzymie i tam także uzyskał tytuł doktora filozofii<sup>24</sup>. Po przyjeździe do Krakowa przez ponad trzydzieści lat piastował funkcję redaktora naczelnego „Misji Katolickich” oraz zajmował się pracą naukową i popularyzacją życia świętych Kościoła<sup>25</sup>. Mimo licznych obowiązków, wiele lat swojego kapłaństwa poświęcił na prowadzenie działalności duszpasterskiej wśród emigrantów polskich rozrzuconych prawie po całej ówczesnej Europie. Odwiedzał naszych rodaków pracujących w Księstwie Brunszwickim, w Szwecji, we Francji, w Grecji, na Krecie, a także docierał do Polaków mieszkających na terenach cesarstwa rosyjskiego i państwa tureckiego.

Planowana misja ks. Marcina Czermińskiego do Polonii bośniackiej nie była jego pierwszą wizytą na Półwyspie Bałkańskim. Na początku lat dziewięćdziesiątych ten niestrudzony podróżnik przebył ziemie zamieszkane przez ludność albańską, czarnogórską i chorwacką. W swoich relacjach z tych dalekich i niezwykle niebezpiecznych wypraw, przedstawił polskiemu czytelnikowi historię tych regionów oraz opisał życie codzienne tamtejszej ludności<sup>26</sup>. W podobnym celu ks. Marcin Czermiński przebywał latem 1895 r. w Bośni i Hercegowinie. W trakcie swoich wędrówek po większych miastach tej prowincji niejednokrotnie spotykał polskich urzędników zatrudnionych w strukturach lokalnej administracji krajowej. Podczas tego pobytu ks. M. Czermiński dowiedział się o dużej liczbie polskich kolonistów, którzy zasiedlali ziemie leżące w okolicach Banja Luki. Niestety, ze względu na ograniczony czas pobytu, nie udało się polskiemu kapłanowi dotrzeć do rodaków budujących swoją przyszłość w tej nowej ojczyźnie.

Poruszony cytowanym wyżej listem, o. Marcin Czermiński w 1898 r. zdecydował się odbyć misje wielkopostne do Polonii bośniackiej. Po uzyskaniu niezbędnych dokumentów od władz sarajewskich i zezwolenia na odbycie misji od bp. Mariana Markovića, rozpoczął przygotowania do wyjazdu. Ks. Czermiński wyruszył z Krakowa do Bośni 5 marca 1898 r. i po trzech dniach podróży dotarł do miejscowości Windthorst, gdzie gościny udzielił polskiemu misjonarzowi miejscowy proboszcz. Już następnego dnia rano rozpoczął wizytę duszpasterską wśród ludności polskiej zamieszkującej w Celinovac, Miljevac, Mahovliani i Bakinci. Do wyznaczonych celów swojej wędrówki o. Marcin Czermiński docierał chłopskim wozem a często również pieszo, gdyż dróg i traktów o twardej nawierzchni było tam wówczas niewiele. Warunki życia polskich rodzin w odwiedzanych przez ks. Marcina miejscowościach były bardzo trudne. Większość domów było niewykończonych, a ludzie mieszkali w szałasach lub ziemiankach. Pomimo trudnej sytuacji materialnej przybyłego z Galicji rodaka witano gorąco, ze łzami w oczach, o czym tak pisał ks. M. Czermiński: „Trudno

<sup>24</sup> *Polski Słownik Biograficzny*, t. IV, Kraków 1938, 338-339.

<sup>25</sup> J. KRZYSZKOWSKI, *Ś.p. O Marcin Czermiński*, „Misje Katolickie” 1931, 142-144.

<sup>26</sup> Por. M. CZERMIŃSKI, *Albania*, Kraków 1893; tenże, *W Dalmacji i Czarnogórze*, Kraków 1896.

opisać ich radość, łączącą się z płaczem, na widok polskiego kapłana – na wieść, że przyjechałem wypowiadać, pocieszyć, dzieci przygotować do pierwszej spowiedzi”<sup>27</sup>. Przez kilka kolejnych dni w Celinovac, a później w Milovac, prowadził katechizację dzieci, w których również brali udział ich rodzice oraz głosił nauki dla dorosłych. W Celinovac przygotowania do sakramentu pokuty i spowiedź św. była przeprowadzona w jedynym wówczas wykończonym we wsi domu. Liczba osób pragnących wypowiadać się i przyjąć Komunię św. była tak duża, że sama spowiedź dla dorosłych trwała od południa aż do północy jednego dnia, a w następnym dniu była kontynuowana od godziny 5 rano do godzin południowych<sup>28</sup>. Podobna sytuacja miała miejsce również w pozostałych osadach i wsiach. Msze św. dla osadników ks. M. Czermiński odprawiał w istniejących drewnianych kaplicach, a niekiedy pod gołym niebem koło krzyża wzniesionego przez kolonistów, niejednokrotnie za radą i sugestią polskiego kapłana.

W trakcie swojego pobytu ks. M. Czermiński nie ograniczał się tylko do posługi duchownej i szczególnie dużo wysiłku poświęcił tym naszym rodakom, którzy niejednokrotnie znajdowali się w bardzo trudnej sytuacji materialnej. Podczas przerw między głoszonymi naukami odwiedzał tych najbardziej potrzebujących, wspomagając ich finansowo czy dzieląc się z nimi żywnością i lekarstwami. Tak było w miejscowości Bakinci, gdzie nie tylko zostawił posiadane lekarstwa, lecz także zorganizował pomoc sąsiedzka dla ciężko chorej wdowy z dwójką małych dzieci<sup>29</sup>.

Ks. Marcin Czermiński pozostawił również osadnikom wiele książek o tematyce religijnej i przyczynił się do zorganizowania, w odwiedzanych przez siebie wsiach i osadach, czytelni ludowych z polskimi książkami i czasopismami. Idea ta miała służyć uzupełnianiu wiedzy religijnej, a jednocześnie pomagała naszym rodakom w zachowaniu własnej mowy, tradycji i tożsamości. Ks. Marcin dofinansował również budowę murowanej kaplicy, jaką stawiali polscy mieszkańcy miejscowości Milovac.

W drodze misyjnej na ziemi bośniackiej ks. M. Czermiński organizował wspólne msze, na które uczęszczali obok Polaków: Niemcy, Włosi, Chorwaci a nawet ludność ukraińska. W Windthorście, na prośbę miejscowego proboszcza, głosił dla mieszkających tam kolonistów i miejscowej ludności nauki rekolekcyjne oraz brał udział w wielkopostnych spowiedziach<sup>30</sup>.

Realizując dalszy plan swoich misji do Polonii mieszkającej w Bośni o. Czermiński udał się do Banja Luki, gdzie przeprowadził nauki rekolekcyjne oraz spowiedź dla dużej grupy polskich urzędników i ich rodzin. Następnie polski kapłan przybył do stolicy prowincji, Sarajewa, i wygłosił „konferencje” dla mieszkających tam Polaków. Rekolekcje z wiernymi były przeprowadzone

<sup>27</sup> Tenże, *Z podróży po Bośni i Hercegowinie*, Kraków 1899, 320.

<sup>28</sup> Tenże, *Wycieczka misyjna do Polaków w Bośni*, „Misje Katolickie” 1898, 322.

<sup>29</sup> Tenże, *Z podróży po Bośni i Hercegowinie*, 334.

<sup>30</sup> *Tamże*, 321.

osobno dla kobiet i mężczyzn. W Sarajewie, w prowadzonych przez polskiego misjonarza naukach i przygotowaniach do świąt wielkanocnych, wzięło udział łącznie ok. 80 osób, głównie urzędników pracujących w lokalnej administracji państwowej i samorządowej a także ich rodzin<sup>31</sup>. Kolejnymi etapami misji były spotkania z Polakami mieszkającymi w Travniku i Dolnej Tuzli. Ze względu na brak wcześniejszej informacji o przyjeździe polskiego kapłana do tych miejscowości, kontakt z tamtejszą Polonią był spontaniczny, a prowadzone nauki czy spowiedź były nierzadko improwizowane.

Pierwsza misja ks. Marcina Czermińskiego do Polaków mieszkających w Bośni, trwająca od 5 marca do 6 kwietnia 1898 r., miała charakter poznawczy. Polski kapłan przekonał się o trudnej sytuacji religijnej kolonistów oraz bezpośrednio zetknął się z pozostałymi problemami, z którymi borykali się każdego dnia nasi rodacy mieszkający w tej potureckiej prowincji. Jednakże nigdy nie pozostawał obojętny na los i gnębiące polskich osadników uciążliwości i zawsze starał się przyjść im z pomocą. Uzyskawszy informację, że część kolonistów mieszkających w Milovacu nie uzyskało obiecanych przydziałów ziemi, kazał zrobić listę tych rodzin i, będąc w Sarajewie, osobiście interweniował w tej sprawie u szefa departamentu bośniackich kolonii – radcy Mikuli. Efektem podjętego przez niego działania było przyznanie polskim kolonistom w roku następnym, tj. w 1899, bezpłatnych gruntów rządowych<sup>32</sup>.

Następna misja o. Marcina Czermińskiego do Polaków mieszkających w Bośni miała miejsce prawie dokładnie rok później i trwała od 9 marca do 10 kwietnia 1899 r. Również trasa i miejsca pobytu polskiego misjonarza w dużym stopniu pokrywały się z mapą poprzedniej wizyty duszpasterskiej. Pobyt ks. Marcina Czermińskiego w Bośni był tylko częścią jego misji religijnej w tym regionie Europy, gdyż po jej zakończeniu udał się do Polaków mieszkających na Krecie i w Turcji.

Po przyjeździe do Bośni ks. M. Czermiński tradycyjnie zamieszkał u znajomego proboszcza w Windthorście i stamtąd udawał się do pobliskich miejscowości, w których mieszkali polscy osadnicy. Przez następne 10 dni w Windthorście, Celinovacu i Milovacu głosił nauki rekolekcyjne i spowiadał nie tylko Polaków, lecz także chętnych kolonistów niemieckich, czeskich, morawskich czy ludność ukraińską. Polskiego kapłana cieszyła widoczna poprawa warunków życia naszych kolonistów w tych miejscowościach, w których przebywał rok wcześniej. Również z postawy religijnej naszych osadników był bardzo zadowolony, gdyż po przeprowadzonych rekolekcjach i odbyciu spowiedzi cała ludność polska z Celinovaca przystąpiła do Komunii św., niektórzy po raz pierwszy w życiu<sup>33</sup>. Polacy mieszkający w pozostałych wsiach i osadach równie gorliwie korzystali z prowadzonych dla nich nauk oraz obecności ojca misjonarza.

<sup>31</sup> *Tamże*, 342.

<sup>32</sup> Por. „Misje Katolickie” 1899, 53.

<sup>33</sup> M. CZERMIŃSKI, *Missye w Bośni r. 1899*, „Misje Katolickie” 1899, 226.

Na wieść o pobycie polskiego kapłana na tym terenie, koloniści włoscy oraz osiedleńcy pochodzący z Tyrolu, a mieszkający w Stivorze, poprosili ks. M. Czermińskiego o przybycie do ich miejscowości i wygłoszenie nauk rekolekcyjnych. Ojciec Czermiński przystał na powyższą prośbę, tym bardziej gdy dowiedział się, że w kolonii tej „od 15 lat nie było kapłana ze słowem Bożym”. Przez cały dzień prowadził nauki, spowiadał, odprawił mszę św. a późnym wieczorem zmęczony i utrudzony udał się na spoczynek do chaty, w której „kurczęta maleńkie ze swą matką kwoką dość spokojnie pod łóżkiem się zachowywały, także inne stworzenie tylko czasem drobny kwik wydało. Wybity szyby w oknie założyłem częściami swojego ubrania. Sufit miałem z wiklin, podłogę ziemią, łóżem siennik ze słomą kukurydzianą”<sup>34</sup>. Trudne warunki związane z niedogodnościami podróży misyjnej nie były naszemu kapłanowi obce i z pewnością nie wpływały na jego zaangażowanie w kontynuowaniu swojej posługi kapłańskiej. W miejscowości Lukavac, na prośbę właściciela fabryki sodu – Gustawa von Tempelhoffa – wysłuchał spowiedzi pracujących tam robotników niemal z całej monarchii naddunajskiej, a następnie odprawił dla wszystkich wspólne nabożeństwo. Ostatnie dni pobytu w Bośni, ks. Marcin Czermiński poświęcił na głoszenie nauk rekolekcyjnych dla polskiej inteligencji pracującej w Sarajewie, Banja Luce i Tuzli.

Trzecia z misji ojca Marcina Czermińskiego do Bośni była jedną z najdłuższych, gdyż trwała od 22 marca do 5 maja 1900 r. W trakcie tego wyjazdu najwięcej czasu i uwagi ks. Marcin poświęcił polskim osadnikom, którzy przybyli do Bośni pod koniec lat dziewięćdziesiątych. Do tej misji polski duchowny był bardziej wszechstronnie przygotowany, gdyż oprócz ksiązek i czasopism, zabrał ze sobą większą ilość lekarstw, żywności i dodatkowych funduszy na pomoc dla najuboższych. Po przyjeździe do Bośni ks. Czermiński rozpoczął swoją misję w miejscowości Derventa, w której mieszkali koloniści polscy i czescy. Tam też wygłosił nauki oraz spowiadał wszystkich chętnych, niezależnie od przynależności narodowej, którzy pragnęli pojednać się z Bogiem i przystąpić do Komunii św. Następną nowo utworzoną kolonią, którą odwiedził misjonarz z Galicji, była wieś Prnjavor. Ludność tej osady składała się w większości z polskich osadników przybyłych z Rosji oraz ludności ukraińskiej. Polscy mieszkańcy Prnjavora z nieukrywaną nadzieją i radością oczekiwali polskiego kapłana i z wielkim zaangażowaniem uczestniczyli w prowadzonych przez niego naukach. Szczególnie chętnie na spotkania z duchownym przychodziły dzieci, które za „uwagę i pilność” w zdobywaniu wiedzy religijnej były nagradzane przez o. Marcina książkami do nabożeństwa lub medalikami. W szczególnie trudnym położeniu materialnym byli mieszkańcy innej nowo powstałej wsi, leżącej „5 godzin jazdy konikami” od Prnjavora, Rakovac. Ludzie mieszkali tam wówczas przeważnie w szałasach lub ziemiankach, a w osadzie był tylko jeden niedokończony budynek. W domu tym, jak wspomina o. Marcin Czermiński:

<sup>34</sup> *Tamże*, 229.

„Zabrałem się do budowy ołtarza – boć ta izba jedyna miała być wszystkim, kaplicą, sypialnią, jadalnią, salonem do przyjmowania interesantów i kuchnią”<sup>35</sup>. Ze względu na dużą liczbę dzieci chętnych do spotkań z kapłanem, a jednocześnie brakiem większego pomieszczenia, polską dziatwę nauczał pod gołym niebem na skraju lasu. Również tutaj, podobnie jak podczas swoich poprzednich misji, ks. Marcin Czermiński odwiedzał chorych, najuboższych i wspomagał ich posiadanymi lekarstwami, konserwami czy sumami pieniężnymi. Analogiczna sytuacja, związana z działalnością duszpasterską polskiego duchownego na ziemi bośniackiej, miała miejsce w sąsiednich koloniach zamieszkałych przez Polaków, tj. w Martincu i Dubravie. W trakcie tej misji o. Czermiński przybył także do wcześniej odwiedzanych polskich kolonii, aby w dalszym ciągu podtrzymywać i pogłębiać wiarę polskiego ludu oraz pomóc im w ich codziennych problemach. Opisuując swoje wrażenia z tej misji, ks. Marcin Czermiński zwrócił uwagę na fakt, że koloniści walczyli nie tylko z klimatem, przyrodą, lecz także musieli stawić czoło pojawiającym się napadom rabunkowym ze strony miejscowej ludności. Taki przypadek został przez naszego kapłana następująco opisany: „Pełno wilków w lesie a nadto w dwu polskich wioskach złych ludzi siedlisk, którymi polscy koloniści muszą toczyć walkę. Świeżo osiem polskich szałasów zrabowano, a jednemu kolonistcie, gdy się bronił, połamano kości, zrabowano całe mienie i tylko na zakłęcia i usilne prośby nie zamordowano”<sup>36</sup>. Opuszczając ziemię Bośni i Hercegowiny, o. Marcin Czermiński pragnął gorąco powrócić do rodaków, którzy z dala od ojczystej ziemi starali się budować swoje nowe życie na obczyźnie.

Kolejna misja ks. M. Czermińskiego do ludności polskiej w Bośni, która odbyła się na przełomie kwietnia i maja 1901 r., była w znacznej mierze kontynuacją poprzedniego wyjazdu duszpasterskiego do nowo powstałych kolonii. Duże trudności z procesem aklimatyzacji i trudne warunki życia osadników spowodowały, że polskie rodziny mieszkające w Bośni wymagały nie tylko pomocy materialnej, lecz potrzebowały wsparcia duchowego. Z tego powodu o. Marcin Czermiński wiele czasu poświęcił mieszkańcom niedawno założonych osad, w których zamieszkali Polacy – Rakovac, Nowa Dubrava i Devetina. W okresie wizyty w Rakovaciu gościny polskiemu kapłanowi udzielił wójt tej osady – Aleksander Gorczyca. Od początku pobytu ks. Marcin rozpoczął nauki i spotkania – wraz ze spowiedzią – dla mieszkańców kolonii. Wiele czasu poświęcił także na katechizację najmłodszych obywateli tej społeczności. Był bardzo zadowolony, że mimo dużych trudności i problemów, mieszkańcy tej kolonii zdobyli się na ogromny wysiłek i wybudowali drewnianą kaplicę mogącą pomieścić prawie 300 osób. Do mieszkańców Dubrawy przyjechał z posługą duszpasterską, ale, zdając sobie sprawę z ciężkiego położenia tamtejszych

<sup>35</sup> Tenże, *Missya w Bośni, od dnia 22 marca do 2 maja b.r.*, „Misje Katolickie” 1900, 171.

<sup>36</sup> Tenże, *Wspomnienia z misji między Polakami...*, 156.

kolonistów, przywiózł najuboższemu chleb, mąkę i mięso<sup>37</sup>. Przebywając w Devetinie mieszkał na posterunku żandarmerii, gdyż w osadzie były trudności ze znalezieniem naszemu duszpasterzowi pomieszczenia do mieszkania. Ojciec Czermiński namawiał mieszkających w tej kolonii Ukraińców do skorzystania z jego obecności i przyłączenia się do wspólnych nabożeństw, lecz propozycje te spotkały się z dużymi oporami ze strony „Rusinów”. W dalszej części swojej misji duszpasterskiej o. Czermiński odwiedził pozostałe kolonie polskie oraz przeprowadził nauki rekolekcyjne dla polskiej inteligencji mieszkającej w odwiedzanych wcześniej bośniackich miastach.

Od 11 kwietnia do 14 maja ks. Marcin Czermiński odbył przedostatnią misję duszpasterską do tej części Półwyspu Bałkańskiego. Była to zarazem najbardziej intensywna podróż, gdyż polski kapłan dotarł do 16 kolonii i skupisk zamieszkiwanych przez naszych rodaków na terenie Bośni. Ks. Marcin przebywał w kilku nowych koloniach, m.in. w Kokorskim Łuku, do których nie mógł wcześniej dojechać z braku możliwości czy po prostu z braku czasu. Dlatego do naszego kapłana pielgrzymowały polskie rodziny nie tylko z miejscowości, w których przebywał, lecz również z okolicznych osad, niejednokrotnie oddalonych o kilka lub kilkanaście kilometrów, co tak wspominał ks. Marcin: „Zaledwie świtać zaczęło poszedłem do kościółka gdzie koloniści z Palaczkowiec, kolonii 3 do 4 godzin odległej, nie mogąc się mego do nich przyjazdu doczekać, sami do mnie przybyli na spowiedź św. Gdym przemówił do ludu po Mszy świętej polskie słowa takie na nich zrobiły wrażenie, iż z radości rozległ się płacz, a gdym ich uspokoił tłumiąc uczucie radości w sercu – dawali folgę przynajmniej łzom spływającym obficie po twarzach”<sup>38</sup>. Polscy koloniści przyjmowali „swojego księdza” z radością i nieukrywaną ulgą, gdyż niejednokrotnie po wielu latach pobytu na obczyźnie mieli możliwość wyповідаć się w języku ojczystym czy podzielić się swoimi troskami.

Ks. Marcin Czermiński w każdej z odwiedzanych kolonii głosił nauki religijne osobno dla dzieci i dorosłych. Bardzo żywo interesował się problemami kolonistów i często odwiedzał rolników w ich gospodarstwach, „aby się poinformować o stanie kolonii i jej potrzebach”<sup>39</sup>. Zainteresowanie się tematyką dotyczącą wszystkich aspektów życia polskich osadników przez misjonarza z Krakowa było nie tylko deklaratywne. W trakcie pobytu w Sarajewie, o. M. Czermiński miał możliwość spotkać się z ówczesnym szefem rządu krajowego – baronem Kutscherą. W trakcie rozmowy przekazał szczegółowe uwagi na temat problemów natury gospodarczej, religijnej i społecznej, z jakimi borykają się polscy koloniści<sup>40</sup>. Na powyższe kwestie próbował również zwrócić

<sup>37</sup> Tenże, *Missya w Bośni w r. 1901, od 18 kwietnia do 21 maja*, „Misje katolickie” 1901, 214.

<sup>38</sup> Tenże, *Kolonie polskie w Bośni. Wspomnienia z misji w r. 1902*, Kraków 1902, 13-14.

<sup>39</sup> *Tamże*, 11.

<sup>40</sup> Tenże, *W koloniach polskich w Bośni od 11 kwietnia do 14 maja 1902 r.*, „Misje Katolickie” 1902, 170.



uwagę, w trakcie odbywanych wizyt duszpasterskich jak i prywatnych spotkań, polskiej inteligencji pracującej w tej prowincji. Jednakże ze strony tej grupy Polonii bośniackiej odzew, na nieraz bardzo trudną sytuację polskich chłopów, był praktycznie bardzo znikomy.

Po zakończeniu wizyty duszpasterskiej o. Marcin zawsze był gorąco żegnany przez kolonistów, którzy z wiarą i nadzieją oczekiwali, że w roku następnym znowu pojawi się wśród nich. Przepięknie podziękowali „swojemu misjonarzowi” osadnicy z miejscowości Rakovac, wypowiadając z wielkim wzruszeniem następujące słowa pożegnania: „Do widzenia ojczy, jeśli nie na ziemi to w niebie, boć wszyscy zmartwychwstaniemy; tam niech ojciec duchowny nagrody oczekuje za litość, okazaną nam na obczyźnie”<sup>41</sup>. Opuszczając w 1902 r. biedne, lecz gościnne polskie kolonie w Bośni, o. Marcin Czermiński nie przypuszczał, że przez kilka następnych lat nie będzie mógł pojechać do mieszkających tam rodaków.

Należy zaznaczyć, że z inicjatywy ks. Marcina Czermińskiego polscy koloniści wybudowali w swoich miejscowościach wiele kapliczek oraz kilka kaplic. Ponadto dzięki osobistemu wsparciu tego polskiego misjonarza zostało założonych ponad 20 bibliotek i czytelni, w których znalazło się łącznie ponad 3 tys. książek oraz czasopism o tematyce religijnej. Czynn timerpierał duchowo i materialnie działające i powstające na ziemi bośniackiej kościoły i kaplice. Do 1903 r. o. Marcin Czermiński przekazał tamtejszym parafiom 1500 koron, podarował 17 ornatów, 8 kap, 8 kielichów, 7 puszek na Sanctissimum, 6 kompletów naczyń na przechowywanie olejów świętych, kilka mszałów, obrazów i sztandarów<sup>42</sup>. Po powrocie z misji do rodzimego Krakowa ks. Marcin Czermiński w dalszym ciągu z wielkim zaangażowaniem organizował pomoc dla Polonii bośniackiej. Należy podkreślić, że duchowny ten w 1903 r. przyczynił się do przyjazdu trzech polskich zakonnice, sióstr felicjanek z Krakowa – do kolonii Martinec-Kličkovo Góra<sup>43</sup>. Po przybyciu do Bośni siostry zajęły się nauczaniem religii i języka ojczystego, wiele czasu poświęcały na niesienie pomocy ludziom chorym, samotnym, opiekowały się dziećmi kolonistów, a jednocześnie pomagały miejscowemu księdzu. Niestety, po pięciu latach ciężkiej pracy wśród kolonistów, na skutek „zatargu” z księdzem Chorwatem, decyzją banjaluckiego bp. Mariana Markovića, siostry zostały zmuszone do opuszczenia Bośni.

W latach następnych ks. Marcin Czermiński podejmował próby odbycia misji duszpasterskich do Polaków mieszkających na ziemi bośniackiej. Znając doskonale warunki życia kolonistów oraz ich ogromne przywiązanie do wiary,

<sup>41</sup> Tenże, *Kolonie polskie w Bośni. Wspomnienia z misji w r. 1902*, 19.

<sup>42</sup> J. MAGIERA, *Ludność Polaka w Bośni*, „Świat Słowiański” VIII (1912), 92.

<sup>43</sup> Por. M. CZERMIŃSKI, *Początek misji sióstr Felicjanek w Bośni*, „Misje Katolickie”, 1903, 72-75; tenże, *Przybycie sióstr Felicjanek do kolonii polskiej w Bośni*, „Misje Katolickie”, 1903, 221-222.; tenże, *Polacy w Bośni*, „Ojczyzna” 15 (1910), 267.

zdawał sobie sprawę, że jego wizyta jest niezmiernie potrzebna polskim kolonistom. Jednakże sprawy polityczne i społeczne, które zaczęły dominować w polityce austriackiej spowodowały, że przyjazd polskiego kapłana do Bośni został przesunięty aż do 1909 r. Od początku XX w. zaczął wzmacniać się sprzeciw miejscowego społeczeństwa oraz władz lokalnych w stosunku do napływowej ludności. Pojawiające się coraz częściej hasła „Bośnia dla Bośniaków” czy „Hajde za Savo” wymusiły na administracji austriackiej zmianę polityki zmierzającej do ugruntowania swoich wpływów w Bośni i Hercegowinie. Powyższe czynniki nie pozostały bez wpływu na stosunek krajowych władz bośniackich i lokalnego duchowieństwa do kolonistów. Prawdopodobnie z tego względu propozycje ks. Marcina Czermińskiego odbycia kolejnych wizyt duszpasterskich do Bośni spotkały się z grzeczną, ale stanowczą odmową. W 1905 r. na łamach „Misji Katolickich” został wydrukowany fragment listu biskupa banialuckiego M. Markovića, który w następujący sposób tłumaczył powody niewyrażenia zgody na przyjazd polskiego kapłana do Bośni: „... już nie zachodzi w koloniach polskich ta duchowa potrzeba, jaka dawniej istniała w początkach kolonizacji, a która głównie pochodziła z braku kapłanów. Obecnie każda kolonia polska posiada swojego kapłana i proboszcza, stąd nie ma potrzeby, aby Wasza Wielbność przybywał do tej banialuckiej diecezji, fatygował się i narażał na wydatki jak dawniej bywało... Gdyby zachodziła potrzeba urządzenia misji w ścisłym tego słowa znaczeniu, znajdą się również tutaj – w razie konieczności – dwaj zakonnicy [trapiści w Maria-Stern pod Banialuką], Polacy, a trzeci kapłan bośniacki doskonale znający język polski, którzy chętnie podejmą się takiej misji...”<sup>44</sup> Nie było to do końca zgodne z prawdą, gdyż Polonia bośniacka cały czas domagała się od władz sarajewskich sprowadzenia do Bośni polskich kapłanów oraz nauczycieli.

Ostatni raz ks. Marcin Czermiński miał możliwość wyjazdu z wizytą duszpasterską przebywających w Bośni Polaków w marcu 1909 r. Pobyt ten doszedł do skutku ze względu na liczne prośby polskich żołnierzy, którzy zostali skierowani do Bośni w celu wzmocnienia stacjonujących tam austriackich garnizonów. Aneksja Bośni i Hercegowiny do Austro-Węgier w 1908 r. spowodowała wzrost napięcia międzynarodowego w tym regionie Bałkanów oraz doprowadziła do groźby wybuchu wojny austriacko-serbskiej. Licząc się z możliwością podjęcia działań wojennych na granicy z oboma państwami słowiańskimi, tj. Serbią i Czarnogorą, dowództwo wojsk austriackich skoncentrowało w tej prowincji dodatkowe oddziały wojskowe, wśród których znalazła się duża liczba Polaków. Po uzyskaniu stosownych zezwoleń od władz cywilnych i wojskowych o. Czermiński pod koniec lutego 1909 r. dotarł do Sarajewa a następnie sprawował posługę kapłańską dla polskich żołnierzy. Ze względu na ograniczony czas oraz napiętą sytuację w prowincji, udało się także naszemu kapłanowi „odbyć trzy małe misyjki” do Polaków zatrudnionych

<sup>44</sup> „Misje Katolickie” 1905, 338-339.

i mieszkających w okolicach miejscowości: Zavidović, Detlak i Derventa. Jak wspominał ks. Czermiński: „We wszystkich tych miejscowościach kilkoma naukami osobno dla starszych, osobno dla dziatwy starałem się przygotować biednych opuszczonych do należytego przyjęcia Świętych Sakramentów”<sup>45</sup>. Zdołał również spotkać się i przeprowadzić „konferencje” dla grupy polskiej inteligencji przebywającej na stałe w Sarajewie.

Była to, niestety, ostatnia wizyta krakowskiego duszpasterza i misjonarza do Polonii bośniackiej. Jednakże związki ks. M. Czermińskiego z Polakami i Bośnią nie zostały całkowicie zerwane. Polski kapłan przez cały czas na bieżąco interesował się sytuacją polskich kolonistów i w miarę posiadanych możliwości, przy znacznym wsparciu polskiego społeczeństwa, pomagał rodakom z Bośni.

Ojciec Marcin Czermiński jako jedne z pierwszych dokładnie opisał w swoich książkach i artykułach położenie i problemy polskich kolonistów w Bośni. Polski kapłan nie był tylko biernym obserwatorem wydarzeń, lecz czynnie niósł pomoc rodakom. Dzięki jego inicjatywie i za jego pośrednictwem Polacy z Galicji wspomagali polskie parafie, które powstawały na ziemiach bośniackich. Jego aktywność w tym zakresie oraz działalność publicystyczna znacząco przyczyniły się do poznania wszystkich problemów życia codziennego, z jakimi musieli borykać się polscy osadnicy na obczyźnie. Było to o tyle ważne, że polscy chłopcy z Galicji byli bardzo zainteresowani wyjazdem do nowych ziem, aby otrzymać „carowizny z rozdawki”, czyli grunty rolne<sup>46</sup>. W czasie misji do Bośni pomagał wszystkim potrzebującym niezależnie od pochodzenia czy wyznawanej wiary. Wielokrotnie organizował i dostarczał mieszkającym tam Polakom żywność i lekarstwa. Działalność kapłańska i społeczna o. Marcina Czermińskiego była niejednokrotnie czynnikiem, który pomagał przetrwać naszym osadnikom w trudnych pierwszych latach pobytu w nowej ojczyźnie.

Wyjazdy misyjne ks. Marcina Czermińskiego do Bośni na przełomie XIX i XX w. pozostawiły z pewnością ważny i trwały ślad w życiu duchowym wśród tamtejszej społeczności. Ogromne zaangażowanie krakowskiego kapłana i misjonarza w niesieniu pomocy kolonistom, w znacznym stopniu przyczyniły się do wzrostu zainteresowania społeczności polskiej problemami i potrzebami Polonii bośniackiej.

<sup>45</sup> M. CZERMIŃSKI, *Bośnia – misja do Polaków w marcu 1909 r.*, „Misje Katolickie” 1909, 140-141.

<sup>46</sup> List Mateusza Tracza do Urzędu Krajowego w Sarajewie z dn. 21 I 1901 r., Archiv Bosne i Hercegovine, Zespół Zemałjska Vlada za Bosnu i Hercegovinu (ZVBH), 4 -59 (dokument udostępniony przez p. Bogusławę Czajeczką).

**The Missions of Fr. Marcin Czermiński SJ  
to the Polish Émigré Communities in Bosnia  
in the Years 1898-1909**

**SUMMARY**

This article presents the missionary activities of Marcin Czermiński SJ. His missionary journeys to Bosnia at the turn of the XIX and XX centuries left an important and permanent mark on the Polish presence in Bosnia. The Cracow Jesuit's immense commitment in bringing help to the colonists greatly helped increase interest amongst Poles in the problems and needs of the Bosnian émigré community.



## Potrzeba oczyszczenia na drodze kapłańskiej – w duchu ignacjańskim

MAREK SOKOŁOWSKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”

Warszawa

Lata pontyfikatu papieża Jana Pawła II i jego nauczanie o kapłaństwie, charakteryzuje przywracanie kapłanowi poczucia jego wielkości i godności. To mocno akcentowane poczucie tożsamości kapłańskiej. Panujący w ostatnich dziesięcioleciach pewien zamęt w pojęciach o kapłaństwie, wpływy sekularyzacji, praktyczny materializm, powodowały w szeregach kapłańskich zachwianie poczucia własnej, dobrze rozumianej wielkości, godności i sensu swojej służby. Nauczanie Jana Pawła II charakteryzuje wielka moc w przekonywaniu o niepodważalnej wartości kapłaństwa<sup>1</sup>.

II Sobór Watykański w swoim odnowionym sposobie postrzegania kapłaństwa urzędowego, czyli hierarchicznego, kładzie znaczący akcent na kapłaństwo wspólne wszystkim chrześcijanom. Wszyscy wierni dzięki sakramentowi chrztu św., uczestniczą w tym fundamentalnym kapłaństwie. W nauczaniu soborowym, oba rodzaje kapłaństwa, wspólne i hierarchiczne, „choć różnią się istotą, a nie stopniem tylko, są sobie wzajemnie podporządkowane, jedno i drugie, bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym”<sup>2</sup>.

W tym opracowaniu uwaga koncentrowana jest na kapłaństwie hierarchicznym. Założeniem jest ukazanie, jak dokonuje się zjednoczenie z Chrystusem na drodze kapłańskiej. Chodzi więc o drogę podjętą przez tych, którzy usłyszeli głos Pana „Pójdź za mną” i na ten głos odpowiedzieli pozytywnie. Odpowiedź pozytywna przejawia się przede wszystkim przez podjęcie dzieła wewnętrznego oczyszczenia.

W tej perspektywie niezwykle ciekawa jest wizja ignacjańska. To właśnie zakon, który założył Ignacy Loyola, odegrał szczególną rolę w dziele potrydenc-

<sup>1</sup> Zob. J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Instytut Prymasowski Ślubów Narodu, Warszawa 1989, 30.

<sup>2</sup> II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10 (dalej: LG i numer).

kiej reformy Kościoła. Epoka potrydencka charakteryzowała się pewną odnową życia duchowego samych kapłanów, dokonywaną się dzięki pogłębionej formacji seminaryjnej oraz dzięki nowym zgromadzeniom zakonnym wówczas powstającym. Właśnie na tym polu szczególny wkład mieli członkowie zakonu jezuitów<sup>3</sup>.

### 1. Powtórne nawrócenie w myśli ignacjańskiej

Chociaż najwspanialsze dzieło duchowe św. Ignacego, jakim są *Ćwiczenia duchowne*, w zasadzie skierowane jest do wszystkich ludzi pragnących wstąpić w ślady Chrystusa, warto jednak spojrzeć na nie przez pryzmat kapłaństwa. Można bowiem przechodzić ich kolejne etapy, postrzegając je jako bardzo konkretne środki uświęcenia dla tych, którzy obrali drogę kapłaństwa w Kościele. Sam Ignacy, pracując nad *Ćwiczeniami*, nie był jeszcze kapłanem i nawet nie był na drodze bezpośredniego przygotowania do kapłaństwa, to jednak czas pokazał, że ta droga była przeznaczona mu przez Boga.

Warto przypomnieć tutaj to, co zauważył jeden ze współczesnych teologów jezuickich: „Na obrazach, które można spotkać w kościołach jezuickich, św. Ignacy Loyola jest przedstawiany często nie tylko w stroju duchownym, ale w szatach ukazujących jego kapłaństwo – w liturgicznym ornacie, jakby w momencie odprawiania mszy św. To pierwszy znak, że kapłaństwo i związane z nim sprawowanie Najświętszej Ofiary odgrywają szczególną rolę w życiu i w duchowości Świętego. Innym znakiem, że kapłaństwo zajmuje istotne miejsce również w założonym przez Ignacego zakonie, mogą być słowa Pawła VI skierowane w uroczystość św. Franciszka Ksawerego, 3 XII 1974, do uczestników rozpoczynającej się w Rzymie XXXII Kongregacji Generalnej; wśród cech wyróżniających Towarzystwo Jezusowe papież podkreślił z naciskiem jego kapłański charakter”<sup>4</sup>.

Najbardziej znanym momentem w życiu Ignacego, który potem doprowadził go do założenia Towarzystwa Jezusowego i przyjęcia święceń kapłańskich, był czas rekonwalescencji po ranie odniesionej w 1521 r. w obronie Pampeluny. Ten okres można bez żadnej przesady nazwać procesem powtórnego nawrócenia dla przyszłego świętego. Wtedy to, pod wpływem lektur *Życia Chrystusa* i *Żywotów Świętych* zrodziło się w nim pragnienie naśladowania Chrystusa i zjednoczenia z Nim. Z początku jeszcze nieuporządkowane, z czasem po szczerym rozeznaniu, pragnienia te nabrały charakteru bardziej realnego. O samym kapłaństwie Ignacy chyba jeszcze wtedy nie myślał. Na pierwszym miejscu stawiał dzieło pomagania duszom. W swojej autobiografii, znanej jako *Opowieść Pielgrzyma*, fakt przyjęcia przez niego i jego towarzyszy święceń

<sup>3</sup> Zob. J. BOLEWSKI, *Zająć się Ogniem. Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, 173-175.

<sup>4</sup> *Tamże*, 175 – z powołaniem się na *Dekrety Kongregacji Generalnej XXXII*, Rzym 1975, 115-117.

kapłańskich, omawiany jest, jako jeden z wielu, w czasie przygotowań do pielgrzymki do Ziemi Świętej: „W Wenecji ci, co nie byli jeszcze kapłanami, otrzymali święcenia kapłańskie (24 VI 1537)”<sup>5</sup>.

Przemiana duchowa, jakiej doświadczył Ignacy w czasie rekonwalescencji, była jego powtórny nawróceniem. Co prawda już w młodości rodzice widzieli w nim przyszłego duchownego, ale właśnie wtedy w Loyoli zrodziły się te pragnienia, które wprowadzały go na drogę zjednoczenia z Chrystusem.

Ignacy wyraźnie określił cel swoich *Ćwiczeń* jako „służące do przeciężenia samego siebie i do uporządkowania swego życia – bez kierowania się jakimkolwiek przywiązaniem, które byłoby nieuporządkowane”<sup>6</sup>. Ten cel przyświecał wszystkim wchodzącym na drogę zjednoczenia z Chrystusem, przez odprawianie ignacjańskich *Ćwiczeń*.

Warto sięgnąć do jednego z największych mistrzów duchowych wśród jezuitów, o. Louisa Lallemeta, nazywanego czasem mistrzem drugiego nawrócenia. Lallemeta (1587-1635), odznaczał się szczególnym darem formowania swoich młodszych współbraci. Został mistrzem nowicjuszy, a później instruktorem trzeciej probacji. W czasie tych posług dojrzała jego *Doktryna duchowa*<sup>7</sup>, praca, w której zawarł podstawowe elementy swojego nauczania w dziedzinie duchowości<sup>8</sup>.

Lallemeta zwracając się do młodych kapłanów jezuitów odbywających trzecią probację zaznacza, że zbawienie osoby duchownej jest nierozłącznie związane z jej doskonałością i podkreśla motywy dążenia do niej: 1) wielkie dobra, które ona z sobą niesie: pokój duszy, doskonała wolność ducha, radość z Bożej miłości, obfitość łask; 2) zapewnienie naszego zbawienia, którego nigdzie indziej nie sposób znaleźć, podczas gdy w praktyce doskonałości zbawienie jest moralnie pewne<sup>9</sup>. Osiągając stan doskonałości, który chrześcijanie,

<sup>5</sup> IGNACY LOYOLA, *Opowieść Pielgrzyma* 93, w: tenże, *Pisma Wybrane*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, I, Kraków 1968 (dalej: OP i numer).

<sup>6</sup> Zob. IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia Duchowne*, 21 (dalej: CD i numer), w: tenże, *Pisma Wybrane* (dalej: PW), II, Wydawnictwo WAM, Kraków 1968.

<sup>7</sup> Zob. L. LALLEMETA, *Doctrine Spirituelle*, Paris, Collection „Christus”, Desclée de Brouwer 1959. W tym opracowaniu odwołujemy się do wydania włoskiego: tenże, *La dottrina spirituale. Studio introduttivo del Card. Giovanni Colombo*, Milano: Edizioni Piemme 1984.

<sup>8</sup> Zob. G. DUMEIGE, *Lallemeta Luigi*, w: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma, Città Nuova Editrice 1992, II, 1399; J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, 275-279; I. JIMENEZ, *En torno a la formación de la „Doctrina spirituelle” del P. Lallemeta*, w: AHSI 32 (1963) 225-292; tenże, *Précision biographique sur le P. Louis Lallemeta*, w: AHSI 33 (1964) 269-332; P. BOUVIER, *Lallemeta*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, 2459-2464; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1928, IV, 6277.

<sup>9</sup> Zob. L. LALLEMETA, dz. cyt., 359.

zwłaszcza kapłani, winni szczególnie preferować, można oddawać się służbie innym. Aby upewnić się, że impuls do apostołowania naznaczony jest prawdziwym zapałem i roztropnie kontrolowany, konieczne są pewne dyspozycje u każdego, kto aspiruje do doskonałości: 1) wielka czujność wobec rzeczy i otwarte oczy w poszukiwaniu okazji do postępu duchowego, 2) odwaga w pokonywaniu trudności i zwyciężaniu samego siebie, 3) wytrwałość w dążeniu do doskonałości<sup>10</sup>. Ewangeliczne cnoty takie jak czujność, odwaga i wytrwałość, mają przypominać dobrego i wiernego sługę przywoływanego przez Jezusa w przypowieściach.

Lallemant rozumie drugie nawrócenie jako proces, który prowadzi do chrztu w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, do jego wypełnienia w praktyce, w sile i cierpliwości czekając aż On powróci w chwale sądzić żywych i umarłych, zapraszając swoje wierne sługi do swojego królestwa. Jest to ewangeliczna droga, która prowadzi do pełni chrztu w Chrystusie i zjednoczenia z Duchem Świętym. Wszelkie nieuporządkowania wewnętrzne w życiu kapłańskim mogą być stopniowo eliminowane przez oczyszczanie własnego serca, które zakłada drogę umartwienia. Dokonuje się to przez wielkoduszne poddanie się kierownictwu Ducha Świętego. Lallemant akcentował również wyższość kontemplacji nad działaniem. Uważa, że w apostołskim działaniu, kapłani powinni zachowywać jedność z Bogiem, to znaczy pielęgnować ducha modlitwy. Tylko z tego zjednoczenia człowiek czerpie pokój. Odpoczynek dla ducha, radość, prawdziwe zadowolenie znajdują się w tym wewnętrznym świetle, w królestwie Boga, które człowiek nosi w sobie. Im bardziej nim żyje, tym jest szczęśliwszy<sup>11</sup>. Mówiąc o praktycznych korzyściach życia kontemplacji podkreśla, że nie ma nic, co mogłoby bardziej wzbogacać naszą doskonałość duchową niż czas poświęcony na ćwiczenia życia wewnętrznego<sup>12</sup>.

Cechą charakterystyczną jezuitów idących drogą kapłańską, jest ich żywotność duchowa, która, z pomocą łaski Bożej, winna przynosić wiele owoców w duszach innych ludzi<sup>13</sup>. Na bazie głębokiego życia wewnętrznego jawili się – z pełną wolnością i dyspozycyjnością – jako zawsze gotowi do udziału w dziele zbawczym Chrystusa. W duchowości ignacjańskiej możemy wyróżnić swoistą dwutorowość. Jest to wizja teologiczna, naznaczona synowskim oddaniem się woli Ojca, czułą i braterską miłością do Syna oraz otwarciem się na natchnienia Ducha, aby wielkodusznie służyć Kościołowi w świecie. Z drugiej strony roz-

<sup>10</sup> Zob. *tamże*, 360.

<sup>11</sup> Zob. *tamże*, 223.

<sup>12</sup> Zob. *tamże*, 295.

<sup>13</sup> „Celem tego Towarzystwa jest nie tylko za łaską Bożą staranie o zbawienie i doskonałość własnych dusz, lecz również usilne z tą samą łaską zabieganie o zbawienie i doskonałość bliźnich”; Konstytucje Towarzystwa Jezusowego, 3, w: *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.



tropność, zdrowy realizm w podchodzeniu do ludzkich słabości i wielki zmysł praktyczny w kierowaniu innych do Boga<sup>14</sup>.

Kapłan otrzymuje od Ignacego w *Ćwiczeniach* konkretny wzór do naśladowania, zamiast ogólników i mniej lub więcej jasnych zasad o czci i służbie Bożej. Pragnie, by kapłan widział Jezusa, by wpatrywał się w Jego osobę, słuchał Jego słów, wnikał w Jego czyny i ich motywy. Być może Ignacy był pod wrażeniem słów św. Pawła o „uczeniu się Jezusa Chrystusa” (zob. Ef 4,20). Jedno jest pewne, że przez całe *Ćwiczenia* trwa to uczenie się Chrystusa, nie teoretycznie, ale przez wpatrywanie się w Niego, kroczenie za Nim, z jednoczesnym wnikaniem w Jego myśli i uczucia, wchodząc w głębię Jego Serca. Niezmiernie wyraźne jest zalecenie Ignacego, aby tak przeżywać tajemnice życia Jezusa, jakby się było obecnym przy każdej ze scen ewangelicznych, jakby dokonywały się one na oczach rekolektanta<sup>15</sup>.

Kapłan w swoim wchodzeniu w ślady Chrystusa winien widzieć Go w Jego pełni. Widzieć blask Jego Bóstwa i miłą, pociągającą postawę ludzką. Nie wolno nigdy gubić z oczu Chrystusa ubogiego i pokornego. Jest to Chrystus dokonujący cudów, rodzący się w nędzy i betlejemskim opuszczeniu. Chrystus uciekający do Egiptu, pracujący w ciszy Nazaretu, cierpiący, umierający na Golgocie i pełen chwały w poranek zmartwychwstania. Wreszcie Jezus obecny w Kościele, Oblubieniec ożywiający wszystko swoim Duchem i prowadzący człowieka po drogach zbawienia<sup>16</sup>.

Każdemu kapłanowi w wędrówce za Chrystusem pomagają, jak zaznacza Ignacy w *Ćwiczeniach*, męska lojalność, umiłowanie prawdy i rzetelności, przy pełnej dojrzałości i odpowiedzialności. Nad wszystkimi cechami ignacjańskiej metody góruje ten znamienny rys, zawarty w słowie *magis* – „więcej”, „lepiej”. Chodzi, bowiem o większą chwałę Boga i większe dobro dusz. Tylko z takim nastawieniem wewnętrznym człowiek jest zdolny do przyjęcia Chrystusa, jako najlepszego i najprawdziwszego wzoru do naśladowania w drodze do Boga Ojca pod działaniem Ducha Świętego<sup>17</sup>.

Ani w życiu świeckim, ani w konsekrowanym, ani w samym kapłaństwie, zdaniem Ignacego, racjonalne myślenie nigdy nie traci swoich praw, nawet jeśli pierwsze miejsce zarezerwowane jest dla Boskich impulsów pochodzących od Ducha Świętego. W życiu kapłańskim Chrystus winien stać w samym centrum życia. Potrzebna jest ciągle prośba takiego dogłębnego poznania Pana, który

---

<sup>14</sup> Zob. P. MOLINARI, *Il messaggio di San Claudio La Colombière*, w: C. A. BERNARD (red.) *Il Cuore di Cristo Luce e Forza. In onore di San Claudio La Colombière. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità*, Roma 21-24 Aprile 1993, ADP, Roma 1995, 15-17.

<sup>15</sup> Zob. *ĆD*, 7, 54, 103, 112, 114.

<sup>16</sup> Zob. *tamże*, 353, 365, zob. *PW*, II, 71.

<sup>17</sup> Zob. *PW*, II, 71-77; zob. także: W. LAMBERT, *Słownik duchowości ignacjańskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, 110-111.

dla mnie stał się człowiekiem, bym Go więcej kochał i więcej szedł w Jego ślady<sup>18</sup>. Ktokolwiek wejdzie w ślady Pana Jezusa i podda się Jego przewodnictwu w drodze do Boga, nigdy nie zgubi właściwej drogi. Nawet wtedy, gdy Ignacy nie proponuje w rozważaniach tajemnic z życia Chrystusa, to wszystko ku Niemu prowadzi. Wolą twórcy *Ćwiczeń* jest ukazanie Jezusa, Wzoru i Mistrza<sup>19</sup>. Chrystus jest tym, który staje na życiowych drogach człowieka i zaprasza go do naśladowania<sup>20</sup>.

Każdy kapłan, nauczając o Jezusie, winien odnosić się do Niego jako do Stwórcy i Pana<sup>21</sup>. W *Ćwiczeniach* ignacjańskich – Bóg, jako Stwórca i Pan oznacza jednego Boga, bez rozróżniania w Nim którejkolwiek z osób. Wyjątkiem jest rozmyślanie pierwszego tygodnia, w którym wyraża się różne aspekty grzechu. Na końcu rozważania Ignacy daje zalecenia: „Wyobrażając sobie Chrystusa, Pana naszego, obecnego i wiszącego na krzyżu, rozmawiać z nim [pytając go], jak to On, będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy<sup>22</sup>”.

Ten sam Chrystus, Pan i Stwórca, staje się człowiekiem, by odkupić rodzaj ludzki. Słowo przeobraża się ciało, a Pan i Stwórca, poczęty w łonie swojej Matki, w sposób szczerzy i głęboki uniża się przed Bogiem. Syn Boży w całej pokorze, jako człowiek staje przed swoim Ojcem<sup>23</sup>.

Dla każdego kapłana jest to zaproszenie do pytania „Chrystusa Pana naszego, obecnego i wiszącego na krzyżu (...), jak to On, będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej<sup>24</sup>”. Jezus Chrystus, Pan i Stwórca, przyjął ciało i sam stał się człowiekiem, aby człowieka zbawić<sup>25</sup>. Stał się pomostem na drodze do Trójcy Świętej, a zarazem mediatorem między światem a Bogiem Ojcem<sup>26</sup>.

„Miłość polega na obopólnym udzielaniu siebie, a mianowicie na tym, aby miłujący dawał i przekazywał umiłowanemu to, co sam posiada, albo coś

<sup>18</sup> *ĆD*, 104.

<sup>19</sup> Zob. H. BIRKENHAUER, *Centrality of Christ in the Spiritual Exercises*, w: J. DISTER, *A New Introduction to the Spiritual Exercises of St. Ignatius*, Collegevill 1993, 1-10; I. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, Roma 1980, 58-65; tenże, *Espíritu de san Ignacio de Loyola*, Bilbao 1958, 55-61; L. ARMENDARIZ, *Juntamente contemplando su vida (La Cristología de Ejercicios)*, w: „Manresa” 63 (1991) 125-161.

<sup>20</sup> Zob. *ĆD*, 95-98, 104, 143-147.

<sup>21</sup> Chrystus Pan i Stwórca tkwi w centrum *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego; zob. *ĆD*, 9, 15, 16, 20, 38, 39, 50, 52 itd. Ponadto myśl ignacjańska przynosi jeszcze inne imiona: Najwyższy Wódz, Król, Zbawiciel, Najwyższy Kapłan.

<sup>22</sup> *ĆD*, 53.

<sup>23</sup> Zob. *tamże*, 53, 104, 116.

<sup>24</sup> *Tamże*, 53.

<sup>25</sup> Zob. *tamże*, 102, 104.

<sup>26</sup> Zob. *tamże*, 106-109.

z tego, co jest w jego posiadaniu lub w jego mocy; i znów wzajemnie, żeby umiłowani [udzielał] miłującemu”<sup>27</sup>. Tak postrzega miłość Ignacy w *Kontemplacji dla uzyskania miłości w Ćwiczeniach duchownych*. Tak winna być postrzegana miłość przez każdego, kto pragnie naśladować Chrystusa na drodze kapłańskiej. Chodzi bowiem o ożywienie miłości do Boga, obrócenie uwagi na Boże dzieła i działanie – przejawy Jego miłości. W tej ignacjańskiej wizji uderza całościowy i przeniknięty duchem jedności obraz stworzonego przez Boga świata. Odsłania się on w spojrzeniu, które szuka i znajduje Boga we wszystkim. Można rozróżnić dwa aspekty wizji ignacjańskiej. W pierwszym, ontologicznym, różnice w stworzonym przez Boga świecie związane są z różnym stopniem Jego zamieszkiwania. Prawda o stworzeniu została wyrażona „przedmiotowo”, jako Boże działanie w „rzeczach stworzonych”, począwszy od materii nieożywionej, a skończywszy na ludziach. Element „subiektywny” jest tu obecny pośrednio, w tej mierze, w jakiej cały opis odnosi się do jednostki, która może powiedzieć – ze swego punktu widzenia, że całe Boże działanie w stworzeniu dokonuje się dla mnie. Drugi aspekt, gnozeologiczny (poznawczy), to spojrzenie na stworzenie w świetle jego pochodzenia od Stwórcy. Znajduje ono wyraźniejsze zakorzenienie w relacji człowieka do Boga. Tutaj ten element „subiektywny” został opisany jako doświadczenie, dokonujące się przede wszystkim w ludzkim wnętrzu. W opisie, jak osobowe dary „zstępują z góry”, Ignacy posługuje się sformułowaniami z *Ćwiczeń* – z drugiego sposobu dokonywania wyboru, gdzie punktem wyjścia stanowi właśnie szukanie miłości, która ma „zstępować z góry, z miłości Bożej”<sup>28</sup>. W procesie wyboru chodzi o określony przedmiot, a więc miłość winna być ku niemu ukierunkowana<sup>29</sup>. Misja Jezusa jest dziełem całej Trójcy Świętej, jest wyrażeniem Jego miłości do stworzeń<sup>30</sup>. A Jezus, Pan i Stwórca, jest Panem ukrzyżowanym<sup>31</sup>.

Stając wobec tajemnic z życia Chrystusa, kapłan widzi w zwiastowaniu i wcieleniu nieskończonego Boga, który staje się Dzieckiem<sup>32</sup>. Życie publiczne Jezusa stanowi nieustanne przybliżanie się do Niego, jako Pana ukrzyżowanego. Droga ubóstwa, którą Jezus wybiera, jest tutaj czymś bardzo istotnym. Jezus ubogi i trudzący się w sprawach ziemskich objawia zamysł miłości Ojca. Wyzwaniem dla każdego kapłana powinno być zdecydowane opowiedzenie się po stronie Chrystusa Pana ubogiego, który w rozważaniu o dwóch sztan-darach z *Ćwiczeń duchownych* zaprasza na drogę trudu i krzyża, aby potem mieć udział w Jego chwale<sup>33</sup>. Tajemnica męki i śmierci w pełnijszy jeszcze

---

<sup>27</sup> *Tamże*, 230.

<sup>28</sup> *Tamże*, 184.

<sup>29</sup> Zob. J. BOLEWSKI, dz. cyt., 138-141.

<sup>30</sup> Zob. *ĆD*, 102, 109.

<sup>31</sup> Zob. *tamże*, 53.

<sup>32</sup> Zob. *tamże*, 114.

<sup>33</sup> Zob. *tamże*, 91-98, 136-147.

sposób objawia Chrystusową misję, Jego człowieczeństwo, pod którym ukrywa się Bóstwo<sup>34</sup>.

Robienie zdecydowanego kroku w stronę powtórnego nawrócenia, to również podjęcie wysiłku, aby: „Rozważyć, co Chrystus Pan nasz cierpi w swoim człowieczeństwie (...), jak Bóstwo się ukrywa, (...), jak [Jezus] zezwala, aby okrutnie cierpiało Jego człowieczeństwo najświętsze”<sup>35</sup>. Jest to stan zamierzony przez Boga, aby później krzyż mógł się stać narzędziem objawienia Trójcy Świętej, wszechmoc miłości objawiła się w Chrystusie przybitym do krzyża<sup>36</sup>. Ten ukrzyżowany Pan przychodzi jako Zmartwychwstały i jest pocieszycielem, zapraszającym swoich wyznawców do naśladowania Go w misji zbawczej. Jest to bardzo szczególne zaproszenie skierowane do wszystkich pragnących iść za Nim drogą kapłaństwa<sup>37</sup>.

Każde dobrze przeżywane kapłaństwo, jako naśladowanie Chrystusa w Jego misji zbawczej, ma prowadzić przede wszystkim do oddawania chwały Bogu, poprzez wierną służbę oraz troskę o zbawienie dusz. Pomocą do ignacjańskiej charakterystyki Chrystusa, jako centrum życia duchowego chrześcijanina, mogą być niektóre wyjaśnienia, dotyczące *Fundamentu* jego *Ćwiczeń duchownych*. Sam *Fundament* jest niejako manifestem życiowym założyciela Towarzystwa Jezusowego. Pozostaje nie tylko bramą *Ćwiczeń*, ale również ich prawdziwą podwaliną, prowadzącą do stopniowego rozwoju i realizacji. Jego wpływ widoczny jest we wszystkich ich etapach. W sposób jasny i świadomy Ignacy proponuje od samego początku swoich *Ćwiczeń* wielkie ogólne zasady rządzące całym życiem człowieka na jego drodze do Boga, w służeniu Mu i oddawaniu należnej Mu czci. Niezwykle istotne w naśladowaniu Chrystusa jest przede wszystkim rozumne używanie stworzeń. Chodzi bowiem o wybór najlepszych środków do osiągnięcia celu, dla którego człowiek został stworzony. Wyznaczając człowiekowi ostateczny cel, *Fundament* określa niejako samą podstawę, z konieczności jakby podając normy właściwego używania stworzeń, które winny odgrywać rolę środków do osiągnięcia tego celu. Oderwanie serca od wszelkich przeszkód, właśnie dla życia w pełnej wolności, zawsze winno służyć celowi<sup>38</sup>.

## 2. Asceza w życiu kapłańskim

Podjęcie ascezy w życiu kapłańskim jest wejściem na drogę oczyszczenia prowadzącą do zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem. *Via purgativa* korespon-

<sup>34</sup> Zob. *tamże*, 102-109. Kontemplacja o Wcieleniu, w której Ignacy ukazuje Trójcę Świętą, przybliża misję Jezusa w tajemnicy męki i śmierci, będącej objawieniem Boga Trójjedynego.

<sup>35</sup> *ĆD*, 195-196.

<sup>36</sup> Zob. *tamże*, 102-109.

<sup>37</sup> Zob. *tamże*, 24.

<sup>38</sup> Zob. *tamże*, 23.

duje z pierwszym tygodniem *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli. Kapłan powinien stanąć przed Bogiem, uświadamiając sobie swoją niewierność i Jego nieskończone miłosierdzie. Tym, co staje na przeszkodzie w nawiązaniu intymnego kontaktu z Panem, jest rzeczywistość grzechu. Ale nie można powiedzieć, że to intymne zjednoczenie z Bogiem zostało przerwane przez fakt grzechu. Miłosierdzie Boże jest nadzwyczajne, kiedy sprawia, że grzesznik, nawet po popełnieniu tylu grzechów nie idzie na zatracenie. Miłość Boga do swoich stworzeń jest większa od wszystkich ich grzechów. Ze strony kapłana potrzeba tylko dobrej woli nawrócenia, stawania przed Bogiem w pokorze i szczerości. Uznanie swojego grzechu, odrzucenie go i kontynuowanie sprawiedliwej wędrówki do Boga, oto radykalna propozycja Ewangelii, którą podejmuje św. Ignacy i proponuje ją wszystkim pragnącym naśladować Chrystusa w życiu kapłańskim.

Rozpocząć wędrówkę drogą oczyszczenia to przede wszystkim dostrzec w sobie obecność grzechu. Tylko w ten sposób kapłan może przygotować się do prawdziwego spotkania Mistrza w swoim życiu, a później na tę drogę wprowadzać bliźnich, do których został posłany. Grzech może być utożsamiany z jakąś zagubioną drogą, po której człowiek idzie, oddalając się od Boga. Natomiast pokuta, jako wyjście z tego zabłąkania i wejście na drogę właściwą. Na drodze zagubienia człowiek idzie za stworzeniami i zwraca większą uwagę na nie niż na ich Stwórcę. Na drogę pokuty wchodzi natomiast w momencie, gdy dojrzy własny błąd i zdecyduje się na powrót. Bóg nie odwraca się od grzesznika i jeśli widzi skruchę i pokutę, nie odrzuca go. Nawet, gdy ten się oddala, zawsze widzi Boga na swojej drodze, owszem, widzi Go, jak wychodzi pierwszy na spotkanie.

Ignacy Loyola proponuje postrzeganie grzechu jakby z perspektywy Jezusa Chrystusa, który jest Zbawicielem i przyszedł, aby wyzwolić człowieka z tego nieporządku. Przyszedł, by wyprowadzić człowieka z *Misterium iniquitatis* i wprowadzić go w *Misterium Caritatis*<sup>39</sup>. Na kartach Ewangelii, spotykamy Chrystusa jako Dobrego Pasterza, który odczuwa ból i smutek, gdy zaginie jedna z owiec, pochodząca z Jego pastwiska. Biegnie po pastwiskach i pagórkach, przeszukuje zarośla i krzewy, głośno nawołuje, aż do momentu, kiedy tę zagubioną owcę odnajdzie. Tak właśnie czyni Syn Boży, schodząc z nieba na ziemię i szukając tych, którzy zaginęli. Czyni to nieustannie wobec tych, co się oddalają od Niego przez grzech. Idzie za nimi, nie przestaje wołać, aż do czasu sprowadzenia ich na właściwą drogę. Mimo tego wielkiego pragnienia oglądania na nowo tych, co zaginęli Chrystus postępuje bez gwałtowności, ale w sposób niezwykle delikatny. Na wszystkich ewangelicznych kartach nie znajdzie się grzesznika, który nie byłby prowadzony przez Niego do pokuty w innej formie niż czułość i obdarowywanie dobrem. W życiu kapłańskim, tylko przez uznanie własnej grzeszności, można jeszcze więcej Boga kochać,

---

<sup>39</sup> Zob. *tamże*, 53, 58-61, 71.

ponieważ On musiał wiele odpuścić. Ignacego uczy tego w *Ćwiczeniach duchownych*<sup>40</sup>.

Potrzeba osobistego zaangażowania się kapłana w radykalne zerwanie z grzechem dokonującej się na drodze przemiany. To prawdziwa odpowiedź na łaski, dane mu przez Boga. Jest tu mowa o całkowitym zaufaniu do Boga, ale równocześnie o maksymalnym zaangażowaniu się w proces zrywania z grzechem i pozytywnego działania, prowadzącego do postaw zgodnych z wolą Bożą. Jest to ignacjańska zasada ufnej i rozumnej, odpowiedzialnej współpracy z Bogiem<sup>41</sup>.

Wszystkim pragnącym wejść na drogę oczyszczenia, od poznania własnego grzechu do radykalnego z nim zerwania, Ignacy, proponuje bardzo ważną praktykę ascetyczną, to znaczy dwa sposoby robienia rachunku sumienia: szczegółowy i generalny. Szczegółowy bierze pod rozwagę jakiś szczególny punkt, na przykład cnotę do praktykowania albo jakąś wadę do wyeliminowania, na której koncentruje się na pewien czas, odnotowując – dzień po dniu – postęp, jaki się dokonuje. Rachunek sumienia generalny dotyczy kontrolowania własnego postępowania i walki z grzechami i zaniedbaniami w życiu. Rachunek sumienia nie musi być chorobliwym powracaniem do własnej grzeszności. Powinien być natomiast drogą do spotkania Dobrego Ojca, który stworzył człowieka i obdarował dobrami, z Duchem Świętym, który swoim światłem ułatwia zrozumienie i docenienie prawdziwych wartości i z Synem, który odkupił człowieka i prosi o współpracę w niesieniu Jego pomocy innym<sup>42</sup>.

W życiu kapłańskim, każdy powrót z drogi grzechu w ufny przyjmowaniu Bożego Miłosierdzia jest świadomym wejściem na drogę naśladowania Chrystusa. To wymaga dużego wysiłku wewnętrznego. Potrzeba opanowania wszelkich nieuporządkowanych pragnień, aby prawdziwie iść drogą Chrystusa i tak uczestniczyć w zbawianiu świata. Jest to przede wszystkim wezwanie do zadośćuczynienia za swoje własne grzechy. Na ziemi człowiek zdolny będzie zadośćuczynić za grzechy przede wszystkim dzięki głębokiemu zaufaniu do Boga. Trzeba postępować na tej drodze z ufnością tak, by można było odnaleźć punkt wyjścia ze wszystkich niepokojów wewnętrznych i całkowicie oddać się miłosierdziu Bożemu, które chce tylko pokoju serca w człowieku. On zaangażował się całkowicie w pomaganiu wszystkim pokładającym w Nim ufność, a nawet gdyby tak nie było, to ta ludzka ufność w Nim pokładana obowiązywałaby Go to takiego działania.

<sup>40</sup> Zob. *tamże*, 24-31; 32-43.

<sup>41</sup> Jedna z wersji tej zasady brzmi: „Tak Bogu ufaj, jakby całe powodzenie zależało od ciebie, a nie od Boga; tak jednak dokładaj wszelkich starań, jakby Bóg sam miał wszystko zdziałać, a ty nic zgoła”. Inna wersja późniejsza mówi: „Tak Bogu ufaj, jakby całe powodzenie spraw zależało tylko od Boga, a nie od ciebie; tak jednak dokładaj wszelkich starań, jakbyś ty sam miał to wszystko zdziałać, a Bóg nic zgoła”; PW, I, 588; *Fontes Narrativi*, I, 663-664.

<sup>42</sup> Zob. IGNAZIO DI LOYOLA., *Esercizi spirituali*. A cura di Pietro Schiavone S.I., Edizioni Paoline, Roma 1984, 69.

Środki potrzebne na tej drodze zaufania, kapłan otrzymuje od samego Chrystusa. To Chrystus pomaga w przestrzeganiu przykazań Bożych. Powołuje się na własne doświadczenia z czasu pustyni. Daje siły wystarczające do przetrwania pokus, oświeca umysł i serce kapłańskie do poznania woli Ojca, odwagę do wprowadzania jej w życie, a w końcu siłę i zapał, potrzebne do praktykowaniu wszystkich cnót chrześcijańskich. A poza tym, wszystko, czego kapłan pragnie, jest czymś nieskończenie mniejszym od tego, co już otrzymał. Chrystus stał się i nie przestaje być tym, który podtrzymuje jego ufność do Ojca Niebieskiego. I to bardzo ważne, by kapłan, tak wielce obdarowany, nie pozostawał bierny, nie oczekiwał wszystkiego od Boga, który dał mu nawet Swojego Syna. Dar jest jednocześnie ogromnym zadaniem dla każdego, kto chce prawdziwie odwzajemnić swoim życiem pełnym ufności, dobroć Bożą. Odpowiedzią godną chrześcijanina jest droga naśladowania Chrystusa, który siebie samego dał w dziele odkupienia człowieka. To współpraca w Jego posłannictwie. On dał swoją krew, swoje cierpienia, swoje życie. A po śmierci pozostawił i swoje ciało i swoją krew, jako święty pokarm na wieki całe.

Dobrze, jeśli kapłan uświadomi sobie wielkie Boże Miłosierdzie, wobec wszystkich pokładających ufność w Bogu. Boże Miłosierdzie przejawia się w tym, że Bóg nie przestaje wołać, że to On jest Ojcem i Stwórcą, że otacza swoją opieką każdego. Kapłan prawdziwie odnowiony duchowo, pragnący zadośćuczynienia za swoje grzechy wysila się, by oglądać wszystko okiem czystym i ufnym. Tylko z taką pełną ufnością dochodzi się do oddawania Panu większej chwały. Trzeba więc podążać z uwagą za wskazaniem Ducha Świętego, po śladach, jakie pozostawił na ziemi Chrystus, bez lęku przed Miłosiernym Ojcem<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> O. Surin podkreśla znaczącą rolę Ducha Świętego, jaką odgrywa On na chrześcijańskiej drodze ku doskonałemu naśladowaniu Chrystusa. Sprawą człowieka jest prośenie o to szczególne oświecenie. Dotyczy ono w takim samym stopniu tych wszystkich, którzy odpowiadają za formację duchową swoich bliźnich: „Nie można więc bronić się przed prośeniem o światło Ducha Świętego, czyniąc wysiłki w celu odpowiedzi na nie i właściwego wchodzenia w słowa Boże, które słyszymy w sercu: w ten sposób dokonuje się pouczenie pochodzące od Boga, a nie od ludzi. Również nauczający, prałaci i przełożeni, słowem ci wszyscy, którzy mają obowiązki wobec swoich bliźnich, winni kierować się tymi zasadami. Ludzie bowiem proszą o łaskę Bożą do zrozumienia spraw w ich życiu, a nie tylko posługiwania się stwierdzeniami »wszyscy tak mówią« i bazowania na ocenach, jakie ludzie mają wobec siebie nawzajem. Inaczej bowiem wpada się w błędy, w nieporządek, który oddala od spełniania właściwego swoich obowiązków i utrudnia wypełnianie woli Bożej”. Card. Giovanni Colombo, introduzione a J.-J. SURIN., *I fondamenti della vita spirituale. Trattati da L'imitazione di Cristo*. A cura di Giandomenico Mucci S.I., Città Nuova Editrice, Roma 1994, 8-9. W oryginale: *Les fondements de la vie spirituelle tirés du livre de l'Imitation de Jésus-Christ* (1667); wydanie nowe: Editions SPES, Paris 1930, 118-119.

W kapłańskim życiu mała ufność pokładana w Bogu nie jest chwalebna. Jedną z manifestacji braku zaufania do Boga i pozbawiania Go należnej Mu chwały jest pragnienie, by samemu się zbawić. Źródłem tego błędu jest niedostrzeżenie daru, jakim było wcielenie Syna Bożego Jezusa Chrystusa i tego wszystkiego, co On uczynił dla zbawienia wszystkich. Im bardziej kapłan pokłada swoją ufność w Panu, tym większą oddaje Mu chwałę. Brak takiej postawy jest u wielu przeszkodą w dochodzeniu do doskonałości chrześcijańskiej<sup>44</sup>.

W ignacjańskiej wizji dobrego kapłana chorobliwy lęk obraża Boga, natomiast ufność przynosi Mu chwałę. Jest to droga, po której szedł Jezus Chrystus i na tę drogę zaprasza swoich naśladowców. Nie trzeba lękać się uznania w pokorze swojego grzechu. A jeśli człowiek zdecyduje się wejść na tę drogę, to spotka tam czekającego na niego Chrystusa, który pierwszy wychodzi na spotkanie. W Nim pokładając ufność, najlepiej i najpewniej odda cześć Bogu w Trójcy Jedynemu.

Każdy kapłan znajdujący się ciągle na drodze oczyszczającej, staje przed koniecznością przewycięzania siebie samego, które jest rezygnacją z własnych interesów. Ktoś, kto roztropnie traktuje taką postawę, wszystko składa w ręce Chrystusa. Jego serce napętnia się pokojem, wyciszają się myśli i pasje, powraca prawdziwe duchowe milczenie. To ważne, by kapłan umiał pozytywnie patrzeć na upokorzenia, szukając raczej miejsc ostatnich, preferując bycie maleńkim i widząc siebie przed Bogiem jako proch ziemi, a przed ludźmi jako osobę mało znaczącą<sup>45</sup>.

Taka postawa winna być charakterystyczna dla duchowych uczniów św. Ignacego, bo nie ma wątpliwości, że całkowite wyrzeczenie się siebie niesie wielki wzrost łaski i czyni człowieka bliższym Chrystusowi. Dlatego konieczna jest wielka roztropność w tym, co nazywamy wyrzeczeniem się siebie, oderwaniem od własnych, często egoistycznych planów. Chodzi bowiem o prawdziwą chrześcijańską ascezę. Wszystkiego bowiem winno się pragnąć w relacji do Chrystusa, mając w perspektywie dobro, które z niej płynie, pomaga w praktykowaniu pokory, sprawia umieranie człowieka w sobie i czyni go godnym Pana, zapewniając mu w końcu trwałe zjednoczenie z Jezusem<sup>46</sup>.

Życie kapłańskie w myśli ignacjańskiej nie jest wezwaniem do noszenia worów pokutnych i siedzenia na popiele, do postów i umartwień, lecz do na-

<sup>44</sup> O. Lallemand, mówiąc o braku zaufania do Boga, zaznacza, że może to być po prostu manifestacja, w której pozbawia się Go należnej Mu chwały. Czytamy bowiem: „Jedną z form manifestowania braku szacunku dla Boga, braku troski o oddawanie Mu należnej chwały i czci, jest małe zaufanie w Nim pokładane; źródłem tego defektu jest niedocenianie daru otrzymanego od Pana w dziele Wcielenia, to znaczy tego, że Bóg stał się człowiekiem właśnie dla dobra ludzi”; L. LALLEMAND, dz. cyt., 77-79.

<sup>45</sup> Zob. J.-J. SURIN, dz. cyt., 69-72.

<sup>46</sup> „Całkowite wyrzeczenie się siebie samych przynosi wielkie dobrodziejstwo i wzrost łaski sprawiającej, że człowiek zbliża się do swego Pana”; *tamże*, 73.



wrócenia serca, do czynienia najpierw pokuty wewnętrznej. Bez takiej pokuty czyny pozostają bezowocne i kłamliwe. Pokuta wewnętrzna, czyli wyrzeczenie, jest radykalną przemianą całego życia, powrotem, nawróceniem się do Boga całym sercem, zerwaniem z grzechem, odwróceniem się od zła i odrazą do popełnionych złych czynów. Jest to pragnienie i postanowienie zmiany życia, niosące nadzieję na miłosierdzie Boże i ufność w pomoc Bożej łaski<sup>47</sup>.

Umartwienia zewnętrzne mają na celu opanowanie pożądliwości. Prowadzą do opanowania, do samokontroli. Mają istotny wpływ na porządek wewnętrzny, są nieustannym wyzwaniem się z różnego rodzaju zniewoleń, jakim kapłan może podlegać. Konieczne jest właściwe zrozumienie znaczenia tych dwóch rodzajów pokuty, a także odróżnienie pokuty wewnętrznej, która jest bólem spowodowanym własnymi grzechami z mocnym postanowieniem, by już więcej nie grzeszyć, od pokuty zewnętrznej, traktowanej jako konsekwencja tej pierwszej, czyli ukaranie popełnionych grzechów. Ważne są motywacje, skłaniające kapłana do podejmowania praktyk pokutnych oraz konkretne formy, jakie owe praktyki przyjmują. Pokuta sama w sobie, byłaby bez znaczenia, gdyby nie ożywiała jej miłość, towarzysząca sprawiedliwym uczynom. Post prawdziwy wyzwala z egoizmu i prowadzi do okazywania pomocy innym (zob. Iz 58,1-9). Podejmowany z miłości do Chrystusa, jest znakiem pragnienia nawrócenia, ale pozostaje także symbolem oczekiwania, w czasie od momentu, kiedy Oblubieniec zostaje zabrany Kościołowi, aż do Jego powrotu. Ma on wymiar przygotowania na budowanie królestwa (zob. Mt 9,14-15). Post jest wyrazem smutku z tego oddzielenia Oblubieńca i jego nieobecności fizycznej, środkiem do utrzymania serca oczyszczonego z nieuporządkowania ograniczającego dyspozycyjność na Boże wołanie i udział w cierpieniu braci, w których przedłuża się cierpienie Chrystusa. Kiedy On powróci, możliwy stanie się pełny udział w dobrach stworzonych<sup>48</sup>.

Roztropność kapłańska w przewyciężaniu samego siebie w myśli ignacjańskiej, ta prawdziwa asceza, oznacza poddanie zmysłowości racjom rozumu, by być panem samego siebie i umieć panować nad swoimi naturalnymi skłonnościami<sup>49</sup>. Przewyciężanie siebie to nieustanne odrywanie się od egoizmu świata i rozumne używanie środków do celu. Jeśli na drodze przemiany nie znajduje się

---

<sup>47</sup> Zob. KKK, nr1430-1431; C. ROCCHETA, *Penitenza (sacramento della)*, w: DES, III, 1912-1924; F. RUIZ, *Penitenza (virtù della)*, w: *tamże*; K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa*, Roma 1964; J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, Torino-Leumann 1969; R. FALSINI, *Il sacramento della riconciliazione*, Brescia 1975; M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il sacramento della riconciliazione*, Torino 1976.

<sup>48</sup> Zob. D. MARUCA, *La direzione spirituale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 51-54.

<sup>49</sup> Zob. *CD*, 87; „Dominio de la sensualidad de los sentidos exteriores e interiores, de modo que el hombre non se deje llevar por el gusto y deleite de lo que incita y satisface a los sentidos”. I. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario*, 199.

tego, czego się pragnie, wtedy pożyteczne się stają zmiany, dotyczące sposobu jedzenia, spania i praktyk pokutnych. Ponieważ Bóg nieskończenie dobrze zna naturę człowieka, w takich właśnie zmianach daje każdemu odczuć to, co dla niego jest odpowiednie<sup>50</sup>.

Jezuicy mistrzowie duchowi zawsze kładli nacisk na wyciszenie, na pewne odizolowanie się od świata, na limitowanie liczby słów i kontrolowanie roztropne tego, co przychodzi do człowieka z zewnątrz. Intencja takiej postawy jest jasna. Chodzi, bowiem o rozbudzenie wewnętrzne w duszach osób pragnących prawdziwej przemiany<sup>51</sup>.

W życiu kapłańskim jest to niezwykle ważne. Kapłan uczyni tym większy postęp duchowy, im bardziej wyzwoli się z miłości własnej, ze swojej woli i ze swoich własnych korzyści<sup>52</sup>. Ten, kto kieruje się miłością własną, łatwo poddaje się działaniom złego ducha, który go kusi chciwością bogactw. Prowadzi to w prostej linii do kolejnego kroku, to znaczy poszukiwania próżnej chwały światowej, poprzez którą wyraża się miłość własna. Taka postawa niejednokrotnie prowadzi do grzechu pychy, z którego biorą się wszystkie inne występki<sup>53</sup>.

Najlepszą drogą przewyciężenia siebie, dobrą chrześcijańska ascezą, jest postawa pokory, do której Chrystusa zaprasza każdego kapłana. Polega ona na wyborze ubóstwa duchowego i zewnętrznego tak, jak uczynił to Jezus Chrystus. I jeszcze więcej, bowiem upodobnienie się do Niego wyraża się w pragnieniu zniewag i wzgardy na Jego wzór, o ile jest taka Jego wola<sup>54</sup>. W ten sposób można

<sup>50</sup> „Jednym bowiem więcej pomaga czynić więcej pokuty, innym znów mniej. A to dlatego, że często opuszczamy pokutę z powodu miłości zmysłowej lub z powodu błędnego sądu, że człowiek nie może jej znieść bez spowodowania poważnej choroby. Niekiedy znów przeciwnie, czynimy nadmierne pokuty, sądząc, że ciało potrafi je znieść. A ponieważ Bóg, Pan nasz, nieskończenie lepiej zna naszą naturę, przeto często w takich zmianach daje każdemu odczuć to, co dla niego jest odpowiednie”; *ĆD*, 89.

<sup>51</sup> Z punktu widzenia psychologicznego wydaje się to bardzo słuszne. W wyciszeniu właśnie człowiek, który normalnie czerpie bodźce ze świata zewnętrznego, zmuszony jest niejako do szukania ich w swojej aktywności wewnętrznej; zob. *tamże*, 189b.

<sup>52</sup> Zob. *tamże*, 189. Oto jedna z myśli św. Ignacego, która może być w tej kwestii dobrym komentarzem: „Niech każdy będzie przekonany, że o tyle postąpi we wszystkich rzeczach duchowych, o ile odejdzie od swej miłości własnej, od swej woli i od swoich korzyści”; *PW*, I, 591.

<sup>53</sup> Zob. *ĆD*, 142.

<sup>54</sup> „Rozważyć mowę, którą Chrystus, Pan nasz, kieruje do wszystkich swoich sług i przyjaciół, których posyła na wyprawę, zalecając im, aby pragnęli wszystkim pomagać, pociągając ich najpierw do ubóstwa duchowego, a jeśliby to spodobało się Boskiemu Majestatowi i zechciałby ich do tego wybrać, to także i do ubóstwa zewnętrznego. Po drugie, do pragnienia zniewag i wzgardy, bo z tych dwóch rzeczy wynika pokora”; *ĆD*, 146.

dojść do ignacjańskiego trzeciego stopnia pokory, w którym przezwycięża się miłość własną i pragnienie własnych korzyści<sup>55</sup>.

Kapłan jest zapraszany, by złożył w ofierze całą swą wolę i wolność, by Boski Majestat tak jego osobą, jak i wszystkim, co ma, posługiwał się wedle najświętszej swojej woli<sup>56</sup>. To ofiarowanie siebie jest otwarciem się na wezwanie Boga do uporządkowania swojego życia i przezwyciężania własnej woli. Nie jest to jednak autodestrukcja. Nie ma tutaj mowy ani o ponizaniu samego siebie, ani o jakiejś nienawiści do swojej osoby. Jest to głębokie pragnienie autentycznego dobra<sup>57</sup>. Taki kapłan, poruszony przez miłość<sup>58</sup>, staje się prawdziwie wolny. Dokonuje się w nim uporządkowanie własnego wnętrza i odnalezienie harmonii, tak że zmysłowość staje się posłuszna rozumowi, a wszystkie niższe części natury zostają poddane wyższym. Wszystkie praktyki, mogące być rozumiane jako praktyki ascetyczne są prawdziwym uczłowieczeniem, a nie odczłowieczeniem sługi Bożego, jakim każdy kapłan być powinien<sup>59</sup>.

### 3. Kapłaństwo w służbie Bogu i bliźnim

W ignacjańskiej wizji kapłaństwa stwierdzenie, że: „trzeba nam stać się ludźmi obojętnymi wobec wszystkich rzeczy stworzonych”<sup>60</sup> wskazują na aktywność ludzką w stawianiu się wolnym, to znaczy obojętnym<sup>61</sup>. Dynamizm wzrastania w postawie obojętności wiąże się z dwoma elementami: przejawia się w oddaniu się Stwórcy i jest to element teologiczny oraz w uporządkowaniu-przezwyciężeniu siebie, elemencie antropologicznym<sup>62</sup>.

---

<sup>55</sup> Zob. *tamże*, 167.

<sup>56</sup> Zob. *tamże*, 5.

<sup>57</sup> Zob. J. THOMAS, *Il segreto dei gesuiti. Gli Esercizi Spirituali*, Casale Monferrato 1988<sup>2</sup>, 147.

<sup>58</sup> Zob. *ĆD*, 184.

<sup>59</sup> Zob. *tamże*, 87. Warto przytoczyć tutaj ignacjańską maksymę: „Przezwycięż samego siebie, bo jeśli zwyciężysz sam siebie, osiągniesz w niebie jaśniejszy wieniec [chwały] niż ci, co mają łagodniejsze usposobienie”; PW, I, 590. O ascezie warto zobaczyć: *Asceza odczłowieczenie czy uczłowieczenie. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Waleriana Słomki*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985; zob. także: M. SOKOŁOWSKI, *Pokusy w życiu zakonnym w nauczaniu Jana Pawła II. Propozycja wyjścia – asceza*, *StBob* 1(2006) 117-135.

<sup>60</sup> *ĆD*, 23.

<sup>61</sup> Zob. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios*, 78-79; I. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario*, 129; J. CALVERAZ, *Ejercicios, Directorio y Documentos de San Ignacio*, Barcelona 1958, 60; M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises*, Gracewing 1998, 31; J. VEALE J., *The First Week – Practical Questions*, w: tenże, *The Way of Ignatius Loyola. Contemporary Approaches to Spiritual Exercises*, Edited by P. Sheldrake, St. Louis 1991, 54-55; K. RAHNER, *Meditations on Priestly Life*, London 1972, 31-34.

<sup>62</sup> Zob. J. BOLEWSKI, dz. cyt., 51.

Ignacy Loyola w głębokim doświadczeniu obojętności widzi punkt wyjścia do wypracowania postawy, jaką zaproponuje on swoim duchowym synom, zwłaszcza pełniącym posługę kapłańską. Wszystkie zajęcia, wszystkie miejsca, kondycja fizyczna, w jakiej kapłan może się znaleźć – zdrowy czy chory, wychwalany czy upokarzany – mają mu być w sposób doskonały obojętne, dzięki Bożej łasce. Nie chcąc ucieczki od życia, winien zdawać sobie sprawę z tego, jakie walki będzie musiał stoczyć w swoim życiu. I taka właśnie perspektywa jawi się jako niezwykle atrakcyjna, z miłości do Chrystusa ubożego, upokorzonego i ukrzyżowanego. Stawanie przed wszystkimi trudnościami w duchu obojętności pomoże kapłanowi w przeżywaniu jego współdziałania w dziele zbawczym Chrystusa z pogodą i roztropnym oderwaniem się od wszelkich przeszkód pochodzących ze świata. Najważniejsze jest serce wolne od rzeczy świata przemijającego, aby za wszelką cenę być zjednoczonym z Chrystusem.

Już św. Paweł mówił o tym, że uzależnienie od rzeczy świata, w swojej najgłębszej warstwie, jest formą bałwochwalstwa: „Ich bogiem jest brzuch” (Flp 3,19). Wszelkie nałogi, fiksacje, absolutyzowania, mają w efekcie za cel naruszenie naturalnego porządku świata, a przez to zniszczenie człowieka. Droga uwolnienia się od takich niedobrych przywiązań prowadzi przez rozpoznanie swojego duchowego stanu i naprawę dopuszczenie całego nacisku cierpienia, które człowieka opanowuje. Wtedy spełnią się dla niego słowa Ewangelii: „Prawda was wyzwoli” (J 8,32). Dalej będzie to uczciwe i pokorne przyznanie się, że człowiek sam nie potrafi się uwolnić z sytuacji zniewolenia. Klasycznie wyraził to św. Paweł słowami: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię... Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale zło, którego nie chcę... Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiedzie ku] tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!” (Rz 7,15.19.24-25). Paweł ukazuje, że został uzdrowiony przez wiarę. Drogą spotkania z Jezusem, z Ewangelią, darowane mu zostało uwolnienie i nowe życie<sup>63</sup>.

Ignacy podkreśla: „Trzeba się znaleźć w stanie obojętności, bez jakiegoś przywiązania nieuporządkowanego, tak bym nie był bardziej skłonny ani przywiązany do przyjęcia tej rzeczy, o którą chodzi, niż do jej poniechania, ani też bardziej do jej poniechania niż do jej przyjęcia. Bo trzeba być jak języczek u wagi – w równowadze – [gotów] pójść za tym, co odczuwam [i poznam] jako bardziej pomocne do chwały i czci Boga, Pana naszego, i do zbawienia mej duszy”<sup>64</sup>. Ignacjańska obojętność jest owocem osobistego doświadczenia miłości samego Boga<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Zob. W. LAMBERT, dz. cyt., 66-67.

<sup>64</sup> *ĆD*, 179.

<sup>65</sup> Całe *Ćwiczenia duchowne* spięte są jakby klamrą miłości. Jest ona obecna na początku, w pierwszym tygodniu, jako miłosierdzie i przebaczenie (zob. *ĆD*, 60). Przewija się przez cały czas ich trwania, aż do czwartego tygodnia i *Kontemplacji pomocnej*

Obowiązkiem każdego kapłana jest stały postęp wewnętrzny. W jego życiu, co akcentuje Ignacy w swoich *Ćwiczeniach*, powinno być obecne pragnienie i wybieranie jedynie tego, co bardziej pomaga w osiągnięciu celu, dla którego zostaliśmy stworzeni. Propozycja ignacjańska jest konkretna, gdy wskazuje na normę korzystania ze stworzeń w duchu świętej obojętności, oderwania serca od nieuporządkowanych przywiązań do nich, po to właśnie, aby lepiej ich używać w pełnej wolności, w drodze do celu. Cel ten jest jasny: służyć Bogu i wychwalać tego, który uczynił człowieka najdoskonalszym ze swoich stworzeń. Jest to droga naśladowania Jezusa Chrystusa i współudział w Jego dziele zbawczym<sup>66</sup>.

Na drodze kapłańskiego zaangażowania w służbę Bogu i bliźnim, najwspanialszym wzorem i jedyną drogą zbawienia, owszem, jego sprawcą i dawcą jest Jezus Chrystus. Ludzi, którzy są najwierniejszymi naśladowcami Chrystusa nazywa się w Kościele świętymi. Wyraźnie odnosić się to winno do kapłanów. To oni zostali obdarowani przez Boga w sposób szczególny i na ten dar potrafili odpowiedzieć wielkodusznie, by wiernie Jemu służyć. Swoją świętość przenosić mają na bliźnich, troszcząc się o ich zbawienie. Ich mądrość duchowa winna przynosić owoce w ich życiu osobistym, ale również w całej wspólnotie Kościoła. Ignacy zalecał używanie wszystkich środków, również tych atrakcyjnych, by osiągnąć jasno określony cel w działalności apostołskiej swojego zakonu. Pisał, że „celem tego Towarzystwa jest nie tylko za łaską Bożą staranie o zbawienie i doskonałość własnych dusz, lecz również usilne z tą samą łaską zabieganie o zbawienie i doskonałość innych”<sup>67</sup>.

Idąc za myślą ignacjańską, należy podkreślić, że trzeba przywiązywać dużą wagę do korzystania ze wszystkich godziwych środków, prowadzących do celu dobrze określonego przez działalność apostołską. Ignacy odnosił to do członków swojego zakonu, ale jest to równie ważne w życiu każdego kapłana<sup>68</sup>. Momentami umożliwiającymi wszystkim kapłanom bliskość z Chrystusem w czasie ich prac apostołskich, są celebrowanie mszy św., odprawianie godzin brewiarzowych, modlitwa myślna, a przede wszystkim umartwienie wewnętrzne. To bardzo głębokie zaangażowanie się we współudział w dziele zbawczym Jezusa

---

do uzyskania miłości (zob. *tamże*, 230-237). Obojętność ignacjańska – wyjaśnia o. Arzubialde – „odpowiada doświadczeniu duchowemu tego, kto poczuł się pokochany przez Boga i kto doświadcza miłości Ojca, któremu się powierza i oddaje, aby w Nim odnaleźć prawdziwą wolność”; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios*, 79.

<sup>66</sup> *ĆD*, 23.

<sup>67</sup> *Konstytucje*, 2.

<sup>68</sup> Autor *Fundamentu Ćwiczeń duchownych* proponuje rekolektantom wykorzystywanie wszystkich rzeczy stworzonych na obliczu ziemi, aby pomagały człowiekowi do osiągnięcia celu, dla którego został on stworzony. Winien się on jednocześnie uwalniać od nich w takiej mierze, w jakiej stają się one przeszkodą do tegoż celu; zob. *ĆD*, 23.

Chrystusa jest jednym z punktów najbardziej charakterystycznych duchowości ignacjańskiej<sup>69</sup>. Z zażyłości z Chrynstusem pochodzi siła apostołska jezuitów i z niej pochodzi również troska o zbawienie każdego człowieka dążącego do doskonałości. Jest to doskonały wzór, jaki może wnieść wiele w permanentną formację duchową każdego kapłana<sup>70</sup>.

W życiu wszystkich wyznawców Chrystusa, a kapłanów w szczególności, bardzo liczy się postawa otwarcia na Ducha Świętego. To ona prowadzi do duchowej prostoty, która pozwala odkrywać Boga we wszystkich rzeczach, w ludziach, nawet tych pozbawionych szczególnych darów naturalnych i ubogich w cnoty. Najważniejsza jest wewnętrzna dyspozycyjność i otwarcie się na Ducha Świętego, który najlepiej wie, co jest człowiekowi potrzebne. W myśli ignacjańskiej ukryta obecność Ducha Świętego występuje pod różnymi określeniami. Jest mówienie o „Bogu naszym Panu”, „Stwórcy”, o „Miłości”, a to bez wątpienia odnosi się także do Ducha Świętego<sup>71</sup>. Założyciel Towarzystwa Jezusowego „odkrywa Ducha, nie jako czystego ducha, który działa w nieograniczonej przestrzeni, ale zawsze jako Ducha, który prowadzi do Chrystusa już od samego zwiastowania Maryi. I w tym samym poruszeniu duchowym prowadzi do Ciała Chrystusa, którym jest Kościół”<sup>72</sup>.

Niezwykle rozropne postrzeżenie Ducha Świętego wskazuje na Jego ściśle związanie z posłannictwem Jezusa Chrystusa. W kontemplacji *O Wcie-*

<sup>69</sup> Zob. J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesu*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, 440.

<sup>70</sup> Traktując o kontemplacji i działalności apostołskiej jezuitów, o. Lallemand pisze: „Trzeba umieć prowadzić każde działanie i kontemplację tak, aby nie przesadzać ani w jedną, ani w drugą stronę, ale być doskonałym w nich obu. Jeśli bowiem za bardzo zaangażujemy się w działalność apostołską, doprowadzi to na pewno do osłabienia w kontemplacji, pozostawiając nas tylko na jej ostatnich szczeblach, jakimi są modlitwy i powszednia, mało doskonała modlitwa i inne akty pobożnościowe. Trzeba bowiem umieć tak opierać działanie i życie zewnętrzne na kontemplacji i życiu wewnętrznym, aby wielkoduszność w pierwszej prowadziła do stałego postępu w tej drugiej”; L. LALLEMANT, dz. cyt., 228.

<sup>71</sup> „Bóg nasz Pan” i „Stwórca”: ĆD, 5, 15, 46, 232-237; „Miłość”: tamże, 65, 184, 306, 338; zob. także: S. ARZUBIALDE, *Discernimiento – Unción del Espíritu. Presencia y actividad de Espíritu en los escritos de San Ignacio*, „Manresa” 70 (1998) 231-241; P.H. KOLVENBACH, *Decir... al „inducible”*. *Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Bilbao-Santander 1999, 69-70; N. BAUMERT, *El Espíritu Santo, aliento de toda vida nueva: pneumatología de los Ejercicios*, w: tenże, *Ejercicios y mundo de hoy (Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola 20-26 Sept. 1991)*, Bilbao-Santander 1992, 197-206; M. RUIZ JURADO, *Linee teologiche strutturali degli Esercizi Ignaziani*, Roma 1998, 57-58; M. RUIZ JURADO, *El Espíritu Santo en la espiritualidad ignaciana*, „Manresa” 70 (1998) 219-228.

<sup>72</sup> P. H. KOLVENBACH, *Decir... al „inducible”*, 69; zob. także: J. BOLEWSKI, dz. cyt., 280-282.

leniu z *Ćwiczeń duchownych* widać, że jest to dzieło wszystkich Boskich Osób. „Patrzeć..., co czynią Boskie Osoby, dokonując mianowicie najświętszego Wcielenia”<sup>73</sup>. Misterium Wcielenia objawia i Ojca, i Jego Syna Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Duch Święty widziany jest zawsze we wzajemnych relacjach w Trójcy Świętej, które ukazują się na zewnątrz. Duch Święty jest „tym, który rządzi i kieruje” misją zbawczą Jezusa Chrystusa<sup>74</sup>. Duch Święty daje wewnętrzne poruszenia. Takie poruszenia są czymś, co jest w człowieku, ale nie wypływa z niego samego, to znaczy, że nie on sam jest ich przyczyną<sup>75</sup>. Duch Święty pobudza i porusza, daje swoje natchnienia, przez swoje namaszczenie prowadzi kapłana Chrystusowego na jego duchowej drodze. Choć propozycja Ignacego nie jest wykładem pneumatologii, to z pewnością, w całych *Ćwiczeniach duchownych*, przedstawia on i wzywa do praktyki rozeznawania i poznawania działania Ducha Świętego<sup>76</sup>.

W myśli ignacjańskiej rozeznawanie stanów ducha nie jest tożsame z umiejętnością rozróżniania poruszeń w duszy. Istotą rozeznawania duchowego jest szukanie i znajdowanie woli Bożej w życiu konkretnego człowieka. Rozróżnienie duchów związane jest natomiast z umiejętnością odczytywania poruszeń, światła, upodobań i skłonności, powodowanych przez te duchy we wnętrzu człowieka. Są to jednak działania bardzo ściśle ze sobą powiązane<sup>77</sup>.

Istotne jest podkreślenie ignacjańskiego modelu dochodzenia do celu *Ćwiczeń*, to znaczy „szukania i znalezienia woli Bożej”<sup>78</sup>. W tym celu przygotowuje on jakby podręcznik do rozeznawania działania duchów. Umiejętność dobrego rozeznawania poruszeń wewnętrznych, możliwa jest dla każdego, kto pragnie współuczestniczyć w dziele zbawczym Chrystusa, przez troskę o uświęcenie własne. Dotyczy to zwłaszcza kapłanów. Dokonać się to może w szkole ignacjańskiej proponującej *Reguły o rozeznawaniu Duchów*, które w *Ćwiczeniach* zostały podzielone na dwie części: pierwsza, stosowana na okres

---

<sup>73</sup> *ĆD*, 108.

<sup>74</sup> *Tamże*, 365.

<sup>75</sup> *Zob. tamże*, 316.

<sup>76</sup> Temu celowi służą w *Ćwiczeniach duchownych Reguły o Rozeznawaniu Duchów*, *zob. tamże*, 313-336.

<sup>77</sup> *Zob. J. TONER, A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirit*. St. Louis 1982, 12-15; M. RUIZ JURADO, *El discernimiento espiritual*. Teologia. Historia. Práctica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, 15-20.

<sup>78</sup> Św. Ignacy na początku *Ćwiczeń duchownych* podaje *Uwagi wstępne*, które mają być pomocne do dobrego ich odprawienia. W *uwadze pierwszej* mówi: „Albowiem jak przechadzka, marsz i bieg są ćwiczeniami cielesnymi, tak podobnie ćwiczeniami duchowymi nazywa się wszelkie sposoby przygotowania i usposobienia duszy do usunięcia wszystkich uczuć nieuporządkowanych, a po ich usunięciu – do szukania i znalezienia woli Bożej w takim uporządkowaniu swego życia, żeby służyło dla dobra i zbawienia duszy”; *ĆD*, 1.

pierwszego tygodnia<sup>79</sup> i druga – na drugi tydzień<sup>80</sup>. Reguły te są przewodnikiem dla kierownika i instrumentem pomocnym dla kierowanego na drodze wzrostu w sztuce rozeznawania. Rozeznawanie jako takie jest elementem kluczowym duchowości chrześcijańskiej od jej źródeł i oznacza odkrywanie Słowa Bożego w każdym momencie życia<sup>81</sup>.

Być może w życiu kapłańskim, pośród różnych duchowych doświadczeń, dosyć dużo jest przeżyć powodujących pewne duchowe osłabienie. W terminologii ignacjańskiej tego typu czas zwany jest strapieniem. Wśród *Reguł* zauważyć można, że duża ich część odnosi się właśnie do strapienia duchowego. Podczas odprowadzania *Ćwiczeń* można zgłębić ich treść, jak również stosować do własnego życia. Te na okres pierwszego tygodnia *Ćwiczeń* służą „do odczucia i rozeznania w pewnej mierze różnych poruszeń, które dzieją się w duszy: dobrych, aby je przyjmować, złych zaś, aby je odrzucać”<sup>82</sup>. Ignacy wiedział z własnego doświadczenia, że w pierwszym tygodniu rekolektant, dochodząc do realizacji wizji *Fundamentu* i wymagań nawrócenia oraz rozmyślając o swoich przywiązaniach i nieuporządkowanych działaniach, może być często kuszony atrakcyjnością miłości własnej albo wstrętem do ceny, jaką trzeba płacić, aby stać się dobrym uczniem Jezusa. I jest to czymś normalnym, gdy doświadcza się strapienia duchowego, dlatego Ignacy mówi o sposobie postępowania charakterystycznym dla ducha złego i tego dobrego, zgodnie z orientacją wewnętrzną osoby rozeznającej. Stwierdza on, że: „Ludziom, którzy przechodzą od grzechu śmiertelnego do grzechu śmiertelnego, nieprzyjaciół [szatan] ma przeważnie zwyczaj przedstawiać przyjemności zwoźnicze i sprawia, że wyobrażają sobie rozkosze i przyjemności zmysłowe, aby ich tym bardziej utrzymać i pograć w ich wadach i grzechach. Duch zaś dobry w takich ludziach stosuje sposób [działania] zgoła przeciwny, kłując ich i gryząc sumienia ich przez prawo naturalnego sumienia”<sup>83</sup>.

Bardzo pomocne są wskazówki ignacjańskie na czas takiego szczególnego osłabienia duchowego, które zdarza się nie tylko w rekolekcyjnym czasie, ale również w codziennej pracy wewnętrznej osoby postępującej na drodze zjednoczenia z Chrystusem. Duch zły atakuje silniej człowieka, gdy ten czuje się osłabiony. Ignacy poucza więc, że „nieprzyjaciół natury ludzkiej krąży i bada ze wszech stron wszystkie nasze cnoty teologiczne, kardynalne i moralne, a w miejscu, gdzie znajdzie naszą największą słabość i brak zaopatrzenia ku zbawieniu wiecznemu, tam właśnie nas atakuje i stara się zdobyć”<sup>84</sup>. Każdemu kapłanowi na czas trudny jako broń obronną Ignacy proponuje szczegółowy

<sup>79</sup> Zob. *tamże*, 313-327.

<sup>80</sup> Zob. *tamże*, 328-336.

<sup>81</sup> Zob. M. COWAN – J. C. FUTRELL, *Companions in Grace.*, dz. cyt., 143-144.

<sup>82</sup> *ĆD*, 313.

<sup>83</sup> *Tamże*, 314.

<sup>84</sup> *Tamże*, 327.



rachunek sumienia<sup>85</sup>. Duch Boży natomiast oświeśla umysł, przypominając prawo miłości i jego konsekwencje, rozjaśnione chrześcijańskim sumieniem. I tutaj Ignacy mówi, że: „U tych, co usilnie postępują w oczyszczaniu się ze swoich grzechów, a w służbie Boga, Pana naszego, wznoszą się od dobrego do lepszego, rzecz ma się odwrotnie. (...) Wtedy bowiem właściwością ducha złego jest gryźć, zasmucać i stawiać przeszkody, niepokojąc fałszywymi racjami, aby przeszkodzić w [dalszym] postępie; właściwością zaś ducha dobrego jest dawać odwagę i siły, pocieszenie, łzy, natchnienia i odpocznienie, zmniejszając lub usuwając wszystkie przeszkody, aby [mogli] postępować naprzód w czynieniu dobrze”<sup>86</sup>.

Chyba każdy kapłan, dzięki swej formacji duchowej seminaryjnej i tej permanentnej podczas spełniania już swoich apostołskich zadań, może dojść do wniosku, że tradycyjna maksyma rozeznania: „Poznacie ich po owocach”, odnosi się do działań zewnętrznych, dobrych czy złych (Ga 5,16-25). W wizji ignacjańskiej natomiast rozeznawanie dotyczy poznania źródeł wewnętrznych poruszeń. Czy prowadzą one do głębokiego doświadczenia w sercu pokoju, czy też niepokoju? Ważne jest, by przez rozeznanie poznać, jakie są te, które prowadzą do Boga, a jakie, które od Niego oddalają<sup>87</sup>.

Jednym ze źródeł kryzysów duchowych w życiu kapłańskim jest brak odpowiedniego kierownika duchowego, który mógłby pomóc swoją roztropną radą, ale i modlitwą. W *Ćwiczeniach* taką rolę odgrywa prowadzący je. Jego rolą jest pomaganie w zrozumieniu i jasnym rozróżnieniu znaków pocieszenia i strapienia. Wyjaśnienie Ignacego w numerze 316 *Ćwiczeń* jest bardzo konkretne. I można je rozwinąć w kontekście myśli z *Dyrectorium II*, gdzie mówi się, że dający *Ćwiczenia* powinien dobrze wyjaśnić, czym jest pocieszenie, przechodząc przez jego różne etapy, czy to pokój wewnętrzny, czy radość duchową, nadzieję, miłość, łzy pociechy, słowem to wszystko, co jest darem Ducha Świętego. Winien pomagać rozeznającemu – przez refleksję nad nadzieją – rozpoznać poziomy uczuć wewnętrznych po to, by mógł on właściwie odróżnić pragnienia sztuczne od tych głębokich, rodzących się w miłości, w pokoju duszy, w głębi serca. Bo stamtąd właśnie wypływa wszelkie pocieszenie duchowe<sup>88</sup>.

Właściwe odczytywanie zamysłu ignacjańskiego pozwala zrozumieć strategię działania podczas strapienia. Widać wyraźnie, jaka jest pedagogia tych reguł. Z pomocą kierownika ułatwiającego refleksję nad doświadczeniem, rekolektant jest przygotowywany do rozeznania prawdziwego pocieszenia i strapienia duchowego w głębi swego serca oraz rozwija w sobie umiejętność rozróżniania poruszeń wewnętrznych, skierowanych ku Bogu i tych przeciwnych.

---

<sup>85</sup> Zob. *tamże*, 21-31.

<sup>86</sup> *Tamże*, 315.

<sup>87</sup> Zob. *Directoria Exercitiorum Spiritualium, 1540-1599*, IHSI, Roma 1955, *Dir. II*, nr 19, 76.

<sup>88</sup> Zob. *tamże*, nr 11, 72.

Szczególnie na tym etapie *Ćwiczeń*, uczy się on, jak przetrwać czas strapienia, wzrastając przy tym duchowo w tej prawdziwej walce. To okaże się pomocne w przyszłości, to znaczy w czasie dokonywania wyboru<sup>89</sup>, przy korzystaniu z *Reguł o rozeznawaniu Duchów* drugiego tygodnia<sup>90</sup>.

Dzięki odpowiedniemu przedstawieniu tej ignacjańskiej propozycji każdy postępujący na drogach ku doskonałości chrześcijańskiej spotka się z podstawowymi ostrzeżeniami na czas strapiień duchowych. To bardzo ważne, by nie podejmować wtedy żadnych decyzji. Pokój Boży można znaleźć tylko wtedy, gdy doświadcza się obecności Ducha Świętego w głębi serca, nawet jeśli odczuwa się jakiś ból na poziomie nieco płytszym. W czasie, gdy osoba znajduje się w strapieniu, poruszenia wewnętrzne pochodzą od ducha złego i wybory nie są wtedy odpowiedzią na Ducha Świętego<sup>91</sup>.

Roztropne kierownictwo duchowe zaproponuje podobne postawy, kiedy dusza człowieka przeżywa stan pocieszenia. Wtedy również trzeba zawiesić wszelkie decyzje, aż do momentu nadejścia prawdziwej pociechy w głębi serca, nawet jeśli umysł mobilizuje nas do dokonywania zmian<sup>92</sup>. Kiedy człowiek znajduje się w strapieniu, dający *Ćwiczenia* winien przestrzegać przed podejmowaniem decyzji, aż do momentu pocieszenia, odczuwanego w głębi serca. Osoba doświadczana winna używać rozumu, aby zrozumieć, że prawdziwe strapienie pochodzi od Boga, będąc swoistym testem, który pomoże we wzroście duchowym. By przetrwać czas strapienia, trzeba wracać do wiary w to, że jeśli nawet nie odczuwana, to jednak łaska jest obecna gdzieś w głębi serca. Należy więc postępować na drodze do Boga, pozostając przy decyzjach podjętych w czasie pocieszenia<sup>93</sup>. Ignacy wzywa do wiary w to, że pocieszenie nadejdzie. I właśnie dający *Ćwiczenia* winien podtrzymywać tę nadzieję osoby przeżywającej strapienie. Poza tym, ma on pomagać w przypominaniu sobie, że łaska Jezusa Chrystusa w czas otwarcia na Niego jest zawsze na tyle silna, by przezwyciężyć poruszenia, które oddalają od Boga. Gdy się stoi blisko Pana, to sił nie zabraknie<sup>94</sup>.

W zdobywaniu dobrych doświadczeń na drodze rozeznawania duchów, wymagana jest dojrzałość chrześcijańska. Kapłan taką w mniejszym lub większym stopniu już zdobył. Trzeba postaw jasnych i postawy szczerości wobec swojego duchowego przewodnika. Dlatego wszyscy początkujący na drodze rozeznawania poruszeń duchowych, w życiu codziennym kapłani mniej duchowo wyrobieni, winni szczerze wyjawiać swoje myśli kierownikowi duchowemu, aby jego cnoty i doświadczenie pomogły im w prawdziwym rozeznawaniu. Takiej

<sup>89</sup> Zob. *ĆD*, 175, 176.

<sup>90</sup> Zob. *tamże*, 328-336.

<sup>91</sup> Zob. *tamże*, 318.

<sup>92</sup> Zob. *tamże*, 315.

<sup>93</sup> Zob. *tamże*, 319-321.

<sup>94</sup> Zob. *tamże*, 334.

otwartości chce Ignacy jako warunku skuteczności *Ćwiczeń*. Taka postawa jest też gwarantem postępu na drodze duchowej w codziennym kapłańskim życiu. Pomoc na czas strapienia duchowego będzie koncentrowała się na doprowadzeniu do rozpoznania racji tego doświadczenia. Ignacy podaje trzy takie racje: 1) „nasza wina”; 2) „próba” ze strony Boga; 3) Boże oczyszczenie<sup>95</sup>.

Winę własną można odkryć przy egzaminowaniu swych odpowiedzi dawanych Bogu, rozpoznając motywy odrzucania łaski albo przynajmniej braku współpracy z łaską. Odpowiedź nowa będzie więc szła w kierunku aktywnej współpracy z łaską i odrzucenia poruszeń jej przeciwnych<sup>96</sup>.

Kiedy nie odnajduje się „własnej winy”, druga racja może być rozpoznawana jako pragnienie szukania Boga nie dla nas samych, ale dla Niego samego. Wtedy odpowiedzią winien być wysiłek, podejmowany w celu ufnego czekania na powrót pocieszenia, po tym czasie próby. Trzecia racja zależy od głębi doświadczenia strapienia i prowadzi do stanu bycia prowadzonym przez Boga ku duchowemu ubóstwu, koniecznemu do całkowitego powierzenia się Bożej miłości<sup>97</sup>.

W ignacjańskiej propozycji zawartej w *Regułach o rozeznawaniu duchów* pierwszego tygodnia, zawarta jest dosyć prosta wskazówka, co należy czynić w czasie pocieszenia duchowego, a więc nie zapominać o zasadzie podstawowej: w pocieszeniu pamiętać o strapieniu. Podobnie jak w trakcie strapienia, powinno przypominać się sobie, że nadejdzie czas pocieszenia, tak w czasie pocieszenia rozmyślać również nad strapieniem, które może przyjść, nawet jeśli aktualnie jest światło i siła. Rekolektant winien również pamiętać, że pocieszenie, które pochodzi od Boga, trzeba przyjmować z pokorą. Obecność kierownika duchowego na tym etapie poruszeń wewnętrznych jest równie ważna, jak podczas strapienia<sup>98</sup>.

Ta perspektywa postrzegania okresów duchowego strapienia i pocieszenia może być bardzo pomocna w duchowych wysiłkach kapłanów na ich drodze do zjednoczenia z Chrystusem. Proponowany jest wysiłek roztropny, sprawdzony przez wielu wielkich mistrzów duchowych, doświadczony przez tych, którzy zwycięsko przeszli przez duchowe zawirowania. Konieczne jednak wydaje się podkreślenie, że by dobrze służyć bliźnim, do których jest się posłanym z kapłańską posługą, trzeba najpierw uporządkować własne wnętrze korzystając z pomocy kierownika duchowego.

Druga grupa *Reguł o rozeznawaniu duchów*, które Ignacy podaje w *Ćwiczeniach*, dotyczy bardziej drugiego ich tygodnia, czyli czasu tzw. drogi oświecającej. Mówi o tym w *Uwagach wstępnych*. Droga do zrozumienia tych reguł prowadzi przez trzy istotne punkty: 1) opis sposobu działania charakterystycznego

---

<sup>95</sup> Zob. *tamże*, 322.

<sup>96</sup> Zob. *tamże*, 12, 13, 16, 319, 320.

<sup>97</sup> Zob. *tamże*, 320, 321, 324.

<sup>98</sup> Zob. M. COWAN – J. C. FUTRELL, dz. cyt., 149-156.

dla ducha dobrego i złego<sup>99</sup>; 2) jak rozeznąć przyczynę działania tych duchów<sup>100</sup>; 3) jak rozpoznać, że pocieszenie pochodzi rzeczywiście od Boga<sup>101</sup>.

Ignacy zaznacza, że charakterystyką Ducha Bożego jest dawanie pocieszenia duszy człowieka. Prawdziwe szczęście i radość duchowa usuwają smutek i kłopoty spowodowane siłą zła. Duch zły działa bowiem za pomocą fałszywego rozumowania i próbuje pomniejszyć prawdziwe wewnętrzne pociechy. Gdy kapłan zorientowany jest na Boga, duch zły może jawić się jako anioł światła, pocieszając po to tylko, by oddalić go od swego Pana. Na przykład, ktoś może czuć się powołanym do prowadzenia swojej wspólnoty w stronę bardziej autentycznego życia chrześcijańskiego przez surowsze ubóstwo i kończyć, prowokując rozgoryczenie i schizmę; może przemawiać jak prorok, a skończyć jak faryzeusz; może kłaść nacisk na głębszą modlitwę i kończyć dumą. Tak oto to, co było rozpoczynane z najlepszymi intencjami, kończy się źle i prowadzi do oddalania się od Boga. Najważniejsze więc jest w kapłańskiej posłudze rozpoznanie źródeł pocieszenia. Ignacy zauważa, że należy z uwagą śledzić myśl: jak się zaczyna, jak rozwija i dokąd prowadzi. Jeśli cały ten proces prowadzi do Boga, to pocieszenie pochodzi od Ducha Świętego. Jeśli natomiast w efekcie następuje oddalenie się od Boga, to znak że pocieszenie jest fałszywe i pochodzi od ducha złego<sup>102</sup>.

Roztropność kapłańska może wyrażać się w bardzo szczerym rozeznaniu źródeł przyczyny pocieszenia. Należy szczerze i dokładnie poznać tok myśli. Jeśli w konkluzji kapłan dojrzy oddalenie od Boga, jasne jest, że to, co na początku wydawało się dobre, faktycznie pochodziło od ducha niedobrego. Później można przez refleksję nauczyć się z doświadczenia, jak udoskonalić w przyszłości sztukę rozeznawania. Kierownik duchowy pomaga zatem w uczeniu się rozeznania przez refleksję. Wracając do początku przebiegu myśli, Ignacy przypomina, że działanie ducha, czy to dobrego, czy złego w duszy człowieka, odczuwane jest w zależności od tej fundamentalnej orientacji: ku Bogu albo daleko od Niego. Jeśli jest to orientacja w stronę Boga, Ignacy wyjaśnia, że działanie Ducha dobrego jest doświadczane jako słodkie, lekkie i łagodne; duch zły natomiast zaś dotyka duszy ostro, z odgłosem i niepokojem. Gdy osoba zorientowana jest na oddalanie się od Boga, te same duchy dotykają duszy w sposób odwrotny. Zawsze ta fundamentalna orientacja duchowa człowieka sprawia, że działanie ducha dobrego lub złego jawić się będzie jako głośnie i niepokojące, jeśli jest jej przeciwne, albo też ciche, jeśli pozostaje z nią w zgodzie<sup>103</sup>.

W życiu każdego człowieka może przyjść czas pocieszenia, który w terminologii ignacjańskiej znany jest jako pociecha duchowa bez żadnej przyczyny.

<sup>99</sup> Zob. *ĆD*, 329, 331, 332.

<sup>100</sup> Zob. *tamże*, 333-334, 336: trzy ostatnie wersy.

<sup>101</sup> Zob. *tamże*, 330, 326: trzy pierwsze wersy.

<sup>102</sup> Zob. *tamże*, 331.

<sup>103</sup> Zob. *tamże*, 333, 334.

Wtedy rozeznawanie nie jest konieczne, bo na pewno pochodzi ona od Boga. On sam „wchodzi do duszy, wychodzi z niej, sprawia w niej poruszenia, pociągając ją całą do miłości swego Boskiego Majestatu”<sup>104</sup>. Zadaniem kierownika duchowego jest pomóc osobie rozeznającej w odróżnieniu takich poruszeń od wszelkich innych. Można wyróżnić dwie charakterystyczne cechy takiego pocieszenia: pierwszą z nich jest fakt, że przez refleksję osoba poznaje, że jest to doświadczenie podarowane. Można go oczekiwać, ale nie powodować. Drugą, iż odczuwa się je jako obecność, tajemniczą ale prawdziwą, transcendentną, a zarazem immanentną<sup>105</sup>.

Umiejętność rozeznawania duchowego, poznawanie jego dynamiki staje się koniecznością dla tych wszystkich, którzy pragną wieść życie prawdziwie chrześcijańskie. Jest szczególnie ważne w świadomym przeżywaniu daru kapłaństwa. Jest środkiem w rozwijaniu i dojrzewaniu wewnętrznej umiejętności rozeznawania, a z drugiej strony, jako takie jest pomocne do odnajdywania, poznawania i przyjmowania woli Bożej w konkretnych sytuacjach życiowych. Wszystko to winno dokonywać się w pełnej wolności, ale z doświadczenia wiadomo, że jest to proces niezwykle trudny. Wolność człowieka bywa bowiem pomniejszana, a nawet niszczone przez różnego rodzaju siły, czy to wewnętrzne, czy zewnętrzne. Celem podstawowym w rozeznawaniu poruszeń wewnętrznych jest rozpoznanie tych sił, tak, by człowiek, odpowiadając na łaskę Bożą, mógł dojść do wyzwolenia się z różnych zniewoleń<sup>106</sup>.

Na drodze kapłańskiej do zjednoczenia z Chrystusem, w podejmowanych działaniach służby Bogu i bliźnim, taka wolność jest niezwykle ważna. Tylko przez roztropne rozeznawanie poruszeń duchowych, przez rozeznawanie działania różnych duchów we własnym życiu, kapłan może właściwie oceniać i skutecznie pomagać tym wszystkim, którzy doznają podobnych doświadczeń. Jest to coraz pełniejsze otwieranie się na Boże działanie w życiu. W pracy rozeznawania duchów nie jest ważne analizowanie różnych przedmiotów wyboru i stanów własnego wnętrza w obliczu tych przedmiotów. Najważniejsza jest postawa zdecydowanego dążenia do Boga, gotowości do przyjęcia Jego woli. Chodzi o taką postawę, która umacnia się przez rozeznanie w konkretnych sytuacjach życiowych. Każdy człowiek jest niepowtarzalny i im bardziej otwiera

---

<sup>104</sup> Tamże, 330.

<sup>105</sup> Zob. M. COWAN – J. C. FUTRELL, dz. cyt., 161-166. W celu głębszego poznania zagadnienia pocieszenia bez przyczyny uprzedzającej zob.: *Consolation without Preceding Cause: Diverse Interpretations of its Nature and of its Role in Discernment of Spirits*, w: J. J. TONER, *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits. A Guide to the Principles and Practise*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1982, 291-313. Na temat interpretacji filozoficznej zagadnienia zob. też: K. RAHNER, *The Dynamic Element in the Church*, New York: Herder and Herder 1964, 84-170; D. GIL, *La Consolación sin causa precedente*, CIS, Roma 1971.

<sup>106</sup> Zob. M. COWAN – J. C. FUTRELL, dz. cyt., 166.

się na Stwórcę, tym bardziej staje się sobą. Staje się osobą, jaką Stwórca w nim widzi. Bóg prowadzi każdego człowieka w życiu w sposób osobisty, jedyny i niesprowadzalny do tego, jak prowadzi innych. Każdy ma swoją własną drogę. Człowiek ma sam rozeznaczyć tę, którą Bóg mu przygotował. Dokonuje się to w osobistym doświadczeniu, pod przewodnictwem Ducha Świętego<sup>107</sup>.

Kapłan podejmując wielkodusznie swoją misję służby Bogu i bliźnim poznaje Boga, który działa wobec człowieka rozumnie, ale i z wielką miłością. W swoim duszpasterzowaniu winien ukazywać Boga, który patrzy na wszystkich, jak na swoje stworzenia, jak na spadkobierców, jak na swoje podobieństwa. Wszyscy zostali obmyci w Krwi Jego Syna, Jezusa Chrystusa. Każdego dnia człowiek może przyjmować pokarm, jakim jest Ciało Chrystusa. Każdego dnia, dzięki wstawienictwu Syna Bożego może on podejmować na nowo wysiłek podążania w stronę doskonałości. Wszystko, co Bóg zsyła człowiekowi, ma prowadzić do tej wiecznej nagrody. Dlatego przykład Chrystusa i Jego wierne poddanie się woli Ojca ma kapitalne znaczenie. To On przyjął na siebie prześladowania i cierpienia. To On pozostaje dzień i noc, zawsze na ołtarzach wszystkich zakątków świata. Modli się i nieustannie ofiaruje siebie Ojcu na przebłaganie za grzechy ludzi. To On ze swoją dobrocią wchodzi do wnętrza ludzkich, jednoczy się z nimi w sakramencie Eucharystii.

Zadaniem niezwykle ważnym dla kapłana, jako sługi Boga i ludzi winno być dobre poznanie oczyszczającej misją Chrystusa w Bożym planie zbawienia. On pierwszy przeszedł drogą bardzo trudną, wyboistą i cierniową, by osiągnąć pełnię chwały. I chociaż proponuje człowiekowi kielich goryczy, to doskonale wie, na podstawie własnych doświadczeń, jak ważny i drogocenny to kielich, jak konieczny do oczyszczenia własnego serca z wszelkich resztek miłości własnej. Chodzi o osiągnięcie pełnej wolności serca o wewnętrzne rozeznanie metody działania Boga wobec ludzi dążących do doskonałości chrześcijańskiej, by w sposób wielkoduszny brać udział w zbawczej misji Chrystusa Pana. Kiedy szatan zaatakuje, kiedy zbuntuje się natura człowieka, a ludzie wzywają do zemsty, powinno się przywołać na pamięć wydarzenia z ogrodu Getsemani. Tam Chrystus objawił, co liczy się naprawdę w domu Ojca. Kazał schować Piotrowi miecz, gdy ten obciął nim ucho słudze arcykapłana. „Czyż nie mam pić kielicha, który Mi podał Ojciec” (J 18,11). Chrystus wyraźnie pokazuje, że skoro ten kielich pochodzi od Ojca, to nie można go odrzucać, bowiem to on prowadzi do zbawienia. Jeśli jest to wolne poddanie się woli Ojca, rzeczą możliwą staje się również szczęście prawdziwe tutaj, na ziemi.

Osiągnięcie szczęścia na ziemi jest możliwe, jeśli człowiek będzie szedł tą jedną, jedyną drogą, jaką jest całkowite poddanie się woli Bożej, na wzór Chrystusa. Człowiek używający w sposób właściwy rozumu, stopniowo uświadamia sobie, że tutaj na ziemi nie ma rzeczy, które mogłyby zadowolić jego serce. Zaspokajanie pragnień prowadzi do jeszcze większego, nieuporządkowanego

<sup>107</sup> Zob. J. BOLEWSKI, dz. cyt., 220-221.

głodu rzeczy ziemskich. Zawsze bowiem, w odniesieniu do pragnień ziemskich, miesza się dobro i zło. To, co było dobre wczoraj, dzisiaj okazuje się złe. Pójście za Chrystusem, naśladowanie Go w pełnieniu woli Ojca może dać człowiekowi na ziemi pełne zadowolenie. Trzeba rzucić się z zamkniętymi oczami w ramiona Boga, poddać się Mu całkowicie, chcieć i pragnąć tego, czego On pragnie.

To bardzo wyraźna propozycja ignacjańska dla kapłanów podążających ku zjednoczeniu z Chrystusem przez wierną służbę Bogu i ludziom. Tylko w ten sposób można bowiem osiągnąć doskonałą wolność, która nigdy nie będzie pogwałcona przez jakąkolwiek rzecz tego świata: „...tak byśmy z naszej strony nie pragnęli więcej zdrowia niż choroby, bogactwa [więcej] niż ubóstwa, zaszczytów [więcej] niż wzgardy, życia długiego [więcej] niż krótkiego, i podobnie we wszystkich rzeczach”<sup>108</sup>.

Droga kapłańska winna być pełna właściwie rozumianej pokory. W wizji Ignacjańskiej jawi się to jako jej trzeci stopień. Jest to więc wymaganie znaczące dla każdego kapłana. Jest to wprowadzenie w swoje własne życie praktyki świętej obojętności. Dobry kapłan, sługa Boży, wybiera raczej ubóstwo z Chrystusem ubogim niż bogactwo; zniewagi z Chrystusem pełnym zniewag niż zaszczyty i bardziej pragnie uchodzić za obłąkańca i głupca z powodu Chrystusa, bo Jego za takiego miano, niż być uważanym za mądrego i roztropnego na tym świecie. Wszystko to dla większego i lepszego naśladowania Chrystusa, by się do Niego bardziej upodobnić w poddawaniu się woli Ojca<sup>109</sup>.

Zawsze pozostaje otwarte pytanie, w jaki sposób kapłan może dojść do tak ufnego poddania się woli Bożej w swoim ziemskim życiu. Ignacy wzywa do naśladowania Chrystusa w rzeczach małych, w najdrobniejszych sprawach dnia codziennego. Wierność w małym rodzi to, co wyrasta na wielkie. Tak, jak Chrystus poddany był Ojcu we wszystkim, również w najprostszych wydarzeniach swego życia, tak każdy kapłan poprzez wierność w nawet mało spektakularnych działaniach apostołskich, w swoich podstawowych ćwiczeniach duchowych, najpewniej naśladuje Chrystusa i współpracuje w Jego dziele zbawczym. Każdego dnia można ofiarować Bogu wszelkie niedogodności i upokorzenia, wysilać swoją wolę, by wszystko Jemu oddać. I zamiast tracić czas na lamente z powodu doznanych krzywd czy duszpasterskich niepowodzeń, iść szybko do stóp Chrystusa i prosić o łaskę wielkoduszności w ich znoszeniu.

W roztrotnych praktykach duchowych w życiu kapłańskim, a zwłaszcza w systematycznym rachunku sumienia, można dojrzeć, idąc za myślą ignacjańską, skuteczny środek pomagający do stworzenia ufnego kontaktu z Bogiem. Jest to bowiem poszukiwanie i poddawanie się Jego działaniu oraz lepsze poznawanie Jego woli. Badanie przeszkód wprowadzonych przez grzech winno zawsze dokonywać się w rozeznawaniu działań Ducha Świętego. Nacisk kładziony na ten rodzaj ćwiczenia duchowego tłumaczy się pragnieniem utrzymania kapłanów

---

<sup>108</sup> *ĆD*, 23.

<sup>109</sup> *Zob. tamże*, 167.

w wolności od wszelkich nieuporządkowanych przywiązań. Najsurowsza asceza winna być zawsze ściśle porządkowana przez doskonałe poddanie się przewodnictwu Ducha Świętego. Wolność działania i pewna pasywność poruszeń, są dwoma biegunami potrzebnymi w mistyce służby. Poza tym, takie wyrażenia, jak umartwienie, upokorzenie i przyjęcie krzyża, oznaczają u Ignacego dyspozycyjność w pragnieniu i przyjmowaniu ze wszystkich sił tego, co Chrystus kochał i chciał. I nie ma żadnej pychy w takim wyborze, ponieważ jeśli Chrystus przyjął krzyż i zaangażował się w walkę przeciwko egoizmowi świata i grzechowi, uczynił to w duchu posłuszeństwa, z miłości do Ojca. Roztropne wyrzeczenia czynią kapłanów wolnymi, a więc i zdolnymi do posłuszeństwa, ponieważ gaszą wszelkie uczucia egoistyczne i zachwyty nad własną niezwykłością. To wyzwolenie otwiera ich na sprawiedliwość Bożą, ukazaną w Jego Słowie i w Jego Duchu Świętym. Jako środek do przewycięzania grzechu uznaje Ignacy zapominanie o sobie, cierpliwość i umartwienie z pełnym zaufaniem do Boga<sup>110</sup>.

Kapłan w swoim rozważaniu różnych propozycji pomocnych do dobrego służenia Bogu i bliźnim, może zatrzymać się ze spokojem i niemal doskonałą pewnością przy tym, co odnajduje w wizji ignacjańskiej. Bardzo pouczająca tutaj jest, proponowana przez Ignacego rozmowa z Chrystusem ukrzyżowanym, który będąc Stwórcą, doszedł do tego, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za grzechy ludzi. Stawianie przed Chrystusem ze świadomością własnej grzeszności prowadzi człowieka do postawienia sobie pytań: Co uczyniłem dla Chrystusa? Co czynię dla Chrystusa? Co powinienem uczynić dla Chrystusa?<sup>111</sup>

Zapytanie o to, co uczyniłem dla Chrystusa jest wezwaniem do wewnętrznego poznania samego siebie w duchu *magis*, szczególnie w życiu kapłańskim.

<sup>110</sup> W *Uwadze drugiej* pierwszego tygodnia *Ćwiczeń duchownych* Ignacy odnosi się do roztropności rekolektanta przy podejmowaniu różnego rodzaju pokut, które różnie wpływają na stan jego duszy. Roztropność ta przejawia się w zaufaniu do Boga: „Jednym bowiem więcej pomaga czynić więcej pokuty, innym znów mniej. A to dlatego, że często opuszczamy pokutę z powodu miłości zmysłowej lub z powodu błędnego sądu, że człowiek nie może jej znieść bez spowodowania poważnej choroby. Niekiedy znów przeciwnie, czynimy nadmierne pokuty, sądząc, że ciało potrafi je znieść. A ponieważ Bóg, Pan nasz, nieskończenie lepiej zna naszą naturę, przeto często w takich zmianach daje każdemu odczuć to, co dla niego jest odpowiednie”; *tamże*, 89.

<sup>111</sup> Rozważanie o grzechu w pierwszym tygodniu *Ćwiczeń* każe Ignacy zakończyć następującą rozmową: „Wyobrażając sobie Chrystusa, Pana naszego, obecnego i wiszącego na krzyżu, rozmawiać z nim [pytając go], jak to on, będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i konania za moje grzechy. Podobnie patrząc na siebie samego, pytać się siebie: Com ja uczynił dla Chrystusa? Co czynię dla Chrystusa? Com powinien uczynić dla Chrystusa? I tak widząc go w takim stanie przybitego do krzyża, rozważyć to, co mi się wtedy nasunie”; *tamże*, 53.



Trzeba wewnętrznie poznać swoje własne zaniedbania. Propozycja jest konkretna. Powrócić do początków powołania kapłańskiego, do tego czasu, gdy zapal do służby Bogu i bliźnim był żywy. Konieczne jest przejście od gniewu do uprzejmości, od pychy do pokory, od beczynności do prawdziwego zapалу w działaniu. Tę dynamikę Ignacy uważa za prawdziwe wchodzenie w ślady Chrystusa, pozostawione przez Niego na ziemi. Obok korzeni ewangelicznych i ascetycznych tychże cnót, które powinny się manifestować, ważne jest również doświadczenie miłości, czyniące je wiarygodnymi, a nawet koniecznymi.

Chodzi o to, by nowość kapłańskiej postawy przejawiała się w eliminowaniu wszystkiego, co stare, gdzie miłość bliźniego odbywałaby się w otocze gniewu, a pycha i lenistwo byłyby zupełnym zaprzeczeniem tej miłości, ponieważ osobie kochanej należy się ze strony kochającego postawa, w której dobro bliźniego jest sprawą nadrzędną. Rachunek sumienia kapłana zaangażowanego w dzieło zbawcze Chrystusa na ziemi jest konieczny, zwłaszcza gdy gaśnie zapal apostołski. Konieczne jest to wewnętrzne poznanie, na jakim etapie rozwoju znajduje się w swoim życiu duchowym. Bezduszne przestrzeganie wymagań życia kapłańskiego jest bardzo dalekie od tego, co Bogu miłe. To, co jest tylko zwykłą ludzką aspiracją, nie może być porównywane z dążeniem do prawdziwej świętości.

Mogą się zdarzyć postawy na drodze kapłańskiej dosyć odległe od Chrystusowego wzoru. Kto prezentuje nieustannie wobec innych gniew z powodu niezrealizowania swoich własnych planów, pychę, gdyż jego talentów nie dostrzeżono, beczynność, ponieważ jego pragnienie bycia kochanym jest tak silne, że nic nie robi wobec osób kochanych, nie jest w stanie przeżyć prawdziwego nawrócenia ani w wymiarze czysto ludzkim, ani duchowym. Zabraknie wówczas warunków tak koniecznych do wewnętrznego oczyszczenia. Osoba Chrystusa, która winna być w centrum procesu oczyszczania, będzie nieustannie spychana na margines. Robiąc rachunek sumienia, analizując własną dotychczasową postawę w życiu kapłańskim, trzeba – zdaniem Ignacego – zawsze mieć przed oczami wierność nawet najmniejszym wymaganiom płynącym z sakramentu święceń i tę stawiać ponad wszelkie ludzkie aspiracje<sup>112</sup>.

To bardzo ważne, aby w życiu kapłana zawsze obecne było pytanie o to, co uczyniłem dotychczas dla Chrystusa. Na sądzie Bożym bardziej od innych zawstydzą się osoby z nieuporządkowanymi ambicjami, które na ziemi pokładały całe swoje szczęście w uznaniu ze strony innych i zawsze pragnęły mówić nad wszystkimi. Nie będą przeżywały tej radości, jaka stanie się udziałem osób pokornych, które z miłości do Boga wybierały życie ukryte. Smutny będzie los tych wszystkich, którzy nie zrobili nic, by odmienić to, co stare i złe było w ich życiu. Próbuje się znaleźć przyczynę takiego stanu rzeczy. Przychodzi stwierdzenie, że są kapłani, którzy nie potrafili właściwie docenić znaczenia czasu, danego im od Boga po to, aby wykorzystywać go z myślą o życiu wiecznym.

---

<sup>112</sup> Zob. *tamże*, 54.

Poza tym, jest to zwykła niewiedza albo brak chęci do czynienia dobrego użytku z tego daru Boga. Czas źle wykorzystany jest *de facto* czasem straconym. Uświadomienie sobie tego faktu staje się sprawą niezwykle ważną, by nie tracić cennych chwil i wiedzieć, ile dobra zostało zaniedbane przez źle przeżywany dar czasu. Refleksja nad przeszłością winna być szczerą w momencie rozmowy z Chrystusem ukrzyżowanym<sup>113</sup>.

Roztropność kapłańska może przejawiać się w postrzeganiu przeszłości, jako wyzwania do dobrego przeżywania terażniejszości. Najpierw zadać sobie samemu pytanie, co czynię dla Chrystusa. Po tym wewnętrznym poznaniu, po uświadomieniu sobie zaniedbań w swoim dotychczasowym życiu, postanowić w sposób możliwie najdoskonalszy przestrzegać zasady życia chrześcijańskiego. Ważna jest roztropność w odrywaniu się od spraw światowych. Wręcz konieczna jest pokora i cierpliwość w znoszeniu wszelkich niedogodności życia codziennego. To nie zapał czyni kapłanów pokornymi, miłosiernymi i umartwionymi, ale ćwiczenie pokory, miłosierdzia i umartwienia daje zapał na miarę pragnień. Trzeba odważnie odpowiadać na Boże powołanie do świętości. Konieczne jest w życiu kapłana zaufanie do Boga, który daje siły do dobrego przeżywania wszelkich doświadczeń, jakie niesie ze sobą każdy dzień. Kiedy człowiek nie ma takiego zapału, nie oznacza to, że jego życie duchowe słabnie, ponieważ oddała się od Boga. Natomiast brak miłosierdzia jest wyraźnym wołaniem o bardziej intensywną miłość do Boga, do której dochodzi się w przywiązaniu do życia prostego, w dobroci i zapominaniu o sobie.

W różnych zaangażowaniach apostołskich, w nauczaniu, w kierownictwie duchowym, konieczne jest przygotowanie, zawierające jakieś ćwiczenia w pokorze, w umartwieniu i miłosierdziu, jak np.: wizyty w więzieniach, odwiedziny chorych i ubogich w szpitalach albo proste posługi wobec potrzebujących. Takie właśnie prace utrzymują kapłana w Bożym pokoju, a są to jednocześnie działania na rzecz bliźniego. W ten sposób manifestowana jest również większa chwała Boża, a nie ta ludzka. Nic innego, jak zwyczajne naśladowanie Chrystusa w Jego wypełnianiu woli Ojca przez służenie tym, co się źle mają. I wszystkie dary, które kapłan otrzymał od swojego Pana, służą temu celowi. Dlatego tak ważne jest właściwe korzystanie z łask i talentów naturalnych, aby żyć w sposób możliwie najdoskonalszy. Do życia prawdziwie na wzór Chrystusa dochodzi się powoli, stopień po stopniu, przez praktykowanie cnót pokory, miłosierdzia i umartwienia. Praktykowanie ich oznacza dla kapłana życie w świętości, a więc czynienie czegoś bardzo konkretnego dla Chrystusa. Trzeba zdobywać niebo, a więc troszczyć się nie o to, co przemijające, ale o to, co trwa wiecznie, o zdobywanie królestwa, które kosztowało Jezusa Chrystusa trzydzieści trzy lata życia pełnego wysiłku i upokorzeń. Dla tego królestwa Jezus oddał życie. Trzeba pokuty do pomniejszenia kar za grzechy i życia naprawdę cnotliwego w celu osiągnięcia tego wiecznego.

<sup>113</sup> Zob. *tamże*, 53.

Na drodze posługi kapłańskiej, każdemu powinna przyświecać idea rozbicia wszystkiego na większą chwałę Boga. Jednak należy to czynić w sposób bardzo energiczny. Niezmiernie ważne jest również, by działanie w sprawie Boga podejmowane było w sposób wolny i z odwagą. Można tak działać we wszystkich sytuacjach życiowych. W czasie poruszeń, pochodzących od samego Chrystusa, można pozostać przy niektórych swoich upodobaniach, ale ponad wszystko przedkładając impulsy łaski, które pomagają w uporządkowaniu tego, co jeszcze uporządkowane nie jest. Na czas wielkich strapiień duchowych Ignacy Loyola zaleca stałość i systematyczność w modlitwie. Trzeba bowiem z pokorą znosić ten stan opuszczenia, w którym kapłan może się znaleźć. Tak więc i strapienia mogą być bardzo cenną lekcją chrześcijaństwa w szkole Chrystusa. On sam uczył, że miłość karmi się cierpieniami, które znajduje się zawsze i wszędzie.

Stawiając pytanie, co trzeba uczynić dla Chrystusa, Ignacy proponuje odrzucenie własnej woli, własnych osądów, szukania zaszczytów. Czyni to, aby uświadomić, że w ten sposób można bardziej przylgnąć do Chrystusa, tego, który pomaga w oczyszczeniu ludzkiego wnętrza. Mówi o przylgnięciu do Chrystusa, Oblubieńca Bożego, który jest najdoskonalszy w roztropnym miłowaniu. To On ogołocił się ze wszystkiego, aby wykonać swoją zbawczą misję, tę najślusniejszą, aby w ten sposób osiągnąć chwałę, na którą zasłużył (zob. Flp 2,8-10). Jeśli Chrystus Oblubieniec tak uczynił, postawa kapłana winna być, w miarę jego możliwości adekwatna. Każde doświadczenie moralnego opuszczenia niesie ze sobą również możliwość rozpoczynania na nowo drogi do zjednoczenia z Chrystusem. Wystarczy, że jest wewnętrzna wolność i odwaga do kolejnego dania wielkodusznej odpowiedzi na miłosierdzie Boże. Tutaj warto przypomnieć nauczanie św. Pawła, który mówił o tym, aby nie szczyścić się swoimi dobrymi uczynkami, ale słabościami, bo przez to poznajemy moc Chrystusa (zob. 2 Kor 12,9). Moc Chrystusa jest widoczna w życiu kapłanów, którzy przyjmują Jego łaskę i odważnie, na nowo podejmują wędrówkę. A jest to wędrówka naznaczona ciągłymi nowymi początkami, nie tyle w celu samozbawienia, ale odradzania się nieustannego dzięki Chrystusowemu dziełu zbawienia.

Warto jeszcze zatrzymać się przy tym, co jest warunkiem pełnego otwarcia się na łaskę, jakie Chrystus może dać człowiekowi. Jest to prawdziwa pokora. To ona otwiera duszę na Tego, który oczyszcza i umacnia ją w walce z wszelkimi niebezpieczeństwami. Pokora jest bazą wszystkich innych cnót i predysponuje do otrzymywania większych Bożych darów. Uzdalnia ona również kapłana do ciągłego naprawiania swojego życia, zwłaszcza gdy uświadomi on sobie, jak źle dotychczas wykorzystywał dar czasu otrzymany od Boga. Nawet ostatni przychodzący do winnicy pana do pracy, otrzymają godziwą zapłatę (zob. Mt 20,1-16), a celnicy i nierządnicę poprzedzą faryzeuszy w drodze do królestwa Bożego, bo w pokorze uznali swoją słabość (zob. Mt 21,31).

Prawdziwą chwałę Bogu można oddać przez uświęcanie codziennych spraw, prostych zajęć, uczynków miłosierdzia niekoniecznie spektakularnych,

wystarczy, że podejmowanych w sposób wolny i odważny. To dobrze, jeśli kapłan odda Bogu wszystko, szybko i zdecydowanie, by pokazać, że istnieje w nim pragnienie służenia Mu przez cały czas. Poza tym, nie należy wpaść w zachwyty nad samym sobą i nad tym, co się już osiągnęło, ale czynić nieustanne wysiłki w postępowaniu w cnotach, na drodze do coraz większej doskonałości chrześcijańskiej. Nawet w krótkim czasie, dobrze jednak wykorzystanym, można wznieść się na wyżyny świętości. Zaangażowanie kapłana winno być odważne, wytrwałe i nieodwołalne. To od każdego zależy, jakie podejmie zobowiązania i ile ma determinacji w czynieniu krótkiego ziemskiego życia przedsięwzięciem szczęśliwości wiecznej. Czas jest darem, ale ucieka szybko i już więcej nie wraca.

Roztropność kapłańska będzie się również przejawiać w odrzucaniu niepożytecznych zajęć, zbędnych myśli, pysznych rozrywek i tego wszystkiego, co było stratą czasu. To wszystko kapłan powinien na zawsze wyeliminować ze swej egzystencji. Nie wracać do tego, bo było niebezpieczeństwem na drodze do nieba. Podejmować zobowiązanie dbania o sprawę ciała tylko w takim stopniu, w jakim to będzie niezbędne. Nic nie może stanąć na przeszkodzie w drodze do Boga, do którego należy czas i od którego oczekuje się wieczności. Na drodze wolności serca w podejmowaniu wyrzeczeń, odważnego praktykowania pokory i miłosierdzia, możliwe jest prawdziwe oczyszczenie kapłana od wszystkich nieuporządkowanych przywiązań. Tą drogą oczyszczenia, o której mówi Ignacy, jest Jezus Chrystus, który jako pierwszy przeszedł przez ziemię, służąc wszystkim źle się mającym, opuszczony i upokorzony, oddający swoje życie na okup za wielu. Cały więc wysiłek kapłana winien iść w tym kierunku, aby odważnie kroczyć po śladach Jego stóp, być przedłużeniem Jego rąk, kontynuacją Jego głosu, udziałem w Jego cierpieniach, współuczestniczeniem w Jego dziele zbawienia.

Propozycje pierwszy tygodnia *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego, stawiają kapłana przed wyborem hierarchii wartości, znanej już z *Fundamentu*, często zasadniczo różnej od jego własnej. Ta rozbieżność tworzy coś na kształt dezintegrującego faktora, który jest o tyle silniejszy, o ile bardziej atrakcyjne stają się wartości ewangeliczne i o ile mniej jest satysfakcji z trzymania się wartości dotychczasowych. Zgodnie z zamiarem Ignacego trzeba, by ta konfrontacja dokonywała się nie tylko na poziomie intelektualnym, ale również uczuciowym, angażując przy tym całą osobę ludzką. Kapłan uznający Chrystusa za centralny punkt swojej wędrówki do Boga Ojca, ma zazwyczaj psychikę zintegrowaną w sposób niewystarczający. Dlatego Ignacy na różne sposoby próbuje przełamać to zamknięcie i sprawić, aby nastąpiło otwarcie na wartości Chrystusa. Wzywa do robienia częstego rachunku sumienia, do uważnego przyglądania się swoim grzechom w celu zobaczenia w nich całego zła i bałaganu, jaki wprowadzają one w życie<sup>114</sup>.

<sup>114</sup> Zob. *tamże*, 56-57.

W propozycji ignacjańskiej uderza fakt, że idzie on jeszcze dalej. Mówi, że trzeba jeszcze, angażując wolę, dojść do głębokiego zawstydzenia i wewnętrznego zmieszania. Wszystko to winno w jakiś sposób uderzyć kapłana, doprowadzić do osłabienia w nim poczucia pewności siebie, rozbudzić niepokój i pragnienie przemiany. Uświadomienie sobie własnych zaniedbań, a także niekonsekwencji we właściwym wykorzystywaniu darów otrzymanych od Boga, ma prowadzić do odważnych działań i bezkompromisowego patrzenia w przyszłość. Konieczne jest wyzwolenie się z tych niedobrych uwikłań przeszłości. Tylko tak można bowiem szczerze stanąć u stóp Chrystusa ukrzyżowanego, traktując swoją przeszłość, terażniejszość i przyszłość nie jako trzy oddzielne etapy, ale jako elementy organicznie zjednoczone. W tej rozmowie pod krzyżem kapłan uczy się patrzenia na swoje życie, ze wszystkimi wydarzeniami, jako na jedyny przedmiot miłości Boga. Chrystus jest tym, który oczyszcza chrześcijanina, który pomaga mu, przez to, co sam przeżył, w drodze do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości. Jest źródłem, w którym każdy mający się źle, każdy przygnieciony strapieniem, każdy pokryty brudem grzechu, może dokonać swojego zbawczego obmycia<sup>115</sup>.

## The Need for Purification – in the Ignatian Spirit - Within the Priest's Vocation

### SUMMARY

1. The second conversion In Ignatian thought.
2. Asceticism in the life of a priest.
3. Priesthood in the service of God and neighbour.

The following article focuses on the ministerial priesthood. It attempts to show how union with Christ is obtained within the priest's vocation. It is thus concerned with those who have heard the Lord's call „follow me” and have replied to it positively. This response manifests itself above all in the priest's commitment to the task of interior purification.

1. The second conversion is a process which leads to Baptism in the Crucified and Risen Christ. It involves living in the power and patience of Christ, awaiting His coming in glory to judge the living and the dead when he will invite His faithful servants into the Kingdom. This is the way of the Gospel, a way which leads to the fullness of Baptism in Christ and to union with the Holy Spirit. By purifying his heart, the priest can gradually eliminate his disordered desires through mortification. This is achieved by generously submitting to the direction of the Holy Spirit. In their apostolic lives, priests should preserve their union with God, that is, foster a spirit of prayer. It is only from such a union that peace can be attained. It is only within the inner world which humans carry within them, the Kingdom of

---

<sup>115</sup> Zob. *tamże*, 58-61.

God, that rest for the spirit, joy and real satisfaction can be found. The more a person lives within this inner space, the greater his happiness. As regards the practical advantages of the contemplative life, there is nothing which can enrich our spiritual perfection more than time spent in spiritual exercise.

2. When a priest embraces the life of asceticism, he enters on the purgative way leading to union with Jesus Christ. He should place himself before God, conscious of his unfaithfulness and God's infinite mercy. It is the reality of sin which hinders intimate contact with the Lord. But one cannot say that such contact has been eliminated by the fact of sin. Divine mercy is wonderful, in that it does not allow the sinner to be lost. The love of God towards His creatures is greater than all of their sins. All that is needed on the part of the priest is the will to change, to stand before God in humility and honesty.

3. Ignatius Loyola sees the foundation for developing a spiritual attitude in the deep experience of indifference. It is this which he will propose to his spiritual sons, especially to those who exercise a priestly ministry. Thanks to Divine grace, all activities, all places, one's physical condition – whether healthy or sick, praised or humiliated – are to be treated with perfect indifference. Without desiring to escape from life, the priest should be conscious of the battles he will face. And it is this very perspective which he finds attractive for the sake of Christ, poor, humiliated and crucified. Confronting difficulties in a spirit of indifference will help the priest experience participation in the salvific work of Christ in a joyful manner and with a prudent distance towards the temptations of the world. Most important is a heart free of concern for the transient things of the world, ready to be united to Christ at all costs.

On the spiritual journey of freeing one's heart through mortification, the courageous practice of humility and mercy, the priest can truly free himself of all disordered attachments. Ignatius spoke of this way of purification which is Jesus Christ Himself who was the first to walk the earth, forsaken and humiliated, serving others who were in any sort of need, giving his life as a ransom for many. The effort of the priest should tend towards imitation of Jesus, following in His steps, providing Him with hands and voice, having a part in His sufferings, and participating in His work of salvation.



## Teologia wyzwolenia w świetle nauczania Kościoła

DARIUSZ GARDOCKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”  
Warszawa

Przedmiotem niniejszego artykułu jest przedstawienie głównych problemów, jakie niesie ze sobą teologia określana mianem teologii wyzwolenia oraz wskazanie na jej wkład do teologii Kościoła. Ocena ta ogranicza się do dwóch dokumentów wydanych przez Kongregację Nauki Wiary, poświęconych bezpośrednio tej teologii. Są nimi *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* (1984 r.) i *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (1986 r.)<sup>1</sup>. Oba dokumenty stanowią integralną całość, ponieważ pierwszy z nich wskazuje na niebezpieczeństwa i błędy, jakie wynikają z przyjęcia pewnych tez proponowanych przez niektóre kierunki teologii wyzwolenia. Drugi z dokumentów koncentruje się natomiast na omówieniu i wyjaśnieniu tematu wolności i wyzwolenia w ujęciu chrześcijańskim. W dalszej części tego wykładu zostaną przedstawione zmiany, jakie zostały wprowadzone w teologii wyzwolenia a także zasygnalizowane nowe wyzwania przed nią stojące dzisiaj.

99

<sup>1</sup> W tym miejscu wypada wspomnieć o dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej zatytułowanym *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* z 1977 r. Dokument ten, chociaż nie mówi wprost na temat teologii wyzwolenia, to jednak zajmuje się m.in. sprecyzowaniem tego, jak należy rozumieć relację istniejącą między zbawieniem eschatologicznym i postępem ludzkim, o której traktuje teologia latynoamerykańska. Relację tę winno się, zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, widzieć z jednej strony jako relację jedności, z drugiej zaś podkreślać wyraźnie różnicę, jaka istnieje między zbawieniem i królestwem Bożym a postępem i związaną z nim działalnością ludzką. Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLÓGICZNA, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1977), w: J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Wydawnictwo SCJ, Kraków 2000, 82-87. Innym dokumentem, który zasługuje na uwagę jest dokument opracowany przez Papieską Komsję Biblijną dotyczący interpretacji Pisma Świętego przez teologię wyzwolenia. W dokumencie tym mówi się zarówno o wkładzie teologii wyzwolenia w interpretację Pisma Świętego, jak i o niebezpieczeństwach, jakie niesie ona ze sobą. Więcej na ten temat zob. PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallottinum, Poznań 1994, 52-55.

Wyzwania te wyznaczają zarazem nowe kierunki rozwoju teologii wyzwolenia. Pomocą w przedstawieniu tej problematyki jest zbiór referatów zebranych w książce *Teologie in plurale. Il caso dell'America Latina*, będącej owocem spotkania, jakie odbyło się w Niemczech w 1996 r., któremu przewodniczył kard. J. Ratzinger. Spotkanie to poświęcone było tematowi „Przyszłość refleksji teologicznej w Ameryce Łacińskiej”. Uczestniczyli w nim wybrani przedstawiciele CELAM, zaproszeni teologowie wyzwolenia i eksperci z innych dziedzin pochodzący z kontynentu latynoamerykańskiego.

Zanim przejdziemy do przedstawienia oceny teologii wyzwolenia dokonanej przez Kongregację Nauki Wiary, wypada zauważyć, iż pierwsza z wydanych przez nią Instrukcji nie odnosi się do poglądów głoszonych przez wszystkich teologów reprezentujących kierunek teologii określanej mianem teologii wyzwolenia, a jedynie do tych, które błędnie interpretują lub też negują treść wiary i nauczania Kościoła (por. VI, 9)<sup>2</sup>. Trzeba także pamiętać o tym, że teologia wyzwolenia nie jest jednolitym blokiem, ponieważ można wyróżnić w niej następujące kierunki: teologię wychodzącą od działania pastoralnego Kościoła, teologię wychodzącą od działania pastoralnego ludów latynoamerykańskich, teologię wychodzącą od działania historycznego i teologię wychodzącą od działania grup rewolucyjnych<sup>3</sup>. Aby zrozumieć wymienioną różnorodność teologii wyzwolenia, a zarazem poznać jej genezę, potrzeba odnieść się do kontekstu społeczno-ekonomiczno-politycznego panującego na kontynencie latynoamerykańskim, ponieważ teologia ta jest próbą odpowiedzi na problemy pojawiające się na tym kontynencie w świetle Ewangelii.

## 1. Kontekst powstania teologii wyzwolenia

Geneza teologii wyzwolenia jest ściśle związana z sytuacją istniejącą w Ameryce Łacińskiej. Sytuację tę można opisać jako sytuację ucisku, nędzy i zależności zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społeczno-politycznym, ekonomicznym i kulturowym. Dostrzeżenie wymienionych zjawisk przyczyniło się do obudzenia świadomości ludzi żyjących na kontynencie latynoamerykańskim i do skierowania ich zainteresowania ku działalności wyzwoleniczej, której celem było dokonanie zmiany istniejącej sytuacji. Zanim jednak doszło do podjęcia działalności wyzwoleniczej, która niejednokrotnie przybierała formę walki rewolucyjnej, poszukiwano innych dróg rozwiązania problemu zacofania obecnego w krajach Ameryki Łacińskiej. Jedną z nich była strategia rozwoju

<sup>2</sup> Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Libertatis nuntius. „Instrukcja o niektórych aspektach »teologii wyzwolenia«*”, w: Z. ZIMOWSKI, J. KRÓLIKOWSKI (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Biblos, Tarnów 1995, VI, 9. Dalej w tekście będzie podawany rozdział i numer.

<sup>3</sup> Por. R. GIBELLINI, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1986, 26-27; M. MIDALI, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Las-Roma 1985, 294-297.



lansowana w latach sześćdziesiątych XX w. Polegała ona na współpracy i pomocy krajów bogatych, głównie USA, krajom Trzeciego Świata. Konkretnym wyrazem tej współpracy było dostarczenie kapitału i pomocy technicznej, mających służyć zwiększeniu produkcji przemysłowej i rozwojowi rolnictwa. Inicjatywa ta znalazła poparcie Kościoła i teologów latynoamerykańskich, ponieważ widziano w niej realną szansę na zmianę istniejącej sytuacji. Dlatego Kościół wraz z teologami zachęcał chrześcijan do angażowania się na rzecz postępu, upatrując w tego rodzaju działalności jeden z głównych obowiązków ludzi wierzących. Teoria rozwoju nie przyniosła jednak pożądanego skutku. Przeciwnie, doprowadziła do zwiększenia przepaści między krajami bogatymi i biednymi, a także do wzrostu ubóstwa i liczby osób ubogich w Ameryce Łacińskiej. Rozczarowanie strategią rozwoju skierowało uwagę wielu chrześcijan na socjalizm, co zaowocowało powstaniem pod koniec lat sześćdziesiątych zeszłego stulecia ruchu o nazwie „Chrześcijan na rzecz socjalizmu”. Ruch ten ogłosił manifest, w którym wzywał księży i ludzi świeckich do poparcia rewolucji. Zachętą do przyjęcia tej drogi rozwiązania problemu ubóstwa była przeprowadzona przez Fidela Castro rewolucja kubańska, która obaliła reżim Fulgencio Batisty a wraz z nim kapitalistyczny system gospodarczy panujący na Kubie. Odtąd droga rewolucji, która nierzadko przybiera formę walki partyzantycznej, zaczyna być postrzegana w wielu krajach Ameryki Łacińskiej jako jedyna droga umożliwiająca wyzwolenie od istniejącego ubóstwa, ucisku i zacofania. Ideologia rewolucji znalazła zwolenników nie tylko wśród ludzi świeckich, lecz także wśród księży<sup>4</sup>. Towarzyszył jej rozwój ideologii chrześcijaństwa rewolucyjnego, którego wyrazem była m.in. tzw. teologia rewolucji.

Jednym z bardziej znaczących reprezentantów tego kierunku teologicznego był J. Comblin, który osiągnięcie wolności w krajach Ameryki Łacińskiej widział w wyzwoleniu się od wyzysku narzuconego im przez kraje bogate. Droga prowadzącą do osiągnięcia tego celu miała być droga rewolucji, która zakładała najpierw obudzenie świadomości mas, następnie zdobycie władzy i w końcu stworzenie nowego społeczeństwa<sup>5</sup>. Chrześcijańska rewolucja została zainicjowana, zdaniem Comblina, przez samego Chrystusa i dlatego powinna opierać się na Jego nauczaniu i działaniu, które zwrócone były przede wszystkim ku ludziom ubogim. Działanie Jezusa stanowi więc przykład i inspirację do rewolucyjnego działania Kościoła, którego działalność, podobnie do działalności Jezusa, powinna zmierzać do podniesienia ubogich na wyższy poziom materialny i duchowy. Taka działalność jest już ze swej natury rewolucyjna. Specyfika chrześcijańskiej rewolucji polega na tym, że opiera się ona na miłości i miłosierdziu, które mają wymiar nie tylko osobisty, lecz przede wszystkim społeczny. Urzeczywistnienie miłości społecznej postrzegane jest przez Comblina jako konkretna realizacja

<sup>4</sup> Więcej na ten temat zob. P. E. SIGMUND, *Liberation theology at the crossroads. Democracy or revolution?* Oxford University Press, New York 1990, 40-51.

<sup>5</sup> Por. R. WINLING, *Teologia współczesna*, Znak, Kraków 1990, 284.

przykazania miłości bliźniego, a zarazem jako siła rewolucyjna zdolna do przekształcenia świata i stworzenia nowego społeczeństwa<sup>6</sup>.

Innymi teologami, którzy opowiedzieli się za rozwiązaniem istniejącego w Ameryce Łacińskiej problemu nędzy i ubóstwa na drodze rewolucji, byli J. Miguez Bonino, H. Assman i J. Porfino Miranda. Tym, co łączy poglądy wymienionych teologów, to ich pozytywne nastawienie do marksizmu i do proponowanej przez niego walki klas. Zadaniem chrześcijaństwa jest, według wspomnianych teologów, humanizacja i nadanie ludzkiego oblicza procesowi rewolucji<sup>7</sup>.

Teologia rewolucji nie znalazła jednak szerszego oddźwięku w Kościele latynoamerykańskim, który zrezygnował z niej m.in. z tego powodu, że teologia ta utożsamiała działalność Kościoła z działalnością polityczną i rewolucyjną. Nowe perspektywy rozwoju teologii wyzwolenia zostały określone przez drugą konferencję CELAM w Medellin (1968 r.)<sup>8</sup>. Od tej pory zaczęto poszukiwać trzeciej drogi, która byłaby alternatywą w stosunku do teorii rozwoju i strategii rewolucyjnej. Jedną z propozycji takiej teologii przedstawił kard. E. Pironio, który postulował przeprowadzenie głębokich zmian strukturalnych w Ameryce Łacińskiej, opierając się na etyce i nauczaniu społecznym Kościoła. Odrzucił on zarówno posługiwanie się analizę socjologiczną służącą do opisu rzeczywistości, jak i odwoływanie się do *praxis* wyzwoleniczej proponowanej przez marksizm. Opowiedział się natomiast za interpretowaniem występującej na kontynencie latynoamerykańskim sytuacji zależności w kluczu biblijnym, tzn. jako „sytuację grzechu”. Za chrześcijańską koncepcją wyzwolenia integralnego i antropologią ewangeliczną oraz działaniem inspirowanym opcją pastoralną Kościoła, która zakłada wewnętrzną przemianę człowieka. Przemiana ta stanowi, zdaniem Pironio, konieczny warunek autentycznego działania i prowadzi ludzi do wzięcia odpowiedzialności za własny los.

<sup>6</sup> Por. B. MONDIN, *Teologowie wyzwolenia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, 53-56. W tym miejscu wypada zauważyć, iż sam Comblin ustosunkowuje się krytycznie do marksistowskiego modelu rewolucji i odrzuca ideę „racjonalności marksistowskiej”.

<sup>7</sup> Więcej zob. P. E. SIGMUND, dz. cyt., 52-58.

<sup>8</sup> Znaczenie konferencji z Medellin polega przede wszystkim na sformułowaniu trzech podstawowych opcji dla Kościoła latynoamerykańskiego, tj. opcji na rzecz ubogich, opcji na rzecz integralnego wyzwolenia i opcji na rzecz kościelnych wspólnot podstawowych. Dała ona ponadto impuls do opracowania nowego projektu teologicznego właściwego dla Ameryki Łacińskiej, który będzie uwzględniał zarówno specyficzną sytuację tego kontynentu, jak i potrzebę wyzwolenia od istniejącego ubóstwa. Dlatego konferencję tę ocenia się jako doniosłe wydarzenie eklesjalne i kulturowe, które zapoczątkowało „tradycję eklesjalną” Ameryki Łacińskiej i nowy sposób myślenia właściwy dla kontynentu latynoamerykańskiego, czego konkretnym wyrazem jest powstanie teologii wyzwolenia. Por. S. GALILEA, *La teologia della liberazione dopo Puebla (1979)*, Queriniana, Brescia 1979, 22.

Słabością tej propozycji jest przede wszystkim to, że nie pokazuje ona jedności, jaka istnieje między wyzwoleniem w wymiarze historycznym i etyczno-teologicznym, co jest wynikiem żywionej przez Pironio nieufności w stosunku do posługiwania się pośrednictwem typu społeczno-analitycznego, z drugiej zaś strony do odwoływania się do historycznej *praxis* wyzwoleniczej. Propozycje te odrzuca on m.in. ze względu na ich niebiblijne i niechrześcijańskie pochodzenie. Konsekwencją odrzucenia pośrednictwa społeczno-analitycznego jest to, że proponowane przez Pironio rozumienie wyzwolenia ma zbyt abstrakcyjny charakter. Przewycięzenie tej słabości możliwe jest na bazie przyjęcia koncepcji wyzwolenia wypracowanej przez nauki humanistyczne, ponieważ wzbogaca ona biblijny sposób pojmowania wyzwolenia<sup>9</sup>.

Dlatego teologowie tacy jak G. Gutiérrez i H. Assmann, należący do kolejnego pokolenia teologów wyzwolenia, podążają w kierunku przeciwnym w stosunku do propozycji wysuniętej przez Pironio. Dowartościowują oni rozumienie wyzwolenia pochodzące z nauk humanistycznych. Zapominają jednak o wzbogaceniu go o treści nadane mu przez Objawienie chrześcijańskie, co prowadzi z kolei do niebezpieczeństwa socjologizmu, którego istota polega na wyjaśnieniu opcji etycznych wyzwolenia wyłącznie za pomocą analizy socjologicznej. Takie rozumienie wyzwolenia spotkało się z zarzutem, iż ma ono więcej wspólnego z polityką lub filozofią, aniżeli z teologią chrześcijańską<sup>10</sup>.

Pierwszym teologiem, który przedstawił podstawowe założenia teologii określanej mianem teologii wyzwolenia był G. Gutiérrez. Za punkt wyjścia tej teologii przyjmuje on konkretną sytuację historyczną, w jakiej wspólnota wierzących przeżywa swoją wiarę. Ze względu na to, że jest to sytuacja niesprawiedliwości, przemocy i nędzy, domaga się dokonania radykalnej zmiany, do której może dojść jedynie na drodze wyzwolenia, czyli zaangażowania się w działalność wyzwoleniczą. W ten sposób peruwiański teolog dochodzi do sprecyzowania jednego z istotnych elementów teologii wyzwolenia. Jest nim konkretna sytuacja i działalność wyzwolenicza, która wyznacza punkt wyjścia tej teologii. Zadaniem teologa jest zaś pogłębienie wiedzy na temat działalności wyzwoleniczej, co zakłada potrzebę odwołania się do nauk zajmujących się tą problematyką takich jak, historia, polityka, socjologia, ekonomia i psychologia. W tym względzie ważną rolę odgrywa, zdaniem Gutiérreza, marksizm, ponieważ odsłania on społeczne, gospodarcze i polityczne uwarunkowania działań człowieka. Co więcej, teologia dzięki konfrontacji z marksizmem „zaczęła się interesować tym, jakie znaczenie ma kształtowanie tego świata i działanie człowieka w historii”<sup>11</sup>. Kształtowanie to z punktu widzenia teologicznego wymaga wyjaśnienia relacji, jaka istnieje między zbawieniem i historycznym działaniem człowieka. Zbawienie, chociaż jest darem Boga i rzeczywistością

<sup>9</sup> Por. B. MONDIN, dz. cyt., 100-108.

<sup>10</sup> Por. *tamże*, 108-109.

<sup>11</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teologia wyzwolenia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976, 19.

eschatologiczną, która głównie dotyczy wyzwolenia człowieka od grzechu i śmierci, to jednocześnie jest rzeczywistością oddziałującą na istniejącą aktualnie sytuację, przez co prowadzi również do wyzwolenia od ucisku, przemocy i niesprawiedliwości historycznej. Wyzwolenie historyczne, chociaż nie może być utożsamione z wyzwoleniem soteriologicznym, ani też nie może być pojmowane jako przyjsie królestwa Bożego i jako całość zbawienia, to jednak należy je postrzegać jako rzeczywistość, która przyczynia się do wzrostu królestwa i stanowi część integralną wydarzenia zbawczego<sup>12</sup>.

Spełnienie owego zbawczego dzieła w sytuacji Ameryki Łacińskiej wymaga od Kościoła podjęcia działania politycznego, którego celem jest obalenie istniejącego systemu kapitalistycznego i zaprowadzenie nowego ładu, opartego na systemie socjalistycznym. Podjęcie tego działania przez Kościół, widziane jest przez Gutiérreza jako „znak obecności Pana w kontekście dążenia do wyzwolenia i do walki o bardziej ludzkie i bardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Tylko w ten sposób przesłanie miłości, które niesie Kościół, może się stać wiarygodne i skuteczne”<sup>13</sup>. Realizacja tego przesłania na kontynencie latynoamerykańskim wymaga od Kościoła zaangażowania się w działalność wyzwolenczą, której jedyną skuteczną strategią jest droga rewolucji, ponieważ umożliwia ona osiągnięcie wyzwolenia o charakterze społeczno-politycznym. Zaangażowanie to oznacza także poparcie walki klas jako najodpowiedniejszej i najskuteczniejszej taktyki rewolucyjnej. Działanie wyzwolencze zapewnia także skuteczność realizacji miłości na rzecz uciskanych. Z drugiej zaś strony ukazuje niewystarczalność samej refleksji filozoficznej i teologicznej do tego, by można było za jej pomocą dokonać konkretnej zmiany istniejącej sytuacji społecznej. Działanie to odsłania także ścisłą relację, jaka występuje między wiarą i zaangażowaniem politycznym, bez którego wiara jest bezowocna i nieskuteczna. Dotyczy ono wreszcie wymiaru politycznego, antropologicznego i religijnego. Wymiary te, chociaż są od siebie odróżnione, to jednak nie są oddzielone, ponieważ odwołują się one do siebie nawzajem i tworzą ostatecznie to, co można określić mianem wyzwolenia integralnego<sup>14</sup>.

## 2. Metodologia teologii wyzwolenia

Przedstawione dotychczas rozważania ukazały *Sitz in Leben* powstania teologii wyzwolenia, która określa siebie jako „refleksję krytyczną nad praxis

<sup>12</sup> *Tamże*, 183-184.

<sup>13</sup> *Tamże*, 270.

<sup>14</sup> Por. P. VANZAN, *Luci e ombre della teologia della liberazione*, „La Civiltà Cattolica” 2 (1985) 342 - 353; J. RAMOS REGIDOR, *La teologia della liberazione*, DataneWS, Roma 1996, 7-16. Bardziej szczegółowe omówienie rozwoju i problematyki dotyczącej teologii wyzwolenia zob. tenże, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*, Mondadori, Milano 1981, 15-66.

historyczną w świetle wiary”<sup>15</sup>. U podstaw tej teologii znajduje się z jednej strony „wtargnięcie ubogich”, z drugiej zaś nowe doświadczenie historyczne i duchowe, jakim jest „historyczne doświadczenie ubóstwa i nadzieja ubogich oraz doświadczenie duchowego spotkania z Panem w biednych”<sup>16</sup>. Dlatego teologia ta definiuje siebie jako próbę pogłębienia i systematyzacji tego doświadczenia. Jest to zarazem pierwsze i fundamentalne założenie teologii wyzwolenia. Drugim założeniem, które wynika w sposób bezpośredni z pierwszego, jest potrzeba uczynienia opcji na rzecz ubogich. Dzięki niej możliwa jest właściwa interpretacja rzeczywistości społecznej, która podporządkowana jest i służy interesom ludzi biednych. Opcja ta określa jednocześnie tzw. miejsce społeczne i miejsce eklesjalne, z którego i w którym interpretowana jest istniejąca rzeczywistość i opracowywana teologia<sup>17</sup>. Miejsce to postrzegane jest jako stały punkt odniesienia wszelkiej refleksji teologicznej, której celem jest pomoc w ożywieniu, pogłębieniu, krytyce i ukierunkowaniu działalności wyzwoleńczej zmierzającej do wyzwolenia ludzi biednych i uciskanych. Osiągnięcie tego celu realizuje się na drodze zastosowania pośrednictwa społeczno-analitycznego, pośrednictwa hermeneutycznego i pośrednictwa praktyczno-pastoralnego. Pośrednictwa te odślaniają specyfikę metodologii proponowanej przez teologię wyzwolenia.

Pierwsze z wymienionych pośrednictw, określane jest także mianem „widzieć”. Polega ono na wykorzystaniu informacji i analiz dostarczonych przez nauki społeczne, które służą odkryciu i zrozumieniu mechanizmów rodzących ucisk i ubóstwo. Po analizie rzeczywistości następuje odczytanie wyników przeprowadzonej analizy społecznej w świetle źródeł wiary, tzn. Pisma Świętego i Tradycji. Chodzi tu o spojrzenie i ocenę rzeczywistości w świetle planu Bożego. Etap ten nazywany jest „pośrednictwem hermeneutycznym”,

<sup>15</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teologia wyzwolenia*, 18. Funkcja krytyczna teologii polega, zdaniem Gutiérreza, najpierw na „odniesieniu krytycznym względem swoich własnych fundamentów i narzędzi pojęciowych. Następnie na wyraźnej krytyce w stosunku do uwarunkowań ekonomicznych, społeczno-kulturowych obecnych także wewnątrz aktywności teoretycznej i praktycznej wspólnot chrześcijańskich. W końcu, na byciu »teorią określonej praktyki«, »teorią krytyczną« w świetle wiary, ożywioną przez intencję praktyczną, i w konsekwencji nierozzerwalnie związaną z *praxis* historyczną”. O. MARSON, *Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodvis Boff, Juan Luis Segundo*, PUG, Pordenone 1992, 87. Można zatem powiedzieć, że wiara w teologii Gutiérreza spełnia rolę kryterium normatywnego i krytycznego.

<sup>16</sup> J. SOBRINO, *El Vaticano y la teología de la liberación*, w: R. JIMENEZ, J. LEPELEY, R. VEKEMANS, J. CORDERO (red.), *Teología de la liberación. Análisis y Confrontación hasta Libertatis Nuntius*, Cedral, Bogota 1985, 913. Por. także, L. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, Borla, Roma 1986, 34.

<sup>17</sup> Por. L. BOFF, *La teologia, la Chiesa, i poveri*, Borgaro, Torino 1992, 12; J. SOBRINO, *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Città di Castello, Assisi 1995, 59-67.

które odpowiada drugiemu krokowi teologii wyzwolenia, nazywanemu także „oceną” lub „osądem” istniejącej rzeczywistości w perspektywie wiary. Ostatni etap metodologiczny teologii latynoamerykańskiej polega z kolei na podjęciu konkretnego zaangażowania, czyli *praxis*, której celem jest doprowadzenie do przekształcenia i zmiany istniejących struktur społecznych. Ten element metodologii nazywany jest „pośrednictwem praktyczno-pastoralnym”, ponieważ jego celem jest określenie i podjęcie konkretnego działania w świetle wiary<sup>18</sup>.

Przedstawiona metoda teologii wyzwolenia pokazuje, iż pierwszym jej elementem jest widzenie całej rzeczywistości. Drugim elementem jest ocena tej rzeczywistości w świetle Pisma Świętego, tzn. na ile jest ona zgodna z planem Bożym a na ile jest ona skutkiem grzechu. W ten sposób interpretacja rzeczywistości dzięki „pośrednictwu hermeneutycznemu” przekształca się w teologiczną lekturę samej rzeczywistości. Ostatnim etapem, będącym logiczną konsekwencją dwóch wcześniejszych, jest zaangażowanie, czyli podjęcie konkretnego działania, którego celem jest wpływanie na zmianę istniejącej rzeczywistości, a tym samym przyczynianie się do stworzenia społeczeństwa bardziej braterskiego, widzianego jako antycypacja królestwa Bożego na ziemi.

Skoro punktem wyjścia teologii wyzwolenia jest działalność wyzwolenicza i rzeczywistość zapośredniczona przez analizę socjologiczną, w związku z tym teologia ta „nie jest całą teologią; jest teologią drugą, która zakłada teologię pierwszą”<sup>19</sup>. Teologią pierwszą jest wybrana analiza społeczna rzeczywistości. Teologia zaś we właściwym tego słowa znaczeniu jest dopiero „drugim momentem refleksji na temat działania, aby było ono bardziej autentyczne i skuteczne”<sup>20</sup>. Dlatego teologia jest określana jako, tzw. drugi krok, który poprzedza analiza rzeczywistości i *praxis* wyzwolenicza.

### 3. Ocena teologii wyzwolenia

Pierwszy z dokumentów Kongregacji Nauki Wiary poświęconych teologii wyzwolenia, koncentruje się zasadniczo na ukazaniu „szkodliwych dla wiary i życia chrześcijańskiego błędów i ich niebezpieczeństwa, jakie niosą ze sobą niektóre formy tej teologii” (*Wprowadzenie*). Tym niemniej dokument ten wymienia także pewne pozytywne elementy obecne w teologii wyzwolenia. Jednym z nich jest zwrócenie uwagi na dążenie ludzi do sprawiedliwości i wyzwolenia. Dążenie to widziane jest jako jeden z podstawowych znaków czasu, który wymaga wyjaśnienia i udzielenia na niego odpowiedzi w świetle Ewangelii (por. I, 1). Innym elementem pozytywnym jest dostrzeżenie i zdefiniowanie przez teologię wyzwolenia istniejącej na kontynencie latynoamerykańskim sytuacji jako tragicznej, której zasadniczą cechą jest rażąca nierówność występująca nie tylko między krajami bogatymi i biednymi, lecz także między

<sup>18</sup> Por. L. BOFF, *La teologia*, 108-109.

<sup>19</sup> R. GIBELLINI, *Il dibattito*, 23.

<sup>20</sup> L. BOFF, *La grazia come liberazione*, Borla, Roma 1986, 115.

różnymi grupami społecznymi żyjącymi w krajach Ameryki Łacińskiej (por. I, 7). Kolejnym elementem, który zasługuje na uwagę jest, zdaniem Instrukcji, obudzenie świadomości ludzi uciskanych, do czego przyczynił się w dużym stopniu Kościół, podejmując dzieło ewangelizacji (por. I, 4). Wreszcie, w pełni usprawiedliwionym jest według Kongregacji Nauki Wiary określanie teologii jako teologii wyzwolenia i rozumienie jej jako „refleksji teologicznej, skupionej na problemach biblijnych wyzwolenia i wolności oraz na niecierpiących zwłoki wnioskach praktycznych” (III, 4). Inną pozytywną cechą teologii wyzwolenia jest odkrycie przez nią „na nowo wartości ważnych tekstów prorockich i Ewangelii, występujących w obronie ubogich” (IX, 10). Ostatnim pozytywnym aspektem teologii wyzwolenia, o którym wspomina dokument watykański, jest wsłuchanie się w wołanie o sprawiedliwość i uczynienie z niego jednego z podstawowych zadań całego Kościoła (por. XI, 2, 3).

Główna natomiast krytyka teologii wyzwolenia w omawianej Instrukcji sprowadza się zasadniczo do dwóch zarzutów: bezkrytycznego przyjmowania „zapożyczeń z filozofii marksistowskiej” (VI, 10) i „odwoływania się do założeń hermeneutyki biblijnej, nacechowanej racjonalizmem” (VI, 10). Obie wymienione obiekcje, w szczególności zaś pierwsza, są niejako podstawą pozostałych zastrzeżeń sformułowanych w Instrukcji watykańskiej pod adresem teologii wyzwolenia, gdyż ich praktyczne konsekwencje dostrzegalne są na polu filozoficznym, biblijnym, chrystologicznym, eklezjologicznym i antropologicznym.

Problem przyjęcia marksizmu na polu filozoficznym związany jest przede wszystkim z tym, że „myśl Marksa reprezentuje totalizującą koncepcję świata” (VII, 6), w której wszystko, łącznie z danymi pochodzącymi z obserwacji i opisami dotyczącymi analizy rzeczywistości, podporządkowane jest z góry określonej ideologii. Analizie tej brakuje ponadto otwarcia na prawdę o całej rzeczywistości. Przyjęcie ideologii marksistowskiej wypacza wreszcie nie tylko sens prawdy, prowadzi także do zanegowania i odrzucenia istnienia prawdy absolutnej. Marksizm redukuje prawdę do prawdy klasowej, którą nabywa się i tworzy na drodze *praxis*, będącej *praxis* partyjną, co zakłada jednocześnie konieczność udziału w walce klas, widzianej jako obiektywne i podstawowe prawo historii. Walka klas jest zaś tym, co warunkuje rozumienie społeczeństwa jako rzeczywistości, w której nie tylko ścierają się przeciwstawne interesy poszczególnych grup społecznych, lecz także jako rzeczywistości, która opiera się na przemocy. Takie pojmowanie społeczeństwa pociąga za sobą i jednocześnie legitymizuje przyjęcie rewolucji jako drogi, na której dokonuje się odwrócenia istniejącego porządku społecznego, który aktualnie sprzyja wyłącznie ludziom bogatym (por. VIII, 2-8). Celem rewolucji jest osiągnięcie wyzwolenia, którego istota polega na radykalnym przeobrażeniu istniejących stosunków ekonomiczno-społecznych, gdyż podstawowe zło tkwi w niesprawiedliwych strukturach ekonomicznych, społecznych i politycznych, a nawet religijnych.

Aprioryczne podporządkowanie ideologii, jako zasadzie służącej odczytywaniu rzeczywistości wraz z przyjętymi przez teologię wyzwolenia

racjonalistycznymi założeniami hermeneutyki biblijnej, dostrzegalne jest również w proponowanej przez nią interpretacji Pisma Świętego. Jednym z tego przejawów jest pojmowanie wyprowadzenia Izraela z niewoli egipskiej jako wydarzenia o charakterze wyłącznie politycznym, którego celem było zrzucenie jarzma społeczno-politycznego oraz przyniesienie wyzwolenia od nędzy i ucisku ekonomicznego (por. IV, 3-4; X, 5). Podobny zarzut wysuwany jest w stosunku do politycznego odczytywania przez teologię wyzwolenia hymnu *Magnificat* (por. X, 5). Innym poważnym redukcjonizmem obecnym w tej teologii, na który zwraca uwagę Instrukcja watykańska, jest utożsamianie królestwa Bożego i jego rozwoju z historycznym ruchem wyzwolenia człowieka. Prowadzi ono do immanentyzmu historycystycznego i do zacierania różnicy, jaka istnieje między historią zbawienia i historią świecką, królestwem Bożym i działaniem człowieka (por. IX, 3 -4).

Kolejnym poważnym błędem, będącym wynikiem przyjęcia tez głoszonych przez egzegezę racjonalistyczną, jest proponowane przez teologię wyzwolenia podejście do osoby Jezusa Chrystusa. Odrzuca ono, zdaniem Kongregacji Nauki Wiary, autorytatywną interpretację osoby Jezusa podawaną przez Magisterium i nadaje nowego znaczenia symbolowi chalcedońskiemu. Konkretnym tego wyrazem jest przeciwstawianie Jezusa historii Chrystusowi wiary i ukazywanie Jezusa jako osoby ucieleśniającej postulaty walki ludzi ubogich i uciemżonych. Przypisywanie śmierci Chrystusa znaczenia wyłącznie politycznego. Teologia wyzwolenia wysuwa wreszcie nieprawdziwą tezę na temat tego, iż „dzięki rewolucyjnemu doświadczeniu walki ubogich o swoje wyzwolenie dochodzi się do spotkania z »Jezusem historii«” (X, 9). Doświadczenie to zostaje następnie błędnie utożsamione z doświadczeniem samego Jezusa, co prowadzi do przyznania temu doświadczeniu szczególnego znaczenia, którego wyjątkowość polega na tym, iż dzięki niemu staje się możliwe osiągnięcie wiedzy na temat prawdziwego Boga i Jego królestwa (por. X, 10).

Przejęcie ideologii marksistowskiej przez teologię wyzwolenia wpływa także na proponowane przez nią rozumienie Kościoła jako rzeczywistości wewnątrzhistorycznej i podlegającej prawom rządzącym historią. Rozumienie to odbiega od tradycyjnego sposobu pojmowania Kościoła jako rzeczywistości eklezjalnej, będącej „darem łaski Bożej i misterium wiary (IX, 8). Kwestionuje sakramentalną i hierarchiczną strukturę Kościoła” (IX, 13), czego wyrazem jest utożsamianie Kościoła hierarchicznego z klasą panującą, którą należy zwalczać. Prowadzi do przeciwstawienia Kościołowi instytucjonalnemu „Kościół ubogich”, którym jest Kościół ludowy i klasowy, tzn. Kościół biorący udział w walce wyzwoleniczej. Odwraca wreszcie znaczenie symboli sakramentalnych, czego przejawem jest postrzeganie Eucharystii jako celebracji ludu walczącego. Z drugiej zaś strony określanie jedności eklezjalnej jako rzeczywistości możliwej do osiągnięcia jedynie na drodze walki klasowej.

W końcu, teologia wyzwolenia bezkrytycznie korzysta, zdaniem Kongregacji Nauki Wiary, z założeń marksistowskich. Konsekwencją tego jest odwo-



ływanie się do walki klas, która zakłada używanie przemocy, co jest sprzeczne z zasadami etyki i chrześcijańską wizją człowieka i społeczeństwa. Założenia te są ponadto nie do przyjęcia przez Kościół, ponieważ w centrum ich znajduje się ateizm, który odrzuca istnienie Boga i prowadzi do negacji osoby ludzkiej, jej wolności i praw przysługujących każdemu człowiekowi (por. VII, 9).

Reasumując, można powiedzieć, że proponowana przez teologię wyzwolenia „nowa interpretacja chrześcijaństwa” krytykowana jest przez Instrukcję watykańską ze względu na przyjęte przez nią „a priori spojrzenie klasowe, które funkcjonuje w niej jako decydująca zasada hermeneutyczna” (X, 2). Zasada ta prowadzi z kolei do relatywizacji i do podporządkowania kryteriów teologicznych imperatywowi walki klas oraz do uznania ortopraksji za najważniejsze kryterium prawdy. Tymczasem w teologii „ostatecznym i rozstrzygającym kryterium prawdy może być tylko kryterium teologiczne” (VII, 10). Posługiwanie się dorobkiem innych nauk jest zaś, zdaniem Kongregacji Nauki Wiary, dopuszczalne, pod warunkiem że jest traktowane jako mające charakter „podporządkowany” i zostaje poddane krytycznej ocenie teologicznej. Instrukcja zachęca zarazem do tego, by z jednej strony poszukiwać analizy społecznej, która byłaby wolna i niezdeformowana przez ideologiczne założenia marksistowskie, z drugiej zaś do opracowania koncepcji ortopraksji, która pozostawałaby w ścisłej relacji do ortodoksji<sup>21</sup>. Dokument watykański wskazuje wreszcie na wiarę jako na podstawę i źródło chrześcijańskiej *praxis* wyzwoleniczej. Wiara winna ponadto być traktowana, zdaniem Kongregacji Nauki Wiary, jako teoria, która dostarcza treści, kryteriów, inspiracji i ukierunkowania chrześcijańskiej *praxis*.

Omawiana Instrukcja wysuwa także poważne zastrzeżenia w stosunku do wykorzystywanych przez teologię wyzwolenia pośrednictw typu społeczno-analitycznego, hermeneutycznego i praktyczno-pastoralnego. Pierwsze z wymienionych pośrednictw jest nie do przyjęcia ze względu na bezkrytyczne posługiwanie się elementami ideologii marksistowskiej (por. VI, 10). Drugie z kolei pośrednictwo, tzn. typu hermeneutycznego, jest krytykowane przez Kongregację Nauki Wiary za wykorzystywanie w nim „hermeneutyki biblijnej nacechowanej racjonalizmem” (VI, 10). Zasadnicza natomiast słabość proponowanego przez teologię wyzwolenia pośrednictwa praktyczno-pastoralnego polega na tym, że uważa ono ortopraksję za najważniejsze kryterium prawdy (por. X, 30).

Na koniec wypada zauważyć, iż mocną stroną omówionej Instrukcji jest to, że nie odnosi się ona w sposób bezpośredni do poglądów głoszonych przez któregoś z teologów wyzwolenia, ani też do konkretnego kierunku teologii wyzwolenia. Zaleta ta stanowi jednocześnie, zdaniem niektórych teologów, o słabości tego dokumentu, ponieważ jest on przez to zbyt ogólny i stwarza okazję do nieporozumień a nawet do jego niewłaściwego zrozumienia<sup>22</sup>. Bardziej

<sup>21</sup> Por. J. DUPUIS, *Teologia della liberazione*, w: R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (red.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Città di Castello, Assisi 1990, 1287-1288.

<sup>22</sup> S. MOSSO, *Contenuti e significato dell'Instruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione*, „La Civiltà Cattolica” 1 (1985) 131.

krytyczną opinię formułuje E. Schillebeeckx, którego zdaniem obraz teologii wyzwolenia przedstawiony w Instrukcji jest karykaturą tej teologii<sup>23</sup>. Podobne stanowisko zajmują ważniejsi reprezentanci teologii latynoamerykańskiej, którzy nie akceptują i nie utożsamiają się z wizją teologii wyzwolenia nakreśloną w dokumencie watykańskim, która, ich zdaniem, nie dotyczy poglądów przez nich głoszonych<sup>24</sup>. Innym krytycznym głosem w stosunku do oceny teologii wyzwolenia przedstawionej w Instrukcji jest głos Brazylijczyka, kard. A. Lorscheidera, który nie tylko broni tej teologii, lecz zwraca także uwagę na różnicę, jaka istnieje między punktem wyjścia przyjętym w dokumencie watykańskim a punktem wyjścia proponowanym przez teologię wyzwolenia. Dokument ten wychodzi bowiem „od ujęcia wyzwolenia jako tematu samego w sobie. Natomiast zupełnie inny jest punkt wyjścia teologii wyzwolenia, dla której temat wyzwolenia nie jest tematem teoretycznym, ponieważ wychodzi ona od *praxis*, od praktyki, od praktyki uciskanych. Dlatego opracowuje teologię, która wychodzi od praktyki wyzwoleniczej”<sup>25</sup>. Inną słabością omówionej Instrukcji jest jej powściągliwość w stosunku do zagadnienia „znaków czasu”, które stanowi jeden z ważniejszych tematów poruszanych przez teologię wyzwolenia (por. I, 1; II, 44)<sup>26</sup>. Dokument watykański byłby w końcu, zdaniem D.E. Waltermirea, zupełnie inny przynajmniej w tym, co dotyczy kwestii chrystologii, gdyby zostały uwzględnione w nim rozważania chrystologiczne takich teologów, jak L. Boff i J. Sobrino, którzy uważani są za najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli chrystologii wyzwolenia<sup>27</sup>.

#### 4. Chrześcijańskie rozumienie wolności i wyzwolenia

Bezpośrednim przedmiotem zainteresowania drugiej Instrukcji wydanej przez Kongregację Nauki Wiary, którą należy widzieć i odczytywać w świetle wcześniejszej ze względu na to, że między obu dokumentami „zachodzi orga-

<sup>23</sup> Por. E. SCHILLEBEECKX, *A Instrução sobre a teologia de la libertação se dirige a um interlocutor errado*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 44 (1984) 766.

<sup>24</sup> Por. J. SOBRINO, *El Vaticano y la teología de la liberación*, 916; C. BOFF, L. BOFF, *Cinque osservazioni al card. Ratzinger*, „Il Regno-attualità” 8 (1984) 193-196; ciż, *Em vista do novo documento vaticano sobre a teologia da libertação*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 44 (1984) 709-725; J. L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid 1985; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, t. 1, Edizioni Paoline, Torino 1991, 223.

<sup>25</sup> A. LORSCHIEDER, *Observações a respeito de Instrução sobre alguns aspectos da teologia da da libertação*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 44 (1984) 708.

<sup>26</sup> Por. O. MARSON, dz. cyt., 316.

<sup>27</sup> Por. D. E. WALTERMIRE, *The liberation christologies of Lonardo Boff and Jon Sobrino. Latin American contribution to contemporary christology*, Lanham, New York-London 1994, 113. Autor ten zwraca także uwagę na to, że stosunek Jana Pawła II do teologii wyzwolenia jest mniej krytyczny, aniżeli krytyka zawarta w Instrukcji watykańskiej. Więcej na ten temat zob. *tamże*, 105-109.

niczny związek”<sup>28</sup>, jest temat wolności i wyzwolenia w ujęciu chrześcijańskim, nie zaś teologia wyzwolenia. Kongregacja Nauki Wiary podejmuje się opracowania tego tematu, ponieważ widzi w nim jeden z zasadniczych znaków czasu i chce jednocześnie udzielić odpowiedzi na dążenie współczesnego człowieka do osiągnięcia wolności. W związku z tym *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* ustosunkowuje się najpierw do nowożytnej koncepcji wolności, która w centrum stawia człowieka i pojmuje go jako jednostkę samowystarczającą, decydującą o sobie i o tym, co jest dobre i złe. Człowiek, według tej koncepcji, osiąga wolność na drodze wyzwolenia się od jakiegokolwiek przymusu pochodzącego z zewnątrz, co jednocześnie zakłada wyzwolenie się człowieka od Boga i od narzuconego mu porządku moralnego. Wyzwolenie to ma prowadzić i gwarantować wolność osobie ludzkiej. Istota tej wolności polega na wolności myślenia i samodzielnym podejmowaniu inicjatyw (por. nr 6-13).

Następnie ustosunkowuje się do materialistycznej koncepcji wolności, która odrzucając ideę Boga i pojęcie grzechu, odrzuca także prawdę o transcendentnym powołaniu człowieka. Religię postrzega zaś jako główne źródło alienacji człowieka i formę służącą usprawiedliwieniu istniejącego porządku społecznego, a wraz z nim wyzysku i niesprawiedliwych struktur społeczno-ekonomicznych (por. nr 41).

Wspomniane koncepcje wolności prowadzą, zdaniem Kongregacji Nauki Wiary, do podobnych skutków, tj. do występowania nierówności między ludźmi i narodami oraz do kształtowania się stosunków zależności (por. nr 12-13). Sprzyjają tworzeniu się niesprawiedliwych struktur, których owocem jest wyzysk i zniewolenie (por. nr 42). Koncepcje te są nie do przyjęcia z punktu widzenia chrześcijańskiego także z tego względu, iż, odrzucając Boga i ustanowiony przez Niego porządek moralny, pozbawiają osobę ludzką jej godności i praw przysługujących każdemu człowiekowi oraz przyczyniają się do traktowania człowieka w sposób przedmiotowy.

Kongregacja Nauki Wiary, nie akceptując wymienionych powyżej koncepcji wolności, chce jednocześnie wyjaśnić w sposób pozytywny, na czym polega istota wolności i wyzwolenia w ujęciu chrześcijańskim. Dlatego w proponowanym przez siebie wyjaśnieniu tego zagadnienia odwołuje się do teologicznej koncepcji wolności, która ma swoje zakorzenienie i fundament w Objawieniu. W ten sposób omawiana Instrukcja pokazuje, w jaki sposób teoria, czyli ortodoksja wpływa zarówno na rozumienie, jak i na kształtowanie się wyzwolenia, czyli ortopraksji chrześcijańskiej. Przypomina jednocześnie o tym, iż właściwym punktem wyjścia rozważań nad chrześcijańskim ujęciem wolności i wyzwolenia powinno być kryterium teologiczne, ponieważ dostarcza ono prawdę na temat zbawienia i odkupienia dokonanego przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa

<sup>28</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Liberatis conscientia. Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, w: Z. ZIMOWSKI, J. KRÓLIKOWSKI (red.), *W trosce o pełnię wiary*.

Chrystusa. Odkupienie to należy widzieć jako podstawę wyzwolenia człowieka od grzechu i śmierci oraz jako wydarzenie, która ofiaruje człowiekowi prawdziwą wolność (por. nr 3, 51). Z drugiej zaś strony Instrukcja watykańska przypominała także inną prawdę biblijną, a mianowicie prawdę o złu, czyli grzechu jako pierwszej i najważniejszej podstawie i przyczynie zniewolenia człowieka zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym. Rozumienie to odwołuje się z jednej strony do starotestamentowej koncepcji biblijnej mówiącej o grzechu jako rzeczywistości, która prowadzi do zerwania przyjaźni z Bogiem i jest źródłem prawdziwej alienacji człowieka (por. nr 37-38), z drugiej zaś do nowotestamentowej idei usprawiedliwienia ludzkości w Jezusie, na mocy którego Bóg pojednał ludzi ze sobą i otworzył przed nimi drogę prowadzącą do osiągnięcia prawdziwego wyzwolenia (por. nr 51, 53).

Przedstawiony kontekst pokazuje, iż refleksja nad wolnością i wyzwoleniem w ujęciu chrześcijańskim zakłada prawdę o zależności człowieka od Boga oraz o jego powołaniu do życia w jedności z Bogiem i do uczestniczenia w Jego wolności. Wolność ludzka, w świetle tej prawdy, jawi się jako wolność podporządkowana Bogu i dobru, a tym samym jako rzeczywistość możliwa do zrealizowania o tyle, o ile pozostaje ukierunkowana na Boga i liczy się z ustanowionym przez Niego porządkiem moralnym. Prawda ta przypomina jednocześnie o godności i wolności ludzkiej jako rzeczywistości, która ma swoją ostateczną podstawę najpierw w akcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, następnie w wydarzeniu wcielenia i odkupienia człowieka przez Chrystusa. W związku z tym omawiana Instrukcja przedstawia Chrystusa jako jedyną osobę, która może wyzwolić i wyzwala człowieka od grzechu i śmierci oraz ofiaruje mu prawdziwą wolność. Istota tej wolności polega na uzdolnieniu człowieka do miłości i czynienia dobra. Z drugiej zaś strony na tym, że obok wymiaru teologicznego, jakim jest darmowość wolności, zakłada również wymiar etyczno-społeczny, który wskazuje na konieczność kierowania się w życiu społecznym takimi wartościami, jak dobro, miłość, sprawiedliwość i przestrzeganie niezbywalnych praw innych osób. Tak rozumiana wolność wyklucza nie tylko używanie przemocy jako środka prowadzącego do osiągnięcia wyzwolenia, lecz także występuje przeciwko wszelkim formom niesprawiedliwości, ucisku i podporządkowywania sobie innych ludzi.

Reasumując, można powiedzieć, że podstawą zrozumienia wolności i wyzwolenia a zarazem drogą, która prowadzi do ich osiągnięcia jest, zdaniem Instrukcji Watykańskiej, odkupienie dokonane przez Chrystusa, ponieważ przynosi ono człowiekowi wyzwolenie od grzechu. Dlatego wyzwolenie w ujęciu chrześcijańskim ma na pierwszym miejscu znaczenie soteriologiczne. Kongregacja Nauki Wiary, przypominając tę prawdę, odwraca logikę proponowaną przez niektórych teologów wyzwolenia, upatrujących zasadnicze zniewolenie człowieka w istnieniu niesprawiedliwych struktur ekonomiczno-społecznych. Zwraca także uwagę na to, że bez wyzwolenia od grzechu, które jest podstawą autentycznej wolności i bez wewnętrznego nawrócenia osoby, nie może być

mowy o wyzwoleniu i wolności tak w wymiarze osobistym, jak i społecznym<sup>29</sup>. A zatem dopiero wyzwolenie od grzechu, który jest zamknięciem się na Boga i na bliźniego, umożliwia stworzenie nowego człowieka i nowego społeczeństwa oraz dokonanie głębokich zmian strukturalnych (por. nr 3, 23, 52, 75). Argumentem przemawiającym na korzyść przyznania pierwszeństwa wyzwoleniu o charakterze soteriologicznemu jest prawda o wyzwoleniu przyniesionym przez Chrystusa, które przywraca człowiekowi wolność i otwiera go na Boga i na drugiego człowieka oraz ukierunkowuje na dobro, prawdę i miłość. Wartości te, w szczególności zaś sposób prawda, stanowią istotny warunek i kryterium ludzkiej wolności. Są gwarantem poszanowania praw innych ludzi i przyczyniają się do tego, że dążenie do osiągnięcia wyzwolenia opiera się na środkach moralnie godziwych, ponieważ kieruje się zasadami etyki, która wyznacza wyraźną granicę między dobrem i złem. Motorem wyzwolenia i przeobrażenia społecznego winna być miłość, której ostatecznym źródłem jest miłość Boża obejmująca wszystkich ludzi, nie zaś walka klas, która odrzuca porządek moralny. Ukonkretnieniem tej miłości jest miłosierdzie i sprawiedliwość. Tak pojęta miłość znajduje swoją podstawę w miłości Chrystusa, która uzdalnia człowieka do otwarcia się na innych ludzi i ich potrzeby (por. nr 55-57). Dlatego autentyczna miłość chrześcijańska, obok wymiaru wertykalnego, jakim jest miłość do Boga, zakłada także wymiar horyzontalny, który dotyczy miłości bliźniego i wskazuje na społeczny wymiar miłości chrześcijańskiej, a tym samym na etyczno-społeczny charakter wyzwolenia.

Ten etyczno-społeczny charakter wyzwolenia stanowi drugi, ważny punkt obecny w rozważaniach Kongregacji Nauki Wiary na temat wolności i wyzwolenia chrześcijańskiego. Odnosi się on z jednej strony do życia i do funkcjonowania człowieka w społeczeństwie, z drugiej zaś do oddziaływania społeczeństwa na życie jednostki. Oddziaływanie to dotyczy wpływu, jaki istniejący porządek społeczny wywiera na osobę ludzką. Porządek ów może pomagać lub też przeszkadzać człowiekowi w realizacji jego wolności (por. nr 32). Wspomniane oddziaływanie porządku społecznego na życie jednostki dostrzegalne jest również w funkcjonowaniu struktur społecznych, definiowanych przez Kongregację Nauki Wiary jako „zbiór instytucji i praktyk, które ludzie już zastają bądź je tworzą, na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej, a które nadają kierunek lub organizują życie ekonomiczne, społeczne i polityczne” (nr 74). Struktury te są konieczne i pomocne w kształtowaniu życia społecznego. Tym niemniej mogą one także przyczyniać się do wypaczenia rozwoju społecznego, a nawet rodzić niesprawiedliwość. Jeśli ma to miejsce wówczas można mówić o „strukturach naznaczonych grzechem” (*tamże*). Wypaczenia te, chociaż są w pewien sposób niezależne od woli ludzkiej, to jednak skutki ich są zawsze wynikiem odpowiedzialności człowieka, a nie determinizmu historii (por. *tamże*). Dlatego Kongregacja Nauki Wiary przyznaje priorytet wolności

<sup>29</sup> Por. J. RATZINGER, *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” 3 (1997) 47.

jednostkowej i nawróceniu serca, widząc w nim nieodzowny warunek dokonania zmian również w wymiarze społecznym. Zwraca ponadto uwagę na potrzebę równoczesnego działania „na rzecz serc i ulepszenia struktur, gdyż grzech, będący początkiem niesprawiedliwych sytuacji w pierwszym i właściwym znaczeniu jest aktem dobrowolnym, mającym swoje źródło w wolności osoby” (nr 75). „Grzech społeczny” ma zaś charakter jedynie pochodny.

Instrukcja nie odrzuca więc potrzeby wpływania na zmianę istniejących struktur społecznych, o ile są one naznaczone grzechem i sprzyjają tworzeniu niesprawiedliwości i uciskowi człowieka, chociaż jej zasadniczą intencją jest pokazanie, gdzie leży prawdziwy dramat wolności i zniewolenia człowieka. Przypomina jednocześnie o tym, że wyzwolenie, które jest procesem, nie rodzi samo z siebie wolności, a jedynie stwarza warunki do jej skutecznego funkcjonowania (por. nr 31). Stwierdzenie to pokazuje, że refleksja nad wolnością ujmowana jest w dokumencie watykańskim według schematu: „wolność – wyzwolenie – wolność”<sup>30</sup>. Wolność jest tym, co uruchamia proces wyzwolenia, którego celem jest stworzenie warunków gwarantujących i umożliwiających pełniejszą realizację wolności. Dlatego wolność, jeśli chce być wolnością skuteczną, musi poszukiwać odpowiednich warunków do tego, by mogła siebie urzeczywistnić. Dokonuje się to m.in. na drodze stworzenia odpowiednich warunków politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturowych, które umożliwiają skuteczną realizację wolności.

Wolność należy ponadto postrzegać, zdaniem Kongregacji Nauki Wiary, zarówno jako dar, jak i zadanie, które wymaga od człowieka tego, by dążył do jej pełniejszego urzeczywistnienia w wymiarze osobistym i społecznym, co zakłada współdziałanie człowieka z łaską Bożą<sup>31</sup>.

Dostrzeżenie wspomnianych warunków sprawia, że refleksja nad wolnością w Instrukcji watykańskiej ma charakter konkretny i pozwala pokazać, na czym ostatecznie polega istota wyzwolenia integralnego, tj. wyzwolenia, które obejmuje zarówno wymiar soteriologiczny, jak i etyczno-społeczny. Pierwszy z wymienionych wymiarów wskazuje na wyzwolenie i wolność jako dar, który ofiarowany jest człowiekowi przez Boga w Chrystusie i przywraca mu wolność utraconą na skutek grzechu. Natomiast wymiar etyczno-społeczny wyzwolenia podkreśla potrzebę zaangażowania się człowieka w realizację darowanej mu wolności zgodnie z zamysłem Bożym. Realizacja ta zakłada zaangażowanie się człowieka w proces wyzwolenia, którego istota polega najpierw na nawróceniu serca, czyli na przewyciężaniu własnej słabości, następnie zaś na budowaniu struktur wolności, tzn. takich struktur społecznych, które pozwolą respektować wolność i godność każdej osoby oraz sprzyjać będą życiu i promowaniu sprawiedliwości.

<sup>30</sup> Por. R. GIBELLINI, *Teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 400.

<sup>31</sup> Por. J. MAJKA, *Wstęp do Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, w: KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Wolność chrześcijańska*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986, 19.

Instrukcja, chociaż dowartościowuje wyzwolenie o charakterze społecznym, jako ważny aspekt wyzwolenia integralnego, to jednocześnie pokazuje, że relację między soteriologicznym i społecznym wymiarem wyzwolenia, należy ujmować w perspektywie jedności, tzn. jako przynależących do jednej misji Kościoła. Z drugiej zaś strony przypomina o potrzebie zachowania różnicy i odmienności, jaka istnieje między ewangelizacją, będącą zasadniczym posłannictwem Kościoła, a promocją ludzką (por. nr 64). Wspomniana jedność opiera się na misji Kościoła, której istota polega na oddziaływaniu na rzecz osiągnięcia przez człowieka dobra i integralnego wyzwolenia. Natomiast różnica wynika z dwóch zadań Kościoła, które „z różnych tytułów należą do jego misji” (*tamże*). Jednym z takich zadań, które jest zarazem podstawowym zadaniem Kościoła, jest troska o człowieka jako obywatela „miasta Bożego” (por. nr 63), czyli troska o jego zbawienie wieczne. Drugim zaś zadaniem Kościoła jest dbanie o człowieka jako obywatela „miasta ziemskiego”, czego wyrazem jest zabieganie o wszechstronny rozwój każdej osoby, zagwarantowanie jej podstawowych praw oraz przyczynianie się do budowania społeczeństwa braterskiego i sprawiedliwego. Zachowanie wspomnianej różnicy jest ważne z tego względu, że z jednej strony podkreśla właściwy charakter powołania Kościoła, z drugiej zaś chroni przed niebezpieczeństwem sprowadzania wyzwolenia przyniesionego przez Chrystusa i misji Kościoła wyłącznie do porządku ziemskiego. Dopiero w kontekście tak zdefiniowanej misji Kościoła znajduje swoje właściwe miejsce, zdaniem Kongregacji Nauki Wiary, zarówno „opcja preferencyjna na rzecz ubogich” (por. nr 68), jak i teologia wyzwolenia (por. nr 70).

Pierwszorzędnym zadaniem Kościoła jest zatem głoszenie prawdy o zbawieniu wiecznym, które jest najwyższym wyrazem wolności, i ukazywanie drogi, jaką człowiek powinien podążać, by mógł osiągnąć cel swojego powołania (por. nr 63). Prawda o zbawieniu wiecznym ofiaruje ponadto człowiekowi nadzieję, która nadaje sens, motywację i ukierunkowuje działania przez niego podejmowane, których celem jest przemiana świata (por. nr 59-61).

Reasumując, można powiedzieć, że wyzwolenie w rozumieniu chrześcijańskim jest przede wszystkim wyzwoleniem od grzechu i śmierci, czyli wyzwoleniem o charakterze soteriologicznym. Jest ono podstawą i źródłem wolności osobistej, przy czym powinno ono rozciągać się także „na zadanie wyzwolenicze, na wymóg etyczny” (nr 99), czyli na działania o charakterze społecznym. Działania te będą autentycznymi działaniami wyzwoleniczymi wówczas, jeśli będą one zgodne z prawdą i będą zmierzać do urzeczywistnienia cywilizacji miłości (por. *tamże*). Jest nią cywilizacja respektująca takie wartości, jak uznanie osoby jako podmiotu i celu wszelkiej działalności; prymat osoby i pracy nad kapitałem; kierowanie się w życiu społecznym i międzynarodowym prawdą o powszechnym przeznaczeniu dóbr; uczestnictwo wszystkich krajów w rozwoju dobra wspólnego (por. nr 75-91). Wartości te dostarczają jednocześnie koniecznego kryterium do oceny sytuacji, struktur i istniejących systemów. Wcielanie ich w życie społeczne gwarantuje, przeprowadzenie autentycznych

zmian o charakterze strukturalnym, wśród których najważniejszym jest rozwiązanie problemu nędzy. Rozwiązanie tego problemu możliwe jest na drodze „popierania rozwoju cywilizacji pracy” (nr 83), widzianej przez Kongregację Nauki Wiary jako klucz do rozwiązania całej kwestii społecznej (por. *tamże*). Wszelkie jednak działanie, którego celem jest wyzwolenie społeczno-ekonomiczne ludzi znajdujących się „w nieznośnym stanie ucisku ekonomicznego, społecznego i politycznego (...), powinno rozpoczynać się od wielkiego wysiłku wychowawczego: wychowania do cywilizacji miłości, wychowania do solidarności i dostępu wszystkim do kultury” (nr 81).

Nauczanie społeczne Kościoła ofiaruje wreszcie, zdaniem Kongregacji Nauki Wiary, „zasady refleksji i kryteria oceny, a także dyrektywy działania” (nr 72). Zasadami tymi są: zasada solidarności i zasada pomocniczości. Pierwsza z wymienionych zasad sprzyja tworzeniu dobra wspólnego. Druga natomiast zasada zabezpiecza przestrzeń wolności jednostki i podejmowanych przez nią inicjatyw. Zasada solidarności wyklucza wszelką formę indywidualizmu społecznego i politycznego. Zasada pomocniczości sprzeciwia się zaś jakiegokolwiek formie kolektywizmu (por. nr 73).

Pozytywnym aspektem omówionego dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, który jest nie tylko odpowiedzią na problematykę wolności i wyzwolenia podejmowaną przez teologię wyzwolenia, lecz także pozostaje w pewien sposób pod jej wpływem, jest zakorzenienie refleksji na temat wolności i wyzwolenia w nauczaniu Kościoła. Wspomniany wpływ teologii wyzwolenia dostrzegalny jest przede wszystkim w tym, że Instrukcja „nie ogranicza się wyłącznie do klasycznych rozważań na temat wolności chrześcijańskiej, lecz łączy je i rozciąga na problematykę wyzwolenia, tj. warunków i procesów historycznych, społecznych i kulturowych, które umożliwiają skuteczną realizację wolności. Uwzględnienie tych warunków w refleksji nad wolnością sprawia, że mówienie o wolności jest konkretne i wiarygodne”<sup>32</sup>. Tym niemniej, zdaniem kard. A. Lorscheidera, dokument przedstawiony przez Kongregację Nauki Wiary mógł potraktować znacznie „głębiej kwestię dotyczącą zmian strukturalnych i przyjąć jako perspektywę myślenie i mówienie o Bogu, który jest pogardzany i odrzucony w drugim człowieku”<sup>33</sup>. Pozwoliłoby to, jego zdaniem, ukazać, na czym konkretnie polega zaangażowanie się Kościoła na rzecz ubogich. Przykładem tego zaangażowania jest Jezus, który, ogołacając siebie, stał się solidarny we wszystkim z ubogimi.

Druga Instrukcja watykańska została pozytywnie przyjęta przez teologów wyzwolenia, chociaż dostrzegają oni w niej zasadniczą różnicę, jaka istnieje między doświadczeniem latynoamerykańskim a dokumentem watykańskim. Różnica ta dotyczy przede wszystkim odmienności sytuacji i związanej z nią odmiennym

<sup>32</sup> R. GIBELLINI, *Il dibattito*, 95.

<sup>33</sup> A. LORSCHIEDER, *Il senso pastorale e teologico dell' Istruzione „Libertatis Conscientia”*, „Il Regno-documenti” 5 (1987) 181.



punktem widzenia niektórych spraw, co wymaga, zdaniem teologów wyzwolenia, podjęcia dialogu i pogłębionej refleksji nad zagadnieniami poruszonymi przez dokument watykański oraz wyjaśnienia niektórych kwestii spornych<sup>34</sup>.

Kongregacja Nauki Wiary tym razem pozytywnie ustosunkowała się do jednego z elementów metody proponowanej przez teologię wyzwolenia. Dopuszcza bowiem w refleksji teologicznej wychodzenie od konkretnego doświadczenia historycznego i eklezjalnego, widząc w tym możliwość pozytywnego wkładu, którego istota polega na „uwydatnieniu aspektów Słowa Bożego, którego całe bogactwo nie zostało jeszcze w pełni zauważone” (nr 70). Zwróciła jednocześnie uwagę na potrzebę interpretowania tego doświadczenia w świetle doświadczenia i wiary Kościoła.

Omówiony dokument jest ważny z punktu widzenia teologii wyzwolenia, ponieważ otwiera przed nią i wyznacza drogę jej rozwoju oraz pozwala w nowy sposób określić jej metodę teologiczną. Pomoc w realizacji tego celu zawarta jest w słowach wypowiedzianych przez Jezusa na temat prawdy, która wyzwala (por. J 8,32). Słowa te są zasadą, która ożywia i ukierunkowuje rozważania Kongregacji Nauki Wiary poświęcone zagadnieniu wolności chrześcijańskiej. Wyznaczają one ponadto program dla teologii wyzwolenia i powinny być tym, zdaniem Instrukcji watykańskiej, co „oświeca i kieruje wszelką refleksją teologiczną i każdą decyzję duszpasterską” (nr 3)<sup>35</sup>. Dokument watykański wydaje się, zdaniem R. Gibelliniego, pozytywny w stosunku do teologii wyzwolenia „o tyle, o ile pozostawia on otwartą przestrzeń dla opracowania odpowiedzialnej teologii wyzwolenia”<sup>36</sup>.

## 5. Ewolucja teologii wyzwolenia i jej wkład do refleksji teologicznej Kościoła

W punkcie tym zostanie omówiony najpierw wkład teologii wyzwolenia do refleksji teologicznej Kościoła. Następnie zaś zostaną wskazane zmiany, jakie na skutek krytyki wysuwanej pod adresem teologii wyzwolenia zostały do niej wprowadzone przez głównych reprezentantów tego kierunku teologii.

Pomocą w przedstawieniu tego zagadnienia jest wspomniane we wstępie spotkanie, poświęcone tematowi „Przyszłość refleksji teologicznej w Ameryce Łacińskiej”, któremu przewodniczył kard. J. Ratzinger<sup>37</sup>. Okazją do tego spotkania

<sup>34</sup> Por. L. BOFF, C. BOFF, *Convocatória general em prol da Libertação (Carta ao Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da fé)*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 46 (1986) 251-262. Wśród wspomnianych zagadnień należałoby, zdaniem teologów wyzwolenia, pogłębić m.in. takie tematy, jak: kto słucha wołania uciskanych; Bóg zbawiający nie tylko wewnątrz Kościoła, lecz także poza nim; prawda jest zbawcza przez sprawiedliwość; ubodzy jako istotna kwestia współczesności.

<sup>35</sup> Por. O. MARSON, dz. cyt., 316.

<sup>36</sup> R. GIBELLINI, *Teologia*, 402.

<sup>37</sup> W tym miejscu wypada zauważyć, iż rozważania przedstawione w tym punkcie będą zasadniczo odwoływać się do wspomnianego spotkania, którego owocem jest książka J. RATZINGER, *Teologie al plurale. Il caso dell'America Latina*, EDB, Bologna 1998.

był zbliżający się Jubileusz Roku 2000, który skłonił do przemyślenia i do oceny dotychczasowego dorobku teologii wyzwolenia oraz do dostrzeżenia nowych wyzwań i określenia nowych perspektyw jej rozwoju. Ocena ta jest wynikiem pojawienia się nowej sytuacji, która pokazuje, iż wiele z wcześniejszych stwierdzeń i zagadnień podejmowanych przez teologię latynoamerykańską nie odpowiada już na wyzwania teraźniejszości, a także owocem dialogu i debat, jakie zostały zainicjowane wewnątrz Kościoła na temat tej teologii. Wymienione czynniki odegrały pozytywną rolę w procesie oczyszczenia i zrewidowania opracowanej dotychczas przez teologię wyzwolenia refleksji na temat wiary. Pomogły jej także w krytycznym ustosunkowaniu się do tego, co nabrało w niej niekiedy zabarwienia ideologicznego i mogło przyczynić się do niewłaściwego rozumienia przez nią depozytu wiary<sup>38</sup>. Rozwój teologii wyzwolenia jest wreszcie, zdaniem Gutiérreza, czymś naturalnym i nieuniknionym. Jego istota polega zasadniczo na przesunięciu akcentów w kwestiach wcześniej poruszanych i na udoskonaleniu niektórych stwierdzeń, które stały się przyczyną nieporozumień i krytyki wysuwanej pod adresem tej teologii zarówno ze strony Magisterium, jak i innych teologów<sup>39</sup>.

Obecnie zostanie przedstawiony wkład teologii wyzwolenia do życia i refleksji teologicznej Kościoła, który odsłania jednocześnie elementy stałe i niezienne w tej teologii. Jednym z nich jest opracowanie tematu „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich” jako ważnego aspektu dotyczącego tożsamości chrześcijańskiej i eklezjalnej. Opcja preferencyjna jest opcją całkowicie teocentryczną, ponieważ u jej podstaw znajduje się prawda o darmowości miłości Boga, która jest fundamentem i ostateczną racją jej przyjęcia. Dlatego opcja preferencyjna na rzecz ubogich jest faktycznie opcją na rzecz Boga królestwa przepowiadanego przez Jezusa. Wskazuje ona na potrzebę naśladowania Jezusa Chrystusa, które stanowi fundament duchowości i teologii chrześcijańskiej. Dlatego omawiana opcja postrzegana jest jako „miejsce, droga duchowa, która prowadzi do spotkania z Bogiem i darmowością Jego miłości”<sup>40</sup>. Tak pojęta opcja wyklucza ekskluzywne jej rozumienie, ponieważ podkreśla ona jedynie to, kto powinien być uważany za pierwszy, nie zaś za jedyny i wyłączny przedmiot troski i solidarności ze strony Kościoła. Zwraca także uwagę na potrzebę zachowania napięcia między preferencją i powszechnością miłości. Wskazuje wreszcie na ostateczną rację, która skłania do podjęcia zaangażowania na rzecz ubogich. Jest nią wiara w Boga Jezusa Chrystusa i darmowość Jego miłości nie zaś „analiza socjologiczna rzeczywistości, ani też bezpośrednie doświadczenie, jakie można mieć o ubóstwie, czy też ludzkie współczucie”<sup>41</sup>. Opcja ta odkrywa

<sup>38</sup> Por. G. GUTIÉRREZ, *Una teologia della liberazione nel contesto del terzo millennio*, w: CONSIGLIO EPISCOPALE LATINOAMERICANO, *Teologie al plurale. Il caso dell'America Latina*, EDB, Bologna 1999, 72.

<sup>39</sup> Por. G. GUTIÉRREZ, *Presentación de la tesis*, „Páginas” 10 (1985) 71-72.

<sup>40</sup> Tenże, *Una teologia*, 79.

<sup>41</sup> *Tamże*, 78.

w końcu prawdę o tym, że bycie chrześcijaninem polega na udzieleniu odpowiedzi na doświadczenie darmowej miłości Boga, który jako pierwszy ukochał człowieka (por. 1J 4,19). Dlatego chrześcijan powinien kochać tak, jak kocha Bóg. Życie chrześcijanina w kontekście tak rozumianej opcji jawi się jako życie przeniknięte i kształtowane przez łaskę i wymagania. Jednym z takich wymagań jest zaangażowanie się na rzecz solidarności z ubogimi. Przy czym zaangażowanie to nie ogranicza się wyłącznie do obszaru społecznego, ponieważ ma ono na pierwszym miejscu charakter duchowy, którego podstawą i treścią jest fundament chrystologiczny.

Przedstawione rozumienie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, które jest jednym z istotnych elementów teologii wyzwolenia, odsłania pewną zmianę, jaka dokonała się w jej pojmowaniu. Zmiana ta dostrzegalna jest przede wszystkim w tym, że aktualnie opcja ta jest silnie zakorzeniona w doświadczeniu darmości miłości Boga, przez co zostaje podkreślony charakter duchowy i teologiczny tej opcji oraz zostaje wykluczone traktowanie jej w sposób ekskluzywny. Zostaje ponadto wskazana potrzeba zachowania napięcia między preferencją i powszechnością miłości, które wymaga od wierzących zaangażowania o charakterze społecznym, którego konkretnym wyrazem jest ich solidarność z ubogimi.

Z zagadnieniem opcji preferencyjnej ściśle łączy się kwestia dotycząca rozumienia ubóstwa i ubogiego, której opracowanie należy uznać za kolejny wkład teologii wyzwolenia do refleksji teologicznej współczesnego Kościoła. Tym niemniej obecnie dostrzega się konieczność bardziej całościowego potraktowania tej problematyki z jednoczesnym porzuceniem emocjonalnego, apodyktycznego i idealistycznego traktowania ubóstwa, które towarzyszyło pierwszym opracowaniom teologii wyzwolenia<sup>42</sup>. W związku z tym rozumienie ubóstwa dzisiaj, które pierwotnie bardzo często było sprowadzane jedynie do wymiaru materialnego i ekonomicznego, zostaje rozszerzone i wzbogacone o wymiar duchowy, który pozwala dostrzec także pozytywny aspekt ubóstwa, jakim jest oderwanie się od dóbr doczesnych i otwarcie na Boga. Oba wymienione wymiary uzupełniają trzeci, stale obecny w rozważaniach teologii latynoamerykańskiej. Jest nim wymóg zaangażowania się na rzecz ubogich, którego konkretnym wyrazem jest solidarność z ubogimi i występowanie przeciwko wszelkim istniejącym formom ubóstwa w świecie. Zaangażowanie to ma fundament teologiczny i chrystologiczny, który został przedstawiony w opisie sądu ostatecznego w Ewangelii Mateusza (por. Mt 25,31-46). Fundament ten nadaje treści duchowej zaangażowaniu na rzecz potrzebujących i nie pozwala na jego redukcję wyłącznie do sfery społeczno-ekonomicznej<sup>43</sup>. Teologia wyzwolenia aktualnie zwraca ponadto uwagę na to, że konsekwencją ubóstwa

<sup>42</sup> Por. J. NOEMI, *Lineamenti di una teologia latinoamericana*, w: CONSIGLIO EPISCOPALE LATINOAMERICANO, *Teologie al plurale. Il caso dell'America Latina*, 51.

<sup>43</sup> Por. G. GUTIÉRREZ, *Una teologia*, 77-78.

jest „wykluczenie” czy też „wylączenie” ludzi ubogich z życia ekonomicznego, społecznego, politycznego i kulturowego. W końcu, synonimem pojęcia „ubogi”, jakim posługuje się teologia wyzwolenia, jest pojęcie „nic nieznaczący”, które dobrze oddaje prawdę o ludziach ubogich jako tych, którym współczesne społeczeństwo odmawia przyznania praw przysługujących każdej osobie<sup>44</sup>. Natomiast całkowicie nowym aspektem ubóstwa, jaki obecnie jest dostrzegany przez teologię latynoamerykańską, jest aspekt dotyczący rasizmu i roli kobiet w społeczeństwie. Rozwiązanie tego problemu wymaga uwzględnienia i odwołania się do rozważań podejmowanych przez takie nauki, jak socjologia, psychologia, antropologia i etnologia oraz zwrócenia większej uwagi na nowe zjawiska kulturowe pojawiające się we współczesnym świecie<sup>45</sup>.

Innym wkładem teologii wyzwolenia jest opracowana przez nią refleksja na temat Boga życia, która zostaje umieszczona i rozważana w perspektywie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, definiowanej także jako opcja na rzecz życia. Prawda o Bogu, który jest Bogiem życia przypomina i stoi na straży prawa oraz godności ludzi ubogich zarówno w wymiarze społecznym, jak i religijnym. Odwołuje się ona do teologii stworzenia i teologii życia, przez co daje zaangażowaniu na rzecz obrony życia i praw ludzkich fundament teologiczny, który wzbogaca walkę na rzecz sprawiedliwości o nowe horyzonty<sup>46</sup>.

Dowartościowanie walki na rzecz sprawiedliwości jest kolejnym wkładem teologii wyzwolenia. Walka ta przypomina, że zarówno wiara, jak i etyka chrześcijańska odnoszą się i wywierają wpływ nie tylko na sferę osobistą, lecz także społeczną. Że ma ona swoje zakorzenienie biblijne w temacie królestwa Bożego, który jest jednym z centralnych tematów teologii wyzwolenia i ściśle łączy się z problematyką dotyczącą sprawiedliwości (por. Mt 6, 33). Punktem odniesienia tego królestwa jest Bóg, który wymaga od człowieka, by na Jego miłość odpowiedział miłością obejmującą zarówno wymiar wertrykalny, tj. odnoszący się do Boga, jak i horyzontalny, odnoszący się do miłości bliźniego. Ukonkretnieniem miłości do drugiego człowieka jest sprawiedliwość, która swoją ostateczną podstawę ma w Bogu i Jego królestwie. Poszukiwanie zaś Boga i Jego królestwa zakłada potrzebę naśladowania Jezusa, którego życie było służbą na ich rzecz, a przez to służbą na rzecz ludzkości. Pokazuje ono, że istota życia chrześcijańskiego polega na uznaniu prymatu Boga. W tym kontekście walka o sprawiedliwość oznacza dążenie do osiągnięcia osobistej świętości i do zaprowadzenia sprawiedliwości pomiędzy ludźmi. Takie rozumienie sprawiedliwości odsłania ścisły związek, jaki istnieje między duchowością i zaangażowaniem chrześcijan na rzecz sprawiedliwości. Dlatego problematyka dotycząca duchowości od początku stanowiła jeden z centralnych tematów teologii wyzwolenia, o czym świadczy definiowanie teologii wyzwolenia

<sup>44</sup> Por. *tamże*, 90-94.

<sup>45</sup> Por. tenże, *Mirar lejos*, „Páginas” 13 (1988) 68-73.

<sup>46</sup> Por. tenże, *Una teologia*, 113-115.

jako refleksji na temat rzeczywistości społeczno-eklezyjalnej w świetle wiary. Obecnie jednak zostaje bardziej podkreślona potrzeba zachowania napięcia między mistyką i zaangażowaniem historycznym chrześcijan, które wypływa z opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, będącej opcją teocentryczną, mającą swoją podstawę w darmości miłości Boga. Wspomniana mistyka widziana jest jako nieodzowny fundament przepowiadania królestwa Bożego i jego sprawiedliwości.

Tym zaś, co najbardziej sprzeciwia się Bogu, Jego królestwu i sprawiedliwości, jest idolatria, stanowiąca jeden z ważnych tematów biblijnych, który na nowo został odkryty przez teologię wyzwolenia i uznany za problem nadal aktualny. Nowością jest natomiast uświadomienie sobie przez teologię wyzwolenia tego, iż idolem może być nie tylko ubóstwienie dóbr materialnych i służenie im, lecz także absolutyzowanie sprawiedliwości, ubogich a nawet samej teologii wyzwolenia, co ma miejsce wówczas, kiedy zapomina się o prymacie Boga i potrzebie patrzenia na otaczającą rzeczywistość oczami Boga<sup>47</sup>.

Zasługą teologii wyzwolenia jest w końcu zwrócenie uwagi na strukturalny wymiar grzechu. Tym niemniej, w aktualnym podejściu teologów latynoamerykańskich do zagadnienia struktur grzechu można zaobserwować zasadniczą zmianę, która jest m.in. wynikiem przemyślenia i przyjęcia krytycznych uwag sformułowanych na ten temat przez Kongregację Nauki Wiary. Zmodyfikowaniu ulega także podejście teologii latynoamerykańskiej do problematyki dotyczącej wyzwolenia. Widoczne jest to w tym, że obecnie zostaje podkreślona w sposób jednoznaczny prawda o grzechu jako źródle wszelkiego zniewolenia. Następnie w przyznaniu pierwszeństwa wyzwoleniu o charakterze soteriologicznym, nie zaś wyzwoleniu strukturalnemu. W końcu, w ukazywaniu ścisłego związku, jaki istnieje między grzechem osobistym i strukturami społecznymi<sup>48</sup>. Te ostatnie odsłaniają istnienie grzechu osobistego, który powoduje zerwanie przyjaźni z Bogiem oraz przyczynia się do tworzenia i podtrzymywania nierówności społecznych, przez co oddziałuje on także na wymiar społeczno-ekonomiczny życia ludzkiego. Dlatego nawet najbardziej radykalna zmiana struktur społecznych nie wystarcza do wyzwolenia i stworzenia nowego człowieka, społeczeństwa i nowych relacji społecznych. Potrzeba do tego wyzwolenia od grzechu, który jest „ostateczną przyczyną niesprawiedliwości i ucisku (...) oraz braku wolności osobistej człowieka”<sup>49</sup>. Wspomniane „wyzwolenie od” wskazuje zaledwie na jeden z aspektów wyzwolenia, jakim jest wyzwolenie od grzechu i tego wszystkiego, co zniewala człowieka. Natomiast drugim aspektem wyzwolenia jest „wyzwolenie do”, tzn. wyzwolenie do wolności, miłości i jedności<sup>50</sup>. Wyzwolenie to stanowi zarazem najgłębszy sens i cel, do którego zmierza „wyzwolenia

<sup>47</sup> Por. *tamże*, 103-106.

<sup>48</sup> Por. *tamże*, 75.

<sup>49</sup> *Tamże*, 101.

<sup>50</sup> Por. tenże, *Il Dio della vita*, Queriniana, Brescia 1992, 55.

od”. Zasygnalizowane rozróżnienie na „wyzwolenie od” i „wyzwolenie do” odpowiada biblijnemu pojmowaniu wolności, w którym z jednej strony mówi się o wyzwoleniu od grzechu i śmierci, jakie przynosi Chrystus, z drugiej zaś wskazuje na cel tego wyzwolenia – życie pełnią wolności darowanej człowiekowi przez Chrystusa (por. Ga 5,1).

Przedstawiona refleksja pokazuje ewolucję, jaka dokonała się w sposobie myślenia teologów wyzwolenia, którzy pod wpływem krytyki zawartej między innymi w dokumentach Kongregacji Nauki Wiary, dostrzegli, iż mówienie o wyzwoleniu zakłada potrzebę uwzględnienia problematyki odnoszącej się do tematu wolności, który jest centralnym tematem przepowiadania chrześcijańskiego. Dlatego jednym z postulatów aktualnie formułowanych przez teologię latynoamerykańską jest postulat dotyczący potrzeby podjęcia i pogłębienia rozważań nad wolnością ofiarowaną człowiekowi przez Jezusa Chrystusa. Nieobecność tego tematu we wcześniejszych opracowaniach teologii wyzwolenia, które koncentrowały się zasadniczo na zagadnieniu wyzwolenia społecznego, przyczyniła się do tego, że teologia ta była „teologią niepełną i okaleczoną”<sup>51</sup>.

Innym postulatem wysuwany dzisiaj przez teologię wyzwolenia jest postulat mówiący o potrzebie uwzględnienia relacji występującej między wolnością i prawdą.

Zmianie uległo także podejście teologów wyzwolenia do rozumienia pojęcia *praxis*. Obecnie zwraca się bowiem uwagę na potrzebę ujmowania go w relacji do teorii z tego względu, że założenia teoretyczne są tym, co określa, motywuje i pozwala właściwie ocenić konkretne działanie. Dlatego głównym kryterium *praxis* winna być prawda i oczywistość przedmiotu. W przeciwnym razie, tzn. w przypadku bezkrytycznego do niej podejścia, jak miało to miejsce we wcześniejszych opracowaniach teologii wyzwolenia, pojawia się niebezpieczeństwo przekształcenia teologii w ideologię, która staje się jedynym kryterium usprawiedliwiający działanie. W związku z tym aktualnie wysuwa się postulat dotyczący potrzeby uwzględnienia krytycznej refleksji filozoficznej na temat *praxis*<sup>52</sup>. Zaczyna być ona ponadto łączona z praktyką chrześcijańską, która ukierunkowana jest na historyczną solidarność wyzwolenczą, mającą zakorzenienie w naśladowaniu Chrystusa i widzianą jako jeden z ważnych aspektów nawrócenia ewangelicznego. Tak rozumiana *praxis* unika wcześniejszego niebezpieczeństwa, jakim było sprowadzanie jej do określonej strategii społecznej, chociaż nadal poszukuje się odpowiednich narzędzi do tego, by *praxis* chrześcijańska mogła być *praxis* skuteczną<sup>53</sup>.

Teologia wyzwolenia ustosunkowuje się wreszcie krytycznie w stosunku do przyjmowanej przez siebie wcześniej analizy socjologicznej rzeczywistości i do teorii zależności, postrzeganych w przeszłości jako najwłaściwszy

<sup>51</sup> Tenże, *Una teologia*, 102.

<sup>52</sup> Por. J. NOEMI, dz. cyt., 43.

<sup>53</sup> Por. G. GUTIÉRREZ, *Mirar*, 81.

środek służący do opisu i wyjaśnienia złożonej sytuacji latynoamerykańskiej. Obecnie natomiast zwraca się uwagę na to, że żadna analiza socjologiczna nie jest w stanie ująć całego bogactwa istniejącej rzeczywistości. Stwierdzenie to skłoniło teologów wyzwolenia do „poszukiwania nowego klucza, który byłby pomocny w odczytywaniu rzeczywistości i przekraczałby fragmentaryczność interpretacji ofiarowanych przez nauki społeczne”<sup>54</sup>. Osiągnięcie tego celu jest możliwe na drodze uwzględnienia myślenia „opowiadającego” i filozoficznego oraz otwarcia się na „logos religijny i język symboliczny”<sup>55</sup>. Chodzi tutaj o odkrycie „rozumu mądrościowego”, który byłby w stanie „zintegrować różne poziomy racjonalności i mówienia ludzkiego, obejmujące wymiar religijny, filozoficzny, poetycki i naukowy”<sup>56</sup>.

Zmianie uległo także określenie punktu wyjścia teologii wyzwolenia. Zmiana ta polega na przejściu od pierwotnie akcentowanej rzeczywistości społeczno-ekonomicznej, postrzeganej jako punkt wyjścia tej teologii, do przyznania prymatu wymiarowi społeczno-kulturowemu. W ten sposób możliwe jest uniknięcie redukcji rzeczywistości wyłącznie do sfery społeczno-ekonomicznej. Wspomniane przesunięcie akcentów związane jest również z dostrzeżeniem zmian, jakie zachodzą w życiu kulturowym, społecznym i eklesjalnym. Zmiany te wymagają z kolei odnowienia teologicznego koła hermeneutycznego<sup>57</sup>.

Jedną z ważniejszych zmian, jakie dokonały się w teologii wyzwolenia, jest odejście od uznawania teologii jako aktu drugiego, który uzależniony jest od aktu pierwszego, jakim była analiza socjologiczna rzeczywistości i *praxis* wyzwolenicza. Odejście to podyktowane jest przede wszystkim tym, że wcześniejsze rozumienie teologii niosło ze sobą niebezpieczeństwo podporządkowania jej określonej projektowi politycznemu. Dlatego obecnie uważa się za akt pierwszy życie chrześcijańskie, ponieważ w nim objawia się tajemnica w kontemplacji i solidarności z ubogimi. Teologia pozostaje nadal aktem drugim z tego względu, że jest ona refleksją nad życiem chrześcijańskim, które inspiruje i pobudza teologię do refleksji<sup>58</sup>. Innymi słowy, aktem pierwszym jest życie chrześcijańskie, widziane jako miejsce doświadczenia Boga, które wydarza się w kontemplacji i solidarności z ubogimi. Teologia jest aktem drugim, ponieważ jest refleksją nad tym doświadczeniem. W tym miejscu warto zauważyć, iż po pierwsze, historyczna *praxis* wyzwolenicza nie jest już definiowana przez teologię wyzwolenia jako akt pierwszy, ani też jako tzw. teologia pierwsza. Po drugie, dochodzi w niej do zintegrowania elementu wertykalnego i horyzontalnego.

<sup>54</sup> J. NOEMI, dz. cyt., 44.

<sup>55</sup> C. M. GALLI, *La teologia latinoamericana della cultura alle soglie del Terzo Millennio*, w: CONSIGLIO EPISCOPALE LATINOAMERICANO, *Teologie al plurale. Il caso dell'America Latina*, 240.

<sup>56</sup> *Tamże*, 241.

<sup>57</sup> Por. J.C. SCANNONE, *Il comunitarismo come alternativa percorribile*, w: CONSIGLIO EPISCOPALE LATINOAMERICANO, *Teologie al plurale. Il caso dell'America Latina*, 161-163.

<sup>58</sup> Por. G. GUTIÉRREZ, *Quale linguaggio su Dio?* „Concilium” 1 (1984) 64.

Po trzecie, pojęcie „wyzwolenie” zostaje zastąpione pojęciem „solidarność”. Zmiana ta nie oznacza jednak rezygnacji teologii latynoamerykańskiej z zaangażowania historycznego i działania na rzecz wyzwolenia. Chce ona jedynie podkreślić prawdę o tym, że teologia nie łączy się strukturalnie z żadną teorią rewolucyjną ani też z jakimś określonym projektem politycznym. Potwierdzeniem tej zmiany jest wskazywanie na Jezusa Chrystusa jako na „wielką zasadę hermeneutyczną wiary”<sup>59</sup>. Oznacza to, że Jezus Chrystus stanowi punkt wyjścia i punkt dojścia oraz źródło i kryterium każdego koła hermeneutycznego, w którym można mówić o Bogu i każdej innej rzeczy w świetle Boga. Zadaniem teologii jest bycie refleksją „w służbie życia chrześcijańskiego i misji ewangelizacyjnej wspólnoty eklezjalnej”<sup>60</sup>. Misją tą jest „przepowiadanie słowami i czynami zbawienia przyniesionego przez Chrystusa”<sup>61</sup>.

## 6. Nowe wyzwania stojące przed teologią wyzwolenia

Na koniec wypada powiedzieć o nowych wyzwaniach, jakie stoją przed teologią latynoamerykańską w kontekście nowej kultury i mentalności, jaką jest kultura postmodernistyczna. Jednym z podstawowych wyzwań jest badanie znaków czasu po to, aby odkryć w nich obecność Boga objawiającego się w historii.

Innym wyzwaniem jest ukazanie znaczenia i sensu ludzkiej egzystencji, jaki ofiaruje Ewangelia. Odkrycie tego sensu motywuje bowiem zaangażowanie się ludzi na rzecz budowy świata bardziej braterskiego i bardziej sprawiedliwego.

Teologia dzisiaj powinna ponadto odpowiedzieć na pytanie, „gdzie pójść spać ubodzy w świecie postmodernistycznym”<sup>62</sup>. Udzielenie odpowiedzi na tak postawione pytanie wymaga wsłuchania się w krytykę skierowaną przez ten prąd myślowy pod adresem współczesności, aby w jej świetle odpowiedzieć na najgłębsze potrzeby i pragnienia człowieka. Chodzi zatem o przyjęcie postawy otwartości, która zakłada z jednej strony podejście krytyczne do proponowanych rozwiązań, z drugiej zaś wykorzystanie tego, co jest w nich pozytywne. Jednym z pozytywów, który należy pogłębić w opracowaniach teologii dzisiaj jest akcentowany przez postmodernizm szacunek do drugiego człowieka i jego odmienności. Postawa ta sprzyja autentycznemu dialogowi oraz dostrzeżeniu bogactwa kulturowego innych ludzi i ich wrażliwości na różne sprawy. Tej postawie otwartości powinna jednocześnie towarzyszyć świadomość własnej tożsamości kulturowej, religijnej i eklezjalnej. Tak pojęty dialog staje się ewangelizacją, która dąży do udzielenia odpowiedzi na pytania stawiane przez współczesny świat. Umożliwia także autentyczną „inkulturację wiary”, czyli wcielanie wiary w nowe wartości kulturowe, przez co kultura zostaje przeniknięta wartościami ewangelicznymi. Stwierdzenie to odczytywane jest w kontekście Ameryki Ła-

<sup>59</sup> Tenże, *Presentación*, 3.

<sup>60</sup> Tenże, *Una teologia*, 74.

<sup>61</sup> *Tamże*, 75.

<sup>62</sup> *Tamże*, 95.



cińskiej jako wezwanie ludu Bożego „do pogłębienia zakorzenienia kulturowego własnej wiary i do odnowienia ewangelicznego własnej kultury”<sup>63</sup>.

Innym wyzwaniem stojącym przed teologią dzisiaj jest podjęcie na nowo tematu solidarności, widzianego tym razem w kontekście współczesnej mentalności, która, „negując sens historii, sprzyja rozwojowi indywidualizmu i wzmacnia narcyzm aktualnego społeczeństwa”<sup>64</sup>. Pomocą w realizacji tego celu może być właściwie rozumiana opcja preferencyjna na rzecz ubogich i wyłączonych, która stanowi czynnik tożsamości chrześcijańskiej i eklezjalnej. Ukazuje ona, iż ostatecznym fundamentem solidarności międzyludzkiej jest wiara w Boga, która wzywa do miłości wszystkich ludzi, w szczególności zaś do obrony osób najbardziej bezbronnych w społeczeństwie. Dlatego solidarność, która obejmuje wysiłki podejmowane zarówno przez poszczególne osoby, jak i całe społeczności ludzkie na rzecz obrony praw i szacunku dla każdego człowieka i jego życia, wskazuje także na potrzebę zaangażowania się całego Kościoła. Zaangażowanie to powinno być ujmowane i włączone w kontekst misji ewangelizacyjnej Kościoła.

Od teologii oczekuje się natomiast bardziej szczegółowego i dostosowanego do nowych wyzwań opracowania biblijnego tematu dotyczącego powszechnego przeznaczenia dóbr oraz opracowania teologii stworzenia i teologii życia, która będzie pomocą w walce na rzecz sprawiedliwości. Uwzględnienie wspomnianych zagadnień, może przyczynić się do ożywienia refleksji teologicznej na temat integralnego wyzwolenia<sup>65</sup>.

Wśród innych wyzwań kulturowych, jakie stają przed teologią latynoamerykańską dzisiaj i domagają się głębszej analizy oraz promocji zarówno na polu intelektualnym, jak i działania pastoralnego Kościoła, wymienia się wyzwania dotyczące następujących zagadnień: „kultury wiary”, „religii i rozumu”, „kultury daru, sensu i nadziei”, „kultury miłości, życia i godności”, „kultury miłości, komunii i integracji”<sup>66</sup>.

## 7. Zakończenie

Przedstawiona refleksja pokazała z jednej strony genezę, rozwój i zmiany, jakie dokonały się w teologii wyzwolenia, z drugiej zaś nowe wyzwania, jakie stoją przed nią dzisiaj. Przyjęcie głosów krytycznych, zawartych m.in. w dokumentach Kongregacji Nauki Wiary pozwoliło teologom wyzwolenia na krytyczne ustosunkowanie się i przezwyciężenie niektórych wcześniejszych sformułowań, które niosły ze sobą niebezpieczeństwo niewłaściwego przedstawiania i interpretacji istotnych treści przepowiadania ewangelicznego. W ten sposób teologia ta została poddana procesowi oczyszczenia, który sprawił, że przechodzi ona z pozy-

<sup>63</sup> C. M. GALLI, dz. cyt., 243.

<sup>64</sup> G. GUTIÉRREZ, *Una teologia*, 95, 99.

<sup>65</sup> Por. *tamże*, 111-114.

<sup>66</sup> C. M. GALLI, dz. cyt., 239.

cji często kontestujących i niejednokrotnie sprzecznych z oficjalnym nauczaniem Kościoła, do pojmowania swojej misji wewnątrz wspólnoty całego Kościoła i w zgodzie z jego integralną nauką. Nie oznacza to sprzeniewierzenia się tej teologii swojej pierwotnej intuicji, ani też utraty przez nią jej prorockiego charakteru dotyczącego krytyki istniejącej niesprawiedliwości i ubóstwa w Ameryce Łacińskiej i świecie. Oznacza natomiast uznanie ograniczeń, jakie były obecne w teologii wyzwolenia, które mogły prowadzić do zafałszowania lub niewłaściwego rozumienia Ewangelii. Dlatego dzisiaj teologowie wyzwolenia przyznają, że tym, co jest najistotniejsze, to „przekaz doświadczenia i przepowiadanie zbawienia w Jezusie Chrystusie, nie zaś przetrwanie teologii wyzwolenia”<sup>67</sup>.

Wspomniany proces oczyszczenia przyczynił się także do poszukiwania nowych dróg, dotyczących określenia metodologii teologii latynoamerykańskiej oraz do zwrócenia uwagi na konieczność pogłębienia i bardziej całościowego potraktowania niektórych zagadnień poruszanych dotychczas przez teologię wyzwolenia.

Omówiona ewolucja teologii wyzwolenia pokazała owocność dialogu, jaki ma miejsce między Magisterium Kościoła i teologami. Dopomógł on w rozwoju teologii wyzwolenia i przyczynił się do ożywienia wiary w Kościele latynoamerykańskim. Pozwolił także dostrzec i docenić obiektywny wkład tej teologii do refleksji teologicznej Kościoła powszechnego.

## The Theology of Liberation in the Light of Church Teaching

### SUMMARY

1. The genesis of Liberation Theology in Context. 2. The methodology of Liberation Theology. 3. The evaluation of Liberation Theology. 4. The Christian Understanding of Freedom and Liberation. 5. The evolution of Liberation Theology and its contribution to the theological reflection of the Church. 6. New challenges facing Liberation Theology.

This article presents the main problems of the Theology of Liberation and its contribution to the theology of the Church. First, the genesis of Liberation Theology is considered in its context. Secondly, its methodology is discussed. Thirdly, the article discusses the evaluation of Liberation Theology undertaken by the Congregation for the Doctrine of the Faith in its „Instruction Concerning Certain Aspects of Liberation Theology.” After a consideration of the Christian understanding of freedom and liberation, the final two points of the article concentrate on showing the changes which have taken place within Liberation Theology, as well as its contribution to the theological reflection of the Church. New challenges facing Liberation Theology are indicated, challenges which point to new directions in its development.

<sup>67</sup> G. GUTIÉRREZ, *Una teología*, 116.



## Azjatycki Jezus

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”  
Warszawa

Michael Amaladoss jest jednym z czołowych katolickich teologów Indii. Urodził się w 1936 r. w Dindigul w stanie Tamil Nadu (Indie) w rodzinie hinduskich katolików. W 1953 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Formację zakonną oraz studia filozofii i teologii odbył w Indiach oraz w Paryżu, gdzie w 1973 r. w Instytucie Katolickim uzyskał doktorat z teologii w dziedzinie liturgiki. Po powrocie do Indii był wykładowcą w Seminarium św. Pawła w Tiruchirapalli i redaktorem „Vidyajytoi. Journal of Theological Reflection”, pisma powszechnie uważanego za najlepszy teologicznie periodyk w Azji. W latach 1983-1995 mieszkał w Rzymie i był generalnym asystentem przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego. W latach 1984-1989 był doradcą Papieskiej Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego i konsultorem Rady ds. Misji i Ewangelizacji Świata przy Światowej Radzie Kościołów, a w latach 1990-1994 – prezydentem Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Misyjnych (IAMS). W Indiach powrócił do nauczania teologii. Obecnie jest profesorem teologii systematycznej w Vidyajyoti College of Theology w Delhi i od 2000 r. dyrektorem Instytutu ds. Dialogu z Kulturami i Religiami w Chennai (Madras). Jako *visiting lecturer* prowadzi wykłady w wielu ośrodkach akademickich w Europie i w USA. M. Amaladoss napisał ponad 300 artykułów naukowych i ponad 20 książek<sup>1</sup>. W swojej ostatniej książce, *The Asian Jesus*<sup>2</sup>, przedstawia 11 obrazów Jezusa, które wypływają z podwójnego źródła: kultury azjatyckiej oraz Ewangelii. Jeśli takie obrazy Jezusa jak Król, Pan, czy Najświętsze Serce Jezusa są wynikiem spotkania Ewangelii z kulturą Zachodu, tak zaproponowane przez Amaladossa 11 obrazów Jezusa, są pochodną spotkania Ewangelii z kul-

<sup>1</sup> Więcej na temat teologii Michaela Amaladossa oraz bibliografię jego głównych dzieł znaleźć można w artykule Józefa Majewskiego, od którego zapożyczyłem dane biograficzne; zob. J. MAJEWSKI, *Michael Amaladoss*, w: J. MAJEWSKI – J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. II, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004, 7-22.

<sup>2</sup> M. AMALADOSS, *The Asian Jesus*, Orbis Books, 2006. Wszystkie cytaty z tej książki zaznaczone będą w tekście przez podanie strony.

turą Azji. W celu właściwego zrozumienia i oceny teologicznej książki istotne jest dokładne przeczytanie jej „Wstępu”. Tu bowiem autor wyjaśnia swoje rozumienie obrazów jako symboli oraz różnice między językiem symbolicznym obrazów a językiem teologicznym dogmatów.

Amaladoss podkreśla, że wszystkie obrazy Jezusa mają podwójne pochodzenie: z jednej strony jest to życie Jezusa, tak jak zostało ono poświadczane w Ewangeliach, a z drugiej to życie Jego uczniów, ukształtowanych przez daną kulturę i żyjących w określonym kontekście. Dla przykładu, obraz Jezusa ukrzyżowanego jest bardziej zakorzeniony w Jego życiu, natomiast obraz Najświętszego Serca Jezusa tkwi bardziej w kulturze Jego uczniów. Znamionną cechą obrazów jest to, że nie mają one charakteru ekskluzywistycznego, gdzie jeden obraz Jezusa wykluczałby inny, lecz charakter komplementarny. Obrazy wskazują na różne aspekty osoby Jezusa. Choć mogą być związane z pewnymi stwierdzeniami teologicznymi i dogmatycznymi, to jednak ich rola jest zupełnie inna. One nie przekazują doktryny wiary Kościoła, lecz pobudzają ducha człowieka wierzącego do głębszej relacji z Jezusem. Dlatego ich wielość i różnorodność uwarunkowana zarówno historycznie, jak i kulturowo.

Podczas gdy język teologii i dogmatycznych oświadczeń Kościoła jest językiem pojęć ściśle określonych w swym znaczeniu, tak język obrazów jest przede wszystkim językiem symbolicznym, który – jak mówił P. Ricoeur – „daje do myślenia”. Oba sposoby mówienia o Jezusie są przez Kościół przyjęte i od początku chrześcijaństwa funkcjonują w Kościele. Bowiem ani język pojęć teologicznych, ani język symboli nie ogarnie do końca tajemnicy osoby Jezusa, jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Druga zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że symboliczny język obrazów mniej troszczy się o doktrynalną poprawność. Jego głównym zadaniem jest pobudzenie wiary chrześcijanina w jego osobistej relacji do Jezusa. „Obrazy – pisze autor – pomagają żyć” (s. 5).

To jednak nie znaczy, że Amaladoss odrzuca w swojej książce klasyczne stwierdzenia dogmatyczne Kościoła wyrażone w języku pojęć i definicji. Czytając jego książkę, w której przedstawia Jezusa za pomocą takich obrazów jak chociażby „guru” czy „awatar”, warto mieć w pamięci to, co pisze we *Wstępie*: „Przyjmuję, że [Jezus] jest boski, że jest zbawicielem, itd. Nie potrzebuję dodawać tych wszystkich atrybutów do każdego symbolu, który rozwijam. Wcale to jednak nie oznacza, że im zaprzeczam” (s. 5). „Moim celem nie jest próba nowego zdefiniowania dogmatów Kościoła. Ja na pewno im nie przeczę” (s. 7). Te i podobne zdania napisane we *Wstępie* mają upewnić i uspokoić czytelników książki zatroskanych o ortodoksyjną poprawność. Jej celem nie jest podważanie wiary Kościoła, czy nawet próba jej nowego zdefiniowania. Amaladoss pisze wyraźnie: „Dogmatyczne stwierdzenia [Kościoła] są prawdziwe”. Dodaje jednak: „Ale one nie wyrażają całej prawdy” (s. 5). Żaden z teologów temu nie zaprzeczy, bo przecież dogmatyczne oświadczenia Kościoła dotyczące chociażby wiary w Jezusa zasadniczo były reakcją na rodzące się w Kościele herezje.

Wyrażone też były w określonym kontekście kulturowo-historycznym oraz za pomocą określonych pojęć. Gdy w IV w. Ariusz przeczył prawdziwemu bóstwu Jezusa, ojcowie Soboru Nicejskiego (325), chcąc wyrazić wiarę Kościoła w to, że Jezus jest prawdziwym Bogiem, tak jak Ojciec jest Bogiem, nie zawahali się posłużyć filozoficznym pojęciem *homoousios*, które do tej pory miało w Kościele złą reputację. Język dogmatów wyraża prawdę, ale nie całą prawdę o Jezusie. Wynika z tego wielość definicji dogmatycznych oraz powstaje miejsce na symboliczny język obrazów. „Obrazy – pisze autor – nie zaprzeczają dogmatom, ale uzupełniają je na innym poziomie” (s. 8). W podobny sposób pisze niemiecki teolog Gisbert Greshake w swojej książce *Wierzę w Boga Trójjedynego*<sup>3</sup>. Ta wysoce spekulatywna praca zakończona jest teologicznym komentarzem do czterech charakterystycznej dla Kościoła zachodniego i Kościoła wschodniego obrazów-ikon Trójcy Świętej. W wstępie do tej części książki Greshake pisze m.in.: „Ale oprócz refleksji, zastanawiania się, rozumowania i tworzenia [teologicznych – Z.K.] obrazów Boga istnieje inna jeszcze droga prowadząca do uchwycenia Jego rzeczywistości: sztuka”<sup>4</sup>.

Amaladoss w podobny sposób sięga do obrazów. Nie są to obrazy Jezusa namalowane na płótnie, lecz funkcjonujące w wyobraźni wiernych. Pisząc o Jezusie za pomocą obrazów (symboli) jezuita indyjski nie uprawia chrystologii w klasycznym sensie traktatu teologicznego. Jego książka nie jest usystematyzowaną refleksją chrystologiczną. Dlatego przedstawianych w niej obrazów Jezusa nie da się i nie należy oceniać według ściśle teologiczno-dogmatycznych kryteriów, gdyż język, którym się posługuje, jest całkowicie odmienny od języka traktatów teologicznych. Niemniej jest to język uprawomocniony zarówno przez świadectwo Nowego Testamentu, jak i całą Tradycję Kościoła. „Symbole zatem nie powinny być oceniane przez porównywanie ich z dogmatycznymi definicjami” (s. 5). Takie jest, całkowicie słuszne, życzenie autora wyrażone we *Wstępie*. Rolą symbolu jest wprowadzenie człowieka w głębsze poznanie i doświadczenie rzeczywistości, którą symbolizuje. Rolą przedstawianych tu obrazów Jezusa jest wprowadzenie czytelników w głębsze poznanie i doświadczenie Jego osoby. Jest umocnieniem naszej relacji do Jezusa „jako Jego uczniów w tym życiu” (s. 5). Taki jest też główny cel tej książki, która, zgodnie z wolą autora, adresowana jest przede wszystkim do chrześcijan żyjących w Azji. Dlatego zasadniczo obrazy, za pomocą których jezuita indyjski pragnie wzmocnić ich więź z Jezusem, pochodzą z kultury azjatyckiej.

Przedstawiając Jezusa za pomocą obrazów zrozumiałych dla ludzi Wschodu, Amaladoss wskazuje na istotne rozróżnienie między obrazami ściśle związanymi z religiami Dalekiego Wschodu, a tymi, które związane są z kulturą azjatycką. Zauważa, że indyjski obraz „guru” może być używany zarówno przez wyznawców hinduizmu, jak i przez wyznawców chrześcijaństwa,

<sup>3</sup> G. GRESHAKE, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Znak, Kraków 2001.

<sup>4</sup> *Tamże*, 105.

ponieważ przynależy on najpierw do kultury indyjskiej, a dopiero potem do hinduizmu jako religii. Dlatego jezuita z Indii uważa, że jako chrześcijanin, który urodził się i wychował w tej kulturze, ma do niego prawo w mówieniu o Jezusie tak samo, jak wyznawcy hinduizmu używają go w ich mówieniu religijnym. Podobnie z obrazem awatara, czy innymi. Natomiast takie obrazy jak: Kriszna, Rama czy Sziwa, przynależą ściśle do hinduizmu jako religii i – zdaniem Amaladossa – nie powinny być używane przez chrześcijan w mówieniu o Jezusie.

To zestawienie obrazów azjatyckich z postacią Jezusa nie dokonuje się bez zmiany ich znaczenia. Podczas gdy w kulturze Indii obraz awatara ma określone znaczenie, to w zetknięciu z Jezusem, następuje jego zmiana, rozszerzenie o nowy wymiar. To właśnie chce pokazać Amaladoss w swojej książce i to stanowi jej główny atut, choć nie zawsze czyni to w sposób wystarczająco wyrazisty. Ponieważ zasadniczym źródłem, z którego czerpie informację o Jezusie, jest Pismo Święte, dlatego jego książka pełna jest cytatów z Pisma. Fragmenty z Nowego Testamentu, a zwłaszcza Ewangelie, stanowią główny punkt odniesień do opisu obrazów Jezusa. Przyjrzyjmy się kilku takim obrazom azjatyckiego Jezusa.

Jednym z klasycznych obrazów funkcjonujących w kulturze azjatyckiej jest obraz guru. Termin ten jest bardzo rozpowszechniony w językach Indii. Zasadniczo określa nauczyciela, duchowego przywódcę i kierownika. Odnosi się do osoby, która na drodze swego życia osiągnęła szczególne doświadczenie duchowe. W tradycji *adwaita* (nie-dualność) chodzi o doświadczenie jedności z Absolutem. W tradycjach Indii guru nie szuka swoich uczniów, to oni go szukają. On ich uczy, wprowadza w doświadczenie duchowe. Kiedy uczeń jest uformowany i przeszedł próg inicjacji, sam może zostać guru. Po zarysowaniu na wstępie ogólnej koncepcji tego terminu w tradycji Indii, w dalszych punktach Amaladoss przechodzi do opisanego za pomocą tego obrazu osoby Jezusa. Jego lektura Ewangelii ma charakter teologiczno-duchowy. Dla niego historyczna osoba Jezusa jest taka, jak ją przedstawiają Ewangelie. Opisana jest formacja Jezusa jako guru przez podkreślenie chociażby faktu, że jak każdy Żyd Jezus uformowany był przez własną religijną tradycję i jak każdy pobożny Żyd uczęszczał do synagogi. Amaladoss zauważa, iż model guru, jaki prezentował Jezus, różnił się od ogólnie przyjętej wśród Żydów koncepcji nauczyciela. Nauczanie Jezusa różniło się bowiem od nauczania faryzeuszów i uczonych w Piśmie, różnił się też Jego stosunek do świątyni i praktyk religijnych, a także rozumienie roli Mesjasza. Niemniej można mówić, że Jezus był guru, gdyż był człowiekiem szczególnego, wręcz jedynego w swoim rodzaju doświadczenia Boga. Świadczą o tym Ewangelie ukazujące Go jako człowieka modlitwy. Jezus jako guru prowadził też innych ludzi do Boga przez nauczanie oraz przykład swego życia. Miał wielu uczniów, mężczyzn i kobiety, spośród których wybrał dwunastu apostołów. Amaladoss podkreśla fakt, że Jezus respektował wolność

tych, którzy chcieli stać się Jego uczniami. Podany jest tu przykład bogatego młodzieńca, który nie był w stanie pójść za Nim z racji przywiązania do swego bogactwa (por. Mt 19,16-22). Jezus jako guru włączał uczniów w swoją misję, w centrum której znajdowała się wizja królestwa Bożego. Rzeczywistość nauczanego przez Niego królestwa ma wymiar wspólnotowy, a nawet kosmiczny. Dlatego Amaladoss nie waha się powiedzieć, że Jezus jest guru ruchu o charakterze kosmicznym. Pisząc o uczniach Jezusa, jezuita z Indii podkreśla, iż bycie Jego uczniem wiąże się z pewnymi wymaganiami, pośród których zasadniczym jest całkowite zaangażowanie się wobec osoby Jezusa.

Na zakończenie rozdziału Amaladoss przywołuje dwie istotne charakterystyki guru w tradycji Indii. Pierwsza z nich to *sannyasi*. Określa ona guru, który wyrzekł się świata i wstąpił na drogę wyzwolenia (*moksha*). Jest on na tym świecie pielgrzymem, wędrowcem. Istnieją też guru, którzy związani są z jakimś miejscem (*asram*). Tacy guru mają wspólnotę uczniów. Zdaniem Amaladossa, Jezus łączy w sobie oba te obrazy, unikając jednocześnie niebezpieczeństw z nimi związanych. Do tych dwóch obrazów Jezusa jako guru autor dodaje jeszcze jeden. Jezus jest także tym, który inicjuje społeczny ruch przemiany osobistej i społecznej, bowiem pełna integracja człowieka oparta jest na jego relacji z kosmosem, innymi ludźmi oraz z Bogiem. Ruch ten rozprzestrzenił się na cały świat. Wielu ludzi staje się uczniami Jezusa. Amaladoss odnotowuje, że także Mahatma Gandhi uważał Jezusa za swego guru. Zauważa, że jeśli wielu hinduistów czy buddystów, którzy również uważają Jezusa za guru, skupia się wyłącznie na Jego nauczaniu moralnym, tak Gandhi bierze pod uwagę również Jego śmierć na krzyżu i widzi w tym przykład walki bez przemocy. Chrześcijańskie spojrzenie na Jezusa jako guru odróżnia od wyżej wspomnianych to, iż bierze ono pod uwagę także Jego zmartwychwstanie, by stwierdzić, że „Jezus staje się w pełni guru jedynie w zmartwychwstaniu” (s. 74).

W omówionym rozdziale Amaladoss przedstawia Jezusa jako guru z perspektywy Jego człowieczeństwa. Na początku otwarcie stwierdza, że mógłby mówić o Jezusie jako guru wskazując na Niego jako Tego, który zstąpił z nieba, zgodnie ze stwierdzeniem J 3,31-32. Ale ponieważ pierwsi uczniowie Jezusa doświadczyli Go jako guru, widząc w Nim najpierw człowieka, dlatego także on obrał podobną perspektywę opisaną Jezusa jako guru. Gdyby słowo „guru” zamienić na „mistrz” – to myślę, że poza wstępem i zakończeniem tego rozdziału, jego zasadnicza część mogłaby być napisana przez teologa z Zachodu czy z Afryki lub z Ameryki Południowej, bowiem jest to opis osoby Jezusa oparty przede wszystkim na tekstach ewangelicznych, w perspektywie tzw. chrystologii oddolnej. Zasadniczą zatem zaletą tego terminu jest jedynie to, że bardziej przemawia do wyobraźni chrześcijan żyjących na kontynencie azjatyckim. Ważne jest, że Amaladoss pisze, iż chrześcijańskie spojrzenie na Jezusa jako guru odróżnia to, że bierze ono pod uwagę także Jego zmartwychwstanie. Żałuję natomiast, że autor nie rozwija tej myśli, ukazując, że pomimo podobieństw między Jezusem jako guru a innymi guru w tradycjach Indii, różnica jest jesz-

cze większa, wręcz zasadnicza. Tu jednak należałoby przejść z perspektywy chrystologii oddolnej do perspektywy chrystologii odgórnej.

Bardziej azjatycki jest obraz Jezusa jako t a n c e r z a. W hinduizmie mowa jest o Nataraja jako o tańczącym bogu Sziwie. Nazywany jest on Panem Tańca w wymiarze kosmicznym. Zdaniem Amaladossa, tożsamość Jezusa – ale także Boga jako Ojca oraz Ducha Świętego – zarówno w Jego wymiarze kosmicznym jako Boskiego Logosu, jak i w wymiarze Jego człowieczeństwa można wyrazić za pomocą tego obrazu. Taniec wyraża radość i wolność. Jest działaniem, które nie wypływa z potrzeby i konieczności, lecz z miłości i bezinteresowności. Wyraża dynamizm i harmonię. Tę generalną koncepcję tańca Amaladoss wypełnia treściami wiary chrześcijańskiej. Mówi, że taniec jest wyrazem bezinteresowności, dlatego za pomocą tej kategorii można wyrazić także chrześcijańskie rozumienie stwórczego aktu Boga, który nie wypływa z żadnej konieczności, lecz z miłości Boga, który w sposób wolny i nieprzymuszony pragnie dzielić swoje życie i radości z ludźmi i całym wszechświatem. Jezuita indyjski pisze, że „wzajemna wymiana między trzema Osobami Trójcy są jak niekończący się taniec. Ale wobec nas, taniec Boga zaczyna się wraz ze stworzeniem. Jest on wolnym, bezinteresownym aktem Boga, w którym Bóg daje siebie samego” (s. 152-153). Chrystus oczywiście zajmuje w tym procesie centralną rolę. Na potwierdzenie autor przytacza tekst z Listu do Kolosan 1,19-20. Także Duch Święty tańczy w całym procesie nieustannego stwórczego działania Boga od samego początku opisanego w Księdze Rodzaju (por. Rdz 1,1-2). „Duch jest źródłem wolności i kreatywności we wspólnocie i w kosmosie (Rz 8)”. Także całe ziemskie życie Jezusa wraz z Jego cierpieniem i śmiercią na krzyżu Amaladoss interpretuje w paradygmacie kategorii tańca. Taniec jest bowiem wyrazem wolności i harmonii, a Jezus żył i umierał jako osoba wolna i w pełni zintegrowana: wolna w swej relacji do natury, do instytucji religijnych i społecznych, do innych ludzi i do Boga.

Inny ciekawy azjatycki obraz Jezusa, to Jezus jako a w a t a r. Obraz ten jest charakterystyczny dla religijnych tradycji Indii. W hinduizmie Kriszna jest np. awataram Wisznu. Termin „awatar” oznacza ukazanie się Boga w jakiejś ziemskiej formie, co pozwala ludziom na doświadczenie Jego obecności i działania. Jak to pokazuje Amaladoss, wiele wybitnych religijnych postaci hinduizmu postrzega Jezusa właśnie jako awatara, czyli manifestację Boga. Jednym z nich jest Swami Vivekanada (1863-1902), który pojmuje Jezusa nawet jako wcielenie Boga, choć nie jedyne. Także Kriszna, Budda czy Ramakriszna Paramahansa, żyjący w latach 1836-1886, byli wcieleniami Boga, byli Jego awatarami. Według niego, Jezus jako awatar nie mógł prawdziwie cierpieć. Natomiast to, co Go charakteryzowało jako awatara, to Jego doświadczenie jedności z bóstwem.

Pisząc o Jezusie jako awatarze, Amaladoss posługuje się tym terminem w ogólnym sensie ukazania się Boga. „Zakłada on bardziej zstąpienie niż wstą-



pienie, i nie oznacza jedynie ubóstwienia człowieka” (s. 106). Odwołując się do doświadczenia uczniów Jezusa, zauważa, że postrzegali Go jako „ludzkiego i boskiego. Widzieli Go jako szczególnego awatara, jako Boga wcielonego” (s. 106). Zbitka terminów jest tu szczególna i wskazuje na sposób, w jaki Amaladoss pragnie interpretować tożsamość Jezusa jako awatara. Dla niego, Jezus jako awatar to wcielony Bóg. Nic bardziej ortodoksyjnego! Bardziej niepokojące może być jego kolejne stwierdzenie, gdy pisze, że uznanie Jezusa za szczególnego awatara „nie wyklucza innych boskich manifestacji w innych formach” (s. 106). Czyżby miało to oznaczać, że Amaladoss nie uznaje Jezusa za jedyne wcielenie Bożego Słowa? Odpowiedź, jakiej na tak postawione pytanie udziela na kolejnych stronach tego rozdziału, nie zawsze jest jednoznaczna choć nigdy nie zaprzecza wprost dogmatom Kościoła, zgodnie z wyrażonymi we *Wstępie* intencjami.

Mówiąc, że obok Jezusa jako awatara mogą istnieć inne manifestacje Boga w innych formach, Amaladoss odwołuje się przede wszystkim do Listu do Hebrajczyków (Hbr 1,1-2). Komentując ten tekst, stwierdza, że chociaż w sposób szczególny Bóg przemówił przez Syna, nie oznacza to, że nie mówił On przez inne osoby. Jako przykład przytacza Mojżesza, proroków, Jana Chrzciciela oraz Maryję. Podsumowuje to stwierdzeniem, że w tym sensie Boże objawienia są wielorakie i objawienie się w Jezusie Chrystusie wcale nie wyklucza innych manifestacji Boga w historii. Dalej, odwołując się do Prologu do Ewangelii Jana, gdzie jest mowa o działaniu Słowa, które „oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1,9), Amaladoss stwierdza, że to pozwala przyjąć nam wielość manifestacji Słowa, Ducha i Boga działających w świecie. Na pomoc przychodzi mu także św. Tomasz z Akwinu, który w *Sumie teologicznej* (III, 3, 7) pisze o możliwości wielu wcieleń Słowa. „Zatem ograniczone wcielenia nieograniczonego Słowa są możliwe” (s. 107).

Dwuznaczność proponowanej w tym rozdziale wizji Jezusa jako awatara dotyczy głównie używanego przez jezuitę indyjskiego języka oraz tradycyjnych pojęć, zwłaszcza pojęcia „wcielenie”. W teologii tradycyjnej pojęcie to odnosiło się wyłącznie do Jezusa jako wcielonego Słowa Bożego. Amaladoss pisze o możliwości innych „ograniczonych wcieleń” Słowa poza Jezusem. Najbardziej znanym teologiem mówiącym w tym duchu jest Raymundo Panikkar. U niego nie ma jedynie uznania możliwości wcielenia Słowa w innych postaciach, ale afirmacja tego co prowadzi go do wniosku, że Jezus nie jest jedynym i powszechnym zbawicielem wszystkich. Zbawicielem jest Bóg, który działa przez swoje Słowo, a to Słowo wcieliło się w wielu postaciach, a jedną z nich jest Jezus. Dlatego Jezus nie może być powszechnym i jedynym Zbawicielem. Nie taka jest pozycja Amaladossa. Bo jeśli z jednej strony uznaje on możliwość wielu ograniczonych wcieleń odwiecznego Słowa, to z drugiej wyraźnie stwierdza, że „z punktu widzenia zbawienia, wierzymy, że Jezus zbawił każdego człowieka, tak że inne wcielenia nie są potrzebne. W tym sensie jest tylko jedno wcielenie” (s. 107). Nie ma więc innych wcieleń podobnych do wcielenia odwiecznego

Słowa Bożego w Jezusie. Można mówić o wcieleniu się Słowa i Jego działaniu w prorokach Starego Testamentu, w Mojżeszu, w Janie Chrzcicielu, w Maryi czy w mędrkach innych religii, ale będzie to jedynie mówienie analogiczne.

Wyżej wspomniany Swami Vivekanada, który również postrzegał Jezusa jako awatara, mówił też o Nim jako o wcielonym Słowie. Ale dla niego tak samo wcielonym Słowem Boga byli Kriszna, Budda czy jego mistrz Ramakriszna Paramahansa. Żadnej różnicy między nimi a Jezusem nie było. Dla Amaladossa ta różnica istnieje i jest ona zasadnicza, do tego stopnia, że w sensie zbawczym wcielenie Jezusa uznane jest za jedyne. Osobiście uważam, że z perspektywy teologii chrześcijańskiej mówienie o wcieleniach Słowa Bożego w innych osobach, nawet na zasadzie analogii, wprowadza więcej nieporozumień niż jasności. Lepiej jest mówić o obecności i działaniu czy manifestacji w nich odwiecznego Słowa Bożego, które wcieliło się tylko w osobie Jezusa z Nazaretu.

Pojęcie „awatar” ma związek zarówno z rzeczywistością Boską, bo zstępuje od Boga, jak i z rzeczywistością ziemską, ludzką, bo objawia się w ziemskiej formie. Zdaniem Amaladossa, Jezus może być przedstawiany za pomocą tego terminu, gdyż jest On zarówno w pełni ludzki i w pełni boski. Dlatego w kolejnych punktach tego rozdziału jezuita z Indii przedstawia Jezusa najpierw jako w pełni ludzkiego (*Jesus is Human*), a następnie jako w pełni boskiego (*Jesus is Divine*). Czyni to, opierając się głównie na tekstach biblijnych. Najpierw rysuje obraz Jezusa jako prawdziwego człowieka. Pokazuje, że nie był On jakimś bogiem lub pół-bogiem chodzącym po ziemi i posługującym się jedynie naturą ludzką jak maską lub okryciem, które dla Jego tożsamości byłyby czymś obcym i zewnętrznym. Nie, Jezus był prawdziwym człowiekiem! Takiego Go doświadczyli Jego uczniowie. Ale tajemnica Jezusa polega na tym, że On jednocześnie był boski (*divine*). Apostołowie wyrazili to za pomocą wielu tytułów: Mesjasz, Syn Człowieczy, Syn Boży, Słowo Boga. Wyrazili też to przez wskazanie Jego kosmicznej roli w dziele stworzenia i zbawienia świata. Amaladoss tego nie pomija. Przeciwnie, na potwierdzenie cytuje i omawia klasyczne teksty z Nowego Testamentu, jak: Ef 1,1-10; 1 Kor 15,28; Rz 8,11, 15-17; Rz 19,22-23; Flp 2,5-11; J 1,1-5.9.12.14.16; J 17,22-23; J 20,28.

Często w tym rozdziale teolog z Indii stwierdza, że Jezus jest boski (*divine*), nie pisze natomiast w sposób jednoznaczny, że jest Bogiem. W jednym ze zdań wręcz stwierdza: „Proste powiedzenie, że Jezus jest Bogiem, byłoby mylące” (s. 115). Dla chrześcijanina uformowanego przez klasyczną teologię zdanie to ociera się wręcz o herezję, bo przecież w *Credo* wyznajemy, że Jezus jest „Bogiem z Boga, Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego, współistotnym Ojcu”. A przecież we *Wstępie* Amaladoss zapewniał, że nie chce podważać żadnego z dogmatów Kościoła. Stwierdzenie to jest dość niefortunne, choć Amaladoss broni się z zarzutu o herezję. Nieco wcześniej bowiem oświadcza: „On [Jezus] jest boski, ale jest Bogiem we wspólnocie z Ojcem i Duchem” (s. 115). Chce przez to powiedzieć, że Jezusa nie należy rozumieć jako Boga bez relacji do Ojca i Ducha. To, że uznaje bóstwo Jezusa, zostaje przez niego potwierdzone,

gdy w kilku paragrafach komentuje definicję Soboru Chalcedońskiego. Píše: „W języku nietechnicznym oznacza to, że Jezus jest zarówno boski i ludzki, Bogiem i człowiekiem” (s. 116).

Akceptując wiarę Kościoła w Jezusa jako w pełni ludzkiego i boskiego, jako człowieka i Boga, gdzie żaden z obu wymiarów Jego tożsamości nie powinien być pominięty czy zredukowany do drugiego, Amaladoss stara się ją wyrazić za pomocą funkcjonującego w religijnych tradycjach Indii terminu „awatar”: Jezus – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek – to awatar. „Idea awatara wyraża możliwość, że Bóg może wybrać ukazanie się w słowie i przez słowo, oraz w ludziach i przez ludzi na różny sposób. (...) Nie jest nie do pomyślenia, że Bóg może stać się obecny w historii jako człowiek. Tradycja awatarów to poświadcza. Chociaż awatarów Boga może być wielu, my chrześcijanie wierzymy, że Jezus Chrystus jest awataram jak żaden inny – inkarnacyjnym” (s. 116-117). Po tym wyznaniu wiary wyjaśnia, jak należy rozumieć tę jedyną w swoim rodzaju inkarnacyjną tożsamość Jezusa jako awatara Boga. Opisuje ją za pomocą trzech charakterystyk. Po pierwsze, „Bóg w Jezusie Chrystusie przyszedł na ziemię nie w mocy i w majestacie, ale ogołacając się z siebie samego [przyszedł] jako cierpiący sługa, dając w ten sposób przykład samo-dającej się miłości. (...) Po drugie, człowieczeństwo, jakie przyjmuje Bóg w Jezusie Chrystusie, nie znika wraz z Jego śmiercią, ale trwa w historii i wieczności. Po trzecie, Jezus Chrystus istnieje w relacji solidarności z całą ludzkością i całym kosmosem” (s. 117). Opis ten stanowi echo wspomnianych wcześniej hymnów chrystologicznych z Listu do Filipian i z Listu do Efezjan. Jest to zatem bardzo biblijne rozumienie Jezusa jako awatara. Amaladoss uważa, że za pomocą tego pojęcia można lepiej, niż czyni to definicja chalcedońska, wyrazić tożsamość Jezusa. Definicja chalcedońska stwierdza bowiem, że Jezus jest jedną osobą w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej. Choć prawdziwy, niemniej, zdaniem Amaladossa, jest to język metafizyczny i abstrakcyjny. Obraz awatara lepiej wyraża historyczność Jezusa w boskim i ludzkim wymiarze tajemnicy Jego osoby.

Tożsamość Jezusa wyrażona za pomocą terminu „awatar” jest, zdaniem jezuity, również bardziej inkluzywna w sensie otwartości na manifestacje Boga w innych religiach, niż wyrażona za pomocą pojęcia „wcielenie”. To tradycyjne pojęcie oznacza, że Słowo Boże wcieliło się tylko jeden raz, właśnie w Jezusie. Tylko On jest Słowem wcielonym. Pojęcie awatara, tak jak je rozumie Amaladoss, oznacza, że Jezus jest szczególnym awataram, wręcz jedynym, bo tylko On jest Zbawicielem świata. Niemniej nie oznacza ono, że poza Nim nie ma w świecie innych awatarów. Oni również mogą być pojmowani jako manifestacje i pośrednicy Boga, na zasadzie uczestniczenia „w jednym planie Boga w Chrystusie i Duchu”. Wszyscy są zatem „manifestacjami lub awatarami Boga, Słowa i Ducha” (s. 121).

Choć brzmi to nieco dwuznacznie dla ludzi wychowanych na teologii tradycyjnej, niemniej jest to język uprawniony, o ile jednoznacznie będzie się mówiło – i Amaladoss to czyni, choć nie tak jednoznacznie, jakbym tego chciał

– że tylko Jezus jako awatar jest wcielonym Słowem Bożym i tylko On jest Zbawicielem wszystkich, a inni awatarzy objawiają Boga i są Jego pośrednikami na tyle, na ile uczestniczą przez działanie Ducha i Słowa w jedynym pośrednictwie Jezusa Chrystusa, Słowa Wcielonego. Inni awatarzy na tyle objawiają Boga, na ile (jako stworzenia) otwierają się na działanie w nich i przez nich Ducha Świętego i Słowa Bożego konstytutywne związane z Jezusem, ku któremu odwiecznie zmierzało drogami kultur i religii świata.

Szkoda, że Amaladoss nie pisze, jak bardzo to jego rozumienie Jezusa jako awatara różni się od rozumienia awatarów w religijnych tradycjach Indii. Czy np. w nich również awatar jest wcieleniem samego Boga? Czy jako wcielony Bóg jest „prawdziwym Bogiem z Boga prawdziwego”? Czy jako wcielony Bóg może cierpieć i czy zachowuje swoje ludzkie ciało w wieczności? Na podstawie tej książki możemy jedynie zestawić rozumienie Amaladossa z rozumieniami przedstawiającymi obraz Jezusa jako awatara nie tylko w rozumieniu wspomnianego już Swami Vivekanada, ale także kilku innych wybitnych postaci hinduizmu.

Podsumowując, obrazy Jezusa przedstawione w tej książce jako mędrca, drogi, guru, awatara czy tancerza są próbą wyrażenia tożsamości Jezusa, jakiego ukazują opowiadania ewangeliczne, w kategoriach charakterystycznych dla kultur i tradycji azjatyckich. Obrazów tych w miarę łatwo można użyć, by wyrazić tożsamość Jezusa w aspekcie Jego człowieczeństwa. Zadanie staje się dużo trudniejsze, gdy chodzi o wyrażenie boskiej tożsamości Jezusa. Obraz awatara jest tego dobrym przykładem. Myślę, że klasyczne pojęcie wcielenia (inkarnacji) jest bardziej precyzyjne i lepiej wyraża boską rzeczywistość osoby Jezusa niż proponowane przez Amaladossa pojęcie awatara. Niemniej, jego książka jest cenna, bo jest przejawem próby inkulturacji wiary chrześcijańskiej w języku kultur i tradycji Azji w najważniejszym, to jest w chrystologicznym aspekcie tej wiary.

## The Asian Jesus

### SUMMARY

The article provides a critical reflection on the book *The Asian Jesus* (Orbis Books, 2006) by Indian Jesuit Theologian Michael Amaladoss. The author of the article recognises the value of the work which, addressed above all to the Christians of Asia, desires to strengthen their relationship with Jesus with the help of those images of Him which can be drawn from the Gospels, as well as from the culture and traditions of Asia. Kubacki agrees with the Indian theologian that the characteristic aspect of the images is that they are not exclusivist; no image excludes another but all are complementary. They show various aspects of the

person of Jesus. Although one might be able to relate them to certain theological and dogmatic statements, their role does not consist in this. They do not communicate the doctrine of the Church's faith but inspire the human spirit to a deeper relationship with Jesus. This is the reason for their historically and culturally conditioned variety. Whilst the language of theology and dogmatic pronouncements of the Church is a language of precisely defined concepts, the language of image is above all a symbolic language which – as Paul Ricoeur says – „makes you think” (donne à penser).

Kubacki presents some of these images of Jesus: guru, dancer, avatar. He considers the justification for using such images, especially the last one. He is of the opinion that the ambiguity of the vision of Jesus as avatar results from the Indian Jesuit's language and use of traditional concepts, such as „Incarnation”. In traditional theology, this concept referred exclusively to Jesus as the Incarnate Word of God. Amaladoss speaks of other “limited incarnations” of the Word, besides Jesus. The concept of avatar, as understood by Amaladoss, implies that Jesus is a special avatar, indeed, the only one because He is the Saviour of the world. However, this does not mean that beyond Him there are no other avatars. They too can be understood as manifestations and mediators of God, on the basis of participation „in the one Divine Plan in Christ and the Spirit”. All of them are „manifestations of avatars of God, Word and Spirit”. (p. 121).

Kubacki regards such language as ambiguous but claims that it may be justified if one makes clear that Jesus as avatar is the Incarnate Word of God and that He alone is the Saviour of all. The remaining avatars reveal God and are His mediators inasmuch as they participate through the action of the Spirit and the Word in the unique mediation of Jesus Christ, the Incarnate Word. Nevertheless, according to the author, the classical idea of Incarnation is very precise and expresses better than does Amaladoss' concept of avatar, the Divine reality of the person of Jesus.





## Postulat służebnej ekonomii<sup>1</sup> w wymiarze gospodarki międzynarodowej: stosunki Północ-Południe

WITOLD SOKOŁOWSKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”  
Warszawa

W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia Kościół katolicki znacznie rozszerzył zakres swych działań. Zwrócony, począwszy od Leona XIII, jedynie w kierunku spraw wewnętrznych, wraz z Mater et magistra (1961) włącza się w międzynarodowy wymiar gospodarczej problematyki. Tym samym, jak pisze René Coste, jego spojrzenie ulega „planetaryzacji”<sup>2</sup>.

139

### 1. Sytuacja Trzeciego Świata

Szczególnie jeden problem zwraca uwagę Kościoła: sytuacja tzw. Trzeciego Świata. Oto kościelna ocena tej sytuacji.

Po pierwsze, hierarchia wyraża zadowolenie z faktu uzyskania niepodległości przez byłe państwa kolonialne. Jest to nowy element. Wiadomo, że w przeszłości Kościół zdecydowanie opowiadał się za rozszerzaniem w całym świecie zachodniego modelu życia. Widział w tym pro bono suo sposobność

<sup>1</sup> Wyrażenie użyte przez PAWŁA VI w jego przemówieniu do członków FAO 12 XI 1971 r., „La documentation catholique” 1054 (dalej: DC).

<sup>2</sup> R. COSTE, *Le développement de la pensée sociale de l'Eglise depuis „Rerum novarum”*, „Nouvelle revue théologique” (1972) 321-346. J.-Y. Calvez zwraca uwagę na to samo zjawisko: „Problematyka sprawiedliwości w odniesieniu do Trzeciego Świata pojawiła się w latach sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych”, J.-Y. CALVEZ, *L'enseignement social chrétien dans les pays de l'Ouest*, w: P. DE LAUBIER (red.), *L'enseignement social chrétien*, Editions Universitaires, Fryburg 1988, 70. Zob. też P. POUPARD, *L'enseignement social de Paul VI*, w: *Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, Akta kolokwium zorganizowanego przez Ecole française de Rome 1984, nr 439; J. MAJKA, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin 1996, t. I, 13-58, (dalej: DNSK).

ewangelizacji ludów nie znających jeszcze Ewangelii<sup>3</sup>. Choć miecz kolonizatorów pozostawał daleki od ideału, to jednak był w jakimś stopniu odpowiedzialny za realizację planów Boskiej Opatrzności. Odejście od faktu owego przymierza z europejskimi narodami dokonuje się po II wojnie światowej. W drugiej połowie lat czterdziestych, Kościół, przewidując rosnącą dynamikę wyzwolenczych, niepodległościowych ruchów, integrując również nauczanie własnych teologów i filozofów na temat różnic zachodzących między kulturą i religią<sup>4</sup>, kładzie coraz bardziej nacisk na uniwersalizm chrześcijaństwa i odcina się od wspólnoty interesów z zachodnimi, kolonialnymi państwami. „W żaden sposób – deklaruje Pius XII – nie można postawić znaku równości pomiędzy Kościołem i kulturą zachodnią<sup>5</sup>. Kolejny nowy jakościowo etap pojawia się w latach pięćdziesiątych: papieskie orędzia na Boże Narodzenie wygłoszone w 1954 i 1955 r. przynoszą zgodę Piusa XII na „proces przemian zmierzających do politycznej autonomii narodów uważanych do tej pory za kolonialne”<sup>6</sup>, na przyznanie narodom z Południa „sprawiedliwej i ciągłej wolności politycznej”<sup>7</sup>. Następni papieże nie podważają nauczania swego poprzednika. Nie ukazując zbyt negatywnych punktów bilansu zachodnich podbojów („Należy pochwalić kolonizatorów za prawdziwe dobrodziejstwa wniesione przez nich, przy posługiwaniu się wiedzą i techniką, na wiele zaniedbanych terenów, a przynoszące po dziś dzień pożytek”<sup>8</sup>) nauczają, że takie fakty jak „odzyskanie suwerenności” oraz „prawie powszechne przyznanie prawa do istnienia wszystkich wspólnot politycznych”<sup>9</sup>, niewątpliwie stanowią decydujący krok w historii ludzkości.

Dalej, analizy Magisterium wykazują, iż z ową polityczną emancypacją ubogich narodów nie szła w parze emancypacja ekonomiczna. Wolność przyznana przez zachodnie metropolie najczęściej jest zwykłym frazesem. Jak przedstawia

<sup>3</sup> Oto co pisał w 1930 r., z imprimatur własnego biskupa, ks. Repiticcii w związku z kolonizacją Algierii: „Francja ma obowiązek wprowadzić religię chrześcijańską na podległym jej terytorium oraz jak najlepiej wykorzystać jej cywilizacyjne atuty... Aktualny religijny stan Algierii jest rezultatem całego wieku pracy skierowanej na stworzenie jej chrześcijańskiej duszy”, cyt. za A. NOZIERE, *Algérie: chrétiens dans la guerre*, Cana, Paris 1979, 24.

<sup>4</sup> Zob. na przykład, J. MARITAIN, *Religia i kultura*, Poznań 1937.

<sup>5</sup> PIUS XII, *List do bpa Augsburga*, 27 VI 1955, DC 1955, 1184.

<sup>6</sup> Tenże, *Orędzie Bożonarodzeniowe z 1954 roku*, cyt. za M. MERLE, *Les Eglises chrétiennes et la décolonisation*, Paris 1967.

<sup>7</sup> PIUS XII, *Orędzie Bożonarodzeniowe z 1955 roku*, tamże.

<sup>8</sup> PAWEŁ VI, Encyklika *Populorum progressio* (dalej: PP), DNSK II, 11. Ta ocena została następnie zniuansowana na Synodzie 1971 r.; zob.: *De iustitia in mundo* (dalej: IM), nr 17, tamże, 84.

<sup>9</sup> JAN XXIII, *Orędzie do wiernych Afryki*, cyt. za A. NOZIERE, *Algérie: les chrétiens dans la guerre*, dz. cyt., 155; zob. też, JAN XXIII, *Orędzie z okazji odzyskania niepodległości przez Togo*, 13 IV 1960, DC 1960, 583; *Orędzie z okazji odzyskania niepodległości przez Kongo*, 30 VI 1960, DC 1960, 873-876.



się sytuacja świata? Jesteśmy świadkami dramatycznej, niepokojącej nędzy ludów Południa. Nędzy materialnej: „W dzisiejszych czasach nikt nie może nie wiedzieć, że na niektórych kontynentach głód dręczy niezliczoną ilość mężczyzn i kobiet, a niezliczone mnóstwo dzieci jest do tego stopnia niedożywione, iż wiele z nich umiera w samym kwiecie wieku; wiele innych nie może się z tej przyczyny fizycznie i umysłowo rozwijać, co pogrąża w smutku ludność całych regionów i pozbawia ją otuchy”<sup>10</sup>. Także nędzy kulturowej: „Do ekonomicznych i społecznych wskaźników niedorozwoju dochodzą inne, równie negatywne, co więcej, bardziej jeszcze niepokojące... Są to: analfabetyzm, trudność czy niemożność osiągnięcia poziomu wyższego wykształcenia, niezdolność do uczestnictwa w budowaniu własnego narodu, różne formy wyzysku czy ucisku ekonomicznego, społecznego, politycznego, a także religijnego osoby ludzkiej i jej praw...”<sup>11</sup>.

Czy „narody opływające w bogactwa” mogą pozostać ślepe na tę „kwesję społeczną, która jest sprawą całej ludzkości”<sup>12</sup>, głuche na „głos głodujących narodów”<sup>13</sup>? Bo przecież można byłoby z pozycji filozofii Kanta stwierdzić, że każdy naród, tak zresztą jak każda jednostka, wyposażony jest we władzę samoopanowania, dlatego zło, które dostrzega się w świecie jest zawsze konsekwencją osobistego błędu, obiektywnego lub subiektywnego, tego, który je doświadcza. Nie jest to z całą pewnością katolicki punkt widzenia problemu. To prawda, że Kościół mówi narodom Południa, by nie czekały beczynn timer na zewnętrzną ingerencję Opatrzności i wzywa rządzących do prowadzenia strukturalnej polityki wspomagającej wzrost materialnego dobrobytu<sup>14</sup>. Równocześnie jednak apeluje do bogatych narodów o wnoszenie wkładu w „dobro powszechne całej rodziny ludzkiej”<sup>15</sup>, pracy na rzecz „solidarnego rozwoju ludzkości”<sup>16</sup>. To wezwanie do jednoczących wysiłków jest gruntownie umotywowane. Spróbujmy odnaleźć jego korzenie.

Po pierwsze, Magisterium sytuuje się na płaszczyźnie etycznej. Głosi, że należy zdecydowanie potępić liberalne stanowisko, zgodnie z którym każdy człowiek miałby ponosić odpowiedzialność wyłącznie za siebie. Należy poczuwać się również do odpowiedzialności za dobro drugiego człowieka, niezależnie od jego rasy, narodowości, wyznawanej religii, nawet jego zasług: „Ci, którzy posiadają większe znaczenie dysponując większymi zasobami dóbr

<sup>10</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 45, 24. Ten sam temat w: JAN PAWEŁ II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (dalej: SRS), nr 14, w: DNSK II, 269-270.

<sup>11</sup> JAN PAWEŁ II, SRS, nr 15, *tamże*, 270-272.

<sup>12</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 3, dz. cyt., 10.

<sup>13</sup> *Tamże*.

<sup>14</sup> Zob. na przykład, SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (dalej: GS), nr 86/2, w: DNSK I, 475-476. Zob. też, JAN PAWEŁ II, SRS, nr 44, dz. cyt., 301-302.

<sup>15</sup> JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (dalej: PT), nr 132, DNSK I, 235; GS, nr 84, 612-613.

<sup>16</sup> *Tenże*, PT, nr 43, w: DNSK I, 372.

i usług, winni poczuwać się do odpowiedzialności za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają<sup>17</sup>. Z czego bierze się to wezwanie do solidarności? Ono pochodzi od samego Stwórcy. Wystarczy przeczytać Księgę Rodzaju: wynika z niej wyraźnie, że Bóg nie zarezerwował dóbr dzieła swego stworzenia dla nielicznych wybrańców, ale „przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów”<sup>18</sup> i pragnął, by „dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość”<sup>19</sup>. Bóg-Odkupiciel głosił to samo przesłanie. Nie potępiając tego, który żyje w dobrobycie, Chrystus okazywał „szczególną miłość” ubogiemu<sup>20</sup>. Uczynił z niej swą preferencyjną opcję na rzecz ubogich: „On wspomagał sierotę i troszczył się o paralytyka, wzywał ewangelicznego młodzieńca do uwolnienia się od własnych dóbr”<sup>21</sup> oraz piętnował postawę konsumpcyjnego bogacza, „który nie troszczył się wcale o Łazarza, żebraka, leżącego u bram jego pałacu”<sup>22</sup>. Krótko mówiąc, Jezus uczył nas, że w człowieku pozbawionym dóbr materialnych nie trzeba widzieć „dziecka lenistwa”<sup>23</sup>: jest on szczególnego rodzaju Bożym wybrańcem, którego „cielesna obecność” (Michel Foucault) wzywa każdego z nas do codziennego czynu dobroci<sup>24</sup>. Czy trudno jest praktykować tę postawę międzyludzkiej solidarności? To prawda, że niełatwo rozstać się z własnymi dobrami. Rzeczy materialne mają władzę przyciągania. Kościół jednak utrzymuje, że obdarowanie potrzebującego człowieka wzbogaca samego dającego. Niezależnie od tego, ile ono kosztuje w danej chwili, dzięki temu właśnie czynowi przekracza samą tylko troskę o posiadanie i osiąga jedynie naprawdę liczący się poziom: poziom prawdziwego bycia<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> JAN PAWEŁ II, SRS, nr 38, dz. cyt., 74.

<sup>18</sup> GS, nr 69/1, dz. cyt., 460-461.

<sup>19</sup> *Tamże*.

<sup>20</sup> Jest to stały punkt papieskich wypowiedzi. Zob. np. LEON XIII, Encyklika *Rerum novarum* (dalej: RN), nr 20/1, w: DNSK I, 75; GS, nr 27/1, *tamże*, 423; PAWEŁ VI, *Audiencej generalna*, 5 I 1976, DC 1976, 111-112; JAN PAWEŁ II, *Orędzie do biskupów w Puebla*, 28 I 1979, w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne, 1978-79*, Odiss, Warszawa 1980, 229-246; tenże, SRS, dz. cyt., 299.

<sup>21</sup> Zob. analizę tej przypowieści przeprowadzoną przez Jana Pawła II w jego *Liście do młodych całego świata (Parati semper) temper okazji międzynarodowego Roku Młodzieży*, nr 2-7, w: [http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/parati\\_semper/parati\\_semper.html](http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/parati_semper/parati_semper.html).

<sup>22</sup> GS, nr 27/1, dz. cyt., 423.

<sup>23</sup> PAWEŁ VI, *List apostolski do uczestników francuskiego Tygodnia Społecznego*, 24 VI 1970, DC 1970, 662.

<sup>24</sup> Dodajmy, że Kościół naucza o możliwości sankcji *post mortem*. Przypomina następujące słowa Jezusa: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25,40). Zob. np. JAN XXIII, Encyklika *Mater et magistra* (dalej: MM), nr 121, w: DNSK I, 331; GS, nr 27/2, dz. cyt., 423.

<sup>25</sup> Zob. GS, nr 24, dz. cyt., 421-422. Zob. też, spośród innych licznych tekstów, PAWEŁ VI, *Audiencej generalna*, 5 I 1976, DC 1976, 111-112. W tekście tym, papież posuwa

Po drugie, jakby obawiając się, że deontologiczna argumentacja spotka się z niezrozumieniem krajów bogatych, Kościół prezentuje jednocześnie bardziej realistyczne stanowisko. Stara się wykazać, że pomoc dla zapóźnionych krajów Południa jest nie tylko wymogiem etyki, ale leży w interesie tych, którzy ją podejmują. Chodzi przede wszystkim o interes polityczny. W licznych tekstach, Urząd Nauczycielski Kościoła daje do zrozumienia, że aktualna sytuacja niesie w sobie zarzewie niepokoju i wojen. Jan Paweł II, przypominając za Pawłem VI, iż „rozwój oznacza to samo, co pokój”<sup>26</sup>, pisze co następuje: „Kwestia społeczna osiągnęła światowy wymiar, ponieważ wymóg sprawiedliwości może być zaspokojony jedynie w tym właśnie wymiarze. Lekceważenie tego wymogu byłoby równoznaczne z ryzykiem pojawienia się naznaczonej przemocą reakcji ze strony ofiar niesprawiedliwości, jak to się dzieje w przypadku wielu konfliktów. Ludy pozbawione udziału w sprawiedliwym podziale dóbr, pierwotnie przecież przeznaczonych dla dobra wszystkich, mogłyby postawić pytanie: dlaczego nie odpowiedzieć przemocą tym, którzy pierwsi wobec nas użyli przemocy?”<sup>27</sup> Jest to więcej niż tylko złowieszcza hipoteza. Życie już teraz przynosi liczne obrazy przemocy, której autorami są ludzie ekonomicznie upośledzeni. Chodzi o akty terroryzmu na zachodzie Europy i w USA będące zatrwającą odpowiedzią na niemożliwą do przyjęcia beztroskę społeczeństw bogatej Północy<sup>28</sup>. Po drugie, interes ekonomiczny. Kraje bogate, twierdzi Kościół, mają przewagę materialnego zaplecza w porównaniu z państwami ubogimi. Korzenie tego rozumowania są poniekąd teilhardowskie. Świat miałby być na drodze zjednoczenia, natomiast tworzący go ludzie coraz bardziej wzajemnie od siebie zależni: „Sytuacja gospodarcza jednych krajów zaczyna zależeć coraz bardziej od sytuacji gospodarczej innych, i to tak dalece, że narody zaczynają stopniowo tworzyć między sobą wspólnoty gospodarcze, z połączenia zaś między nimi powstaje jakby jakiś ogólnoswiatowy ustrój gospodarczy”<sup>29</sup>. W takiej sytuacji jest oczywiste, iż „poszczególne państwa nie mogą w oderwaniu od innych zaspokajać należycie

---

się aż po nazwanie ubogiego człowiekiem „etycznie pomocnym”, w tym znaczeniu, że już sama jego obecność otwiera przed bogatym sposobność daru.

<sup>26</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 87, dz. cyt., 37.

<sup>27</sup> JAN PAWEŁ II, SRS, nr 20, dz. cyt., 275-276.

<sup>28</sup> Wzrost terroryzmu wzmiankowany jest w GS, nr 79/1, dz. cyt., 469-470. Papieże jednoznacznie potępiają ten zbrodniczy proceder. Zob. PAWEŁ VI, *Orędzie na Światowy dzień pokoju*, 1 I 1969, DC 1969, 101-104; zob. też JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1982, w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne: 1982/1*, 7-18; tenże, *Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 2002, w: *Acta Apostolicae Sedis* 94 (2002), 134-136; tenże, *Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 2004, w: *tamże* 96 (2004), 119; tenże, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i nauki*, Astana, Kazachstan, 24 IX 2001, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2001, nr 11-12 (238), 25.

<sup>29</sup> JAN XXIII, PT, nr 130, dz. cyt., 391.

swych potrzeb i rozwijać się w sposób właściwy. Dobrobyt bowiem i rozwój jednego kraju jest częściowo skutkiem, a częściowo przyczyną dobrobytu i postępu wszystkich innych krajów<sup>30</sup>. Dwa ostatnie dziesięciolecia są wręcz idealną ilustracją powyższej tezy. Byliśmy świadkami tego, że wyjątkowo niekorzystna sytuacja ekonomiczna Południa w latach 1970-1990 nie była konsekwencją gospodarczego wzrostu Północy. Przeciwnie, odbiła się bardzo negatywnymi skutkami na kondycji krajów bogatych. „Właśnie wewnątrz tych krajów występują, chociaż na mniejszą skalę, najbardziej specyficzne objawy niedorozwoju. Tak więc powinno być oczywiste, że rozwój albo stanie się powszechny we wszystkich częściach świata, albo ulegnie procesowi cofania się również w strefach odznaczających się stałym postępem<sup>31</sup>”.

Międzynarodowa solidarność jest więc jednocześnie wymogiem etyki, jak i warunkiem globalnego, harmonijnego wzrostu. Pozostaje tylko nakreślić praktyczne sposoby jej aktualizacji. Kościół uważa, że wielkie uprzemysłowione metropolie odpowiedziałyby w zadowalający sposób na kierowane pod ich adresem wymagania etyki, gdyby dążyły, z jednej strony, do reorganizacji wzajemnych stosunków Północ-Południe, z drugiej zaś, Wschód-Zachód, przy czym ten drugi element wydaje się warunkiem niezbędnym do zrealizowania pierwszego.

## 2. Reorganizacja stosunków Północ-Południe

Przytoczone cytaty bardzo jednoznacznie wykazały, iż podstawowym obowiązkiem nałożonym przez Kościół na kraje dobrobytu jest niesienie pomocy proletariackim narodom w ich gospodarczym rozwoju. „Ludy – pisze Paweł VI – które dopiero co zaczęły korzystać z własnych praw i możliwości samostanowienia, z konieczności niejako pragną osiągniętą już wolność polityczną uzupełnić przez postępek społeczny i ekonomiczny<sup>32</sup>”.

Nie jest to jednak ich jedyne zadanie. Z racji, iż podjęte działania nie przyniosą od razu oczekiwanych rezultatów i mieszkańcy południowych krajów nadal widzą rozwiązanie swych życiowych problemów w pielgrzymce ludów do miast Północy, trzeba również wypracować życzliwą politykę imigracyjną.

### 2.1. Wspieranie rozwoju

Powszechnie wiadomo, że aż do czasów II wojny światowej ekonomia rozwoju była głównie zdominowana przez założenia ekonomii marginalistycznej. Stanowisko to, oparte na ricardowskiej teorii kosztów komparatywnych<sup>33</sup>, stanowi, iż międzynarodowa specjalizacja jest normalnym, sprzyjającym

<sup>30</sup> *Tamże*, nr 131, 391.

<sup>31</sup> JAN PAWEŁ II, SRS, nr 17, 272-273.

<sup>32</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 6, dz. cyt., 11.

<sup>33</sup> Zob. D. RICARDO, *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, Warszawa 1957. Teoria ta w znacznej mierze została przejęta przez marksizm.

wszystkim handlowym partnerom zjawiskiem, i że leseferyzm jest właściwym działaniem zmierzającym w gruncie rzeczy do modernizacji krajów postkolonialnych. W końcu, twierdzą przedstawiciele tej teorii, właśnie w ten sposób kraje bogate przechodziły poszczególne etapy własnego rozwoju<sup>34</sup>.

Analiza ta zostaje podważona w latach pięćdziesiątych. Prace Alberta Hirschmana w USA czy też francuskiej grupy skupionej wokół François Perroux wykazały, że aktualnej sytuacji krajów ubogich nie da się porównać z uprzednią sytuacją krajów zachodnich oraz że – biorąc pod uwagę obecne struktury międzynarodowego rynku – gospodarczy wzrost Południa nie jest możliwy do osiągnięcia bez radykalnego odcięcia się od liberalnych ekonomicznych teorii. Na bazie tych prac, chociaż według innych zasad, powstają kolejne szkoły. Marksistowskie myśliciele, odczytując na nowo tezy Lenina i Róży Luksemburg na temat imperializmu, przyłączają się do teoretyków „podległości”, piętnując „nierówny handel” (Samir Amin) i motywując kraje basenu Morza Śródziemnego do wypracowania woluntarystycznych koncepcji ujednoczenia i integracji ich narodowej gospodarki<sup>35</sup>.

Jaką pozycję w tej debacie zajmuje Kościół katolicki? Stoi on bezsprzecznie po stronie tych, których Friedrich von Hayek nazywa „konstruktywistami”<sup>36</sup>. Odrzucając zasadę leseferyzmu, opowiada się za aktywną interwencją państwa w wymiarze narodowym oraz dekompozycją liberalnych zasad handlu na poziomie międzynarodowym.

## 2. 1. 1. Wsparcie narodowych przedsięwzięć

Jaką rolę przypisuje Magisterium rządów rozwijających się krajów Południa? Intencją jest wspieranie rozwoju gospodarczego przy jednoczesnej trosce o zachowanie własnej tożsamości kulturowej. Piszą o tym autorzy tekstu synodalnego z 1971 r. *De iustitia in mundo*: „Potwierdzając ponownie prawo ludów do zachowania własnej identyczności, odkrywamy jeszcze jaśniej, że przeciw modernizacji, która niszczy charakterystyczne właściwości narodów, nie można się skutecznie bronić odwołując się jedynie do świętych obyczajów historycznych czy też do czcigodnych sposobów życia. Natomiast jeśli nastąpi akceptacja nowoczesności i oddanie jej w służbę narodu, wtenczas ludzie zdolają stworzyć kultury stanowiące prawdziwe własne dziedzictwo, jakby pamięć

<sup>34</sup> Jest to np. teza: W. A. LEWIS, *The Theory of Economic Growth*, Allen & Unwin, London 1955, tenże, *Wzrost i wahania cykliczne 1870-1913*, Warszawa 1988. Zob. też, utrzymane w tym samym duchu, W. ROSTOW, *The stages of Economic Growth: A non-communist manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge 1960.

<sup>35</sup> Teza wypracowana przez takich autorów jak: P. SWEEZY, *Theory of Capitalist Development*, Oxford 1942; J. TINBERGEN, *Economic policy: principles and design*, Amsterdam 1956; P. BARAN, *The Political Economy of Growth*, New York 1957.

<sup>36</sup> Zob. F. VON HAYEK, *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Chicago 1973, 79.

społeczną, która czynnie kształtuje autentyczną, twórczą osobowość w łonie wspólnoty narodów”<sup>37</sup>.

Tym samym wyznaczony jest cel działań: podnieść kraje Trzeciego Świata do poziomu (względnej) równowagi rozwoju gospodarczego z bogatymi krajami Północy. Jak można osiągnąć postawiony cel? Lektura tekstów Urzędu Nauczycielskiego wykazuje, iż – jak już wspominaliśmy wcześniej – pod adresem władz publicznych Kościół postuluje działania dwojakiej natury.

Przede wszystkim wzywa je do wysiłku na rzecz budowy jednolitej gospodarki narodowej. Ta propozycja opiera się na następującej analizie: gospodarczy niedorozwój jest w głównej mierze rezultatem produkcyjnych nierówności w poszczególnych sektorach gospodarki. Niektóre z nich rozwijają się, podczas gdy inne, szczególnie sektor gospodarki rolnej, pozostają pod przemożnym wpływem archaicznych struktur. Ów dualizm ma podwójny efekt: uniemożliwia bardziej motywujące relacje między poszczególnymi dziedzinami aktywności oraz wzmacnia dewastatorskie zjawisko rolniczego exodusu. W celu poprawienia rentowności tradycyjnego rolnictwa, i tym samym osiągnięcia homogenizacji całej narodowej gospodarki, trzeba doprowadzić do transferu technologii w kierunku wsi oraz wdrożyć w życie programy profesjonalnej formacji adresowane do mieszkańców rolniczego świata.

Jednocześnie kościelna hierarchia kładzie nacisk na konieczność integrowania poszczególnych sektorów działalności. Gospodarka krajów nierozwiniętych znajduje się najczęściej w stanie chaosu: dziedziny produkcji zamiast stanowić organiczną, solidarną jedność, nie utrzymują żadnych lub prawie żadnych wymiernych więzi. Konsekwencją są dwie poważne niedogodności. Po pierwsze, nowatorskie przemiany nie obejmują całego gospodarczego organizmu. Po drugie, rozwój modernizowanego działu gospodarki, zamiast wpływać na gospodarczy wzrost całego państwa, w rzeczywistości przynosi zyski głównie uprzemysłowionym metropoliom. Magisterium twierdzi, że możliwe jest zahamowanie tej niezdrowej tendencji. W tym celu należy stworzyć przestrzeń rolno-przemysłowego rozwoju, prawidłowo dobrane i wspomagane odpowiednią polityką podatkową.

Jest oczywiste, że realizacja tak zakrojonego programu stawia państwa ubogie wobec problemu dofinansowania. Na Południu proces tworzenia kapitału jest najczęściej zbyt słabo zaawansowany, by mogło dojść do wielkich niezbędnych inwestycji. Właśnie ten czynnik sprawia, że Kościół przypisuje krajom bogatej Północy pewnego rodzaju funkcję zastępczą. Trzeba, by biorąc

<sup>37</sup> SYNOD 1971 roku, IM, nr 19, dz. cyt., 84-85. Zob. też, JAN XXIII, MM, nr 163; GS, nr 87/1, dz. cyt., 476, gdzie mowa jest o konieczności przejścia do „nowoczesnej techniki” uprawy roli. Na stanowisko Kościoła w tej konkretnej sprawie w istotny sposób wpłynęły prace francuskiego dominikanina Louis Lebreta. Jego dziełu poświęcony jest artykuł H. PUEL, *Pour une économie humaine, le projet et l'oeuvre de L. Lebre*, „Lumière et Vie” 170 (1984) 37-48.

pod uwagę własne możliwości i zarazem potrzeby partnerów<sup>38</sup>, przekazały im środki niezbędne do zapoczątkowania przemian.

Ekonomiści wykazali<sup>39</sup>, że ów przyływ finansowej i technologicznej pomocy ma istotny wpływ na organa władzy. Są one w stanie swobodnie, pozytywnie lub negatywnie, ukierunkowywać poszczególne sektory gospodarki. Jak doprowadzić do ich integracji w ramach zdrowego moralnie systemu? Kościół proponuje trzy kierunki działań: państwa wspomagające winny respektować zasady ekonomicznej równowagi, politycznej niepodległości i kulturowej integralności krajów rozwijających się.

*Poszanowanie ekonomicznej równowagi krajów rozwijających się*

Nie może być mowy o wykorzystaniu oferowanej krajom rozwijającym się pomocy dla własnego wzbogacenia się. Nie utożsamiając się w pełni z doktryną encykliki Benedykta XIV *Vix pervenit* na temat interesownej pożyczki (lichwy)<sup>40</sup>, obecny Kościół twierdzi, że w stosunkach ze społecznościami proletariackimi, „procenty i terminy spłat długów winny być ustalone na warunkach dla obu możliwych do przyjęcia, równoważąc dary bezinteresowne, pożyczki bezprocentowe lub obciążone bardzo niskim procentem i ustalając czas stopniowego spłacania kredytów”<sup>41</sup>. W rozumieniu hierarchów jest to zasada zdrowego rozsądku, której realizacja umożliwiłaby powstanie sytuacji, w której kraje korzystające z pożyczki byłyby w stanie „wydawać główną część swych dochodów na spłatę własnego zadłużenia”<sup>42</sup>. Zresztą powyższy postulat podparty jest nadto wezwaniem skierowanym pod adresem tych banków prywatnych lub państwowych, które w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych udzielały pożyczek krajom rozwijającym się. Podkreślając, że spłacanie długu, gdy chodzi o rządy dążące do jego honorowania, niesie z sobą politykę zaciskania pasa,

<sup>38</sup> Chodzi tu o tzw. postulat „bezinteresownego daru”, odniesiony do dziedziny relacji międzynarodowych. Zob. PAWEŁ VI, PP, nr 54, dz. cyt., 26-27: „Jeżeli zaistnieje dialog między tymi, którzy gromadzą środki pomocy, a tymi, którzy z nich korzystają, z łatwością będzie można sprawiedliwie oznaczyć rozmiary potrzebnej pomocy, biorąc pod uwagę nie tylko hojność pierwszych, ale także prawdziwe potrzeby i możliwości wykorzystania pomocy przez drugich”.

<sup>39</sup> Zob. szczególnie opracowania: S. LATOUCHE, *Faut-il aider les pays sous-développés?* PUF, Paris 1985; tenże, *L'Occidentalisation du monde, La découverte*, Paris 1988, Zob. też bardziej filozoficzne ujęcie problemu, S. DIAKITE, *Violence technologique et développement*, L'harmatan, Paris 1984.

<sup>40</sup> Wiadomo, że ogłoszona przez Benedykta XIV w 1745 r. encyklika odrzucała idee pożyczki interesownej. Odwołuje się ona natomiast do scholastycznej zasady nierentowności pieniądza; zob. J. MAJKA, *Procent a lichwa w katolickiej nauce moralnej*, Lublin 1961.

<sup>41</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 54, dz. cyt., 26-27. Zob. też JAN PAWEŁ II, SRS, nr 19, dz. cyt., 274-275.

<sup>42</sup> *Tamże*.

wzrost ubóstwa oraz resentment narodów Południa<sup>43</sup>, Magisterium zwraca się do nich z postulatem renegocjowania terminów spłat. W zależności od konkretnych sytuacji będą mogły rozłożyć termin spłacania długu, zmniejszyć jego oprocentowanie lub też po prostu osiągnąć jego umorzenie<sup>44</sup>.

*Poszanowanie politycznej niepodległości krajów rozwijających się*

To prawda, że udzielający pożyczki ma prawo wglądu w sposób rozporządzania funduszami przekazanymi na rzecz krajów ubogich: „Nie można bowiem popierać próżniaków i pasożytów”<sup>45</sup>. Jednak prawo do kontroli nie może być jednoznaczne z ograniczaniem swobód politycznych krajów zacofanych. Na przykład nie do przyjęcia byłaby sytuacja, w której jakiś kraj uzależniłby swą pomoc od przyjęcia takiej, a nie innej wewnętrznej polityki ekonomicznej czy też zajęcia konkretnego stanowiska na forum międzynarodowym. Praktyka *tied loans* (pożyczek wiązanych) musi być absolutnie zakazana. Jan XXIII tak pisze: „Państwa o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego powinny w szczególności wystrzegać się, by niosąc pomoc krajom uboższym nie dążyły do zaspokojenia swej tendencji panowania”<sup>46</sup>. A Paweł VI dodaje: „Ci, którzy z pomocy korzystają, mogą słusznie domagać się, żeby nikt nie mieszał się do rządów ich krajów i żeby nie zakłócał ich porządku społecznego. Gdy bowiem chodzi o państwa niepodległe, do nich samych tylko należy prowadzenie własnych spraw, ustalanie polityki i wybieranie dla kraju dowolnego ustroju”<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Zob. szczególnie, JAN PAWEŁ II, *Orędzie do przewodniczącego 50 Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, 18 X 1985, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11 (1985) 3.

<sup>44</sup> Zagadnienie długu jest podejmowane od wielu lat przez Kościół katolicki. Zob. np. interwencję kard. Torella Cascante, delegata Stolicy Apostolskiej na trzecią Konferencję krajów rozwijających się, 25 IV 1972, DC 1972, 561-565; też ważny tekst Komisji papieskiej *Iustitia et Pax* z 1987 r., *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego*, w: <http://www.kns.gower.pl/stolica/dlug.htm>. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* podejmuje główne tezy tego dokumentu. Doprecyzujemy, iż Kościół nie opowiada się za jednostronnym zniesieniem zadłużenia. Zasada zwrotu zaciągniętego długu jest po prostu wymogiem międzynarodowego bezpieczeństwa, opartego na dwustronnym zaufaniu. Zob. tekst Komisji *Iustitia et Pax* zatytułowany *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej*, dz. cyt.

<sup>45</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 54, dz. cyt., 26-27. Odnajdujemy tu pewne odniesienie do słów Leona XIII, który w *Rerum novarum* opowiadał się za pomocą ubogim, ale pod warunkiem, że ich ubóstwo nie było zawinione.

<sup>46</sup> JAN XXIII, MM, nr 171, dz. cyt., 342.

<sup>47</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 54, dz. cyt., 26-27. Ta sama problematyka w: JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego w Kinszasie*, 6 V 1980, w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne, 1980*, 373-380. Teolog René Coste bardzo trafnie ujmuje istotę papieskiego nauczania, gdy mówi: „Ciągłe należy przypominać o podstawowej zasadzie własnego rozwoju – »self reliance«. Trzeba, aby kraje uprzemysłowione nie narzucały własnych koncepcji ekonomicznego rozwoju”; R. COSTE, „*Populorum progressio*” *vingt ans apres*, „Nouvelle revue théologique” (1987) 177.



Bez trudu da się uzasadnić ową niechęć względem wszystkich teorii tzw. ograniczonej suwerenności. Otóż Magisterium uważa, że wykorzystanie ekonomicznej pomocy do celów politycznych niesie z sobą dramatyczny wręcz zamach na naturalne prawo każdego kraju, jakim jest możliwość samodecydowania. „Jeśli ma to gdziekolwiek miejsce – pisze papież Jan XXIII – to trzeba jak najwyraźniej powiedzieć, że zmierza to w rzeczywistości do przywrócenia pewnej formy ustroju kolonialnego, która – zamaskowana pięknymi słowami – stanowi w rzeczywistości ten wyżej wspomniany, zanikający ustrój, który wiele krajów ostatnio z siebie zrzuciło”<sup>48</sup>. Tak więc owe hegemonistyczne zapędy nie byłyby bez wpływu na rozwój relacji między narodami. Prowadziłyby z pewnością do wzrostu nacjonalizmu wśród ludów Południa<sup>49</sup> i w konsekwencji napięć w stosunkach międzynarodowych.

#### *Poszanowanie moralnej integralności krajów rozwijających się*

W oczach Kościoła Trzeci Świat jest jak „oaza sensu na współczesnej pustyni” (Jean Ziegler). Weźmy na przykład mieszkańca Afryki. Dla niego nadal o wiele ważniejsze jest „być” aniżeli „mieć”. W odróżnieniu od człowieka Zachodu nie zerwał on więzi z nadprzyrodzonością: „Czyż nie podnosi na duchu świadomość tego, że Afrykanin całą swą istotą akceptuje fakt, iż istnieje fundamentalny związek pomiędzy nim a Bogiem-Stwórcą?”<sup>50</sup> Jednocześnie, ponieważ umiłowanie Bóstwa niejako w sposób naturalny ukierunkowuje na miłość ludzkości<sup>51</sup>, Afrykanin żyje w bezpośrednim życzliwym kontakcie ze swym bliźnim. Postawa solidarności jest w pewnym sensie tożsama z życiem w świecie: „Strzeżcie dobrze – mówi Jan Paweł II – waszych afrykańskich korzeni. Czuwajcie nad wartościami waszej kultury...: poszanowanie życia, solidarność rodzinna, troska o rodziców, szacunek względem ludzi starszych, zmysł gościnności, rozsądne podtrzymywanie tradycji, wycucie sensu świata i symbolu, przywiązanie do dialogu i do układów regulujących zatargi: to wszystko jest (waszym) prawdziwym skarbem”<sup>52</sup>. Jesteśmy na antypodach nihilizmu społeczeństw Północy. W Afryce nadal patrzy się na wszechświat (natury i społeczności) jako na system znaczeniowy, którego wartości nie można przecenić. Jest w nim ciągle obecny, dawno już przez Zachód zapoznany, wymiar misterium. Tego niewyczerpalnego źródła życiowej mądrości nie można przecież zaprzęcać za jakiegoś złotego cielca. Kościół głosi, że kraje Południa osiągną upragniony dobrobyt i szczęśliwe życie, pod warunkiem że, przejmując

<sup>48</sup> JAN XXIII, MM, nr 172, dz. cyt., 342.

<sup>49</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 62, dz. cyt., 29.

<sup>50</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego w Nairobi*, 6 V 1980, w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne*, 1980, 374.

<sup>51</sup> GS, nr 24, dz. cyt., 421-422.

<sup>52</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do studentów Wybrzeża Kości Słoniowej*, 11 V 1980, w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne*, 1980, 399.

osiągnięcia ekonomicznego postępu, utrzymają składające się na ich tożsamość wartości kulturowe<sup>53</sup>.

W ten sposób dochodzimy do następnego warunku ograniczającego oddziaływanie bogatych państw. Ci, którzy „nie dbając zupełnie o właściwą hierarchię wartości, albo otwarcie lekceważą dobra duchowe, albo całkowicie o nich zapominają, albo przeczą w ogóle ich istnieniu, równocześnie gorliwie zabiegając o dobrobyt materialny”<sup>54</sup>, nigdy nie powinni narzucać własnego modelu rozwoju, ani też „naruszać ich zdrowe poczucie moralne”<sup>55</sup>. To ogólne ostrzeżenie konkretyzuje się w dwóch praktycznych wskazaniach. Najpierw Kościół odrzuca czysto industrializacyjne zamierzenia. Z racji, iż masowe uprzemysłowienie przynosi destrukcyjne efekty w sferze moralności włączonych w nią narodów, najczęściej prowadzi ono do odrzucenia wszelkich wierzeń religijnych i rozbicia tradycyjnych więzi międzyludzkich. Dlatego kraje Północy winny wystrzegać się wprowadzania w życie „demagogicznych”<sup>56</sup> koncepcji zmierzających w kierunku radykalnego przemieszczenia punktu ciężkości danego systemu gospodarczego z sektora podstawowego do drugorzędowego. Dlatego ich celem powinno być raczej dążenie do rozwoju wsi przez tworzenie w nich małej i średniej prywatnej przedsiębiorczości<sup>57</sup>. Magisterium odrzuca również programy tchnące malthuzjanizmem. Ponieważ „prowadzone w wielu krajach systematyczne kampanie przeciw przyrostom naturalnym podejmowane z inicjatywy ich rządów są nie tylko wbrew tożsamości kulturowej i religijnej tychże ludów, ale również wbrew naturze prawdziwego rozwoju; przejawia się w tym także zupełny brak poszanowania wolnej decyzji zainteresowanych osób”<sup>58</sup>, kraje rozwinięte będą uważały, by ich działania nie były powiązane z prowadzeniem doświadczeń w dziedzinie sztucznej kontroli płodności. Kraje te, pamiętając, iż problem ubóstwa może być rozwiązany także na drodze solidarnego podziału wspólnego chleba, a nie jedynie

<sup>53</sup> Liczni autorzy zwracają uwagę na to zagadnienie. Zob. np. A. de SORAS, *La conception chrétienne du développement*, „Revue de l'Action Populaire” 131 (1959) 916-929; H. CROUZEL, *L'aide aux pays en voie de développement*, „Nouvelle revue théologique” (1962), 829-842; B. GANTIN, *Jean Paul II aux peuples d'Afrique et d'Amérique latine*, „Communio” VI (1983) 2, 82-90.

<sup>54</sup> JAN XXIII, MM, nr 176, dz. cyt., 342.

<sup>55</sup> *Tamże*, nr 177, 343.

<sup>56</sup> JAN PAWEŁ II, SRS, nr 26, dz. cyt., 280-282. Ten problem porusza też PAWEŁ VI w swej wypowiedzi na temat „technologicznej pomocy krajom rozwijającym się: Kraje wspomagane winny unikać błędów popełnionych w Europie, szczególnie niepojętej industrializacji” (9 V 1964, DC 1964, 873).

<sup>57</sup> Przypomnijmy raz jeszcze, że Kościół nie podważa roli przemysłu. Jego intencją jest: rozwój przemysłu na równi z rozwojem rolnictwa; utrzymanie przemysłu „o ludzkiej twarzy”, szczególnie w ośrodkach wiejskich.

<sup>58</sup> JAN PAWEŁ II, SRS, nr 25, dz. cyt., 279-280. Zob. też, JAN XXIII, MM, nr 193-195, dz. cyt., 346; PAWEŁ VI, *List apostolski do uczestników Kongresu „Pax Romana”*, 6 XII 1968, DC 1968, 106.

ograniczania liczby narodzin, dążyć będą raczej – skoro w konkretnym kraju rzeczywiście udowodniono, że systematycznie rosnący przyrost naturalny jest przeszkodą dla gospodarczego rozwoju – do „informowania ludzi o postępach nauki w badaniach nad metodami, w których małżonkowie mogą znaleźć pomoc przy regulacji poczęć, a których pewność została dostatecznie wypróbowana i dowiedziona zgodność z porządkiem moralnym”<sup>59</sup>.

Pozostaje jeszcze jeden problem: Jaką drogą przekazywać krajom Południa przeznaczoną im pomoc? Czy ma się to dokonywać na zasadzie dwustronnych umów międzynarodowych, a może raczej międzynarodowych organizacji? Magisterium opowiada się za tą drugą alternatywą. Twierdzi, że należy skończyć z obciążeniem „bilateralizmu”<sup>60</sup> i stworzyć „światowy system monetarny i finansowy. Jedynie powszechny fundusz pomocy dla narodów ubogich”<sup>61</sup> może przyczynić się do udzielenia wiarygodnej odpowiedzi na „dramatyczne wołanie głodujących ludów”<sup>62</sup>. Jak umotywić tę właśnie opcję? Kościół przytacza najpierw argument ze skuteczności. W odróżnieniu od „okolicznościowych pomocy uzależnionych od czyjejś dobrej woli albo prestiżowych i mocarstwowych dążeń”<sup>63</sup>, międzynarodowa organizacja pozwala na wypracowanie, tak na poziomie definiowania celów, jak i określonych środków, bardziej racjonalnej pomocy, biorącej szczególnie pod uwagę średnio- i długoterminowe planowanie. Następnie Magisterium odwołuje się do argumentu finansowej przejrzystości. W przeszłości działania bilateralne zbyt często, dla udzielającego pożyczki, były środkiem służącym do narzucania drugiej stronie własnych ekonomicznych opcji. Instytucja funduszu międzynarodowego oddala te niepokoje. Taki, poddany kontroli wszystkich państw członkowskich, fundusz daje gwarancję krajom rozwijającym się, iż nie znajdą się, „pod pozorem otrzymywania pomocy finansowej czy technicznej – pod panowaniem jakiegoś nowego kolonializmu, który by ograniczył ich wolność polityczną, nałożył wielkie obciążenia ekonomiczne i utwierdził, albo zaprowadził rządy nielicznej grupy”<sup>64</sup>. W końcu wysunięty

<sup>59</sup> GS, nr 87/3, dz. cyt., 477.

<sup>60</sup> JAN PAWEŁ II, SRS, nr 43, dz. cyt., 300-301.

<sup>61</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 51, dz. cyt., 26. Zob. też, JAN PAWEŁ II, *Przemówienie na forum FAO*, 12 XI 1979, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, Pallotinum II, 2 (1979), 540-544. Strategiczna waga owego „Międzynarodowego funduszu” nie pozostała bez echa. Niektórzy autorzy mówią wręcz w tym kontekście o „fundamencie międzynarodowego programu współpracy wypracowanym przez Kościół”; zob. np. A. FERRER, *Le commerce mondial et la coopération internationale pour le développement. Réflexions au sujet de „Populorum progressio”*, „Concilium” 35 (1968), 68n. Zob. też, H. CROUZEL, *L'aide aux pays en voie de développement*, „Nouvelle revue théologique” (1961) 829-842.

<sup>62</sup> *Tamże*.

<sup>63</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 50, dz. cyt., 25-26.

<sup>64</sup> *Tamże*, nr 52, 26. Zob. też, JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do pracowników FAO*, 12 XI 1979, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, Pallotinum II, 2 (1979), 545-546.

został argument imperatywności. W przypadku relacji między dwoma państwami, pomoc uzależniona jest od dobrej lub złej woli ofiarodawcy. Fundusz, będąc międzynarodową organizacją, mógłby skutecznie zobowiązać bogate kraje do obligatoryjnego, odpowiednio skalkulowanego wkładu, na przykład na bazie „określonego procentu ich dochodu rocznego”<sup>65</sup>.

### 2. 1. 2. Obrona zasady sprawiedliwej wymiany handlowej

Wcześniejsze analizy wykazały, że, według Kościoła, problemy krajów znajdujących się na drodze rozwoju biorą się głównie z faktu zróżnicowanej dystrybucji dochodów z poszczególnych sektorów gospodarki narodowej oraz – w konsekwencji – z zachwiania ekonomicznej równowagi.

Magisterium czyni ponadto następującą konstatację: „Należy koniecznie napiętnować istnienie mechanizmów ekonomicznych, finansowych i społecznych, które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny, umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich. Mechanizmy te, uruchomione – w sposób bezpośredni lub pośredni – przez kraje bardziej rozwinięte, sprzyjają – poprzez samo ich funkcjonowanie – interesom tych, którzy nimi manewrują, ale w końcu doprowadzają do zdławienia lub uzależnienia gospodarki krajów słabiej rozwiniętych”<sup>66</sup>. To bardzo ważna wypowiedź. Świadczy o tym, że w przekonaniu kościelnej hierarchii (warto w tym miejscu odnotować wpływ myśli Francois Perroux), strukturalny brak równowagi krajów Południa jest w dużej mierze podyktowany aktualnymi zasadami wymiany międzynarodowej. Reguły te, zasadzając się jedynie na „indywidualnych inicjatywach i społecznej konkurencji”<sup>67</sup>, zamiast wspomagać dobrobyt wszystkich stron kontraktu, prowadzą do absolutnego podporządkowania narodów ubogich względem państw Północy.

Na czym zasadza się ta ocena? Głównie na dwóch seriach praktycznych uwag.

Pierwsza z nich dotyczy funkcjonowania rynku dóbr materialnych. Odwołując się do klasycznych już badań, poświęconych rosnącemu procesowi pogarszania się warunków handlu, Magisterium wskazuje na mechanizm prowadzący do dewaluacji cen produktów (najczęściej surowców lub produktów rolniczych), pochodzących z Trzeciego Świata oraz jednocześnie dowartościowanie dóbr wytwarzanych przez państwa wysoko rozwinięte: „Kraje wysoko uprzemysłowione – pisze Paweł VI – eksportują przede wszystkim towary wytworzone na ich terytoriach, narody zaś uboższe nie mają nic do sprzedania jak tylko surowce i produkty rolne. Dzięki postępowi technicznymi wartość

<sup>65</sup> Zob. tę właśnie propozycję w tekście końcowym Synodu 1971 r., IM, nr 64, dz. cyt., 93-95.

<sup>66</sup> JAN PAWEŁ II, SRS, nr 16, dz. cyt., 272.

<sup>67</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 33, dz. cyt., 20; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 33, w: DNSK II, 395-397.

wyrobów przemysłowych szybko rośnie: bez trudu znajdują one rynki zbytu. Produkty surowe natomiast, dostarczane przez kraje mniej rozwinięte, podlegają dużym i nagłym wahaniom cen; dlatego stoją daleko za ową wzrastającą wartością wytworów przemysłowych. Powstają stąd wielkie trudności dla narodów o mało rozwiniętym przemyśle, które, aby utrzymać równowagę finansową i realizować plany rozwoju ekonomicznego, muszą w dużej mierze oprzeć swoją nadzieję na eksporcie. Z tej przyczyny ludy dotknięte nędzą cierpią jeszcze większą biedę, ci natomiast, którzy mają wszystko, wzrastają w nowe bogactwa”<sup>68</sup>.

Również funkcjonowanie rynku kapitałowego naznaczone jest analogicznymi trudnościami. Magisterium nie neguje oczywiście transferów finansowych do krajów rozwijających się. Jan Paweł II tak pisze: „Dostępność kapitałów i fakt ich przyjęcia jako pożyczki można uważać za wkład w sam rozwój”<sup>69</sup>. Urząd Nauczycielski Kościoła uważa jednak, że owe transfery finansowe, z uwagi na praktykowane na rynkach „niedozwolone stopy procentowe”, oddaliły się od swych pierwotnych celów. Dlatego, skoro „kraje zadłużone, aby zaspokoić wymogi dłużnicze, czują się zmuszone do eksportowania kapitałów koniecznych do zwiększenia lub przynajmniej utrzymania poziomu stopy życiowej”, uprawnione jest stwierdzenie, iż obecna organizacja rynku finansowego stanowi „hamulec, a co więcej, w pewnych wypadkach, mechanizm powodujący nawet pogłębienie niedorozwoju”<sup>70</sup>.

Wykład racji jest oczywisty. W rozumieniu Kościoła, liberalna koncepcja rynku prowadzi do obciążenia finansowego funduszy, na których ma się opierać rozwój krajów Południa. Jest ona nawet w stanie uczynić „złudnymi i daremnymi wszystkie wysiłki, i to niemałe, jakie podejmuje się przez pomoc czy to finansową czy techniczną dla wsparcia krajów stopniowo rozwijających się”<sup>71</sup>.

Konsekwencją takiej oceny rzeczywistości jest aktywne przeciwdziałanie. Skoro nieograniczona wolność niekoniecznie prowadzi ku lepszemu, skoro swoboda działań, zamiast prowadzić do zintegrowania interesów i poprawy sytuacji poszczególnych podmiotów<sup>72</sup>, powiększa jeszcze istniejące różnice, należy gruntownie przepracować zagadnienie wymiany ekonomiczno-finansowej.

Z góry można oddalić taką propozycję rozwiązania, która polegałaby na wymaganii od państw Południa prowadzenia protekcjonistycznych działań. Wszyscy papieże, poczynając od Jana XXIII, jednym głosem potępiają politykę

<sup>68</sup> *Tamże*, nr 57, 28; JAN PAWEŁ II, SRS, nr 19/3, dz. cyt., 274-275. Temu zagadnieniu poświęcona jest analiza J.-Y. CALVEZ, *Justice dans le commerce avec le Tiers-Monde*, „Revue de l'Action Populaire” 177 (1964), 396-408.

<sup>69</sup> JAN PAWEŁ II, SRS, nr 19, dz. cyt., 274-275.

<sup>70</sup> *Tamże*. Dodajmy, że taką samą ocenę sytuacji przedstawił już PAWEŁ VI, PP, nr 54, dz. cyt., 26-27.

<sup>71</sup> *Tamże*, nr 56, 27.

<sup>72</sup> Takie jest stanowisko liberałów poczynając od Jean-Baptiste Saja aż po Dawida Ricardo czy Friedricha Hayeka (przejęte skądinąd przez GATT).

uszczelniania granic<sup>73</sup>. Kościelne doktrynalne stanowisko uzasadnione jest motywami dwojakiej natury. Przede wszystkim m o t y w e k o n o m i c z n y. Otóż Kościół uważa, iż polityka ekonomicznej samowystarczalności nieuchronnie prowadzi do pauperyzacji prowadzących ją społeczeństw. Odrzucając merkantylizm Montchrestiena, który nie wahał się głosić, że już sama obecność rodzimego pieniądza albo towarów poza własnym krajem jest równoznaczna z „upływem życiodajnej krwi”; oddalając również promowaną przez maoistowskie Chiny politykę „introwertycznego wzrostu (liczmy tylko na własne siły)”, Kościół broni idei, według której postęp gospodarczy „domaga się od narodów współdziałania, mającego na celu ułatwienie wymiany dóbr kapitałów, a nawet ludzi”<sup>74</sup>. Dalej, m o t y w t e o l o g i c z n y. Już teraz należy kłaść podwaliny pod przyszłą rzeczywistość królestwa Bożego. Obecny świat ma być figurą przyszłego i zwiastować ostateczne pojednanie całego Wszechświata. Z takiego punktu widzenia protekcjonizm jest, oczywiście, nie do przyjęcia. Lękliwe skupienie się tylko na narodowych interesach nie służy idei zbliżenia ludzi. Wprost przeciwnie, dzieli ich, wprowadzając klimat „wzajemnej nieufności”<sup>75</sup>. Czym innym jest polityka otwarcia. Ona w pełni współgra z chrystologiczną eschatologią. Ponieważ zwraca uwagę na „bardzo cenne właściwości posiadane we wspólnocie z innymi”, prowadzi ludzi do wzajemnych spotkań, „zwłaszcza w dziedzinie dóbr duchowych”<sup>76</sup>. Taka polityka przygotowuje wspólny Wszechświat końca czasów.

Na jakich fundamentach, jeśli w ogóle, ma więc być tworzona ekonomia międzynarodowej wymiany handlowej? Stojąc na stanowisku, iż „zgoda stron znajdujących się w zbyt nierównych warunkach nie wystarcza bynajmniej do uznania takiej umowy za sprawiedliwą”<sup>77</sup>, Magisterium, kontynuując nauczanie Leona XIII<sup>78</sup>, postuluje poddać „wolność wymiany handlowej (...) wymogom sprawiedliwości społecznej”<sup>79</sup>. Jak należy interpretować powyższe stwierdzenie? Można powiedzieć, że niesie ono z sobą dwie zasadnicze informacje. Z jednej

<sup>73</sup> Zob. JAN XXIII, PT, nr 101, dz. cyt., 386; PAWEŁ VI, PP, nr 62, dz. cyt., 29; bp T. CASCANTE, delegat Stolicy Apostolskiej, *Przemówienie na forum III Konferencji ONZ na temat Handlu i Rozwoju*, 25 IV 1972, DC 1972, 564 (te same wątki były poruszane w wystąpieniu przedstawiciela Watykanu na spotkaniach tejże organizacji w 1964 i 1968 r.); PAWEŁ VI, *Oroędzie do uczestników IV Konferencji ONZ na temat Handlu i Rozwoju*, 28 V 1976, w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne: 1976-78/1*, 23-24; tenże, SRS, nr 43, dz. cyt., 300-301.

<sup>74</sup> JAN XXIII, PT, nr 101, dz. cyt., 386.

<sup>75</sup> Tenże, MM, nr 203, dz. cyt., 347-348.

<sup>76</sup> Tenże, PT, nr 100, dz. cyt., 385. Ten punkt katolickiej nauki odnosi się także do krytyki nacjonalizmu, tworzącego podziały między jednostkami i całymi narodami; zob. PAWEŁ VI, PP, nr 62, dz. cyt., 29.

<sup>77</sup> *Tamże*, nr 59, 28.

<sup>78</sup> LEON XIII, RN, nr 27, dz. cyt., 79-80.

<sup>79</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 59, 28; SYNOD 1971, IM, nr 69, dz. cyt., 96.

strony informację teoretyczną. Przypomina mianowicie, że w ujęciu hierarchii istnieje generalna zasada porównywalnej wielkości: dzięki synderezie rozumny (i uczciwy) człowiek jest w stanie określić obiektywną wartość przedmiotu. Z drugiej, informację praktyczną. Polega ona na tym, że na każdego partnera wymiany nakłada obowiązek przyznania drugiej stronie udziału w zyskach. W szczególności bogaty partner nie powinien zapominać, że na dobro, które jest przedmiotem transakcji, składa się najczęściej mozolna ludzka praca, oraz że dla słabszych i uboższych narodów „dochody ze sprzedaży własnych produktów są im niezbędne dla ich własnego utrzymania”<sup>80</sup>.

Oto zamierzony cel: rozbić niesprawiedliwość wymiany handlowej, poddając ją właściwej ocenie zasług i potrzeb każdego kontrahenta. Jak tego dokonać w praktyce<sup>81</sup>?

Opierając się na zasadzie pomocniczości, Kościół odwołuje się przede wszystkim do moralnej solidarności samych ekonomicznych podmiotów handlu. Głównymi adresatami są zarządzający międzynarodowymi przedsiębiorstwami. Magisterium, nauczając za Pawłem VI, że również przedsiębiorcy, dzięki „koncentracji i elastyczności stosowanych środków (...) mogą doprowadzić do nowej formy nadużyć przewagi ekonomicznej”<sup>82</sup> nad państwami Południa, odwołując się też do nauczania Jana Pawła II, który podaje, iż tzw. multinationalalia lub transnationalia „dyktują możliwie wysokie ceny za swoje produkty, starając się równocześnie o ustalanie możliwych cen za surowce lub półfabrykaty”<sup>83</sup>, wzywa szefów tych przedsiębiorstw do przeprowadzenia solidnego rachunku sumienia. Kościół przypominając, iż obok „tak zwanych praw ekonomicznych”<sup>84</sup> istnieje jeszcze zawsze wolne ludzkie działanie, zwraca się do przedsiębiorców z postulatami wykazania się „rzeczywistym służeniem ludziom” oraz dążenia do „zdobycia wewnętrznej wolności w dążeniu do swego dobra i opanowanie swej żądzdy władzy”<sup>85</sup>. Powinni oni pamiętać, że wynik ekonomicznej lub finansowej umowy może mieć tragiczne konsekwencje dla życia całych populacji. Inna kategoria adresatów to klienci bogatych państw. Magisterium wzywa ich do odrzucenia częstej „postawy użycia i egoizmu” oraz zaprasza do dzielenia

<sup>80</sup> GS, nr 86/3, dz. cyt., 476.

<sup>81</sup> Wiadomo skądinąd, że liberałowie nie są w stanie przyjąć tego punktu kościelnej doktryny. Nie można, argumentują, równocześnie pochwalać wartości prywatnej własności i indywidualnej inicjatywy a równocześnie ograniczać konkurencję. Zob. np. pracę L. DUQUESNE de la VINELLE, *Le marché et la justice à partir d'une lecture critique des encycliques*, Paris 1987, zwł. rozdz. VI.

<sup>82</sup> PAWEŁ VI, List apostolski *Octogesima adveniens* (dalej: OA), nr 44, w: DNSK II, 72. Zob. podobną argumentację w interwencji Stolicy Apostolskiej na posiedzeniu III Konferencji ONZ na temat Handlu i Rozwoju, 25 IV 1972, *tamże*.

<sup>83</sup> JAN PAWEŁ II, LE, nr 17/3, 191.

<sup>84</sup> GS, nr 67/3, dz. cyt., 458-459.

<sup>85</sup> PAWEŁ VI, OA, nr 45, dz. cyt., 72. Jest oczywiste, że wszystko, o czym była wcześniej mowa na temat szefów przedsiębiorstw, odnosi się również do tego zagadnienia.

się dobrami z potrzebującymi. W jaki sposób? Kupując produkty tych krajów po cenie wyższej od rynkowej, albo też godząc się na przekazywanie pewnego procentu od własnych bankowych oszczędności na rzecz międzynarodowej pomocy. Paweł VI mówi o tym bardzo wyraźnie: „Chodzi o umocnienie zespolenia ludzi, w którym wolność nie byłaby pustym słowem, a biedny Łazarz mógłby zasiąść przy tym samym stole co bogacz. Wymaga to od owego bogacza niemałej wielkoduszności i nieustannego wysiłku. Czy każdy gotów jest własnym wkładem wspierać dzieła i misje zorganizowane dla pomagania ubogim? – płacić wyższe podatki, żeby władze publiczne mogły zwiększyć wysiłek na rzecz rozwoju? – drożej płacić za towary importowane, aby ich wytwórca mógł otrzymać sprawiedliwą zapłatę?”<sup>86</sup>

Jednak Kościół nie poprzestaje na tych apelach. Znając słabość ludzkiej natury wie dobrze, że zamiana paradygmatu interesowności na paradygmat wielkoduszności może dokonać się tylko dzięki woluntarystycznemu działaniu politycznych podmiotów. Zadanie przeprowadzenia zmian w strukturze współczesnych stosunków ekonomicznych należy przede wszystkim do władz państwowych. Co więc ona sama proponuje?

Po pierwsze twierdzi, że sprawiedliwość w wymiarze międzynarodowym może się odrodzić tylko dzięki intensyfikacji wymiany handlowej Północ-Południe: „Żywimy nadzieję – pisze Paweł VI – że narody gospodarczo mniej rozwinięte skorzystają z sąsiedztwa innych podobnych sobie narodów i utworzą wraz z nimi większe strefy, w których wspólnym wysiłkiem będą pracować nad rozwojem własnych krajów. Ufamy, że kraje te ustalą wspólne plany działania, skoordynują przeprowadzane inwestycje, wyznaczą każdemu spośród siebie zadania i przede wszystkim zajmą się wymianą towarów wyprodukowanych”<sup>87</sup>. Tę propozycję, a odnajdujemy ją również w pismach teoretyków idei zależności, można bez trudu wytłumaczyć<sup>88</sup>. Dążąc do zintensyfikowania transakcji handlowych na poziomie państw o podobnym etapie rozwoju, osiąga się ograniczenie ryzyka rozbieżności cen spowodowanej zróżnicowaniem możliwości produkcyjnych. Ponadto, umożliwi krajom zaangażowanym w realizację programu międzynarodowej współpracy gromadzenie kapitału niezbędnego do ich wzrostu.

Po drugie, utworzenie funduszu kompensacyjnego w ramach wymiany handlowej Północ-Południe. Na bazie „międzynarodowych konwencji, obejmujących dość dużą liczbę narodów”<sup>89</sup>, Magisterium liczy na utworzenie „nowego

<sup>86</sup> Tenże, PP, nr 47, dz. cyt., 24-25.

<sup>87</sup> Tamże, nr 64, 30. Zob. też, PAWEŁ VI, *Oroędzie na IV Konferencję ONZ na temat Handlu i Rozwoju*, 28 IV 1976; JAN PAWEŁ II, *Oroędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju 1986*, AAS 78 (1986) 4, 282-283.

<sup>88</sup> Przypomnijmy, że kraje Trzeciego Świata prowadzą jedynie 20% wymiany między sobą. 80% zajmuje handel z krajami Północy, co jest oczywiście powodem nie tylko ekonomicznego uzależnienia. Zob., Z. STRAHM, *Pourquoi sont-ils si pauvres?* la Baconnière, Neuchatel 1978.

<sup>89</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 61, dz. cyt., 29.



międzynarodowego porządku ekonomicznego”, który, będąc ukierunkowanym na zrównanie poziomu życia krajów rozwijających się, gwarantowałby „sprawiedliwe ceny za surowce”<sup>90</sup>, nałożyłby też na kraje bogatej Północy „całkowitą przejrzystość ich rynków”<sup>91</sup> oraz przyznałby krajom rozwijającym się „uprzywilejowane traktowanie importu wyrobów rękodzielniczych”<sup>92</sup>.

Kończąc analizy poświęcone kwestii rozwoju poczynimy trzy uwagi.

Po pierwsze zauważyliśmy, że poczynając od początku lat sześćdziesiątych Kościół katolicki występuje z apologią prawa do rozwoju. Tym, którzy opowiadają się za narodowym indywidualizmem, Magisterium odpowiada, że między poszczególnymi narodami świata istnieje coś takiego jak naturalna solidarność, wynik podobnych korzeni i wspólnego celu. Z tej nieuniknionej wspólnoty wynikają wspólne obowiązki. Ten, kto żyje w dostatku na ziemi, nigdy – chyba że świadomie sprowadzając na siebie „karę Bożą”<sup>93</sup> – nie powinien pozostać głuchy na wołanie brata znajdującego się w potrzebie.

Jak pomóc krajom rozwijającym się? Przekazując im nowoczesne technologie i finansową pomoc przeznaczoną na modernizację ich gospodarczych struktur? Z pewnością tak. Ale trzeba zrobić jeszcze więcej. Skoro regulacje rynkowe dóbr i kapitału na drodze samego tylko mechanizmu konkurencji powodują niedobre skutki dla uboższych narodów, trzeba, promując prawa rozwoju, reformować mechanizmy funkcjonowania międzynarodowego systemu handlowego i finansowego. Tryumfujący dzisiaj liberalizm należy zastąpić solidarystyczną organizacją wzajemnej wymiany handlowej.

Zakończmy to podsumowanie uwagą, iż pojęcie „rozwój”, do którego odnoszą się teksty Magisterium, obejmuje treści istotnie przekraczające pojęcie „wzrost”. To prawda, że rozwój w konieczny sposób zakłada wymiar ilościowy. Dąży przecież do poszerzenia wspólnego stanu posiadania ludzi. Ale składa się na niego także wymiar bycia: krajem rozwiniętym jest taki kraj, w którym panuje narodowa zgoda i wzajemna życzliwość obywateli, kraj, w którym człowiek, nie poddając się nieprzytomnej gonitwie za pieniądzem, zachowuje autentyczne relacje tak w odniesieniu do natury, jak i nadprzyro-

---

<sup>90</sup> PAWEŁ VI, *Orędzie na IV Konferencję ONZ na temat Handlu i Rozwoju*, 28 IV 1976.

<sup>91</sup> *Tamże*.

<sup>92</sup> SYNOD 1971, IM, nr 64/4, dz. cyt., 94. Zob. też, JAN PAWEŁ II, SRS, nr 45, dz. cyt., 302-303. W tych wszystkich punktach katolickiej argumentacji odnaleźć można myśl, zgodnie z którą pomoc powinna być bardziej ukierunkowana na wymianę handlową, aniżeli zwykłe tylko wsparcie finansowe („Aid through trade, mówiono w latach sześćdziesiątych”). J.-Y. CALVEZ tak pisze: „Nawet wsparty na kulach handel stanowi bardziej naturalną ekonomiczną relację pomiędzy ludźmi i państwami, aniżeli jednorazowa pomoc. Handel daje większe poczucie własnej godności”, tenże, *Justice dans le commerce avec le Tiers-Monde*, 407.

<sup>93</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 49, dz. cyt., 25.

dzoności<sup>94</sup>. Nie dziwi więc działalność Kościoła, który wzywa polityków, by „oprócz planowania progów ekonomicznych przyczyniali się do rozwijania owej ludzkiej i duchowej formacji, które by dostarczyły zaczynu niezbędnego dla integralnego rozwoju”<sup>95</sup> powierzonych im społeczeństw.

## 2. 2. *Posługa na rzecz uchodźców*

Magisterium ostrzega, że nie należy oczekiwać natychmiastowych efektów stosowania proponowanych programów rozwoju. Ubóstwo, epidemie, głód, dług jeszcze będą znaczyły historię narodów Trzeciego Świata. Dlatego też uchodźcy z tych krajów, widząc trwałość sytuacji dobrobytu na Północy, składają liczne prośby o azyl. Jak na nie reagować?

Powszechnie znana jest w tym względzie odpowiedź ugrupowań nacjonalistyczno-populistycznych: E. Powel w Wielkiej Brytanii czy J.-M. Le Pen we Francji nie zawahali się, w imię etnicznej koncepcji narodu, napiętnować tę nową „wędrowną ludów”. Według nich, stanowią one nieuchronne zagrożenie dla politycznej i kulturowej (rasowej?) zwartości państw udzielających azylu. Głoszą, że dany naród, by mógł utwierdzić swą tożsamość i w pełni zrealizować swe możliwości, winien skupić się na sobie i unikać niewskazanych wpływów z zewnątrz. Z tego wynika konieczność uszczelnienia granic i prowadzenia bezpardonowej polityki deportacji.

Nauczanie Kościoła w odniesieniu do tej dziedziny życia społeczeństw jest ustalone od dawna. Wiemy już, że odżegnując się od idei internacjonalizmu, Kościół wzywa państwa wysoko rozwinięte (ich rządy i narody) do skutecznego włączenia się w polepszenie wzajemnych kontaktów na osi Północ-Południe. Jeśli chodzi o ów specyficzny aspekt tejże polityki, jakim jest problem imigracji, Kościół wzywa do przyjęcia postawy rzeczywistego braterstwa<sup>96</sup>.

### 2. 2. 1. *Rola władz państwa udzielającego schronienia*

Na przywódców bogatych krajów Kościół nakłada dwojakie zadanie: przyznanie obywatelom państw rozwijających się prawa do imigracji oraz umożliwienie ich integracji w ramach wspólnoty narodowej.

<sup>94</sup> Wiadomo, że rozróżnienie między wzrostem a rozwojem jest jednym z głównych założeń myśli ekonomicznej F. Perroux i L. Lebreta, zob. F. PERROUX, *L'économie du XXe siècle*, Paris 1965, 155; Cz. STRZESZEWSKI, *Ewangelizacja a rozwój interpersonalny*, „Chrześcijanin w świecie” 58 (1977); J. KRUCINA, *Rozwój jako podmiot dialogu między Kościołem a światem według „Populorum progressio”*, Wrocław 1969

<sup>95</sup> SYNOD 1971, IM, nr 61, dz. cyt., 93. Jan XXIII posuwa się nawet do zaproponowania „pomocy Kościoła” w odniesieniu do jego wychowawczych, formacyjnych działań; JAN XXIII, MM, nr 180, dz. cyt., 343.

<sup>96</sup> Zob. szczegółową analizę stanowiska Magisterium w odniesieniu do tego zagadnienia w: A. COSTE, *L'Eglise catholique devant l'immigration*, „Etudes”, I (1984) 87-101; E. POULAT, *Vouloir vivre ensemble: rappels historiques*, „Communio” 2 (1986) 77-87; „Przegląd Powszechny” (numer specjalny) 1/13 (2002), poświęcony problematyce migracji.

*Prawo do imigracji*

Oto zasada, która przyświeca doktrynie Kościoła w tej kwestii: „Obowiązkiem sprawujących władzę w państwach (bogatszych) jest przyjmowanie przybywających cudzoziemców i (...) przychylnie ustosunkowanie się do ich prośby o włączenie w nowe społeczeństwo”<sup>97</sup>. Ta wypowiedź sugeruje, że świat już jest w pewnym sensie zjednoczony i że od strony jego struktur winna istnieć całkowita swoboda poruszania się.

Czy znaczy to, iż Kościół nie przyznaje żadnej wartości narodowym interesom? Oczywiście nie. W ujęciu Magisterium, naród jest podstawową, żywą i życiodajną rzeczywistością, której nie można za żadną cenę zagubić w indyferentnym kosmopolityzmie<sup>98</sup>. Człowiek nie jest owym bytem „bez właściwości”, o którym pisał Robert Musil. Fundamentem jest istnienie zakorzenione w konkretnej kulturze, z jej historią i teraźniejszością. Jan Paweł II, wpisując się w schelerowską tradycję myśli<sup>99</sup>, potwierdza to stanowisko: „Naród jest owym wielkim społeczeństwem, do którego człowiek przynależy na podstawie szczególnych więzi kultury i historii. Społeczeństwo takie... jest nie tylko wielkim, chociaż pośrednim, »wychowawcą« każdego człowieka (każdy wszak wychowuje się w rodzinie na tych treściach i wartościach, jakie składają się na całość kultury danego narodu); jest ono także wielkim historycznym i społecznym wcieleniem pracy całych pokoleń. To wszystko sprawia, że człowiek swoją głębszą tożsamość ludzką łączy z przynależnością do narodu”<sup>100</sup>.

Jednak owa apologia narodowej rzeczywistości nie prowadzi Kościół do pochwały skrajnego nacjonalizmu. Ponieważ „Bóg oddał ziemię i wszystko, co na niej się znajduje, do dyspozycji wszystkich ludów”, poszczególne narody nie mogą żyć w zalęknionym egoizmie. Wola Boża wymaga od nich otwarcia na powszechną solidarność. Wymóg otwarcia na innych jasno wykląda papież Jan Paweł II w swym przemówieniu na forum 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy: „Dobro wspólne w skali światowej domaga się nowej solidarności bez granic. Mówiąc to, nie zamierzam pomniejszać znaczenia wysiłków, które każdy naród musi podejmować w ramach własnej suwerenności, własnych tradycji kulturowych i na miarę własnych potrzeb, by osiągnąć ten typ rozwoju społecznego i ekonomicznego, który uwzględnia odrębny charakter każdego z jego członków i całego ludu. Trzeba móc, z jednej strony zapewnić, by wysiłki

<sup>97</sup> JAN XXIII, PT, nr 106, dz. cyt., 386-387. Stanowisko takie zajął już PIUS XII w swej konstytucji apostolskiej *Exul Familia* (1952).

<sup>98</sup> Zob. E. POULAT, dz. cyt.

<sup>99</sup> Wiadomo powszechnie, że M. SCHELER, który wywarł istotny wpływ na Karola Wojtyłę, wypracował koncepcję narodu rozumianego jako „wspólna osobowość kulturowa” (*Verbandsperson*), rodzaj duchowej rzeczywistości; zob. tenże, *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*, Gallimard, Paris 1955, 545n.). Polskie tłumaczenie fragmentów: *Materialne apriori w etyce*, „Znak” 162 (1967).

<sup>100</sup> JAN PAWEŁ II, LE, nr 10/3, dz. cyt., 179.

każdego narodu oparte o własne zasoby duchowe i materialne wzajemnie się uzupełniały, z drugiej zaś potwierdzić wymaganie powszechnej solidarności i płynące stąd konsekwencje strukturalne<sup>101</sup>.

Do rozwiązania pozostaje jeszcze jeden problem. Chodzi mianowicie o to, czy działając w imię dzielenia się z innymi na rzecz otwartej polityki imigracyjnej, nie wprowadza się realnego ryzyka utraty, a przynajmniej osłabienia własnej kultury narodowej? Magisterium oddała ten zarzut. Z jego punktu widzenia, „otwarcie na obcokrajowców i ich kulturę stanowi wzbogacenie dla kraju przyjmującego”<sup>102</sup>. Imigranci, nie będąc jeszcze dotknięci praktycznym materializmem, wprowadzają świeżość zachowań, żywotność postaw, moralność, które pozwolą przynajmniej części bogatych społeczeństw odnaleźć na nowo autentyczność życia utracony ze względu na wpływ nauki i techniki. Warto podkreślić wagę tego ostatniego elementu. Świadczy on o dystansie dzielącym katolicyzm integralny od integralnego nacjonalizmu. Ten pierwszy nie ma raz na zawsze ustalonej koncepcji ojczyzny. Nie uważa on, by rezultat historycznych procesów miał być niezmiennym absolutem. Opierając się na mesjańskiej wizji doczesności twierdzi, że rzeczywistość narodu tworzy się dzień po dniu, przejmując autentyczne wartości drugiej strony. Dzięki temu procesowi kulturowej asymilacji naród osiąga wyższy poziom rozwoju i jest w stanie lepiej przygotować współczesnego człowieka do osiągnięcia królestwa Bożego.

Tak oto mamy jasno wyłożoną zasadę: władze państwowe winny jak najszerzej otworzyć granice dla potrzebujących. Czy są jakieś wyjątki? Nietety, tak. Należy wykazać „odpowiedzialność”<sup>103</sup> i wziąć także pod uwagę „rzeczywiste dobro społeczności”<sup>104</sup> otwartej na imigrantów. Raz jeszcze oczekuje się zachowania proporcji właściwych cnocie roztropności (gr. *phronesis*). Rządy państw rozwiniętych nie powinny prowadzić zbyt laksystycznej polityki, która pod pretekstem uniknięcia zła, doprowadziłaby do zła jeszcze większego (zachwianie własnej gospodarki narodowej oraz wzrost etnicznych napięć).

<sup>101</sup> Tenże, *Przemówienie na forum 68 Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, 15 VI 1982, DYSK. 10, w: DNSK II, 229. Nie jest to nowy temat. JAN XXIII w PT nr 25, DNSK I, 368, deklaruje: „Fakt, że ktoś jest obywatelem określonego państwa, nie sprzeciwia się w niczym temu, że jest on również członkiem wspólnoty ludzkiej oraz obywatelem owej – obejmującej wszystkich ludzi i wspólnej wszystkim – społeczności”. Zob. też deklarację Stolicy Apostolskiej z 1969 r., *Pastoralis migratorum cura* oraz dokument Papieskiej Rady „Cor Unum” i Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Problem uchodźców, wyzwanie dla solidarności*, „L’Observatore Romano” (wyd. pol.) 4 (1993) 49.

<sup>102</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do imigrantów w Lucernie*, 16 VI 1984, tamże, 6 (1984) 3.

<sup>103</sup> Tenże, *Przemówienie na II Światowym Kongresie duszpasterzy migrantów*, 17 X 1985, tamże, 11 (1985) 9.

<sup>104</sup> JAN XXIII, PT, nr 106, dz. cyt., 386-387.

*Prawo do integracji*

Imigrantami są najczęściej robotnicy, którzy oferują swe zawodowe przygotowanie w bogatych, wysoko uprzemysłowionych krajach. Magisterium podkreśla, że ich zawodowy status nie powinien w żadnej mierze zatrzeć ich godności osoby ludzkiej<sup>105</sup>. Takie stanowisko prowadzi Kościół do postawienie pod adresem krajów bogatych wymogu wypracowania polityki chroniącej naturalne prawa obcokrajowca. I tak np. Paweł VI wzywa państwa rozwinięte do „uchwalenia ustawy sprzyjającej ich integracji”<sup>106</sup>. Jan Paweł II postuluje utworzenie „właściwego prawodawstwa, w szczególności gdy chodzi o uprawnienia człowieka pracy (...) O stosunku do pracownika-imigranta muszą decydować te same kryteria, co w stosunku do każdego innego pracownika w tym społeczeństwie”<sup>107</sup>.

Jak tego dokonać? Hierarchia kościelna sugeruje władzom państwowym cztery główne drogi działania.

Pierwszy element: ułatwiać tworzenie rodzinnych środowisk. Zagraniczny robotnik nie jest wyizolowaną monadą. Tak jak robotnik krajowy najczęściej ma żonę i dzieci. Prawodawstwo nie może lekceważyć tego faktu. Powinno uwzględniać obecność rodziny imigranta na własnym terytorium<sup>108</sup>, umożliwiać mu dostęp do przyzwoitego mieszkania oraz opieki społecznej<sup>109</sup>.

Inny warunek: obrona równego dostępu do rynku pracy. Jan Paweł II pisze o tym bardzo jednoznacznie: „Emigracja za pracą nie może w żaden sposób stawać się okazją do wyzysku finansowego lub społecznego”<sup>110</sup>. Obcokrajowcy nie tylko, że mają prawo oczekiwać za swą pracę tej samej płacy, co pracownicy miejscowi<sup>111</sup>, ale także powinni „mieć możliwość udziału na tych samych warunkach w życiu przedsiębiorstwa i społeczeństwa w ogóle”<sup>112</sup> (wiąże się to oczywiście z możliwością przystępowania do organizacji związkowych kraju goszczącego oraz kandydowania w wyborach związkowych).

<sup>105</sup> Jak mówi JAN PAWEŁ II: „Ważne jest, aby zawsze najpierw dostrzegać człowieka, a dopiero potem pracownika”, tenże, *Przemówienie do imigrantów w Lucernie*, 22.

<sup>106</sup> PAWEŁ VI, OA, nr 17, dz. cyt., 60-61.

<sup>107</sup> JAN PAWEŁ II, LE, nr 23/2-3, dz. cyt., 201-202.

<sup>108</sup> Na temat potrzeby tworzenia środowisk rodzinnych, zob. JAN XXIII, *Przemówienie do członków Naczelnej Rady do spraw Emigracji*, 20 X 1962, DC 1962, 1432-1434; PAWEŁ VI, *Przemówienie do Rady do spraw Emigracji*, 6 IX 1965, DC 1965, 1755-1756; GS, nr 66/2, dz. cyt., 457; JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do wiernych w Gwadelupie (Hiszpania)*, 4 XI 1982, w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne, 1982/2*, 731-736.

<sup>109</sup> GS, nr 66/2, 457.

<sup>110</sup> JAN PAWEŁ II, LE, nr 23/3, dz. cyt., 201.

<sup>111</sup> Tamże: „Wartość pracy (imigranta) – pisze papież – musi być mierzona tą samą miarą, a nie względem na odmienną narodowość, religię czy rasę”.

<sup>112</sup> Tenże, *Przemówienie do imigrantów w Lucernie*, 22.

Trzecia wskazówka: nie sprzeciwiać się rozwojowi życia kulturalnego imigracyjnej wspólnoty. Jak to już zaznaczyliśmy wcześniej, człowiek karmi się kulturą swych ojców. W pewnym sensie jest jej spadkobiercą. Czyż można zakazać Afrykańczykowi, żyjącemu w obcym kulturowo kraju, troszczenia się o zachowanie niektórych ojczystych zwyczajów? Żadną miarą. „Trzeba stwierdzić otwarcie, że wszelka działalność skierowana przeciwko grupom narodowościowym (żyjącym na terytorium państwa należącego do innego narodu), a mające na celu ograniczanie ich siły i rozwoju, jest poważnym pogwałceniem obowiązków sprawiedliwości (...) Jest natomiast jak najbardziej zgodne z nakazami sprawiedliwości, aby kierownicy państw działali skutecznie na rzecz polepszenia sytuacji i warunków bytowych obywateli, należących do mniejszości narodowych, a mianowicie odnośnie do tego, co dotyczy ich języka, wykształcenia, tradycji”<sup>113</sup>. Jednak rzymscy hierarchowie nie pobłogosławiają, jak by to uczynił relatywistyczny filozof, wszystkich bez wyjątku istniejących społecznych zwyczajów. Powtórzmy raz jeszcze: dopuszczalnymi kulturowymi zwyczajami są te, które nie stoją w sprzeczności z wartościami „wspólnymi wszystkim ludziom”<sup>114</sup>. Jeśliby niektóre z nich miały podważyć normy prawa naturalnego, władza państwowa byłaby upoważniona do odpowiedniego im przeciwdziałania.

I ostatnia uwaga: popierać te działania, które włączają imigrantów w życie polityczne kraju. Jednym z podstawowych praw osoby ludzkiej jest dialog z innymi co do przyszłego kształtu społeczności, w której żyje. Magisterium nie ma intencji pozbawiania obcokrajowca tego prawa. Z jednej strony, nie posuwając się aż do całkowitego rozdzielenia pojęć obywatelstwa i narodowości, Kościół nie obawia się postulować „uczestnictwa imigrantów w niektórych instancjach życia politycznego”<sup>115</sup>. Chodzi tu oczywiście o wybory do władz lokalnych. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę konkretne warunki kraju przyjmującego emigrantów, Magisterium popiera szeroko zakrojoną politykę naturalizacji. Píše o tym Jan XXIII: „Obowiązkiem sprawujących władzę w państwie jest przyjmowanie przybywających cudzoziemców i – jeśli to jest zgodne z nieprzesadnie pojmowanym dobrem społeczności, w której piastują władzę – przychylnie ustosunkowanie się do ich prośby o włączenie w nową społeczność”<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> JAN XIII, PT, nr 95 i 96, dz. cyt., 384. Zob. też, JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do wiernych w Gwadelupie*, 734. Papież precyzuje jednak, że imigrant winien „starać się przyswoić sobie zwyczaje kulturalne miejsca czy regionu, który go przyjmuje”. Nie podaje natomiast, gdzie miałby się znajdować punkt równowagi.

<sup>114</sup> JAN XXIII, PT, nr 97, 384. Takie praktyki jak wielożeństwo, oddalenie żony, rytualne zabiegi usunięcia *clitoris* nie należą oczywiście do „wartości uniwersalnych”.

<sup>115</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie na II Światowym Kongresie duszpasterzy migracji*, 17 X 1985, „L’Osservatore Romano” 11 (1985) 3.

<sup>116</sup> JAN XXIII, PT, nr 106, dz. cyt., 386-387.

Widać wyraźnie, że poszanowanie prawa odgrywa podstawową rolę w przyjmowaniu cudzoziemców. Jego właściwie przystosowane dyspozycje mogą przyczynić się do uniknięcia sytuacji, w której „to zło w znaczeniu materialnym (jakim jest emigracja) mogłoby pociągnąć za sobą większe jeszcze szkody w znaczeniu moralnym”<sup>117</sup>. Wiadomo jednak, że prawodawstwo nie przyniosłoby oczekiwanych rezultatów, gdyby zabrakło czynnej solidarności społeczeństw przyjmujących emigrantów.

## 2. 2. 2. Rola społeczeństw udzielających schronienia

Jaka powinna być postawa człowieka Zachodu wobec owych ubogich ludzi, których sposób myślenia, działania i odczuwania jest często tak bardzo odmienny?

Hierarchowie Kościoła wzywają go przede wszystkim do nieprzyjmowania postawy pogardy w kontekście pracy, ulicy, innych sytuacji życia codziennego, tak często spotykanej w odniesieniu do ludzi z innym kolorem skóry. Nie ma usprawiedliwienia dla rasizmu. Jest on godny potępienia i nierozumny. Odpowiadając najpierw na argument biologiczny niektórych marksistowskich autorów oraz przedstawicieli pewnego nurtu socjobiologii, Kościół twierdzi, że niemożliwe jest ustalenie jakościowej hierarchii wśród ludzi. Nie ma po prostu ludzi w sposób naturalny wyższych i lepszych. Wszyscy bez wyjątków są kochani przez Boga, który „stworzył ich na swój obraz, wyposażył w tę samą naturę” i wezwał do tego samego „odkupienia w Chrystusie”<sup>118</sup>. Wszyscy są równi w swej godności. Tak więc klasyfikacja ludzi według porządku natury ontologicznej jest sprzeniewierzeniem się planowi Bożemu względem człowieka i zakłamaniem rzeczywistości, którą jest w stanie poprawnie odczytać każdy rozumny człowiek. Co do argumentu ewolucjonistycznego, owocu wieku Oświecenia, Magisterium nie uważa, by był on bardziej wartościowy niż poprzedni<sup>119</sup>. Nie ma podstaw do twierdzenia, jak tego chcieli osiemnastowieczni pozytywści, że w Afryce, Oceanii lub na andyjskim płaskowyżu przeważają prymitywne dusze, prelogiczne mentalności, które biały człowiek miałby za zadanie poddać pod władzę rozumu. Obecny czas potwierdza zresztą, że nawet jeśli nauka jest domeną Północy, to jednak mądrość stoi po stronie Południa. To

<sup>117</sup> JAN PAWEŁ II, LE, nr 23/2, dz. cyt., 201.

<sup>118</sup> W związku z tym zagadnieniem, zob. GS, nr 29, 558; PAWEŁ VI, OA, nr 162, 435; JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do społecznego Komitetu ONZ do spraw apartheidu*, 7 VII 1988, „L'Osservatore Romano” 7-8 (1988) 5; Papieska Komisja *Iustitia et Pax*, *Kościół wobec rasizmu: w trosce o pogłębienie braterstwa między ludźmi*, w: <http://www.kns.gower.pl/stolica/rasizm.htm>. Znana jest wielka encyklika potępiająca rasizm, *Mit Brennender Sorge* (1937), w której Pius XI piętnuje nazizm, w: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/mit\\_brennender\\_sorge\\_14031937.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/mit_brennender_sorge_14031937.html).

<sup>119</sup> Argument obszernie rozwinięty w dokumencie opublikowanym przez Papieską Komisję *Iustitia et Pax*, zatytułowanym *Kościół wobec rasizmu*.

raczej bogaty winien uczyć się od ubogiego. W ten sposób mamy wytyczoną drogę postępowania: niezależnie od dziwności zachowań obcokrajowca, trzeba przyjąć wobec niego pełną szacunku postawę.

Czy jednak należy ograniczyć się wyłącznie do unikania zewnętrznych oznak rasistowskich reakcji? Oczywiście nie. Człowiek prawy, szczególnie jeśli jest chrześcijaninem, powinien zrobić więcej i lepiej. Do szacunku drugiego człowieka winien dodać miłość bliźniego. Ideałem jest wejście w międzyosobowy, serdeczny kontakt z imigrantem: „Robotnikowi cudzoziemskiemu należy okazać prawdziwą gościnność, zainteresowanie jego życiem osobistym i zawodowym, i zbliżyć się do jego problemów”<sup>120</sup>. U podstaw tej empatycznej postawy leży oczywiście aksjomatyczny postulat międzyludzkiej solidarności. Na ziemi każdy człowiek, na wzór Chrystusa, winien odnosić się do człowieka ubogiego (a kto jest nim bardziej niż obcokrajowiec?) z preferencyjną miłością, posunąć się nawet do utraty swego życia dla tego, który żyje w sytuacji ubóstwa i społecznego osamotnienia. Nie można wszakże nie zauważyć, że przyjazna bliskość wobec obcokrajowca leży w interesie zwykłej polityki, sprawia, że w imigrancie nie rodzą się tak często w nim obecne rewolucyjne odruchy. Encyklika *Populorum progressio* rzuca istotne światło na ten aspekt zagadnienia: „Nie przestaniemy podkreślać (wagi) wielkodusznej gościnności. Trzeba zwiększyć ilość rodzin i domów goszczących zwłaszcza młodzież. Należy je tworzyć najpierw dlatego, aby ochronić młodych przed osłabiającym ich siły osamotnieniem, zwątpieniem i lękiem; następnie, aby powstrzymać ich od przebywania w zepsutym środowisku, gdy zgubna konieczność zmusza ich do porównywania skrajnej nędzy własnej ojczyzny z luksusem i zbytkowym marnotrawstwem zewsząd ich otaczającym; dalej, aby ustrzec ich od wywrotnych opinii i wojowniczych zamiarów, które opanowywałyby ich myśli, gdy przypominają sobie swoją niezasłużoną okropną niedolę; wreszcie, aby przyjmując ich z braterską miłością dać im przykład nieskażonego życia, w którym zarówno miłość chrześcijańska, szczerza i czynna, jak i największe wartości duchowe byłyby w należyтым poszanowaniu”<sup>121</sup>. Począwszy od Leona XIII papieskie wypowiedzi nie uległy zmianie: ponieważ ciągle stoimy w obliczu rewolucyjnego zagrożenia, należy objąć ludzi pracy solidną opieką. Tak jak za czasów *Rerum novarum*, również i dzisiaj, trzeba również okazywać im życzliwość i stosować względem nich odpowiedni profilaktyczny nadzór.

Jednak polityka imigracyjna pozostaje dla Kościoła sprawą drugorzędną. Z racji, iż przemieszczanie się ludów Południa w kierunku szarych i monottonnych miast Północy nadal jest tragedią tych, którzy to przeżywają,

<sup>120</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do ludzi pracy w Wiedniu*, 12 IX 1983, w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne, 1983*, 572; tenże, *Przemówienie do emigrantów w Lucernie*, 22.

<sup>121</sup> PAWEŁ VI, PP, nr 67, dz. cyt., 31.



lepszym rozwiązaniem jest „o ile to możliwe, tworzenie zakładów pracy w ich rodzinnych stronach”<sup>122</sup>. Cel jest bardzo ambitny. Jego realizacja jest jednak uzależniona od dysponowania nadzwyczajnymi środkami, które mogą być osiągnięte wyłącznie dzięki gruntownej reorganizacji stosunków Wschód-Zachód.

<sup>122</sup> GS, nr 66/2, dz. cyt., 457; JAN XXIII, PT, nr 102, dz. cyt., 386: „Uważamy – pisze papież – że byłoby ze wszech miar wskazane, aby (...) przedsiębiorstwa były lokalizowane tam, gdzie ludzie potrzebują zatrudnienia, żeby w poszukiwaniu pracy nie musieli oni emigrować”. Zob. też, JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do wiernych w Gwadelupie*, 731-736.





## Europejska Konwencja Bioetyczna a deficyt biolegislacyjny w Polsce – kierunki możliwych rozwiązań

ARTUR FILIPOWICZ SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum”  
Warszawa

Bioetyka z pewnością należy do najbardziej dynamicznie rozwijających się dyscyplin naukowych. Debaty bioetyczne znajdują się w sferze zainteresowania nie tylko „zawodowych bioetyków”, lecz także zwykłych obywateli, którzy oczekują od specjalistów rozwiązań swoich zdrowotnych problemów. Są przekonani, że współczesna biotechnologia stanie się remedium na choroby trapiące ludzkość. Nic zatem dziwnego, że osiągnięciami biomedycyny i biotechnologii zaczęli się interesować politycy, legitymizowani mandantem społeczeństw, które złożyły w ich ręce także nadzór nad własnym życiem biologicznym. W ten sposób coraz częściej władza polityczna bywa określana mianem biowładzy, zaś jej działania w sferze polityki – biopolityką<sup>1</sup>.

W państwach członkowskich Unii Europejskiej dyskurs bioetyczny rozpoczął się w połowie lat 70. ubiegłego wieku. Dopiero dwadzieścia lat później zaczęto nawiązywać do koncepcji bioetyki, zaproponowanej przez Van Rensselaera Pottera (1911-2001), profesora onkologii w McArdle Laboratory Department of Oncology Uniwersytetu Wisconsin, nazywanego „ojcem bioetyki”.

W Europie pierwsze centrum bioetyczne, Instytut Borja, założono w 1975 r. w Barcelonie w Hiszpanii. Zainteresowanie bioetyką przeniosło się następnie do Francji. W latach 80. utworzono w Lille, Lyonie i Paryżu naukowe ośrodki zajmujące się problematyką bioetyczną. W Anglii powołano m.in. Instytut Etyki Medycznej. We Włoszech powstały instytuty bioetyczne w znaczących uniwersytetach kraju<sup>2</sup>. Większość erygowanych wówczas centrów bioetycznych

<sup>1</sup> Por. H. JUROS, *Etyka jako instrument biopolityki*, w: E. M. MARCINIAK – T. MOŁDAWIA – K. A. WOJTASZCZYK (red.), *Etyka i polityka*, INP UW, Warszawa 2001, 329-331.

<sup>2</sup> Por. G. RUSSO, *Storia della bioetica*, w: S. LEONE – S. PRIVITERA (red.), *Dizionario di Bioetica*, EDB – ISB, Acireale-Bologna 1994, 950-952.

zajmowała się głównie problematyką biomedyczną. Dopiero w ostatniej dekadzie XX w. ich uwagę zwróciła potterowska koncepcja bioetyki. Zakłada ona uwzględnianie w refleksji bioetycznej nie tylko aspektów biomedycznych, lecz w równej mierze bioekologicznych<sup>3</sup>. Wspomniana perspektywa przyświecała europejskim twórcom bioetycznych rozstrzygnięć legislacyjnych.

Na wstępie wypada poświęcić kilka słów dorobkowi bioetycznemu Rady Europy (RE) oraz Unii Europejskiej (UE). W dalszej kolejności, dokonać ogólnej charakterystyki najważniejszego dokumentu Rady Europy w sprawach bioetycznych, *Europejskiej Konwencji Bioetycznej*. Na zakończenie należałoby zasygnalizować najistotniejsze kwestie, biorąc pod uwagę dorobek bioetyczny RE i UE, które powinny znaleźć oddźwięk w polskich zapisach prawnych.

### 1. Dorobek bioetyczny Rady Europy i Unii Europejskiej

Spośród bioetycznych rozstrzygnięć legislacyjnych Rady Europy i Unii Europejskiej najważniejszym dokumentem jest *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej w Kontekście Zastosowań Biologii i Medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie* (tzw. *Europejska Konwencja Bioetyczna*)<sup>4</sup>.

W gremiach RE, począwszy od połowy lat 80. ubiegłego wieku rozpoczęła się dyskusja nad koniecznością wypracowania zasad moralnoetycznych w dziedzinie bioetyki. Na spotkaniu w Edynburgu postanowiono rozpocząć prace nad *Europejską Konwencją Bioetyczną*. W 1990 r. powołano *ad hoc* ośmioosobową komisję ekspercką, która skatalogowała kluczowe problemy i dokonała wstępnych ustaleń normatywnych. Dwa lata później przemianowaną ją na Komitet Kierowniczy ds. Bioetyki (Steering-Committee on Bioethics – CDBI). W jej pracach brało udział sześćdziesięciu ekspertów z państw członkowskich RE – głównie lekarzy, bioetyków, filozofów i prawników. W 1994 r. sformułowano wstępny tekst *Konwencji*. Stał się on przedmiotem konsultacji w krajach europejskich. Debata publiczna na tematy bioetyczne zawarte w tym projekcie przetoczyła się przez parlamenty państw członkowskich i przeniosła na teren Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy. Komitet Ministrów RE przyjął tekst *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* 19 listopada 1996 r. Za jej przyjęciem głosowało 35 państw, zaś trzy kraje – Belgia, Republika Federalna Niemiec i Polska – wstrzymały się od głosu. Przyjętą *Konwencję* przedłożono do podpisania krajom członkowskim 4 kwietnia 1997 r. w Owiedo w Hiszpanii<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Por. F. ABEL I FABRE, *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Editorial Mapfre, Madrid 2001, 117-120.

<sup>4</sup> Por. RADA EUROPY, *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej w Kontekście Zastosowań Biologii i Medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie*, w: M. LIPIŃSKA (red.), *Współczesne problemy bioetyki w obszarze regulacji prawnych*, Dział Wydawniczy Kancelarii Senatu, Warszawa 2001, 95-108.

<sup>5</sup> Por. J. RABER, *Geneza europejskiej konwencji o biomedycynie*, „Przegląd Powszechny” 5 (1997) 13-17.

*Europejska Konwencja Bioetyczna* jest nie tyle dokumentem etycznym, ile prawnym. Mimo że odwołuje się do konsensu etycznego państw członkowskich Rady Europy, to jednak formułuje zasady prawne, które mają obowiązywać sygnatariuszy konwencji<sup>6</sup>.

Na formowanie się *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* wywarły wpływ wcześniejsze dokumenty Rady Europy: Komitetu Ministrów i Zgromadzenia Parlamentarnego. Rekomendacje Komitetu Ministrów RE z tego okresu to przede wszystkim: *Rekomendacja R (79)5 dotycząca międzynarodowej wymiany i przewożenia materiałów pochodzenia ludzkiego*; *Rekomendacja R (81)1 dotycząca regulacji automatycznych banków danych medycznych*; *Rekomendacja R (83)2 dotycząca prawnej ochrony osób cierpiących na zaburzenia psychiczne*; *Rekomendacja R (84)16 dotycząca notyfikacji prac związanych z rekombinowanym kwasem dezoksyrybonukleinowym (DNA)*; *Rekomendacja R (90)3 dotycząca badań medycznych na istotach ludzkich*; *Rekomendacja R (90)13 w sprawie prenatalnych genetycznych badań przesiewowych, prenatalnej diagnostyki genetycznej oraz związanego z tym poradnictwa*; *Rekomendacja R (92)1 w sprawie wykorzystania analizy kwasu dezoksyrybonukleinowego (DNA) w postępowaniu karnym*; *Rekomendacja R (92)3 w sprawie genetycznych badań diagnostycznych i przesiewowych wykonanych w celach medycznych*; *Rekomendacja R (93)4 w sprawie prób klinicznych wymagających użycia elementów lub produktów pochodzących z ludzkiej krwi lub plazmy*; *Rekomendacja R (94)1 w sprawie banków tkanek ludzkich*; *Rekomendacja R (94)11 dotycząca medycyny zapobiegawczej*<sup>7</sup>.

Wśród Rekomendacji Zgromadzenia Parlamentarnego RE na uwagę zasługują: *Rekomendacja 779 (1976) w sprawie praw chorych i umierających*; *Rekomendacja 818 (1977) dotycząca sytuacji osób psychicznie chorych*; *Rekomendacja 934 (1982) dotycząca inżynierii genetycznej*; *Rekomendacja 1046 (1986) określająca reguły rządzące wykorzystaniem embrionów i płodów ludzkich w celach diagnostycznych, terapeutycznych, naukowych, przemysłowych i handlowych*; *Rekomendacja 1100 (1989) dotycząca wykorzystywania embrionów i płodów ludzkich w celach badań naukowych*; *Rekomendacja 1159 (1991) w sprawie uzgodnienia zasad dotyczących autopsji*; *Rekomendacja 1160 (1991) w sprawie przygotowania konwencji bioetycznej*; *Rekomendacja 1213 (1993) dotycząca postępu biotechnologicznego i jego konsekwencji dla rolnictwa*; *Rekomendacja 1235 (1994) dotycząca psychiatrii i praw człowieka*; *Rekomendacja 1240 (1994) w sprawie ochrony i opatentowania materiałów pochodzenia ludzkiego*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Por. *tamże*, 17.

<sup>7</sup> Zob. COUNCIL OF EUROPE, *Texts of the Council of Europe on bioethical matters*, BD, Strasbourg 2005, I, 6-54.

<sup>8</sup> Zob. *tamże*, II, 6-38.

Rada Europy, po uchwaleniu *Europejskiej Konwencji Bioetycznej*, przyjęła kolejne rekomendacje w zakresie bioetyki. Komitet Ministrów RE zaaprobował następujące rekomendacje: *Rekomendacja R (97)5 w sprawie ochrony danych medycznych*; *Rekomendacja R (97)15 dotycząca ksenotransplantacji*; *Rekomendacja R (99)4 w sprawie zasad dotyczących prawnej ochrony dorosłych osób upośledzonych*; *Rekomendacja Rec (2001)5 w sprawie zarządzania listą i czasem osób oczekujących na transplantację*; *Rekomendacja Rec (2002)9 w sprawie ochrony zgromadzonych danych osobowych i ich wykorzystania dla celów ubezpieczeniowych*; *Rekomendacja Rec (2003)10 dotycząca ksenotransplantacji*; *Rekomendacja Rec (2003)12 w sprawie rejestrów dawców organów*; *Rekomendacja Rec (2003)24 dotycząca organizacji opieki paliatywnej*; *Rekomendacja Rec (2004)7 w sprawie handlu organami*; *Rekomendacja Rec (2004)8 w sprawie banków krwi*; *Rekomendacja Rec (2004)10 w sprawie ochrony praw człowieka i godności osób z zaburzeniami psychicznymi*<sup>9</sup>.

Kluczowe natomiast Rekomendacje Zgromadzenia Parlamentarnego RE to przede wszystkim: *Rekomendacja 1399 (1999) w sprawie ksenotransplantacji*; *Rekomendacja 1418 (1999) w sprawie ochrony praw ludzkich i godności osób terminalnie chorych i umierających*; *Rekomendacja 1425 (1999) dotycząca biotechnologii i własności intelektualnej*; *Rekomendacja 1468 (2000) dotycząca biotechnologii*; *Rekomendacja 1512 (2001) w sprawie ochrony genomu ludzkiego przez Parlament Europejski*; *Rekomendacja 1611 (2003) dotycząca handlu organami w Europie*; *Rezolucja 1352 (2003) dotycząca badań na komórkach macierzystych*<sup>10</sup>.

Kwestiami bioetycznymi, choć w mniejszym zakresie niż Rada Europy, zajmuje się także Unia Europejska. W 1991 r. UE erygowała własną Komisję Bioetyczną. Początkowo nosiła ona nazwę Grupy Doradczej ds. Etycznych Aspektów Biotechnologii (Group of Advisers on the Ethical Aspects of Biotechnology – GAEIB)<sup>11</sup>. W 1998 r. przekształcono ją w Europejską Grupę ds. Etyki w Nauce i Nowych Technologiach (European Group on Ethics in Science and New Technologies – EGE)<sup>12</sup>.

Dorobek Unii Europejskiej nie jest jednak przedmiotem szerszej dyskusji bioetycznej w krajach członkowskich, choć Parlament Europejski podjął w 1997 r. uchwałę w sprawie etycznych i prawnych problemów inżynierii genetycznej, zaś od 1998 r. istnieje dyrektywa UE dotycząca możliwości objęcia

<sup>9</sup> Zob. *tamże*, I, 55-143.

<sup>10</sup> Zob. *tamże*, II, 44-60.

<sup>11</sup> Por. Group of advisers to the European Commission on the ethical implications of biotechnology (GAEIB): Mandate 1991-1997, [http://ec.europa.eu/european\\_group\\_ethics/archive/1991\\_1997/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/european_group_ethics/archive/1991_1997/index_en.htm) (20.08.2007).

<sup>12</sup> Por. European Group on Ethics in Science and New Technologies to the European Commission (EGE): Mandate 1998-2000, [http://ec.europa.eu/european\\_group\\_ethics/archive/1998\\_2000/intro\\_en.htm](http://ec.europa.eu/european_group_ethics/archive/1998_2000/intro_en.htm) (20.08.2007).

genów ludzkich ochroną wynalazczą. Europejska debata bioetyczna została zagospodarowana w całości przez agendy Rady Europy.

Nie można nie wspomnieć o pozaunijnych dokumentach bioetycznych, które nie mają wprawdzie charakteru regulacji prawnej, jak w przypadku *Europejskiej Konwencji Bioetycznej*, jednakże stanowią swego rodzaju zaplecze aksjologiczne dla zawartych w niej rozstrzygnięć<sup>13</sup>. Wśród nich na uwagę zasługują przede wszystkim deklaracje Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty Nauki i Kultury (UNESCO): *Powszechna Deklaracja w sprawie Genomu Ludzkiego i Praw Człowieka* (1997)<sup>14</sup>, *Międzynarodowa Deklaracja o Danych Genetycznych Człowieka* (2003)<sup>15</sup> oraz *Powszechna Deklaracja w sprawie Bioetyki i Praw Człowieka* (2005)<sup>16</sup>.

## 2. Europejska Konwencja Bioetyczna

Najważniejszym dokumentem prawnym w dorobku RE i UE w zakresie bioetyki jest wspomniana *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej w Kontekście Zastosowań Biologii i Medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie*. Dokument ten nie należy do kategorii deklaracji, zaleceń, wskazań czy kodeksu zasad etycznych. Ma bowiem walor instrumentu prawnego. Ratyfikacja *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* nakłada określone wymogi prawne dla sygnatariusza. Po jej podpisaniu zawarte w dokumencie postanowienia stają się bezpośrednio elementem wewnętrznego porządku prawnego. Należy podkreślić, iż *Europejska Konwencja Bioetyczna* stanowi dotychczas jedyną próbę określenia zasad podstawowych w biomedycynie i biotechnologii. Metodologia przyjęta przez nią zakłada stopniowy rozwój szczegółowych regulacji bioetycznych na drodze uzupełniania treści konwencji przez tzw. protokoły dodatkowe.

RE ogłosiła w kolejnych latach trzy protokoły dodatkowe. Pierwszym z nich był opublikowany 12 stycznia 1998 r. *Protokół dodatkowy do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej w Kontekście Zastosowań Biologii i Medycyny dotyczący zakazu klonowania istot ludzkich*<sup>17</sup>. Drugim

<sup>13</sup> Por. W. BOŁOZ, *Bioetyka. Jej historia i sposoby ujmowania*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 1 (2003) 174-175.

<sup>14</sup> Por. UNESCO, *Powszechna Deklaracja w sprawie Genomu Ludzkiego i Praw Człowieka*, w: M. LIPiŃSKA (red.), *Współczesne problemy bioetyki w obszarze regulacji prawnych*, Warszawa 2001, 85-94.

<sup>15</sup> Por. tenże, *International Declaration on Human Genetic Data*, [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=17720&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17720&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) (20.08.2007).

<sup>16</sup> Por. tenże, *Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme*, w: CH. BYK (red.) *Bioéthique et droit international. Autor de la déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme*, LexisNexis SA, Paris 2007, 165-174.

<sup>17</sup> Zob. COUNCIL OF EUROPE, *Texts of the Council of Europe on bioethical matters*, 158-161.

protokołem, ogłoszonym 24 stycznia 2002 r., był *Protokół dodatkowy do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący transplantacji organów i tkanek ludzkich*<sup>18</sup>. Ostatni dokument został opublikowany 25 stycznia 2005 r. Jest nim *Protokół dodatkowy do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący badań naukowych na człowieku*<sup>19</sup>. W przygotowaniu znajduje się protokół dotyczący ochrony embrionu i płodu ludzkiego. Wspomniane dokumenty stanowią bioetyczny dorobek Rady Europy. Są punktem odniesienia dla ustawodawstwa 46 krajów członkowskich Rady.

Polska podpisała *Europejską Konwencję Bioetyczną* oraz *Protokół dodatkowy do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej w Kontekście Zastosowań Biologii i Medycyny dotyczący zakazu klonowania istot ludzkich* 7 maja 1999 r.<sup>20</sup> Dokumenty te nie zostały jednak przez Polskę ratyfikowane. Pozostałe dwa protokoły: *Protokół dodatkowy do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący transplantacji organów i tkanek ludzkich* oraz *Protokół dodatkowy do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący badań naukowych na człowieku*, nie zostały przez Polskę podpisane ani ratyfikowane<sup>21</sup>. Kwestia ratyfikacji *Konwencji* wraz z dodatkowymi protokołami powinna stać się przedmiotem decyzji odpowiednich organów ustawodawczych w Polsce, zgodnie z procedurami przewidzianych przez polskie prawo.

Implementacja norm prawnych zawartych w *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* i w dodatkowych protokołach do porządku prawnego obowiązującego w Polsce powinna się odbywać według reguł zawartych w art. 88-91 Konstytucji RP. Konwencja wymaga ratyfikacji w formie ustawy. Zawiera bowiem regulacje dotyczące praw, wolności i obowiązków określonych w Konstytucji. Obejmuje swoim zakresem sprawy wobec których wymagana jest więc odpowiednia ustawa (Konstytucja RP, art. 89 ust. 1 pkt 2 i 5). W sytuacji konfliktu lub niezgodności norm *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* i dołączonych do niej protokołów z ustawą, Konstytucja RP wyraźnie wskazuje na pierwszeństwo norm *Konwencji* (Konstytucja RP, art. 91 ust. 2). Warto podkreślić, iż ewentualna ratyfikacja *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* wraz z towarzyszącymi jej protokołami dodatkowymi stanowić będzie element polskiego porządku prawnego bezpośrednio stosowanego w konkretnych sytuacjach.

Rozstrzygnięcia *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* mają w większości charakter ogólnie sformułowanych norm. Istotną jednak rolę odgrywają normy

<sup>18</sup> Por.. *tamże*, 164-172.

<sup>19</sup> Por.. *tamże*, 174-186.

<sup>20</sup> Por. COUNCIL OF EUROPE, *Convention on Human Rights and Biomedicine (Oviedo Convention) and Additional Protocols. Chart of signatures and ratifications*, [http://www.coe.int/t/e/legal\\_affairs/legal\\_co%2Doperation/bioethics/texts\\_and\\_documents/INF\(2007\)2%20%E9tat%20sign%20ratif%20r%E9serves.asp#TopOfPage](http://www.coe.int/t/e/legal_affairs/legal_co%2Doperation/bioethics/texts_and_documents/INF(2007)2%20%E9tat%20sign%20ratif%20r%E9serves.asp#TopOfPage) (23.08.2007).

<sup>21</sup> Por. *tamże*.



przybierające postać zasad podstawowych: nakaz ochrony godności i tożsamości każdej osoby ludzkiej oraz poszanowania jej integralności (art.1); prymat interesu i dobra jednostki nad wyłącznym interesem społeczeństwa lub nauki (art.2); sprawiedliwy dostęp do opieki zdrowotnej o właściwej jakości (art.3). Konkretyzacja wymienionych zasad powinna nastąpić na poziomie regulacji ustawowej. Z drugiej jednak strony wspomniane klauzule stanowią swoisty klucz hermeneutyczny, który powinien być uwzględniany w poszukiwaniu właściwego sensu istniejących dotychczas przepisów prawnych – szczególnie w sytuacji rozbieżności interpretacyjnych.

Postanowienia *Konwencji* nakładają obowiązek prowadzenia debaty publicznej, dotyczącej podstawowych problemów bioetycznych oraz ich implikacji medycznych, społecznych, ekonomicznych, etycznych i prawnych (art.28).

*Europejska Konwencja Bioetyczna* wraz z dodatkowymi protokołami jest otwarta na ratyfikację także przez państwa pozaeuropejskie. Może w ten sposób wpłynąć na wypracowanie w skali globalnej uniwersalnego paradygmatu rozstrzygnięć w zakresie bioprawa. Warto zaznaczyć, iż określa ona jedynie minimalny próg ochrony i poszanowania jednostki, które nie mogą być naruszone przez regulacje prawa wewnętrznego (art.27).

### **3. Kwestie bioetyczne które powinny znaleźć się w polskich zapisach prawnych**

*Europejska Konwencja Bioetyczna*, obok ogólnie sformułowanych zasad, zawiera normy szczegółowe. Znajdują się one także w dołączonych do niej protokołach dodatkowych. Nie wszystkie mają bezpośredni odpowiednik w polskich zapisach prawnych. Obecnie wypada zasygnalizować naistotniejsze kwestie bioetyczne, na które powinien zwrócić uwagę polski ustawodawca. Zostały one wyodrębnione w dwie grupy zagadnień skupionych wokół początku i trwania życia ludzkiego życia.

#### **3.1. Początek ludzkiego życia**

##### *3.1.1. Prokreacja medycznie wspomagana*

Prawo polskie nie zawiera unormowań odnoszących się do prokreacji medycznie wspomaganej, której celem jest doprowadzenie do zapłodnienia poza aktem seksu. W zależności od pochodzenia gamet rodziców wyróżnia się techniki homologiczne lub heterologiczne.

Do najczęściej stosowanych technik wewnątrzustrojowych – *in vivo* – zalicza się metody: 1) GIFT (Gametes Intra-Fallopian Transfer) – plemniki wprowadza się za pomocą laparoskopu do jajowodu kobiety, gdzie następuje zapłodnienie komórki jajowej<sup>22</sup>; 2) FREDI (Fallopian Replacement of Eggs

<sup>22</sup> Por. R. H. ASCH – L. R. ELLSWORTH – J. P. BALMACEDA – B. C. WONG, *Pregnancy after Translaparoscopic Gamete Intrafallopian Transfer*, „Lancet” 2 (1984) 1034.

with Delayed Insemination) – dojrzałe komórki jajowe pobiera się z jajników za pomocą laparoskopu i umieszcza w jajowodzie, a następnie drogą przezpochwową doprowadza się plemniki do macicy<sup>23</sup>; 3) POST (Peritoneal Oocytes and Sperm Transfer) – gamety żeńskie i męskie wstrzykuje się do jamy otrzewnej, a po zapłodnieniu zarodki trafiają do ujścia brzuszego jajowodu i przemieszczają się do macicy<sup>24</sup>; 4) TOAST (Transcervical Oocyte and Sperm Transfer) – pobrane wcześniej gamety męskie i żeńskie wprowadzane są równocześnie przez szyjkę do macicy<sup>25</sup>.

Techniki służące zapłodnieniu poza organizmem kobiety nazywa się najczęściej metodą FIVETE (*fecundatio in vitro et transferatio embryonis* – zapłodnienie poza organizmem i przeniesienie zarodka), metodą IVF lub metodą *in vitro*<sup>26</sup>. Współcześnie stosowane są różne warianty metody *in vitro*: 1) PROST (Pronucleated Stage Transfer) – zarodki w stadium 2-4 komórek przenosi się do organizmu kobiety przez szyjkę macicy<sup>27</sup>; 2) ZIFT (Zygote Intra-Fallopian Transfer) – metoda podobna do techniki PROST, z tą różnicą że transfer zygot odbywa się przez ujście brzuszne jajowodu<sup>28</sup>; 3) TET (Tubal Embryo Transfer) – zapłodnione *in vitro* zarodki są przenoszone za pomocą laparoskopu do ujścia brzuszego jajowodu w stadium zygoty (24 godziny po zapłodnieniu)<sup>29</sup>; 4) TV-TEST (Trans Vaginal Tubal Embryo Stage Transfer) – zabieg analogiczny do TET, jednakże zarodki przenoszone są przez szyjkę macicy<sup>30</sup>; 5) ICSI (Intracytoplasmatic Sperm Injection) – pojedynczy plemnik zostaje bezpośrednio wprowadzony do cytoplazmy komórki jajowej, a następnie zygota zostaje przeniesiona laparoskopowo do jajowodu<sup>31</sup>.

W Polsce pierwsze „dziecko z probówki” urodziło się w 1987 r. w Instytucie Ginekologii i Położnictwa w Białymstoku. Obecnie w 30 ośrodkach

<sup>23</sup> Por. A. MUSZALA, *Sztuczne zapłodnienie*, w: tenże (red.), *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, Polwen, Radom 2007, 536.

<sup>24</sup> Por. *tamże*.

<sup>25</sup> Por. *tamże*.

<sup>26</sup> Por. P. C. STEPTOE – R. G. EDWARDS, *Birth after the Reimplantation of a Human Embryo*, „Lancet” 2 (1978) 366.

<sup>27</sup> Por. H. BARTEL, *Embriologia. Podręcznik dla studentów medycyny*, PZWL, Warszawa 1995, 76.

<sup>28</sup> Por. *tamże*, 79.

<sup>29</sup> Por. R. BODDEN-HEIDRICH – T. CREMER – K. DECKER I IN., *Beginn und Entwicklung des Menschen: Biologisch-medizinische Grundlagen und ärztlich-klinische Aspekte*, w: G. RAGER (red.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1997, 136-138.

<sup>30</sup> Por. *tamże*, 138.

<sup>31</sup> Por. S. WOLCZYŃSKI – J. DOMITRZ – D. GROCHOWSKI I IN., *Techniki wspomaganego rozrodu*, w: T. PISARSKI – M. SZAMATOWICZ (red.), *Niepłodność*, PZWL, Warszawa 1997, 334-336.

leczenia niepłodności dokonuje się ok. 2000 zabiegów sztucznego zapłodnienia na terenie całego kraju<sup>32</sup>.

W polskim ustawodawstwie brakuje regulacji prawnych normujących kwestię prokreacji medycznie wspomaganą<sup>33</sup>. Nie jest ona zakazana, ale też nie jest objęta przepisami regulującymi sposób jej przeprowadzania. W związku z tym nie istnieje żaden nadzór licencjonowania i akredytacji ośrodków zajmujących się leczeniem niepłodności<sup>34</sup>. W prawie polskim nie ma także żadnych unormowań prawnych dotyczących statusu zapłodnionej komórki jajowej metodą *in vitro*. Prawo nie określa, co należy czynić z nadliczbowymi embrionami powstałymi w wyniku IVF. Nie istnieją także jasne przepisy odnośnie do ich przechowywania<sup>35</sup>. Brak regulacji prawnych w tym względzie może prowadzić nie tylko do narażenia życia czy niszczenia nadliczbowych ludzkich embrionów uzyskanych metodą *in vitro*, lecz także do wykorzystywania ich dla potrzeb eksperymentów biomedycznych.

### 3.1.2. Macierzyństwo zastępcze

Z problematyką prokreacji medycznie wspomaganą wiąże się kwestia macierzyństwa zastępczego (*surrogate motherhood*). Jest to rodzaj umowy między rodzicami genetycznymi a kobietą (surrogatką), która zgadza się na implantowanie do swojej macicy obcego zarodka, przejście całego okresu ciąży i oddanie urodzonego dziecka jego genetycznym rodzicom. Zazwyczaj pod pojęciem macierzyństwa zastępczego rozumie się następujące jej formy: 1) Kobieta, inna niż żona, może zostać zapłodniona nasieniem męża; 2) Kobieta, inna niż żona, może donosić ciążę, która powstaje w wyniku wszczepienia do jej jajowodów embrionu powstałego *in vitro*. Przy czym embrion ten powstaje w wyniku zapłodnienia pobranego wcześniej od tej kobiety jaja nasieniem męża, lub zostaje jej wszczepiony embrion powstały w wyniku zapłodnienia jaja żony nasieniem męża. W tym ostatnim przypadku mówi się o tzw. macierzyństwie nosicielskim; 3) Kobieta, inna niż żona, może donosić ciążę, która powstaje na skutek wszczepienia w jej jajowody embriona poczętego w sposób naturalny u matki biologicznej<sup>36</sup>.

Spektrum stanowisk prawnych w Europie rozciąga się od zakazu i karalności macierzyństwa zastępczego lub form pośrednictwa (np. Francja, Holandia, Niemcy, Szwecja, Szwajcaria), przez brak uregulowań i wnioski o niedopuszczalność ze względu na sprzeczność z zasadami współżycia społecznego

<sup>32</sup> Por. A. MUSZALA, dz. cyt., 534.

<sup>33</sup> Por. M. NESTOROWICZ, *Prawo medyczne*, POZKAL, Toruń 2004, 235.

<sup>34</sup> Por. M. SITKOWSKI – I. KAZANA, *Na pomoc naturze*, „Żyjmy dłużej. Raport niepłodność” 1 (2005) 83.

<sup>35</sup> Por. M. NESTOROWICZ, dz. cyt., 232.

<sup>36</sup> Por. P. MORCINIEC, *Macierzyństwo zastępcze*, w: A. MUSZALA (red.), dz. cyt., 331-336.

(Polska), po dopuszczalność tej praktyki (np. Belgia, Anglia, Węgry). Polskie prawo nie reguluje więc w żaden sposób kwestii dopuszczalności macierzyństwa zastępczego<sup>37</sup>.

### 3.1.3. Diagnostyka preimplantacyjna

W kwestiach związanych z prokreacją medycznie wspomaganą ujawniają się szczególnie skomplikowane dylematy dotyczące diagnostyki genetycznej, a konkretnie diagnostyki preimplantacyjnej (*preimplantation diagnosis*) embrionów zapłodnionych *in vitro*. Po dokonaniu zapłodnienia *in vitro*, jeszcze przed przeniesieniem embrionu do macicy, można przeprowadzić diagnostykę preimplantacyjną. We wczesnym stadium rozwoju ludzkiego embrionu (np. w stadium ośmiokomórkowym) selekcjonuje się jedną komórkę, nie zakłócając jego dalszego rozwoju. Diagnostyka się ją pod kątem określonych schorzeń genetycznych. Celem diagnostyki preimplantacyjnej jest więc wyselekcjonowanie tych embrionów, które nie są dotknięte chorobą uwarunkowaną genetycznie.

Diagnostykę preimplantacyjną przeprowadza się legalnie w 11 krajach UE. Ustawodawstwo krajów, które dopuszczają zapłodnienie *in vitro* jedynie dla celów prokreacyjnych – np. Niemcy i Austria – zakazuje stosowania diagnostyki preimplantacyjnej. W krajach europejskich, w których dopuszczone są eksperymenty na ludzkich embrionach – np. Wielka Brytania – stosuje się diagnostykę preimplantacyjną nie tylko w celu eliminacji embrionów obciążonych defektami genetycznymi, ale także w celu dalszego rozwoju wiedzy i techniki medycznej. Niektóre kraje europejskie dopuszczają stosowanie diagnostyki preimplantacyjnej – np. Francja, Hiszpania – jedynie w przypadku par obciążonych wysokim ryzykiem wystąpienia u potomstwa wad genetycznych. Mimo zakazu stosowania diagnostyki preimplantacyjnej z zamiarem dokonania selekcji embrionów ze względu na płeć, bywa ona w wielu krajach nielegalnie stosowana. W Polsce brak jest ustawodawstwa regulującego stosowanie diagnostyki preimplantacyjnej. Poza sferą regulacji prawa polskiego znajdują się też kwestie dotyczące zakazu dokonywania selekcji płci (art. 14) oraz zakazu tworzenia ludzkich embrionów do celów naukowo-eksperymentalnych (art.18).

### 3.1.4. Terapia genowa linii zarodkowej

Sporo kontrowersji wywołuje także terapia genowa traktu rozrodczego, polegająca na zastąpieniu, we wczesnym stadium rozwoju embrionalnym, zdefektowanego genu przez zdrowy gen. Taka terapia dotyczyłaby całego człowieka we wszystkich jego tkankach, organach i typach komórek. Poddany jej człowiek przekazałby sztucznie wprowadzoną zmianę genetyczną swemu potomstwu, a tym samym następnym pokoleniom<sup>38</sup>. *Europejska Konwencja Bioetyczna*

<sup>37</sup> Por. M. SAFJAN, *Rozwój nauk biomedycznych a granice ochrony prawnej*, w: M. LIPIŃSKA (red.), *Współczesne problemy bioetyki w obszarze regulacji prawnych*, 47.

<sup>38</sup> Por. T. KRAJ, *Terapia genowa*, w: A. MUSZAŁA (red.), dz. cyt., 574.

wyraźnie zakazuje podejmowania wobec genomu ludzkiego takich interwencji, których celem byłoby wywołanie dziedzicznych zmian genetycznych u potomstwa (art. 13). W polskim ustawodawstwie brakuje jakichkolwiek regulacji prawnych odnoszących się do terapii genowej linii zarodkowej.

### 3.1.5. Klonowanie terapeutyczne i reprodukcyjne

Z bioetyczną problematyką dotyczącą początków ludzkiego życia wiąże się ściśle kwestia klonowania terapeutycznego i reprodukcyjnego. W klonowaniu reprodukcyjnym chodzi o powielenie całego organizmu. Ten rodzaj klonowania jest obecnie w fazie eksperymentów. Klonowanie terapeutyczne służy natomiast tworzeniu zarodków ludzkich, traktowanych jako źródło komórek macierzystych, wykorzystywanych w terapii różnych schorzeń. W klonowaniu terapeutycznym pobiera się od chorego dowolną komórkę, np. skóry, i wydobywa się z niej DNA. Tak pozyskany materiał jest wprowadzany do komórki jajowej pozbawionej własnego jądra. To wystarczy, by nastąpiło uaktywnienie wszystkich wprowadzonych do niej genów. Sterowanie pracą genów pozwala następnie otrzymać z komórek macierzystych zarodkowych potrzebne komórki i tkanki. Są one genetycznie kompatybilne z komórkami biocy. Zarodkowe komórki macierzyste zachowują właściwości totipotencji, czyli zdolności do rozwoju i przekształcenia się w dowolną wyspecjalizowaną tkankę<sup>39</sup>.

W świetle powyższych rozważań, dotyczących najważniejszych kwestii bioetycznych związanych z problematyką początku ludzkiego życia i ich odniesień w polskim ustawodawstwie, należy stwierdzić, iż poza pewnymi regułami filiacyjnymi wypracowanymi na podstawie ogólnych zasad, istnieje swoista próżnia prawna dotycząca prokreacji medycznie wspomaganey, macierzyństwa zastępczego, diagnozy primplantacyjnej, terapii genowej linii zarodkowej, klonowania terapeutycznego czy reprodukcyjnego.

Nie istnieją również szczegółowe regulacje prawne (poza ogólnymi postanowieniami prawa polskiego dotyczącymi interwencji medycznych o charakterze eksperymentalnym oraz regułami deontologicznymi zawartymi w *Kodeksie Etyki Lekarskiej*) obejmujące takie grupy zagadnień, jak przeprowadzenie testów genetycznych i ich wykorzystanie w ramach prokreacji medycznie wspomaganey oraz przechowywanie wyników tych testów. Prawo polskie nie zakazuje przeprowadzania testów genetycznych ani wykorzystania ich wyników do celów innych niż zdrowotne lub naukowe. Brak jest też szczegółowych regulacji dotyczących ich wykorzystania w postępowaniu sądowym czy poza sektorem zdrowia<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Por. A. FILIPOWICZ, *Główne wyzwania bioetyczne wobec rodziny*, StBob 1 (2007) 171-173.

<sup>40</sup> Por. M. SAFJAN, dz. cyt., 47-48.

### 3.2. Trwanie ludzkiego życia

Braki legislacyjne w polskim systemie prawnym należałoby także uzupełnić o rozstrzygnięcia dotyczące autonomii pacjenta oraz eksperymentów medycznych na osobach niezdolnych do samodzielnego wyrażenia zgody.

#### 3.2.1. Autonomia pacjenta

Do istotnych zasad *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* należą regulacje odnoszące się do ochrony autonomii osoby uczestniczącej w interwencji medycznej. Stanowią one logiczną konsekwencję przyjętych założeń aksjologicznych, dotyczących ochrony godności i tożsamości każdej osoby ludzkiej (art.1) oraz prymatu jednostki nad wyłącznym interesem społeczeństwa lub nauki (art.2).

Autonomia daje pacjentowi prawo do samodzielnego podejmowania decyzji dotyczących przebiegu procesu terapeutycznego, jego intensyfikacji, ograniczenia a nawet zaprzestania<sup>41</sup>. Zasada autonomii jest też nicią przewodnią nie tylko regulacji związanych z wyrażeniem zgody pacjenta, lecz także kwestii odnoszących się do zabiegów eksperymentalnych, transplantacyjnych czy interwencji genetycznych.

Charakterystyczną cechą ujęć zawartych w *Konwencji* jest uniezależnienie kategorii zdolności do czynności prawnych od kategorii do wyrażenia zgody. Ostatnia kategoria obejmuje osoby nieletnie lub zaburzone psychicznie. Ochrona autonomii gwarantowana przez *Konwencję* obejmuje respekt dla sprzeciwu wobec interwencji medycznych, podnoszonego przez osoby niezdolne do wyrażenia zgody na eksperymenty medyczne (art. 17 ust. 1 pkt 5) czy zabiegi transplantacyjne (art. 20 ust. 2 pkt 5).

Polski system prawny w kwestiach rozwiązań szczegółowych, zwłaszcza odnoszących się do wyrażenia zgody przez osoby małoletnie, wydaje się nie do końca konsekwentny. Na przykład osoby powyżej 16. roku życia traktowane są jako zdolne do wyrażenia zgody, jednakże ich sprzeciw nie ma waloru skutecznego działania prawnego, skoro zgodę na zabieg w takiej sytuacji może wyrazić sąd opiekuńczy. Wobec osób poniżej 16. roku życia brakuje w polskim ustawodawstwie odpowiednika regulacji zawartej w *Konwencji*, a mówiącej o uwzględnieniu zgody małoletniego na interwencję medyczną, jako czynnika, którego znaczenie wzrasta w zależności od wieku i stopnia dojrzałości (art. 6 ust. 2).

Można wykazać niespójność polskich regulacji prawnych odnośnie do decyzji podejmowanych przez osoby ubezwłasnowolnione. Dotyczy to zwłaszcza kwestii włączenia osoby dorosłej pozbawionej zdolności do wyrażenia zgody na interwencję medyczną z powodu zaburzeń psychicznych w procedurę podejmowaniu decyzji o takiej interwencji (art. 6 ust. 3).

Autonomia pacjenta pozostaje w ścisłej relacji z kwestią dostępu do informacji medycznych o sobie i o ochronie ich poufności. W podstawowych

<sup>41</sup> Por. M. WRĘŻEL, *Pacjent*, w: A. MUSZALA (red.), dz. cyt., 426-427.

elementach istnieje rozbieżność między regulacjami *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* i prawa polskiego, np. dotycząca respektowania przez lekarza życzenia tych osób, które nie chcą zapoznać się z informacjami zebranymi na temat stanu ich zdrowia (art.10 ust. 2)<sup>42</sup>.

### 3.2.2. *Badania naukowe na ludziach*

Badawczy eksperyment medyczny ma dla wiedzy medycznej doniosłe znaczenie. Rodzi nadzieję na poznanie czynników zmniejszających ludzkie cierpienie, leczących choroby i zapobiegających przedwczesnym zgonom. Badawczy eksperyment medyczny może być przeprowadzany na osobach chorych i zdrowych. Prowadzenie eksperymentu badawczego jest dopuszczalne wówczas, gdy uczestnictwo w nim nie jest związane z ryzykiem, albo też ryzyko jest niewielkie i nie pozostaje w dysproporcji do możliwych pozytywnych rezultatów takiego eksperymentu.

W świetle uregulowań *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* (art.15-18) oraz doprecyzowań zawartych w *Protokole dodatkowym do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący badań naukowych na człowieku* polski ustawodawca powinien znowelizować wewnętrzne przepisy prawa odnoszące się do badawczych eksperymentów medycznych. Przede wszystkim należałoby poszerzyć zakres dopuszczalności eksperymentów medycznych w przypadku braku metody o porównywalnej skuteczności, alternatywnej do badań na ludziach (art.16 pkt 1) oraz braku sprzeciwu osoby poddanej eksperymentom naukowym i terapeutycznym a pozbawionej zdolności do wyrażenia na nie zgody (art. 17 ust. 1 pkt 5).

\* \* \*

W artykule zasygnalizowano problem deficytu biologislacyjnego w Polsce. Wskazano jednocześnie na najważniejsze kwestie bioetyczne, w związku z ochroną życia od poczęcia do naturalnej śmierci, w jakich należałoby wprowadzić zapisy prawne w Polsce, biorąc pod uwagę dorobek bioetyczny Rady Europy i Unii Europejskiej. Regulacje prawne powinny dotyczyć następującej grupy zagadnień: prokreacja medycznie wspomagana, macierzyństwo zastępcze, diagnoza preimplantacyjna, terapia genowa linii zarodkowej, klonowanie terapeutyczne, autonomia pacjenta oraz badania naukowe na ludziach.

<sup>42</sup> Por. M. SAFJAN, dz. cyt., 47.

## **The European Bioethical Convention and The Deficit of Bioethical Legislation in Poland. Directions for Possible Solutions**

### **SUMMARY**

The article points out the deficit in bioethical legislation in Poland. The most important bioethical questions which need to be addressed by Polish legislation are considered, questions related to the defence of life from conception to natural death. This is done with reference to the bioethical regulations stipulated by the Council of Europe, principally in the *Convention for the Defence of Human Rights and the Dignity of the Human Person within the Context of Biological and Medical Techniques: The Convention for Human Rights and Biomedicine* (the so-called *Bioethical Convention*) – as well as by the European Union. The author is convinced that legal regulation should concern itself with the following matters: medically assisted procreation, surrogate motherhood, preimplantational diagnosis, gene therapy of stem cells, therapeutic cloning, the autonomy of the patient and medical experiments performed on persons unable to express consent.





## OMÓWIENIA I RECENZJE

**A. GESCHÉ, *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś,**

W drodze, Poznań 2006, ss. 236.

Jednym z najbardziej podstawowych pytań, jakie stawia sobie każdy człowiek jest pytanie o to, czy jego życie kończy się wraz ze śmiercią czy też może on żywić nadzieję na życie wieczne, na spełnienie, które wykracza poza wymiar doczesności. Odpowiedzi na to pytanie udziela prezentowana książka francuskiego teologa A. Gesché, który ujmuje i rozważa kwestię wieczności w kontekście przeznaczenia człowieka. Słowo „przeznaczenie” jest synonimem słowa „zbawienie”. I odwrotnie, pojęcie „zbawienie” wyraża w istocie troskę o przeznaczenie człowieka.

W pierwszym rozdziale omawianej książki Gesché wyjaśnia rozumienie idei zbawienia w wierze chrześcijańskiej. Pokazuje, że zbawienie ma przede wszystkim znaczenie pozytywne, tzn. wskazuje cel ludzkiej egzystencji, jakim jest spełnienie i osiągnięcie przez człowieka życia wiecznego. Dopiero na drugim miejscu odnosi się do wyzwolenia człowieka od tego wszystkiego, co staje na drodze do jego spełnienia. Przeszkodami tymi są śmierć, zło i fatum, od których człowiek zostaje zbawiony przez Jezusa Chrystusa. Prawda ta została współcześnie zakwestionowana m.in. przez egzystencjalizm, który oczekuje zbawienia od człowieka i głosi potrzebę wyzwolenia go od Boga po to, by człowiek mógł żyć. Pogląd ten jest fałszywy, zdaniem Geschégo, ponieważ uznanie Boga nie prowadzi wcale do alienacji człowieka. Przeciwnie, Bóg ze względu na to, że jest radykalnie inny od człowieka, pozwala mu na przekraczanie samego siebie i na „odkrycie siebie przed samym sobą” (s. 51). Inność i odmienność Boga jest tym, co zbawia człowieka. Najlepszym przykładem i urzeczywistnieniem tej prawdy jest Jezus Chrystus, który wprowadził między ludzi chwałę Bożą. Zbawienie przyniesione przez Jezusa umożliwia człowiekowi urzeczywistnić jego pierwotne powołanie i cel, do którego został stworzony przez Boga. Jest nim dzielenie i współuczestniczenie w życiu samego Boga. Cel ten ukazuje zarazem wielkość i godność człowieka. Został on jednak wypaczony przez grzech człowieka, którego skutkiem jest to, że poniża człowieka i nie pozwala mu dotrzeć do siebie samego. Stanowi przeszkodę na drodze realizacji obecnej

w człowieku transcendencji. Przeszkodę, która przybiera postać śmierci, grzechu i fatum, od której może człowieka wybawić jedynie Absolut, tj. Bóg, ponieważ tylko On może rozgrzeszyć człowieka.

Zbawienie, o którym mówi chrześcijaństwo, nie eliminuje zła, które nadal istnieje w historii, lecz wyzwala człowieka od „tyrani zła, od lęku, jaki budzi, od poczucie niemożności, strachu i zatracenia, do jakich prowadzi” (s. 68). Nie opiera się ono na dowodach, lecz na wierze, która otwiera człowieka na to, co wykracza ponad to, co daje się zweryfikować i dostarcza pewności, której oparciem jest doświadczenie i obecność w życiu ludzi wierzących takich owoców, jak miłość, pokój, radość, nadzieja, miłosierdzie, opanowanie, ufność, sprawiedliwość i wyzwolenie (por. Ga 5, 22-23). Są one unaocznieniem obecności zbawienia w teraźniejszości.

W drugim rozdziale francuski teolog przybliży treść chrześcijańskiej wiary w życie wieczne. Na uwagę zasługuje przypomnienie faktu, iż wiara w zmartwychwstanie pojawiła się w tradycji religijnej judaizmu dopiero ok. II w. p.n.e. A mimo to w Izraelu istniała już wcześniej wiara w Boga, co pokazuje, iż naród wybrany wierzył w Boga niezależnie od wiary w zmartwychwstanie. Że wierzył w Boga dla Niego samego, a nie ze względu na to, że zapewnia On człowiekowi życie wieczne. Fakt ten odsłania ważną prawdę a mianowicie to, że wiara w zmartwychwstanie nie pochodzi od człowieka, lecz od Boga. To Bóg jest tym, który określa jej treść; życie wieczne jest darem Boga dla człowieka, którego istota polega na dopuszczeniu go do dzielenia i do uczestniczenia w życiu samego Boga.

Życie wieczne ma odniesienie, zdaniem Geschégo, do życia ziemskiego, do śmierci, do czasu i do historii. Tym, co łączy wymienione aspekty ludzkiego życia, to powołanie człowieka do współuczestnictwa w życiu Boga, które swoją podstawę ma w akcie stworzenia człowieka przez Boga. Dlatego człowiek już na ziemi powołany jest do życia teologicznego, którego pełni osiągnie w tamtym świecie, gdy definitywnie zjednoczy się z Bogiem. Życie to nadaje jednocześnie sensu życiu człowieka na ziemi i pokazuje, że jego przeznaczenie nie wyczerpuje się i nie może zostać zamknięte w doczesności. Zostało ono jednak utracone przez człowieka na skutek grzechu popełnionego przez pierwszych rodziców, który sprowadził na człowieka śmierć duchową i sprawił, że odtąd śmierć biologiczna zamiast być rozumiana jako „jeden z normalnych etapów drogi człowieka do jego spełnionego przeznaczenia jest rozumiana bądź to jako klęska (...) bądź też jako bolesna i gwałtowna próba na drodze człowieka do jego przeznaczenia” (s. 97). Dlatego zbawienie oznacza przezwyciężenie śmierci duchowej jako jednej z przeszkód, które zamknęły przed człowiekiem dostęp do wieczności i wnosi zmianę w samym pojmowaniu śmierci, jakie nabrała ona z powodu grzechu.

Gesché, w celu wyjaśnienia znaczenia i oryginalności chrześcijańskiej koncepcji życia wiecznego, zestawia ją z platońską ideą nieśmiertelności. Porównanie to pozwala pokazać, że o ile nieśmiertelność w rozumieniu Platona

interesuje się nieśmiertelnością duszy i samym człowiekiem, to judeochrześcijańska wizja wieczności interesuje się zmartwychwstaniem do życia z Bogiem i znalezieniem Boga, którego konsekwencją jest odnalezienie przez człowieka samego siebie. Inną różnicą, jaka istnieje między omawianymi koncepcjami, jest to, że warunkiem uzyskania nieśmiertelności przez człowieka jest, według filozofii platońskiej, śmierć, która prowadzi do wyzwolenia się człowieka od materii. Natomiast życie wieczne, zgodnie z wiarą biblijną, jest przede wszystkim darem Boga, który człowiek może przyjąć lub odrzucić w wolności. Nie oznacza ono wreszcie wyzwolenia się z czasu i przedłużenia ludzkiego istnienia, o czym mówi idea nieśmiertelności, lecz zwraca się ku przyszłości. „Przyjmuje naszą historię i proponuje jej nowy projekt” (s. 105). Nieśmiertelność rozpatrywana jest w stosunku do śmierci, wieczność zaś w stosunku do życia.

Omawianą różnicę można, zdaniem francuskiego teologa, zaobserwować także w odniesieniu do czasu, który w filozofii greckiej widziany jest jako czas cykliczny. Oparty na powtórzeniu, a więc jako czas, który „nie wnosi nic naprawdę nowego” (s. 112). Czas zamknięty w doczesności i naznaczony znikomością a także jako czas nie mający nic wspólnego z wiecznością, która zarezerwowana jest wyłącznie dla bogów. Tymczasem w tradycji judeochrześcijańskiej czas jest czasem historycznym i ukierunkowanym na przyszłość. Takie rozumienie czasu pokazuje po pierwsze to, że człowiek jest istotą wolną i odpowiedzialną za siebie i za tworzoną historię. Po drugie, że historia jest miejscem powołania i działalności człowieka. Po trzecie, odsłania prawdę o tym, że powołaniem człowieka jest osiągnięcie wieczności, która już tu, na ziemi, jest w pewien sposób dla niego dostępna. W końcu, czas w znaczeniu chrześcijańskim, które ujmuje go w świetle tajemnicy wcielenia, jawi się jako czas otwarty na wieczność. Ta ostatnia zaś jako pozostająca otwarta na czas.

W kolejnym rozdziale Gesché pokazuje, że nadzieja na życie wieczne, o której mówi wiara, ma swoje racje. Opiera się na zaufaniu do Boga, który obiecuje człowiekowi wieczność. Racja wiary polega na „wzięciu kogoś za słowo» i przeżyciu razem, lecz w wolności, przygody istnienia i przeznaczenia, którą ten ktoś proponuje” (s. 140). Oznacza to, że wiara nie odrzuca wcale racjonalności, lecz proponuje własną „hermeneutykę prawdy, swoją fenomenologię rzeczywistości, zdolność docierania do postulatów »transcendencji«, zamieszkujących naszą immanencję” (s. 136). Wiara wsłuchuje się w to, co współczesna filozofia mówi na temat wieczności. Uznaje ona bowiem wieczność za ideę uzasadnioną i możliwą do ujęcia za pomocą myśli. Za ideę, której rozum nie może przekreślić. Zwraca wreszcie uwagę na to, że właściwym miejscem dyskursu na temat wieczności jest wiara, według której wieczność polega na uczestnictwie człowieka w życiu Boga i jest konsekwencją stworzenia człowieka. Jest kontynuacją i spełnieniem stworzenia człowieka przez Boga. Wiara w wieczność pozwala na zdefiniowanie człowieka jako „stworzenia, które otrzymało nakaz stania się Bogiem” (s. 158) i pokazuje, że ostatnie słowo należy do życia nie zaś do śmierci.

W rozdziale czwartym francuski teolog przedstawia zbawienie jako rzeczywistość, która chociaż wykracza poza doczesność, to jednak rozpoczyna się już tu, na ziemi, gdzie człowiek żyje wiarą w Boga i realizuje swoje powołanie. Rzeczywistość, która ma także wymiar społeczny. W omawianej kwestii ważną rolę odgrywa, zdaniem Geschégo, posiadany i tworzony przez człowieka obraz Boga, ponieważ w jego świetle człowiek rozumie swoje człowieczeństwo i kształtuje swoje życie zarówno osobiste, jak i społeczne. Obraz ten może być „odbiciem wartości i wzorców społecznych uznawanych za swoje przez pojedynczych ludzi i całe grupy społeczne” (s. 169). Może służyć obronie własnych interesów i legitymizacji istniejącej rzeczywistości. Czy jednak taki obraz Boga ma coś wspólnego z Bogiem proroków i Bogiem Jezusa Chrystusa? Czy nie jest on raczej przejawem tego, co Pismo Święte krytykuje i nazywa bałwochwalstwem? Dlatego pojawia się, zdaniem francuskiego teologa, konieczność powrotu do biblijnego obrazu Boga. Do wizji Boga objawionej przez Jezusa Chrystusa. Boga, który staje po stronie człowieka i chce jego zbawienia. Boga, który nie pozwala człowiekowi zadawać się tym, kim już jest i co osiągnął, lecz wzywa go, by uczynił coś więcej i nieustannie przekraczał samego siebie.

Poznanie Boga Jezusa a zarazem wyznawanie Go jako jedyne Pana i prawdziwego Boga pociąga za sobą odpowiednie działanie ze strony człowieka, tj. teopraksję, którą Gesché określa mianem „praktykowania Boga” (s. 188). Oznacza to nie tylko wiedzę i mówienie na temat Boga, lecz także „angażowanie się człowieka w Jego imieniu i działanie z Jego powodu (w Jego sprawie)” (s. 188). Tak pojęte działanie człowieka jest przedłużeniem działania samego Boga, przez co wprowadza ono człowieka w komunię z wolą Boga i prowadzi go do poznania Boga zbawienia. Dlatego francuski teolog proponuje człowiekowi dążącemu do zbawienia następujący sposób postępowania: „Praktykuj Boga Jezusa Chrystusa (...). Działaj, jeśli chcesz uwierzyć i zrozumieć” (s. 194). Propozycja ta jest ważna z punktu widzenia wiary i teologii, ponieważ dowartościowuje ortopraksję, czyli postępowanie i działanie zgodnie z wyznawaną wiarą. Pokazuje, że poznanie Boga nie wyczerpuje się w refleksji, tj. myśleniu o Bogu a nawet w modlitwie, lecz prowadzi do właściwego działania, które z kolei prowadzi do Boga.

Ostatni rozdział poświęcony jest zagadnieniu chrześcijańskiej wizji zbawienia i jej relacji do innych religii. W rozdziale tym Gesché wyjaśnia m.in. rozumienie formuły „poza Kościołem nie ma zbawienia”.

Zaletą omawianej książki jest to, że autor nie zamierza w niej niczego udawadniać ani też narzucać. Że wsluchuje się w wątpliwości i podejrzenia wysuwane pod adresem wiary chrześcijańskiej przez różnych filozofów, z którymi podejmuje dialog, co pozwala mu na sformułowanie własnych wniosków. Na uwagę zasługuje podjęta przez Geschégo próba przywrócenia znaczenia i zrozumienia takim słowom, jak „zbawienie”, „życie wieczne”, „tamten świat”, „przeznaczenie” oraz ukazanie, że przyjęcie prawdy w nich zawartej nie jest czymś nieracjonalnym. Wprost przeciwnie ma swoje racje, których wysłuchanie

zasługuje co najmniej na uwagę z tego względu, że dotyczą one najbardziej fundamentalnej sprawy dla każdego człowieka, jaką jest nadzieja na życie wieczne i na ostateczne spełnienie ludzkiego życia. Książkę tę można polecić tym wszystkim, którzy poszukują zrozumienia rzeczy ostatecznych, o których mówi nie tylko wiara, lecz także filozofia a także tym, którzy pragną pogłębić i umocnić swoją wiarę.

Dariusz Gardocki SJ

**AUGUSTYN POLANOWSKI OSPPE, *Wolni od niemocy*,**

Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa „Pomoc”,  
Częstochowa 2005, ss. 312.

Autor jest ojcem duchowym w Seminarium oo. Paulinów na Skałce w Krakowie i uznanym rekolekcjonistą, jest autorem m.in. komentarzy biblijnych w „Gościu Niedzielnym” i „Agendzie Liturgicznej Maryi Niepokalanej”, a także autorem książek: *Siódmy rozdział, Umieranie ożywiający, Bestia i prorok*.

*Wolni od niemocy* to nowa pozycja o. Polanowskiego. Punktem wyjściowym i podstawą do przemyśleń jest fragment z Ewangelii wg św. Łukasza (Łk 10,10-12), w którym Jezus uzdrawia w świątyni pochyloną z powodu ducha niemocy kobietę. Udając się wraz z autorem w poszukiwanie przyczyn pochylenia owej kobiety, zauważamy, iż tak naprawdę przedstawia ona w jakiś sposób nasze ludzkie skrzywienie wewnętrzne, gdy czujemy się niepotrzebni, niekochani, zupełnie bezradni, bezsilni i przygnębieni tak bardzo, że wydajemy się duchem przypominać taką schyloną osobę, która nic nie może dla siebie uczynić, by wyjść z pewnej bezradności życiowej – z takiego schylenia ku ziemi.

Jako pierwszą przyczynę takiego pochylenia autor podaje moment, gdy tracimy kogoś, na kim opieraliśmy samoocenę: „Niektórzy ludzie są dla nas prawdziwym oparciem i nawet nie zdajemy sobie sprawy, jak głęboko i mocno na nich opieramy wszystko, co o sobie myślimy.” Zdarza się jednak czasami, że przywiązujemy się do takich osób nadmiernie i całą wartość własnej osoby uzależniamy od tego, co one o nas sądzą. Bierzemy wtedy pod uwagę tylko ocenę tych osób, nie licząc się z tym, co Bóg o nas myśli. Kiedy tracimy kogoś takiego, czujemy się zagubieni, wpadamy w złość na siebie i obwiniamy się, że nie jesteśmy tacy, jakimi można by było nas pokochać. Wmawiamy sobie wtedy, że nikogo nie potrzebujemy, izolujemy się przed obawą kolejnego opuszczenia, a zarazem tęsknimy za kimś jedynym, kimś naprawdę bliskim. Doprowadza to w końcu do niechęci do siebie, niezadowolenia z życia i „pochylenia” do smutku i przygnębienia. Autor podaje, jako jeden z wielu, przykład rodziców, którzy

są pierwszymi autorytetami w naszym życiu i od których przede wszystkim uzależniamy wartość własnej osoby. Wielu ludzi, gdy czują się opuszczeni przez matkę lub ojca, osamotnieni, boleśnie pozostawieni sami sobie, wpadają często w zasadzkę obsesyjnych uzależnień uczuciowych. Przejawiają się one w nieodpartym pragnieniu doznawania opieki i psychologicznej potrzeby odzyskania miłości matki lub ojca. Jest to tak naprawdę niezaspokojona w przeszłości potrzeba bycia kochanym, w takich sytuacjach zawsze pragnie się więcej i jeszcze więcej. Uczucie to jest jednak nienasycone, a wszelka samotność traktowana jest jako stan przeklęty. Ojciec Augustyn wyjaśnia, iż dzieje się tak, ponieważ głęboko we wnętrzu człowieka może być zakodowane, że jedynym celem i sensem życia jest bycie użytecznym. Tworzy się w ten sposób „dekalog” ludzki, który powoduje poczucie dogłębnego osamotnienia i nieufności do innych.

Powstanie takiego „dekalogu”, który prowadzi także do negatywnego sposobu myślenia, jest drugą przyczyną, którą podaje paulin z Krakowa jako powód pochylenia ku przygnębiającym stanom depresyjnym będących tak naprawdę pogardą dla własnej osoby, czy też czarnowidztwu. Autor wyjaśnia, że życie według takiego swoistego „dekalogu” polega na spodziewaniu się jedynie tego, co złe i smutne, oczekiwaniu jedynie rozczarowania swych nadziei związanych z innymi i nami samymi oraz niewiary w to, że może być dobrze w przyszłości. Jest to również niewiara w siebie i dostrzeganie zła w sobie i we wszystkim co człowieka otacza, spotyka: „Charakterystycznym zachowaniem dla ludzi żyjących w depresji, w pochyleniu jest właśnie nieustanne wmawianie sobie różnych teorii, przykazań, mrocznych przewidywań, zakazów i nakazów, wiara w jakieś wykrzywające sylwetkę duchową przekonania”. Autor uważa, że jedną z możliwych przyczyn jest wychowanie w środowisku ludzi niezadowolonych z życia, którzy nie spełnili swoich ambicji i marzeń, a tym samym przenikniętych negatywnymi emocjami. Dziecko wychowane w takiej atmosferze przesiąka życiowym fatalizmem, który uniemożliwia mu późniejszy prawidłowy rozwój.

Trzecią przyczyną „pochylenia” ku niezadowoleniu z siebie wymienioną przez autora jest „wytresowana bezradność”, która spowodowana jest często przez kolejno następujące po sobie niepowodzenia i bolesne załamania. W wyniku tego człowiek poddaje się, jednocześnie pozwalając obezwładnić się uczuciu utraty kontroli nad życiem i losem, a także przestaje wierzyć w powodzenie. Autor zauważa iż nasza „bezradność i bezsilność są w ogromnym stopniu odbierane jako przeszkody, ponieważ chcemy za dużo i od razu. Żądamy od siebie rzeczy niezwykłych w niewiarygodnie szybkim czasie i kiedy nie możemy ich osiągnąć załamujemy się, wątpimy w swój postęp pochylając się tym samym do depresji, żywiąc do siebie jedynie złość”. Chodzi natomiast o to, by zacząć od małych kroków, gdyż istota polega na byciu wytrwałym.

Wydobycie z takich pochyłeń życiowych autor upatruje w zgodzeniu się na pewien rodzaj samotności, dzięki któremu będziemy mogli dostrzec w tym, co minęło, coś wartościowego. Umożliwi to nam również przeprowadzenie po-

ważnej refleksji i odkrycia w sobie wielkiej pustki. Dzięki samotności bowiem można zobaczyć zło, które nas gnębi, jednakże trzeba wyraźnie zaznaczyć za autorem, iż „to nie samotność nas rozbija, tylko rozbicie widać w samotności”. Ważne jest również to, że, chcąc zostać uwolnionym od zniewalającej potrzeby bycia z kimś, niepogodzenia z utratą kogoś lub poczuciem, że nikomu jesteśmy niepotrzebni, musimy zgodzić się nie tylko na samotność, ale odkryć w niej Raj”. Człowiek bowiem najpierw musi być sam, żeby później, dzięki samotności, dojrzeć do bycia z kimś, musi odkryć wartość własnej osoby, gdyż większość ludzi, jak zostało to wcześniej wspomniane, uzależnia swoją wartość od bycia użytecznym oraz od opinii innych. Następnym krokiem, jaki podaje autor, jest konieczność utraty wszystkich przesadnych wymagań, które stawialiśmy sobie dotychczas i żyć w skromności i pokorze, bez perfekcjonistycznych ambicji i niebotycznych celów. Ważnym drogowskazem jest również to, byśmy nie kierowali się w sposób bezkrytyczny swoimi lub cudzymi teoriami na życie, gdyż one są także odpowiedzialne za nieszczęście i ukierunkowanie na niewłaściwe cele. Musimy przestać żyć słowem ludzkim i nauczyć się odwoływać do Biblii. Nie możemy również zapomnieć o oddawaniu chwały Bogu, która jest skuteczną modlitwą, przynoszącą cudowne zmiany w życiu. Gdy jesteśmy zapatrzeni w Boga, możemy odkryć, iż to, co wydawało się dotąd nieszczęściem, może okazać się życiowym powodzeniem, a to, co dotychczas było celem życia, drogą ku przepaści. Autor podpowiada, by „modlitwa była płomieniem, a nie tylko iskierką, żarliwym, nie przygasającym ogniem, niegasnącą pochodnią miłości.”

Ojciec Augustyn, poruszając w swojej książce tematy mówiące o naszych osobistych, bolesnych i często skrywanych historiach życiowych, jednocześnie odnosząc je do fragmentów z Pisma Świętego, pomaga zobaczyć czytelnikowi jego własne życie innymi oczami, gdzie żyje się w obecności Boga, a Biblia dotąd mało rozumiana, zaczyna być traktowana jako źródło poszukiwań odpowiedzi na nękające go problemy. Słowo Boże staje się również źródłem nadziei i pocieszenia obolałych serc. Dzięki temu człowiek zauważa, że chcąc uzdrowienia i wyprostowania naszych relacji z Bogiem, bliźnim i samym sobą musimy przestać uciekać od tego, co boli i po prostu przynieść to wszystko przed oblicze Boga. *Wolni od niemocy* to książka pełna nadziei i miłości Boga przemawiającego do nas z kart Ewangelii, która jest tu często cytowana. Jest to książka w której autor mówi do ciebie: „Nie lekceważ swoich małych prac, swoich małych modlitw, swojego małego serca i swojej miłości, nie załamuj się tym, że masz małe znaczenie, że mało w życiu osiągnąłeś -to wszystko jest dla Boga, który nie patrzy na wygląd i na to, co dla oczu widoczne, lecz na serce”.

Książka jest polecana „wszystkim pochylonym w swej ludzkiej niemocy”, jak i tym, którzy służą im duchową pomocą.

**JOSEPH RATZINGER, Europa Benedykta w kryzysie kultur,**

Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, ss. 141.

Autorowi są szczególnie bliskie problemy Europy, jej korzenie oraz to, do czego zmierza. W książce *Europa Benedykta w kryzysie kultur* zajmuje się najbardziej aktualnymi problemami, które nurtują człowieka. Odpowiada na pytania chrześcijan, wokół których w ostatnim czasie, było tak wiele dyskusji, m.in., czym jest wiara, jakie konsekwencje wynikają z rozwoju technologicznego. Szeroko wyjaśnia następujące zagadnienia: prawo do życia, agnostycyzm, kwestia odniesienia do Boga w Konstytucji Europejskiej.

Książka została zaopatrzona we wstęp do wydania polskiego, który napisał o. Leon Knabit OSB, mnich tyniecki, oraz wprowadzenie pt. *Propozycja*, które napisał Marcello Pera, profesor filozofii nauk i marszałek senatu włoskiego.

Ratzinger rozpoczyna swoje refleksje na temat kultur twierdzeniem, że żyjemy w czasach ogromnych zagrożeń i niezwykłych szans dla ludzkości i świata, w czasach, za które wszyscy ponosimy ogromną odpowiedzialność.

Najbardziej niepokojące wydają mu się nabyte przez człowieka możliwości automanipulacji. Poznał on degradację bytu, rozszyfrował sfery istoty ludzkiej i jest teraz w stanie samemu „zbudować” człowieka, który nie przychodzi już na świat jako dar Stwórcy, ale produkt naszego działania, produkt, który ponadto może być wyselekcjonowany wg wymagań wyznaczonych przez nas samych.

Jednocześnie autor zwraca uwagę na fakt, że siła moralna nie wzrosła razem z rozwojem nauki, a raczej zmalała, ponieważ techniczna mentalność zawęża spojrzenie do sfery subiektywnej. Tymczasem potrzebujemy właśnie moralności powszedniej, która umie odpowiedzieć na zagrożenia ciężące nad wspólnym istnieniem nas wszystkich.

Natomiast odnosząc się do Europy, autor zaznacza, że chrześcijaństwo nie wywodzi się z Europy, jednak właśnie tu otrzymało kulturowe i intelektualne znamię, stało się historycznie skuteczniejsze, splatając się w sposób szczególny z tym kontynentem.

Autor proponuje również ponowne rozstrzygnięcie problemu poszanowania zaledwie poczętego i jeszcze nienarodzonego życia. Odnosi się do Księgi Rodzaju, do błogosławieństwa, którego Pan Bóg udziela Noemu i jego dzieciom po potopie. Bóg upomina się o życie człowieka jak o swoją szczególną własność. Jest ono święte. Całym sobą papież apeluje: „Nie istnieją małe morderstwa”. Szacunek dla każdego życia ludzkiego jest istotnym warunkiem, aby możliwe było życie społeczne godne tego imienia. Kiedy człowiek w swoim sumieniu traci szacunek dla życia jako świętości, nieuchronnie gubi także swoją własną tożsamość.

Joseph Ratzinger zauważa również, że we współczesnych społeczeństwach pluralistycznych coraz trudniej zapewnić wspólną podstawę wartości etycznych, uznawanych przez wszystkich, która byłaby wystarczającym fundamentem dla



demokracji. Wydaje się, że jedyną absolutnie konieczną i bezdyskusyjną wartością, będącą nawet filtrem weryfikującym inne prawa, jest prawo do wolności indywidualnej, które należy wcielać w życie bez jakichkolwiek nakazów, o ile wolność ta nie narusza prawa bliźniego.

Jednak poza problemem natury prawnej istnieje problem moralny, który przechodzi przez serce każdego z nas, gdzie w wolności opowiadamy się za dobrem i złem.

Żyjemy w sieci rzeczy nieznanych, którym ufamy z racji zasadniczo pozytywnych doświadczeń. Wierzymy, że wszystko to nie jest pozbawione podstaw i taka „wiara” pozwala nam cieszyć się dobrodziejstwami wiedzy bliźniego. Przez tę „wiarę” korzystamy z wiedzy innych ludzi. Jeśli jednak chodzi o wiarę w Objawienie, to przekraczamy tutaj granicę ludzkiej wiedzy. Nikt nie może twierdzić, że z pewnością „wie”, że Bóg nie istnieje. Można, co najwyżej założyć, że Bóg nie istnieje i wychodząc od tego, starać się wyjaśniać wszechświat.

Obecną sytuację w sposób zasadniczy cechuje napięcie między przeciwnymi dążeniami istniejącymi w całej historii ludzkiej: z jednej strony wewnętrzne otwarcie duszy ludzkiej na Boga, a z drugiej o wiele silniejszy pociąg do zaspokajania potrzeb i przeżywania natychmiastowych doświadczeń. Człowiek nie jest zdolny uwolnić się zupełnie od Boga, ale nie ma też siły, by wejść na drogę ku Niemu. Sam nie zdoła przerzucić tego pomostu, który mógłby ustanowić konkretną relację z Bogiem. Relacja z Bogiem jest przede wszystkim relacją z ludźmi. Wierzyć to uczestniczyć w widzeniu Jezusa, polegać na Jezusie; św. Jan, który opiera się na piersi Jezusa, jest symbolem tego, co oznacza wiara jako taka. Za Pascalem, Ratzinger radzi: zacznij szaleństwo wiary, a dojdiesz do poznania. To szaleństwo jest mądrością: drogą prawdy.

*Europa Benedykta w kryzysie kultur* to niezwykła lektura, która pozwala zastanowić się nad miejscem człowieka we współczesnym świecie. Zastanawia się nad Europą, która w nieznanym sposób wyklucza Boga z publicznej świadomości. Usuwając Boga z dziedziny nauki, usuwa się religię z życia człowieka. Usuwając moralność z prawa, usuwa się wartości ludzkie z naszych praw.

Jednocześnie odpowiada na pytania najbardziej nurtujące chrześcijanina, który wydaje się coraz bardziej zagubiony. Podejmuje proste, ale kluczowe zagadnienia, nie obawiając się zajęcia zdecydowanego stanowiska w sprawach absolutnie fundamentalnych, jak prawo do życia. Z niepokojem zauważa, że dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek zagrożone jest dobro. W praktyce nie ma mowy o poszanowaniu godności człowieka, a wolność jest zarezerwowana tylko dla silnych i bogatych.

Autor podejmuje również pytania bardzo osobiste dla każdego chrześcijanina, jak wiara życia codziennego, podkreślając znaczenie wiary jako fundamentalnego aktu chrześcijańskiej egzystencji, odnosząc ją do czynnej miłości bliźniego. Jednocześnie bardzo wyraźnie mówi o eklezjalnym wymiarze wiary. Wszystkie zagadnienia są niezwykle starannie argumentowane, pozwalając na dokładne zrozumienie.

Dzięki tej lekturze każdy chrześcijanin może z większym obiektywizmem spojrzeć na rzeczywistość i zrozumieć zagrożenia współczesnego świata oraz szczególne zadanie, do jakiego powołał go Bóg. Pozwala również na umocnienie w wierze i podjęcie bardziej zdecydowane stanowiska w fundamentalnych prawdach wiary. Joseph Ratzinger z ojcowską delikatnością wskazuje drogę do życia z Chrystusem wbrew wszystkiemu.

*Renata Warchał*

### **CHRISTOPH SCHONBORN OP, *Jezus jako Chrystus. Katechezy wiedeńskie,***

Wydawnictwo W drodze, Poznań 2005, ss. 175.

Wiara, bez której „nie sposób podobać się Bogu”, to główny temat książki kard. Christopha Schönborna *Jezus jako Chrystus. Katechezy wiedeńskie*. Autor, profesor teologii, a także główny redaktor *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i od 1995 r. arcybiskup Wiednia, próbuje odpowiadać m.in. na pytania: Jak rodzi się wiara i gdzie są jej źródła? Co to znaczy, że Bóg jest w Trójcy Jedyny? Czy doświadczenie cudu może rzeczywiście wzmocnić naszą wiarę? *Jezus jako Chrystus* to zbiór katechez wygłoszonych w katedrze św. Stefana w Wiedniu. Poprzedzony on został wstępem od Wydawcy, a na końcu książki znajduje się spis lektur poszerzający omawiane zagadnienia. Pozycja ta została podzielona na dziewięć części, które wyznaczają poszczególne katechezy: I. *Bóg jest w Trójcy Jedyny*; II. *Bóg – wszechmocny czy niemocny*; III. *Co to jest Opatrzność Boża? Dobroć Boga a zło*; IV. *„I nie ma w żadnym zbawienia” (Dz 4, 12) Jedność Jezusa Chrystusa*; V. *Jeden Kościół a wiele wyznań*; VI. *Znaki i cuda Jezusa*; VII. *„Pan rzeczywiście zmartwychwstał” (Łk 24, 24) Zmartwychwstanie Jezusa – zmartwychwstanie zmarłych*; VIII. *„O Maryjo, pomóż!” O sensie kultu maryjnego*; IX. *Nadzieja wykraczająca poza śmierć*.

W katechezie pierwszej, *Bóg jest w Trójcy Jedyny*, autor podejmuje zagadnienie Trójcy Świętej, stanowiącej „kwintesencję wiary chrześcijańskiej”. Wskazując na Immanuela Kanta, który twierdził, iż nauka o Trójcy Świętej nie podaje rozumowi ludzkiemu żadnych praktycznych treści i jest tylko cczą zabawą teologów, ukazuje on potrzebę zgłębiania tej tajemnicy, szczególnie dziś, gdy doświadczamy pokusy kwestionowania boskości Jezusa Chrystusa. Punktem wyjścia zgłębiania wspomnianej tajemnicy jest poznanie Chrystusa, które „nie jest czymś, czego mogliśmy dokonać, ucząc się czy studiując przez wiele lat albo prowadząc wnikliwe badania historyczne, lecz jest ono darem Bożym”.

Co oznacza stwierdzenie „Bóg wszechmogący” i czym jest wiara w Niego? Czy wiara w wszechmogącego Boga, to akt intelektualny, czy bardziej akt nadziei i wiary? Czy dziś w ogóle powinno się mówić o wszechmocy Bożej? W drugiej katechezie autor podejmuje rozważania na wyżej postawione i podobne im pytania. Dla współczesnego człowieka określenie „wszechmocny” kojarzy się niejednokrotnie z samowolą, z nadużywaniem siły i władzy. Wszechmoc to dla dzisiejszego człowieka niebezpieczeństwo i zagrożenie jego autonomii. Kardynał polemizuje z takim jednostronnym i nieprawdziwym rozumieniem wszechmocy i władzy. Uważa, iż władza jest „rzeczywistością pozytywną, więcej, konieczną do życia” i tylko ktoś, kto ma władzę nad sobą, może być darem dla drugiego człowieka. Wszechmoc nie oznacza też samowoli, lecz zakłada odpowiedzialność. Rozważając relację mocy do odpowiedzialności, nie sposób nie postawić sobie pytania: Jeśli Bóg rzeczywiście jest wszechmogący, to dlaczego nie może zapobiec złu?. A może zamiast być wszechmocnym jest On Bogiem bezsilnym? Paradoksalnie bezsilność małego dziecka, położonego w betlejemskim żłobie – jak wskazuje autor – to przejaw (chyba z dużej litery, bo to przymioty Boże) Mocy i Mądrości Bożej. Aby lepiej zrozumieć i przeżyć wszechmoc Boga, potrzeba spojrzeć na życie Jezusa, jako Sługi miłosiernego i przebaczącego nam grzechy.

Trzecia katecheza poświęcona jest powszechnemu doświadczeniu człowieka, jakim jest ból i cierpienie. Kiedy przybiera ono postać tragedii, rodzi w sercu dotkniętej osoby pytanie: Jak Bóg, który jest Miłością, dopuścił do tego nieszczęścia? Czy to cierpienie to Jego plan? Jeśli tak, to w jaki sposób w tym doświadczeniu dostrzec miłującą dłoń Bożej Opatrzności? A może wcale Jej nie ma? Kto zatem lub co kieruje losami świata i ludzi? Mówiąc inaczej: Czy w naszym życiu, kiedy „coś” ma miejsce, to czysty przypadek, czy też zrządzenie boskie? Na kanwie katastrofy z 11 listopada 2000 r., jaka miała miejsce w tunelu nieopodal Kaprun, w której śmierć poniosło 155 osób, kard. Ch. Schönborn próbuje odpowiadać na wyżej postawione pytania. Poszukiwanie odpowiedzi jest wsparte również przez dokonanie podziału na zło fizyczne (jest nim: proces przemijania, cierpienie, którego źródłem są wypadki, śmierć) oraz zło moralne, istniejące tylko w świecie ludzi i aniołów, jako istot obdarzonych zdolnością rozumowania i podejmowania wolnych decyzji. Kardynał stwierdza, że „wielką zagadką, wielkim znakiem zapytania” jest nie tylko samo pytanie, dlaczego Bóg dopuścił, by w stworzeniu istniało zło fizyczne, choroba i śmierć, starzenie się i przemijanie, lecz także szukanie odpowiedzi jak się te rzeczy mają w stosunku do zła moralnego. Czy Bóg tego chciał? – Z pewnością nie. Czy pozwala na nie? Dlaczego na nie zezwala?. Wydaje się, że pełna odpowiedź satysfakcjonująca ludzki rozum, leży po „drugiej stronie”. A dziś możemy tylko powiedzieć, że „zło moralne nie jest jednak ani przez Boga chciane, ani w żaden sposób przez Niego spowodowane”. Bóg nie jest też przyczyną naszych grzechów, z których, w tajemniczy sposób, może wyprowadzić dobro.

Tematem kolejnej – piątej katechezy – jest zagadnienie powszechności i jedyności zbawczej Jezusa Chrystusa. Co dla dzisiejszego Europejczyka, doświadczającego na co dzień pluralizmu religijnego, oznacza i jakie ma dla niego konsekwencje biblijne stwierdzenie: „I nie ma w żadnym innym zbawienia?” (Dz 4, 12) A także, jaki wydźwięk ma to pytanie dla mieszkańców innych kontynentów? Zdaniem autora, przed tym pytaniem nie możemy uciekać, musimy się z nim zmierzyć i „spróbować sięgając do wiary, znaleźć na nie odpowiedź”. W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytanie, kardynał wskazuje na wiarę, jako światło i siłę potrzebne w odnajdowaniu Prawdy. To nie ludzki rozum zdefiniował to twierdzenie, ani też ludzka mądrość nie jest jej źródłem. „To nie my sami z siebie twierdzimy, że Jezus jest jedynym, w którym jest zbawienie”. Źródłem tej prawdy, trudnej dla wielu współczesnych ludzi, jest Bóg, któremu spodobało się przemówić do nas przez Syna. Uznanie, że tylko w Nim – Jezusie z Nazaretu, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku – jest zbawienie, może wydawać się dla dzisiejszego człowieka pewnym szaleństwem. Ale czy tych, którzy trwali jednomyślnie na modlitwie w dzień zesłania Ducha Świętego, nie uważano za obłąkanych? Bez wiary nie zaakceptuje się tej prawdy o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa jak i prawdy o Bogu, który „pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Kolejną poruszaną kwestią jest znalezienie odpowiedzi na pytanie: Co stanie się z tymi, którzy nigdy nic nie słyszeli o Jezusie? Odpowiadając na nie, kardynał wskazuje na słowa Ewangelii odnoszące się do wszystkich ludzi: „Byłem głodny, a daliście mi jeść (...) byłem nagi, a przyodzialiście mnie” (Mt 25,35-40). Życie według powyższych słów doprowadzi nie znających Jezusa do zbawienia.

Z wiarą w jedynność i powszechność zbawczą Jezusa wiąże się zagadnienie wiary w jeden, święty, powszechny (katolicki) i apostołski Kościół. Wspólnocie Kościoła Jezusa Chrystusa została poświęcona katecheza szósta. Kiedy możemy mówić o Kościele w ścisłym sensie (znaczeniu) tego słowa, a kiedy nie? Jak wytłumaczyć dostrzegalne „bez końca” podziały Kościoła, który zbudowany jest przecież na Skale – Piotrze? Co z ekumenizmem? Te kwestie nurtują umysły wielu ludzi. Autor pragnie pobudzić zarówno rozum i serce czytelnika do wglębiania się w tajemnicę Kościoła Jezusa Chrystusa i w prawdę o Nim, bez której nie ma możliwości dialogu między religiami i poszczególnymi wyznaniem.

W kolejnej, szóstej katechezie, kardynał podejmuje temat cudów Jezusa, czyli „znaków ukazujących nadprzyrodzony charakter naszej wiary”. Cuda były nieodłącznym elementem nauczania Jezusa. Były i wciąż są „znakami wiary i znakami dla wiary”. Temat cudów, jak się wydaje, jest wciąż ważny, aktualny ale i wzbudzający kontrowersje, szczególnie u ludzi niewierzących. W sposób prosty i syntetyczny autor wskazuje na „pułapki w myśleniu o cudach”. Cuda nie czynią ludzi lepszymi, nie przymuszają do wiary, nie odbierają człowiekowi wolności. Czym zatem są naprawdę i czego są wyrazem? W wielkim skrócie możemy powiedzieć, że znaki i cuda Jezusa to swoisty język, przez który Jezus objawia nam swoją przyjaźń i dobroć oraz przepowiada zmartwychwstanie.

W katechezie siódmej kard. Ch. Schönborn wprowadza czytelnika w zagadnienie zmartwychwstania Jezusa, które jest najważniejszym świętem dla chrześcijan i które dziś „stało się najwidoczniej przedmiotem drwin naszego rozrywkowego społeczeństwa”. Autor stwierdza, że teorie głoszone ponad 200 lat temu, o tym, że Jezus nie zmartwychwstał, nie tracą dziś na sile. Niezauważalnie „odciskają się” one w sercach i umysłach wielu, spośród tych, którzy w niedzielę uczestniczą w Eucharystii i bez żadnej zmiany wracają do codzienności tak, jakby On, Jezus z Nazaretu, wciąż jeszcze leżał w grobie. Wracają do domu tak samo zniechęceni, zawiedzeni i bez nadziei; zasmuceni i rozczarowani jak uczniowie, którzy mówili: „A myśmy się spodziewali”. Wyszli i wracają tak samo niewierzący.

Niemniej interesującą od wcześniejszych katechez jest katecheza ósma poświęcona Matce Bożej, a szczególnie przedstawiony w niej aspekt pomocy udzielanej człowiekowi przez Jej orędownictwo. Kult Matki Bożej w Kościele katolickim i Kościołach wschodnich nierozzerwalnie związany z kultem Jezusa Chrystusa. Jest także dla innych powodem niezrozumienia, oburzenia czy nawet zgorszenia. Dla wyznawców islamu, wydaje się, że słowa „Matka Boża”, to „jedne z najbardziej świętokradczych słów, jakie sobie można wyobrazić”. Nie zważając na możliwość gorszenia się, Jan Paweł II nieustannie powtarzał *Totus Tuus*. Swoją wiarą i postawą ukazywał, że prawdziwy kult Maryi, będący zarazem naśladowaniem Jej, nie tylko nie przysłania Chrystusa, ale zbliża zarówno do Niego jak i do człowieka.

Dziewiąta, ostania katecheza, poświęcona jest zagadnieniu *Nadziei wykraczającej poza śmierć*. Umieranie to doświadczenie ogólnoludzkie, które u jednych rodzi nadzieję i tęsknotę za niebem, u innych zaś wywołuje lęk przed niepewnością, definitywnym końcem lub możliwością wiecznego cierpienia. Swoistym środkiem łagodzącym lęk jest wiara w reinkarnację, „szansę naprawienia w przyszłym życiu tego, co w tym życiu zepsułem”. W ten sposób ucieka się od pytania o niebo, piekło i o czyściec, ucieka się przed pytaniem o „drogę życia” i o „drogę śmierci”. Słowo Boże ukazuje jednak, że nie da się uciec przed tym wyborem. Każdy musi podjąć decyzję, która będzie miała wpływ zarówno na życie doczesne jak i na przyszłe, w wieczności. Człowiek, który ucieka i nie dokonuje wyboru „decyduje się na drogę śmierci”, której końcem jest wieczne potępienie.

Czy można pokochać jakąś osobę, nie znając jej? Czy, mówiąc do kogoś: Kocham cię, podczas jednego z pierwszych spotkań, wyrażam całą prawdę i odpowiedzialność zawartą w pojęciu „miłość”? Czy mogę mówić, że kocham Jezusa, że jestem Jego uczniem i wierzę w Niego, nie znając zarówno Jego osoby, jak i nauki? Czy w takim przypadku, kiedy bardzo szybko wypowiadam słowo „kocham”, nie pojawi się równie szybko inne słowo: „nie kocham”? Sam Jezus zwraca się do słuchających Go tymi słowami: „Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję. Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni jego pan, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem

oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,14-15). Przez sakrament chrztu św. staliśmy się uczniami Jezusa. Jesteśmy przez Niego umiłowani, ale i wezwani do zbliżania się do Niego na dwóch skrzydłach: wiary i rozumu. Książka Christopha Schönborna *Jezus jako Chrystus. Katechezy wiedeńskie* jest podpowiedzią, w jaki sposób i my, współcześni wyznawcy wiary w Jezusa Chrystusa, możemy sprostać temu zadaniu.

Maciej Sarbinowski SDB

**PETER DINZELBACHER (red. nauk.), *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, tłum. Bogusław Widła,**

Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2002, ss. 355.

Wychodząc naprzeciw współczesnemu człowiekowi, który z niepokojem poszukuje swojej duchowości, Wydawnictwo Księży Werbistów – Verbinum – wydało *Leksykon mistyki* będący przekładem *Wörterbuch der Mystik*. Jest to już kolejny tom z serii wydawniczej „Leksykon”. Niniejsze dzieło w blisko 1300 hasłach zawiera najważniejsze pojęcia dotyczące medytacji i mistyki chrześcijańskiej. Omówiono w nim także zagadnienie mistyki widziane z perspektywy innych religii.

Autorzy poszczególnych haseł w prezentowanym leksykonie to 45 naukowców, z których większość należy do kadry naukowej najważniejszych ośrodków teologicznych Niemiec. Nie brak także autorów pracujących w Rzymie, Wiedniu czy Antwerpii. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że autorem 37 haseł dotyczących tematyki związanej z mistyką polską jest ks. Stanisław Urbański z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Mistyka w omawianym leksykonie jest rozumiana bardzo szeroko. To hasło rozwinięte zostało przez 36 różnych zagadnień, począwszy od ogólnych, takich jak *mistyka*, do bardziej szczegółowych, jak np. *mistyka angielska*, *mistyka jezuicka*, czy *mistyka przyrody*. Pionierskim dziełem jest opracowanie zagadnień związanych z możliwością istnienia mistyki w innych religiach. *Leksykon* omawia mistykę indyjską, buddyjską, chińską, japońską, muzułmańską i żydowską. Omówiono także zagadnienia, które zasadniczo nie są związane z mistyką, ale w swoich działaniach czy postulatach do tego zjawiska pretendują. Te spekulacje wyjaśnia się ogólnie w hasle *pseudomistyka*, a następnie poszczególne hasła opisują szczegółowo takie zagadnienia, jak np. *czarownice*, *mistyka faszystowska*, *mistyka hipisowska*, czy *entuzjazm i opętanie*.

W odniesieniu do mistyki katolickiej – rozumianej jako *cognitio Dei experimentalis*, czyli „poznanie Boga oparte na doświadczeniu” (V) – autorzy wyróżniają przede wszystkim dwa podstawowe działy mistyki: mianowicie mistykę studyjną oraz mistykę przeżyciową. Mistyka studyjna to spekulatywne, naukowe opracowanie całości mistyki jako takiej. Zajmuje się ona spotkaniem człowieka z Bogiem, jego etapami, analizuje indywidualne doświadczenia, które poddaje krytyce różnych dziedzin naukowych. Mistyka studyjna zajmuje się także wyjaśnianiem nadzwyczajnych zjawisk mogących towarzyszyć ekstazom, które osiągają niektórzy mistycy. Natomiast mistyka przeżyciowa to osobiste doświadczenie Boga przez konkretną osobę, której przeżycia zostały spisane. Jest ona charakterystyczna dla konkretnego mistyka. Doświadczenia mistyczne zależą od płci mistyka, jego temperamentu, czasu i miejsca, w którym żył oraz łaski, którą Bóg raczył danego mistyka obdarzyć. Mistyk zawsze pozostaje w zgodzie z wiarą i nauką Kościoła, a wszelkie jego przeżycia są zakorzenione w objawieniu. Jego droga doświadczenia mistycznego zawsze musi prowadzić do Boga, choć nie zawsze osiąga stan mistycznych zaślubin. Należy pamiętać, że istotą mistyki katolickiej jest współpraca wierzącego chrześcijanina z łaską Bożą, która pociąga go do coraz głębszej zażyłości z Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym.

W tym kontekście Bóg jest postrzegany jako przestrzeń i horyzont prawdziwego doświadczenia mistycznego. „Dlatego dla wszystkich form mistyki Bóg jest najpierw naturą, która podtrzymuje i ochrania, rozświetloną podstawą, odwiecznym punktem wyjścia i początkiem wszelkiego bytu i wszelkiej miłości” (31). Objawia się On „w wyciszonej kontemplacji, która zdolna jest widzieć wszystko w świetle Jego rękojmi, postrzegając tym samym świat jako zadatek Jego epifanii, przybytek Jego nieskończoności” (*tamże*). Mistyka prowadzi do uczestnictwa w prostym i zarazem trynitarnym obiegu miłującego poznawania i samowykładni Boga, a zarazem do spotkania, w którym „Bóg staje się rzeczywisty dla człowieka: jako byt i osoba, potęga i sens, wsobność i oddanie, władza i pokora. (...) W Nim człowiek już zawsze zastaje siebie, odnajduje się zawsze, jakkolwiek tylko mistyk potrafi tego w pełni doświadczyć i to wyrazić” (32).

Proces coraz pełniejszego zjednoczenia człowieka z Bogiem dokonuje się w atmosferze szeroko rozumianej modlitwy, pewnej przestrzeni działania mocy i łaski Ducha Świętego. Modlitwa dla mistyka to „poznawczo-kojący, przyjmująco-oddający, słuchająco-mówiący, angażujący ciało i duszę akt człowieka, w którym ogarnia on myślą siebie i świat i »przedstawia« je przed Bogiem i w Bogu” (234). W swej modlitwie powierza siebie i swoje powołanie Bogu, zawiera Mu swoją tożsamość i wolność i znajduje swoje „spełnienie w dialogu przed Bogiem i w Bogu, do Boga i od Boga...” (234). Jej celem jest całkowite zjednoczenie woli człowieka z wolą Stwórcy.

Owocem prawdziwej mistyki chrześcijańskiej jest zawsze osobista, obiektywna świętość. Bazując na odkryciach historyków Kościoła, można stwierdzić,

że „większość znanych w katolicyzmie mistyków odbiera cześć jako święci, błogosławieni lub czcigodni” (307). Dzieje się tak, ponieważ warunkiem koniecznym do życia w zjednoczeniu z Bogiem jest wolność od wad głównych, doskonałość moralna i heroiczna postawa troski o sprawę Bożą, która jest także podstawą do orzeczenia świętości. Do kulminacyjnego stanu zjednoczenia człowieka z Bogiem dochodzi często po wieloletnich biernych i czynnych oczyszczeniach duszy, w których dusza jest niejako na nowo stwarzana. Należy jednak zauważyć, że zjednoczenie mistyczne (*unio mystica*) nie jest wynikiem jakiegokolwiek oczyszczenia czy ascezy. „Oczyszczenie stanowi wprawdzie nieodzowne przygotowanie do niego, ale samo zjednoczenie mistyczne jest całkowicie wolnym darem Boga” (324).

Dziwić może fakt, że w słowniku nie umieszczono hasła „grzech” lub „błąd”. Nie jest to jednak przeoczenie autorów. W mistyce chrześcijańskiej nie mówi się o grzechu, ponieważ każde zjednoczenie mistyczne poprzedzone jest gruntownym oczyszczeniem. Życie w zjednoczeniu z Bogiem zakłada doskonałość moralną (doskonałe, heroiczne wypełnianie przykazania miłości Boga i bliźniego). Osoba, która łaską została podniesiona do kontemplacji Boga, jest wolna od niedoskonałości, nie wspominając już o popełnianiu grzechów ciężkich czy nawet powszednich. Może co prawda popełnić grzech ciężki, jednak doświadczenie Boga Osobowego wywiera tak wielki wpływ na wolę człowieka, że woli on raczej zginąć niż zgrzeszyć. Na uwagę zasługuje fakt, że ani św. Jan od Krzyża, ani św. Teresa z Avila w swoich traktatach mistycznych nie wspominają o zmaganiach z grzechami, ponieważ zagadnienie grzechu pozostaje daleko poza obszarem, którego dotyczy życie mistyczne.

Na szczególną uwagę zasługuje hasło „mistyka polska”, opracowane przez wspomnianego wyżej ks. Stanisława Urbańskiego, w ramach którego autor omawia najważniejsze zagadnienia dotyczące rozwoju życia mistycznego w Polsce na przełomie dziesięciu wieków chrześcijaństwa.

Zasadniczo mistykę polską można podzielić na cztery okresy. Pierwszy, największy przedział czasowy, obejmuje chrześcijaństwo w Polsce od jego początków (X w.) aż do końca XVI w. Jest to czas intensywnego rozwoju religijnego, czas powstania pierwszego traktatu o mistyce spekulatywnej *De diligendo Deo* autorstwa ordynariusza chełmińskiego Henryka. Z XIV w. pochodzą spisane przez Jana z Kwidzyna doświadczenia mistyczne bł. Doroty z Montowów. Na przełomie XIV i XV w. działa wybitny teolog i znawca życia mistycznego Jakub z Paradyża.

Drugi okres mistyki polskiej obejmuje cały XVII w. W tym czasie wielką rolę odgrywają księża jezuita, a szczególnie Kasper Drużbicki SJ, który jest uważany za twórcę polskiej szkoły duchowości i mistyki spekulatywnej.

W trzecim okresie, obejmującym drugą połowę XIX w., wymienić należy przede wszystkim o. Piotra Semenę, twórcę szkoły zmartwychwstańczej, Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, Sebastiana Pelczara, Bronisława Markiewicza oraz założyciela 17 istniejących zgromadzeń żeńskich – bł. Honorata



Koźmińskiego, kapucyna. Do mistyków tego czasu zalicza się także św. brata Alberta Chmielowskiego, bł. Marcelinę Darowską, Wandę Malczewską, Różę Białecką, Elżbę Cejzik oraz Cecylię Działyńską.

Ostatni, czwarty okres mistyki polskiej, przypada na okres dwudziestolecia międzywojennego. W tym czasie działa ks. Aleksander Żychliński, twórca wybitnego dzieła z dziedziny teologii duchowości – *Życie wewnętrzne*, wydane we Lwowie w 1931 r. Autor łączy w nim mistykę szkoły tomistycznej z mistyką karmelitańską. Inni autorzy tego czasu przyczynili się do rozwoju i usystematyzowania zagadnień teologii duchowości oraz mistyki. Mistykę przeżyciową dwudziestolecia międzywojennego reprezentują św. Faustyna Kowalska, największa mistyczka polska i Kościoła powszechnego, a także bł. Aniela Salawa, Bernardyna Jabłońska, Elżbieta Czacka, Jadwiga Bartel oraz zmarła w 1990 r. Mieczysława Faryniak. Wszystkie wymienione postaci są omówione szczegółowo w 36 odpowiednich hasłach – podano ich biogramy, dzieła, jak również opisano przesłanie, które za ich przyczyną Bóg kieruje do Kościoła.

Lektura poszczególnych haseł *Leksykonu* przekonuje, że nie jest on kierowany wyłącznie do małej grupy specjalistów, zajmujących się na co dzień teologią duchowości czy innymi pokrewnymi naukami opisującymi doświadczenia duchowe człowieka. Jest on przeznaczony dla tych wszystkich, którzy poszukują zwięzłej, rzeczowej wiedzy na temat różnych stanów życia duchowego, jego korzeni i istoty. *Leksykon* jest także kompendium wiedzy dotyczącym licznych postaci z historii Kościoła w Polsce, ukazującym bogate dziedzictwo i tradycję mistyki polskiej, które cały czas są odkrywane i stopniowo podawane do wiadomości wiernych. Powinien więc znaleźć się na półce nie tylko każdego teologa, katechety czy kierownika duchowego, ale także w biblioteczkach tych wszystkich, którzy pragną zbliżyć się do Boga.

Na uwagę zasługuje fakt, że polskie wydanie *Leksykonu mistyki* zostało zredagowane inaczej niż jego niemiecki oryginał. Wydawnictwo Verbinum pominęło podawanie po każdym hasle literatury, na podstawie której zostało ono opracowane, co nie znaczy, że w ogóle ją opuszczono. Wielki jej zbiór umieszczono na końcu dzieła uzupełniając przez wybór 55 polskojęzycznych dzieł z dziedziny teologii duchowości „związanych bezpośrednio lub pośrednio z mistyką” (VII). Wyboru dokonał ks. Stanisław Urbański. Powyższy zabieg redakcyjny zwiększył przejrzystość dzieła, zebrał całość bibliografii zagranicznej oraz w języku polskim w jednym, łatwo dostępnym miejscu oraz uniknął niebezpieczeństwa powtarzania się poszczególnych pozycji bibliograficznych w ramach różnych haseł leksykonu.

Do polskiej wersji *Leksykonu mistyki* dodano także podtytuł: *Żywoty – pisma – przeżycia* wskazujący na fakt, że hasła dotyczące poszczególnych postaci zazwyczaj składają się z trzech części. Wyróżniamy w większości haseł „część poświęconą danym biograficznym, część, w której omawia się piśmiennictwo danego mistyka, i część opisującą przeżycia mistyczne, jakich doświadczył” (VIII).

Na koniec pragnę życzyć Wydawnictwu Verbinum kolejnych pozycji z serii „Leksykon”, ponieważ ich naukowy, a jednocześnie przystępny charakter oraz bardzo solidne wydanie gwarantują zadowolenie tych wszystkich, którzy się zdecydowali na zakup tego dzieła.

Marcin Piwnicki SVD

**ANDREA TORNIELLI, *Zmartwychwstanie. Tajemnice, legendy i prawda. Od Ewangelii do Kodu Leonarda da Vinci,***

Wyd. eSPE, Kraków 2007, ss. 246.

U początku Wielkiego Postu 2007 na półki polskich księgarń trafiła książka Andrea Tornielli *Zmartwychwstanie*. Autor jest watykanistą związanym z dziennikiem „Il Giornale”. Dotychczas opublikował kilka książek o tematyce religijnej tłumaczonych na różne języki. Wydana ostatnio pozycja podejmuje problematykę tajemnicy zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Autor w ośmiu rozdziałach dokonuje gruntownej analizy podejmowanego przez siebie zagadnienia, gromadzi bogatą literaturę przedmiotu, którą poddaje głębokiej analizie niczym wytrawny badacz. Celem włoskiego dziennikarza jest przybliżenie prawdy o Zmartwychwstałym jak najszerszemu kręgowi współczesnych czytelników.

Czytelnik już po przeczytaniu kilku stron jest mile zaskoczony prostotą i logiką treści, jak również dobrym wprowadzeniem w problematykę poszczególnych rozdziałów i przejrzystymi wnioskami wypływającymi z przeprowadzonego badania. Już we wstępie dowiadujemy się o bezpośrednich przyczynach podjęcia tej trudnej a zarazem podstawowej prawdy wiary. Torielli podkreśla, że „... praca stanowi idealną kontynuację książki *Inchiesta su Bambino Gesù*”, a publikacja Vittorio Messoriego zatytułowana *Mówią, że zmartwychwstał* (wyd. pol. Kraków 2001) stała się bezpośrednią inspiracją do napisania prezentowanej tutaj pozycji.

Włoski dziennikarz w swoich rozważaniach podejmuje najważniejsze kwestie związane z tajemnicą cudu zmartwychwstania. Nie boi się stawiać trudnych pytań dotyczących pustego grobu, świadectw kobiet, pierwszych chrystofanii, jak również przywoływać w tej kwestii kontrowersyjnych egzegetów i filozofów: Reimerusa, Paulusa czy Straussa. Te racjonalistyczne wypowiedzi stanowią jedynie kontrast dla analizowanych zagadnień. Autor nie chce być posądzony o stronniczość, daje więc czytelnikowi szeroki obraz dyskusji o zmartwychwstaniu, dlatego w książce znajdujemy różne stanowiska i koncepcje naukowe. Poglądy Torielliego są zgodne z nauczaniem Kościoła.

Sam stara się przedstawić najbardziej prawdopodobny obraz wydarzeń paschalnych. Nie jest to fantastyka, ale oparta na bogatej literaturze naukowej analiza podejmowanego zagadnienia. Dla autora najważniejszym źródłem pozostają cztery relacje ewangeliczne.

Książka ma logiczny klucz, który układa się w rozdziały.

Autor opowiada się za Janową datacją męki i zmartwychwstania Jezusa, która wg zgromadzonych dowodów historycznych i opisu umiłowanego ucznia przypada na 7-9 kwietnia 30 r. (wg naszego kalendarza).

Przyjmując tę datację należy ustalić, co wydarzyło się bezpośrednio po śmierci Jezusa, to jest owego piątku 7 kwietnia 30 r. ok. trzeciej godziny po południu. W tej kwestii wszyscy ewangeliści są zgodni (Mt 27,55-61; Mk 15,40-47; Łk 23,49-53; J 19,38-41). Teksty synoptyków wspominają o niewiastach, które przypatrywały się śmierci Chrystusa na krzyżu, wszyscy ewangeliści mówią też o Józefie z Arymatei, który udał się do Piłata i poprosił o wydanie ciała Mistrza, a potem złożył Je w grobie. Choć Ewangelie milczą co do roli niewiast w czasie ceremonii pogrzebowej, wydaje się, że brały one w niej aktywny udział. Chrystusa złożono w grobie niedaleko miejsca kaźni, pogrzeb odbył się pośpiesznie ze względu na zbliżający się szabat (spoczynek szabatowy rozpoczynał się wraz z zachodem słońca w piątek), był cichy i skromny. Opisy te przemawiają za historycznością tego wydarzenia, gdyby były wymysłem ewangelistów czy pierwotnej gminy pochówek Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Syna Bożego byłby wspaniałe, iście królewski. Ewangeliści, mówiąc o zwłokach Jezusa, posługują się greckim terminem *soma* („ciało”), nie używają słowa *nekros* („trup”, „zwłoki”), które nasuwa na myśl coś nieczystego.

Włoski dziennikarz wnikliwie opisuje pierwsze relacje o zmartwychwstaniu, zwracając uwagę na fakt, że ewangeliści opisują odkrycie pustego grobu w niedzielny poranek przez te same niewiasty, które stały pod krzyżem. Kobiety stają się pierwszymi głosicielkami największego cudu Chrystusa, to im Jezus ukazuje się jako pierwszy: „A oto Jezus stanął przed nimi i rzekł: Witajcie! One podeszły do Niego, objęły Go za nogi i oddały Mu pokłon. A Jezus rzekł od nich: Nie bójcie się, idźcie i oznajmijcie moim braciom: niech idą do Galilei, tam mnie zobaczą”(Mt 28,9-10). Opisy te mają ściśle historyczny charakter i trudno jest je komukolwiek negować. Kobiety w owym czasie zarówno w Izraelu jak i w kulturze hellenistycznej, nie miały prawa świadczyć, a ich wypowiedzi nie miały wartości prawnej. Trudno jest dziś uwierzyć, by ewangeliści okazali się tak „ograniczeni” i naiwni, by w jednej z najważniejszych sprawie posłużyć się świadectwem niewiast. Rodzi się jednak przekonanie, że gdyby to była literacka fikcja to autorzy natchnieni wybraliby do swych opisów mężczyzn, samych apostołów albo przedstawicieli władzy żydowskiej, tych, którzy w owym czasie mieli autorytet. Andrea Torielli przywołuje pytanie Petera Walkera: „Czy można by było uwierzyć w gotowość uczniów do doznawania cierpień i do składania ofiar z własnego życia w zamian za kłamstwo, które się stało legendą?”

We wnikliwej analizie wydarzeń paschalnych, dokonanej przez włoskiego watykanistę, wszystkie relacje ewangeliczne układają się w całość o charakterystycznych elementach: historyczność, tajemnica, rozum i wiara. Najlepiej ukazuje to ewangelista Jan, gdy pisze o wizycie uczniów przy grobie – Piotra i drugiego ucznia, który „Ujrzał i uwierzył” (J 20, 8b). W tej krótkiej wypowiedzi wszystkie elementy występują jednocześnie oddziałując na siebie. Podobnie mówi Jan Dobraczyński w książce *Listy Nikodema*: „Są tajemnice, w które, żeby je poznać, trzeba się rzucić, jak się rzuca do wody, pewni, że się ona rozstąpi przed nami (...). Czy nie wydaje ci się, że są sprawy, które trzeba najpierw przyjąć, by móc je zrozumieć”.

Po zmartwychwstaniu następują liczne chrystofanie, które, jak podkreśla cytowany przez Tornielliego Xavier Léon-Dufour: „Zmartwychwstały wyzwala się z normalnego stanu życia ziemskiego, ukazuje się i znika, podobnie jak Bóg w teofaniach Starego Testamentu (...). Jednak nie jest On zjawą – stąd akcentowanie rzeczywistości odbieranej przez nasze zmysły”. Ewangelisci opisują rzeczywiste spotkania, Zmartwychwstały daje się dotykać, spożywa z uczniami posiłki, podróżuje i rozmawia. Jego przemieniona obecność umacnia wiarę rodzącej się wspólnoty: „Ukazał się Kefasowi, potem Dwunastu, następnie przeszło pięciuset braciom” (1 Kor 15,5-6). Andrea Tornielli zauważa, że „sercem wielkanocnego orędzia jest obecność Zmartwychwstałego (...) Chrześcijanie wierzą nie w pusty grób, lecz w zmartwychwstałego Chrystusa”, co jest sensem przytoczonej powyżej wypowiedzi św. Pawła.

W swoich poszukiwaniach wyczerpującej odpowiedzi na pytania dotyczące zmartwychwstania autor porusza również sprawę autentyczności Całunu Turyńskiego. Dziennikarz ukazuje czytelnikowi skomplikowany proces badań przeprowadzonych w ostatnim stuleciu przez różnych naukowców: archeologów, biologów, fizyków. Lektura tego fragmentu książki nasuwa wiele pytań, ale Tornielli nie stara się dać nam odpowiedzi, czy lniane płótno, o którym mowa, jest prawdziwą relikwią z grobu Chrystusa. Pokazuje jednak, jak całun był i jest traktowany przez wierzących. Przywołuje wiele świadectw, wg których przechowywana w Turynie relikwia została pozostawiona przez Jezusa Chrystusa. Andrea Tornielli przytacza wypowiedz Jana Pawła II z 13 kwietnia 1980 r. Papież powiedział wtedy w Turynie, że: „Święty Całun jest relikwią niezwykłą i tajemniczą, świadkiem Wielkanocy: męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Świadkiem niemym, ale jednocześnie wymownym”.

Przeglądając liczną literaturę podejmującą kwestie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, możemy natrafić na wiele pozycji, które są w opozycji do relacji ewangelicznej. Liczni autorzy kwestionują autentyczność świadectw o zmartwychwstaniu, mówią o kradzieży ciała, piszą wręcz własne „życiorysy Jezusa”, jak stwierdza nasz autor, „każąc Mu na przykład umierać w Kaszmirze, zaślubiając Go z Marią z Magdali, by w ten sposób zapoczątkować ród królewski we Francji”. Sensowne wydaje się podejmowanie polemiki (jakiejś formy apologii) z destrukcyjno-racjonalistycznymi krytykami orędzia paschalnego.

Zapoczątkował ją w XVIII w. Reimarus, który powrócił do żydowskiego oskarżenia apostołów o kradzież ciała Jezusa, za nim podejmują tę kwestię m.in. Paulus, Straus, który stał się protoplastą wyjaśnienia faktu pustego grobu i przekonaniu o zmartwychwstaniu metodami psychoanalizy. Krytyczne rozważania naukowe stały się podstawą do tworzenia się różnych koncepcji ezoterycznych. Ich owocem jest bijąca dziś rekordy popularności książka Browna *Kod Leonarda da Vinci*, jak i inne „czytała” nie mające nic wspólnego z prawdą.

Pozycja Andrea Tornielliego, proponowana przez wydawnictwo eSPe należące do księży pijarów, to nie tylko doskonała duchowa lektura (na czas Wielkiego Postu i okresu Wielkiej Nocy), ale przede wszystkim rzetelna książka, oparta na bogatej literaturze przedmiotowej i historycznej. Włoski dziennikarz nie boi się przedstawiać śmiałych koncepcji i hipotez dotyczących zmartwychwstania Chrystusa, nie wykracza jednak poza ramy zebranego materiału. Książka *Zmartwychwstanie* próbuje przybliżyć i wyjaśnić każdemu czytelnikowi tę najważniejszą prawdę wiary, bo „jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest też wasza wiara” (1 Kor 15,14).

*Christoforos Kalagasidis*

## STUDIA BOBOLANUM

Redakcja:  
ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa  
e-mail: [stbob@bobolanum.edu.pl](mailto:stbob@bobolanum.edu.pl)

## Wydawnictwo RHETOS

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa  
tel. (022) 849-02-71  
e-mail: [wydawnictwo@rhetos.pl](mailto:wydawnictwo@rhetos.pl)

### Prenumerata krajowa STUDIA BOBOLANUM

Prenumerata roczna 72.00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 18.00 zł.  
Poza prenumeratą 20.00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego,  
podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Studia Bobolanum,  
na konto:

Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,  
BPH PBK SA III O/WARSZAWA, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869