



Rada naukowa:

ks. prof. dr hab. Zdzisław Kroplewski – US
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec – US
prof. zw. dr hab. Stanisław A. Porębski – UKSW
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger – Universität Paderborn
prof. zw. dr hab. Wojciech Strzyżewski – UZ
ks. dr hab. Grzegorz Wejman – prof. US

Kolegium redakcyjne:

ks. dr Grzegorz Chojnacki – redaktor naczelny
ks. dr Paweł Łobaczewski – redaktor tematyczny
mgr Zbigniew Adaszyński – redaktor językowy
ks. dr hab. prof. US Andrzej Draguła – sekretarz

Recenzenci tomu:

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz
dr hab. prof. KUL Arkadiusz Jabłoński
ks. dr hab. Krystian Kałuża
ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman

Projekt okładki

Agnieszka Wołoncewicz

Korekta

Małgorzata Brodzińska

Skład

Garmond Oficyna Wydawnicza

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Gościńsku-Paradyżu

www.paradisus.pl

Wydanie drukowane jest wersją pierwotną czasopisma

Studia Paradyskie

Tom 23

Szczecin – Paradyż
2013

Adres redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej
Gościkowo 3, 66-200 Świebodzin
Tel. + 48 68 382 08 87
e-mail: rektorat@paradisus.pl

Korespondencję prosimy zawsze kierować
z dopiskiem: „Studia Paradyskie”

Druk

Garmond Oficyna Wydawnicza
ul. Wrocławska 20/18, 61-838 Poznań
tel. 61 852 40 62, 605 354 925

bezpłatna infolinia: 0 800 162 732

Druk dofinansowany przez Grażynę i Karola Irmmler

ISSN 0860-8539

Spis treści

Artykuły – Articles

Ks. Janusz Bujak

Marcina Lutra koncepcja „niewolnej woli” w świetle doktryny Kościoła katolickiego	7
Martin Luther’s concept of „non-free will” in the light of the doctrine of the Catholic Church	20

Olga Cyrek

Acedia i sposoby jej zwalczania w ujęciu Jana Klimaka	21
Acedia and ways to combat it in terms of John Climacus	41

Marianna Farnicka, ks. Tomasz Salatka

Rytuały religijne w życiu młodzieży	43
Religious rituals in youth lives	55

Ks. Marcin Ferdynus

Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności	59
Human life extension. The possibility of biological immortality	72

Ks. Jan Flis

Przyjaźń Apostoła Narodów z wierzącymi w świetle Flp 4,15–17	73
St. Paul’s friendship with the Christians in the light of the Letter to the Philippians	88

Ks. Krzysztof Jaworski

Wniebowstąpienie Pańskie w praktyce liturgicznej Kościoła	89
Liturgical Celebrating of the Ascension	102

Ks. Łukasz Marczak

Pełnienie roli ojca w kontekście ekonomicznym	105
Performing the role of the father in an economic context	118

Magdalena Rutkowska

Piłka nożna jako narzędzie integralnego rozwoju człowieka	121
Football as a tool for integral human development	135

Andrzej Sapieha

Planowanie duszpasterskie w praktyce	137
The planning in pastoral ministry	156

Dariusz Tułowiecki

- Wiara jako klucz do tożsamości kapłańskiej. Próba komentarza w świetle Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis” 157
Faith as the key to priestly identity. Attempting comment in the light of the Decree on the Ministry and Life of Priests Presbyterorum Ordinis 187

Ks. Grzegorz Wejman

- Rola zakonu cysterskiego na Pomorzu Zachodnim. Próba analizy 193
The role of the Cistercian Order in Western Pomerania. Attempt at analysis..... 228

Dorota Wiśniewska

- Czy zabieg sztucznego zapłodnienia jest czynem wewnątrznie złym?
Próba odpowiedzi w świetle encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*..... 235
Is the artificial fertilisation inwardly wrong act? The attempt of answer from the perspective of Veritatis splendor the encyclical by John Paul II..... 245

Recenzje – Reviews

Ks. Paweł Prüfer

- Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym..... 247

Autorzy – Authors

- Noty o afiliacjach autorów 252

A R T Y K U Ł Y

Ks. Janusz Bujak
Szczecin

Marcina Lutra koncepcja „niewolnej woli” w świetle doktryny Kościoła katolickiego

Wprowadzenie

W ciągu ostatnich prawie 500 lat pojawiło się wiele interpretacji teologii Marcina Lutra. Od czasów oświecenia i pojawienia się w łonie protestantyzmu ruchu petystycznego, luteranie coraz bardziej oddalają się od nauczania swego założyciela, i to nie tylko w takich kwestiach jak sakramentologia czy mariologia, ale również gdy chodzi o tak fundamentalne prawdy jak stworzenie człowieka i grzech pierworodny, znaczenie odkupieńczej śmierci Chrystusa czy zmartwychwstania ciała. Niektórzy teologowie protestanccy odchodzą nawet od tradycyjnej wiary w Trójcę Świętą, traktując ją albo jako trzy sposoby istnienia, jak uważał Karl Barth, albo zupełnie negując możliwość mówienia o Bogu jako o osobie, jak chciał H. Braun¹. Jednak doktryna o „niewolnej woli” pozostaje niewzruszonym dogmatem teologii luteranńskiej.

W ostatnich dziesięcioleciach powstają wciąż nowe ośrodki naukowe, w których bada się myśl Marcina Lutra i jej wpływ na teologię i filozofię europejską, zarówno w środowisku luteranńskim jak i katolickim. W obszarze teologii luteranńskiej warto wymienić fińską *Lutherforschung* z siedzibą w Helsinkach, z jej najwybitniejszymi przedstawicielami Tuomo Mannermaa i Risto Saarinen². Do najbardziej

¹ Por. J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, „Theologisches” 09–10 (2011), s. 495 i 497; A. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luteranńskiej o sprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, s. 36–38.

² Por. J. Bujak, *Usprawiedliwienie przez wiarę i przebóstwienie w dialogu teologicznym pomiędzy Kościołem Ewangelicko-Augsburskim Finlandii i Patriarchatem Moskiewskim*, „Ateneum Kapańskie” 1 (2008), s. 75–89; M. J. McInroy, *Rechtfertigung als Theosis. Zur neueren Diskussion über die Lutherdeutung der Finnischen Schule*, „Catholica” 1 (2012), s. 1–18.

znanych teologów katolickich zajmujących się osobą i teologią Marcina Lutra należy z pewnością Otto Hermann Pesch, który w 1982 i 2004 r. opublikował *Hinführung zu Luther* (wydanie polskie pt. *Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008)³.

Wśród katolickich ośrodków teologicznych zajmujących się teologią Marcina Lutra warto wymienić niemiecki instytut *Gustav-Sieverth-Akademie* z Theobaldem Beerem i Alaną von Stockenhausen na czele, którzy wiele miejsca w swoich studiach poświęcają idei „niewolnej woli”, którą sam Marcin Luter uznał za najbardziej rewolucyjną spośród swoich tez⁴. Luter przedstawił swoje rozumienie kwestii wolnej, a właściwie „niewolnej woli” w broszurze *De Servo Arbitrio* z grudnia 1525 r., która była odpowiedzią na dzieło *De Libero Arbitrio* Erazma z Rotterdamu z r. 1524, w której niderlandzki humanista bronił tezy o wolności woli człowieka⁵. Teza o braku wolnej woli jest fundamentem nowej teologii Lutra, z niej bowiem wynika doktryna usprawiedliwienia jedynie przez wiarę, od której, według Lutra, zależy trwałość lub upadek Kościoła, jak również nauczanie o osobie i dziele Chrystusa⁶.

1. Marcin Luter o niewolnej woli człowieka

Theobald Beer podkreśla, że teologię można określić jak rodzaj jego autobiografii, wypływa ona bowiem z jego osobistych doświadczeń, wewnętrznego rozdarcia i przeciwieństwa, które w sobie nosił⁷. Dotyczy to również, a nawet przede wszystkim, nauczania o niewolnej woli człowieka. Jak zauważa Alma von Stockhausen, Luter był wdzięczny Erazmowi z Rotterdamu, że ten, jako

³ Na temat stanu badań niemieckich katolickich teologów nad Lutrem por. J. Heinz, *Martin Luther and his theology in german catholic interpretation before and after Vatican II*, Andrews University Seminary Studies, Season 1988, Vol. 26, No. 3, s. 253–265, dostępny także na stronie http://www.auss.info/auss_publication_file.php?pub_id=783&journal=1&type=pdf.

⁴ Więcej informacji na temat Akademii znajdziemy na stronie <http://www.sieverth-akademie.de/>.

⁵ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, <http://www.luter.pl/files/pdf/ONiewolnejWoli.pdf>.

⁶ Por. J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, s. 497.

⁷ Por. Th. Beer, *Luthers Theologie – eine Autobiographie*, Weilheim-Bierbronn 1995, s. 5 i 9–10. Współcześni historycy, również protestanci, stwierdzają, że wokół osoby Marcina Lutra narosło wiele legend. Np. istnieją mocne dowody na to, że niemiecki reformator wstąpił do zakonu augustianów nie z powodu mistycznego przeżycia podczas burzy w Stotternheim, ale szukając azylu po zabójstwie kolegi ze studiów dokonanym w pojedynku. Również sławne wydarzenie przybicia 95 tez do drzwi katedry w Wittenberdze 31 października 1517 r. większość historyków uznaje dziś za legendę wymyśloną przez Melanchtona już po śmierci Lutra, por. J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, s. 496; D. Emme, *Marcina Lutra droga do klasztoru*, Komorów 2011, 78–79; krytyczne stanowisko wobec badań Th. Beer’a znajdziemy w pracy habilitacyjnej ewangelickiego teologa Uwe Rieske-Braun, *Duellum mirabile. Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie*, Göttingen 1999, s. 63–64.

jeden z nielicznych, jeśli nie jedyny, zrozumiał, że istotę jego nauczania nie stanowi ani prymat papieża, ani ogień czyścowy czy odpusty, ale pragnienie wykazania, że nauka o wolnej woli jest kłamstwem⁸.

Luter twierdził, że wolność woli przynależy jedynie do Boga, nie do człowieka. Aby dwie wole – boska i ludzka – mogły istnieć obok siebie bez konfliktu, trzeba by uznać, że Bóg jest Miłością, która w uniżeniu siebie samego umożliwia drugiemu stanowienie o sobie samym. Jeśli jednak Bóg jest „zimną wszechmocą” (*kalte Allwille*), jak twierdził Luter, wolność woli jest niemożliwa. Bóg, twierdził niemiecki reformator, działa kiedy chce i jak chce, bez przyczyny ani powodu, ponieważ do Jego natury przynależy wszechmoc. Taki Bóg w swojej wolności narzuca człowiekowi konieczność⁹. Bóg, aby był Bogiem a nie bożkiem, musi swoją wolą przewidywać i spełniać to, co postanowił, a w ten sposób podporządkowuje On sobie wolną wolę człowieka czy wręcz niszczy ją jak uderzeniem pioruna¹⁰. Woli Boga, która w pewien sposób jest tożsama z Bożą mocą, nic nie może się przeciwstawić.

Wszechmoc Boga wydaje się polegać na Jego wyłącznym panowaniu i narzucaniu swoich decyzji wszystkim stworzeniom, traktowanym jako posłuszni i bezwolni słudzy. Luter porównuje wolę człowieka do sługi, który będąc poddany woli swojego pana nie może być przecież nazwany wolnym. W jeszcze większym stopniu dotyczy to człowieka lub anioła, którzy znajdują się pod władzą Boga. Wola przysługuje jedynie Bogu i nikomu innemu, ponieważ tylko On, i nikt inny, czyni to, co zechce na niebie i na ziemi (por. Ps 115, 3). Jeśli by przypisać wolną wolę człowiekowi, oznaczałoby to przypisanie mu samej boskości, co byłoby bluźnierstwem największym ze wszystkich, twierdził Luter.

Argumentacja Lutra jest do przyjęcia pod warunkiem uznania, że wszechmoc Boga jest tożsama z Jego istotą, której Bóg z nikim nie dzieli. Wiemy jednak, że Bóg swoją wszechmoc okazuje przez dzielenie się z innymi bytami swoją doskonałością, do Jego istoty należy rezygnująca z siebie miłość, dlatego wizja Lutra nie ma podstaw w Piśmie Świętym, podkreśla A. von Stockenhausen. Jeśli Luter zamienia ogałającą siebie samą miłość Boga na ślepa samowolę, wpada on z konieczności w pułapkę mitu, który mówi, że silniejszy musi osiągać przewagę przez podeptanie słabszego. A przecież objawił nam się Bóg, który

⁸ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, nr 786: „Następnie tak i to u Ciebie bardzo pochwalam i oświadczam, że jedynie ty poza wszystkimi innymi uchwyciłeś rzecz samą, to jest istotę sprawy, a nie nużysz mnie tymi obcymi mi tematami: o papieżstwie, o czyścju, o odpustach, i innymi podobnymi bredniami [...]. Ty jeden i jedyny dostrzegłeś zasadniczy punkt zagadnienia i do samego gardła mi skoczyłeś, za co w głębi duszy składam ci dzięki. W tym bowiem zagadnieniu (tzn. kwestia niewolnej woli) chętniej się poruszam, o ile czas i sprzyjające okoliczności na to pozwalają”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, Weilheim-Bierbronn 1990, s. 11.

⁹ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, nr 614–619.

¹⁰ Por. tamże, nr 615, 698, 767.

nie chciał i nie musiał strzec swego bóstwa jak złodziej, ale który stał się raczej naszym bratem, podkreśla A. von Stockenhausen¹¹.

Rzeczywiście, obraz Boga, jaki nosił w sobie Luter nie pochodził z metafizyki greckiej czy średniowiecznej ani z Pisma Świętego ale z mitów, w których nieograniczona władza Boga przejawia się w podporządkowaniu sobie człowieka. Natomiast Chrystus ukazał nam Boga, który rezygnuje z własnej natury i bierze na siebie ciężar niesiony przez człowieka.

Jeśli zatem, jak twierdzi Luter, Bóg nie może znieść, by człowiek miał wolną wolę, czy jest możliwe moralne działanie człowieka? Idąc za Lutrem, należy stwierdzić że Bóg, który sam sprawuje absolutną władzę i z nikim się nią nie dzieli, czyni z człowieka bezwolną istotę, która ślepo wykonuje boskie przykazania. Z tego względu ludzkie czyny nie mogą podlegać ocenie moralnej, nie ma też mowy o współpracy człowieka z Bogiem. Jest to możliwe jedynie wtedy, gdy uznamy, że Bóg jest zapominającą o sobie miłością, która pragnie być przy i z ludźmi.

Teza Lutra o absolutnej władzy Boga i niewolnej woli człowieka nieuchronnie prowadzi do wniosku sformułowanego przez niemieckiego reformatora, że to Bóg i tylko On jest źródłem zarówno dobra jak i zła, ponieważ to Bóg czyni wszystko we wszystkich¹²! To On i tylko On popycha wolę ludzką do działania, zarówno w dobrym jak i w złym, co wyklucza wszelkie współdziałanie człowieka i odpowiedzialność za swoje czyny¹³. Luter podkreśla, że Bóg, ponieważ działa we wszystkim i we wszystkich, działa również w szatanie i w ludziach bezbożnych. W ten sposób w pełni ujawnia się cała beznadziejność luterskiej wizji Boga, który pozwala jedynie na istnienie zniewolonej woli swoich stworzeń, stwierdza von Stockenhausen¹⁴.

Aby zobrazować, jak bardzo wola człowieka jest „niewolna”, Luter porównuje ją do „jucznego zwierzęcia”: jeśli siedzi na nim Bóg, chce ono tego, czego chce Bóg, jeśli szatan – chce ono tego, co nakazuje mu szatan. Nie od człowieka zależy, czy jest poddany jednemu lub drugiemu jeźdźcowi, ale to sami jeźdźcy walczą o niego. Człowiek pozostaje biernym przedmiotem walki Boga z szatanem o niego¹⁵.

¹¹ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 11–13.

¹² Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, nr 705–707.

¹³ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 13; teżom Lutra na temat niewolnej woli człowieka zaprzeczają uchwały Soboru Konstantynopolańskiego III który orzekł, że przez unię hipostatyczną w Chrystusie nie nastąpiło wchłonięcie i usunięcie woli ludzkiej przez wolę boską, ale tak, jak istnieją dwie natury – boska i ludzka – w jednej Osobie Logosu, tak również dwie wole – boska i ludzka, harmonijnie ze sobą współdziałają w jednej Osobie Wcielonego Syna Bożego, por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I (325–787), A. Baron, H. Pietras [red.], Kraków 2001, s. 317–323. To orzeczenie wskazuje na wolność woli każdego człowieka.

¹⁴ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 14; A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos – Der Angelpunkt der Denkgeschichte*, Weilheim-Bierbronnen 2007, s. 208–210.

¹⁵ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, nr 635: „Tak tedy wola ludzka jest postawiona w pośrodku, jak pociągowe bydle: gdy dosiądzie go Bóg, to chce on i idzie tam, jak i dokąd chce Bóg, jak

Luter twierdził również, że nigdzie w Piśmie świętym nie ma mowy o wolnej woli człowieka. Ponieważ człowiek nigdy jej nie posiadał, zatem nie została ona utracona przez grzech pierworodny. „Niewolna wola” przynależy bowiem do natury człowieka, ponieważ żadne stworzenie nie może być wolne wobec wszechmogącego Boga.

Jak zatem rozumieć pojawienie się zła, upadek pierwszych ludzi, jeśli od początku ich wola nie była wolna, pyta Luter? Z Księgi Rodzaju wynika, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, „aby panował nad rybami morskimi”. Zatem człowiek działa zgodnie z własną wolą jedynie w odniesieniu do stworzeń niższych od siebie, natomiast jest niewolny w tym, co dotyczy przykazań Boga. Przykazania, które dał Bóg, nie domagają się wolnej woli człowieka, ale odwrotnie: mają na celu jedynie przypominanie człowiekowi o jego niemocy i niemożliwości ich zachowania. Pierwszy człowiek upadł w momencie, gdy opuściła go łaska. Bóg pozwolił na to by nam pokazać, że nasza wola nie może nic bez nieustannego wsparcia łaską Bożą¹⁶.

To oznacza, że Bóg pozwala nam grzeszyć, ponieważ wie On, że bez wsparcia łaską nasza wola nie może tego, czego pragnie. Dlaczego jednak to czyni? Luter odpowiada, że jest to związane z wolnym działaniem Boga, które jest nieprzeniknione, bez przyczyny i bez powodu. Bóg jest bowiem Stwórcą i dobra i zła, które należy wyprowadzić z Jego własnej natury. Bóg nie jest Bogiem dobrym, ale groźnym Bogiem, który czyni człowieka niewolnikiem grzechu i sprawia, że grzech przynależy do istoty człowieka¹⁷. To z Jego winy zgrzeszył Adam, przez Niego zdradził Judasz, ponieważ nie zależało to od ich woli, nie mogli wybrać. Ponieważ nasza wola jest całkowicie bezwolna, gdy my działamy, działa przez nas Bóg. Dotyczy to również zła, dlatego Bóg jest źródłem również zła¹⁸! Z tego

powiada Psalm (73, w. 22): »Stałem się jak bydle« – i – »jam zawsze z Tobą«. Jeśli zaś dosiądzie go szatan, to chce ono i idzie tam, jak i dokąd chce szatan, i nie od jego woli zależy, czy ma biec do jednego czy drugiego jeźdźca lub tego czy tamtego oszukać, lecz sami jeźdźcy spierają się z sobą o to, by je dostać i posiadać”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 13–14; J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, s. 498.

¹⁶ Por. F. Melancton, *Wyznanie augsburskie*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 147; F. Melancton, *Obrona Wyznania augsburskiego*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 273–274; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 15; więcej na temat skutków grzechu pierworodnego w teologii protestanckiej por. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści dokumentów dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 63–64, 73–95.

¹⁷ Por. A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, s. 209.

¹⁸ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, nr 715–716: „Jeżeli Bóg wiedział naprzód, że Judasz będzie zdrajcą, to Judasz został zdrajcą z konieczności i nie było w ręce Judasza albo innego stworzenia to, by uczynić inaczej lub zmienić wolę, nawet jeżeli uczynił to chętno, nie przymuszony, lecz chętnie to było dziełem Boga, które On uruchomił swoją wszechmocą, tak jak i wszystko inne”; *Wyznanie augsburskie*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła*

powodu Bóg dla Lutra jest wrogiem, przeciwnikiem, który przychodzi, aby nas zabijać Prawem. Pokonać Boga może jednak tylko Bóg, tzn. Chrystus.

2. Usprawiedliwienie, czyli przeniesienie grzechu z człowieka na Chrystusa

Marcin Luter pytał, jak grzeszny człowiek może znaleźć Boga miłosiernego, łaskawego? Odpowiedź na to pytanie jest według niego następująca: człowiek znajdzie łaskę Boga nie poprzez pełnienie dobrych uczynków, nie przez własną sprawiedliwość, której nie ma, ale dzięki samej wierze w sprawiedliwość Chrystusa, która zostaje mu przypisana. Luter twierdził, że wynika to z listu św. Pawła do Rzymian 3, 23–25 gdzie czytamy: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie które jest w Chrystusie Jezusie”¹⁹. Artykuł o usprawiedliwieniu jedynie przez wiarę uważany jest w protestantyzmie za *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae* (prawda, od której zależy trwanie lub upadek Kościoła)¹⁹.

Jednak nawet po usprawiedliwieniu człowiek pozostaje *simul iustus et peccator* – jednocześnie grzesznikiem i sprawiedliwym, bowiem tak jak istnieje podwójna sprawiedliwość (Chrystusa i nasza), tak również istnieje podwójna wina, tzn. wina grzechu pierwotnego i grzechy osobiste. Obie te rzeczywistości istnieją jednocześnie w jednym podmiocie, bowiem sprawiedliwość Chrystusa jest nam jedynie przypisana²⁰. Taka koncepcja wynika z odrzucenia przez Lutra nauki Kościoła katolickiego o skutkach sakramentu chrztu świętego, do których należy przede wszystkim usunięcie i zmycie grzechu pierwotnego po którym w człowieku pozostaje pożądlivość, tzn. naturalna słabość natury. Według Lutra „radykalny grzech”, grzech pierwotny, nie jest usuwany przez chrzest, ponieważ przez upadek Adama natura ludzka została tak głęboko wypaczona, że zło całkowicie ją przenika. Zatem „grzech natury”, grzech pierwotny, w sposób substancjalny trwa w człowieku również po chrzcie św. i jest obecny w każdym jego uczynku²¹. W takim razie grzech przynależy do istoty człowieka, nie do

lutrańskiego, Bielsko-Biała 2003, s. 147; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 16.

¹⁹ Por. J. Bujak, „Aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21). *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Szczecin 2009, s. 89–90.

²⁰ Por. M. Luther, *Schriften, Predigten, Disputationen 1518/19*, Weimarer Ausgabe t. 2, Weimar 1884, s. 143–152.

²¹ Por. M. Luther, *Römervorlesung*, Weimarer Ausgabe t. 56, Weimar 1938, s. 270: Bóg, „Qui nos simul peccatores et non-peccatores habet. Simul manet peccatum et non manet”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 17–18.

jego przypadłości, jest „czymś”, a nie brakiem dobra. Zgodnie z tą ideą, w jednej z dyskusji z 1544 r. określa on naturę człowieka jako „łajno, kał”, stąd też wszystko, co człowiek czyni, również dobre czyny, są zawsze grzeszne, ponieważ podmiotem działania jest grzeszna natura²².

W człowieku po chrzcie istnieją zatem dwie przeciwstawne sobie rzeczywistości: grzech i łaska, która jedynie usprawiedliwia. Jest to sprzeczność, której nie można wyjaśnić na mocy logiki arystotelesowskiej, podkreśla Luter, ale „chrystologicznie”, przez odwołanie się do wszechmocy Boga, dla której wszystko jest możliwe, również wzbudzenie z martwych do życia²³. Usprawiedliwienie przez łaskę, „ułaskawienie”, wyklucza zatem wszelkie współdziałanie człowieka. Wszechmoc Boga nie potrzebuje współdziałania człowieka, tym bardziej, że od skażonej ludzkiej natury nie należy go oczekiwać. Usprawiedliwienie dane jest nam tylko przez wiarę, a nie przez nasze uczynki. Jest to *iustitia passiva*, usprawiedliwienie bierne, które człowiek otrzymuje i akceptuje z zaufaniem. Owo przebaczenie i zbawienie zostało nam obiecanie i wysłużone przez Chrystusa w Jego śmierci. Jedyna rzecz, którą człowiek powinien uczynić by mieć udział w sprawiedliwości, mądrości i dobroci Chrystusa, to uwierzyć²⁴.

Owo przejście grzesznika do stanu usprawiedliwienia dokonuje się poprzez „cudowną wymianę”, która polega na tym, że ja – grzesznik otrzymuję sprawiedliwość Chrystus, a Chrystus otrzymuje moje grzechy. Dlatego możemy mówić: Ty, Chrystusie, jesteś moją sprawiedliwością, ale ja jestem Twoim grzechem – uczył Luter²⁵.

Dzięki tej „radosnej przemianie”, Chrystus staje się „jedynym grzesznikiem” a my jesteśmy usprawiedliwieni przez przyjęcie Słowa zbawienia. Jednak zmiana ta nie polega na „substancjalnej” przemianie człowieka, ale na usunięciu osoby ludzkiej (*aufferri*), w miejsce której wchodzi forma Słowa, chociaż grzech pozostaje. Nie człowiekowi, jako podmiotowi, zostaje zabrany grzech, dzięki czemu jako oczyszczony z niego mógłby wejść w relację z Chrystusem, lecz przeciwnie: w miejsce osoby ludzkiej wchodzi Logos. Człowiek jest bowiem tylko ciałem,

²² Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 17–18. Luter na określenie grzechu używa słowa *Perseität*, co oznacza, że jest on samodzielnie istniejącą substancją, nie zaś brakiem dobra, jak uczyli scholastycy; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 309. Luter odrzuca „myśl o rzeczywistej współpracy człowieka z Bogiem, a tym samym także, i to przede wszystkim, ideę jakiegokolwiek ewentualnej zasługi ze strony człowieka. Całe wydarzenie zbawcze znajduje się wyłącznie po stronie Boga, a zbawcze wydarzenie Chrystusa dotyczy najpierw Boga”.

²³ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 21–22.

²⁴ Por. J. Vercruyse, *Alle origini del dibattito sulla giustificazione*, „Credere oggi” 22 (2002) z. 4, s. 52–53; A. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, s. 34–98, gdzie Autor streszcza protestanckie rozumienie usprawiedliwienia przez wiarę w dziele K. Bartha *Dogmatyka kościelna*.

²⁵ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 22.

surową materią (*rohe Materie*), która pod wpływem działania Boga zamienia się w co innego. To nie ja się zmieniam pod wpływem łaski, ale jestem uformowany jak surowy materiał przez „obcą sprawiedliwość” (*iustitia aliena*), którą jest Chrystus. Ten stan, według Lutra, można wyrazić tylko na sposób paradoksu: żyję a jednocześnie nie żyję, jestem martwy i nie jestem, jestem grzesznikiem i nim nie jestem, obowiązuje mnie Prawo i nie jestem od niego wolny. Jest ono podobne do zdania ze św. Pawła: „żyję ja, już nie ja, żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20), ale Luter nadaje mu zupełnie nowy, sprzeczny z jego pierwotnym znaczeniem sens, odnosząc te słowa do rzeczywistości grzechu i łaski w człowieku. Łaska to „nowa natura”, ale jest ona „obcą sprawiedliwością”, która nie ma żadnej relacji do grzesznej natury człowieka w sensie jej przemiany. Jako zewnętrzna łaska, chroni ona jedynie człowieka przed gniewem Boga. Ponieważ nie istnieje żaden „punkt zaczepienia” dla łaski w grzesznej naturze ludzkiej, działa ona od zewnątrz. Dlatego gdy przychodzi łaska w momencie chrztu, mogę powiedzieć, że już nie ja żyję, ale obca, zewnętrzna łaska zastąpiła mnie samego. Ze mnie została tylko grzeszna natura, ciało. Dlatego Luter mógł twierdzić, że jeden i ten sam człowiek jest jednocześnie sprawiedliwy i grzeszny, dobry i zły (*simul iustus et peccator*), jako że istnieje w nim „stary człowiek”, grzesznik, i „nowy człowiek”, czyli Chrystus. Nowej duchowej naturze człowieka odpowiada łaska, starej, grzesznej naturze zaś – ciało. Ponieważ jednak „duch” człowieka zgadza się z „ciałem”, należy go utożsamiać z „ciałem buntu”. Dlatego też duch Chrystusa, łaska, musi zastąpić ducha ludzkiego, wejść w jego miejsce, nie mając przy tym nic wspólnego z ludzką naturą. Duchowe siły człowieka: pamięć, rozum, wola, w tym samym momencie podlegają grzechowi, tak że łaska musi działać „per contrarium”, czyli poza nami i bez nas.

W teologii Lutra ciało nie jest widziane jako narzędzie, przez które duch może otrzymać łaskę Chrystusa. Boski Duch działa raczej mimo i przeciw naturze. Duch i materia, łaska Boża i grzeszna natura człowieka stanowią w człowieku dwie wrogie sobie zasady działania. Duch Chrystusa jest skuteczny jedynie wobec nieposłuszeństwa ciała.

Chrytologiczna antropologia Lutra prowadzi do usunięcia ludzkiej podmiotowości i zastąpienia jej boską Osobą Syna Bożego. Luter twierdził, że w człowieku wierzącym w miejsce tego, co stanowi o ludzkiej osobie, wszedł Bóg, a duch ludzki, obezwładniony przez grzech, wykonuje już tylko zewnętrzne czynności. Człowiek może jeszcze budować domy i pełnić urzędy, ale jego wolności podlegają jedynie rzeczy, które są poniżej niego: świat widzialny, materialny. To, co dotyczy zbawienia, wieczności, decyduje się na poziomie łaski²⁶.

²⁶ Por. F. Melancton, *Obrona Wyznania augsburskiego*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2003, 274: „Nie odbieramy zaś ludzkiej woli jej wolności. Wola ludzka ma wolność przy uczynkach i w sprawach, jakie ma do wyboru, jakie są uchwytny samym

Paradoksalnie, mimo że człowiek wierzący jest jedno z Chrystusem, który w nim żyje jako osoba, to jednocześnie pozostaje on grzesznikiem. Przeciwnieństwa nie zostają zniesione, łaska nie zwycięży w człowieku grzechu, nie uleczy zranionej natury, którą z tego powodu należy odrzucić jako obcą.

Luter odrzucił skruczę jako środek do uleczenia grzesznej natury i nawrócenia grzesznika. Jego teologia nie ukazuje nam miłości Boga, który szuka zagubionego syna by przyprowadzić go do ojcowskiego domu, nie mówi o wydaniu się Chrystusa za nasze grzechy, ale tylko o procesie usprawiedliwienia, w którym łaska zwycięża naturę. Bóg nie miłuje grzesznika i nie umiera za niego, Bóg miłuje tylko siebie i swoją sprawiedliwość. Historia miłości pomiędzy Ja i Ty, Bogiem i człowiekiem, zostaje zastąpiona przeciwieństwem łaski i natury, „pojedyńkiem” Boga z samym sobą, aby się sam ze sobą mógł pojednać²⁷.

Nauczanie Lutra i jego skutki wywołały reakcję Kościoła Rzymsko-Katolickiego w postaci Soboru Trydenckiego, który podczas VI sesji, w 1547 r., opracował dekret o usprawiedliwieniu²⁸. Jak zauważa Vercruysse, przed Soborem stało bardzo trudne zadanie, musiał on bowiem uniknąć dwóch pułapek: pelagianizmu lub semi-pelagianizmu i luteranizmu. Dlatego w dekreście, w oparciu o dokumenty Kościoła z pierwszego tysiąclecia, wydane przeciw pelagianom, najpierw zostało potwierdzone, że człowiek jest usprawiedliwiony tylko z wiary. Następnie Sobór zajął stanowisko wobec nauczania Lutra i orzekł, że usprawiedliwienie rzeczywiście przemienia człowieka wewnętrznym, nie jest mu jedynie „przypisane” w sposób zewnętrzny. Dekret soborowy potwierdza absolutne pierwszeństwo łaski w dziele zbawienia a zarazem wolność człowieka, który ma możliwość współpracować dla swojego zbawienia. Usprawiedliwienie, według Soboru Trydenckiego, to proces złożony, który obejmuje nie tylko odpuszczenie grzechów, ale zarazem uświęcenie i odnowienie człowieka wewnętrznego. Człowiek może i powinien przygotować się na przyjęcie usprawiedliwienia dzięki łasce uprzedzającej, która umożliwia tę współpracę. Jak podkreśla Vercruysse, w rezultacie prac ojców soborowych powstał bardzo zrównoważony dokument, który ukazuje

rozumem. Może w jakiś sposób dokonać pewnej sprawiedliwości świeckiej, czyli sprawiedliwości z uczynków, może mówić o Bogu, okazać Bogu pewną cześć zewnętrznym uczynkiem, może być posłuszna władzy, rodzicom, może przy zewnętrznym uczynku powstrzymać z wyboru swoją rękę od zabójstwa, powstrzymać się od cudzołóstwa, od kradzieży. A ponieważ po upadku Adama pozostał w naturze ludzkiej rozum i osąd w sprawach podległych zmysłom, pozostała też możliwość wyboru tych spraw i wolność, i możliwość dopełnienia zewnętrznej świeckiej sprawiedliwości. Te sprawy bowiem nazywa Pismo św. sprawiedliwością cielesną, którą bez Ducha Świętego sprawuje natura cielesna, to jest rozum sam w sobie”.

²⁷ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 22–26.

²⁸ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511–1870), A. Baron, H. Pietras [red.], Kraków 2005, s. 288–319.

dzieło łaski w świetle Tradycji, potwierdza jedyność Jezusa Chrystusa i rolę wiary, bez negowania wolnej współpracy i odpowiedzialności osoby ludzkiej²⁹.

3. Chrystus – największy grzesznik

Kim był zatem dla Marcina Lutra Chrystus? Był przede wszystkim Tym, który broni nas przed gniewem Ojca. Jest to Chrystus „dla mnie”, „pro me”, nie „in se”, w sobie samym.

Chrytologia weimarskiego reformatora to swoiście pojęta soteriologia³⁰. W metaforycznym (tropologicznym) języku Lutra zostaje wyrażona prawda, że na Chrystusa zostały przeniesione nasze grzechy. Celem Wcielenia nie było zawiązanie najściślejszej, nie do rozerwania, jedności ze stworzeniem, ale tylko i wyłącznie dokonanie „przedziwnej wymiany”, wzięcie na siebie naszych grzechów i stanie się Grzechem. Dla Lutra Wcielenie nie jest cudem zjednoczenia Stwórcy ze stworzeniem, Nieskończoności ze skończonością, Niewidzialnego z widzialnym, nie jest ukazaniem się naszym oczom Miłości. Luter podkreśla kenozę Boga, rozumie Wcielenie jako wydarzenie zjednoczenia przeciwności: boskiej wszechmocy i ludzkiego grzechu³¹.

Luter, podobnie jak Ariusz a odwrotnie niż biskup Atanazy z Aleksandrii, odrzucał termin *homousios* (współistotny) obecny w wyznaniu wiary Soboru Nicejskiego z 325 r., twierdząc, że jest to termin „światowy”, niebiblijny, który sprzeciwia się „czystości Pisma Świętego” (*sinceritas scripturae*)³². Mimo odrzucenia *homousios*, sam Luter tworzył nowe terminy, niemające źródła ani w Biblii ani w nauce Ojców Kościoła czy scholastyków lub też nadawał nowe znaczenie tradycyjnym definicjom³³. Np. twierdził, że Chrystus, podobnie jak

²⁹ Por. J. Vercauteren, *Alle origini del dibattito sulla giustificazione*, s. 66–67; A. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, s. 100–175, gdzie przedstawione zostało katolickie rozumienie usprawiedliwienia przez wiarę na podstawie podręczników dwóch wykładowców Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie: Maurizio Flicka i Zoltana Alszegehy.

³⁰ Por. M. Luter, *Werke*, t. 30, Weimar 1910, s. 112: „Non quaero, quomodo Christus sit deus et homo et illae naturae iungit potuerint, deus enim plus potest quam omnes cogitationes nostrae”.

³¹ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 27.

³² Por. Th. Beer, A. von Stockhausen [red.], *Vigilius von Thapsus, Die Disputation zwischen Arius und Athanasius. Luther's erste Klosterlektüre. Ein Beitrag zur Lutherforschung*, Weilheim-Bierbronn 1999, s. 16.

³³ Por. tamże, s. 17–20, gdzie jak przykład słowotwórstwa ze strony Lutra podane są dwa terminy używane przez niego na określenie Jezusa Chrystusa: „deus incarnatus” i „humanus deus”. Autorzy opracowania podkreślają również, że twierdzenie, iż Luter zachował terminologię dogmatów Kościoła pierwszego tysiąclecia jest fałszywe, jako że np. w piśmie z 1520 r. *O wolności chrześcijańskiej (De libertate christiana)* uczy, że określenia Chrystusa pochodzące z listów apostoelskich, takie jak „postać Boża” (*forma Dei*), „postać sługi” (*forma Servi*),

my, został stworzony „na obraz Boga”, „ad imaginem Dei”, czyli jest stworzeniem, któremu została dodana boska natura! Uważał, że wskazują na to słowa z Prologu św. Jana: „Bogiem było Słowo”. Luter komentuje ten tekst mówiąc, że Jan nie mówi: „Syn był Słowem”. Również na sposób ariański rozumie on słowa Psalmu 110, 3: „Przed jutrzeńką Ciebie zrodziłem” jako: uczyniłem. Jednak ani Filip Melanchton ani Andreas Osiander nie pójdą za Lutrem w tej interpretacji, pozostając w tej kwestii wierni Tradycji Kościoła.

Luter pojmuje Chrystusa nie jako Osobę Boską, ale w perspektywie Jego dzieła zbawienia, które ma do wykonania, a więc na sposób funkcjonalny. Nie pyta: kim jest Chrystus sam w sobie? Uważa, że są to pytania dobre dla scholastyków i filozofów, którymi gardził, ale interesuje go pytanie, kim jest Chrystus dla mnie? Uznaje on, że zbawcze dzieło miało swój początek nie w momencie Poczęcia w łonie Maryi, ale dopiero w chwili chrztu w Jordanie, gdy przyjął On na siebie nasze grzechy a raczej stał się Grzechem, ponieważ ludzka natura jest siedliskiem zła³⁴. Według niego, już prorocy zapowiadali, iż Mesjasz, dla zbawienia ludzi, stanie się największym bandytą, bluźniercą, złodziejem, niszczycielem świątyni, ponieważ nie będzie działał w swojej własnej osobie, ale w skażonej, oddanej diabłu naturze³⁵. Aby nas zbawić, Chrystus musi sam stać się Złem³⁶. Tylko w ten sposób ściągnie na siebie gniew Ojca i odsunie go od ludzi³⁷. Ludzka grzeszna natura przyjęta przez Chrystusa stała się „przynętą” dla Lewiatana,

„sposób życia” (*habitus*), „podobny ludziom” (*similitudo hominum*) zostały przekreśnione i źle zrozumiane przez kolejne pokolenia chrześcijan jako odnoszące się do dwóch natur w Chrystusie. *Forma Dei* (postać Boża) należy rozumieć jako *formae Dei* (gesty, czyny Boga). Na kolejnych stronach książki jej Autorzy podają jeszcze inne przykłady zmian, jakich Luter dokonał gdy chodzi o rozumienie formuł zawartych w Piśmie Świętym lub w orzeczeniach dogmatycznych, m.in. „wiarę apprehensywną”, człowiek rozumiany w całości jako ciało, teza o byciu jednocześnie sprawiedliwym i grzesznikiem. Th. Beer i A. von Stockhausen podkreślają, że Luter twierdził, iż głosi „czystą Ewangelię”, jednak jego komentarze do dzieła Wigiliusza z Tapasus wskazują to, że teologia przez niego rozwijana nie miała z Ewangelią nic wspólnego (s. 19).

³⁴ Por. M. Luter, *Kazanie z 1 kwietnia 1540*, [w:] *Werke*, tom 49, Weimar 1913, s. 120; A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, s. 210–211; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 27–28; Por. Th. Beer, A. von Stockhausen [red.], *Vigilius von Thapsus, Die Disputation zwischen Arius und Athanasius*, s. 21 i 25–27.

³⁵ Por. M. Luter, *Werke*, t. 40 III, Weimar 1930, s. 745, w. 1–2, gdzie, wyjaśniając 53 rozdział Księgi Izajasza tak pisze: „Solus Filius Dei est peccator, sceleratus, reus mortis, sub potestate Diaboli et inferni et praeter ipsum nemo alius. Ergo non iam in nos ipsos intueamur et consideremus peccata”; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 299, gdzie czytamy, że według Lutra, na podstawie 2 Kor 5, 21 (Bóg uczynił Go grzechem) i Ga 3, 13 (Chrystus stał się za nas przekleństwem), należy powiedzieć, że „Bóg odrzucił faktycznie Chrystusa, zmiądzzył Go rzeczywiście z całą powagą w swoim gniewie”.

³⁶ Por. A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, s. 211–212.

³⁷ Por. M. Luter, *Werke*, t. 5, Weimar 1892, s. 271: Chrystus „portans in seipso iram patris pro nobis”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 29.

czyli szatana. Szatan połknął przynętę, ale został pokonany przez „haczyk”, na którym była zawieszona przynęta, tzn. przez naturę boską, przez którą Chrystus pokonał Lewiatana, starożytnego smoka, czyli diabła. Zatem natura ludzka była „polem bitwy” na którym spotkali się Bóg i szatan, ale zbawienia dokonała tylko boska natura Chrystusa. Zbawienie dokonało się bez nas i poza nami. Natura ludzka nie została przemieniona przez Chrystusa, pozostała, jak przedtem, substancją grzechu³⁸.

Zatem, według Lutra, człowieczeństwo Chrystusa nie było święte, ale przeciwnie, było poddane piekłu i szatanowi. Posługując się argumentem z komunikacji przymiotów wynikających z dogmatu chalcedońskiego twierdzi, że w Chrystusie mamy zjednoczenie bóstwa i piekła: bóstwa w naturze boskiej i piekła w naturze ludzkiej. Zatem w jednej Boskiej Osobie połączyły się dwa największe przeciwieństwa³⁹. Z tego powodu w samym Chrystusie toczy się walka, pojedynek dwóch gigantów: z jednej strony jest Chrystus, który przyjął grzeszną naturę ludzką, która zasługuje na karę i potępienie, Chrystus „w postaci sługi”, z drugiej zaś strony Chrystus – Syn Boży, całkowicie święty i bez grzechu. W Chrystusie odzwierciedla się to samo napięcie, paradoksalność i sprzeczność, co w człowieku: również On jest zarazem święty i grzeszny, żyje i umarł, walczy w sobie przeciw grzechowi. Jesteśmy zbawieni nie dzięki świętości Chrystusa, przez Jego zbawcze dzieło i miłość do nas, ale dzięki walce z grzechem, którą toczy On sam w sobie. Chrystus, który na mocy urzędu Mesjasza stał się grzechem, walczy z Chrystusem, który jest sprawiedliwym Synem Bożym, i zostaje przez Niego pokonany. Luter bowiem nie uznaje unii hipostatycznej w sensie dogmatu chalcedońskiego, ale jako zwykłe złożenie z dwóch natur sobie przeciwnych: ludzkiej, czyli grzesznej, i boskiej, czyli świętej, które walczą ze sobą w jednej Osobie Syna Bożego⁴⁰. Odkupienie jest więc „wewnątrzboskim dramatem”, w którym „Bóg zwycięża Boga” dla naszego dobra, zauważa kard. Ch. Schönborn⁴¹.

³⁸ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, s. 30–32.

³⁹ Por. Th. Beer, A. von Stockhausen [red.], *Vigilius von Thapsus, Die Disputation zwischen Arius und Athanasius*, s. 20; M. Luter, *Werke*, t. 43, Weimar 1912, s. 580: „Deus, qui creavit omnia, et est super omnia, est summus et infimus, ut oporteat nos dicere: Ille homo, qui flagris caesus, qui sub morte, sub ira Dei, sub peccato et omni genere malorum, denique sub inferno est infimus, est summus Deus. Quare? Quia eadem est persona. Duplex enim est natura, sed persona non est divisa. Utrunque igitur verum est, summa divinitas est infima creatura, serva facta omnium hominum, imo ipsi Diabolo subiecta”.

⁴⁰ Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 308–309: „[...] usprawiedliwienie nie jest wydarzeniem, w którym człowiek staje się z grzesznika sprawiedliwym, przemieniając się całkowicie wewnętrznie, ale jest tylko zmianą w samym Bogu [...]. Całe wydarzenie zbawcze znajduje się wyłącznie po stronie Boga, a zbawcze dzieło Chrystusa dotyczy najpierw Boga”.

⁴¹ Por. tamże, s. 309.

Zakończenie

Th. Beer i A. von Stockhausen zauważają, że po śmierci Marcina Lutra Filip Melanchton dokonał korekty myśli Ojca Reformacji. Przede wszystkim mocniej wypuklił on autorytet Ojców Kościoła, czego dowodem jest jego dzieło na temat Soboru w Nicei wydawane dwukrotnie, w r. 1550 i 1561⁴². Melanchton zignorował również najważniejszą tezę w teologii Lutra o podwójnym usprawiedliwieniu, aktywnym i pasywnym (*iustitia activa et passiva*). Także inne wypowiedzi Lutra dotyczące chrystologii lub trynitologii zostały pominięte lub otwarcie uznane za ariańskie. Melanchton powrócił do także do terminu *homousios*, który Luter odrzucił by uzasadnić swoją tezę o „walce gigantów” w Chrystusie.

Z komentarzy Lutra do dzieła Wigiliusza z Tapsus, Augustyna, Piotra Lombarda i innych teologów wynika, że źródłem jego teologii nie była myśl katolicka, ale neoplatońsko-plotyńska (Theologia Deutsch), neoplatońsko-pitagorejska (Pseudo-Hermes-Trismegistos) i gnostyczno-mitologiczna (Lewiatan schwytyany na przynętę natury ludzkiej). Te źródła bierze pod uwagę niewielu badaczy myśli Lutra⁴³. Dotyczy to również środowiska teologicznego w Polsce, w którym myśl Marcina Lutra jest mało znana, co wynika przede wszystkim z braku dostępu do jego twórczości w języku polskim. W Polsce mamy przetłumaczonych zaledwie kilka fundamentalnych tekstów dotyczących luterskiej reformacji, jak np. *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, z których kilka jest dostępnych on-line pod adresem <http://www.luter.pl/index.php?D=5>⁴⁴.

Zbliżające się pięćsetlecie reformacji zachęca do głębszego poznania myśli niemieckiego teologa i wpływu, jaki wywarł i wciąż wywiera na myśl filozoficzną i teologiczną, zwłaszcza, gdy chodzi o fundamentalną tezę o „niewolnej woli” człowieka, która stoi u podstaw zarówno antropologii jak i teologii i chrystologii weimarskiego reformatora.

⁴² Por. Th. Beer, A. von Stockhausen [red.], *Vigilius von Thapsus, Die Disputation zwischen Arius und Athanasius*, s. 28; szeroki wykaz tematów ważnych dla Lutra a skorygowanych przez Melanchtona znajdziemy u Th. Beer, *Luthers Theologie – eine Autobiographie*, s. 13–25.

⁴³ Por. Th. Beer, A. von Stockhausen [red.], *Vigilius von Thapsus, Die Disputation zwischen Arius und Athanasius*, s. 29.

⁴⁴ Najważniejsze wydanie dzieł Marcina Lutra, tzw. Weimarskie, rozpoczęte w roku 1883, liczy już 127 tomów i ponad 80.00 tysięcy stron, dostępne on-line na stronie <http://www.lutherdansk.dk/WA/D.%20Martin%20Luthers%20Werke,%20Weimarer%20Ausgabe%20-%20WA.htm> oraz <http://luther.chadwyck.com/>. Tłumaczenia wybranych dzieł Lutra na język angielski znajdziemy na stronie <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/wittenberg-luther.html#sw-cclib>.

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie poglądów Marcina Lutra na temat „niewolnej woli” i wpływu, jakie wywarły i wciąż wywierają one na myśl filozoficzną i teologiczną kultury Europy i Stanów Zjednoczonych. Teza o „niewolnej woli” człowieka, wyjaśniona w broszurze *De Servo Arbitrio* z grudnia 1525 r., stoi u podstaw zarówno antropologii jak i teologii i chrystologii weimarskiego reformatora. Zgodnie z tą ideą, człowiek jest zbawiony jedynie przez wiarę (*sola fides*) i niemożliwa jest jakakolwiek współpraca woli ludzkiej z łaską Bożą, jako że natura człowieka po grzechu pierworodnym jest całkowicie zepsuta, grzeszna. Na poglądy Marcina Lutra musiał zareagować Sobór Trydencki który podkreślił, że rzeczywiście jesteśmy usprawiedliwieni jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, jednak nie dzieje się to bez współpracy i odpowiedzialności osoby ludzkiej z łaską Bożą.

SŁOWA KLUCZOWE: Marcin Luter, wolna wola, niewolna wola, usprawiedliwienie przez wiarę.

Summary

Martin Luther’s concept of „non-free will” in the light of the doctrine of the Catholic Church

The aim of the article is to show Luther’s view on the “bondage of the will” and its impact on the theological and philosophical thoughts they have had in Europe and the United States. The thesis of “the bondage of the will” explained in a booklet *De Servo Arbitrio* from December, 1525 is a base for not only anthropology but also theology and christology of the weimarsky reformer. According to this idea a person is redeemed only through faith (*sola fides*) and any human will’s cooperation with God’s grace is impossible because the human’s nature is totally decayed and sinful since the original sin. The Council of Trent was a reaction to Martin Luther’s ideas. It emphasized that we are in fact excused through the faith in Jesus, yet it happens with our responsibility and cooperation with God’s grace.

KEYWORDS: Martin Luther, free will, non-free will, justification by faith.

Olga Cyrek
Rzeszów

Acedia i sposoby jej zwalczania w ujęciu Jana Klimaka

Wstęp

Nazwa acedia wywodzi się od greckiego słowa *akēdia*, oznaczającego wewnętrzną obojętność i zaniedbanie troski o podtrzymanie własnego istnienia¹. Już od starożytności utożsamiana była z melancholią, pewnym marazmem i brakiem woli życia. Taką apatię kojarzono też z depresją, czy też z duchową gnuśnością i ogólnym zniechęceniem do życia².

Ten uciążliwy stan dla organizmu ludzkiego objawia się smutkiem, ogólnym przygnębieniem, zanikiem motywacji do jakiegokolwiek działania czy zaangażowania się w bieżące sprawy. Takie zniechęcenie do życia przybiera formę wyczerpania nie tylko duchowego, ale i fizycznego, gdyż wewnętrzna gnuśność paraliżuje wszelką aktywność i przyczynia się do odczuwania całkowitej obojętności na bodźce zewnętrzne oraz wszelkiego rodzaju pobudki wewnętrzne. Na dłuższą metę prowadzi ona do odczuwania duchowej pustki, a w skrajnych przypadkach do rozpacz czy nawet samobójstwa.

Acedia, jako stan duchowego marazmu, objawia się nie tylko zwątpieniem w sens egzystencji i brakiem celu, ale także zanikiem wszelkiej woli, prowadzącym do wyniszczenia psychiki oraz rujnącym ciało. Powoduje ona zwolnienie rytmu serca i spowolnienie metabolizmu, co się dzieje na skutek zmniejszenia ilości przyjmowanych pokarmów i zaprzestania aktywności fizycznej.

Acedia często dotyka ludzi, którzy stracili nadzieję, to znaczy wypalili się duchowo i nie mogą znaleźć pocieszenia nawet w tym, w co dotychczas

¹ Na temat acedii najwięcej pisał Ewagriusz z Pontu, zob. G. Bunge, *Acedia – duchowa depresja*, Kraków 2007; G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, ŻrMon 19, Kraków 2007, Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻrMon 18, Kraków 2007; Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŻrMon 36, Kraków 2005; L. Misiarczyk, *Acedia według Ewagriusza z Pontu*, „Studia Płockie” 32 (2004), s. 63–84; L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007.

² Zob. A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 2001, s. 285–286.

wierzyli. Cierpiący na „chorobę” acedii nie umieją skoncentrować swoich myśli na jednym celu, często pozostają rozkojarzeni i tym samym nie zaznają spokoju.

Ludzie podatni na taką apatię zdają się być ciągle senni, „bujają w obłokach”, żyją marzeniami, nie potrafią znaleźć się w teraźniejszości, to znaczy tu na danym miejscu i teraz w odpowiednim czasie, a zbyt długo rozpamiętują swoją przeszłość lub też za bardzo wybiegają w przyszłość, a zaniedbują to, co teraz powinni zrobić.

Chrześcijańscy pisarze, nie tylko starożytni, acedię uważali za jedną z najcięższych wad utożsamianą ogólnie z lenistwem i niezdolnością do pracy nad sobą. Zwracali uwagę, że najczęściej dotykała ona ludzi próbujących w samotności osiągnąć cnoty duchowe, a więc pustelników pozbawionych kontaktów z ludźmi czy też hezychastów pragnących zdobyć duchowy spokój.

Stan acedii opisywali zwłaszcza wschodni pisarze ascetyczni, szczególnie Ewagriusz z Pontu († 399) i Jan Klimak († 649)³. Zgodnie z ich obserwacjami, niewytrwali mnisi przesiadujący zbyt długo w zamkniętej celi bez kontaktu z otoczeniem, szybko odczuwali niekorzystne skutki takiego stanu. Nie mogąc znaleźć sobie miejsca oraz odpowiedniej pozycji ciała, zazwyczaj długo stali przy oknie wypatrując kogoś, kto mógłby ich odwiedzić. Z chęcią nawet zapraszali innych, by podjąć z nimi próżną rozmowę i w ten sposób zagłuszyć w sobie umysłową pustkę. Owładnięci demonem acedii z niecierpliwością oczekiwali pory na posiłek oraz jakiś pobudzeń płynących ze świata zewnętrznego. Jeśli odczuwali znaczy brak wrażeń, którymi mogliby pobudzić zmysły, to wówczas opuszczali swoją celę, gdyż na dłuższą metę wytrzymanie w izolacji stawało się dla nich niemożliwe.

Niektórzy co prawda zostawali w celi, ale nadal nie mogli uwolnić się od „demonu południa”, mieli poczucie, że czas niemiłosiernie się dłuży, a pragnęli by szybciej i przyjemniej im upłynął. Dlatego też zabierali się oni za czytanie Biblii, lecz po pewnym czasie ulegali znudzeniu, wertowali nerwowo kartki, a w końcu zaczynali ziewać i robili się senni. Tak ospali i zniechęceni do wszystkiego, zamiast pobudzić się trochę fizycznie ulegali swojej słabości i kładli się nawet spać. Ich drzemka nie była jednak spokojna, bo wielu z nich nie mogło się odpowiednio ułożyć na twardej ziemi, a niemożność zaznania należytego odpoczynku wywoływała u nich irytację. Ci zaś, którzy łatwo ulegali emocjom stawali się płaczkliwi i odczuwali wewnętrzny gniew w stosunku do innych i do siebie samych, złorzeczyli nawet Bogu obwiniając go za ten przygnębiający stan. Nie umiając w prawidłowy sposób się modlić, nie osiągnęli tym samym duchowych celów, jakie sobie pierwotnie założyli⁴.

³ Na temat św. Jana Klimka zob. *Vita Joannis*, PG 88, 596–608.

⁴ Stan acedii jakiemu podlegali asceci został opisany przez Ewagriusza z Pontu, zob. Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, [w:] tenże *Scholia in Psalmos*, PG 12, 1054–1686. W głównej części

Wielokrotnie słabi psychiczne mnisi odczuwali zniechęcenie do przebywania w jednym miejscu, a szczególnie nie znosili miejsca, w którym akurat mieszkali, co oznacza że przeżywali tzw. „horror loci”. Towarzyszyła im także nienawiść do wszelkich czynności, które w danej chwili mieli wykonać, co świadczy, iż nie wykorzystywali w należyty sposób swojego czasu. Nie umieli oni znaleźć się w terażniejszości, lecz albo za bardzo rozpamiętywali to co było, lub też ze zniecierpliwieniem oczekiwali tego, co będzie. Przerywali więc swoją pracę i nie tylko nie widzieli sensu jej kontynuowania, lecz także najchętniej nie robili by niczego. Tym samym wpadali w błędne koło, bo nie podejmując żadnych czynności szybko ulegali nudzie.

Istniały różne sposoby radzenia sobie z uciążliwym stanem acedii. Mnisi w zależności od osobistych predyspozycji podejmowali wypróbowane metody, dzięki którym mogli utrzymać stan pełnej duchowej gotowości i stale się wewnętrznie kontrolowali. Już starożytni mnisi zawsze podkreślali wielką wagę własnego wysiłku w zmaganiu się z pokusami, dzięki któremu uzyskiwali duchową korzyść⁵.

Trzeba pamiętać, że pod wpływem acedii, mnisi odczuwali najpierw osłabienie cielesne, a dopiero potem doprowadzało ich to do duchowego marazmu. Stąd też asceci za swój obowiązek uważali w pierwszej kolejności oczyszczenie swojego ciała od namiętności i zatroskania i tylko w ten sposób mogli następnie zjednoczyć się z Bogiem, a ty samym uwolnić się od smutków i rozpacz⁶.

Doświadczeni Ojcowie pustyni stosowali różne sposoby, by nie popaść w marazm, a w szczególności wyteżali swoją uwagę, wzmacniali gorliwość w wykonywaniu wszelkich czynności, co ułatwiało im kontemplację Boga. Podejmując jednostajną, spokojną pracę i ciągłą medytację, uczyli się pewnej stałej dyspozycji i odpędzali od siebie niechciane myśli.

1. Objawy acedii u współczesnego człowieka i metody jej zwalczania

Stan acedii był nie tylko udziałem starożytnych anachoretów przesiadujących z dala od ludzi. Często i dzisiaj doskwiera on ludziom, żyjącym wciąż w ciągłym hałasie i w otoczeniu różnych wrażeń płynących ze świata oraz

artykułu za główne źródło posłużyło dzieło Jana Klimaka „Drabina raj”, w którym autor również w podobny sposób opisuje mnichów ulegających acedii.

⁵ Johannes Climacus, *Scala paradisi* 13, 12, PG (*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*) 88, 860 C. (tł. pol. [w:] Święty Jan Klimak, *Drabina raj*, W. Polanowski [tłum.], Kęty 2011).

⁶ Tamże, 3, 1, PG 88, 653 B-C.

osobom nie umiejącym znaleźć sobie właściwego sensu życia. Można nawet powiedzieć, że acedia częściej dotyka współczesnych ludzi, szczególnie tych, którzy są ciągle zaniepokojeni i o coś nieustannie się troszczą. To wywołuje u nich pewne wewnętrzne wzburzenie, a długotrwały stres rodzi nieuzasadnione lęki, które z czasem doprowadzają do bezsilności i rozpacz. Taki niepokojący stan duchowy, wpływający także na kondycję cielesną i ogólne zdrowie psychiczne jak i fizyczne, nie trwa jednak ciągle przez całe życie, a pojawia się tylko w określonych etapach ludzkiej egzystencji. Towarzyszy on pewnemu stopniu rozwoju ludzkiej osobowości i występuje przeważnie w okresie kiedy człowiek przewartościowuje wszelkie pojęcia, które dotychczas kształtowały jego psychikę.

Z łatwością można poznać osoby cierpiące na acedię. Przeważnie są one zbyt pobudzone od samego rana, co wskazuje także pośrednio na ich niecierpliwą naturę. Poprzez taką nadpobudliwość szybko tracą one siły, a po paru godzinach odczuwają już deficyt energii, która przecież powinna im starczyć do końca dnia. Tym bardziej, jeśli osoby te posiadają ubogie życie duchowe, to w miarę upływu czasu zaczynają się nudzić, a nie mogąc próżnie zapełnić sobie czasu, wyszukują coraz to nowsze wrażenia wzrokowe, dźwiękowe czy też smakowe pobudzające ich zmysły i w ten sposób sztucznie podtrzymują aktywność zarówno duchową jak i cielesną. Oczywiście, po pewnym czasie osoby takie odczuwają niedobór tych wrażeń, co nieraz wywołuje u nich znużenie, a w skrajnych wypadkach smutek lub nawet rozpacz. Możemy w tym zachowaniu dopatrzeć się pewnego rodzaju depresji prowadzącej nieraz do neurastenii. Nerwica ta, w zależności od osobowości, u niektórych przejawia się nieco inaczej. Jedni w wyniku znużenia zamykają się w sobie i obwiniają w myślach innych ludzi za sytuację, w której się znaleźli. Jeszcze inni na siłę poszukują towarzystwa, szukając pretekstu do próżnych rozmów, czy też żartów. Wydaje im się, że czas ciągnie się niemiłosiernie długo, dlatego starają się sobie go bezmyślnie zapełnić, a wiedząc, że w gwarze czy też w gronie przyjaznych sobie osób szybciej im przeminie, usilnie poszukują towarzystwa.

Gdyby ludzie mieli większą znajomość praw, jakimi kieruje się chronobiologia, to z pewnością umieliby też opędzić od siebie acedię. Poznaliby wówczas, że doskonałym środkiem umożliwiającym jej zwalczanie, jest jednostajna lekka praca ręczna, duchowa lektura oraz nieustanna modlitwa umożliwiająca utrzymanie stałej dyspozycji wewnętrznej i gotowości do podjęcia aktywności. Dlatego też osoby wyciszone i skupione na sobie, niezależnie od upływu czasu są w stanie nieustannie myślami przebywać z Bogiem, utrzymując tym samym pogodę duchową. Oczywiście ci, którzy wykazują dobre rozeznanie znajomości ludzkiej psychiki oraz opierają się na osobistym doświadczeniu wiedzą, że aby

uniknąć marazmu i melancholii, należy w ciągu dnia naprzemiennie podejmować różne czynności i nie skupiać się zbyt długo na jednym obiekcie zainteresowań.

Podobnie asceci już od starożytności zdawali sobie sprawę, że w pewnych godzinach należy poświęcić się czytaniu pogrzejających duchowo tekstów, w innych zaś nauce pamięciowej, w jeszcze innych modlitwie czy też pracy fizycznej. Takie naprzemienne podejmowanie różnej aktywności pozwalało im zachować równowagę duchowo-cielesną, wpływającą także na zdrowie psychiczne. A trzeba przecież pamiętać, że acedia to choroba duszy, która jednak swe podstawy ma w ciele. Odkryli to już anachoreci egipskiej pustyni, którzy poprzez to, co materialne i cielesne, leczyli to co duchowe. Oznacza to, że podejmowali nieskomplikowane, jednostajne czynności, np. zajmowali się rękodziełem, dzięki któremu mogli ciągle podejmować myślną modlitwę, a nieskomplikowana aktywność nie powodowała u nich rozproszenia. Istotne jest także to, że przy okazji zapewniali oni sobie utrzymanie i dzięki temu uniezależniali się od pomocy innych, tym samym minimalizowali kontakty z ludźmi, które utrudniały im wewnętrzne skupienie i refleksję.

2. Acedia w ujęciu Jana Klimaka

2.1 Milczenie a wielomówność

Jan Klimak, uważany za ojca hezychazmu, pisarz ascetyczny piszący po grecku zauważył, że acedia często atakowała osoby gadatliwie, nie radzące sobie z wadą wielomówności⁷. Wielokrotnie bowiem zdarzało się, że asceci przytłoczeni przez natłok próżnych myśli, objawiali to na zewnątrz w niepotrzebnych słowach, plotkach i zbytecznych żartach. W rzeczywistości jednak zmagali się oni z duchową pustką i sztucznie szukali sposobów jej wypełnienia.

Tymczasem asceci posiadający dobre rozeznanie w tej kwestii, świadomie podejmowali milczenie, zdając sobie sprawę, że tylko w ten sposób uchronią się przed znużeniem i rozpaczą. Za istotne uznali oni bowiem, aby praktykować nie tylko milczenie języka, ale także milczenie duszy, polegające na powstrzymaniu się nawet od myślnego wyrażania swojej woli i poleganiu na pomocy Boga.

⁷ Tamże, 13, 1, PG 88, 857 D: „Et hic surculus unus est ex loquacitatis ramis uti supra docuimus, et ex nepotibus primus, acedia inquam”.

2.2. Wizyty gości i poszukiwanie towarzystwa

Objawem acedii jest ogólne znudzenie w ciągu dnia, nasilające się zwłaszcza w niektórych porach, najbardziej niekorzystnych dla organizmu. Podobnie dotyczyło to znudzonych ascetów, przesiadujących samotnie we własnych celach, którzy na tyle nie wiedzieli co ze sobą zrobić, że z chęcią czekali na wizytę gości z zewnątrz, lub też nawet sami szukali pretekstu, by odwiedzić innych mnichów rzekomo w celu ich duchowego pocieszenia. Anachoreci tacy, nie zdawali sobie jednak sprawy, że sami potrzebują duchowej pomocy, a czując ogólne osłabienie poszukiwali pobudek z otaczającej ich rzeczywistości. Co prawda, odwiedzali oni innych ascetów, ale robili to tylko po to, aby się nie nudzić i zappełnić sobie próżnie czas przebywając w towarzystwie⁸.

Z błędnego założenia wychodzili ci, co sądzili, że aby móc zabić nudę należy poświęcić się przyjemnym czynnościom, a zwłaszcza wielomówności. Nieświadomie nawet oddawali się oni wówczas błazeńskim wygłupom, a ponieważ nadmiar wrażeń z czasem stawał się dla nich niewystarczający, szybko odczuwali skutki acedii. Stawali się oni wówczas senni, a podczas modlitwy łatwo ulegali rozproszeniu. Brakowało im też zapału i gorliwości, dlatego nie mogli zmusić się do czuwania i wewnętrznej aktywności⁹. Być może wynikało to z faktu, że ci, którzy często poświęcali długi czas rozmowom, tracili zbyt dużo energii w krótkim czasie i dostarczali sobie za dużo pobudek zmysłowych. Po pewnym zaś czasie odczuwali deficyt energii i wewnętrznej siły, co subiektywnie wywoływało u nich odczucie znudzenia. Nie dość, że pragnęli oni zawsze sprawiać przyjemność swojemu ciału, to równocześnie zaciemniali umysł niepotrzebnymi wyobrażeniami wynikającymi z przywiązania do świata.

Zupełnie inaczej sprawa wyglądała z osobami praktykującymi świadome milczenie, które właśnie dzięki temu mogły kontrolować swoje myśli, a tym samym podjąć prawdziwą modlitwę. Hezychyści zresztą, tylko i wyłącznie w milczeniu, mogli rozważać swoją śmierć oraz oczekiwać przyszłej kary za swoje grzechy. Powstrzymując zaś swój język odczuwali oni równocześnie zamiłowanie do zdobywania duchowej wiedzy¹⁰ oraz uzyskiwali oświecenie od Boga¹¹.

⁸ Tamże, 6, PG 88, 860 B: „Acedia gaudet frequentia hospitium, et monet anachoretam ut operae pretium faciat quo possit eleemosynas largiri: hortatur ut aegri strenue, in memoria revocando illud Christi »*Infirmus eram et venistis ad me*«; rogat ut ad desperabundos et pusillanimes, cum ipsa sit pusillanimes”.

⁹ Tamże, 11, 2, PG 88, 852 B: „Loquacitas est ignorantiae argumentum, fenestra obstrectiationis, scurrilium nugamentorum magistra, ministra mendacii, compunctionis abstersio, auctrix et conciliatrix ignaviae, somni nuntia, meditationis ditractio, custodiae cordis abolitio, fervoris divini frigidarium et gelicidium, orationis languor seu potius extinctio”.

¹⁰ Tamże, 11, 3, PG 88, 852 B.

¹¹ Tamże, 11, 5, PG 88, 852 C.

Trzeba podkreślić, że jeśli mnisi pomimo swej ascezy nadal pozostawali wielomówni, to świadczyło o tym, że nie opanowali jeszcze swoich przyzwyczajęń, dlatego też łatwiej ulegali innym namiętnościom cielesnym np. oddając się obżarstwu. Stąd też liczni asceci narzucali sobie post, po to właśnie, aby ujarzmić swój język¹². Zwłaszcza asceci rozmyślający o śmierci i płaczący nad własną słabością cenili sobie powściągliwość w słowach¹³, wiedząc że właśnie dzięki takiej wstrzemięźliwości zachowują duchowe dary. Oczywiście i hezychasći niekiedy wychodzili do ludzi, ale równocześnie nieustannie się pilnowali, aby nie oddawać się gadulstwu, poprzez które mogli utracić dotychczas zdobyte cnoty¹⁴.

Anachoreci odczuwający niedosyt wrażeń zmysłowych i cierpiący na acedię poszukiwali towarzystwa innych, usilnie oczekując wizyt gości z zewnątrz lub też sami z własnej inicjatywy spiesząc na spotkanie z ludźmi. Natomiast prawdziwi hezychasći postępowali wręcz odwrotnie i zawsze starali się uciekać od ludzkich zbiorowisk¹⁵, a robili to tylko dlatego, że pragnęli przebywać sam na sam z Bogiem¹⁶ oraz chcieli uniknąć rozproszenia uwagi, aby móc się skupić jedynie na modlitwie¹⁷.

Mnisi, których paraliżowała apatia, podświadomie zresztą oczekiwali pocieszenia od innych osób. Natomiast asceci prawdziwie pokutujący, wcale nie pragnęli ulżenia sobie w cierpieniu¹⁸, a po uświadomieniu sobie własnych win, szczerze płakali nad sobą, co zmuszało ich do większej wstrzemięźliwości i milczenia¹⁹. Mieli oni bowiem świadomość tego, że nie uzyskają daru łez przebywając w gwarным towarzystwie i oddając się próżnym rozmowom²⁰.

Praktyka milczenia miała ważne znaczenie z tego względu, że ogólnie uczyła powściągliwości i ujarzmiania odruchów ciała. Hezychasći zdani tylko i wyłącznie na siebie samych, mogli przecież niekiedy odczuwać zwątpienie w sens ponoszonych wysiłków ascetycznych i dlatego, aby uchronić się przed takim zniechęceniem, tym usilniej pobudzali się do trudu. Uspakajali swe naturalne skłonności i negatywne emocje, a szczególnie gniew²¹, co możliwe stało się dopiero przy narzuceniu sobie milczenia ust, jak i myśli²².

¹² Tamże, 11, 8, PG 88, 852 C-D.

¹³ Tamże, 11, 9, PG 88, 852 D: „Qui excessum vitae semper sollicitate meditatur, linguam iam truncavit. Qui verum animae luctum sibi comparavit a fabulis inanibus tanquam ab igne refugit”.

¹⁴ Tamże, 27/B, 50, PG 88, 1109 D.

¹⁵ Tamże, 11, 11, PG 88, 852 D.

¹⁶ Tamże, 27/A, 27, PG 88, 1100 D.

¹⁷ Tamże, 27/B, 56, PG 88, 1112 B.

¹⁸ Tamże, 7, 3, PG 88, 801 D-804 A.

¹⁹ Tamże, 7, 4, PG 88, 804 A.

²⁰ Tamże, 7, 5, PG 88, 804 A.

²¹ Tamże, 8, 2, PG 88, 828 C.

²² Tamże, 8, 4, PG 88, 828 C.

2.3. Wrażenia dźwiękowe i chęć podejmowania rozmów

Asceci poddający się acedii, stale poszukiwali wrażeń dźwiękowych i bodźców płynących ze świata, podtrzymując w sposób sztucznie swoją aktywność wewnętrzną i zewnętrzną. Tymczasem ludzie dążący do stanu hezychii zawsze unikali hałasu, niemniej jednak z drugiej strony równocześnie pozostawali oni także uodpornieni na gwar z otaczającej ich rzeczywistości i nie ulegali już rozproszeniu, pomimo oddziaływania niekorzystnych czynników²³.

Przecież hezychiaści nieraz wychodzili ze swych cel i kontaktowali się z przypadkowo napotkanymi osobami, chociaż starali się unikać podejmowania z nimi rozmów, bo to mogłoby ich pobudzić emocjonalnie. Oni zaś zawsze pragnęli pozostać duchowo niewzruszeni i w miarę możliwości uczyli się niegniewliwości²⁴.

2.4. Aktywność umysłowa oraz czuwanie duchowe jako metoda na senność i brak gorliwości

Jan Klimak zauważył, że mnisi ulegający acedii pozostawali osłabieni duchowo i ociężali umysłowo, a to sprawiało, że robili się niedbali i niewytrwali w swojej ascezie²⁵. Zaniedbując swój duchowy rozwój, stawali się również niewrażliwi, co związane było z utratą ich pierwotnej gorliwości²⁶.

Asceci ulegający acedii tracili również wszystkie cnoty, które wcześniej w sobie wypracowali, co było dla nich równoznaczne ze śmiercią duchową²⁷. Zresztą wadę acedii uważali zawsze za najgorszą z wszystkich wad dlatego, że pod jej wpływem stawali się duchowo gnuśni oraz nie pobudzali do wysiłku własnego umysłu²⁸.

Zgodnie z obserwacją poczynioną przez Jana Klimaka, asceci zmagający się z acedią często stawali się senni, tyle że w znacznym stopniu wynikało to także z ich usposobienia i trybu życia, np. diety. Przykładowo niektórzy ulegali zmęczeniu z przejedzenia, znowu inni odczuwali osłabienie pod wpływem zbyt skrajnego postu²⁹.

²³ Tamże, 27/A, 5, PG 88, 1097 B.

²⁴ Tamże, 27/ A, 5, PG 88, 1097 B.

²⁵ Tamże, 13, 2, PG 88, 860 A: „Acedia est animi remissio mentis enervatio, neglectus religiosae exercitationis, odium professionis, laudatrix rerum saecularium, quae non verecundatur Deum ipsum calumniari, quod sit durus et inimicus. Languida est in sacra psalmodia, ad preces infima, ferrea ad ministerial, impigra ad labores, ficta ad parendum”.

²⁶ Tamże, 18, 2, PG 88, 932 B.

²⁷ Tamże, 13, 9, PG 88, 860 C: „Ceteris vitis singula singulas virtutes enervant; acedia vero religioso mortem affert generalem”.

²⁸ Tamże, 13, 10, PG 88, 860 C.

²⁹ Tamże, 19, 1, PG 88, 937 A.

Wydaje się, że hezychaiści przebywający w samotności mieli większe trudności, by powstrzymać się przed snem. Natomiast mnisi żyjący we wspólnocie, a więc ćwiczący się w posłuszeństwie bezwzględnie starali się zwalczać przyzwyczajenie do zbyt długiego spania. Wiedzieli bowiem, że nadmierny sen spowoduje u nich ospałość i ośpienie duchowe. Tym usilniej więc zmuszali się do czuwania, co ułatwiało im potem ujarzmić zmysły³⁰, kontrolować swoje myśli i odsuwać od siebie sennie wyobrażenia³¹.

Gorliwi mnisi zdawali sobie sprawę z istotnego znaczenia wysiłku umysłowego, stąd też ćwiczyli pamięć. Nie pozwalali sobie oni na długi sen, gdyż sądzili, że wpłynie on na proces zapominania, a równocześnie byli przekonani, że praktykując czwanie oczyszczają pamięć³².

Zupełnie inaczej postępowali leniwi asceci, którzy nie żałowali sobie długiego snu i w ten sposób marnowali wiele czasu³³, zamiast przeznaczyć go na pożyteczne czynności. Niedoświadczeni duchowo mnisi nie umieli bowiem jeszcze zmusić się do wewnętrznej aktywności, pobudkę znajdowali jedynie w towarzystwie i tylko wtedy z łatwością przychodziło im czwanie, natomiast szybko stawali się ospali podczas modlitwy³⁴. Oznacza to, że głos innych osób działał na nich stymulująco, a jeśli pozostawali sami ze swoimi myślami, wówczas nie mogli zmobilizować się do wewnętrznego wysiłku, co wynikało także z ich słabości oraz braku silnej woli.

Z powyższego wynika, że niedbali mnisi z łatwością oraz chęcią oddawali się wielomówstwu, ale gdy przychodziła pora, aby zająć się czytaniem duchowej lektury, to stawali się senni³⁵. Szczególnie dotyczyło to osób o skłonnościach ekstrawertycznych i nie umiejących skupić się na swoim życiu wewnętrznym.

Niewytrwałym ascetom bardziej zresztą zależało na doczesnych sprawach i przez to wydawało im się, że nie osiągną duchowych celów. Szczególnie ci, którzy już na samym początku za bardzo przecenili własne możliwości, po jakimś czasie uświadamiali sobie, że nie podołają zadaniu, jakie przed nimi stoi. Co prawda widzieli oni własne słabości, niemniej jednak obwiniali za to Boga, nie chcąc się przyznać do własnego lenistwa i braku gorliwości³⁶.

³⁰ Tamże, 20, 4, PG 88, 940 D.

³¹ Tamże, 20, 5, PG 88, 940 D.

³² Tamże, 20, 9, PG 88, 941 A.

³³ Tamże, 20, 11, PG 88, 941 A.

³⁴ Tamże, 20, 12, PG 88, 941 A.

³⁵ Tamże, 20, 13, PG 88, 941 A-B.

³⁶ Tamże, 13, 2, PG 88, 860 A.

2.5. Wpływ upływającego czasu na „demonia południa”

Z obserwacji wynika, że wielu ludzi zazwyczaj jest bardziej zdolnych podejmować większą aktywność w godzinach rannych, natomiast w miarę upływu czasu tracą swoją energię i zapal do podejmowania jakichkolwiek czynności. Podobnie było z ascetami żyjącymi na pustkowiach, którzy bez towarzystwa innych mnichów tracili z czasem mobilizację do kontynuowania ascezy. Zazwyczaj w połowie dnia³⁷ odczuwali oni zmęczenie i zastanawiali się nad sensem własnego trudu. Pora seksty stawała się najbardziej niebezpieczna dla ich życia duchowego, bo właśnie wtedy asceci skłonni byli w największym stopniu ulegać pokusom, a osłabieni duchowo tracili pierwotny entuzjazm.

Stąd też mnisi usilnie dążący do doskonałości duchowej starali się zachować czujność właśnie w połowie dnia, ponieważ o tej porze mogli ulec licznym namiętnościom a zwłaszcza acedii, co odrywało ich od praktykowania hezychii³⁸. To właśnie w południe, kiedy słońce znajdowało się w zenicie, asceci odczuwali największe osłabienie w ciągu dnia i stawali się otępiali. Ponieważ nie musieli już wtedy załatwiać koniecznych spraw ani podejmować jakiś ważnych czynności, przez to subiektywnie wydawało im się, że czas się dłuży. Odczuwali wówczas nie tylko znudzenie, ale i zniecierpliwienie, tak jakby na coś czekali. Najbardziej niewytrwali spośród nich przerywali nawet swoją ascezę i nie dążyli już w spokoju do hezychii, lecz opuszczali swoje zaciszne lokum i udawali się na spotkania z ludźmi³⁹. Z tego wynika, że niektórzy właśnie pod wpływem zbyt długiej ciszy odczuwali irytację, każdy spokojny dzień wydawał im się monotony, a oni tymczasem poszukiwali urozmaiceń w życiu.

Podkreślić należy, że anachoreci poddawali się acedii zwłaszcza latem w samo południe, kiedy doskwierał im największy upał. Pod jego wpływem asceci nieraz oddawali się drzemce, a ponieważ wiedzieli, że trudno jest otrząsnąć się z takiej ospałości, dlatego też zmuszeni byli pobudzać się poprzez ręczną pracę, aby nie ulec zbytniemu znużeniu⁴⁰.

2.6. Lenistwo a praca ręczna

Z reguły asceci pod wpływem duchowego lenistwa nie wykazywali zapалу do podjęcia także ręcznej pracy, ponieważ brakowało im posłuszeństwa⁴¹. Niekiedy

³⁷ Tamże, 1, 5, PG 88, 860 A: „Medicos aegros mane inuisit: acedia religiosos sub meridiem”.

³⁸ Tamże, 27/B, 31, PG 88, 1105 C.

³⁹ Tamże, 27/A, 19, PG 88, 1100 A.

⁴⁰ Tamże, 27/B, 48, PG 88, 1109 C.

⁴¹ Tamże, 13, 2, PG 88, 860 A.

nawet odczuwali oni silną niechęć do takiego wysiłku, a woleli raczej, aby to inni ich utrzymywali⁴².

Istniały jednak pewne metody pozwalające uwolnić się od duchowej apatii za pomocą np. fizycznego pobudzenia. Niektórzy, po to właśnie zachowywali bezwzględne posłuszeństwo i podejmowali fizyczną pracę, aby móc zająć czymś ręce i uchronić się w ten sposób przed duchowym marazmem⁴³.

Oczywiście trzeba podkreślić, że praca dla anachoretów, nie była wartością samą w sobie a jedynie środkiem do osiągnięcia wzniosłych celów. Pustelnicy, tylko wtedy, kiedy odczuwali duchowe i cielesne osłabienie pod wpływem wysokiej temperatury powietrza oraz duszności, podejmowali aktywność fizyczną, aby dodać sobie energii⁴⁴. Natomiast, gdy wykazywali zdolność do podjęcia modlitwy bez żadnego pobudzenia, to wówczas nie przerywali sobie medytacji niepotrzebnymi zajęciami, które przecież powodowały rozproszenie.

2.7. Wpływ acedii na modlitwę

Wielokrotnie niewyćwiczeni mnisi, którzy popadali w duchowy marazm, nie mogli spokojnie się modlić ani odmawiać psalmów⁴⁵, a jeśli już je śpiewali, to czynili to z opieszałością⁴⁶. Asceci rozpraszający się pod wpływem niestosownych myśli, nie byli w stanie podjąć czystej modlitwy⁴⁷ i przerywali swój duchowy obowiązek po to, aby zająć się innymi sprawami, które wydawały im się bardziej pilne⁴⁸. Zaniebdywali więc odmawianie godzin kanonicznych, ponieważ mieli głowę zaprzątą wieloma troskami, ciągle błędzili myślami i tym samym ulegali licznym pokusom⁴⁹.

Niewytrwali asceci poddawali się nawet acedii niezależnie od pory odmawiania oficjum, przykładowo podczas primy, tercji czy seksty odczuwali też bóle cielesne oraz głód, a dopiero w porze nony, kiedy mogli się posilić, nabierali więcej sił. Niemniej jednak gdy znów przystępowali do modlitwy, to ponownie odczuwali obciążenie ciała oraz senność, zaczynali więc ziewać i nie byli już w stanie wypowiadać słów⁵⁰. Być może asceci nie umieli skupić się umysłowo, co wynikało z przejedzenia lub też z powodu psychicznego nastawienia.

⁴² Tamże, 6, PG 88, 860 B.

⁴³ Tamże, 13, 3, PG 88, 860 A: „Vir obediens nescit quid sit ignavia, per actiones externas mentem perficit”.

⁴⁴ Tamże, 27 B, 48, PG 88, 1109 C.

⁴⁵ Tamże, 13, 11, PG 88, 860 C.

⁴⁶ Tamże, 13, 2, PG 88, 860 A.

⁴⁷ Tamże, 28, 22, PG 88, 1132 D-1133 B.

⁴⁸ Tamże, 13, 7, PG 88, 860 B-C.

⁴⁹ Tamże, 28, 22, PG 88, 1132 D-1133 B.

⁵⁰ Tamże, 13, 8, PG 88, 860 C.

Asceci przebywający w celi niekiedy odczuwali na tyle zmęczenie, że pragnęli przybrać wygodniejszą pozycję ciała podczas wykonywania psalmodii. Stawali się nadwrażliwi na dźwięki dobywające się z zewnątrz celi, co zachęcało ich do tego, aby opuścić swoje zacisze lokum. Ulegali więc oni rozproszeniu, tym bardziej jeśli skupiali się na hałasie wytworzonym przez świeckich ludzi⁵¹.

Zgodnie z koncepcją Jan Klimaka gorliwi mnisi za główny oręż przeciwko acedii zawsze stosowali modlitwę, dzięki której jednoczyli się z Bogiem, uzyskiwali przebaczenie grzechów oraz stawali się wolni od pokus i wewnętrznego rozdarcia. Dzięki tej wewnętrznej aktywności, uzyskiwali duchową radość oraz oświecenie umysłu. Odczuwali także nadzieję, wobec czego chronili się od rozpacz i smutku, który sparaliżowałaby ich działanie⁵².

Dzięki modlitwie w jakimś stopniu uwalniali się od namiętności i osiągnęli stan beznamiętności⁵³. Oddalając od siebie ziemskie troski, tym samym nie ulegali oni już gniewowi i nie odczuwali wewnętrznego cierpienia z powodu namiętnych myśli⁵⁴.

Asceci stosowali różne metody, aby wytrwać mocno na modlitwie, nie odczuwając przy tym znudzenia, m. in. starali się nie przyjmować zbyt wygodnej postawy, przyczyniającej się do braku czujności. Nie chcieli bowiem czuć się za bardzo zrelaksowani, bo przez to mogliby szybciej zasypiać, dlatego pobudzali się oni poprzez wysiłek ciała i naprężenie mięśni, to znaczy przyjmowali odpowiednią pozycję np. wyciągając do góry rękę⁵⁵.

Aby uwolnić się od niestosownych myśli mnisi stosowali bardzo różne środki zaradcze, takie jak np. naprzemienne wykonywanie pracy ręcznej i psalmodii⁵⁶. Niekiedy jednak ze względu na swoją słabość nie mogli oni utrzymać aktywności podczas odmawiania psalmów i odczuwali potrzebę podjęcia ręcznej pracy, dzięki której dodawali sobie energii⁵⁷. Tylko ze względu na słabość cielesną pozwalali sobie na pracę, jeśli jednak byli zdolni zmobilizować się do duchowej czujności bez żadnego zewnętrznego pobudzenia, wówczas powstrzymywali się od wszelkich ręcznych zajęć mogących spowodować u nich rozproszenie duchowe.

⁵¹ Tamże, 13, 13, PG 88, 860 C-D. „[...] Observa et deprehendes ab illa, insistentes pedibus oppugnari, sedentes ut in cellae parietes inclinent et circumspiciant invitari, et strepitum sonitumque pedibus excitant”.

⁵² Tamże, 28, 1, PG 88, 1117 B.

⁵³ Tamże, 28, 27, PG 88, 1133 D.

⁵⁴ Tamże, 28, 30, PG 88, 1136.

⁵⁵ Tamże, 29, 5, PG 88, 1148 C.

⁵⁶ Tamże, 13,15, PG 88, 861 A.

⁵⁷ Tamże, 20, 15, PG 88, 841 B..

2.8. Podatność na acedię w zależności od sposobu życia

Istotny jest fakt, że właśnie mnisi przebywający we wspólnocie cenobitycznej, rzadko kiedy byli atakowani przez acedię, co wynikało z faktu, że zawsze przebywali z innymi braćmi i praktycznie nigdy nie siedzieli w samotności. Bo tak naprawdę tylko asceci pozostawieni sami ze swoimi myślami mogli odczuwać niestabilność w swoim życiu duchowym. Dlatego to przede wszystkim hezychasći przebywający w zupełnym odosobnieniu, nieraz zamknięci w celi, musieli nieustannie walczyć z tą wadą oraz podejmować wysiłki, by pokonać własne słabości i oddalić pokusy⁵⁸. Natomiast mnisi żyjący w cenobium ogólnie łatwiej zwalczali lenistwo, ponieważ otrzymywali pobudzenie do aktywności od innych współbraci⁵⁹.

Cenobici byli w pewien sposób chronieni przed apatią ze względu na to, że praktykowali zasadę posłuszeństwa⁶⁰, dzięki której bezwolnie i natychmiastowo spełniali polecenia przełożonego, a to nie pozostawiało im czasu na zastanawianie się nad sobą i swoim postępowaniem. Musieli się także liczyć z potrzebami innych braci, z którymi mieszkali pod jednym dachem, dzięki temu zbyt wiele nie myśleli o sobie i mogli skutecznie odrzucać niepotrzebne myśli wzburzające ich umysły.

Posłusznicy, jak nazywano mnichów mieszkających w cenobium, bezwzględnie ufali swojemu ojcu duchowemu, stawali się wolni od acedii dzięki temu, że natychmiastowo wypełniali polecenia swego przełożonego i w pokorze wyrzekali się własnej woli. Z tego też powodu nie odpowiadali już za własne czyny, lecz odpowiedzialność spadała na ich duchowego kierownika⁶¹. Ogólnie cenobici żyjący we wspólnocie, praktykujący ubóstwo i posłuszeństwo, znajdowali się w nieco lepszej sytuacji od hezychastów i łatwiej im było uwolnić się od najgorszych namiętności⁶².

Hezychasći zaś za ważniejsze od praktyki posłuszeństwa uważali zdobycie hezychii, czyli stanu bezwzględnego pokoju i niewzruszoności wobec czynników zewnętrznych. Ponieważ cel ten starali się oni osiągnąć niejednokrotnie bez pomocy ze strony innych ludzi, dlatego też narażali swą duszę na liczne niebezpieczeństwa. Niemalże codziennie zmuszeni byli oni podejmować walkę z acedią⁶³, a zdarzało się nieraz, że czynili to do końca życia.

⁵⁸ Tamże, 13, 4, PG 88, 860 A.

⁵⁹ Tamże, 27 B, 34 PG 88, 1105 D.

⁶⁰ Tamże, 13, 15, PG 88, 680.

⁶¹ Tamże, 4, 3, PG 88, 680 A: „Obedientia es tanimi in morte securitas, sepultura voluntatis, excitatio humilitatis”.

⁶² Tamże, 27 B, 58, PG 88, 111 2C.

⁶³ Tamże, 13, 15, PG 88, 680.

Ważny jest również fakt, iż szczególnie podatni na wpływ acedii pozostawali ludzie niewrażliwi duchowo oraz osłabieni pod wpływem np. upału, a więc odczuwający ociążałość zarówno psychiczną jak i fizyczną⁶⁴.

W zależności od sposobu życia, mnisi borykali się z różnego rodzaju namiętnościami. Hezychaiści przede wszystkim musieli zmagać się z takimi wadami jak: acedia, próżność, pycha, smutek, gniew. Natomiast cenobici praktykujący posłuszeństwo rzadko im ulegali, a raczej walczyli z takimi wadami jak obżarstwo, nieczystość i chciwość⁶⁵.

2.9. Stabilitas loci (stałość miejsca) a zmiana miejsca zamieszkania

Łatwo można było poznać tych, co stracili początkową gorliwość, gdyż często zmieniali miejsce przebywania, nigdzie nie mogąc osiągnąć skupienia⁶⁶. Dlatego też Jan Klimak podkreśla, aby mnisi pragnący zdobyć hezychię, czyli spokój duszy, nie tylko praktykowali milczenie, ale także zachowywali stałość miejsca. Zresztą rozsądni asceci zawsze zdawali sobie dobrze sprawę, że nieustanne zmienianie miejsca zamieszkania i włóczęgostwo powoduje zbytnią aktywność fizyczną utrudniającą skupienie duchowe. Z kolei ci, co uwielbiali wędrówki i poszukiwali nowych wrażeń z pewnością szybko ulegali swoim namiętnościom⁶⁷. Być może takie ciągłe podróże były objawem ich znudzenia życiem ascetycznym prowadzonym na jednym miejscu. Zresztą ci, którzy popadali w duchowy marazm, często stawali się nadpobudliwi ruchowo i nigdy nie mogli zaznać spokoju i to niezależnie od tego gdzie się znajdowali.

2.10. Uwolnienie się od doczesnych spraw, rozważanie śmierci i żal za grzechy

Ci, którzy wykazywali zbytne pobudzenie psychiczne i fizyczne, niezależnie od miejsca zamieszkania, nie umieli skoncentrować się na swoim życiu duchowym, a to też popychało ich do ciągłych wędrówek. Mając umysł zaprzątnięty wieloma sprawami nie poznawali dokładnie swoich słabości, co było równoznaczne, iż nie mogli podejmować żalu za grzechy. W ten sposób zaniedbywali

⁶⁴ Tamże, 13, 15, PG 88, 861 A.

⁶⁵ Tamże, 27 B, 42, PG 88, 1109 A.

⁶⁶ Tamże, 13, 15, PG 88, 860.

⁶⁷ Tamże, 11, 10, PG 88, 852 D: „Qui solitudinem amat, iam os observavit. Qui extra cellam vagari, ab hoc ipso loquacitatis vitio extra cellam propellitur”.

oni własne powołanie i nie byli już w stanie rozważać przyszłego Sądu eschatologicznego⁶⁸.

Tymczasem zgodnie z tym, co proponował Jan Klimak, asceci zyskiwali zdolność odpędzania od siebie acedii m. in. poprzez praktykę płaczu i żalu za winy. Wówczas tacy mnisi byli w stanie poznawać swoje namiętności oraz stale siebie kontrolować⁶⁹. Pozostając wytrwali w swojej ascezie pomimo upadków, nie poddawali się oni zwątpieniu, lecz zawsze posiadali nadzieję na życie wieczne i nieustannie rozważali swoją śmierć⁷⁰. Uświadamiali oni bowiem sobie, że w przyszłości staną przed Sądem Bożym, a to mobilizowało ich do większej czujności i sprawiało, że nie stawali się już ospali podczas odmawiania psalmodii⁷¹. Nie zaniebdywali więc swoich obowiązków, ponieważ zawsze mieli przed sobą wizję kary, jaka groziłaby im za lenistwo i brak wytrwałości.

Jeśli ci, którzy zdecydowali się podjąć życie monastyczne, nadal pozostawali podatni na wpływ acedii, to oznaczało, iż tak naprawdę niezupełnie wyzwolili się od więzów świata. Widać wykazywali oni jeszcze przywiązanie do spraw doczesnych oraz do ludzi, z którymi dotychczas się spotykali, a tym samym odczuwali skłonność do poszukiwania różnych pobudeń płynących z otaczającej ich rzeczywistości.

Tymczasem asceci nieustannie żałujący swoich grzechów i uświadamiający sobie karę, jaka czeka ich z powodu zaniedbania, nigdy nie przywiązywali się do ziemskich rzeczy, i odrzucali od siebie troski o majątek czy rodzinę⁷².

Uwolnienie się od doczesnych spraw stawało się dla nich warunkiem niezbędnym, aby podjąć refleksję nad śmiercią. Zdarzało się bowiem nieraz, iż ludzie, którzy za bardzo zaprzęтали sobie głowę przyziemnymi rzeczami, szybko rezygnowali z obranej drogi ascetycznej i wracali do świeckiego życia⁷³. Co prawda, wyrzekali się oni świata i opuszczali swoje dotychczasowe miejsce zamieszkania, nie wykazywali jednak dość znacznej siły, aby wytrwać w swoim postanowieniu i często odczuwali tęsknotę za bliskimi czy rodziną, pragnąc powrotu do swojego wcześniejszego domu, szybko więc odczuwali beznadziejność swojej sytuacji⁷⁴.

Acedia zresztą ściśle związana była ze smutkiem, który wynikał z faktu utraty tego, co się kochało i do czego wykazywało się przywiązanie. Zdawali sobie z tego dobrze sprawę hezychaiści, którzy pragnąc uwolnić się od smutku, musieli w pierwszym rzędzie wyrzec się materialnego świata oraz zabiegania

⁶⁸ Tamże, 13, 15, PG 88, 860-861 A.

⁶⁹ Tamże, 13, 13, PG 88, 860 D: „Qui luget animam suam, ber est ab acedia”.

⁷⁰ Tamże, 13, 15, PG 88, 861 A.

⁷¹ Tamże, 7, 21, PG 88, 805 B.

⁷² Tamże, 3, 1, PG 88, 653 B-C.

⁷³ Tamże, 2, 2, PG 88, 653 D.

⁷⁴ Tamże, 2, 3, PG 88, 656 A.

o doczesne rzeczy, jakie już bezpowrotnie utracili⁷⁵. Dlatego też powstrzymywali się oni od sentymentalnego wspomniania swojego przeszłego życia, a ułatwiali sobie to dzięki rozważaniu przyszłej kary⁷⁶. Tylko prowadząc życie na wygnaniu, czyli w oddaleniu i bez przywiązania do różnych osób mogli osiągnąć prawdziwą skruchę⁷⁷. Gdy już ją zdobyli, łatwiej im było osądzać swoje winy, ale z drugiej strony nie popadali oni z tego powodu w rozpacz, lecz posiadali nadzieję i z ufnością oczekiwali nagrody duchowej⁷⁸ za podejmowany trud, bo właśnie dzięki tej cnocie stawali się gorliwi w miłości oraz nie ulegali rozpacz⁷⁹. Od nadziei zresztą uzależniali swoje wysiłki ascetyczne, a ci zaś, którzy jej nie mieli z łatwością popadali w stan zwątpienia i odczuwali bezsens podejmowanego trudu.

Ważne jest to, że rozważanie śmierci obowiązywało wszystkich mnichów, niezależnie od tego, jaki tryb życia prowadzili. Cenobici mieszkający we wspólnocie monastycznej dzięki tej praktyce mogli zmusić się do większej pracy nad sobą i z chęcią przyjmowali poniżenia. Również asceci żyjący w samotności i zdobywający hezychię dzięki pamięci o śmierci nie odczuwali już wewnętrznego niepokoju, nieustannie kontrolowali swoje myśli i trwali na modlitwie⁸⁰.

Łatwo można było poznać tych, co nieustannie mieli przed oczami swoje odejście od tego świata, bo tylko oni w sposób rzeczywisty nie przywiązywali się do niego, a wyrzekając się własnej woli, tym samym odsuwali od siebie namiętności⁸¹. Oczekując śmierci w każdej godzinie swego życia nie skupiali oni uwagi na przyziemnych myślach⁸², a nawet zapominali o potrzebach własnego ciała i łatwiej im było podjąć post⁸³.

2.11. Uleganie namiętnościom a kontrola myśli

Wielokrotnie ludzie znudzeni życiem, nie mogąc zapełnić sobie czasu, oddawali się obżarstwu, gdyż wydawało im się, że odczuwają głód pomimo tego, że tak naprawdę byli nasyчени⁸⁴. Pod wpływem nudy poszukiwali oni przyjemnych wrażeń, stąd też często posilali się jedzeniem. W wyniku działania acedii czuli

⁷⁵ Tamże, 2, 4, PG 88, 656 C.

⁷⁶ Tamże, 2, 10, PG 88, 657 B.

⁷⁷ Tamże, 3, 22, PG 88, 668 C.

⁷⁸ Tamże, 5, 1 PG 88, 764 B.

⁷⁹ Tamże, 30, 30, PG 88, 1157 D-1160 A.

⁸⁰ Tamże, 6, 4, PG 88, 793 C.

⁸¹ Tamże, 6, 6, PG 88, 793 C.

⁸² Tamże, 6, 7, PG 88, 793 D.

⁸³ Tamże, 6, 12, PG 88, 796 A-B.

⁸⁴ Tamże, 14, 2, PG 88, 864 C.

oni osłabienie cielesne i senność, dlatego łatwiej mogli ulec innym pokusom, np. rozwiązłości⁸⁵.

Asceci bluźniący w myślach przeciwko Bogu, nawet nie byli w stanie wyznaczyć tego grzechu swemu kierownikowi duchowemu. Często z tego powodu popadali w rozpacz, co świadczyło o tym, że nie posiadali nadziei⁸⁶.

Anachoreci wielokrotnie odczuwali duchowe lenistwo i pragnęli zaprzestać podejmowania wysiłku ascetycznego we własnej celi. Niemniej jednak mogli zmusić się do aktywności i pokonywali gnuśność, tyle że poprzez dopuszczenie do siebie innych namiętności, np. próżności⁸⁷. Oznacza to, że zwalczali w sobie pewne wady za pomocą innych wad, którym ulegali.

Asceci w ciągu całego dnia musieli zmagać się z różnymi pokusami, które zmieniały się w zależności od panującej godziny, co związane jest zapewne także z rytmem biologicznym człowieka i jego fizjologicznymi potrzebami. Ranem anachoreci zazwyczaj odczuwali próżność i pożądlivość, w południe zmagali się z wadami acedii, smutku oraz gniewu, wieczorem zaś odczuwali pragnienie oddawania się obżarstwu⁸⁸.

Zgodnie z obserwacją poczynioną przez Jana Klimaka, tylko ci, który już doszli do stanu hezychii, mogli na tyle kontrolować swoje myśli, że nie dopuszczali do siebie pokus⁸⁹. Doświadczeni asceci wiedzieli, że acedia jest stanem zmiennym, dlatego zawsze zmuszali się do czujności, zdając sobie sprawę, że duchowa apatia może dopaść ich w każdej chwili⁹⁰.

Zakończenie

Acedia, jako stan znużenia i duchowego przygnębienia, już od starożytności kojarzona była z apatią i smutkiem. Takie ogólne wyczerpanie cielesne i duchowe nie tylko dotykało anachoretów, przesiadujących na pustelniach z dala od ludzi, ale także i dzisiaj towarzyszy ono każdemu człowiekowi w pewnych okresach jego życia.

Oczywiście świeccy ludzie, prowadzący dość aktywną egzystencję i mający kontakt z różnego rodzaju pobudkami, w mniejszym stopniu odczuwają uciążliwość codziennego znudzenia, ponieważ mogą szybko odreagować stres za pomocą licznych środków, do których posiadają stały dostęp. W przypadku

⁸⁵ Tamże, 27 B, 49, PG 88, 1109 D.

⁸⁶ Tamże, 23, 38, PG 88, 976 B.

⁸⁷ Tamże, 27 B, 44, PG 88, 1109 B.

⁸⁸ Tamże, 27 B 57, PG 88, 1112 C.

⁸⁹ Tamże, 27 A, 3, PG 88, 1097 B.

⁹⁰ Tamże, 27 B, 45, PG 88, 1109 B.

jednak ascetów pozbawionych kontaktu z zewnętrznym światem i nie mogących liczyć na pomoc ze strony innych ludzi, stan depresji stał się bardzo uciążliwym problemem, z którym zmagali się nieraz do końca życia. Asceci bowiem nie mieli dostępu nie tylko do rozrywek, ale także ograniczali wpływ zwykłych bodźców płynących z otaczającej ich rzeczywistości. W ten sposób nie mogli oni pozwolić sobie nawet na myślną ucieczkę z zamkniętego duchowego świata, w którym żyli.

Acedia przede wszystkim dotyka osoby samotne, nie mające dla kogo żyć i komu się poświęcić. Tymczasem prawdziwi asceci, chociaż żyli w oddaleniu od siedzib ludzkich, zdawali sobie dobrze sprawę, że aby uchronić się przed duchową pustką, muszą mieć przed sobą jakiś główny cel do osiągnięcia, stąd też całkowicie poświęcali się oni Bogu i wszelkie swoje starania podejmowali z myślą o Stwórcy.

Ludzie świeccy posiadający rodziny i przyjaciół, codziennie zatroskani i wykonujący liczne obowiązki oraz borykający się z różnymi problemami z pewnością w mniejszym stopniu zastanawiają się nad stanem swojego życia duchowego, ale też równocześnie rzadziej dopada ich duchowa apatia. Niemniej jednak osiągając już swój z góry zamierzony cel, zaprzestają oni wykonywania dotychczasowych czynności i zatrzymują się w biegu swojego życia. To daje im możliwość głębszego zastanowienia się nad sobą i uświadomienia sobie marności własnych starań. Nie mając przed sobą już żadnych zadań do wykonania odczuwają subiektywne wrażenie pustki oraz zaczynają wątpić w sens własnego wysiłku.

Tym bardziej więc anachoreci przesiadujący w zupełnej samotności, bez kontaktu z ludźmi posiadali mnóstwo czasu na zastanowienie się nad sobą i celem własnej egzystencji. Zbyt długo jednak rozważając stan swojej psychiki, popadali oni nieraz w obłęd lub różnego rodzaju psychozy, z których wyzwolić się mogli tylko z pomocą Boga.

Człowiek ulegający negatywnym namiętnościom, zwłaszcza nienawiści, z pewnością odczuwać będzie acedię, czyli duchowy marazm. Jego wewnętrzny gniew wynika z faktu, że nie może znieść obecnej sytuacji, w jakiej się znajduje, a pragnie czegoś, co tak naprawdę znajduje się poza zasięgiem jego możliwości i w rzeczywistości jest nieosiągalne. Człowiek taki odczuwa niechęć do wszelkich czynności, które na co dzień wykonuje, a przy tym towarzyszy mu ciągłe napięcie i stres. Jest on zawsze nienasycony życiem i poszukuje większych wrażeń.

Również anachoreci zbyt długo przebywający na bezludziu we własnych celach wyszukiwali sobie pewnych urozmaiceń w swoim dość monotonnym życiu, pragnęli, by ich ktoś odwiedził i umilił im spędzanie czasu. Asceci poddający się acedii byli ciągle niezadowoleni ze swojej pracy i chcieli zająć się zupełnie czymś innym, nie wykazywali też wytrwałości w ascezie, a pragnęli opuścić zaciszną celę, która przecież stanowiła miejsce ich walki duchowej.

Człowiek zresztą od wieków posiada tendencję do ciągłego wyszukiwania sobie różnych bodźców mobilizujących go do działania oraz wzbudzania w sobie zainteresowań pozwalających mu znaleźć sens w życiu. W ten sposób angażuje on swój umysł i ciało, co stymuluje jego rozwój. Zapelniając sobie czas, unika znużenia i pragnie doznać wewnętrznego zaspokojenia, co nigdy w sposób pełny mu się nie udaje. Stąd też człowiek przez całe życie podejmuje różne starania i otwiera się na pobudki płynące z zewnętrznego świata, chcąc odczuć wielu doznań zmysłowych. Problem pojawia się wtedy, kiedy człowiek wykazuje nadpobudliwość i posiada niespokojną naturę, a wówczas nigdy nie jest on usatysfakcjonowany i po pewnym czasie odczuwa duchową pustkę.

Podobnie i asceci odrzucający prostotę życia, na siłę poszukiwali różnorodnych doznań, dzięki którym chcieli uniknąć nudy, a nie znajdując dostatecznego pobudzenia i mobilizacji do wewnętrznego wysiłku, przerywali oni swoją ascezę. W sposób kompulsywny poszukiwali oni towarzystwa, aby zagłuszyć wewnętrzny ból i odczuwanie bezsensu istnienia. Zdarzało się nawet, że niewytrwali asceci, nie akceptując własnego losu, opuszczali zaciszną swoją celę w poszukiwaniu nowego miejsca zamieszkania.

Asceci długo przebywający w samotności we własnych celach z chęcią oczekiwali wizyt gości, po to, aby się nie nudzić. Niemniej jednak przebywanie w towarzystwie w gruncie rzeczy odciągało ich od rozważania duchowych spraw⁹¹. Stąd też doświadczeni asceci wiedzieli, że aby móc w spokoju oddać się modlitwie należy ograniczyć kontakt z odwiedzającymi ich ludźmi⁹². Wówczas skupiali się oni na swoim życiu wewnętrznym i oddalali od siebie pokusy płynące ze świata, a ułatwiali to sobie poprzez praktykę milczenia i umartwiania zmysłów⁹³.

Doświadczeni asceci zauważyli również, że walczyć z acedią można prowadząc proste życie, zajmując się pracą fizyczną na miarę własnych możliwości. Lekarstwem na acedię okazywało się dla nich cierpliwe znoszenie swojej sytuacji życiowej⁹⁴, wytrwałość w codziennym trudzie oraz akceptacja siebie wraz ze wszystkimi słabościami.

Obserwując zachowania ludzkie zauważa się, że ci, którzy cierpią na chorobę acedii są pełni wewnętrznego niepokoju, nie angażują się dobrze w wykonywane czynności lub też zbyt intensywnie się aktywizują i traktują pracę, jako ucieczkę od rzeczywistości. Tacy ludzie wykazują skrupulatność i dążą do ideału, a widząc, że jest on dla nich nieosiągalny, szybko tracą pierwotną gorliwość i nie zmuszają się do dalszego wysiłku. Również starożytni asceci, którzy stawiali sobie na samym początku osiągnięcie zbyt wzniosłych celów, szybko uświadamiali

⁹¹ Tamże, 27 B, 63, PG 88, 1112 C.

⁹² Tamże, 27 B 65, PG 88, 1112 D-1113 D.

⁹³ Tamże, 27 A, 18, PG 88, 1100 A.

⁹⁴ Tamże, 29, 10, PG 88, 1149 A-B.

sobie swoje słabości i brak realnych możliwości spełnienia swoich postanowień. To wywoływało u nich irytację i nienawiść do siebie, jak i do innych ludzi, których obwiniali o swój zły stan psychiczny i fizyczny. Nie widząc sensu kontynuowania rozpoczętej ascezy, coraz mniej się do niej przykładali, a w końcu stawali się duchowo nieczuli, to znaczy nie odczuwali już bojaźni przed Bogiem oraz nie bali się przyszłego Sądu wiecznego.

Tymczasem hezychasty z prawdziwego powołania, jako skuteczny środek przeciwko acedii stawali właśnie praktykę żalu za grzechy, rozważania przyszłej kary⁹⁵ i stałej pamięci o śmierci, co pozwoliło im mobilizować się do większej gorliwości.

Ojcowie Pustyni zdawali sobie dobrze sprawę, iż walka z acedią dokonywała się przeważnie w trakcie modlitwy, czyli bezpośredniego spotkania z Bogiem. Zauważyć można, że ci, co ulegali duchowej apatii mieli trudności ze skupieniem myśli, natomiast osoby podejmujące wysiłek nieustannej gorliwej modlitwy⁹⁶, nie ulegały rozproszeniu⁹⁷ i pozostawały niezachwiane w obliczu pokus⁹⁸. W ten sposób asceci osiągnęli stan beznamiętności⁹⁹, w którym kontrolowali wszelkie doznania zmysłowe, a duchowo rozważali Boga¹⁰⁰. Nie odczuwali już oni wtedy duchowego zniechęcenia i mogli bez przeszkód oddać się kontemplacji¹⁰¹.

Widać więc, że przeciwieństwem acedii była dla nich *apatheia*, czyli stan wewnętrznego spokoju i równowagi świadczącej o nieuleganiu już namiętnościom. Stawał się on osiągalny tylko po uwolnieniu się od trosk doczesnych i przy podejmowaniu ciągłej aktywności duchowej¹⁰².

Streszczenie

Artykuł opisuje na podstawie dzieła Jana Klimaka „Drabina do raju” czym jest stan acedii i jakie są metody jego zwalczania oraz sposoby oddalania od siebie namiętności. Acedia już od starożytności utożsamiana była z apatią i ogólnym zniechęceniem do życia.

Mniși, którzy odczuwali taki marazm tracili również wszelką nadzieję na zbawienie i nie kontynuowali wysiłków ascetycznych, lecz próżnie trwonili czas oddając się

⁹⁵ Tamże, 69, PG 88, 1113 C.

⁹⁶ Tamże, 27 A, 17, PG 88, 1100 A.

⁹⁷ Tamże, 28, 59, PG 88, 1140 A.

⁹⁸ Tamże, 28, 47, PG 88, 1137 A-B.

⁹⁹ Tamże, 28, 2, PG 88, 1148 B.

¹⁰⁰ Tamże, 29, 3, PG 88, 1148 B.

¹⁰¹ Tamże, 29, 5, PG 88, 1148 C.

¹⁰² Tamże, 27 B, 46, PG 88, 1109.

rozmowom z różnymi ludźmi. Tacy asceci stawali się bardzo pobudzeni i gadatliwi oraz nienaturalnie poszukiwali sobie towarzystwa.

Zniechęceni pustelnicy nie skupiali się na modlitwie, a nawet odczuwali wewnętrznie gniew, obwiniając innych oraz Boga za stan, w którym się znaleźli. Tracili oni pierwotną gorliwość i stawali się niedbali w swojej praktyce ascetycznej. Największe osłabienie w ciągu dnia atakowało ich około szóstej godziny dnia, a wówczas ogarniał ich tzw. demon południa, który pobudzał ich do ucieczki z własnej celi i zmiany miejsca zamieszkania oraz doprowadzał do ulegania innym namiętnościom.

Jan Klimak podaje różne metody walki z acedią. Do nich zalicza praktykę milczenia, unikanie częstego towarzystwa gości, czuwanie oraz ciągłą aktywność umysłową i duchową, naprzemienne wykonywanie pracy ręcznej i modlitwy, trwałość w jednym miejscu, a także rozważanie śmierci i żal za grzechy.

SŁOWA KLUCZOWE: acedia, namiętności, asceza, milczenie, rozważanie śmierci, samotność.

Summary

Acedia and ways to combat it in terms of John Climacus

This paper describes the basis of the work of John Climacus' "Ladder of Paradise", what is the state of acedia and what are the methods to combat it and how to move away from each other passions. Acedia has since ancient times been equated with apathy and general apathy towards life. The monks, who felt such apathy also lost all hope of salvation and ascetic efforts continued but vain squandered time indulging in conversations with different people. These ascetics became very excited and talkative and unnatural looking for the company.

Discouraged hermits not focused on prayer, and even feel anger internally blaming others and God for the state in which they find themselves. They lost the impetus and become lax in their practice ascetic. The biggest weakness in the day attacked them about the sixth hour of the day, and then seized them so. demon of the south, which spurred them to escape from his cell and change of residence and drove to yield to other passions. John Climacus provides various methods to combat acedia. These include above all the practice of silence, avoiding the frequent association guests, ensuring a continuous activity and mental and spiritual, stagger the manual labor and prayer, persistence in one place as well as the consideration of death and sorrow for sin.

KEYWORDS: acedia, passion, asceticism, silence, thoughtfully death, loneliness.

Marianna Farnicka, ks. Tomasz Sałatka
Zielona Góra, Gorzów Wlkp.

Rytuały religijne w życiu młodzieży

Wstęp

Okres studiów dla młodych ludzi to czas rozwoju zainteresowań i realizacji pasji na różnych płaszczyznach życia. Służy temu zdobywana wiedza na akademickich wykładach i ćwiczeniach, spotkania, start w rolach pracownika czy partnera. W tym czasie dokonuje się rozszerzenie, a czasem nawet zmiana grupy rówieśniczej na inną. W okresie tym można zauważyć także zmianę relacji rodzinnych. Młodzież powyżej 18. r. życia staje się bardziej niezależna i korzysta z możliwości podejmowania niezależnych decyzji¹. Na tym etapie życia, wartości rodzinne, społeczne czy religijne poddawane są weryfikacji i można zauważyć, które z nich stają się ważne na początku dorosłego życia. Ze względu na wielość zmian, etap życia zwany wczesną dorosłością² lub stająca się dorosłością³, obok dużej ilości „nowego”, niesie również z sobą powroty do sprawdzonych już w życiu schematów i wzorców zaczerpniętych z wcześniejszych doświadczeń rodzinnych o rówieśniczych.

Ze względu na wspomniane zmiany, okres wczesnej dorosłości jawi się jako właściwy, aby zapytać o kwestie przeżywanych rytuałów religijnych w życiu młodych ludzi.

1. Założenia badawcze

Celem przedstawionych badań było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jaką rolę w życiu młodego człowieka w wieku ok. 20 lat odgrywają rytuały religijne związane z ważnymi momentami życia jak: narodziny, śmierć, rozpoczęcie

¹ H. Bee, *Rozwój społeczny i rozwój osobowości we wczesnym okresie dorosłości*, [w:] tenże, *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004, s. 432–473.

² E. Gurba, *Wczesna dorosłość*, [w:] B. Harwas-Napierała, J. Trempała [red.], *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 2000, t. 2, s. 202–233.

³ J. J. Arnett, *Emerging adulthood In Europe: a response to Bynner*, „Journal of Youth Studies” (2006) nr 9, s. 111–123.

nowego etapu życia, rozpoczęcie dorosłości. W tym kontekście zwrócono uwagę szczególnie na rytuały związane z życiem Kościoła katolickiego, takie jak: nabożeństwa, modlitwy, chodzenie do kościoła i sakramenty.

Pytania te są interesujące nie tylko ze względu na czas rozwojowy badanych – wkraczanie we wczesną dorosłość⁴ lub – jak chcą niektórzy – w etap stawania się dorosłym (*emerging adult*)⁵, ale także ze względu na zakończenie pewnego etapu edukacji religijnej. Na tym etapie osoba jest już poza systemowym procesem katechizacji w szkole podstawowej, gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych, a zatem powinna charakteryzować się już dojrzałą i pogłębioną religijnością i refleksją, w zakresie rytuałów i obrzędów religijnych.

Pytania postawione w badaniu i odpowiedzi na nie są interesujące również ze względu na zauważane zjawisko „wyprowadzania się” młodych ludzi z tego domu, któremu na imię „Kościół” oraz z całej przestrzeni rytualnej Kościoła⁶. Problem braku uczestnictwa w obrzędach sakralnych jest tematem wielu narań i programów duszpasterskich, w których próbuje się poszukać odpowiedzi, dlaczego młodzież po osiągnięciu dorosłości i zmianie miejsca zamieszkania często odchodzi od Kościoła i jego obrzędowości. To „wyprowadzenie” jest powszechnie zauważane i nie można go tłumaczyć jedynie kryzysem demograficznym. Jest to problem o tyle ważny, że po wyjątkowym pontyfikacie bł. Jana Pawła II wiele osób w mocno zagubionej religijnie Europie spogląda z nadzieją na Polskę, jako na miejsce, gdzie praktykowana religijność może się zachować. Tę nadzieję wyraził José Casanova w artykule pt. „Katolicka Polska w post chrześcijańskiej Europie”⁷, gdzie ukazał Polskę, jako kraj, w którym można połączyć wysoki wzrost gospodarczy z głęboką religijnością. Niniejszy artykuł ma więc na celu zreferowanie badań wskazujących na obecność rytuałów religijnych w życiu współczesnych młodych ludzi i przypisywane tym rytuałom znaczenia.

W opracowaniu tym przyjęto, że źródłem rytuałów jest ich funkcja ochronna, symboliczna (bytowania z *sacrum*) i integrująca⁸. Przyjęto także, że pewne rytuały są przejawem uczestnictwa w grupie (w tym wypadku grupie wierzących), albowiem grupa mająca poczucie tożsamości ma potrzeby podtrzymania, umocnienia przekonań i uczuć tworzących jej jedność poprzez spotkania czy rytuały. Uczestnictwo w rytuałach i ich spełnianie jest poświadczeniem wspólnych wartości i wiary⁹. W badaniach wzięto pod uwagę rytuały wskazane przez współcze-

⁴ H. Bee, *Psychologia*, s. 432–473.

⁵ J. J. Arnett, *Emerging*, s. 111–123.

⁶ K. Pawlina, *Religijność polskiej młodzieży*, „Wychowawca” (2002) nr 11, s. 5–8.

⁷ J. Casanova, *Katolicka Polska w post chrześcijańskiej Europie*, „Więź” (2004) nr 5, s. 51–65.

⁸ J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk 1995, s. 12–13.

⁹ Tamże, s. 14–15.

nych młodych dorosłych związane z ważnymi wydarzeniami życiowymi, takimi jak: narodzenie, śmierć, osiągnięcie dorosłości, rozpoczęcie nowego życia. Są to zatem typowe rytuały przejścia związane z sytuacjami, które wychodzą poza codzienne rutyny i przyzwyczajenia. Ponadto zadano pytanie o ich znaczenie w życiu. Uzyskane odpowiedzi miały wskazać, jakie miejsca zajmują rytuały religijne w życiu młodych XXI w.

2. Grupa badana

W artykule zaprezentowano wyniki badań przeprowadzonych w kwietniu 2010 r. na grupie 109 studentów Uniwersytetu Zielonogóskiego w wieku 19–20 lat. Badani odpowiadali na pytanie: „Jakie rytuały łączysz z wydarzeniami takimi jak: narodziny, śmierć, rozpoczęcie nowego życia?”. Następnie uczestników badania proszono o ocenę znaczenia podanych rytuałów w skali od 1 do 10. Na skali tej 1 oznaczał rytuał mało istotny w życiu, a 10 oznaczało – to jest bardzo ważne w moim życiu. Badanie przeprowadzono anonimowo w formie ankiety pisemnej.

3. Mapa obrzędów

Analiza zebranego materiału jakościowego pozwoliła na stworzenie mapy rytuałów kojarzonych z kluczowymi wydarzeniami życiowymi (por. tab. 1). W pierwszej kolumnie (kolumna „Wydarzenie”) umieszczono nazwy przełomowych wydarzeń w życiu młodego człowieka, takie jak: narodziny, uzyskanie dorosłości, śmierć, rozpoczęcie nowego życia. Tabela zawierała w tej kolumnie także jedną komórkę wolną, pozostawioną dla badanego z myślą o innych ważnych wydarzeniach życiowych, które chciałby wpisać. Osoby badane w wolnej rubryce dopisywały jednak nie tyle inne rytuały, co raczej inne znane im nazwy wymienionych już wyżej wydarzeń rytualnych, których to nazw nie mogli umieścić przy podanych wydarzeniach. W drugiej kolumnie (kolumna „Nazwa”) badanych proszono o nazwanie obrzędu, rytuału oraz o krótką jego charakterystykę (kolumna „Specyfika”). Osoby ankietowane miały podać, co wchodzi w skład tego obrzędu, jaki jest jego charakter albo, jakie emocje się przeżywa w związku z tym rytuałem. Przedstawiona poniżej tabela powstała w wyniku nałożenia wszystkich odpowiedzi. Zostały wybrane te, które powtarzały się najczęściej i były specyficzne dla badanej grupy (powyżej 70% takich samych odpowiedzi).

Tabela 1. Kategorie, rytuały i ich specyfika

Wydarzenie	Nazwa	Specyfika
Narodziny dziecka	Chrzczyny, pępkowe	Nadawanie imienia/ świętowanie/radość, zero radości/odwiedziny w domu z prezentami dla malucha, pępkowe
Śmierć kogoś z rodziny	Pogrzeb/stypa	Smutek/Msza św. w kościele, na cmentarzu, wspomnienie o tej osobie/żałoba/przygnębienie/spotkanie rodziny
Rozpoczęcie dorosłości	I komunia św., bierzmowanie, ślub	Błogosławieństwo w domu, Msza św. w kościele/ wesele/ oczepiny/rodzina, znajomi/przysięga i obrączki/ radość/ przyjęcie/ picie alkoholu/zabawa/prezenty/ życzenia
Rozpoczęcie nowego życia	I komunia św., przeprowadzka/rozpoczęcie studiów, nowy związek, inicjacja seksualna, prawo jazdy, ślub, pierwsza praca	Zmiana, gratulacje, nadzieja
Inne	Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego, Boże Narodzenie, chrzest, bierzmowanie, pierwsza Komunia, ślub, pogrzeb	Cotygodniowe pójście do kościoła, święta religijne/spędzanie czasu z rodziną/uczestnictwo i spacer/ modlitwy/chodzenie do kościoła/bardzo uroczysty posiłek, spotkanie w dużym kręgu rodzinnym/obiady świąteczne/niedzielne i świąteczne msze/spotkanie z biskupem/ otrzymywanie łask/tradycja/prezenty

Analizując uzyskane dane, należy zwrócić uwagę na to, że do poszczególnych wydarzeń z życia człowieka badani przypisywali różne rytuały i na różnym poziomie je charakteryzowali, opisując mniej lub bardziej dokładnie ich treść i znaczenie. Z badań wynika także, że rytuały świeckie przeplatają się z religijnymi. Na podstawie prezentowanej tabeli można zauważyć, że w każdej kategorii wydarzeń znajduje się obrzęd kościelny¹⁰. Oznacza to, że rytuały kościelne są bardzo mocno obecne w mentalności badanych, albowiem kształtują one sposób przeżywania życia duchowego przynajmniej w jego formie zewnętrznej.

¹⁰ Pojęcia „kościelny” i „religijny” w odniesieniu do obrzędu czy rytuału w niniejszej pracy używane są zamiennie.

Analiza kolumny „Specyfika” może prowadzić do postawienia hipotezy, że opis tych wydarzeń, jako rytu¹¹ w jego formie zewnętrznej jest dokładny i wyczerpujący. Szczególnie bardzo dokładnie opisywany jest ślub oraz te rytuały, które są związane z jakąś formą przejścia (do dorosłości, do nowego życia). Bardzo ciekawe i interesujące jest to, że badani wskazują na wagę I komunii św. oraz sakramentu bierzmowania jako przejścia do dorosłości. Można zatem zauważyć, że duża częstotliwość (58%, czyli 14 wydarzeń o charakterze sakramentalnym na wszystkie 24 podane obrzędy) występowania sakramentów wskazuje, że są to wydarzenia związane z ważnymi przełomami w życiu osobistym, jak też mają związek z życiem Kościoła w sensie zewnętrznym.

Analiza treściowa badań wydaje się jednak wskazywać, że przeżycia młodych osób, które opisują poszczególne obrzędy nie są jednoznaczne z ich znaczeniem pierwotnym. Rytuály religijne w sensie pierwotnym w Kościele katolickim stawały w centrum Jezusa Chrystusa – Osobę realną, historyczną i obecną. I jeżeli za paradygmat rytualności chrześcijańskiej weźmiemy relację Osoba – osoba¹², to w obszarze tej relacji zauważyć można ogromny kryzys, ponieważ nikt z badanych nie ujmuje tej relacji w ten sposób. W żadnej wypowiedzi nie ma odniesienia do relacji osobowej w sensie „ja – Ty”. Brak tego odniesienia prowadzi do utraty znaczenia rytu oraz przeorientowania relacji, które obecnie funkcjonują w zawężonej przestrzeni osoba – osoba lub wydarzenie – osoba. W takim wymiarze cała rytualność została pozbawiona swojego pierwotnego znaczenia, o którym pisał Jean Maisonneuve¹³.

¹¹ Słowo „ryt” ma bogate znaczenie i wiele możliwości interpretacji. Dlatego wybraliśmy jego określenie za „Leksykonem liturgii”, który mówi, że oznacza on powtarzalną czynność, która konstytuuje każdą religię i który został nadany przez bóstwo. Jest zachowaniem interpersonalnym i ze swej natury nastawionym na wspólnotę. Jego funkcją jest komunikacja z Bogiem, reinterpretacja przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Paul Ricoeur mówi, że ryt jest mową, gdzie słowo jako takie ma charakter akompaniujący. Por. B. Nadolski, *Rytuał*, [w:] tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1333–1334.

¹² Cz. Bartnik, *Wcielenie, jako podstawa teologii historii u Leona Wielkiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (1960) nr 7, s. 21–51; E. Mazza, *La porta teologica del termine „mistero”*, „Rivista Liturgica” (1987) nr 74, s. 330.

¹³ Jean Maisonneuve, opisując rytuały dawne i współczesne, przypisuje im trzy ważne funkcje: a) panowania nad zmiennością i strachem, b) obcowania z nadprzyrodzonym lub z pewnymi tajemnymi i idealnymi formami czy wartościami, c) funkcję komunikacyjną i regulacyjną realizowaną poprzez poświadczenie i wzmocnienie więzi społecznej. Pierwsza funkcja dotyczy przede wszystkim obrzędów przejścia, czyli wszystkich takich wydarzeń, które istotnie coś w naszym życiu zmieniają (m. in. inicjacja, ślub, przeprowadzka). Liczne praktyki wyrażają symboliczne panowanie nad czasem i przestrzenią, zmniejszając ich nieuchronność i zmienność. Druga funkcja, pierwotnie będąca źródłem wszystkich rytuałów, dziś również pozostaje ważna, przy czym sacrum bywa zastępowane przez wartości lub jakieś ideały. Trzecia funkcja – jak podkreśla autor – „jest mniej uświadomiona od poprzednich, lecz wyraźna dla każdego obserwatora: każda społeczność (duża lub ograniczona), każda grupa mająca poczucie tożsamości

Taka zamiana, jakkolwiek z zewnątrz możliwa i często nie bardzo widoczna, w wymiarze wewnętrznym powoduje ogromną niestabilność i zagubienie. Człowiek sam z siebie doświadcza ogromnej zmienności i poszukuje tego, co stałe, aby mógł się odnaleźć we współczesnym świecie. Dlatego poszukuje tego, na czym będzie mógł się oprzeć, jakiegoś bytu, który by go przekroczył i jednocześnie uzupełnił. Kiedy w miejsce „Osoby” stawia się „osobę” lub „wydarzenie”, to wówczas, mimo najszczerzych chęci, relacje nie będą satysfakcjonujące. I jakkolwiek w początkowej fazie przeżywania rytuałów mogą się one nawet wydawać prostsze, to jednak w ostateczności nie można w nich znaleźć tego, czego w nich się poszukuje. Zmianę tę widać w zwiększającej się konkurencyjności innych wydarzeń pojawiających się w badaniach rytuałów religijnych, które to wydarzenia nabierają charakteru rytuału z życia codziennego, przejmując jednocześnie znaczenie religijne rytuałów pierwotnych. Wygląda to tak, jakby poszczególne ryty kościelne straciły pierwotne znaczenie, a jednocześnie otrzymały nowe, które jednak nie posiada cech rytualności pierwotnej i staje się w ten sposób praktyką bez wewnętrznego osadzenia. Jednocześnie widać, że wewnętrzne znaczenie poszczególnych obrzędów religijnych zostało przejęte przez inne ryty z obszaru świeckiego, takie jak: odwiedziny rodzinne, spacer, uroczysty posiłek, prezenty, picie alkoholu, współżycie seksualne. Ta świecka przestrzeń życia podjęła próbę zaspokojenia duchowych potrzeb człowieka, ale z natury swej nie jest i nie będzie w stanie tego zrealizować. To, co duchowe w człowieku, może zostać tylko nakarmione tym, co daje Duch – Osoba, a nie to, co daje natura, choćby i najszlachetniejsza.

Pomimo tej zmiany, można jednak zauważyć, że rytuały kościelne stanowią bardzo ważny element życia codziennego młodego pokolenia, co nie znaczy, że tak pozostanie, na co wskazuje ks. Krzysztof Pawlina w swoim artykule o religijności polskiej młodzieży¹⁴.

4. Ważność wskazanych rytuałów rodzinnych

W przeprowadzonych badaniach uzyskano także materiał umożliwiający ocenę ważności danego rytuału na skali od 1 do 10. Uzyskane średnie prezentowane są w tabeli nr 2. Średnie arytmetyczne badanych rytuałów wynosiły od 8, 25 do 4, 8 (dokładne uzyskane średnie i ich odchylenia standardowe podano w tabeli nr 2).

dowodzi potrzeby podtrzymania, umocnienia przekonań i uczuć tworzących jej jedność. To może zaistnieć tylko dzięki spotkaniom, zgromadzeniom, gdzie jednostki poświadczają wspólne wartości. Por. J. Maisonneuve, *Rytuały*, s. 20–45.

¹⁴ K. Pawlina, *Religijność*, s. 5–8.

Tabela 2. Ważność rytuałów (N = 109)

Sytuacja rytualna	Średnia	Odchylenie standardowe
Ślub	9,0000	0,96077
Pogrzeb	7,86	3,85
Chrzest	7,82	2,09
Urodziny	7,1	2,53
Pierwsza Komunia	7,76	2,193
Cotygodniowe obrzędy religijne	7,46	2,07
Bierzmowanie	6,743	2,73
Wielkanoc	6,58	1,88
Boże Narodzenie	6,56	1,39
Rocznice wydarzeń rodzinnych (rocznice ślubu, śmierci)	6,28	1,39

Uzyskane wyniki świadczą o dość wysokiej ważności podanych rytuałów wśród osób badanych. Najwyżej oceniali oni znaczenie ślubu, pogrzebu, chrztu, I komunii św. i urodzin. Kolejna grupa rytuałów, to zwyczaje i zachowania związane ze specyficznymi wydarzeniami rodzinnymi: np., niedzielna msza św., rocznice wydarzeń rodzinnych, Boże Narodzenie, Wielkanoc. Zastanawiające jest miejsce bierzmowania i jego znaczenie, ponieważ uzyskało ono średnią istotności 6,74, czyli najniższą z wielkich rytuałów. Warty podkreślenia jest także to, że bierzmowanie według deklaracji badanych posiada ważność niższą niż cotygodniowe msze św. Uzyskany obraz może świadczyć o tym, że bierzmowanie w świadomości młodych ludzi nie jest rytuałem przejścia (II funkcja wg J. Maisonneuve'a), a raczej rytuałem wypełnienia lub dopełnienia. Podobnie staje się z cotygodniowymi mszami św., które przez to stają się rutyną wypełniającą rzeczywistość i podtrzymującą dotychczasowe wybory (III funkcja rytuałów wg J. Maisonneuve'a).

5. Podsumowanie i wnioski

Wyniki badań wskazały na istotny związek ważnych wydarzeń życiowych z rytuałami religijnymi wśród młodych ludzi. Pomimo ich istnienia i przeżywania poszukują oni jednak nowych zwyczajów i zachowań, takich jak pierwsza jazda samochodem, pierwszy seks czy pierwszy papieros, które stają się równe zachowaniem związanym z celebrowaniem I komunii św. czy bierzmowania. Pytanie, dlaczego przeżywane rytuały kościelne nie wystarczają młodym ludziom, staje

się ważne, szczególnie w kontekście refleksji nad odniesieniem młodzieży do religii i jej rytualności w jej wymiarze emocjonalnym, a nie tylko poznawczym.

Uzyskane wyniki zgodne są z sugestią J. Bossarda i E. Bolla, którzy zapoczątkowali badania rytuałów, ze szczególnym uwzględnieniem rytuałów rodzinnych, wskazują, że jesteśmy świadkami zmian w zakresie praktykowania rytuałów¹⁵. Do najważniejszych zmian zaliczyli oni przeniesienie praktyk rytualnych z obszaru *sacrum* na obszar świecki (nawet rytuał religijny, taki jak Boże Narodzenie, „przeniósł się do domu” – ma niejednokrotnie charakter bardziej rodzinny niż religijny) oraz przesunięcie praktyk rytualnych z dużych grup do małych (ze społeczeństwa do rodziny).

Dlatego w tym kontekście trzeba zapytać się o powód odejścia młodych ludzi od rytuałów kościelnych i poszukać ich przyczyn. Jak się wydaje, młodzież nie zrezygnowała z rytuałów religijnych, a właściwie z treści tychże rytuałów, a raczej zaczęła jej szukać w innych przestrzeniach życia, które ze swej natury nie mogą dać tego, czego szukają młodzi ludzie. Idee i wartości, które „wcisnęły się” w miejsce *sacrum* nie są w stanie zaspokoić pragnień związanych z potrzebą transcendencji i przekroczenia siebie. To powoduje, że w tej, jakkolwiek dość stabilnej przestrzeni obecności *sacrum* w życiu młodego człowieka zaczyna się wkradać zmienność i niestabilność. Człowiek spragniony i nieusatysfakcjonowany wyrusza w podróż w celu poszukiwania tego, co stałe i najważniejsze. Dlatego wracamy w tej dziedzinie życia do czasów przed- Abrahamowych i do religii naturalnych, gdzie człowiek zaczyna dopiero rozpoznawać i analizować świat, szukając religijności i odrzucając dotychczasowy sposób myślenia. I dlatego dziś młodzież szuka doświadczenia emocji i sensu *sacrum* w tym, co związane z życiem naturalnym i codziennym: pierwszy papieros, pierwszy samochód, pierwsza praca, pierwszy seks itp. Do tego wszystkiego jest jej tak zwyczajnie bliżej i jednocześnie mając doświadczenie znudzenia życiem znanych im rytuałów religijnych.

Jedną z odpowiedzi na pytanie o powody takiego stanu rzeczy znajdujemy w zauważonym zjawisku utraty znaczenia jako pierwotnej przestrzeni doświadczenia (opis specyfiki rytuału w tabeli 1) w opisywanych rytuałach. Przecież to właśnie w przestrzeni rytualnej inicjacji realizowanej przez ryty chrztu św., I komunii św. czy bierzmowania, ludzie doznawali nadprzyrodzonej mocy i tajemniczego klimatu obrzędów, po którym człowiek doświadczywszy transcendencji reinterpretował samego siebie i świat. Zabranie klimatu transcendencji, który wiąże się z przeżywaniem i następującej po nim przemianie działania może wiązać się ze zjawiskiem zeświecczenia. W tej perspektywie zjawisko poszukiwania doświadczenia i doświadczania nadprzyrodzonego w rytualności świeckiej bez

¹⁵ J. Bossard, E. Boll, *Ritual in family living*, Philadelphia 1950.

odniesienia do *sacrum* może wynikać z praktyki wprowadzania i opracowywania rytuałów religijnych w znacznej mierze na poziomie poznawczym, nie kładąc należytego nacisku na samo przeżycie i jego konsekwencje, czyli innej jakości życia po owym doświadczeniu. Świetnym przykładem w wymiarze widzialnym jest (ślub) sakrament małżeństwa. Po nim już ani żona ani mąż nie są już panną ani kawalerem i nigdy nie będą. Należy pamiętać, że w okresie poszukiwań, budowania własnej tożsamości oraz w kryzysach¹⁶ człowiek ma naturalną potrzebę doświadczenia czegoś, co go przekracza w sensie fizycznym i duchowym, dlatego właśnie – jeśli tego nie doznaje, w naszym przypadku, w przestrzeni rytuałów religijnych – zaczyna szukać sam w obszarze, który jest mu i jego rówieśnikom dostępny.

Badania te wpisują się w nurt podkreślający rolę pierwotnych rytuałów i ich różnicę od czynności zrutynizowanych¹⁷. Wskazują one, że rytuały jawią się ciągle jako istotne elementy życia zarówno rodzinnego, jak i indywidualnego. Taki obraz wyników stwarza bardzo konkretne perspektywy pracy, która powinna obejmować zadania związane z pogłębieniem refleksji nad życiem rytualnym i wyprowadzenia go z przestrzeni czynności zrutynizowanych. Na proces tej zamiany przejścia z rytuałów religijnych na rzecz rutyny oraz odwrotnie wskazywali B. Fiese i Ch. A. Kline¹⁸, a także W. Zagórska¹⁹. W. Zagórska wskazywała nawet, że zaczynamy żyć w świecie wykreowanym kulturowo i medialnie. Oznacza to, że młodzież nie będzie poszukiwać źródeł przeżyć w świecie wartości i wydarzeń rodzinnych, a skupiać się będzie na tym, co w danej chwili jest dostępne w przestrzeni medialnej i kulturowej.

¹⁶ V. Turner, *Od rytuału do teatru*, Warszawa 2005.

¹⁷ Próbuując podjąć realną refleksję nad relacją rutyny do rytu należy zwrócić uwagę na znaczenie tych pojęć. Słowo „rutyna”, jak podaje *Słownik Języka Polskiego* ma dwa znaczenia: 1) biegłość nabytą przez długą praktykę 2) postępowanie, wykonywanie jakiś czynności według utartych schematów. Por. *Słownik języka polskiego*, S. Dubisz [red.], Warszawa 2003, s. 884. Pojęcie „rytu” analizowaliśmy wyżej w przypisie nr 11. Widać w tych porównaniach, że ryt, jako taki, jest zdecydowanie bogatszy w treść i zawsze odnosi człowieka do transcendencji, z której ostatecznie się wywodzi, której pozwala doświadczyć, i do której prowadzi za pomocą gestu i słowa. Zawsze ma głębokie znaczenie interpersonalne w odniesieniu do bóstwa. Rutyna to powtarzanie zewnętrznych czynności bez odniesienia do głębi i jakkolwiek w czynnościach ze sfery *profanum* jest konieczna, to dla sfery *sacrum*, z którą zawsze związany jest ryt, jest nie do zniesienia. Te dwie rzeczywistości na polu kultu religijnego się wzajemnie wykluczają, a zrutynizowanie rytu powoduje, iż tracą swoją pierwotną moc czynienia nowym. Por. F. Blachnicki, *Formacja animatorów zgromadzenia liturgicznego*, [w:] Biuletyn Odnowy Liturgii, vol. II, „Collectanea Theologica” (1975) nr 45, fasc. II, s. 99–102.

¹⁸ B. Fiese, Ch. A. Kline, *Development of the family ritual questionnaire: Initial reliability and validation studies*, vol. 6, „Journal of Family Psychology” (1993), s. 290–299.

¹⁹ W. Zagórska, *Kategoria symbolicznego przekraczania siebie a narracja mityczna*, [w:] E. Dryll, A. Cierpka [red.], *Narracja. Koncepcje i badania psychologiczne*, Warszawa 2004, s. 57–70.

Pierwszym wnioskiem wyciągniętym z badań jest implikacja konieczności powrotu do zaakcentowania przestrzeni emocjonalnej w rytuałach religijnych, co ułatwi dowartościowanie doświadczenia i rezygnację z nadmiernego akcentu położonego na rozumienie. Trzeba na nowo uświadomić sobie, że rytuały są przede wszystkim do przeżywania i przeżycia. Przeintelektualizowanie przestrzeni rytualnej prowadzi do jej uśmiercenia. Takie patrzyenie może wytyczyć zupełnie nowe kierunki duszpasterskie, które będą w stanie w sposób istotny wydobyć z życia Kościoła to, co służy właściwemu podejściu do kwestii obecności rytuałów religijnych w życiu młodego człowieka.

Uzyskane wyniki badań wskazują na ogromne znaczenie I komunii św. dla młodego człowieka jako etapu przejścia w nowy sposób życia. Opisy i przyporządkowanie I komunii św. jako przejścia do dorosłości wskazuje na wagę tego przeżycia. Zatem dziecko czy osoba, która przyjmuje I komunię św. ma już poczucie pewnej dorosłości. Warty podkreślenia jest fakt, że ta warstwa znaczeniowa i strukturalna jest zrozumiała i widoczna dla osób badanych, natomiast potem konsekwencje tego wydarzenia nie są społecznie egzekwowane w rodzinie i wspólnocie. To tak, jakby rytuał nie zadziałał i *sacrum* nie zaistniało. Dodatkową trudność stanowi sakrament bierzmowania przeżywany jako ostatni w procesie inicjacji dorosłego chrześcijańskiego życia. W pierwotnym Kościele sakrament bierzmowania był celebrowany przed I komunią św.²⁰, przez co to wydarzenie stawało się naturalnym szczytem relacji „Ja – Bóg” i jego pełnią. Cały bowiem proces inicjacji życia chrześcijańskiego zmierzał do komunii z Bogiem w Eucharystii. Było to też społecznie egzekwowane tak mocno, że I komunie św. była przepustką do dojrzałości chrześcijańskiej. Dlatego zasadnym jest postulat, aby właśnie w klimacie I komunii św. budować właściwą relację człowieka i jego rodziny do Boga w sposób dojrzały, czyli naznaczony totalnością ze strony człowieka, ponieważ Bóg w Jezusie Chrystusie już oddał się człowiekowi cały²¹. Powinno się to tworzyć przez właściwą edukację religijną i dawanie możliwości doświadczenia nadprzyrodzoneści właśnie przez rytuały religijne. Takie podejście daje możliwość, aby na nowo powrócić do traktowania tego wydarzenia jako wejścia w dorosłość egzekwowaną, na miarę możliwości tych, którzy je przeżywają.

Kolejną obserwacją wynikającą z przeprowadzonych badań jest znaczenie cotygodniowych rytów w życiu młodych ludzi. Okazuje się, że przekazany styl życia poprzez tradycje rodzinne lub ryt/zwyczaj, nawet bez warstwy emocjonalnej,

²⁰ Por. V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle: Esquisse historique et signification d'après leurs principes aux témoins*, Spoleto 1988

²¹ Por. C. Silva-Tarouca, *S. Leonis Magni, Epistulae contra Eutychis haeresim. Ad Leonem Augustum imperatore*, Roma 1934; C. Silva-Tarouca, *S. Leonis Magni, Epistulae ad Pulcheriam Augustam imperatrice*, Roma 1934.

która gwarantuje przemianę życia, jest ważny w rozumieniu badanych. Cotygodniowe zwyczaje utrzymują pewien rytm życia, ale także podkreślają wagę wcześniejszych przeżyć. Są one zatem istotne i należy je pielęgnować i dbać, aby systematyczny udział we Mszy św. nie skończył się wraz z momentem bierzmowania. Można wskazać tu na rolę duszpasterstwa akademickiego, które działa w tym zakresie, tworząc grupy młodzieży skupionej wokół Eucharystii.

Współcześnie poszukuje się, zwłaszcza w edukacji religijnej, sposobów przywrócenia prawdziwego znaczenia rytuałom religijnym. Joyce Miller i Ursula McKenna wskazują na kwestię praktykowania religijnego przez nauczycieli²². Z kolei Thorsten Knauth i Anna Kors w swoim studium referującym spojrzenie młodzieży w Europie na temat religijności wskazują na rolę kontekstu i klimatu, jaki tworzony jest wokół wydarzeń religijnych i ich znaczenia²³. Kontekst ten jest tworzony oczywiście przez ludzi z zewnątrz, ale i pochodzących z samych wspólnot religijnych. Dotyczy on realnego życia, a nie opinii wyrażanych na jego temat. Zatem życie duchowe jest integralną częścią realnego świata i nie można pomijać go w edukacji, tym bardziej religijnej. Podobnie o potrzebie wartości dodanej do życia i przejawiającej się w rytuałach religijnych piszą Turner i Zagórska. Paul Vermeer poszukuje rozwiązania problemu relacji młodzieży do rytuałów religijnych, wskazując na obecną tendencję powrotu do kształcenia nastolatków w szkołach religijnych²⁴. Tendencja ta sygnalizuje proces poszukiwania prawdziwego znaczenia rytuałów religijnych nie tylko w świecie młodych Polaków, ale także innych współczesnych im młodych ludzi w całej Europie.

Wyniki badań wskazują, iż rytuały religijne pełnią ważną rolę w życiu młodych dorosłych. Znają oni je i wskazują na ich istotną wagę w życiu, ale jednocześnie widać, że problemem staje się rozumienie ich znaczenia oraz potrzeba praktykowania ich w codzienności. Należy więc wskazać w tym momencie na bardzo ważną rolę rytuałów religijnych w odniesieniu do sfer *sacrum* i *profanum* życia młodego człowieka. Jeśli bowiem rytuał zachowuje swoje prawdziwe znaczenie, są one nieodzowne, aby młody człowiek wszedł w dorosłe życie w sposób właściwy, ponieważ właśnie dobrze przeżyte rytuały religijne w konsekwencji przemieniają życie, zapewniają poczucie bezpieczeństwa, dają poczucie sensu życia i bliskość z grupą, w której dany rytuał zaistniał. Wyniki badań wskazywały, że specyficzną „szczepionką psychologiczną”, pomagającą w wejściu

²² J. Miller, U. McKenna, *Religion and religious education: comparing and contrasting pupils' and teachers' views in an English school*, „British Journal of Religious Education” (2011) nr 2, s. 173–187.

²³ Knauth T., A. Kors, *European Comparison: Religion in School*, [w:] T. Knauth, D.-P. Jozsa, G. Bertram-Troost, J. Ipgrave, *Encountering Religious Pluralism in School and Society*, Münster-Berlin 2008, s. 397–405

²⁴ P. Vermeer, *Are Dutch Youths Trading in Religion for Spirituality?*, [w:] K. Tirri [red.], *Religion, Spirituality & Identity*, Bern 2006, s. 103–118.

w dorosłość, są właśnie rytuały religijne i należałoby dbać o ich godne przeżywanie w świecie zagrożonym wszechogarniającym lękiem (spowodowanym biedą, kryzysem, chorobami itp.)²⁵.

Należy też zatrzymać się nad inną hipotezą wyłaniającą się z badań. Można zauważyć, że wierni rozumieją i celebrować warstwę zewnętrzną rytuałów, pozabiając je istotnej treści. W konsekwencji, prawdziwych doznań i zmian oczekują w związku z innymi celebrowanymi wydarzeniami (związanymi zwłaszcza z przechodzeniem do dorosłości i rozpoczynaniem nowego życia). Pojawiały się w tym wydarzeniu i I Komunia św. i bierzmowanie, ale nie pojawił się sakrament pokuty i pojednania. Hipoteza ta wskazywałaby na to, że młodzi dorośli są świadomi znanych rytuałów, ale jest to podejście mocno wybiórcze i odbiegające od nauki Kościoła dotyczącej rytuałów przejścia do nowości życia. Widać tu wyraźnie przestrzeń do edukacji dla działania rodziców, katechetów czy animatorów różnych ruchów, którzy mogą pokazać właściwy sens i znaczenie wszystkich rytuałów przejścia oferowanych w Kościele.

Innym problemem jest to, że te rytuały są traktowane również jako jedna z wielu form zabawy takich jak np. imieniny, urodziny. Podejście to wynika z tego, że przeżywane doświadczenia w czasie ich celebracji nie wykształciły innej świadomości tych rytuałów poza świadomością *profanum*.

I wreszcie kluczowy postulat dla powrotu do właściwej skuteczności rytualności religijnej. Trzeba powrócić do relacji osobowych w rytualności, czyli przywrócić jej wewnętrzną dynamikę, która stoi u fundamentu właściwie przeżywanej rytualności²⁶. W rytach na nowo muszą się spotykać osoby w wewnętrznym dialogu, gdzie człowiek będzie obdarowany tym, co tylko relacja Osoba – Bóg może jej ofiarować. Domaga się to również autentycznego świadectwa tych wszystkich osób, które w tych rytach uczestniczą. Sami muszą być przekonani i doświadczać tego, że są one skuteczne w ich życiu i realnie na to życie wpływają. Jakkolwiek świadectwo ludzi jest wtórne do obecności *sacrum*, to jednak człowiek, stając wobec drugiego człowieka, staje się także przedstawicielem i reprezentantem Tego, który jest obecny pod postacią znaków w przestrzeni rytualnej Kościoła. Dla odnowy rytów sami chrześcijanie powinni stać się przestrzenią rytualną dla młodzieży, w której to przestrzeni będą oni mogli doświadczyć tego nadzwyczajnego spotkania.

²⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001, s. 3–49.

²⁶ E. Mazza, *L'uso di „sacramentum” nella lettera 10, 96 di Plinio il Giovane*, „Ephemerides Liturgicae” (1999) nr 13, s. 466–480.

Streszczenie

Doświadczenia Kościoła w obszarze pracy duszpasterskiej z młodzieżą wskazują na duży poziom rezygnacji młodego pokolenia z różnego rodzaju praktyk religijnych: począwszy od modlitwy indywidualnej a skończywszy na życiu sakramentalnym. Autorzy artykułu postawili pytanie o miejsce i rolę praktyk kościelnych w życiu młodzieży ze szczególnym uwzględnieniem sakramentów. Materiał badawczy stanowiła ankieta skierowana do 109 studentów Uniwersytetu Zielonogórskiego. Po przeanalizowaniu danych można postawić tezę, że młodzież potrzebuje przestrzeni rytualnej, aby poprawnie funkcjonować w społeczeństwie, szuka tej przestrzeni na różne sposoby i w różnych miejscach. Funkcje rytuałów religijnych ze sfery *sacrum* przejmują wiele wydarzeń o charakterze rytualnym pochodzących z przestrzeni *profanum*. Autorzy artykułu postulują, by przywrócić rytuałom religijnym ich pierwotne znaczenie, które często zostało utracone w procesie przejmowania przez nie znaczeń pozareligijnych.

SŁOWA KLUCZOWE: rytuał, młodzież, sakramenty, sacrum, profanum.

Summary

Religious rituals in youth lives

The experience of the Church gained during its pastoral work with youth presents that young people very often abandon different religious practices, starting with individual prayer and ending with their sacramental life. The authors of the essay enquired about the place and role of religious practice in lives of young people. They emphasized the sacraments. The research material was a questionnaire addressed to 109 students at University of Zielona Góra. After analyzing the data it can be assumed that young people need some kind of ritual space to exist in a proper way in the society, but they look for the space in different ways and in different places. The SACRUM aspect of religious meetings is often taken by some ritual events with PROFANUM provenience. The authors suggest that the religious rituals should be restored with their original meaning, which often has been lost in the acquisition process of its non-religious meanings.

KEYWORDS: ritual, youth, sacraments, sacrum, profanum.

Bibliografia

- Arnett J.J., *The long and leisurely route: Coming of age in Europe today*, „Current History” 2007, March, s. 130–136, <http://www.jeffreyarnett.com/articles.htm> (19.03.2013)
- Arnett J. J., *Emerging adulthood In Europe: a response to Bynner*, „Journal of Youth Studie” (2006) nr 9, s. 111–123.
- Bartnik Cz., *Wcielenie jako podstawa teologii historii u Leon Wielkiego*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” (1960) nr 7, s. 21–51.
- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.
- Bee H., *Rozwój społeczny i rozwój osobowości we wczesnym okresie dorosłości*, [w:] Bee H. [red.], *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004, s. 432–473.
- Bell C., *Ritual theory, ritual practice*, Oxford 1992.
- Bossard J., Boll E., *Ritual in family living*, Philadelphia 1950.
- Casanova J., *Katolicka Polska w post chrześcijańskiej Europie*, „Więź” (2004) nr 5, s. 51–65
- Fiese B. H. [i. in.], *A Review of 50 years of research on naturally occurring family routines and rituals: Cause for celebration?*, „Journal of Family Psychology” (2002) nr 16, s. 381–390.
- Fiese B. H., Kline Ch. A., *Development of the family ritual questionnaire: Initial reliability and validation studies*, „Journal of Family Psychology” (1993) nr 6, s. 290–299.
- Filipiak M., Rajewski M. [red.], *Rytuał. Przeszłość i terażniejszość*, Lublin 2006.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008.
- Gurba E., *Wczesna dorosłość* [w:] Harwas – Napierała B., Trempała J. [red.], *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 2000, t. 2, s. 202–233.
- Havighurst R., *Developmental tasks and education*, New York 1981.
- Maisonneuve J., *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk 1995.
- Mazza E., *L'uso di „sacramentum” nella lettera 10,96 di Plinio il Giovane*, „Ephemerides Liturgicae” (1999) nr 113, s. 466–480.
- Mazza E., *La porta teologica del termine „mistero”*, „Rivista Liturgica” (1987) nr 74, s. 330.
- Miller J., McKenna U., *Religion and religious education: comparing and contrasting pupils' and teachers' views in an English school*, „British Journal of Religious Education” (2011) nr 2, s. 173–187.
- Nadolski B., *Rytuał*, [w:] tenże, *Leksykon Liturgii*, Poznań 2006, s. 1333–1334.
- Pawlina K., *Religijność polskiej młodzieży*, „Wychowawca” (2002) nr 11, s. 5–8.
- Saxer V., *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle: Esquisse historique et signification d'après leurs princip aux témoins*, Spoleto 1988.
- Segalen M., *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa 2009.
- Silva-Tarouca C., *S. Leonis Magni Epistulae ad Pulcheriam Augustam imperatrice*, Roma 1934.
- Silva-Tarouca C., *S. Leonis Magni Epistulae contra Eutychis haeresim. Ad Leonem Augustum imperatore*, Roma 1934.

- T. Knauth, A. Kors, *European Comparison: Religion in School*, [w:] T. Knauth, D.-P. Jozsa, G. Bertram-Troost, J. Ipgrave, *Encountering Religious Pluralism in School and Society*, Münster Berlin 2008, s. 397–405
- Trempała J., *Modele rozwoju psychicznego czas i zmiana*, Bydgoszcz 2000.
- Turner V., *Od rytuału do teatru*, Warszawa 2005.
- Vermeer, P., *Are Dutch Youths Trading in Religion for Spirituality?*, [w:] K. Tirri [red.], *Religion, Spirituality & Identity*, Bern 2006, s. 103–118.
- Zagórska W., *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków 2004.
- Zagórska W., *Kategoria symbolicznego przekraczania siebie a narracja mityczna*, [w:] E. Dryll, A. Cierpka [red.], *Narracja. Koncepcje i badania psychologiczne*, Warszawa 2004, s. 57–70.

Ks. Marcin Ferdynus
Lublin

Przedłużanie ludzkiego życia O możliwości biologicznej nieśmiertelności

Wprowadzenie

Marzenie o nieśmiertelności towarzyszy ludzkości od zarania dziejów. Wystarczy spojrzeć na mityczne początki, poczynając od Asklepiosa, którego nazywano patronem albo bogiem medycyny. Przez wiele lat kształcił się on u centaury Chejrona, siejącego zioła lecznicze w Tesalii. To dzięki Chejronowi nabral Asklepios biegłości w sztuce lekarskiej, dzięki której mógł nie tylko zapobiegać chorobom trawiącym ludzki organizm, ale również „wskrzeszać” martwych ludzi do życia. Nie spodobało się to ztroskanemu o swoje królestwo Hadesowi, dlatego pierwszego boga medycyny pochłoniął ogień zeusowego pioruna¹.

Mimo nau czki jakiej doznał Asklepios, nie zaniechano marzeń ani też nie zrezygnowano z dążeń mających na celu przedłużanie ludzkiego życia. W czasach Oświecenia ideą nieśmiertelności interesowali się Bacon i Kartezjusz². Później, tj. na przełomie XIX i XX w., chęć przedłużania życia jeszcze bardziej przybrała na sile. Rosyjski mikrobiolog, Ilija Miecznikow, zachęcał do spożywania sfermentowanego lub zsiadłego mleka oraz do picia jogurtów na wzór ludzi zamieszkujących Europę południowo-wschodnią i południową Rosję, którzy dożywali tam niemal stu lat³. Inni próbowali przeszczepiać mężczyznom jądra kozłów, aby zaszczerpić w nich długowieczność⁴. Po dziś dzień trwają poszukiwania kamienia filozoficznego (*elixir vitae*), który pomógłby wydłużyć życie oraz zachować wieczną młodość⁵.

Istnieje bowiem opinia, według której śmierć jest postrzegana jako tymczasowa ułomność ludzkiego bytu; można ją pokonać dokładnie tak samo, jak stało się

¹ Por. A. Szczeklik, *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Kraków 2009, s. 31–32.

² Por. R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 79–80; L. Hayflick, *Jak i dlaczego się starzejemy*, Warszawa 1998, s. 180–181.

³ Por. L. Hayflick, *Jak i dlaczego się starzejemy*, s. 249.

⁴ Por. T. Pasiński, *Medycyna a przedłużanie życia*, [w:] B. Chyrowicz [red.], *Przedłużanie życia jako problem moralny*, Lublin 2008, s. 32.

⁵ Por. A. Szczeklik, *Medycyna regeneracyjna a mit wiecznej młodości*, „Nauka” 2 (2004), s. 7.

to z wieloma chorobami. Jeśli śmierć nie jest naturalna, to nie jest także konieczna, a więc żywi śmierci mogą unikać, a zmarłych można przywracać do życia. Ta optymistyczna wizja stanowi przedmiot zainteresowań współczesnych nauk biomedycznych. Z tego tytułu dążenie do nieśmiertelności stało się współcześnie jednym z priorytetowych zadań. Jeśli jednak śmierci nie da się zupełnie wyeliminować, wówczas należy je maksymalnie przedłużyć⁶. Spróbujmy przyjrzeć się poczynaniom współczesnej biomedycyny, które mają na celu osiągnięcie biologicznej nieśmiertelności.

1. Możliwość biologicznej nieśmiertelności

Argumenty próbujące uzasadnić hipotezę o biologicznej nieśmiertelności dzielą się zasadniczo na spekulatywne (pojęciowe) i empiryczne (techniczne)⁷. Pierwsze odwołują się do braku koniecznego związku między życiem a śmiercią; można przecież bezsprzecznie pomyśleć o organizmie, który będzie trwał wiecznie, nie umrze. Jeśli śmierć nie jest cechą definicyjną gatunku *Homo sapiens*, to możemy ją uznać za anomalie możliwą do usunięcia⁸. Co więcej, również nieodwracalność nie musi wcale uchodzić za konieczną cechę śmierci, bowiem nie wyklucza ona zajścia procesu odwrotnego. Jeśliby uwzględnić postępy współczesnej medycyny, zdolnej do manipulowania momentem śmierci, wówczas nieodwracalność zgonu staje się zależna od środków technicznych. Należy w tym miejscu dodać również i to, że czas śmierci nie jest całkowicie zdeterminowany, bowiem nawet w przypadku osób terminalnie chorych, zgon nie musi przecież nastąpić w określonym dniu, ale znacznie później, dzięki sztucznej podtrzymywaniu lub przedłużaniu życia⁹. Sugeruje to, że śmierć można, jeśli nawet nie pokonać, to przynajmniej znacznie opóźnić¹⁰. W takim razie wysoce prawdopodobne wydaje się również przedłużanie życia w nieskończoność, zważywszy na możliwości techniczne jakimi obecnie dysponuje i będzie w najbliższym czasie dysponowała współczesna medycyna.

Druga grupa argumentów na rzecz biologicznej nieśmiertelności posiada charakter empiryczny. Chodzi tutaj o wykazanie, że starzenie się organizmów nie jest

⁶ Por. I. Ziemiński, *Życie wieczne, Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań-Kraków 2013, s. 117–118.

⁷ Por. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010, s. 151.

⁸ Por. I. Ziemiński, *Życie wieczne*, s. 118.

⁹ Por. M. Ferdynus, „Kilka uwag” w dyskusji na temat rezygnacji z uporczywej terapii, „Studia Paradyjskie” 22 (2012), s. 51–67.

¹⁰ Por. M. R. Rose, *Immortalist Fictions and Strategies*, [w:] M. More, N. Vita-More [red.], *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Oxford 2013, s. 203–204.

ani powszechne, ani konieczne, ponieważ istnieją pewne gatunki, które, jak się wydaje, procesowi starzenia nie podlegają¹¹. Kierując się taką intuicją, biolodzy ewolucyjni wypracowali pewne metody (np. opóźnianie reprodukcji) odraczające starzenie się u niektórych gatunków zwierząt (np. owady, niektóre gryzonie)¹². Michael Rose, w wyniku selektywnej hodowli, uzyskał linię stworzeń *Methuselah flies*, żyjącą dłużej niż osobniki tego samego gatunku¹³. Choć eksperyment na muszkach owocowych nie zatrzymał zupełnie starzenia, to jednak przyczynił się do znacznego spowolnienia samego procesu jak i do zredukowania poziomu śmiertelności¹⁴. Eksperyment ten dowiódł – zdaniem M. Rose’a – że naturalna selekcja jest ostatecznym kontrolerem procesu starzenia, a nie tylko jakimś odłamkiem biochemii. Co więcej, starzenie się, jego zdaniem, jest opcjonalną cechą życia, może być spowalniane lub odraczane w czasie. Wydaje się więc, że długość życia jest całkowicie modyfikowalna¹⁵. Nie mamy jednak pewności, czy eksperymenty przeprowadzone na zwierzętach będzie można odzwierciedlić u ludzi przez modyfikacje długowieczności. Nie można jednak tego zupełnie wykluczyć.

Największe nadzieje na nieśmiertelność wiążą się z postępowaniem współczesnej medycyny, która, eliminując kolejne choroby, wydłuża czas trwania ludzkiego życia na ziemi. Wysiłki współczesnej medycyny koncentrują się głównie na trzech kierunkach działań¹⁶: (1) czyni się starania, aby umożliwić przeżycie jak największej liczbie osób poprzez wyeliminowanie przyczyn śmierci wśród ludzi młodych i znajdujących się w wieku średnim, (2) czyni się starania w celu przedłużenia życia osobom starszym (zmniejszenie częstotliwości i nasilenie się chorób; zastępowanie zniszczonych komórek, tkanek i organów w miarę upływu lat), (3) czyni się starania w celu złagodzenia lub opóźnienia skutków starzenia się. Ponadto w wielu ośrodkach badawczych na całym świecie prowadzi się eksperymenty głównie na myszach, muszkach owocowych i nicieniach w celu wydłużenia zarówno średniej jak i maksymalnej długości życia tych zwierząt. Naukowcy w swoich badaniach wykorzystują restrykcje kaloryczne, manipulacje genetyczne, terapie hormonalne a także podejmują działania, które mają

¹¹ Por. M. R. Rose, *The Metabiology of Life Extension*, [w:] S. G. Post, R. H. Binstock [red.], *The Fountain of Youth. Cultural, Scientific, and Ethical Perspectives on a Biomedical Goal*, Oxford 2004, s. 163.

¹² Por. G. Barazzetti, *Looking for the Fountain of Youth. Scientific, Ethical, and Social Issues in the Extension of Human Lifespan*, [w:] J. Savulescu [red.], *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011, s. 336–337.

¹³ Por. L. Temkin, *Is Living Longer Living Better?*, [w:] J. Savulescu [red.], *Enhancing Human Capacities*, s. 351.

¹⁴ Por. M. R. Rose, *The Metabiology of Life Extension*, [w:] S. G. Post, R. H. Binstock [red.], *The Fountain of Youth. Cultural, Scientific, and Ethical Perspectives on a Biomedical Goal*, s. 173.

¹⁵ Por. L. Temkin, *Is Living Longer Living Better?*, s. 351.

¹⁶ Por. *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report by the President's Council on Bioethics*, New York 2003, s. 165.

na celu zapobiegać uszkodzeniom oksydacyjnym oraz skracaniu się telomerów¹⁷. Niemal wszystkie eksperymenty mają jeden zasadniczy cel – pokonać śmierć, osiągając biologiczną nieśmiertelność.

2. Współczesne metody przedłużania życia

Metody, które miałyby zagwarantować życie wieczne „tu i teraz” są bardzo różne, poczynając od najbardziej praktycznych, aż po skomplikowane zabiegi medyczne. Zastosowanie tych metod miałyby na celu nie tylko wydłużenie średniej, czy też maksymalnej długości ludzkiego życia, ale również spowolnienie lub nawet odwrócenie procesów starzenia w taki sposób, aby długie życie było również życiem o dobrej jakości. Spójrzmy zatem z jakimi działaniami wiąże się, przynajmniej dla niektórych, optymistyczna wizja dłuższego życia w dobrej kondycji.

2.1. Czynniki behawioralne: zdrowy i aktywny styl życia

Jednym z pomysłów na osiągnięcie biologicznej nieśmiertelności jest zdrowy i aktywny styl życia. Istnieje bowiem wiele badań sugerujących, że odpowiednia dieta oraz fizyczny wysiłek znacznie wpływają na sprawne funkcjonowanie człowieka nawet do późnej starości¹⁸. Mówiąc o zdrowym stylu życia, mamy na myśli spożywanie takich surowców, które zawierają jak najmniej substancji postarżających (cukier, tłuszcze), są bogate w substancje odmładzające (owoce, warzywa) oraz w witaminy (szczególnie witamina C i E). Ryby i czerwone wino – jak przekonuje wybitny znawca procesów starzenia Tom Kirkwood – powinny figurować na pierwszym miejscu listy naszych zakupów¹⁹.

Ostatnie badania sugerują, że na długowieczność wpływa pozytywnie nie tylko spożywanie odpowiedniej żywności, ale również ograniczenia kaloryczne, które spowalniają proces starzenia. Za przykład może służyć eksperyment, który przeprowadzono w jednym z domów opieki w Hiszpanii, gdzie pacjenci, którym zmniejszono spożycie kalorii o 35 procent, znacznie rzadziej wykazywali potrzebę korzystania z ambulatorium. Wśród tych, którzy uczestniczyli w tym eksperymencie odnotowano również nieznaczny spadek śmiertelności w porównaniu z innymi pacjentami nie biorącymi udziału w tym projekcie²⁰.

¹⁷ Tamże, s. 173–181.

¹⁸ Por. J. Stessman, R. Hammerman-Rozenberg, A. Cohen, E. Ein-Mor, J. M. Jacobs, *Physical Activity, Function, and Longevity Among the Very Old*, „American Medical Association” 169 (2009) 16, s. 1476.

¹⁹ Por. T. Kirkwood, *Czas naszego życia. Co wiemy o starzeniu się człowieka*, Kielce 2005, s. 270.

²⁰ Por. G. Barazzetti, *Looking for the Fountain of Youth*, s. 339.

Istotną rolę w przedłużaniu życia odgrywa również aktywny jego styl w codzienności. Ćwiczenia fizyczne korzystnie wpływają na rozwój mięśni, funkcjonowanie układu sercowo-krażeniowego, zwiększają wydajność płuc oraz przeciwdziałają procesowi starzenia²¹. Ponadto systematyczna aktywność fizyczna zmniejsza ryzyko wystąpienia chorób wieńcowych serca, udaru mózgu, nowotworów, osteoporozy, cukrzycy, depresji, otyłości, nadciśnienia tętniczego, a także poprawia ogólne funkcjonowanie organizmu i jakość życia²². Sport nie jest zarezerwowany wyłącznie dla osób znajdujących się w młodym czy średnim wieku. Badania przeprowadzone przez naukowców sugerują, że wśród ludzi starszych, nie tylko kontynuowanie, ale również zainicjowanie aktywności fizycznej związane jest z lepszym funkcjonowaniem organizmu, poprawą ogólnej kondycji oraz dłuższym życiem²³. Nie brakuje również głosów, wedle których kontynuowanie życia seksualnego w podeszłym wieku przynosi wymierne korzyści fizyczne i psychiczne²⁴. Niewątpliwie zdrowy styl życia, a więc unikanie nadmiernego spożywania alkoholu, substancji tytoniowych, utrzymywanie wysokiego poziomu aktywności fizycznej, konsumpcja owoców i warzyw, istotnie wpływa na poprawę ogólnego stanu zdrowia opóźniając wystąpienie niesprawności od kilku do kilkunastu lat²⁵.

2.2. Klonowanie i wykorzystanie komórek macierzystych

Niektórzy uczeni twierdzą, że w przyszłości będzie możliwa ciągła regeneracja organizmu dzięki komórkom macierzystym. Zgodnie z definicją, komórki macierzyste mają zdolność do samoodnawiania oraz różnicowania się w komórki potomne²⁶. Zarówno z praktycznego, jak i z etycznego punktu widzenia – zdaniem Włodzimierza Galewicza – największą rangę posiadają macierzyste komórki pluripotencjalne (*pluripotent stem cells* – PSC), w obrębie

²¹ Por. T. Kirkwood, *Czas naszego życia*, s. 271–272.

²² Por. L. Alford, *What Men Should Know about the Impact of Physical Activity on their Health*, „The International Journal of Clinical Practice” 64 (2010) 13, s. 1731.

²³ Por. J. Stessman, R. Hammerman-Rozenberg, A. Cohen, E. Ein-Mor, J. M. Jacobs, *Physical Activity, Function, and Longevity Among the Very Old*, s. 1482; J. Woodcock, O. H Franco, N. Orsini, I. Roberts, *Non-vigorous Physical Activity and All-cause Mortality: Systematic Review and Meta-analysis of Cohort Studies*, „International Journal of Epidemiology” 40 (2011), s. 136.

²⁴ Por. T. Kirkwood, *Czas naszego życia*, s. 272.

²⁵ Por. B. J. Willcox, Q. He, R. Chen, *Midlife Risk Factors and Healthy Survival in Men*, „American Medical Association” 296 (2006)19, s. 2343, 2349; L. B. Yates, L. Djoussé, T. Kurth, J. E. Buring, J. M. Gaziano, *Exceptional Longevity in Men. Modifiable Factors Associated with Survival and Function to Age 90 Years*, „Archives of Internal Medicine”, 168 (2008) 3, s. 288.

²⁶ Por. M. Z. Ratajczak, M. Kucia, *Komórki macierzyste – wyzwanie XXI wieku?*, „Postępy Biologii Komórki” 32 (2005), Supplement 23, s. 11.

których wyróżnia się²⁷: (1) komórki macierzyste linii płciowej (*embryonic germ cells* – EGC), (2) zarodkowe komórki macierzyste (*embryonic stem cells* – ESC), (3) indukowane pluripotencjalne komórki macierzyste (*induced pluripotent stem cells* – iPSC). Komórki PSC pozyskuje się zwykle z tkanek martwych płodów, nadliczbowych zarodków, które nie zostały wykorzystane w celu prokreacyjnym podczas zapłodnienia *in vitro*. Innym sposobem pozyskiwania komórek macierzystych jest tzw. klonowanie „terapeutyczne”, które polega na pobraniu jąder z kilku komórek somatycznych i przeniesieniu ich do niezapłodnionych komórek jajowych pozbawionych własnego jądra. Następnie z powstałych blastocyst usuwa się masę komórkową i pozyskuje w ten sposób embrionalne komórki macierzyste, które odznaczają się dużą plastycznością i mogą przekształcić się w każdy rodzaj komórek tkanek i narządów. Niebawem komórki macierzyste będą wykorzystywane jako materiał do transplantacji, stanowiąc coś na wzór arsenału potencjalnych „części zamiennych”²⁸.

Doniesienia naukowe ostatnich lat pokazują, że istnieje alternatywa w pozyskiwaniu komórek macierzystych. Somatyczne komórki macierzyste można reprogramować bez pomocy oocytu²⁹. Dokonał tego Japończyk Shinya Yamanaki. Od dorosłej osoby pobrał on dojrzałe komórki i wprowadził do nich cztery geny, tzw. czynniki transkrypcyjne (wirusy). Geny te przekształciły owe komórki w ludzkie komórki macierzyste (*induced Pluripotent Stem Cells* – iPSC). Dorosła komórka cofnęła się do najwcześniejszego okresu swojego istnienia³⁰. Prawdopodobnie w niedalekiej przyszłości nie trzeba będzie sięgać do komórek macierzystych pozyskiwanych z ludzkich komórek rozrodczych lub zarodków, unikając tym samym aporii moralnych. Jeśli zabiegi te staną się powszechne, wówczas biologiczna nieśmiertelność będzie mogła stać się rzeczywistością, co najmniej jako ciągle przedłużanie życia³¹.

2.3. Transplantacje

Medycyna transplantacyjna niesie ze sobą nadzieję na przedłużanie życia w nieskończoność. Jeśli ciało stanowi odnawialną maszynę, to właściwie można

²⁷ Por. W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Kraków 2013, s. 229–230.

²⁸ Por. B. Chyrowicz, *Klonowanie*, [w:] A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 658.

²⁹ Por. J. Yu, *Induced Pluripotent Stem Cell Lines Derived from Human Somatic Cells*, <http://www.gs.washington.edu/news/Yu.pdf>, (10.04.2012).

³⁰ Por. A. Szczeklik, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Kraków 2012, s. 127–128.

³¹ Por. I. Ziemiński, *Życie wieczne*, s. 127.

by wymienić każdy organ bez naruszenia identyczności osobowej³². Znane są przecież przypadki transplantacji okresowej, kiedy pacjentom przeszczepiano narząd innej osoby, lecz tylko na czas potrzebny do regeneracji własnego organu. Jeśli zatem człowiek mógłby być sztucznie podtrzymywany przy życiu podczas regeneracji czy też leczenia chorego narządu, wówczas pobieranie organów od dawców nie byłoby potrzebne. Nie tylko o narządy organiczne w tym miejscu chodzi. Transplantacje wiązałyby się również z umieszczaniem w organizmie artefaktów, czyli narządów sztucznych. W miarę zużycia mogłyby one być wymieniane, umożliwiając tym samym dłuższe życie, a może nawet biologiczną nieśmiertelność³³. Prognozy są nazbyt optymistyczne, szczególnie gdy mowa o przeszczepach komórkowych, dzięki którym będzie można leczyć choroby krwi, cukrzyca, choroby neurodegeneracyjne, niedokrwienia mięśnia sercowego, ale także chorych z poprzecznym uszkodzeniem rdzenia kręgowego³⁴. Najbardziej atrakcyjną ideą wydaje się być przeszczepianie części lub nawet całego mózgu, który uchodzi za organ centralny, kontrolujący procesy biologiczne i świadome. Warunkiem biologicznej nieśmiertelności człowieka byłaby zatem nieśmiertelność mózgu³⁵. Choć do tej pory nie udało się odnieść sukcesu w kwestii przeszczepu tego narządu, to jednak nie można wykluczyć, że w miarę postępów w dziedzinie nauk biomedycznych zakładany cel nie zostanie w przyszłości osiągnięty.

2.4. Krionika

Krionika to kolejna metoda, która współcześnie budzi coraz większe nadzieje na osiągnięcie biologicznej nieśmiertelności. Polegałaby ona na zamrażaniu umierających ludzi w ciekłym azocie, aby przechować ich ciało do czasu, kiedy będą dostępne lekarstwa i skuteczne terapie (technologie), które pozwolą ludziom żyć dalej³⁶. Z racji finansowych, krionika jest obecnie dostępna tylko dla nielicznej grupy ludzi. Chociaż dokładne dane nie są publikowane, zabiegowi zamrożenia poddało się do tej pory kilkaset osób na całym świecie³⁷.

³² Por. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, s. 152.

³³ Por. I. Ziemiński, *Życie wieczne*, s. 125.

³⁴ Por. W. Rowiński, *Etyczno-obyczajowe aspekty przeszczepiania narządów. Czy i w jakim stopniu wolno nam dostosowywać zasady etyczne dla zaspokojenia potrzeb pacjentów oczekujących na przeszczepianie narządu?*, [w:] B. Chyrowicz [red.], *Transplantacje: spór o dar*, Lublin 2011, s. 42–43.

³⁵ Por. I. Ziemiński, *Życie wieczne*, s. 130.

³⁶ Por. L. Hayflick, *Jak i dlaczego się starzejemy*, s. 276.

³⁷ Por. J. Stradowski, M. Jamkowski, *Zgniły powiew wieczności*, [w:] J. Stradowski [red.], *Nowe terapie. Przyszłość medycyny*, Warszawa 2011, s. 78.

Krionika zmienia nasze pojmowanie śmierci. Krionicy zaproponowali nowe kryterium śmierci, tzw. „informację – teoretyczne kryterium”. Według tego kryterium martwymi nie są ci, którzy osiągnęli kres swojego życia, ani też ci, których biochemiczna sfera organizmu została uszkodzona. Martwym jest ten, zdaniem krioników, kto doznał tak wielkich zniszczeń organizmu, że żadna technologia, nawet molekularna nanotechnologia, nie jest w stanie przywrócić normalnego, biochemicznego funkcjonowania wraz z nienaruszoną pamięcią³⁸. Krótko mówiąc, śmierć ma miejsce dopiero wówczas, gdy medycyna okazuje się zupełnie bezradna. Pogląd ten sugeruje, że pojęcie śmierci przybiera charakter względny, ciągle ewoluuje; zależy bowiem od stopnia rozwoju medycyny w aktualnym okresie czasu³⁹.

Nie wszyscy jednak uczeni podzielają optymizm związany z krioniką. Niektórzy naukowcy twierdzą, że zahibernowane ciało lub jego części (np. mózg) nie będą mogły być odmrożone w nienaruszonym stanie. Leonard Hayflick sugeruje, że komórki ciała wymagają różnych prędkości zamrażania i odmrażania w celu zachowania swojej żywotności. Jeśli nawet niewielka część mózgu zostanie zamrożona i odmrożona, to i tak nastąpi znaczne zniszczenie komórek. Spora część świata naukowego, zdaniem Hayflicka, nie daje współczesnej praktyce kriogenicznej większych szans na przywrócenie do życia zamrożonych ludzi, niż dawała sobie współczesnym mumifikacja w starożytnym Egipcie⁴⁰.

2.5. Nanomedycyna

Według transhumanisty Raya Kurzweila, obecnie wkraczamy w całkowicie nowy czas, w którym tempo zmian technologicznych będzie tak szybki, a jego wpływ tak głęboki, że życie ludzkie zostanie przekształcone w sposób nieodwracalny⁴¹. Prowadzenie nad śmiercią, jego zdaniem, znajdzie się niebawem w naszych rękach i będziemy mogli żyć tak długo jak tylko będziemy chcieli⁴². W niedalekiej przyszłości, jak twierdzi wielu transhumanistów, projekt biologicznej nieśmiertelności zostanie w pełni skuteczny, dzięki szybko rozwijającej się nanotechnologii i jej zastosowaniu w medycynie. Czym jest nanomedycyna? Spróbujmy krótko wyjaśnić.

Istotna różnica między atomami węgla w zwykłej bryle węgla a atomami węgla w przepięknym kryształku diamentu dotyczy układu molekularnego, który jest relatywny w stosunku do samego siebie. Przyszłe możliwości technologiczne

³⁸ Por. B. Wowk, *Medical Time Travel. A Question of Science*, [w:] *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespan*, Immortality Institute, LibrosEnRed 2004, s. 142.

³⁹ Por. I. Ziemiński, *Życie wieczne*, s. 125.

⁴⁰ Por. L. Hayflick, *Jak i dlaczego się starzejemy*, s. 276.

⁴¹ Por. R. Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, London 2005, s. 7.

⁴² Tamże, s. 9.

pozwołą na dokonywanie zmian w obrębie wszystkich atomów w taki sposób, w jaki będziemy chcieli, zgodnie z prawami przyrody, a więc pozwoli na wytwarzanie obiektów sztucznych, które będą przewyższały swym pięknem i wartością także diamenty. Zatem istotą nanotechnologii jest kontrolowanie kompozycji i struktury materii na poziomie atomu⁴³. Inaczej mówiąc, nanotechnologia wykorzystuje techniki pozwalające otrzymać materiały, elementy, urządzenia, w których przynajmniej jeden z kontrolowanych wymiarów jest w skali nano, czyli 1–100 nm⁴⁴. Zastosowanie zaś zdobyczy nanotechnologicznych w medycynie nazywa się nanomedycyną. Krótko mówiąc, chodzi tu o ochronę i poprawę zdrowia, używając molekularnych narzędzi oraz dysponując molekularną znajomością ludzkiego ciała⁴⁵. Dzięki zaawansowanej technologii stan ciężko chorych będzie podlegał kontroli na bieżąco za pomocą bardzo małych nanorobotów. Inteligentne, zdalnie sterowane leki będą likwidowały ogniska chorób (także komórki rakowe), nie niszcząc przy tym zdrowych komórek i tkanek organizmu pacjenta⁴⁶. Projekt dłuższego życia o dobrej jakości może niebawem zostać zrealizowany.

2.6. Inżynieria genetyczna

Wśród metod związanych z modyfikacjami genetycznymi organizmów istotną rolę odgrywa tzw. inżynieria genetyczna, czyli „zespół technik pozwalających na zamierzone, kontrolowane, przewidziane przez eksperymentatora modyfikacje genetyczne genomów, a także na analizę genów i genomów”⁴⁷. Działania te polegają na wprowadzeniu do komórek biorcy ściśle zdefiniowanego odcinka DNA dawcy, w celu wywołania trwałych zmian genetycznych u biorcy. W inżynierii genetycznej stosuje się różne zabiegi biochemiczne, biofizyczne i biologiczne w celu modyfikacji dziedzicznych cech organizmu⁴⁸. Jeśli jest prawdą, że śmierć uwarunkowana jest genetycznie, to odkrycie „genów śmierci”, które ją wywołują, może istotnie przyczynić się do zmiany długości ludzkiego życia⁴⁹.

⁴³ Por. R. A. Freitas, *Welcom to the Future of Medicine*, [w:] M. More, N. Vita-More [red.], *The Transhumanist Reader*, s. 68.

⁴⁴ Por. M. Idzikowska [i in.], *Nanotechnologia w produkcji żywności – kierunki rozwoju, zagrożenia i regulacje prawne*, „Biuletyn Wydziału Farmaceutycznego Warszawskiego Uniwersytetu Medycznego” 4 (2012), s. 26, <http://biuletynfarmacji.wum.edu.pl/> (17.04.2013).

⁴⁵ Por. R. A. Freitas, *Nanomedicine. The Quest for Accident-Limited Healthspans*, [w:] *The Scientific Conquest of Death*, s. 77.

⁴⁶ Por. R. A. Freitas, *Welcom to the Future of Medicine*, s. 68–71.

⁴⁷ M. Fikus, B. Chyrowicz, *Inżynieria genetyczna*, [w:] A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 907.

⁴⁸ Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, s. 38–39.

⁴⁹ Por. I. Ziemiński, *Życie wieczne*, s. 128.

Nie mamy jednak pewności, czy tzw. „geny śmierci” rzeczywiście istnieją⁵⁰. Niemniej jednak prace nad odkryciem mechanizmów, które mogłyby usunąć lub zablokować działanie niepożądanych genów nieustannie trwają.

Kluczem do zrozumienia procesów degeneracyjnych zachodzących w organizmach żywych jest, zdaniem niektórych naukowców, dokładne poznanie procesów starzenia. Aby spowolnić, odwrócić bądź zupełnie wyeliminować starzenie się należałoby uwzględnić trzy sprawy⁵¹: (1) usunąć uszkodzone lub nieaktywne komórki, (2) przywrócić komórkom utracone funkcje naprawiając je lub zastępując innymi komórkami, (3) zmodyfikować program genetyczny w taki sposób, by zachować organizm przed możliwością starzenia się. Jednakże nie możemy mylić – jak twierdzą inni naukowcy – starzenia się z długowiecznością, bowiem można umrzeć na zawał, będąc w świetnej kondycji, ale można również żyć bardzo długo, będąc w stanie staruszka ze wszystkimi objawami wieku starczego⁵². Ideałem byłoby, gdyby człowiek dożywał zakodowanego dla siebie czasu w optymalnej kondycji psychofizycznej⁵³. W osiągnięciu tego stanu rzeczy może pomóc inżynieria genetyczna, która dokonując modyfikacji genetycznych, będzie istotnie wpływała na zmianę długości życia.

2.6. Strategie inżynierskiego ograniczania starzenia (SENS)

Wielu specjalistów zajmujących się dziedziną gerontologii twierdzi, że obecnie żyjemy w czasach przełomowych, jeśli idzie o walkę z procesami starzenia i starości. Aubrey de Grey, informatyk i biogerontolog z Uniwersytetu w Cambridge, proponuje rozwiązanie systemowe. Twierdzi, że w ciągu najbliższych lat uda się zatrzymać procesy starzenia, dzięki czemu ludzie będą mogli cieszyć się bardzo długim życiem⁵⁴. De Grey sugeruje, że realizowany przez niego projekt SENS zawiera bardzo szczegółowy plan, którego celem jest naprawienie wszystkich zniszczeń molekularnych i komórkowych. Technologie, które już pracują we wstępnej fazie, już to opierają się na zdobytych wcześniej technologiach, powinny w pełni zadziałać w przeciągu zaledwie najbliższych lat w badaniach na zwierzętach, następnie zaś u ludzi⁵⁵.

⁵⁰ Por. T. Kirkwood, *Czas naszego życia*, s. 78.

⁵¹ Por. J. P. de Magalhães, *The Dream of Elixir Vitae*, [w]: *The Scientific Conquest of Death*, s. 49.

⁵² Por. *Oddzielmy starzenie od długowieczności*, z prof. Tomaszem Bilińskim i prof. Andrzejem Paszewskim rozmawia Marzena Zdanowska, „Znak” 698–699 (2013) 7–8, s. 15.

⁵³ Tamże, s. 16.

⁵⁴ Por. A. de Grey, *Life Extension, Human Rights, and the Rational Refinement of Repugnance*, „Journal Medical Ethics” 31 (2005), s. 659.

⁵⁵ Przywołane tezy A. de Grey’a cyt. za L. Temkin, *Is Living Longer Living Better?*, s. 351.

De Grey sugeruje, że przewyciężenie „siedmiu śmiertelnych rzeczy” pozwoli ostatecznie rozprawić się z procesem starzenia, przedłużając ludzkie życie⁵⁶. O jakie „śmiertelne rzeczy” chodzi? Dowiadujemy się o nich między innymi w książce *Ending aging*⁵⁷: (1) utrata komórek organizmu, (2) akumulacja szkodliwych komórek w pewnych częściach naszego ciała (np. komórek tłuszczu), (3) niepożądane mutacje DNA oraz zmiany struktur białek regulujących ekspresję genów, (4) szkodliwe mutacje DNA mitochondrialnego, (5) akumulacja odpadów wewnątrzkomórkowych, (6) akumulacja odpadów pozakomórkowych, (7) proteiny tworzące tzw. wiązania pozakomórkowe.

Realizacja projektu SENS – zdaniem de Grey’ a – ma zatrzymać śmierć. Zostanie to dokonane przy pomocy agresywnej terapii genowej, która wyeliminuje nowotwory. Skutki uboczne takiej terapii zostaną złagodzone za pomocą komórek macierzystych. Ponadto projekt SENS przewiduje naprawę lub zastępowanie uszkodzonych komórek, wzmocnienie układu odpornościowego, wyeliminowanie szkodliwych mutacji DNA w jądrze komórkowym oraz w DNA mitochondrialnym, a także skuteczne usuwanie „odpadów” komórkowych⁵⁸. Brzmi to niezwykle interesująco, wiadomo jednak, że od teorii do praktyki daleka droga.

3. Rzeczywista długość życia

Ustalenie właściwej dla gatunku ludzkiego długości życia nie wydaje się być zadaniem łatwym. Dane demograficzne ostatnich lat sugerują, że średnia długość ludzkiego życia zwiększyła się na przestrzeni wieków niemal trzykrotnie⁵⁹. Nastąpiło to wskutek wzrostu dochodów, poprawy jakości żywności i higieny, głównie zaś poprzez rozwój medycyny. Widocznym skutkiem postępu technologicznego oraz poprawy jakości życia stało się obniżenie wskaźnika umieralności wśród niemowląt i dzieci. Również ogromne ryzyko nasilających się zgonów spowodowanych różnymi chorobami zostało odsunięte w czasie i dotyka obecnie przeważnie osób w podeszłym wieku⁶⁰.

Współcześnie prognozuje się górną granicę maksymalnie długiego życia człowieka, która sięgałaby powyżej 100 lat⁶¹. Coraz częściej, jak pokazują badania,

⁵⁶ Por. A. de Grey, *The War on Aging*, [w:] *The Scientific Conquest of Death*, s. 33.

⁵⁷ Por. A. de Grey, M. Rae, *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in our Lifetime*, New York 2007, s. 43; Zob. też N. Agar, *Humanity’s End. Why We Should Reject Radical Enhancement*, Massachusetts 2010, s. 85–91.

⁵⁸ Por. N. Agar, *Humanity’s End*, s. 88–89.

⁵⁹ Por. J. R. Wilmoth, *The Future of Human Longevity: A Demographer’s Perspective*, „Science” 280 (1998), s. 395–397.

⁶⁰ Por. G. Barazzetti, *Looking for the Fountain of Youth*, s. 335.

⁶¹ Por. B. Chyrowicz, *Jeszcze dłużej niech żyje nam...*, „Znak” 698–699 (2013), s. 23.

zdarzają się ludzie długowieczni. Prawdopodobnie najdłuższym jak do tej pory udokumentowanym życiem cieszyli się Japończyk Shigichio Izumi, który żył 120 lat i 237 dni oraz Francuzka Jeanne Louise Calment, która przeżyła 122 lata i 164 dni⁶². Większość z żyjących dziś ludzi prawdopodobnie nawet nie zbliży się do tego wieku, bowiem szanse na osiągnięcie matuzaleмовych lat są niewielkie⁶³. Świadczy o tym bodaj jedna z najmocniejszych biologicznych koncepcji starzenia się, tzw. teoria ograniczonej liczby podziałów komórki autorstwa Leonarda Hayflicka⁶⁴. Podczas prowadzonych przez niego badań okazało się, że komórki somatyczne charakteryzują się ograniczoną liczbą potencjalnych podziałów. Ilość tych podziałów ulega zmniejszeniu w miarę upływu lat. Badane przez Hayflicka komórki zazwyczaj przestawały się dzielić po około 20 podziałach, żadne jednak nie przeżyły 50 podziałów (liczba ta to tzw. „limit Hayflicka”)⁶⁵. Kres długości życia komórek nie zależy zatem od czasu, ale od ilości podziałów, którym ulegają poszczególne komórki organizmu. One niejako „pamiętają” liczbę przebytych podziałów, których ilość zawarta jest w chromosomach. Zachodzi zatem zależność – zdaniem Hayflicka – między starzeniem się komórek a całym organizmem. Poszczególne organy ludzkiego organizmu umierają, ponieważ nie mogą się odnawiać. Skoro liczba podziałów komórki jest skończona dla poszczególnych gatunków, to każdy organizm posiada genetycznie określoną maksymalną długość życia⁶⁶. W przypadku gatunku ludzkiego wynosi ona około 125 lat⁶⁷. Jeśli nawet uda się pokonać wszelkie choroby nękające ludzkość to i tak śmierć będzie nam towarzyszyła wskutek wypadków i przyczyn naturalnych⁶⁸.

Zakończenie

Wszystkie przywołane przez nas sposoby przedłużania życia nie dają gwarancji na osiągnięcie biologicznej nieśmiertelności. Choć nie jest absurdem pytać – jak twierdzi Ireneusz Ziemiński – czy człowiek mógłby osiągnąć nieśmiertelność w sensie biologicznym, to jednak przekonanie co do urzeczywistnienia takiego projektu nie wydaje się zasadne; wydaje się raczej złudzeniem⁶⁹. Należy jednak

⁶² Por. I. Ziemiński, *Życie wieczne*, s. 120; B. Chyrowicz, *Jeszcze dłużej niech żyje nam...*, s. 23.

⁶³ Por. B. Chyrowicz, *Życie: długość, jakość i moralność*, [w:] B. Chyrowicz [red.], *Przedłużanie życia jako problem moralny*, s. 8.

⁶⁴ Szerzej na temat biologicznych koncepcji starzenia zob. M. Ferdynus, *Przedłużanie ludzkiego życia: czy możliwa jest biologiczna nieśmiertelność?*, „Philosophia” 33 (2012) 2, s. 6–8.

⁶⁵ Por. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, s. 120.

⁶⁶ Por. T. Kirkwood, *Czas naszego życia*, s. 108–110.

⁶⁷ Por. L. Hayflick, *The Future of Aging*, „Nature”, 408 (2000) 9, s. 268; B. Chyrowicz, *Życie: długość, jakość i moralność*, s. 8.

⁶⁸ Por. L. Hayflick, *Jak i dlaczego się starzejemy*, s. 313.

⁶⁹ Por. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, s. 151–152.

zauważyć, że to, co niegdyś z racji niedostatecznej wiedzy i środków technicznych wydawało się nie do urzeczywistnienia, dziś stało się faktem. Jeśli nie istnieje żadna biologiczna konieczność śmierci, niewykluczone, że w przyszłości taki stan rzeczy, trwanie wieczne „tu i teraz”, może zostać zrealizowany. Co do tego nie mają wątpliwości transhumaniści, którzy są przekonani, że biologiczna nieśmiertelność leży w zasięgu ręki, wystarczy tylko przekształcić gatunek ludzki w „post-ludzki” wyposażając go w cechy, które z natury mu nie przynależą⁷⁰. U podstaw takiego twierdzenia leży najprawdopodobniej błędne przekonanie, że człowiek jest maszyną, którą ciągle można naprawiać, a zużyte części organizmu wymieniać. Jeśli więc pozostaniemy na płaszczyźnie myślenia transhumanistycznego, wówczas pojawi się niebezpieczeństwo pojmowania człowieka wyłącznie w kategoriach materialistycznych (naturalistycznych). Jeśli jednak uznamy, że człowiek to coś więcej niż tylko biochemiczna maszyna, czy też wehikuł samolubnych genów, wtedy odsłonimy zupełnie inną wizję nieśmiertelności – nieśmiertelność eschatologiczną. Jak już pisałem w innym miejscu⁷¹, jeśli zgodzimy się na słowa *Prefacji o zmarłych*: „[...] życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy, i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdują przygotowane w niebie wieczne mieszkanie”⁷², nie będziemy musieli dłużej zaprzętać sobie głowy deliberacjami na temat możliwości osiągnięcia „wiecznego teraz” na ziemi, bowiem „nasza ojczyzna jest w niebie”⁷³. Taka wizja przyszłości wydaje się bardziej realna w porównaniu z marzeniem osiągnięcia biologicznej nieśmiertelności na ziemi.

Streszczenie

Przedłużanie ludzkiego życia jest jednym z najbardziej ekscytujących ale zarazem problematycznych obszarów rozwijającej się nauki. Osiągnięcia genetyki wraz z możliwościami inżynierii genetycznej pozwalają współcześnie tak dalece ingerować w naturę ludzką jak nigdy dotąd. W celu wyjaśnienia tego zagadnienia autor artykułu omawia następujące współczesne metody przedłużania życia: czynniki behawioralne, klonowanie i wykorzystanie komórek macierzystych, transplantacje, klonikę, nanomedycynę, inżynierię genetyczną i Aubreya de Grey’a strategię inżynierskiego ograniczenia starzenia.

SŁOWA KLUCZOWE: biomedycyna, biologiczna nieśmiertelność, metody przedłużania życia.

⁷⁰ Por. N. Bostrom, *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, [w:] M. More, N. Vita-More [red.], *The Transhumanist Reader*, s. 28.

⁷¹ Por. M. Ferdynus, *Przedłużanie ludzkiego życia*, s. 11.

⁷² *Prefacja o zmarłych*, nr 86, [w:] *Mszal Rzymski dla Diecezji Polskich*, Poznań 1986.

⁷³ Flp 3,20; Sigla biblijne podaje za *Biblia Jerozolimską*, Poznań '2006.

Summary

Human life extension. The possibility of biological immortality

Human life extension is one of the most exciting and problematic areas of developing science. The achievements of genetics, together with the potentialities of genetic engineering, nowadays allow a significant interference with the biological nature of the human species as never before. To elucidate this issue, the author discusses the following contemporary methods of life extension: behavioral factors, cloning and stem cells, transplantations, cryonics, nanomedicine, genetic engineering and Aubrey de Grey's strategies for engineered negligible senescence.

KEYWORDS: biomedicine, biological immortality, methods of life extension.

Ks. Jan Flis
Szczecin

Przyjaźń Apostoła Narodów z wierzącymi w świetle Flp 4,15–17

Wstęp

Demokryt z Abdery († 370 przed Chr.) twierdził, że „kto nie ma żadnego prawdziwego przyjaciela nie jest godzien życia”. Z pewnością człowiekiem takim nie był Paweł – Apostoł Narodów. Dobrą ilustracją może być tu przyjaźń Apostoła z ludźmi jego pierwszego Kościoła w Europie w Filipi. Dostrzegają to i podkreślają wielokrotnie egzegeci, którzy w licznych komentarzach i publikacjach informują, że Kościół w Filipi był zaprzyjaźniony z Apostołem Narodów¹.

A oto kilka przykładów tego rodzaju spostrzeżeń. R. Pesch zatytułował swoją książkę poświęconą Listowi do Filipian (dalej: Flp) „Paulus und seine Lieblingsgemeinde” (*Paweł i jego ukochana wspólnota*)², a *The New English Bible* tytułuje Flp „Apostoł i jego przyjaciele”. Inni egzegeci pisali, że Kościół w Filipi był „społecznością, z którą łączyły Pawła wyjątkowo ciepłe i przyjacielskie relacje” (M. Bockmuehl)³, że z tą wspólnotą Paweł „miał mocny i osobisty kontakt” (B. B. Thurston)⁴, że w Liście „wrażenie bliskości i serdeczności jest zauważane przez wszystkich komentatorów i stanowi jego uderzającą cechę charakterystyczną” (R. P. Martin)⁵, że Flp „jest pełen akcentów wyjątkowej serdeczności okazanej przez Apostoła pierworodnym swoim dzieciom w Europie” (A. Jankowski)⁶, że „Flp promieniuje radosnym duchem

¹ R. P. Martin, *Philippians. An Introduction and Commentary* (TNTC 11), Downers Grove 2007; s. 45.

² *Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Paulus – neu gesehen. Drei Briefe an die Heiligen in Philipp* (Herderbücherei 1208), Freiburg i. Br. 1985.

³ *The Epistle to the Philippians* (BNTC), London 41997, s. 2.

⁴ *Philippians*, [w:] B. B. Thurston – J.M Ryan, *Philippians and Philemon* (SP 10), D. J. Harrington [red.], Collegeville 2009, s. 16.

⁵ Tamże, s. 45.

⁶ *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (PŚNT 8), Poznań 1962, s. 35.

i ciepłą sympatią, jako rodzaj dziękczynnego bileciku do przyjaciół za ich wspaniałomyślność” (G. W. Hansen), że „nie tylko Paweł darzył Filipian głębokim uczuciem, ale że było ono także odwzajemnione” (G. F. Hawthorne)⁷, że List „potwierdza serdeczny związek między wspólnotą kościelną i jej założycielem” (J. Gnilka)⁸; że Paweł „w pełni świadomie występuje w relacji do Filipian jako przyjaciel” (J. Schoon-Janßen)⁹; że „Paweł zwraca się w tym krótkim Liście do swoich przyjaciół w Filipi” (E. George)¹⁰, że w Liście odzuwa się „jakąś ciepłą sympatię” (P. Kalweit)¹¹ i „wewnętrzną bliskość do wiernych w Filipi” (D. Fleischhammel)¹², że „List odzwierciedla wzajemne i głębokie uczucie” (R. M. Morlet)¹³ oraz, że „Flp podtrzymuje ich wewnętrzną i głęboką przyjaźń” (P. T. O’Brien)¹⁴.

Jakie argumenty przemawiały za tego rodzaju wypowiedziami? Jak konkretnie zaznaczyły się przyjacielskie więzy Pawła i wspólnoty kościelnej w Filipi? Na te i podobne pytania spróbujemy odpowiedzieć w niniejszym artykule. Najpierw opiszemy w skrócie, jak doszło do tego, że Paweł przybył do Filipi i jakie zdarzenia doprowadziły do zadzierzgnięcia przyjacielskich więzów między Pawłem i Kościołem w Filipi (1). Dalej dokonamy „amicalnej” interpretacji zwłaszcza tekstu Flp 4, 15–17 (2).

1. Przybycie i działalność Pawła w Filipi

Filipi było pierwszym znaczącym miastem na kontynencie europejskim, do którego Paweł przybył podczas tzw. drugiej podróży misyjnej (47–51). Wędrówce Pawła w kierunku nowego kontynentu towarzyszyły – według relacji Dz – niezwykle wydarzenia, które ciągle stanowią problem dla egzegezy. Można w tym widzieć, obok niewątpliwie pierwszoplanowej idei rozszerzania apostołskiej działalności Pawła na nowy kontynent, uwypuklanej literacko oryginalnie przez Łukasza, także – jakby drugoplanowe – prowadzenie Pawła do więzów przyjaźni, które połączą go z jego pierwszym Kościołem w Europie.

⁷ *Filipian, List do*, [w:] G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid [red.], *Słownik teologii św. Pawła*, s. 232.

⁸ *Der Philippenerbrief* (HThK. NT 10/3), Freiburg–Basel–Wien 41987, s. 4.

⁹ *Umstrittene „Apologien“ in den Paulusbriefen* (GTA 45), Göttingen 1991, s. 143.

¹⁰ *La paix de Dieu*, Marn-la-Vallée 2004, s. 6.

¹¹ *Der Brief an die Philipper*, [w:] Kalweit P., Puttkammer G., *Der Philippenerbrief. Die Thessalonicherbriefe* (BGNR 11), Kassel 1958, s. 5.

¹² D. Fleischhammel, *Worauf es ankommt. Eine seelsorgliche Auslegung des Philippenerbriefes*, Hammerbrücke 2004, s. 9.

¹³ *L'epître de Paul aux Philippiens* (CEB), Vaux-sur-Seine 1985, s. 17.

¹⁴ *The Epistle to the Philippians* (NIGTC), Grand Rapids 1991, s. 8.

Najpierw – według relacji Dz – Paweł i jego towarzysze „przeszli Frygię i krainę galacką, a ponieważ Duch Święty zabronił im głosić słowo w Azji” (16, 6), „musieli” wędrować przez Frygię oraz Galację i przybyć do Myzji. Potem ich zamiary zostały ponownie zmienione, ponieważ – gdy przybyli do Myzji i próbowali przejść do Bitynii – to „Duch Jezusa nie pozwolił im” (16, 7). Trzeciej i ostatniej interwencji doświadczył Paweł podczas pobytu w Troadzie. Tam, jak stwierdził W. de Boor, „nad morzem, na końcu jakiegokolwiek możliwej drogi, w ten sposób Bóg niejednokrotnie czynił w historii misyjnej Kościoła, doprowadzając swe wybrane narzędzia »do kresu« [...], a rozwiązanie pozostawiało już tylko w gestii Boga”¹⁵.

Dokładnie taką była sytuacja Pawła, gdy dotarł do Troady. Gdy Apostoł znalazł się nad morzem i dalsza wędrówka była niemożliwa, Paweł otrzymał widzenie, w którym bliżej nieznanego Macedończyka błagał: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!” (Dz 16, 9). Tak jak wcześniej w wielokrotnej korekcie jego zamiarów misyjnych, podobnie i teraz okazało się, że nie są ważne jego dalsze plany i zamierzenia. Wizja pokazała, że tam, gdzie człowiek ma do czynienia z wolą Bożą „nie jest decydująca wola (ludzka – dod. JF), ale nawet świat marzeń sennych. Gdy człowiek nie zna drogi, wizja może przynieść światło w nocy. Misja europejska (Pawła – dod. JF) tym samym stała się odpowiedzią na Boże wezwanie, aby tam głosić Dobrą Nowinę”¹⁶.

Paweł natychmiast zmienił swoje dotychczasowe plany. Łukasz opisał to krótko, ale wymownie: „Zaraz po tym widzeniu staraliśmy się wyruszyć do Macedonii w przekonaniu, że Bóg nas wezwał, abyśmy głosili im Ewangelię” (16, 10). Nie wchodząc tu w problem samej wizji, można się zapytać: O jaką pomoc prosił ten, bliżej nieznanego mieszkańiec Europy? Odpowiedzią niech będzie sygnalizujące temat całego artykułu stwierdzenie: Paweł przyniósł Ewangelię i umożliwił Macedończykowi i dalej Europie przyjacielski „wzrost”, o którym napisze w Flp. Sam także „zyskał”, ponieważ między nim a Kościołem w Filipii nawiązała się przyjaźń, co pięknie wyraził Cynceron († 43 przed Chr.) stwierdzając, że „niczym lepszym ani piękniejszym nie obdarzyli nas bogowie” (De Off. 1, 16, 51).

Już tu może należałoby dostrzec, że Paweł przynosząc oczekiwaną pomoc (głoszenie Ewangelii), tym samym rozpoczynał urzeczywistnianie arystotelesowskiego i najwyższego rodzaju przyjaźni, którą nazwał *przyjaźń ze względu na cnotę* (φιλία αὐτῆς). Arystoteles († 322 przed Chr.) taką doskonałą przyjaźń uważał za wszczepioną w naturę ludzką (EN VIII 1, 1155), a do trzech jej głównych warunków zaliczył: pragnienie dobra dla przyjaciela, wzajemność

¹⁵ *Die Apostelgeschichte*, Wuppertal 1973, s. 291.

¹⁶ K. Kliesch, *Apostelgeschichte* (SKK. NT 5), Stuttgart² 1991, s. 111.

i podobieństwo¹⁷. Poetycko nawiązał do tej idei również A. Mickiewicz w wierszu „Przyjaciele” stwierdzając, że „prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie”.

Filippi było kolonią rzymską i pierwszym liczącym się miejscem dłuższego pobytu Pawła i jego towarzyszy w Europie. Różniło się ono zdecydowanie od miast Azji Mniejszej, które Paweł odwiedzał wcześniej. Trafnie wyraził to P. Pilhofer stwierdzając: „Kto – jak Paweł – wchodził ze Wschodu do Filippi, wchodził w inny świat. Rzymskie kolonie można było wprawdzie spotkać w Azji Mniejszej, ale żadna nie była tak »rzymska« jak Filippi [...], tu sposób życia był całkowicie rzymski”¹⁸.

Paweł przybył więc do miasta i ludzi, którzy tak ściśle związani byli z Rzymem. Mieszkańcy czcili cesarza, jako boga i pana, chlubili się obywatelstwem rzymskim, *ius italicum*, dążyli do awansu oraz hołdowali zasadzie „do ut des”. Tymczasem Paweł przyniósł Ewangelię, tzn. Chrystusa, którego odważnie głosił, jako Boga i Pana, który dobrowolnie, przez akt kenozy, unżył się, aż do śmierci na krzyżu (śmierć niewolników). Zdarzenia, które prowadziły do erygowania pierwszego Kościoła w Europie, były dramatyczne¹⁹. Chronologiczny opis tych zdarzeń przedstawił Łukasz, prawdopodobnie ich naoczny świadek, w Dz 16, 12–40. Ich głównymi etapami były:

- 1) nauczanie nad rzeką,
- 2) chrzest Lidii i jej domu,
- 3) uwolnienie niewolnicy od demona,
- 4) wtrącenie do więzienia,
- 5) cudowne uwolnienie z więzienia,
- 6) chrzest dozorca więzienia i jego rodziny,
- 7) odwiedzenie domu Lidii oraz opuszczenie Filippi.

Właśnie z Kościołem, który powstał w Filippi, w tak dramatycznych okolicznościach, Paweł nawiązał bardzo bliskie kontakty. Egzegeci piszą, że między Apostołem Narodów i wspólnotą kościelną, zostały zadziergnięte więzy przyjaźni²⁰. Chyba można, jako trafny i jakby sumaryczny wyraz przyjacielskich więzów między Kościołem w domu Lidii i Pawłem, przytoczyć tu stwierdzenie św. Łukasza, że Lidia „poprosiła nas: »Jeżeli uważacie mnie za wierną Panu – powiedziała – to przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim!«. I wymogła to na nas” (Dz 16, 15)? Dalszymi wyrazami stały się kilkakrotne od-

¹⁷ J. Pazgan, *Przyjaźń w refleksji filozoficznej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2 (2003) 1, s. 166.

¹⁸ *Filippi. Die erste christliche Gemeinde Europas*, t. 1, (WUNT 87), Tübingen 1995, s. 92.

¹⁹ J. Flis, *Przyczyny i istota pierwszych problemów Pawła w Europie*, [w:] K. Gózdź [red.], *In persona Christi* (KP Cz. St. Bartnik), Lublin 2009, t. 1, 125–141.

²⁰ G. D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids 1995, s. 27.

wiedziny (przynajmniej trzykrotnie: Dz 16, 12; 2 Kor 2, 13; Dz 20, 6), wysyłanie posłańców (Epafras, Tymoteusz) i listów²¹ oraz czymś – co można nazwać – rodzajem finansowego konta, które połączyło Apostoła i wierzących z Filipi. Właśnie ten ostatni wyraz przyjacielskiej łączności Pawła i Kościoła w Filipi będzie przedmiotem dalszej części artykułu.

2. Materialna pomoc jako wyraz przyjaźni

Tekst Flp 4,15–17 znalazł się w epilogu (4, 10–20), który niejednokrotnie i niesłusznie bywa nazywany przez egzegetów „niewdzięcznym podziękowaniem”. Raczej należałoby mówić o oryginalnym i przyjacielskim podziękowaniu²². W tekście tym bowiem można dostrzec jakby bardzo krótki wykład o przyjaźni, która wprawdzie wyraża się konkretnie i materialnie (wspólne konto), ale zmierza do „zysku”, który najłatwiej dostrzegają ci, którzy są związani więzami autentycznej przyjaźni. Tomasz z Aquinu podkreślał, że fundamentem przyjaźni jest miłość, która wyraża się życzliwością. Ta zaś, jako ukierunkowana na inne osoby i chce dla nich rzeczywistego dobra (*benevolentia*)²³.

Interesujący nasz tekst został wprowadzony czasownikiem οἶδατε. Czasownik ten wyraża pewność poznania, które jest czymś udziałem (por. 1 Tes 1, 5; 2, 1–2. 5. 11). Tu dodatkowo wzmacniają go dalej następujące partykuły: δε και. W Ewangeliach czasownik οἶδατε używany jest często z partykułą negacji (οὐκ). Wtedy wyraża brak nieodzownej wiedzy (por. Mt 24, 42; 25, 13; Mk 4, 13; 13, 35; J 7, 28). Paweł posłużył się już wcześniej tym czasownikiem, ale w sing. (1, 19. 25), obejmując jakby literacką klamrą całą „poznawczą” perykopę, którą można zatytułować: „Radość i dylemat głosiciela Ewangelii” (1, 18d–26). W niej można widzieć jakby „przyjacielską spowiedź” Apostoła Narodów. Najpierw (w. 19) Paweł szczerze stwierdził, że fundamentem jego radości jest wiedza oparta na poznaniu, które wiąże się z subiektywnym przekonaniem o słuszności jego postawy, a w w. 25 dodał, że źródłem pewności jego wewnętrznego przekonania jest Chrystus, któremu on konsekwentnie służy.

Tu można przypomnieć poglądy Cycerona, który w przyjacielu widział „alter ego” (*Amicitia* 21, 80), Horacego († 8 przed Chr.), który nazywa przyjaciela

²¹ Polikarp pisał o listach do Filipian (*PolFlp*), a liczni egzegeci dopatrują się w dziś posiadanym Flp kompilacji dwóch (E. J. Goodspeed; G. Bornkamm, J. Gnilka, E. J. Goodspeed i L. E. Keck) albo trzech listów (K. Barth, F. W. Beare, J. A. Fitzmyer, R. H. Fuller, H. Koester, E. Lohse, W. Marxsen, J. Murphy-O'Connor, J. Reumann, R. Pesch, W. Schenk, W. Eckey).

²² J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB 11), Częstochowa 2011, s. 435–436.

²³ S.th., II/II, q. 23, a. 1.

dimidium animae meae (połowa swej duszy) (Pieśni I 3) i św. Augustyna († 430 po Chr.), który stwierdził: „Odczuwałem to tak, że jego (przyjaciela – dod. JF) i moja dusza były jedną duszą w dwóch ciałach. Dlatego też przerażało mnie życie, bo nie chciałem przez nie kroczyć będąc tylko połową siebie” (Conf. IV 6). Początków teoretycznego uzasadniania tego poglądu można szukać już u Arystotelesa, który głosił, że „Rodzice kochają dzieci, jak siebie samych, (bo dzieci z nich zrodzone to jakby inni oni sami, inni z powodu, że są oddzieleni) [...] dlatego tożsamość ich wzajemnych relacji ustanawia pewnego rodzaju ich tożsamość” (EN VIII 12, 1161).

Podmiotem jest zaimek *wy* (ὤμεις) i tytuł *Filipianie*. Zaimek osobowy *wy* (ὤμεις), w jego różnych gramatycznych wariantach, należy do najczęściej spotykanych wyrazów listu. Występując ponad 50 razy w Liście, także wyraża bliską łączność Pawła z ludźmi Kościoła w Filipi. Na to samo wskazuje również określenie *Filipianie* (Φιλιππίσσιοι). Była to zlatynizowana forma imienia greckiego Φιλιπποί. Tak „dopasowane” określenie, nawiązywało wyraźnie do przynależności mieszkańców do *Colonia Julia Augusta Philippensis*. Poza tym, przypadkiem Paweł tylko dwukrotnie zwracał się do adresatów listu za pomocą imienia nawiązującego do miejsca ich zamieszkania (por. 2 Kor 6, 11; Ga 3, 1). Tam jednak Paweł czynił to w kontekście upominania. Tu mamy do czynienia – jak stwierdził J. Gnilka – z „rzadką osobistą formą zwrócenia się, które zwykle pochodzi z afektu i go wyraża”²⁴. Byłby to więc wyraz życzliwości nawiązujący do rzymskiego obywatelstwa mieszkańców, którym chlubili się mieszkańcy²⁵. Czyż nie podobnie czynią i wyrażają się ludzie związani przyjacielskimi węzłami? Podobnie przyjacielskie zwracanie się widać również w innych miejscach, np., gdy Paweł nazywa Filipian dziewięciokrotnie *braćmi* (1, 12. 14; 2, 25; 3, 1. 13. 17; 4, 1. 8. 21), trzykrotnie *umilowanymi* (2, 12; 4, 1), a także gdy Paweł pisze, że *gorąco tęskni* za adresatami Listu (1, 8).

Zwrot kopulatywny *ὃς καὶ* buduje logiczne przejście od poprzedniego wiersza i jakby przypomina i akcentuje informację o wspaniałomyślnej i wielokrotnej pomocy Filipian. Także w tym należy widzieć wyraz przyjaźni, gdyż jak głosił Stefan kardynał Wyszyński, „prawdziwa przyjaźń znaczy osłaniać i wspomagać innych nawet kosztem siebie”. Także Arystoteles uważał, że przyjaciele wzajemnie pragną maksymalnego dobra dla siebie²⁶. Przez pierwszy zwrot *na początku (głoszenia) Ewangelii*, Paweł przypomina Filipianom fakt dobrze znany z przeszłości o „początku jego misji w miejscu, które teraz nazywamy »Europa«”²⁷, co stało się możliwe gdyż apostoł „uważał Europę za pole misji, która

²⁴ *Der Philipperbrief*, s. 177.

²⁵ G. W. Hansen, *The Letter to the Philippians* (PNTC), Grand Rapids–Cambridge 2009, s. 317.

²⁶ M. Czachorowski, R. Majeran, *Przyjaźń II. W filozofii*, [w:] EK t. XVI, kol. 755.

²⁷ B. B. Thurston, *Philippians*, s. 154.

została powierzona szczególnie jemu, a więc prawdziwy punkt wyjściowy dla jego »Ewangelii«²⁸.

Drugie czasowe określenie, *gdy opuściłem Macedonię* (ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας), wiąże się ściśle z tym, co poprzedza, ale także z tym, co następuje. Paweł mówi o swojej pierwszej podróży ewangelizacyjnej po Macedonii. Pisze o tym, że gdy udawał się dalej, w kierunku Aten i Koryntu, tylko Filipianie byli tymi, którzy przysyłali mu, i to nawet wielokrotnie, pomoc finansową²⁹. Znane jest, że w Macedonii poważną rolę odgrywało miasto Filippi określane „Rzymem w miniaturze” i właśnie o nim pisał Paweł wielokrotnie. Stąd wtedy, gdy np. w 2 Kor 11, 8–9 i Dz 18, 5 spotykamy wzmiankę o Macedonii, należy myśleć „nade wszystko o mieście Filippi”³⁰. Paweł przypomina sobie i przyjaciółom, że byli bliskimi partnerami w służbie głoszenia Ewangelii (2, 22; 4, 2).

Można byłoby w tym momencie przypomnieć myśl Teilharda de Chardin († 1955), który stwierdził, że „wielkie przyjaźnie zawiązują się w pogoni za jakimś ideałem, w obronie jakiejś sprawy, w trudach poszukiwań”. Zarówno Paweł, jak i Filipianie, przyczyniali się do rozszerzania Ewangelii nade wszystko przez życie w Chrystusie Panu. Takie wspomnianie dawnych wspólnych przeżyć i doświadczeń należy również do wyrazów przyjaźni. Stefan Kisielewski trafnie i pięknie wyraził to, stwierdzając, że „wspomnienia to skarb, ale trzeba je umieć odświeżać”.

Ciąg dalszy wiersza ma charakter negatywny. Paweł pisze najpierw, że *żaden z Kościołów nie miał z nim* tak specyficznej relacji. Całe wyrażenie można także pozytywnie wyrazić: *Wy, Filipianie, byliście jedynym Kościołem, który miał ze mną rachunek (konto) dawania i brania*.

W centralnej części tej frazy znalazły się dwa eklezyjalne terminy i wyrażenie, którego geneza tkwi w „starożytnym biznesie”. Pierwszym z nich jest rzeczownik ἐκκλησία, który spotkamy tylko w tym miejscu Flp, a który jest *terminus technicus* dla pierwotnych gmin chrześcijańskich. Stwierdzenie, że Kościół w Filippi był w relacji do innych Kościołów i je przewyższał w konkretnych wyrazach łączności z Pawłem, wyrażało także rodzaj przyjacielskiego komplementu, który bazował na prawdzie.

Drugim eklezyjalnym wyrazem jest czasownik bazujący na wielokrotnie spotkanym w Liście terminie κοινωνία (1, 5; 2, 1; 3, 10). Pokrewnego czasownika użył Paweł już w poprzednim wierszu (συγκοινωνήσαντες). Teraz ponownie wprowadza czasownik wskazujący na wspólnotę (ἐκοινωνήσεν). Posłużenie się

²⁸ J.-F. Collange, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT 10a), Neuchâtel 2001, s. 132.

²⁹ J.-N. Aletti, *Saint Paul, épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (EtB 55), Paris 2005, s. 309.

³⁰ F. F. Bruce, *Commentaire sur l'Épître aux Philippiens* (NIBC), L. Benquet-Mallet [tłum.], Deerfield 1994, s. 168.

znowu czasem perf. wskazuje na akt, który miał miejsce w przeszłości, ale jej skutki i stan nim wywołany trwa także podczas pisania listu.

Odwwołanie się do wspólnoty należy także do charakterystycznych motywów przyjaźni. Arystoteles podkreślał, że „przyjaciele mają jedną duszę” (EN VIII 12, 1). Ciceron pisał, iż „nie ma pewniejszych więzów przyjaźni, jak to samo czujące zjednoczenie myśli i sympatii” (Pro Plancio, 2, 5). O tym pisze również Paweł (2, 2, 5; 4, 2), zdecydowanie domagając się, aby Filipianie *mocno trwali w jednym duchu* (1, 27) i *mieli wspólnego ducha* (2, 2).

Jednak przyjacielską wspólnotę może najbardziej konkretnie i zrozumiale dla ludzi współczesnych wyraziła dalsza część, gdzie Apostoł Narodów stwierdził, że *Filipianie, byli jedynym Kościołem, który miał z nim rachunek dawania i brania*. Zwrot „rachunek dawania i brania” został zaczerpnięty z branży kupiecko-handlowej. Już w starożytności twierdzono, że „Amicorum omnia communia” (*u przyjaciół wszystko jest wspólne*). O pierwszych chrześcijanach pisał św. Łukasz, idealizując³¹, że „ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne” (Dz 2, 44). Nasuwa się pytanie: Jak na tym tle rozumieć stwierdzenie Pawła: *Wiecie przecież wy Filipianie, że na początku głoszenia Ewangelii, kiedy opuściłem Macedonię żaden z moich Kościołów nie miał ze mną wspólnego KONTA (rachunku) dawania i otrzymywania, ponieważ do Tesaloniki wielokrotnie przysłaliście na moje potrzeby*” (tł. JF)? Czy tu również chodzi o idealizację, czy też Apostoł Narodów informuje – pisząc w ten sposób – o rzeczywistych, głębokich i przyjacielskich więzach, które łączyły go z jego pierwszym Kościołem na nowym kontynencie?

Termin λόγος o bardzo szerokim spektrum znaczeniowym, był już dwukrotnie spotkany, w dobrze znanym znaczeniu: w 1, 14 (*słowo Boże*) i 2, 16 (*Słowo Życia*). W naszym tekście jednak, jego semantyczna treść jest zdecydowanie różna. Termin ten wskazuje bowiem na rachunek, jego obliczanie i wyrównywanie³². Takiego pojmowania terminu λόγος domaga się też zwrot δόσεως καὶ λήψεως który można tłumaczyć przez gen. *dawania i otrzymywania* (por. Syr 41, 21; 42, 7). Całego wyrażenia bynajmniej nie należy pojmować, jako czegoś pejoratywnego w przyjaźni. Nie można bowiem uważać, że Paweł jakby musiał się rozliczać i prowadzić rodzaj bankowego rachunku. Starożytni autorzy Seneka († 65 po Chr.) Plutarch († 120 po Chr.), Epiktet († 130 po Chr.) i Ciceron posługiwali się bowiem tym wyrażeniem zaczerpniętym z handlu, także dla opisu i interpretacji przyjacielskich relacji. Już Demokryt pisał, że „kto nie ma żadnej wspólnoty z innymi nie ma też przyjaźni” (Grg.).

³¹ G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40 (HTHK. NT 5/1), Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 294.

³² R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 370.

Całe więc wyrażenie ἐκοινωνήσεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως, którym posłużył się Paweł, stało się raczej „idiomatycznym wyrazem przyjaźni”³³. Zwrot nie wyraża ani lęku, ani bankowego napięcia, ale raczej pięknie literacko i metaforycznie „odzwierciedla ciepłą i trwałą relację”³⁴. Realizuje to, o czym pisał Cyceon: „Zasobniejsza i hojniejsza wydaje mi się prawdziwa przyjaźń, która nie przestrzega tak ściśle, by czasami nie dać więcej, niż się otrzymało. Nie powinno się bowiem lękać, by coś nam nie umknęło, by coś nie upadło na ziemię lub żebyśmy przypadkiem nie dali przyjacielowi więcej, niż mu się należy” (*Lael.* XVI 58)³⁵. Przecież także współcześnie posiadanie wspólnego bankowego konta, czy np. udostępnienie karty bankomatowej przyjacielowi wyraża absolutne i pełne zaufanie bez jakiegokolwiek obawy możliwego „za dużo”.

Kolejny wiersz, wprowadzony partykulą przyczynową ὅτι (*ponieważ*), widzi w konkretnym przykładzie przyjacielskiej postawy, wyrażonej „wspólnotą finansową”, wzór właściwej postawy dla każdej gminy kościelnej. Przypomnienie tej sytuacji, w której Paweł skorzystał z przyjacielskiej pomocy Kościoła w Filippi, było jednocześnie subtelną krytyką tego, co zdarzyło się w nieodległej Tesalonice (Dz 17, 1. 11–13; 1Tes 2, 5–9).

Idiom grecki καὶ ἅπαξ καὶ δις (dosł. *nie tylko raz, ale także drugi*), którym posłużył się także w 1Tes 2, 18, nie wskazuje koniecznie na dwukrotny akt. LXX posługiwała się tym idiomem także dla wyrażenia wielokrotnej czynności (Pwt 9, 13; 1Sm 17, 39; Ne 13, 20; 1 Mch 3, 30). Stąd wydaje się, że idiom najlepiej tłumaczyć przez *wiele razy*, a przynajmniej: *kilkakrotnie*.³⁶ Emfaticzne posłużenie się spójnikiem καί na początku „podkreśla, że Kościół w Filippi natychmiast przyjął rolę specjalnego partnera Pawła”³⁷. To podkreśla także umieszczenie na samym końcu czasownika w aoryście: *przystaliście* (ἐπέψατε). Czasownik ten, użyty w odniesieniu do Tymoteusza i Epafrodyta, wskazywał na specjalne posłanie (2, 19. 23. 25. 28).

Celem przeprowadzonej akcji miała być, podobnie jak przy wysłaniu Epafrodyta (2, 25), pomoc w trudnej sytuacji (χρείαν), w której znajdował się Paweł. Sposób przyjęcia finansowej pomocy od Kościoła w Filippi przez Pawła pozwala wyciągnąć dwa wnioski:

Paweł nie przyjmuje pomocy finansowej od gminy, w której jest i w której działa, ponieważ nie chce być jakimkolwiek obciążeniem (1 Tes 2, 5–9). Godzi

³³ P. Marshall, *Enmity, Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT 2/23), Tübingen 1987, s. 163.

³⁴ P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, s. 534.

³⁵ W. Kornatowski [tłum.], *Marcus Tullius Cicero, Leliusz. O przyjaźni*, [w:] *Cyceon. Pisma filozoficzne*, Warszawa 1963, t. 4, s. 95.

³⁶ J.-N. Aletti, *Saint Paul, épître aux Philippiens*, s. 310; P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, s. 536.

³⁷ G. W. Hansen, *The Letter to the Philippians*, s. 320.

się natomiast na przyjęcie pomocy dopiero po opuszczeniu wspólnoty (2 Kor 11, 9) i jedynie od tej, z którą się zaprzyjaźnił.

Chociaż Paweł może, podobnie jak inni apostołowie, żyć z głoszenia Ewangelii (1 Kor 9, 1–12), to jednak nie chce z tego przywileju korzystać, aby nie zostać posądzonym o podstęp czy oszustwo (2 Kor 10, 1–11. 33; 12, 16–18)³⁸. Przyjmuje jednak wsparcie, jeżeli obawia się, że nieprzyjęcie mogłoby prowadzić do trudności w dalszej ewangelizacji (1 Kor 9, 12).

W w. 17 przez partykułę zaprzeczenia οὐχ ὅτι (*nie tak [...] ale*), Paweł wprowadza jakby polityczne dementi. Stara się uniknąć nawet najmniejszego nieporozumienia. Paweł sprzeciwia się zdecydowanie dwu przeciwstawnym wariantom podejrzeń, które mogłyby się pojawić. Według pierwszego, że nie ceni otrzymanego daru i go nie potrzebuje, a według drugiego temu, że pochwalił Filipian z wyrachowania, ponieważ spodziewa się dalszej pomocy. Postawę Pawła trafnie podsumował G. W. Hansen: „[Paweł] zdecydowanie sprzeciwia się takiej niewłaściwej karykaturze (wołając): Nie tak, nie tak!”³⁹. Dalej następuje cały szereg terminów i wyrażeń zaczerpniętych ponownie z tematyki finansowo-handlowej, które dobrze naświetlają jego ideę: δόμα (*dar*), ἐπιζητω (*pragnę*); καρπὸν (*owoc*); πλεονάζοντα (*wzrastający*), λόγον (*konto, rachunek*).

Czasownik ἐπιζητέω który zwykle tłumaczony przez: *szukać, poszukiwać* (Łk 4, 42; Dz 12, 19), tu raczej należy rozumieć, jako intensywne zabieganie. Paweł stwierdza więc, pamiętając o wcześniejszej zdecydowanej negacji, że „jego pragnienie nie jest ukierunkowane na podarunek”⁴⁰. Dopełnieniem bliższym powyższego czasownika jest termin δόμα, który nawiązuje do wzajemnego obdarowywania się w przyjaźni. Akcent położony jest na konkretny podarunek (rodzajnik określony), z tym jednak, że autora nie interesuje podarowany przedmiot, ale dawca⁴¹.

Jeżeli w pierwszej części negatywne brzmienie powodowała wprowadzająca partykuła zaprzeczenia οὐχ ὅτι (*jednakże nie*), to pozytywne znaczenie dalszej treści zapowiada partykuła przeciwstawienia *ale* (2 Kor 1, 24; 3, 5; 7, 9). Bezspośrednio po partykułce *ale* następuje druga identyczna konkretyzacja czasownika ἐπιζητέω, która opisuje rzeczywiste pragnienie Pawła. Apostoł narodów stwierdza, że jego pragnieniem jest τὸν καρπὸν (*owoc/zysk*). Tym terminem Paweł posłużył się już wcześniej (1, 11. 22). Teraz termin użyty został w kontekście

³⁸ U.B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11/1), Leipzig 2002, s. 208.

³⁹ *The Letter to the Philippians*, s. 320–321.

⁴⁰ P.T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, s. 537.

⁴¹ W. Hendriksen, *Philippians* (NTC), Grand Rapids 2002, s. 208; G. W. Peterman, *Paul's gift from Philippi: conventions of gift-exchange and Christian Giving* (SNTS. MS 92), Cambridge 1997, s. 122–123; S. Legasse, *L'épître aux Philippiens. L'épître à Philémon* (Cah Ev 33), Paris 1980, s. 49.

metafory handlowej i mógłby wskazywać na „korzyść albo zysk osiągnięty w jakiejś biznesowej transakcji i dlatego tu prawdopodobnie oznacza »procent«⁷⁴².

Paweł, nie tylko pragnie „procentu”, ale wiąże termin z czasownikiem *πλεοναδίζω*, który może być rozumiany w znaczeniu przechodnim (*powodować wzrost*: 1 Tes 3, 12), lub nieprzechodnim (*wzrastać*: Rz 5, 20; 2 Tes 1, 3). Tu trzeba przyjąć znaczenie nieprzechodnie i zauważając, że zastosowanie *part. pres.* w tym miejscu oznacza, że wzrost *sui generis* duchowego kapitału Filipian jest jak najbardziej aktualny i już w tej chwili obfitujący⁴³. Można tu widzieć podobieństwo do książeczki oszczędnościowej, i stąd Paweł stwierdza oryginalnie, że mamy tu do czynienia z „ziemską inwestycją z niebieskimi dywidendami”⁷⁴⁴!

Kończący zwrot *na wasze konto* odwołuje się ponownie do terminu *λόγος*, który spotkaliśmy już w 4, 15, gdzie wyrażał „rachunek przychodu i rozchodu”. Teraz termin, bazujący na biznesowym *Sitz im Leben*, wyraża pragnienie Pawła, aby „wzrastający procent” ostatecznie znalazł się *na koncie Filipian* (*εἰς λόγον ὑμῶν*). Apostoł „podkreśla fakt, że jego uznanie nie jest motywowane jedynie podziękowaniem, bowiem w istocie ich prezent stanowił dowód łaski niebieskiej, która objawiła się w ich życiu, jako depozyt w banku niebieskim, który pomnoży procenty zgromadzone dla ich korzyści”⁷⁴⁵.

Rodzi się tu jeszcze pytanie, czy ten zysk Filipian odnosi się do czasu teraźniejszego, czy stanie się odczuwalny dopiero w czasie eschatologicznym? O eschatologicznym znaczeniu terminu *καρπός*. Paweł pisał w Flp 1, 11 (por. 2, 16). Wydaje się, że nie należy wybierać między albo – albo. Raczej należy przypuszczać, że Paweł użył języka handlowego, „aby pokazać, jak bardzo pragnie ciągłego wzrastania Filipian w perspektywie duchowej. Wzrost (*karpos*), powiększający się w rezultacie ich wspaniałomyślnego dawania, jest Bożym błogosławieństwem w ich życiu, przez które oni ciągle wzrastają w łasce Chrystusa aż do paruzji”⁷⁴⁶.

Św. Augustyn myślał podobnie, stwierdzając, że „tylko wtedy przyjaźń jest prawdziwa, kiedy Ty nią więzesh ludzi, którzy do Ciebie przywarli — rozlawszy miłość w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany” (Conf. IV 1). Podobnie uważał Platon głosząc, że przyjaźń poza wymiarem horyzontalnym wskazuje na coś więcej (wertikalnie) i wskazuje na „Pierwszego Przyjaciela”. Myśl tę rozwija w dialogu *Lysis*, twierdząc, że człowiek staje się przyjacielem dla innych ze względu na Pierwszego Przyjaciela⁷⁴⁷.

⁴² P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, s. 358.

⁴³ J.-N. Aletti, *Saint Paul, épître aux Philippiens*, s. 311.

⁴⁴ B. B. Thurston, *Philippians*, s. 155; K. Lehmeier, *Oikos und Oikonomia, Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus*, Marburg 2006, s. 236–237.

⁴⁵ F. F. Bruce, *Commentaire sur l'Épître aux Philippiens*, s. 169.

⁴⁶ P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, s. 539.

⁴⁷ J. Pazgan, *Przyjaźń w refleksji filozoficznej*, s. 162–163.

Kolejny, w. 18, jest kontynuacją handlowej metafory. Wprowadzony czasownik ἀπέχω, często spotykany w papiirusach, jest fachowym terminem określającym przekazanie pewnej sumy pieniędzy i otrzymanie w zamian pisemnego potwierdzenia. Paweł pokazuje więc, że jakby *kwituje* otrzymanie darów, chociaż ich, ani nie oczekiwał, ani tym bardziej nie żądał. Partykuła δὲ w tym kontekście nie wprowadza przeciwstawienia, ale łączy poprzedzającą treść z dalszymi określeniami przyczyn takiej, a nie innej postawy Pawła.

Pierwszy argument kryje się już w samym pokwitowaniu otrzymania darów, które dosłownie można przetłumaczyć przez *mam wszystkie (rzeczy)*. Drugi argument wprowadza czasownik perisseu, w, który – użyty już trzykrotnie w Liście – tu można przetłumaczyć przez *mam w obfitości, obfituję*. Podobną treść semantyczną do poprzedniego czasownika ma kolejny czasownik πεπληρωμαι. Paweł stwierdza w stronie biernej, że oto teraz sam *został napełniony* rzeczami otrzymanymi od Filipian. Imiesłów αορ̄ δεξάμε̄ νος czasownika δέχομαι, który oznacza *przyjmować, otrzymywać* (Mt 18, 5; Mk 6, 11; 2 Kor 7, 15) należałoby tłumaczyć przez *przyjęte* albo *otrzymane*. Ta fraza wyrażałaby dosłownie, że Paweł *został napełniony, czyli obfituje w otrzymane (rzeczy) od nich, a przekazane przez Epafrodyta*. Co dokładniej „zostało wliczone w te podarunki nie zostało nam powiedziane”⁴⁸ O tym, jak bardzo Paweł i Kościół w Filipi cenili Epafrodyta i jego posługę, dokładnie opisuje w Flp 2, 25–30.

W dalszej części frazy, Paweł „niepostrzeżenie” przeszedł „od języka handlowego do ofiarnego, zatem od fragmentu o ilości (zysk), do jakości (to, co podoba się Bogu). To pokazuje także szacunek, zauważenie i podziw, jaki oni (Filipianie) mają w oczach Pawła”⁴⁹. O zysku Paweł pisał także przy końcu pierwszej części Listu, który można zatytułować: „W służbie Ewangelii” (1, 12–26). Paweł stwierdził tam, że dla niego: *życie – to Chrystus, a śmierć – to zysk* (1, 21). Pamiętamy, że Paweł pisał te słowa w więzieniu, gdzie możliwość tragicznej śmierci była także prawdopodobna. W wersecie Apostoł zestawił dwa układy tożsamościowe. Pierwszy z nich pokazuje jego najważniejszy aksjomat życia i działalności apostołskiej. Jest nim łączność z Chrystusem, co streszcza całe życie Pawła, poczynając od zdarzenia pod Damazkiem⁵⁰, gdzie Paweł *został zdobyty przez Chrystusa Jezusa* (3, 12). „Żyć” bez Chrystusa, byłoby dla Pawła absolutnie niewyobrażalne. Dlatego mógł napisać w Ga 2, 20: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umi-

⁴⁸ P. T. O’Brien, *The Epistle to the Philippians*, s. 540.

⁴⁹ *Saint Paul, épître aux Philippiens*, s. 312.

⁵⁰ A. Gieniusz, *Spotkanie ze Zmartwychwstałym jako podstawa Pawłowej misji do Żydów i pogan*, VV 1 (2002) 183.

łował mnie i samego siebie wydał za mnie”. Podobnie w Flp stwierdzi dalej, że wszystko uznaje za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, jego Pana (3, 7–8).

Podobnie, w drugim równoważniku bezokolicznik *umrzeć* (ἀποθανεῖν) przyjmuje rolę rzeczownika i podmiotu. Orzecznikiem jest κέρδος – *zysk*. Idea śmierci jako zysku, który uwalniał od cierpień życia, była znana również w kulturze starożytnej. Już Sokrates widział w śmierci „cudowny zysk”. Między tym jednak, co było w starożytności, a tym, o czym myśli Paweł, jest olbrzymia różnica. Grecy myśliciele rozumieli „zysk” śmierci negatywnie, jako uwolnienie od dotychczasowych ziemskich utrapień. Paweł natomiast widzi śmierć pozytywnie, jako przejście do nowej egzystencji z Chrystusem. W jego wypowiedzi nie widać tu rezygnacyjnego odwrócenia od zagrożeń, ale absolutne zwrócenie się do nowej i niewyobrażalnej rzeczywistości, którą Paweł wyrazi formułą: σὺν Χριστῷ εἶναι – *być z Chrystusem* (w. 23b). Bardzo trafnie wyraził to J.-N. Aletti: „Jeśli słownictwo jest takie samo, nie trzeba jednak wnioskować, że Paweł wołał śmierć, aby wyzwolić się z nieszczęść teraźniejszego życia, tak było to w greckim topos, ale ażeby w pełni być zjednoczonym z Chrystusem”⁵¹.

Tak więc w lapidarnym w. 21, Paweł jak najbardziej szczerze zwierzył się przyjaciółom z Filipi i określił najważniejsze aksjomaty swojej apostołskiej postawy, które ostatecznie streszczają się w jednym: Najwyższa wartość to Chrystus⁵². Tylko łączność z Nim, zarówno w ziemskim, jak i w pośmiertnym życiu się liczy, tak dla Apostoła, jak i dla jego przyjaciół z Filipi.

Przeciwieństwem dla tego zysku jest ζημία – *strata*. Stąd, dalej w Flp napisze Apostoł Narodów: *(Ale) te wszystkie (osiągnięcia), co były dla mnie zdobyczami, uznałem za stratę mocą Chrystusa i jeszcze bardziej uznaję wszystko za będące stratą wobec najwyższej wartości poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego, dla którego odrzuciłem te wszystkie (osiągnięcia) i uznaję je za łajna, abym pozyskał Chrystusa* (3,7–8).

Głębię treści tytułu „Chrystus” w przekonaniu Pawła trafnie wyraził G. D. Fee stwierdzając: „»Chrystus« – imię, które streszcza cały zakres nowej relacji Pawła z Bogiem: osobistą pobożność, zaangażowanie, służbę, Ewangelię, kapłaństwo, wspólnotę, natchnienie, wszystko”⁵³. Podobnie uważał J.-F. Collange stwierdzając: „*Christos* dla Pawła nie jest wielkością statyczną, ale dynamiczną, zmuszającą nieustannie do głoszenia ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Życie apostoła nie może być inną rzeczywistością niż głoszenie Chrystusa (Bonnard,

⁵¹ *Saint Paul, épître aux Philippiens*, s. 87.

⁵² E. J. Jezierska, „Być z Chrystusem” zaraz po śmierci. *Św. Paweł o wspólnotcie wiernego z Chrystusem po życiu doczesnym* (Flp 1,23; 2 Kor 5,8), CT 55/1 (1985), s. 29.

⁵³ *Paul's Letter to the Philippians*, s. 141.

Martin, Pery). Śmierć jest dodatkowym zyskiem, ponieważ da mu ostatnią możliwość świadectwa Chrystusowi”⁵⁴.

Prażródłem wszelkiego dawania jest Chrystus, *który uniżył samego siebie i był posłuszny aż do śmierci i to śmierci krzyżowej* (2, 8) i dlatego *Bóg go wywyższył ponad wszystko [...] dla chwwały Ojca* (2, 9–11). Dalej Paweł przyniósł Ewangelię/Chrystusa do Filipi i założył Kościół, który stał się przykładem bratersko-przyjacielskich relacji, włącznie ze wspólnym kontem. Stąd, Paweł może napisać, że wszystko może przez Chrystusa, który dał mu moc (4, 13). W tym stwierdzeniu nie ma oczywiście śladu pychy i chwalenia się, ale jest to tylko wyrazem przykładowej świadomości, że jeśli człowiek wszystko ofiarował Chrystusowi (3, 4–8), to on z pewnością otrzyma także pomoc Chrystusa. Tu tkwi istota przyjaźni człowieka z Chrystusem. Pawłowe wspólne konto dawania i brania z Filipianami było w istocie jakby wyrazem boskiej ekonomii zbawienia w skali mikro. Dzięki niej, ludzie sami wprawdzie otrzymawszy, teraz sami się poświęcając, ostatecznie korzystają, gromadząc procenty w niebieskiej ojczyźnie.

Zakończenie

Podsumowując, należy stwierdzić, że Apostoł Narodów nawiązał z ludźmi Kościoła w Filipi bliski kontakt, który egzegeci słusznie określają mianem przyjaźni. Jej najbardziej charakterystycznymi wyrazami były kilkakrotne odwiedziny, wysyłanie posłańców i listów oraz, jakby najbardziej nietypowe i symptomatyczne to, co można określić wspólnym „finansowym kontem”. O tym informuje tekst Flp 4, 15–17, gdzie Paweł podkreśla, że znajduje satysfakcję w tym, że przyjaciele z Filipi właściwie zrozumieli istotę autentycznej przyjaźni, w której chodzi o wzajemne wzbogacanie i pomoc w realizacji indywidualnych oraz wspólnych zamiarów.

Wyrażenie, *wspólne konto dawania i otrzymywania*, należało do finansowo-handlowych formuł starożytnego biznesu. Paweł, posługując się tym fachowym wyrażeniem, pokazał (zrozumiałe także dla współczesnych), jak ściśle związki łączyły go z Kościołem w Filipi i jego przyjaciółmi. Paweł w tekście nie dziękuje wprost za otrzymaną pomoc finansową, ale informuje o wzroście dywidend na niebieskim koncwie Filipian. Podkreśla oryginalnie, że dla niego, nie najważniejszy jest otrzymany dar, ale wznoszący procent Filipian, czyli ich duchowy wzrost.

⁵⁴ *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, s. 60.

Przez finansową, a więc jak najbardziej konkretną pomoc w jego działalności dla Ewangelii, Filipianie uwalniają się od zbyt mocnego przywiązania do rzeczy materialnych. Pokazują nie tyle związek z Pawłem, ale aktywne uczestnictwo w głoszeniu Ewangelii (1, 27), podobnie jak Tymoteusz (2, 22) i inne osoby wspomniane w Liście (4, 3).

Aby jednak Filipianie zdobyli się na taki akt pomocy w ewangelizacji, musieli sami najpierw otrzymać pomoc, którą jest łaska wiary, a którą otrzymali dzięki apostołskiemu posłudze Pawła. Mogli więc sami innych obdarować, ponieważ uprzednio sami zostali obdarowani. Pamiętamy, że według Dz Paweł przybył do Macedonii ponieważ w widzeniu Macedończyk prosił Pawła: „Pomóż nam” (Dz 16,9). Teraz Paweł zaznaczył wyraźnie, że jest całkowicie pewny, że teraz *Bóg zaspokoi hojnie ich potrzeby według swego bogactwa w Chrystusie Jezusie* (Flp 4, 19).

Trafnie i pięknie wyraził to Anselm Grün stwierdzając, że „dawanie i branie są podstawowymi aktami naszego człowieczeństwa. Potrafisz dawać tylko dlatego, że wcześniej umiałeś brać. Możesz kochać innych, gdyż wcześniej przyjmowałeś miłość swoich rodziców. Potrafisz poświęcić swój czas innym tylko dlatego, że otrzymałeś go wcześniej od Boga”⁵⁵.

Streszczenie

Niemal wszyscy egzegeci zauważają i podkreślają, że Apostoła Narodów łączyły, zwłaszcza z członkami Kościoła w Filipii, bardzo bliskie kontakty, które wielu z nich nie waha się nazywać przyjacielskimi. Typowymi wyrazami tej kościelnej przyjaźni były: osobiste odwiedzanie, wysyłanie posłańców (Tymoteusz, Epafrodyt) i listy. W Flp wspomniany został ponadto jeden, niezwykle i wiele mówiący znak przyjaźni, którym było prowadzenie wspólnego finansowego konta (rachunek dawania i brania, Flp 4,15).

Paweł widzi w tym ostatnim wyrazie, nie tylko oczywisty znak zaufania, ale również wyraz przyjaźni, gdzie obie zaprzyjaźnione strony zmiierają w kierunku dobra i szczęścia dla strony przeciwnej. Z jednej strony Kościół z Filipii cieszy się, że przyczynia się do radości Pawła, który może skutecznie, dzięki finansowej pomocy, głosić Ewangelię. Z drugiej strony Paweł cieszy się, że Filipianie zyskują „niebieskie dywidendy” ze względu na okazaną pomoc.

SŁOWA KLUCZOWE: przyjaźń, radość, szczęście, odwiedziny, kontakt, konto, zysk.

⁵⁵ *Radość pełna nastanie. Przesłanie św. Pawła do chrześcijan w Filipii*, Poznań 2008, s. 137.

Summary

St. Paul's friendship with the Christians in the light of the Letter to the Philippians

Paul has friendships with the members of the church in Philippi. This can be seen in some personal visits (about 4), in sending envoys (Timothy, Epaphrodytus), in letters and in accordance to Phil 4,15–17, in modern terms, a joint account.

In this last sign Paul sees not only a sign of confidence, but also the expression of true friendship. True friends want good things for others and are happy when they make them happy. The Philippians helped the apostle concretely, on the one hand in his missionary activity and this is a first reason for the apostle's joy. On the other hand – that is what Paul particularly emphasizes – he is pleased that the Philippians in spite of their material aid finally don't lose anything because they receive heavenly dividends, i.e. they grow spiritually. One can therefore say that the apostle of the Gentiles sees a special act of friendship in giving and taking, what helps him specifically and enriches the Philippians spiritually.

KEYWORDS: friendship, joy, happiness, visit, contact, account, profit.

Ks. Krzysztof Jaworski
Lublin

Wniebowstąpienie Pańskie w praktyce liturgicznej Kościoła

Wstęp

Świętowanie wstąpienia Chrystusa do nieba jest obecne w Kościele już od pierwszych wieków. Wraz z upływem lat sposób tego świętowania wielokrotnie ewoluował. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie genezy uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego oraz krótka prezentacja, w jaki sposób uroczystość ta kształtowała się na przestrzeni lat. Na początku zostanie pokazana różnorodność nazw tego święta oraz najstarsze świadectwa jego obchodów. Następnie omówimy rozmaite formy liturgicznej celebracji Wniebowstąpienia oraz zwyczaje paraliturgiczne, kształtujące w dużym stopniu pobożność ludową.

1. Nazwy święta Wniebowstąpienia Pańskiego

Doświadczenie przez Kościół tajemnicy wniebowstąpienia Chrystusa wykształciło na przestrzeni wieków wiele nazw jej obchodu. Były to nazwy zarówno zwięzłe i krótkie, jak i bardziej opisowe.

Pierwsza historyczna wzmianka o Wniebowstąpieniu, jako święcie, pochodzi z połowy IV w. Dzień Wniebowstąpienia wspomina około r. 325 Euzebiusz, nazywając go *πανέορτη ήμέρα* (gr.), co na język polski tłumaczy się dosłownie: „bardzo uroczyście obchodzony dzień”¹. Tym samym wyrażeniem opisywano zwykle także „siódmy dzień”, czyli dzień szabat: *ή έβδομη* (gr.)². Widać tu pewien związek między wniebowstąpieniem i zmartwychwstaniem – są to dwa wydarzenia, które w szczególnie sposób objawiają Jezusową moc i panowanie.

Inną nazwę tego święta można spotkać w *Konstytucjach Apostolskich*, które nazywają Wniebowstąpienie *ανάληψις* (gr.). Rzeczownik ten znaczy tyle

¹ Z. Abramowiczówna [red.], *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa 1962, s. 380.

² Tamże, t. II, s. 6.

co: przyjęcie z powrotem (do rodziny), nabycie, odzyskanie, naprawienie, wyrównanie winy, powrót do zdrowia, odbudowa, powtórzenie, ale także wniebowzięcie³. To słowo ujawnia cel misji Jezusa – odkupienie, uleczenie, wskrzeszenie umarłej wskutek grzechu ludzkości. „Przyjęcie z powrotem” nie oznacza tylko powrotu Syna do Ojca, ale również powrót wraz z Chrystusem całej ludzkości do niebiańskiego mieszkania. Słowo ἀνάληψις można też przetłumaczyć jako „wniebowzięcie”, co wskazywałoby na pasywną rolę Jezusa w tym akcie, a przejęcie głównej roli przez Pierwszą Osobę Trójcy Świętej.

W Kapadocji święto Wniebowstąpienia nazywano Ἐπισωζοενη (gr.) – „dzień zbawienia”. Warto zaznaczyć, że w Antiochii taką samą nazwę nosiła niedziela przed lub po dniu Wniebowstąpienia⁴.

Także w liturgii Kościoła łacińskiego nazwa uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego przyjmowała różne formy. Sakramentarz weroneński podaje na przykład sześć formularzy *In Ascensa Domini*. Łaciński wyraz *ascensa*, *-orum* oznacza schody. Mszał z 1570 r. zawiera formularz zatytułowany *In ascensione Domini*. Tę ostatnią nazwę powtarza też mszał z 1970 r., a także najnowsze wydanie typiczne (2002) tej księgi liturgicznej. Samo słowo *ascensio*, *-onis* znaczy tyle, co: wstępowanie, wspinanie się, wznoszenie się w górę czy konkretnie – wniebowstąpienie⁵. Ale ten łaciński wyraz jest także używany na oznaczenie pielgrzymki do Jerozolimy. W takim rozumieniu słowa *ascensio* ujawnia się aspekt wędrówki Jezusa ku świętemu miastu – „nowej” Jerozolimie (ten wątek zostanie rozwinięty w dalszej części pracy).

W języku polskim istnieje tylko jedna nazwa omawianego święta – „Wniebowstąpienie Pańskie”. Jak widać, „wniebowstąpienie” to zlepek słowny o składowych „niebo” i „wstępować”. Pismo Święte ściśle wiąże niebo ze sklepieniem niebieskim i nazywa firmament tronem Pana, a ziemię – Jego podnóżkiem (por. Iz 66, 1; Mt 5, 34; Dz 7, 49). Niebo to coś trwałego, punkt odniesienia – to, co góruje nad ziemią. Można powiedzieć, że niebo to „dom” Boga, czyli cel i sens wszelkiego istnienia. Powszechnie uznaje się, że niebo nie jest miejscem – jest to raczej pewien stan. Człowiekowi trudno jest to sobie wyobrazić, ponieważ ludzki umysł ogranicza siatka czasoprzestrzeni. Trudno jest wyobrazić sobie „wieczne teraz”, w którym bytuje Bóg, a które (jak się wydaje) będzie sposobem istnienia świata (czyli nas), gdy nadejdzie jego kres. Nie da się chyba jednak usunąć z ludzkiego sposobu myślenia owego nieba „widzialnego”. Nawet Pismo Święte używa chętnie tego typu obrazów: „Bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy

³ Tamże, t. I, s. 148.

⁴ Por. J. i R. Archutowscy [red.] *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Poznań-Warszawa 1914, s. 378.

⁵ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 54.

Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze” (Kol 1, 16). Człowiek próbuje opisywać rzeczywistość nieba jako „miejsca” gdzieś w górze, „miejsca” nie do końca znanego i niedostępnego przy pomocy zwyczajnych środków. Niebo jednak to coś więcej, niż tylko, jak by się mogło wydawać, prymitywna alegoria. Niebo to jedyny sensowny cel „wędrowki” uwielbionych ciał, gdy przyjedzie czas ostatecznego rozliczenia Boga ze światem. Niewiele wiemy o tym, jakie właściwości będą miały nasze ciała na końcu czasów. Z jednej strony ciało jest obiektem przestrzenno-czasowym, z drugiej strony wiemy, że czas i przestrzeń są relatywne i wraz z końcem świata one również mogą zniknąć. Skoro ciało jest przeznaczone do zmartwychwstania, to nie jest ono w porządku zbawczym czymś zupełnie obojętnym. Niebo i w ogóle jakikolwiek byt istniejący po końcu czasów są czymś tak tajemniczym, że nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie, „gdzie” będą się one znajdowały (o ile w ogóle będzie można mówić o jakimś „gdzieś”) i jakie będzie różnicowanie czasowe, któremu będą one podlegały (o ile jakiegokolwiek takie różnicowanie będzie zachodzić).

Dalsze rozważania dotyczą słowa „wstąpienie”. Wskazaliśmy wyżej, że *ascensio* oznacza pielgrzymkę do Jerozolimy. Topografia Ziemi Świętej ujawnia, że Jerozolima leży na wzgórzu – jest to wzniesienie centralnego płaskowyżu w Judzie, około 760 m n.p.m⁶. Każdy zatem kto się udaje do Jerozolimy, nie tyle „idzie” do Jerozolimy, co „wchodzi/wstępuje” na nią (jak się wchodzi na górę). Kiedy św. Łukasz przedstawia Jezusa, wędrującego z Galilei do Jeruzalem, to wskazuje jednocześnie, że obok wędrowki fizycznej Zbawiciel odbywa pielgrzymkę duchową, której celem jest Jerozolima niebiańska. Tak więc wstępowanie Chrystusa do Jerozolimy można by zestawzić z Jego wstępowaniem do nieba. Niebo jest „Jerozolimą” Zmartwychwstałego. Rzeczywistość „nowej” Jerozolimy ukazuje Pismo Święte w słowach: „I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (Ap 21, 2; por. Hbr 12, 22; Ap 3, 12; Ap 21, 10).

Wstępowanie kojarzy się też z działaniem kapłańskim – przystępowaniem do ołtarza celem sprawowania kapłańskich czynności („Introibo ad altare Dei – ad Deum, qui laetificat iuventutem meam”). Autor Listu do Hebrajczyków podaje: „Jezus Arcykapłan wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego zdobywszy wieczne odkupienie” (Hbr 9, 12). Chrystus jest wiecznym kapłanem i sługą duchowej świątyni. Wniebowstąpienie to niejako inauguracja niebiańskiej liturgii, „pieśń wejścia, rozpoczęcia Mszy – Ofiary uwielbienia, sprawowanej na ołtarzu nieba, którym jest sam Chrystus. On sprawuje liturgię cały zwrócony do Ojca i cały skierowany ku odkupionemu stworzeniu”⁷.

⁶ F. Rienecker [red.], *Leksykon Biblijny*, Warszawa 2001, s. 310.

⁷ B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, Poznań 1991, s. 76.

Kiedy uczniowie spotkali Jezusa zmartwychwstałego, wołali: „Bóg wskrzesił Go z martwych” (1 Tes 1, 10; Rz 10, 9). Stwierdzenie to ujawnia, że myśl o przeżyciach wielkanocnych domagała się u uczniów intronizacji Jezusa. Mogłaby na to wskazywać choćby wypowiedź diakona Szczepana: „Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7, 56). Stare aramejskie wezwanie „Marana tha” – „Przyjdź, Panie nasz”, wyraża myśl, że Jezus wywyższony zasiada na tronie w niebie i jest eschatologicznym Sędzią. Ukazuje ono także prawdziwy sens przyjścia Jezusa chwalebego. Przyjście to nie jest zwykłym powrotem na końcu czasów, ale ciągłym ukazywaniem się na przestrzeni dziejów ludzkich. W tym znaczeniu Jezus jest Panem historii⁸.

Słowo „wniebowstąpienie”, w odróżnieniu od „wniebowzięcia”, wskazuje na aktywność Jezusa – mówi się, że będąc Bogiem, Jezus osiągnął niebo swoją własną mocą. W tym miejscu przypomina się popularne rozróżnienie: Jezus historii – Chrystus wiary. Niektórzy teologowie wysuwają tezę, że to, co „Jezusowe” w Zbawicielu, zostało wskrzeszone z martwych przez Boga, natomiast to, co „Chrystusowe”, mogło zmartwychwstać własną mocą. To, co w Jezusie ludzkie, poddało się w pełni woli Ojca – a to, co boskie, przeniknęło swą mocą ludzkość⁹.

Jak widać, analiza językowa dostarcza wielu znaczących refleksji, dotyczących wydarzenia wniebowstąpienia, wydobywając jego teologiczną treść i ukazując motyw przemawiający za tym, by Kościół czcił je jako święto.

2. Historia święta Wniebowstąpienia Pańskiego

Źródłem, z którego dowiadujemy się, że Jezus wstąpił do nieba, są Dzieje Apostolskie. Św. Łukasz opowiada: „Po tych słowach [Jezus] uniósł się w ich obecności w górę i obłok zabrał Go im sprzed oczu. Kiedy uporczywie wpatrywali się w Niego, jak wstępował do nieba, przystąpili do nich dwaj mężowie w białych szatach. I rzekli: Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo? Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba” (Dz 1, 9–11).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a szczególnie w Kościele najmłodszym, rdzeniem życia kultowego była niedziela. Stanowiła ona świętowanie pamiątki Chrystusowego zmartwychwstania. Z biegiem czasu akcent z niedzielnego świętowania przeniesiono na, co roku powtarzające się, święto Paschy.

⁸ Por. X. Leon-Dufour, *Jezus Chrystus*, [w:] tenże [red.], *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 351–352.

⁹ Zob. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.

Okazuje się, że pierwsze świadectwa, wspominające święto Wniebowstąpienia, pozwalają na określenie jego daty, jako ściśle związanej właśnie ze świętami Wielkanocy.

W trzech pierwszych wiekach uwaga liturgii była zwrócona raczej na rzeczywistość niewidzialną zbawienia, a nie na historyczny kontekst poszczególnych dzieł zbawczych Chrystusa. Znaczy to, że nie skupiano się na uwypuklaniu konkretnych miejsc na osi czasu, a świętowanie zmartwychwstania było traktowane, jako jedno wielkie misterium. Dopiero od około IV w. zaczęto oddzielać poszczególne tajemnice zbawcze. Starożytny Kościół uważał pięćdziesięciodniowy czas Wielkanocy i samą Pięćdziesiątnicę za jedno wielkie świętowanie nierozzerwalnego misterium przejścia Chrystusa od męki poprzez śmierć do uwielbienia. Najstarszymi świadectwami obchodu chrześcijańskiej Paschy są: *Epistola Apostolorum* z ok. 150 r., a zwłaszcza homilia wielkanocna Melitona z Sardes, odnośnie zaś do Rzymu – pisma papieży: Aniceta († 166) i Wiktora I († 200). Świadectwa te powstały dzięki toczącej się żywej dyskusji nad datą świętowania Wielkanocy¹⁰.

Trudno jest ustalić dokładną datę, związaną z powstaniem święta Wniebowstąpienia Pańskiego. Liturgiczne świętowanie Wniebowstąpienia nie od razu miało miejsce w czterdziestym dniu po Niedzieli Zmartwychwstania. Dowodem na to jest choćby dziennik pątniczki Egerii, która wspominając swą pielgrzymkę z lat 381–384 pisze, że w Ziemi Świętej Wniebowstąpienie obchodzono w dniu pięćdziesiątym wraz z Zesłaniem Ducha Świętego. Zesłanie Ducha Świętego wspomniano nad ranem, natomiast Wniebowstąpienie po południu. Wniebowstąpieniu towarzyszyły uroczystości na Górze Oliwnej. Egeria w swoim dzienniku dokładnie opisuje przebieg tych wydarzeń. Według jej relacji, po mszy w uroczystość Zesłania Ducha Świętego uczestnicy rozchodzili się do domów, aby „nieco odpocząć”. Następnie, po obiedzie, udawano się na Górę Oliwną – właśnie tam, gdzie według podań Chrystus wstąpił do nieba. W obecności biskupa sprawowano tam liturgię słowa, składającą się z odpowiednich czytań, międzyśpiewów i antyfon oraz proklamowano fragment Ewangelii, mówiący o zmartwychwstaniu Pana i Jego wniebowstąpieniu¹¹.

W tym samym czasie liturgiczne święto Wniebowstąpienia, oddzielone od Zesłania Ducha Świętego, znano już także w innych miejscach Wschodu i Zachodu. Daje temu świadectwo Jan Chryzostom w kazaniu na Zielone Świąta: „Święciliśmy kolejno święto Krzyża Świętego, Męki Pana, Jego Zmartwychwstanie, Jego Wniebowstąpienie. Święto, które dzisiaj obchodzimy, jest dopełnieniem naszych uroczystości, pierwsze z naczelnych świąt, ponieważ w nim dopełniły się

¹⁰ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, Poznań 1991, s. 55.

¹¹ Zob. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, [w:] P. Iwaszkiewicz [red.], *Do Ziemi Świętej*, Kraków 1996, s. 135–229.

obietnice Pana: «Gdy ja odejdę – powiedział do swych Apostołów – pošę wam innego Pocieszyciela i nie pozostawię was sierotami» (J 16, 7)¹². Widzimy zatem, że tajemnicy wniebowstąpienia nie postrzegano jako odejścia Pana czy definitywnego oddzielenia Go od ziemskiej rzeczywistości, ale postrzegano ją jako konieczny moment przejściowy, swego rodzaju przełom, jeden z etapów uwielbienia, które miało się dokonać w pełni miłosnym aktem zesłania Ducha Świętego. Rozłączenie świąt, o których mowa, znano także na Zachodzie, gdzie datę Wniebowstąpienia ustalono zgodnie ze świadectwem Dziejów Apostolskich. Zaświadcza o tym m.in. św. Augustyn¹³.

W IV i V w. powstało zainteresowanie historycznym tłem i kształtowaniem się liturgicznych świąt. W tym też czasie pojawił się pewien problem, dotyczący daty świętowania Wniebowstąpienia. Związany był on z kwestią postu. Źródłem kontrowersji stały się słowa Pisma Świętego, gdzie Jezus mówi do uczniów Jana: „Czy goście weselni mogą się smucić, dopóki pan młody jest z nimi? Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego, a wtedy będą pošćić” (Mt 9, 15). Święto Wniebowstąpienia można w pewien sposób skojarzyć z „odejściem” Oblubieńca. W myśl słów Pana, należałoby więc po tym święcie ponownie podjąć praktyki postne, tymczasem okres Wielkanocy trwa aż do Pięćdziesiątnicy, czyli jeszcze dziesięć dni po Wniebowstąpieniu. Spierano się w tej kwestii przez pewien czas, zwyciężyło jednak przekonanie, że nie należy pošćić aż do pięćdziesiątego dnia włącznie. Przedstawicielem takiego poglądu był m. in. Kasjan, który przyczynił się w ten sposób do utrwalenia świątecznego charakteru okresu pięćdziesięciu dni¹⁴.

Około V w. zaczęły pojawiać się księgi liturgiczne zwane sakramentarzami. Były to zbiory modlitw, przeznaczonych dla przewodniczącego celebracji biskupa lub prezbitera. Sakramentarzy używano podczas celebracji mszy św. lub przy udzielaniu sakramentów czy sakramentaliów. Choć pierwsze przekazy o używaniu podczas liturgii takich zbiorów pochodzą z V w., znacznie lepiej zachowały się dopiero egzemplarze pochodzące z wieków późniejszych i będące wynikiem kompilacji.

Sakramentarz weroneński uchodzi za najstarszą tego typu księgę liturgiczną. Znany jest tylko jeden jego egzemplarz. Został on spisany w Rzymie i dla użytku liturgii Kościoła rzymskiego. Jego bardzo żywe relacje do czasów ówczesnych zdają się wskazywać, że nie był typowym sakramentarzem do wykorzystywania publicznego, ale raczej prywatnym zbiorem jakiegoś biskupa lub prezbitera.

¹² Cyt. za J. Hermans, *Święto Wniebowstąpienia w historii odnowionej liturgii* „Communio” 6 (1986) nr 2, s. 113.

¹³ Augustinus, *De Ascensione I*, Patrologia Latina 54, 394–395.

¹⁴ Por. J. Hermans, *Święto Wniebowstąpienia w historii odnowionej liturgii*, „Communio” 6 (1986) nr 2, s. 112.

Ostateczna redakcja całego zbioru dokonała się prawdopodobnie w połowie w. VII¹⁵. Sakramentarz ten zawiera sześć formularzy *In Ascensa Domini*. Teksty euchologiczne w nim zamieszczone inspirowane są głównie mowami Leona Wielkiego¹⁶.

Sakramentarz gelazjański, pochodzący z VIII w., zawiera jeden formularz mszalny na Wniebowstąpienie: *Orationes et praeces in Ascensa Domini*. Składa się on z dwóch oracji i prefacji. Oracje, odnoszące się do opisu wniebowstąpienia, zapewniają o życiu z Chrystusem w ojczyźnie niebieskiej, a prefacja wymienia poszczególne etapy zbawienia.

Sakramentarz gregoriański, pochodzący z końca VII w., wspomina, że przez wniebowstąpienie Pańskie realizuje się uczestnictwo człowieka w bóstwie. Sakramentarz ten zawiera własne *Communicantes*, zapożyczone z sakramentarza gelazjańskiego¹⁷.

Podczas kształtowania się okresu Wielkanocnego rozwinął się pewien element pokuty i błagania, tzw. „litaniae maiores” oraz „litaniae minores”. Pierwsze były związane z dniem 25 kwietnia, a drugie z trzema dniami poprzedzającymi właśnie Wniebowstąpienie Pańskie. Były to dni poświęcone modlitwom o dobre urodzaje. „Litania większa” sięga praktykowanej w pogańskim Rzymie procesji błagalnej ku czci bogini Robigo, która miała ochronić świeży zasiew przed mączniakiem. Ten pogański zwyczaj został w Rzymie schryścianizowany: urządzano w tym dniu procesję alternatywną do procesji pogańskiej. Do ukształtowania się „litaniae maiores” przyczynił się papież Grzegorz Wielki. Podczas odnowy kalendarza w 1969 r. usunięto ten zwyczaj, argumentując to faktem, że posiada on ściśle lokalny charakter. Początki „Litani mniejszych” związane są z południowo-galijską Vienne. Tam właśnie zarządził je w r. 469 biskup Mamertus. Był również do nich przypisany post na trzy dni poprzedzające Wniebowstąpienie Pańskie (ze względu na nawiedzenie miasta przez klęski nieurodzaju i trzęsienia ziemi). Inne diecezje Galii oraz Rzym przejęły litanie na początku IX w. W księgach liturgicznych pojawiły się w w. XIII i tą właśnie drogą dostały się do *Mszalu Piusa V*.

W Polsce Konferencja Episkopatu zachowała „litaniae minores” ustalając trzy dni poprzedzające Wniebowstąpienie Pańskie „Dniami modlitw o urodzaje”¹⁸. Choć dziś obchód Wniebowstąpienia przeniesiony jest na VII Niedzielę Wielkanocy, „Dni modlitw o urodzaje” pozostały nadal trzema pierwszymi dniami po VI Niedzieli Wielkanocnej.

¹⁵ Por. A. J. Znak, *Historia liturgii*, Oleśnica 1993, s. 67.

¹⁶ Zob. P. Junel, *La liturgie du Mystère Pascal. Le temps pascal*, LMD nr 67 (1961) s. 163–182.

¹⁷ Por. J. W. Boguniowski, *Mysterium paschalne w roku liturgicznym*, Kraków 1997, s. 76–77.

¹⁸ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, Poznań 1991, s. 77–78.

3. Liturgiczna celebracja Wniebowstąpienia na przestrzeni wieków

Najwcześniejsze świadectwa sposobu obchodzenia uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego znajdują się przede wszystkim w pamiętnikach Egerii z IV w. oraz w świadectwach Ojców Kościoła. W V w. obchód Wniebowstąpienia był już znany nie tylko w Kościele Wschodnim, ale i w Zachodnim¹⁹. Największy zbiór modlitw, przeznaczonych na tę uroczystość, zawiera sakramentarz weroneński – jak wspomnieliśmy wyżej, proponuje on na ten dzień aż sześć formularzy. W formularzu pierwszym podkreśla się chwałę Jezusa, ukazaną uczniom po czterdziestu dniach od zmartwychwstania. Przez te czterdzieści dni Jezus ukazywał się braciom, umacniał ich wiarę i udzielał sił do kontynuowania Jego dzieła w świecie. Drugi formularz zawiera jedynie prefację, w której jest mowa głównie o tajemnicy wcielenia. Prefacja ta potwierdza fakt, że Jezus wstąpił do nieba z naturą ludzką, a człowiek stał się uczestnikiem Jego bóstwa. Trzeci formularz, zawierający prefację i *Communicantes*, przedstawia Jezusa, jako Króla uwielbionego i w obecności aniołów przyjmującego tron po prawicy Ojca. Formularz czwarty zawiera prefację i *Postcommunio*. Podkreśla on prawdę, że podstawą wiary chrześcijańskiej jest fakt wniebowstąpienia. Na piąty formularz składa się kolekta oraz prefacja głosząca, że gdy oczy człowieka są wpatrzone w niebo, wtedy odwraca się on od marności światowych. Szósty formularz składa się z prefacji, oracji, *Communicantes* i *Postcommunio*. W *Communicantes* czytamy, że dzięki spełnieniu misji Chrystusa człowiek może wyrwać się z objęć szatana i wznieść „ad superna dona substantiae”.

W w. VII wzbogacono świętowanie Wniebowstąpienia o Wigilię, a w w. XI pojawiła się oktawa. Taki kształt Wniebowstąpienia zachowało aż do Soboru Trydenckiego (1545–1563). Choć głównym zadaniem tego soboru było zatrzymanie fali protestantyzmu, wiele reform dotyczyło także liturgii. Owocem soboru stał się Mszał, wprowadzony 14 lipca 1570 r. Mszał ten, zwany później „trydenckim” lub „piusowym”, został promulgowany bullą *Quo primum* papieża Piusa V i miał obowiązywać w całym Kościele zachodnim – wyłączając te tereny, gdzie panowała co najmniej 200-letnia tradycja własna. Mszał trydencki był później poddawany wielu modyfikacjom – działo się tak za czasów pontyfikatu papieży Klemensa VIII, Urbana VIII, Benedykta XV, Piusa XI i Piusa XII – stał się on jednak dla Kościoła wyznacznikiem norm liturgicznych na okres prawie czterystu lat.

¹⁹ Zob. Jan Chryzostom, *Homilia na Wniebowstąpienie Pańskie* 1, W. Kania [tłum.], [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 8, Warszawa 1971, s. 111–112; Św. Leon Wielki, *De Ascensione Domini* 1. *Sermo* 73: *Patrologia Latina* 54, 394–396; *De Ascensione Domini* 2. *Sermo* 74, *Patrologia Latina* 54, 396–400; Augustinus, *Sermones* 261–265: *Patrologia Latina* 38, 1202–1224.

W *Mszale Piusa V* znajdujemy formularz zatytułowany *In Ascensione Domini*. Według ówczesnego porządku kalendarzowego, była to uroczystość rytu zdwojonego pierwszej klasy (duplex I classis), a obchodziło się ją z oktawą. Święta Kongregacja Obrzędów dekretem z dnia 28 października 1913 r. podniosła oktawę Wniebowstąpienia do rzędu uprzywilejowanych – „octava privilegiata” – i w ten sposób zredukowała wysokość oktaw innych świąt. Terminem „festum duplex” oznaczano święto wyższego rzędu. Nazwę zaczerpnięto stąd, że należało wtedy odprawić podwójne oficjum: na dany dzień w tygodniu i na święto.

Mszał Piusa V przewidywał mszę wigilijną uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego i przeznaczał dla niej formularz *In Vigilia Ascensionis*. Modlitwy zamieszczone w tym formularzu były kompozycjami nowymi, nie zamieszczonymi wówczas jeszcze nigdzie²⁰. Formularz na dzień Wniebowstąpienia zawierał eucharologię wzorowaną na wcześniejszych rytuałach, szczególnie na sakramentarzu z Werony.

Kolejnym ważnym momentem w historii celebracji Wniebowstąpienia był dopiero wiek XX, kiedy to w roku 1955 zniesiono jej oktawę i Wigilię. Nowe zarządzenia z r. 1969 wykreśliły także tzw. „Okres po Wniebowstąpieniu”, który funkcjonował od r. 1960. W ten sposób dni pomiędzy Wniebowstąpieniem a Pięćdziesiątnicą zyskały charakter wprowadzający w misterium Zesłania Ducha Świętego.

Ogromnym krokiem rozwoju liturgicznego Kościoła był Sobór Watykański II (1962–1965). Na wiele lat stał się on impulsem pobudzającym kościelne struktury do odnowy. Efektem liturgicznej odnowy, podjętej przez sobór, stał się nowy *Mszał*, zwany *Mszalem Pawła VI* (1970 r.). Formularz na Wniebowstąpienie nosi tam tytuł *In Ascensione Domini*. Wprowadzono tam jednak pewne innowacje: m. in. zrezygnowano z funkcjonującej w poprzednim *Mszale* nazwy „Tempus Ascensionis”, ponieważ, jak argumentowano, nie pozostawała ona w związku z Pięćdziesiątnicą Paschalną, będącą jednym niepodzielnym świętem. Kolektę na ten dzień zaczerpnięto w dużej mierze z *Mowy 73* papieża Leona Wielkiego, a modlitwę nad darami z sakramentarza gelazjańskiego. Proponuje się do wyboru dwie prefacje: pierwsza to kompozycja współczesna, zawierająca teksty sakramentarza z Werony oraz Leona Wielkiego, źródłem drugiej natomiast jest sakramentarz gregoriański. Formularz posiada własne *Communicantes* oraz przewiduje uroczyste błogosławieństwo. *Mszał Pawła VI* nie zawiera już formularza Wigilii Wniebowstąpienia Pańskiego, ponieważ wraz z oktawą została ona zniesiona w 1955 r. W ten sposób soborowa odnowa liturgii miała dążyć do tego, aby jeszcze wyraźniej podkreślić jedność Wniebowstąpienia z całym Okresem

²⁰ P. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain. Texte et Histoire*, t. I, *Tabulae synopticae fontium Missalis Romani. Indices*, Louvain 1952, s. 48–49.

Wielkanocnym, a przy tym zaakcentować jej własne wymiary zbawcze²¹. Mimo to teksty Wigilii Wniebowstąpienia przetłumaczone na język polski znajdziemy jeszcze w łacińsko-polskim *Mszale Piusa V* (zwanym popularnie „Mszałem przejściowym”), wydanym w r. 1968.

W 1986 r. został wydany *Mszał dla diecezji polskich*, czyli pierwsza polska edycja *Mszału Pawła VI*. Tam również Wniebowstąpienie Pańskie pozostało, w myśl reformy, jako uroczystość obchodzona bez Wigilii.

Obecnie w liturgii uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego przypada, zgodnie ze świadectwem Dziejów Apostolskich, na czterdziesty dzień po Wielkanocy. *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r. zalicza Wniebowstąpienie Pańskie do świąt nakazanych²². Istnieje jednak możliwość przeniesienia tej uroczystości na siódmą niedzielę wielkanocną tam, gdzie Wniebowstąpienie nie jest świętem obowiązkowym²³. Tak stało się w Polsce. Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, na wniosek ówczesnego Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, kard. Józefa Glempa, dekretem z dnia 4 marca 2003 r. udzieliła pozwolenia, aby „obchodzenie uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego było przypisane do następującej po niej siódmej niedzieli Wielkanocy”²⁴. Powód takiej decyzji jest dość pragmatyczny: chodzi m. in. o to, by święto nie przypadało w dzień roboczy i by wiernym ułatwić udział w tym dniu w Eucharystii.

Przed świętem Wielkiej Nocy, w kwietniu 2002 r, ukazało się w Wydawnictwie Watykańskim trzecie wydanie wzorcowe *Mszału Rzymskiego*²⁵. Wydanie „nowego” *Mszału* było kolejnym krokiem wprowadzania reformy liturgicznej, dokonującej się w oparciu o uchwaloną przez Sobór Watykański II konstytucję *Sacrosanctum concilium*. 12 grudnia 2003 r. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, kardynał Józef Glemp, wydał dekret, zatwierdzający polski przekład *Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego*²⁶, a zawarte w nim

²¹ Por. J. Hermans, *Święto Wniebowstąpienia w historii odnowionej liturgii*, s.117.

²² KPK 1246 § 1: „należy obchodzić dni Narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa, Objawienia Pańskiego, Wniebowstąpienia oraz Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, Jej Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia, Świętego Józefa, Świętych Apostołów Piotra i Pawła, wreszcie Wszystkich Świętych”.

²³ KPK 1246 § 2: „Konferencja Episkopatu może [...] za uprzednią aprobatą Stolicy Apostolskiej, niektóre z dni świątecznych nakazanych znieść lub przenieść na niedzielę”.

²⁴ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dekret dotyczący świąt zniesionych w Polsce*, Prot. 1784/01/L, [w:] „Anamnesis” IX (2003) nr 3, s. 18; Mocą tego dekretu uznano także uroczystości: Świętego Józefa, Świętych Apostołów Piotra i Pawła i Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, za nieobowiązujące jako święta nakazane.

²⁵ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Joannis Pauli II cura recognitum*, editio typica tertia, Typis Vaticanis A. D. MMII.

²⁶ J. Glemp, *Dekret* (N. 4546/03/P), [w:] *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2004, s. 5.

przepisy wdrożył w życie z dniem 25 lutego 2004 r. „Nowy” Mszał przywrócił Wigilię uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego, wprowadzając formularz zatytułowany *Ad Missam in Vigilia*. Ponadto do formularza na dzień Wniebowstąpienia dodano do wyboru drugą kolektę, używaną wcześniej w *Mszale Piusa V*. „Powrót” Wigilii Wniebowstąpienia do liturgii Kościoła był zainspirowany najprawdopodobniej tym, że Wniebowstąpienie było jedną z nielicznych uroczystości Pańskich, obchodzonych bez Wigilii²⁷. Okazuje się, że nowy formularz wigilijny nie pokrywa się co do treści z formularzem *Mszалу trydenckiego*, gdzie Wigilia Wniebowstąpienia występowała po raz ostatni. Źródłem eucharystii nowego formularza jest głównie sakramentarz gelażański.

4. Zwyczaje związane z celebracją święta Wniebowstąpienia

Oprócz *ordo* zamieszczonego w *Missale Romanum*, na przestrzeni wieków wykształciło się wiele dodatkowych praktyk, ubogacających świętowanie dnia Wniebowstąpienia – część z nich pozostała żywa aż do czasów *Vaticanum II*. Na przykład *Rytuał Piotrkowski*, z drugiej połowy XVI w., w dniu Wniebowstąpienia przewidywał przed sumą procesję po kościele, ze śpiewem „Cum Rex gloriae” i „Przez Twoje święte wniebowstąpienie”. Pod koniec procesji należało odśpiewać u wejścia do kościoła responsorium „Ite in universum orbem” oraz na środku kościoła wersety „Oramus Domine”, a u stóp ołtarza trzykrotnie „Ascendo ad Patrem”, przy czym celebrans trzy razy podnosił w górę krzyż rezurekcyjny. Całość kończyła się werselem i modlitwą. W kościołach parafialnych po dojściu procesji do głównego ołtarza celebrans śpiewał „Ascendo” klęcząc²⁸. Dekret Kongregacji Obrzędów z dnia 19 maja 1607 r. nakazywał pod koniec czytania Ewangelii (po słowach „został wzięty do nieba”) zgaszanie Paschału, a po sumie schowanie paschału wraz z krzyżem rezurekcyjnym i figurą Zmarłychwstałego do zakrystii²⁹.

W odnowionej przez Sobór Watykański II liturgii, świętowanie Wniebowstąpienia utrzymało w okresie wielkanocnym swój własny charakter. Liturgia podkreśliła związek Wniebowstąpienia z całym okresem zawartym

²⁷ Por. A. Bergamini, *Chrystus – świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebracja, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, Kraków 2004, s. 19.

²⁸ Por. J. i R. Archutowski [red.], *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, s. 378; *Rituale Romanum Pauli V pontificis maximi iussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate ssmi D. N. Pii papae XI ad normam codicis iuris canonici accommodatum Ecclesiae Poloniae adaptatum et ab eodem ssmo D. N. Pio papa XI approbatum*, editio typica, Katoviciis MDCCC-CXXVII., s. 504–506.

²⁹ Por. A. J. Nowowiejski, *Ceremonjał parafjalny, Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajętego*, Płock 1931, s. 526.

w ramach: Zmartwychwstanie – Wniebowstąpienie – Zesłanie Ducha Świętego. Czas wielkanocny nie kończy się Wniebowstąpieniem, ale właśnie Zesłaniem Ducha Świętego, dlatego obydwą święta nie mają oktawy. Mszał nie przewiduje już gaszenia Paschału w dniu Wniebowstąpienia, co ma podkreślić fakt, że Wniebowstąpienie nie jest już pojmowane jako święto odejścia Jezusa. Jest to raczej tryumf Zmartwychwstałego, wstąpienie na tron chwały. Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Paschał zapala się we wszystkie dni – aż do uroczystości Zesłania Ducha Świętego łącznie. W ten sposób podkreśla się jedność całego okresu wielkanocnego. *Ogólne Normy Roku Liturgicznego i Kalendarza* nawiązując do św. Atanazego podają: „Pięćdziesiąt dni od Niedzieli Zmartwychwstania do Niedzieli Zesłania Ducha Świętego obchodzi się z wielką radością, jako jeden dzień świąteczny, co więcej, jako wielką niedzielę”³⁰.

Obok praktyk liturgicznych w ciągu wieków rozwinęły się także inne zwyczaje, związane z celebracją uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego. Czerpiąc swoją siłę z uczestnictwa w liturgii Kościoła, znajdowały one przedłużenie w pobożnych praktykach ludu Bożego.

Według podań, w okresie do XVI/XVII w. istniał zwyczaj święcenia grochu i winogron pod koniec Kanonu, przy słowach „per quaem haec omnia”. Wciążano także pod sklepienie obraz zmartwychwstałego Chrystusa. Po zniknięciu zwyczaju owego obrazu, zrzucano z wysokości sklepienia różnobarwne kwiaty i na znak odkupieńczych łask rozlewano na lud wodę święconą. W niektórych kościołach zrzucano spod sklepienia obraz szatana, ale zwyczaj ten, nie opisany żadnym prawem liturgicznym, ze względu na nadużycia ustał³¹.

Dziś w dniu Wniebowstąpienia obchodzi się w wielu krajach Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. „Głosić Chrystusa i świadczyć o Nim! Oto misja każdego ochrzczonego” – powiedział ojciec święty Jan Paweł II w jednym z rozważań przed modlitwą „Regina Caeli”³². Papież ten nauczał, że środki przekazu są jednym z najbardziej rozległych obszarów ludzkiego życia. Również na tej płaszczyźnie wspólnota kościelna powinna zaistnieć wyraźniej, pamiętając, że Chrystus powierzył jej misję przekazywania Ewangelii. Głoszenie Chrystusa zmartwychwstałego, także w mediach, jest więc jednym z naczelných zadań Kościoła. Właśnie w obrazie Chrystusa uwielbionego, chrześcijanin może znaleźć siłę i moc do wypełnienia tej misji.

³⁰ *Ogólne Normy Roku Liturgicznego i Kalendarza* 22.

³¹ Por. J. i R. Archutowscy [red.], *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Poznań-Warszawa, 1914, s. 378–379.

³² Jan Paweł II, *Rozważanie przed Regina Caeli (4.VI. 2000)* „L'osservatore Romano” (PL) 7–8 (2000) s. 30–31.

Zakończenie

Uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego, jeszcze do niedawna pozostająca w cieniu Zmartwychwstania i Zesłania Ducha Świętego, zaczyna dziś ponownie zaznaczać się w życiu Kościoła. Niniejsza praca miała pokazać, że liturgiczny obchód tajemnicy wstąpienia Chrystusa do nieba mocno ewoluował. Mimo różnych sposobów celebracji tego święta, jeden fakt podkreślano w liturgii zawsze: integralność Wniebowstąpienia z całym wydarzeniem paschalnym. Czterdziestodniowy okres pomiędzy zmartwychwstaniem Chrystusa a Jego wniebowstąpieniem był czasem „kościółotwórczym”. Przez czterdzieści dni Jezus Chrystus, żyjący „już” w niebie lecz „jeszcze” na ziemi, udzielał człowiekowi lekcji wiary. Idea chrześcijańska, oparta na komunii, czyli wspólnocie w miłości, nakreśla obraz Kościoła pielgrzymującego, dążącego do jednego celu. Kresem tego dążenia jest niebo, czyli zatopienie się w miłości doskonałej.

Czym zatem jest czuwanie zainspirowane duchem tajemnicy wniebowstąpienia? Jest to próba ponownego wejścia w siebie, próba dostrzeżenia z jednej strony lichoty, a z drugiej olbrzymiej godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Owoc dobrze przeżytego święta Wniebowstąpienia to umiejętność dostrzeżenia Jezusa w życiu codziennym, to zdolność czytania znaków czasu, to odnowione życie sakramentalne, w którym obecność Jezusa zaznacza się w sposób szczególny. Tylko tak człowiek jest w stanie żyć świadomością, że Jezus, choć odszedł, jest z nami „przez wszystkie dni aż do skończenia świata”.

Streszczenie

Artykuł przedstawia genezę uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego oraz prezentuje, w jaki sposób uroczystość ta kształtowała się na przestrzeni lat. Punktem wyjścia rozważań jest analiza lingwistyczna różnych nazw Wniebowstąpienia. Następnie omówione są najstarsze świadectwa obchodów tej uroczystości. Przedstawiono różne formy liturgicznej celebracji Wniebowstąpienia oraz zwyczaje pozaliturgiczne, które wywarły wpływ na kształt pobożności ludowej.

SŁOWA KLUCZOWE: Wniebowstąpienie, celebacja liturgiczna, pobożność ludowa.

Summary

Liturgical Celebrating of the Ascension

The paper focuses on presenting the liturgical origins of the Solemnity of the Ascension. Different names of the feast are pointed out and the testimonies of the oldest celebrations are recalled. The paper discusses also various forms of celebration and folk customs associated with Solemnity of the Ascension over years.

KEYWORDS: Ascension, liturgical celebration, folk customs.

Bibliografia

Rituale Romanum Pauli V pontificis maximi iussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate ssmi D. N. Pii papae XI ad normam codicis iuris canonici accommodatum Ecclesiis Poloniae adaptatum et ab eodem ssmo D. N. Pio papa XI approbatum, editio typica, Katovicis MDCCCXXVII.

Ogólne Normy Roku Liturgicznego i Kalendarza.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dekret dotyczący świąt zniesionych w Polsce*, Prot. 1784/01/L, „Anamnesis” IX (2003) nr 3, s. 18.

Abramowiczówna Z. [red.], *Słownik grecko-polski*, t. I, II, III, Warszawa 1962.

Archutowscy J. i R. [red.], *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Poznań-Warszawa 1914.

Augustinus, *De Ascensione I*, *Patrologia Latina* 54, 394–395.

Augustinus, *Sermones* 261–265, *Patrologia Latina* 38, 1202–1224.

Bergamini A., *Chrystus – świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebacja, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, Kraków 2004.

Boguniowski J. W., *Misterium paschalne w roku liturgicznym*, Kraków 1997.

Bruylants P., *Les oraisons du Missel Romain. Texte et Histoire*, t. I, *Tabulae synopticae fontium Missalis Romani. Indices*, Louvain 1952.

Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, [w:] P. Iwaszkiewicz [red.] *Do Ziemi Świętej*, Kraków 1996, s. 135–229.

Glemp J., *Dekret* (N. 4546/03/P), [w:] *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2004, s. 5.

Hermans J., *Święto Wniebowstąpienia w historii odnowionej liturgii „Communio”* VI (1986) nr 2, s. 110–117.

Jan Chryzostom, *Homilia na Wniebowstąpienie Pańskie I*, [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 8, Warszawa 1971, s. 111–112.

Jan Paweł II, *Rozważanie przed Regina Caeli (4.VI. 2000)* „L'osservatore Romano” (PL) 7–8 (2000) s. 30–31.

Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992.

Junel P., *La liturgie du Mystère Pascal. Le temps pascal*, LMD nr 67 (1961), s. 163–182.

Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.

- Leon Wielki, *De Ascensione Domini 1. Sermo 73*, Patrologia Latina 54, 394–396.
Leon Wielki, *De Ascensione Domini 2. Sermo 74*, Patrologia Latina 54, 396–400.
Leon-Dufour X., *Jezus Chrystus*, [w:] tenże [red.], *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 347–357.
Nadolski B., *Liturgika*, t. II, Poznań 1991.
Nowowiejski A. J., *Ceremoniał parafjalny, Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajętego*, Płock 1931.
Rienecker F. [red.], *Leksykon Biblijny*, Warszawa 2001.
Znak A. J., *Historia liturgii*, Oleśnica 1993.

Ks. Łukasz Marczak
Lublin

Pełnienie roli ojca w kontekście ekonomicznym

Wstęp

Pełnienie roli ojca określa jego pozycję w rodzinie i zawiera się w wypełnianiu specyficznej funkcji, która wynika z obowiązków względem posiadanego potomstwa. Fundamentalną rolą ojca jest wychowanie dzieci i tym samym kreowanie obrazu ojcostwa. Zdaniem Marii Ziemskiej, efektywność pełnionej roli ojcowskiej zależy od przeświadczenia o ważności roli rodzicielskiej, stopnia identyfikacji z tą rolą oraz treści motywacji współżycia rodzinnego¹. Oprócz czynników społecznych i kulturowych coraz bardziej na pełnienie roli ojca oddziałuje także kontekst ekonomiczny, który wyraża się głównie w pełnionych obowiązkach zawodowych. Franciszek Adamski, ukazując funkcję ekonomiczną rodziny zaznacza, że praca zawodowa dostarcza rodzinie dóbr materialnych² i w związku z tym, kontekst ekonomiczny należy wiązać głównie z pełnieniem obowiązków zawodowych. Zdaniem Jean Delumeau, triumf liberalizmu gospodarczego, zapoczątkowujący wszelkie zmiany ekonomiczne, uprzemysłowienie wraz z urbanizacją i ogólny rozwój techniki, przeobraziły rodzinę, sprowadzając role ojcowskie na nowe tory³. Również większa autonomia ekonomiczna kobiet – w opinii Krystyny Slany – zmienia pozycję mężczyzn w gospodarstwie domowym i obniża ich autorytet⁴. Realizacja ojcostwa została już szeroko przedstawiona w różnych aspektach, co potwierdza wiele publikacji w tym temacie. W jaki sposób pełnienie obowiązków ojcowskich kształtuje się w kontekście ekonomicznym? Jakie są dziś dylematy ojców? Jak przedstawia się dominujący model ojcostwa i jakie stwarza się mężczyznom szanse dojrzałego realizowania ich ojcowskiej roli? Jak praca zawodowa oddziałuje na rodzinę pod względem pełnionych ról rodzicielskich? W kontekście odpowiedzi na te pytania kreują się dziś style pełnienia roli ojca.

¹ M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1973, s. 25.

² F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 36.

³ J. Delumeau. *Niezupełnie ten sam*, Warszawa 1996, s. 321.

⁴ K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2002, s. 60.

Niniejszy artykuł ma charakter przeglądowy. Odwołuje się głównie do pracy zbiorowej wydanej pod redakcją Doroty Kornas-Bieli *Ojcostwo wobec wyznań współczesności* – jednej z najnowszych publikacji, obszernie pokazującej obraz dzisiejszego ojcostwa. Analizę teoretyczną wspiera materiał empiryczny, składający się głównie z opracowań CBOS i OBOP oraz badań zrealizowanych w ramach projektu pt. *Godzenie ról rodzinnych i zawodowych kobiet i mężczyzn*⁵. Artykuł rozpoczyna się od zarysowania kontekstu ekonomicznego w kształtowaniu się modelu rodziny i ojcostwa, a następnie łączy ten kontekst z ogólnymi stylami pełnienia roli ojca.

1. Ojcostwo w kontekście ekonomicznym

W społeczeństwie polskim jeszcze do niedawna przeważał tradycyjny model ojcostwa. W tym modelu pracę zarobkową w rodzinie podejmował tylko mężczyzna, a kobieta zajmowała się gospodarstwem domowym i wychowaniem dzieci. Taki model rodziny występuje również współcześnie, jednak zauważalny jest proces upowszechniania się tzw. modelu partnerskiego, w którym praca zarobkowa podejmowana jest przez obydwóch małżonków⁶. Jednocześnie w takim modelu zakłada się, że małżonkowie wspólnie są odpowiedzialni za wychowanie dzieci. Jest to jednak model idealny, który nie zawsze funkcjonuje i w konsekwencji tego występują różne jego konotacje z modelem tradycyjnym. Kontekst ekonomiczny najczęściej kształtuje model rodziny, w którym kobieta jest podwójnie obciążona pracą. Taka sytuacja istotnie wpływa na realizację ojcostwa. Okazuje się, że mężczyźni na różny sposób odnajdują się w sytuacji, gdzie – jak to dotąd było – już nie tylko oni są odpowiedzialni za finansowe utrzymanie rodziny.

1.1. Dylematy ojcostwa

W obecnych czasach ojcowie starają się odnaleźć swoje miejsce w rzeczywistości, w której ich status nie jest już tak jasno określony, jak to było jeszcze kilka pokoleń temu. Jednak ojcowie mogą dziś ciągle w znaczny sposób wpływać na ustalanie nowych, bardziej odpowiednich dla nich ról. Ich zadaniem jest dookreślenie, czym jest ojcostwo, tak mocno kształtowane dziś przez zmiany

⁵ Program wdrażany przez Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich przy współpracy merytorycznej Departamentu Analiz Ekonomicznych i Prognoz w Ministerstwie Pracy i Polityki Społecznej. Projekt został zrealizowany w latach: 2008–2012.

⁶ *Potrzeby prokreacyjne oraz preferowany i realizowany model rodziny*, CBOS 2012, Warszawa, s. 5.

społeczno-kulturowe i gospodarcze, przez media i kulturę⁷. Spojrzenie na mężczyznę i jego rolę zmienia się wraz z przeobrażaniem się rzeczywistości społecznej i niesie ze sobą wymóg redefiniowania pewnych ról, obowiązków, a nawet tożsamości. Wraz ze zmianą postaw męskich przekształceniu ulega także model ojcostwa, który musi być na nowo zdefiniowany⁸.

Dzisiaj ojcowie stoją przed dylematem. Rozważają, czy korzystniejszym będzie całkowite poświęcenie się pracy zawodowej dla korzyści materialnej rodziny, czy spożytkowanie czasu na budowanie więzi z najbliższymi poprzez obecność z nimi w domu. Funkcjonowanie kilku wizerunków ojcostwa i wzorów postępowania wprowadza ojców w zagubienie. Ojcowie nie wiedzą do końca jak się określić. Czasami są zagubieni i nie potrafią wskazać przyczyny takiego stanu. Dodatkowo mają problem z określeniem danych zachowań, jako wpisujących się w istotną dla nich kategorię męskości. Obecna kultura ojcostwa wymaga od ojców zaangażowania, które tak naprawdę nie jest precyzyjnie i jednoznacznie określone. Dylemat między pogodzeniem dwóch wysuwających się najbardziej na pierwszy plan obowiązków ojca – zapewnienia bytu rodzinie i wychowania potomstwa – może wywoływać u ojca nieustanną wątpliwość, czy postępuje właściwie. Zaczyna zatem szukać wskazówek i konkretnych porad, uzyskując je najczęściej w poradnikach, czasopismach, w mediach, które pokazują subiektywnie najbardziej właściwy model ojcostwa.

1.2. Dominujący model ojcostwa

Polacy najczęściej określają swoje relacje małżeńskie, jako partnerskie, jednak często jest to jedynie sfera deklaracji. Model realizowany bliższy jest tradycyjnemu podziałowi ról⁹. Jednakże Danuta Duch-Krzystoszek zauważa, że „podział funkcjonowania społeczeństwa w oparciu o tradycyjny podział ról dotyczących kobiety i mężczyzny jest ideą utopijną”¹⁰. Idea partnerstwa, choć akceptowana, nie znajduje przełożenia w życiu codziennym. Choć pozornie obowiązki domowe dzielone są pomiędzy małżonków, to bardzo często kobieta wykonuje więcej prac domowych. Najczęstszą przyczyną takiego stanu są nierówne zarobki

⁷ U. Kluczyńska, „*Nowe ojcostwo*” w *kontekście przemian męskości w kulturze współczesnej*, [w:] W. Muszyński, E. Sikora [red.], *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, Toruń 2008, s. 173.

⁸ Tamże, s. 177.

⁹ L. Dyczewski, *Ojciec w ocenie dorosłych dzieci*, [w:] D. Kornas-Biela [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 58.

¹⁰ D. Duch-Krzystoszek, *O podziale władzy i obowiązków w rodzinie*, [w:] J. Sikorska [red.], *Kobiety i ich mężowie. Studium porównawcze*, Warszawa 1996, s. 150.

małżonków¹¹. Taka sytuacja ma także wytłumaczenie w tym, że praca kobiety z racji mniejszych zarobków jest warta mniej dla rodziny niż praca mężczyzny. Z tego może wynikać mniejsze zaangażowanie mężczyzn w prace domowe.

Z badań socjologicznych wynika, że 30% mężczyzn nie angażuje się w wykonywanie prac domowych. Tymczasem zdecydowana większość mężczyzn (63%) uważa, że mężczyzna bez względu na wypełnianą pracę powinien uczestniczyć w wykonywaniu obowiązków domowych. Takie samo zdanie podziela 73% kobiet. Jedynie 7% mężczyzn twierdzi, że przeznaczą więcej niż połowę swego czasu na wykonanie prac domowych. Jeżeli uświadomimy sobie, że co druga kobieta i co trzeci mężczyzna nie są aktywni zawodowo, to wtedy dopiero można zobaczyć, jak wielkie są dysproporcje w podziale obowiązków domowych. W ponad półtora tysięcznej grupie ankietowanych mężczyzn nie znalazł się żaden, który deklarował, iż wszystkie prace domowe wykonuje sam¹².

W Polsce wciąż dominuje klasyczny podział ról małżeńskich. Pranie, prasowanie, przygotowywanie posiłków, zmywanie naczyń, sprzątanie oraz robienie zakupów, w większości domów, zazwyczaj nie należy do obowiązków mężczyzn. Mężczyźni także w niewielkim stopniu opiekują się dziećmi. Rzadko odrabiają z nimi lekcje. Również opiekowanie się osobami kalekimi lub przewlekłe chorymi nie należy do ich zajęć. Te prace wykonują kobiety. W opinii D. Duch-Krzystoszek „mężczyznom przyszło łatwiej oddać przynajmniej częściową kontrolę i podzielić się odpowiedzialnością za podejmowane decyzje w ważnych sprawach rodziny, niż podjąć partnerstwo w wykonywaniu codziennych, mało inspirujących i uciążliwych dla kobiety prac domowych”¹³. Do obowiązków mężczyzn głównie należy zlecenie usług do wykonania, np. prace remontowe, jednakże już załatwianie spraw urzędowych mężczyźni chętniej oddają żonom (35% przypadków)¹⁴.

Prace wykonywane przez rodziców można podsumować stwierdzeniem dziecka jednego z uczestników badania: „mama jest od obowiązków, tatuś od przyjemności”¹⁵. Ojcowie najchętniej podejmują się najprzyjemniejszych czynności związanych z rodzicielstwem. Najbardziej interesuje ich rozrywka i zabawa z dzieckiem. Ojcowie lubią także wozić dzieci do szkoły – prawdopodobnie dlatego, że rodzinny samochód głównie jest do ich dyspozycji. Według 40% kobiet

¹¹ *Czynnik ekonomiczny główną przyczyną podziału ról zawodowych i rodzinnych kobiet i mężczyzn*, Informacja prasowa przygotowana na potrzeby projektu *Godzenie ról rodzinnych i zawodowych kobiet i mężczyzn*, Warszawa 2011, s. 1.

¹² D. Duch-Krzystoszek, *Wartość pracy kobiet i mężczyzn z rodzinie i na rynku pracy. Raport z konferencji „Polska dla rodziny – rodzina dla Polski”*, Warszawa 2009.

¹³ D. Duch-Krzystoszek, *O podziale władzy*, s. 156–157.

¹⁴ *Kobiety i mężczyźni o podziale obowiązków domowych*, CBOS 2006, Warszawa, s. 2.

¹⁵ A. Titkow, D. Duch-Krzystoszek, B. Budrowska, *Nieodpłatna praca kobiet. Mity, realia, perspektywy*, Warszawa 2004, s. 105.

biorących udział w badaniu, mężczyźni prawie wcale, lub nigdy, nie uczestniczą w pielęgnacji dziecka, w czynnościach takich jak ubieranie czy kąpiel. Taka sama ilość badanych ojców (40%) przyznało, że czas na wspólne zabawy z dzieckiem ma tylko w niedzielę lub w wolne dni. Aktywne włączanie się ojców w opiekę nad dzieckiem w wielu przypadkach pozostaje jedynie marzeniem kobiet-matek¹⁶.

Specjaliści twierdzą, że taki stan związany jest z tradycyjnym modelem patriarchalnym, w którym mężczyzna zdobywa pieniądze na utrzymanie rodziny, a kobieta opiekuje się dziećmi i zajmuje się domem. Za taki stan rzeczy odpowiadają również same kobiety. Okazuje się, że to one same uniemożliwiają ojcom ich dzieci pełne włączenie się w wykonywanie obowiązków domowych. W domach podział obowiązków głównie zależy od kobiet. To one wyznaczają pracę, a będąc emocjonalnie silnie związane z dziećmi, tworzą „ognisko domowe”, przypisując sobie samym więcej obowiązków. Istotną przyczyną małego zaangażowania ojców w pełnienie obowiązków domowych jest niewystarczająco rozwinięty u mężczyzny mechanizm godzenia różnych ról. Ta trudność wykonywania zajęć, które od zawsze przypisane były kobietom, wynika z upowszechnionego i silnie wbudowanego w świadomość tradycyjnego modelu rodziny oraz z presji ekonomicznej. Na niewielkie zaangażowanie mężczyzn w codzienne prace domowe wpływa także wiele utartych stereotypów, których siła oddziaływania jest wielka. Stereotypy znacznie upraszczają rzeczywistość i są odporne na zmiany¹⁷. Mężczyzn wyróżnia: niezależność, dominacja, ambicja, samodzielność, racjonalność i logika, kreatywność, aktywność, stanowczość i łatwość decydowania oraz skuteczność w działaniu, spokój, chłód emocjonalny, nieczułość. Te stereotypowe cechy mają mężczyźnie pomóc w realizacji bardziej trudnych i poważnych zadań niż sprzątanie, gotowanie czy bawienie dzieci.

W polskich rodzinach coraz częściej pracę zawodową podejmują obydwoje małżonkowie. Wynika to nie tylko ze zwiększonych potrzeb finansowych, ale także z sytuacji społeczno-ekonomicznej kraju, która w sposób pośredni wymusza podejmowanie aktywności zawodowej zarówno przez męża jak i żonę. W takiej sytuacji kobieta bierze na siebie podwójną odpowiedzialność, co prowadzi do zjawiska podwójnego obciążenia kobiet pracą zawodową i rodzinną. Można powiedzieć, że kobieta pracuje na dwa etaty: zarobkowo i w domu. Taka sytuacja jest akceptowana i społecznie usankcjonowana z dwóch względów. Z jednej strony panuje powszechne przekonanie o lepszej predyspozycji kobiety do wypełniania funkcji wychowawczej. Z drugiej strony, praca kobiety w domu jest oceniana

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Rola i pozycja mężczyzny w życiu rodzinnym i zawodowym. Informacja prasowa przygotowana na potrzeby projektu Godzenie ról rodzinnych i zawodowych kobiet i mężczyzn*, Warszawa 2011, s. 1.

jako mało wartościowa. Praca zarobkowa kobiety często traktowana jest tylko, jako uzupełnienie budżetu domowego. Ciągłe w społeczeństwie obowiązkiem utrzymania rodziny obciąża się mężczyzn. Stąd w wyniku kryzysu ekonomicznego rodzina skupia się na utrzymaniu pracy mężczyzny umniejszając pracy kobiety, niemniej jednak obowiązek zabezpieczenia finansowego mężczyźni dzielą często w mniejszym lub większym stopniu z kobietami.

1.3. Nowe szanse dla ojcostwa

Złożona rzeczywistość odnajdywania się ojca w pełnieniu swojej roli dała mu jednocześnie wiele nowych szans kreowania modelu ojcostwa. Część obowiązków ojca, m.in. utrzymanie materialne rodziny, przejęła kobieta. Zatem wydaje się, że ojciec powinien mieć więcej czasu, który mógłby przeznaczyć dla rodziny. Czy rzeczywiście ojcowie mają więcej czasu i przeznaczają go dla rodziny? Choć ojciec stracił swoją znaczącą pozycję rodzinną, to tak naprawdę nie wiadomo dziś, co zyskał. Współcześnie tworzy się wizerunek ojca odciążającego kobietę w pełnieniu jej obowiązków domowych. Lansuje się wzorzec ojca wrażliwego i empatycznego, który opiekuje się dzieckiem podobnie jak matka i niejako „podąża” za nim zaspokajając jego potrzeby.

Aby ukazać szanse dla ojców w takim modelu, należałoby najpierw przywołać okoliczności kryzysu ojcostwa. Rozpoczął się on w XIX w. wraz ze zmianami na rynku pracy, gdy transformacji uległ model rodziny. Poradnik z tamtego czasu autorstwa L. A. Maritina *Edukacja matek, czyli cywilizowanie rodzaju ludzkiego przez kobiety* sugeruje, że rola ojca nie polega na wychowywaniu dzieci czy ich nauczaniu. Te zadania stopniowo przejęło państwo za pośrednictwem pracy nauczyciela czy opiekuna społecznego. Dopiero w latach 70-tych XIX w., gdy kobiety zaczęły dążyć do zrównania swoich pozycji społecznych ze statusem pracujących mężczyzn, ojcowie na powrót zaczęli starać się być wychowawcami¹⁸. Współcześni ojcowie stoją na nowo przed zadaniem połączenia realizacji roli zawodowej i ojcowskiej. Ich sytuacja w tej kwestii podobna jest do zadania kobiet, które w końcu XIX w. weszły na rynek pracy i stanęły przed zadaniem sprawnego połączenia roli matki wraz z wykonywaną pracą zawodową. Zdaniem Małgorzaty Sikorskiej „jeszcze nigdy nie istniały tak duże społeczne wymagania względem ojców, dotyczące ich stopnia zaangażowania się oraz zbliżenia się do własnych dzieci”¹⁹.

¹⁸ M. Sikorska, *Nowa matka, nowy ojciec, nowe dziecko: o nowym udziale sił w polskich rodzinach*, Warszawa 2009, s. 191.

¹⁹ Tamże, s. 192.

Szansą przezwyciężenia kryzysu ojcostwa są projekty mające na celu inspirowanie i wspieranie mężczyzn w pełnieniu ich wyjątkowo ważnej roli ojcowskiej. Powstają fundacje i organizacje, które – poprzez organizowanie warsztatów i szkoleń – uczą realizacji ojcostwa. Jednym z takich pomysłów jest program Inicjatywa Tato.Net, który został rozpoczęty w 2004 r. z inicjatywy Dariusza Cupiała. Program ten powstał w odpowiedzi na współczesne zapotrzebowanie rodzin i ma na celu odbudowę zaangażowanego i świadomego ojcostwa. Misją inicjatywy Tato.Net jest pomaganie mężczyznom w rozwijaniu wizji odpowiedzialnego ojcostwa oraz budowanie indywidualnego planu bycia aktywnym i spełnionym ojcem. Program ten zachęca ojców do dzielenia się swoim doświadczeniem, co może się realizować w szukaniu grup wsparcia wśród innych ojców. Misja Tato.Net realizuje się przez budowanie sieci współpracy organizacji i instytucji przyjaznych rodzinie i promujących odpowiedzialne ojcostwo²⁰.

Programy wspierające realizację dojrzałego ojcostwa upowszechniają jego nowy obraz, który wpisuje się w kulturę partnerstwa. Zdaniem Tomasza Szlendaka, można dziś coraz częściej dostrzec ojców otwarcie przyznających się do wykonywania zadań, które do niedawna wyłącznie przypisywano kobietom. Ojcowie nawiązują silną więź z dzieckiem, kiedy towarzyszą żonie przy porodzie, aktywnie uczestniczą w pielęgnacji niemowląt i opiekują się dzieckiem w jego pierwszych miesiącach życia. Dzięki takiemu zaangażowaniu ojca – zdaniem Krystyny Lauk i Wojciecha Widłak – w przyszłości dziecko lepiej się rozwija pod względem intelektualnym i ruchowym, jest bardziej towarzyskie, samodzielne i niezależne²¹.

Szansą dla przezwyciężenia kryzysu ojcostwa są media, które mogą pozytywnie kształtować opinię publiczną na temat upowszechniania dojrzałego pełnienia roli ojcowskiej. Niestety, można zauważyć niepokojące tendencje lansowania słabego stylu ojcostwa głównie w serialach telewizyjnych, jednak nie brakuje także dobrych inicjatyw medialnych. W polskiej telewizji do 2004 r. pojawiło się wiele spotów reklamowych ukazujących ojców wykonujących zadania stereotypowo przypisane wcześniej kobietom²². Na łamach miesięczników, skierowanych do rodziców, publikowane są artykuły mające na celu instruowanie ojców, w jaki sposób mają zajmować się dziećmi. Inicjatywy medialne są skutecznym środkiem upowszechniania odpowiedzialnej realizacji ról rodzicielskich.

²⁰ D. Kornas-Biela [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 149–152.

²¹ M. Sikorska, *Nowa matka, nowy ojciec*, s. 193–194.

²² Zob. K. Arcimowicz, *Obraz ojca w polskich mediach*, „Niebieska linia” nr 1/2004, <http://www.niebieskalinia.pl/pismo/wydania/dostepne-artykuly/4374-obraz-ojca-w-polskich-mediach> (18.12.2013).

2. Style pełnienia roli ojca

W kontekście przedstawionego dylematu ojcostwa oraz jego dominującego modelu, mężczyźni w różny sposób mogą wypełniać role ojcowskie. Tworzone typologie ojców ogólnie wskazują na najbardziej powszechne style realizacji ojcostwa. Przywołując typologię ojcostwa Marii Braun-Gałkowskiej najczęściej w rodzinach można zauważyć realizację ojcostwa na sposób ojców nieobecnych, słabych, trujących i wreszcie ojców dobrych²³.

2.1. Ojciec nieobecny

Obecna sytuacja społeczno-ekonomiczna ma znaczny wpływ na nieobecność ojca w domu, który poświęcając się pracy zawodowej, w małym stopniu towarzyszy rozwojowi swoich dzieci²⁴. Przyczyną takiej sytuacji był proces industrializacji, w wyniku którego ojciec większą część dnia zaczął spędzać w pracy poza domem. Przez to stał się niedostępny dla swoich bliskich, wyłączony od pojawiających się w ciągu dnia problemów. Charakterystycznym dla ojca stała się praca dla domu, ale poza domem, pochłaniająca znacznie więcej czasu, niż wtedy, gdy była ona związana z warsztatem przydomowym czy z pracą na roli²⁵. Zwłaszcza słabo wykształceni ojcowie, zobowiązani do utrzymania rodziny, pracują bardzo dużo. Często zmuszani są do pracy na kilku etatach. Sytuację tę zauważa się szczególnie w rodzinach, gdzie pracuje tylko ojciec²⁶.

Nieobecność psychiczna ojca może być także wynikiem specyficznego charakteru relacji między rodzicami, w której żona przejmuje wszystkie obowiązki – także te, które powinien wypełniać ojciec. W takiej sytuacji kobieta, przejmując całość obowiązków domowych, wypiera z tego obszaru mężczyznę, a ten, „wypychany poza dom”, poświęca się pracy zarobkowej. Z kolei mniejsza aktywność zawodowa matek zmusza ojców do bardziej wytężonej pracy. Podobne są skutki różnic w zarobkach – nierzadko niższe wynagrodzenie pracy kobiety sprawia, że rodzina traktuje pracę mężczyzny priorytetowo, tym samym odciążając go w obowiązkach domowych. Życie zawodowe i rodzinne małżonków jest ze sobą ściśle powiązane. Można zauważyć sytuacje, gdy mężczyźni czasami celowo – chcąc

²³ Por. M. Braun-Gałkowska, *Być ojcem*, [w:] D. Kornas-Biela [red.], *Oblicza ojcostwa*, Lublin 2001, s. 201–210; E. Trubiłowicz, M. Gosztyła, *Style pełnienia roli ojca we współczesnych rodzinach*, [w:] D. Kornas-Biela [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 21–34.

²⁴ M. Sikorska, *Nowa matka, nowy ojciec*, s. 190.

²⁵ D. Kornas-Biela, *Kulturowo-społeczne przyczyny kryzysu ojcostwa*, [w:] tazza [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 36.

²⁶ E. Trubiłowicz, M. Gosztyła, *Style pełnienia roli ojca we współczesnych rodzinach*, s. 22.

uniknąć prac domowych – angażują się bardziej w pracę zawodową poprzez zwiększanie czasu pracy²⁷. Konieczność takiego postępowania ojcowie tłumaczą zapewnieniem bytu materialnego rodzinie.

Obecność ojca w domu coraz częściej staje się wirtualna, to znaczy, że kontakty z bliskimi utrzymywane są poprzez rozmowę telefoniczną, sms-a lub e-maila. Problem ten pojawia się szczególnie, gdy ojcowie wyjeżdżają do pracy na dłuższy okres. Zauważa się coraz mniej oddziaływanie osobowego, bliskiego kontaktu, którego w budowaniu więzi nic nie zastąpi. Im mniejsze dziecko, tym bardziej konieczna jest obecność fizyczna ojca, a nie tylko potwierdzanie uczuć na odległość. Nic nie jest w stanie zastąpić wymiany spojrzeń, dotyku, gestów i tego wszystkiego, co niesie ze sobą komunikacja niewerbalna²⁸. Właśnie w obecności ojca dziecko uczy się go naśladować, ma możliwość wspólnej rozmowy, zwierzenia, czy wspólnego działania²⁹. Leon Dyczewski, badając ilość i jakość czasu poświęconego dziecku przez rodziców, zauważa, że tylko połowa badanych osób stwierdza, że ojciec poświęcił im wystarczająco wiele czasu. Jedna trzecia jest zdania, że ojciec poświęcił im go zbyt mało³⁰. Blisko 70% badanych ojców nie ma w zwyczaju np. chodzenia z dzieckiem do kina, natomiast częściej ojcowie wraz dzieckiem odwiedzają najbliższych (83%) lub wychodzą z nim na zakupy (66%), do kościoła (67%) czy na spacer (59%)³¹.

Na nieobecność ojca w domu wpłynęło wiele czynników. Oprócz tych związanych z industrializacją i sytuacją ekonomiczno-społeczną, pośrednio można wskazać jeszcze kilka innych. Zmalała potrzeba obecności ojca, jako mężczyzny w domu. Coraz mniej liczy się siła fizyczna ojca, szybkość działania czy umiejętność majsterkowania. Postęp techniczny sprawił, że wykonywane kiedyś przez mężczyznę czynności są dziś zastąpione pracą urządzeń elektrotechnicznych czy sprzętem komputerowym. Brak realizowania się w tych męskich czynnościach skutkuje poczuciem bezużyteczności i niespełnienia³². Poza tym, zauważa się silniejszy proces urbanizacyjny i migracyjny. Wiąże się to z rozbiciem więzi rodzinnych, porzuceniem wyniesionych z domu rodzinnego wzorców postępowania, systemu zasad i ocen moralnych. Osłabienie kontaktów rodzinnych utrudnia określenie swojej tożsamości.

²⁷ *Rola i pozycja mężczyzny w życiu rodzinnym i zawodowym*, Informacja prasowa przygotowana na potrzeby projektu *Godzenie ról rodzinnych i zawodowych kobiet i mężczyzn*, Warszawa 2011, s. 2.

²⁸ W. Fijałkowski, *Ojcostwo na nowo odkryte*, Pelplin 1996, s. 20.

²⁹ D. Kornas-Biela, *Kulturowo-społeczne przyczyny kryzysu ojcostwa*, s. 37.

³⁰ L. Dyczewski, *Ojciec w ocenie dorosłych dzieci*, s. 61.

³¹ *Ile czasu rodzice poświęcają swoim dzieciom?*, TNS OBOP 2004, Warszawa, s. 8.

³² D. Kornas-Biela, *Kulturowo-społeczne przyczyny kryzysu ojcostwa*, s. 38.

2.2. Ojciec słaby

Do tej grupy ojców zalicza się mężczyzn, którzy nigdy nie dorośli do pełnienia roli ojca pod względem emocjonalnym³³. Choć mają wysokie dochody, są przystojni, sympatyczni, dobrze ubrani, to jednak nigdy nie podejmują odpowiedzialności za życie swoje i innych. Nie są w stanie podjąć roli dorosłego mężczyzny realizującego się w małżeństwie, ojcostwie i sprawowaniu opieki nad innymi. W takich przypadkach najczęściej żona przejmuje obowiązki męża. Wielu niedojrzałych mężczyzn oczekuje od żony uczuć i zachowań macierzyńskich. To właśnie żona ma się stać matką nie tylko dla jego dzieci, ale też dla niego samego. Żona zaczyna się opiekować mężem. Wskazuje, co ma robić, ponieważ on ciągle czuje się nieodpowiedzialny. Słabi ojcowie nie dają swoim dzieciom oparcia, ponieważ zapominają o ich potrzebach. Nic poważnego nie można im zlecić, ponieważ nie wywiążą się z tego.

Niedojrzałość emocjonalną ojców określić można różnymi wskaźnikami. Podstawą kryzysu ojcostwa jest głównie kryzys męskości, który wyraża się m. in. w szerokiej dyskusji dotyczącej stereotypów związanych z płcią³⁴. Pomieszczenie ról kobiecych i męskich w procesie kształtowania się dojrzałości ojca, ma dla jego ojcostwa duże znaczenie. Niedojrzałość emocjonalna może rodzić się w kontekście zjawiska niewłaściwego przedstawiania obrazu ojca w mediach lub nieodpowiedzialnego konsumpcjonizmu. W dalszym spojrzeniu jest to także przejaw szeroko rozumianego kontekstu ekonomicznego, w którym media – posługując się wzorcami ojcostwa – chcą szokować jego obrazem. Działanie to, ukierunkowane w celu pozyskania widowni, ma przynieść jak największy zysk materialny. Wspomniane zjawiska, pośrednio związane z kalkulacją ekonomiczną, znacznie osłabiają wizerunek ojcostwa i utrwalają patologiczne zachowania mężczyzn. Warto nieco bliżej spojrzeć na te zjawiska.

2.2.1. Ojcostwo w mediach

Szukając przyczyn niedojrzałości do ojcostwa, warto zatrzymać się nad obrazem mężczyzny i ojca w mediach. W polskiej prasie widzi się załamanie przekazu pozytywnego wzoru ojca. Ojciec nierzadko postrzegany jest jako oprawca dla najbliższych³⁵. Zauważa się tutaj kreowanie słabego obrazu mężczyzny, którego cechuje niedojrzałość emocjonalna do pełnienia ról rodzinnych, słabość psy-

³³ M. Braun-Galkowska, *Być ojcem*, s. 204.

³⁴ E. Mandal, *Kobiecość i męskość. Popularne opinie a badania naukowe*, Warszawa 2003, s. 39.

³⁵ W badaniu wykorzystano wszystkie publikacje o tematyce rodzinnej z *Gazety Wyborczej*, *Wysokich Obcasów* i *Polityki* z lat 2004–2005. W treściach publikacji szukano problematyki łączącej się z ojcostwem. Por. J. Szulich-Kałuża, *Współczesne ojcostwo w dyskursie prasowym na*

chiczna, czego skutkiem jest zagubienie męskiej tożsamości, zwłaszcza w pełnieniu ról i zadań ojcowskich. Negatywny wizerunek ojcostwa prezentowany w prasie, przyczynia się niewątpliwie do kreowania wypaczonej wizji ojcostwa, jako ważnej roli społecznej i staje się on niestety modelem niepożądanych zachowań ojcowskich, utrwalając patologiczne wzorce postępowania mężczyzn.

Media dziś są nie tylko źródłem rozrywki, ale także sposobem modelowania postaw, zachowań i wyborów. Zwłaszcza telewizja i internet mają coraz większy wpływ na kształtowanie postaw i zachowań, zmniejszając dotychczasowe znaczenie rodziny, szkoły czy Kościoła. Wyniki badań oddziaływania seriali telewizyjnych na kształtowanie dojrzałych postaw ojcowskich są dramatyczne. W serialach telewizyjnych mężczyźni stanowią tło dla kobiet i ich kłopotów. Ojcostwu poświęca się znacznie mniej uwagi niż macierzyństwu. W operach mydlanych następuje odwrócenie roli męskiej i kobiecej. Mężczyźni przedstawiani w tym gatunku telewizyjnym odznaczają się słabszą psychiką od swoich partnerek i są przedstawiani, jako osoby niezdolne do podjęcia obowiązków ojca. Niedojrzałość ojca przejawia się tym, że jego dzieci zostały poczęte zazwyczaj przypadkowo, a on je odrzuca, tłumacząc to różnymi sytuacjami życiowymi³⁶. Sposoby pełnienia roli ojcowskiej, lansowane przez seriale telewizyjne, niekorzystnie wpływają na przygotowanie mężczyzny do podjęcia odpowiedzialności za swoje dziecko.

2.2.2. Ojcostwo a konsumpcjonizm

Mężczyzna, który ulega ideom konsumpcjonizmu, nie kształtuje w sobie dojrzałej postawy ojcowskiej. Taki ojciec ocenia wszystko w kategorii „czy mi się to opłaca oraz co z tego będę miał?”. Nie dorasta do pełnienia trudnej roli ojcowskiej, gdyż kieruje się systemem wartości pragmatycznych³⁷. Co więcej, zauważa się także inne aspekty konsumpcjonizmu. W przeszłości mężczyzna realizujący swoje życie w roli polityka, przedsiębiorcy czy właściciela ziemskiego posiadał już z tej racji znaczną pozycję społeczną. Dostarczał rodzinie koniecznych środków do życia i przez to znacznie górował nad kobietą, której aktywność nie wykraczała poza obszar domu. Dziś sytuacja się zmieniła. Dawny ojciec – poważny, ustatkowany, odpowiedzialny za rodzinę – został zastąpiony przez ojca zorientowanego na rozrywkę i zabawę³⁸. To wyraz zjawiska nieograniczonej konsumpcji,

przykładzie *Gazety Wyborczej i Polityki*, [w:] D. Kornas-Biela [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 74.

³⁶ Zob. M. Wyźlic, *Przedstawienie ojcostwa w serialach telewizyjnych*, [w:] D. Kornas-Biela [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 75–84.

³⁷ D. Kornas-Biela, *Kulturowo-społeczne przyczyny kryzysu ojcostwa*, s. 40.

³⁸ Z. Melosik, *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Kraków 2006, s. 17.

osadzonej w kontekście zaspokajania przyjemności. Dawniej pełnienie roli ojca wiązało się z tradycyjnym etosem zdyscyplinowanej i uporządkowanej pracy. Dziś zauważa się tendencję koncentrowania się bardziej na przeżywaniu przyjemności niż wypełnianiu długofalowo zaplanowanych zamierzeń.

2.3. Ojciec „trujący”

Kategoria ojców „trujących” stanowi najbardziej smutną rzeczywistość ojcostwa. Do tej kategorii zalicza się ojców najbardziej raniących swoje dzieci. Maria Braun-Gałkowska wskazuje, że trudno określić liczebnie tę grupę ojców, ale przyjmuje się, że to właśnie kilka procent ojców jest szczególnie niebezpieczna dla swych dzieci, które bywają okrutnie dręczone, a nawet zabijane³⁹. Nic tak nie rani dziecka, jak okrucieństwo ojca. Styl ojca, który nie kocha swojego dziecka lub kocha je warunkowo, najczęściej naznaczony jest przemocą. Nieobcy wynaturzonemu ojcostwu jest także alkoholizm oraz nadużycia seksualne. Przemoc w rodzinie jest kulminacją narastającej niewrażliwości i oschłości uczuciowej ojca, który stosując przemoc fizyczną głęboko rani swoje dzieci.

2.4. Ojciec dobry

Dobre, dojrzałe ojcostwo realizuje się w połączeniu z wypełnianiem obowiązku materialnego utrzymania rodziny. Taki styl realizowania ojcostwa jest niezwykle pożądany, zwłaszcza w kontekście prawidłowego rozwoju dzieci oraz realizacji partnerskiego układu małżeńskiego. Dojrzałe ojcostwo charakteryzuje się głęboką więzią emocjonalną między ojcem a dzieckiem, zwłaszcza w okresie dzieciństwa i dojrzewania. Więź ta jest fundamentem stabilności uczuciowej, poczucia bezpieczeństwa oraz odwagi zdobywania świata w całym późniejszym życiu dziecka⁴⁰. Właściwie przeżywane ojcostwo przejawia się w obecności ojca pod względem fizycznym i psychicznym, co często trudno pogodzić z wykonywaną pracą zarobkową. Dojrzałe ojcostwo realizuje się w byciu dla swojego dziecka i poświęcaniu mu czasu. Podstawowym warunkiem realizacji dobrego ojcostwa jest baczenie na potrzeby dziecka, nie tylko te materialne, ale przede wszystkim uczuciowe i emocjonalne. Dojrzały ojciec ustanawia określone normy oraz zasady postępowania i czyni to ze względu na wartości, które – sam zachowując w swoim życiu – chce przekazać dziecku⁴¹. Takim sposobem, ojciec

³⁹ M. Braun-Gałkowska, *Być ojcem*, s. 205.

⁴⁰ J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999, s. 89.

⁴¹ E. Trubiłowicz, M. Gosztyła, *Style pełnienia roli ojca we współczesnych rodzinach*, s. 24.

staje się autorytetem dla swojego dziecka. Autorytet ten umacnia się w miarę dorastania dzieci, które widząc właściwe łączenie pracy zawodowej z obowiązkami rodzinnymi, znajdują w ojcu oparcie, zaufanie i pomoc.

Dobry ojciec to taki, który potrafi stworzyć atmosferę otwartości, która będzie motywować dziecko do rozmowy na tematy najważniejsze dla niego. Dlatego ważnym jest, by w klimacie otwartości, ojciec względem dziecka wyrażał się w sposób jasny i precyzyjny. Dobry ojciec znajduje odpowiednie słowa komunikujące dziecku to, o co mu chodzi. Jego uczciwość rodzicielska polega na tym, że konsekwentnie motywuje dziecko do wykonywania poleceń⁴². Jednak wychowywanie do posłuszeństwa musi iść w parze ze stworzeniem klimatu zaufania. Wzór ojcostwa charakteryzującego się autorytetem, a jednocześnie partnerstwem, jest wyznacznikiem dla każdego mężczyzny.

Zakończenie

Zmiany na tle społeczno-ekonomicznym, które w XIX w. umożliwiły kobietom wejście na rynek pracy, zmieniły jasno określony obowiązujący podział ról rodzicielskich. Przyglądając się sytuacji dzisiejszej rodziny, można stwierdzić, że kontekst ekonomiczny wciąż ma duże znaczenie w sposobie funkcjonowania rodziny. Istotnie wpływa on na pełnienie ról w rodzinie i łączy się ze stylami realizowania ojcostwa.

W Polsce najczęściej występuje mieszany model ról małżeńsko-rodzinnych, oscylujący pomiędzy modelem partnerskim a tradycyjnym. Opiera się on często na podwójnym obciążeniu kobiet obowiązkami zawodowymi i rodzinnymi. Pomimo podejmowania przez kobiety pracy zawodowej, ojciec wciąż spędza wiele czasu poza domem, stąd klaruje się z typologii ojcostwa obraz najbliższy ojcu psychicznie nieobecnemu, który o wiele mniej niż kobieta angażuje się wychowanie dzieci i w prace domowe. Większe znaczenie pracy zawodowej mężczyzny jest często uwarunkowane wyższymi dochodami. Niemniej jednak zauważalne są zmiany przejawiające się w zwiększającym się zaangażowaniu ojców w wypełnianie obowiązków domowych. Zauważalne włączanie się w wypełnianie obowiązków domowych stawia ojców w dobrym świetle i pokazuje występującą chęć realizacji dobrego ojcostwa.

Jasno określony podział ról rodzicielskich między matką a ojcem zaciera się, a trudność sformułowania na nowo roli ojcowskiej jest dla mężczyzn kłopotliwa. Presja utrzymania rodziny i dłuższa obecność w pracy, kosztem godzin spędzonych z rodziną, skutkuje rozgoryczeniem i brakiem spełnienia w roli ojca.

⁴² G. MacDonald, *Wzorowy ojciec*, Kraków 1991, s. 50.

Nawarstwianie się innych czynników kulturowych wpływających na ojcostwo może być przyczyną deformacji ojcostwa. Pośrednio, w kontekście ekonomicznym, negatywny obraz ojcostwa wzmacniają także zjawiska niewłaściwego przedstawiania obrazu ojca w serialach telewizyjnych, które zorientowane są głównie na idee konsumpcjonizmu.

Wobec zmian w stylu realizacji roli ojca i przenikających się wzorów ojcostwa, mężczyźni muszą dziś na nowo zdefiniować swoje miejsce w rodzinie nie tylko w kontekście wypełniania funkcji ekonomicznej, ale także w całości kształcie funkcjonowania życia rodzinnego. Mnogość wzorców, zarówno tych, które oddziałują pozytywnie, jak i tych o negatywnym działaniu, powoduje, że decyzja o podjęciu roli ojcowskiej nie jest jednorazową decyzją. Prawidłowe funkcjonowanie w roli ojca, które będzie skutkowało ukształtowaniem dojrzałej osobowości dziecka, wymaga ciągłego zaangażowania, pracy i realizacji zadań nie tylko na płaszczyźnie ekonomicznej. Niemniej jednak nadal istotną funkcją mężczyzn – mężów i ojców – jest zapewnienie bytu materialnego osób, za które są oni odpowiedzialni.

Streszczenie

Na skutek zmian społeczno-ekonomicznych tradycyjny podział ról rodzinnych został zaburzony. Współcześnie ukształtował się partnerski model rodziny, w którym mężczyzna i kobieta dzielą obowiązki wynikające z uczestnictwa w życiu rodzinnym. W rzeczywistości jednak proporcje obciążenia rodziców obowiązkami zawodowymi i rodzinnymi rozkładają się nierównomiernie. Wobec tych zmian ojcowie muszą na nowo zdefiniować swoją pozycję w rodzinie. Artykuł przedstawia ogólne sposoby pełnienia roli ojca w kontekście ekonomicznym. Artykuł ma charakter przeglądowy.

SŁOWA KLUCZOWE: ojcostwo, rodzina, kontekst ekonomiczny.

Summary

Performing the role of the father in an economic context

As a result of socio-economic changes, the traditional division of family roles has been disturbed. Nowadays a partnership family model has been formed, in which men and women share the obligations arising from participation in family life. In reality, however, the proportions of professional and family burdens of parents are unequally distributed. In view of these changes, fathers need to redefine their position in the family. This article

presents general methods to perform the role of the father in the economic context. The article is to be treated as a review.

KEYWORDS: family, fatherhood, sociology, economics.

Bibliografia

- Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.
- Arcimowicz K., *Obraz ojca w polskich mediach*, „Niebieska linia” nr 1/2004, <http://www.niebieskalinia.pl/pismo/wydania/dostepne-artykuly/4374-obraz-ojca-w-polskich-mediach> (18.12.2013)
- Augustyn J., *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999.
- Braun-Gałkowska M., *Być ojcem*, [w:] Kornas-Biela D. [red.], *Oblicza ojcostwa*, Lublin 2001, s. 201–210.
- Czynnik ekonomiczny główną przyczyną podziału ról zawodowych i rodzinnych kobiet i mężczyzn. Informacja prasowa przygotowana na potrzeby projektu Godzenie ról rodzinnych i zawodowych kobiet i mężczyzn*, Warszawa 10. 01. 2011.
- Delumeau J., *Niezupełnie ten sam*, Warszawa 1996.
- Duch-Krzystoszek D., *O podziale władzy i obowiązków w rodzinie*, [w:] Sikorska J. [red.], *Kobiety i ich mężowie. Studium porównawcze*, Warszawa 1996, s. 137–157.
- Duch-Krzystoszek D., *Wartość pracy kobiet i mężczyzn z rodzinie i na rynku pracy*, Raport z konferencji *Polska dla rodziny – rodzina dla Polski*, Warszawa 2009.
- Dyczewski L., *Ojciec w ocenie dorosłych dzieci*, [w:] Kornas-Biela D. [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 53–67.
- Fijałkowski W., *Ojcostwo na nowo odkryte*, Pelplin 1996.
- Ile czasu rodzice poświęcają swoim dzieciom?*, TNS OBOP 2004, Warszawa.
- Kluczyńska U., 2008, „Nowe ojcostwo” w kontekście przemian męskości w kulturze współczesnej, [w:] Muszyński W., Sikora E. [red.], *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, Toruń, s. 170–186.
- Kobiety i mężczyźni o podziale obowiązków domowych*, CBOS 2006, Warszawa.
- Kornas-Biela D., *Kulturowo-społeczne przyczyny kryzysu ojcostwa*, [w:] tazze [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 35–49.
- MacDonald G., *Wzorowy ojciec*, Kraków 1991.
- Mandal E., *Kobiecość i męskość. Popularne opinie a badania naukowe*, Warszawa 2003.
- Melosik Z., *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Kraków 2006.
- Potrzeby prokreacyjne oraz preferowany i realizowany model rodziny*, CBOS 2012, Warszawa.
- Rola i pozycja mężczyzny w życiu rodzinnym i zawodowym. Informacja prasowa przygotowana na potrzeby projektu Godzenie ról rodzinnych i zawodowych kobiet i mężczyzn*, Warszawa 2011.
- Sikorska M., *Nowa matka, nowy ojciec, nowe dziecko: o nowym udziale sił w polskich rodzinach*, Warszawa 2009.

- Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2002.
- Szulich-Kałuża J., *Współczesne ojcostwo w dyskursie prasowym na przykładzie Gazety Wyborczej i Polityki*, [w:] Kornas-Biela D. [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 69–74.
- Titkow A., Duch-Krzystoszek D., Budrowska B., *Nieodpłatna praca kobiet. Mity, realia, perspektywy*, Warszawa 2004.
- Trubiłowicz E., Gosztyła M., *Style pełnienia roli ojca we współczesnych rodzinach*, [w:] Kornas-Biela D. [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 21–34.
- Wyźlic M., *Przedstawienie ojcostwa w serialach telewizyjnych*, [w:] Kornas-Biela D. [red.], *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2011, s. 75–84.
- Ziemska M., *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1973

Magdalena Rutkowska
Lublin

Piłka nożna jako narzędzie integralnego rozwoju człowieka

Sport jest naturalną potrzebą każdego człowieka: zarówno fizyczną jak i psychiczną. Wraz ze wzrostem popularności, rośnie również liczba niebezpieczeństw związanych z uprawianiem piłki nożnej. Sport jednak jest dziełem człowieka dla jego własnego dobra. Dlatego w żadnym wypadku nie może ignorować czy naruszać godności osobowej zawodników.

Według Bożego planu, każdy człowiek jest powołany do rozwijania samego siebie, gdyż wszelkie życie ludzkie przeznaczone jest przez Boga do jakiegoś zadania. Stąd też dane są każdemu człowiekowi od urodzenia zaczątki talentów i zdolności, które należy rozwijać, aby przyniosły owoce. Pełna ich dojrzałość, którą człowiek uzyskuje przez wychowanie w swoim środowisku społecznym czy przez swoje usiłowania pozwoli dążyć do celu wyznaczonego mu przez Stwórcę. Człowiek, zatem jako istota nadprzyrodzenie i naturalnie ukierunkowana na rozwój, ma obowiązek realizowania i doskonalenia siebie.

Dla Piusa XII sport jest działalnością całego człowieka, duszy i ciała, dlatego stanowi cenny czynnik do formacji pełnego człowieka i chrześcijanina. Rozróżniał on poczwórny cel sportu: najbliższy – wychowanie ciała; dalszy – rozwój wewnętrzny i zewnętrzny; głębszy – doskonałość życia osobowego; ostateczny – zbliżenie człowieka do Boga¹.

1. Piłka nożna jako miejsce fizycznego rozwoju człowieka

Stworzone na obraz i podobieństwo Boga ciało ludzkie, zostało w pełni włączone w rzeczywistość zbawczą, którą dokonał Jezus Chrystus. Kontynuatorem tego dzieła jest Duch Święty. Człowiek, który został odkupiony, nie należy już bowiem do siebie a jego ciało nie jest tylko jego własnością, lecz członkiem Ciała

¹ Cyt. za: J. M. Cygan., *Teologia sportu w perspektywie myśli katolickiej*, [w:] *Chrześcijańska etyka sportu*, s. 14.

Chrystusa i świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 6, 19–20). „Ciało jest dla Pana, a Pan dla ciała” (1 Kor 6, 12–14)².

Ciało, w kontekście prawdy o Wcieleniu, jest częścią Ciała Chrystusowego i świątynią Ducha Świętego. Zatem, chrześcijanin złączony jest ze swoim Panem nie tylko przez wymiar duchowy, lecz również przez wymiar cielesny. Mimo tego, iż człowiek stanowiąc nierozdzielną jedność psychofizyczną, bardziej jawi się jako uduchowione ciało niż duch ucieleśniony, to obca jest w ogólne idea duszy istniejącej niezależnie od ciała. Duch Święty uświęca więc całego człowieka, który wezwany jest do świętości również przez swoją cielesność (por. 1 Kor 6, 20)³.

Kapłański opis stworzenia podkreśla stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Podobieństwa tego jednak nie należy sprowadzać jedynie do wymiaru duchowego czy jedynie do natury cielesnej. Człowiek jest bowiem obrazem Boga w całości swojego bytu. Stworzenie człowieka przez Boga, w przeciwieństwie do innych istot, jest owocem specjalnej decyzji Boga, by połączyć człowieka ze Stwórcą szczególną i specyficzną więzią⁴. W tej więzi zakorzeniona jest najwyższa godność człowieka, w którym jaśnieje odbłask rzeczywistości samego Boga⁵. O godności człowieka świadczy również wyeksponowanie wśród innych stworzeń. Jako odbicie chwały samego Stwórcy, człowiek jest ukoronowaniem całego stworzenia, a wszystko w rzeczywistości stworzonej jest jemu poddane i ku niemu skierowane. Człowiek wiecie więc prym nad rzeczami, podczas gdy sam nie może być zniewolony przez swoich bliźnich i zredukowany do rzędu rzeczy⁶.

„Życie ofiarowane przez Boga człowiekowi jest darem, dzięki któremu Bóg udziela coś z siebie stworzeniu”⁷. Nie można jednak przeoczyć kruchości i bezsilności ciała, a w konsekwencji jego grzeszności. Bóg jednak „napenił ich wiedzą i rozumem, o złu i dobru ich pouczył” (Syr 17, 7). Doświadczenie wolności oraz zdolność poznania prawdy, są przywilejami człowieka jako istoty stworzonej na obraz Boży. Życie człowieka jest więc czymś więcej niż tylko istnieniem w czasie; jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu⁸, bo „dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (Mdr 2, 23).

² Por. J. Gocko, *Sport w perspektywie integralnej wizji ludzkiej cielesności*, [w:] *Antropologia sportu*, s. 123.

³ Por. tamże.

⁴ Por. tamże, s. 122.

⁵ Por. EV 34.

⁶ Por. J. Gocko, *Sport w perspektywie*, s. 122.

⁷ Por. EV 34.

⁸ Por. EV 34.

Katolicka prawda o ciele ludzkim nakazuje więc rozpatrywać je w kontekście doczesności jak i nadprzyrodzoneści. Człowiek bowiem jest przeznaczony, by żył w dwóch rzeczywistościach. Z jednej strony jest zatopiony w rzeczywistości tego świata żyjąc w środowisku rzeczy i bytów, rozwijając swą aktywność w pracy, myśleniu i miłości. Z drugiej strony powołany jest, by żyć w środowisku rzeczy Boskich. Człowiek więc „oddycha” równocześnie w wieczności i w czasie⁹. Stanowiący jedność ciała i duszy, człowiek dzięki swej naturze skupia w sobie elementy świata materialnego tak, że przez niego dosięgają one swego szczytu. Człowiekowi więc nie wolno gardzić swoim ciałem, lecz powinien uważać je jako stworzone przez Boga i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym¹⁰.

Integralna wizja osoby ludzkiej oraz wartość życia widziana z tej perspektywy prowadzi do przyjęcia integralnego pojęcia zdrowia, w którym wyraźnie objawia się jedność wymiaru duchowego i cielesnego. Rozumienie zdrowia ludzkiego powinno objąć harmonijnie wszystkie siły i energie ludzkie, co oznacza przeniknięcie cielesności pierwiastkiem duchowym i jednocześnie ucieleśnienie ducha. Zdrowie, jako najistotniejszy dar udzielony człowiekowi, stoi u podstawy jego istnienia i wejścia na drogę rozwoju osobowego oraz stanowi pierwszy warunek urzeczywistnienia się wolności człowieka¹¹.

Zdrowia, jako wielkiego daru Boga, należy strzec i rozwijać we wszystkich jego wymiarach tj. w wymiarze fizycznym, duchowym i psychicznym¹². Podstawą troski o zdrowie, żywotność fizyczną i psychiczną jest godność osoby ludzkiej, gdyż człowiek powołany do życia „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26. 27) jest ikoną Bożą. Człowiek wskutek stworzenia i odkupienia jest własnością Boga, nie posiada zatem pełnej władzy nad sobą. Jest jedynie posiadaczem uzależnionym od Boga Stwórcy. Wypływa z tego obowiązek troski o powierzona rzecz – własną istotę, jej zdrowie i prawidłowy rozwój¹³.

Kolejnym powodem troski o zdrowie jest apostołska idea ciała jako świątyni Ducha. Zatem jeśli ciało spełnia funkcję świątyni Ducha Świętego to powinno być utrzymane w stanie czystości i zdrowia. Cały człowiek, jako świątynia Ducha, wymaga więc szczególnej troski, również w zakresie zdrowotnym. Tak rozumiana idea ciała jest wśród ludzi wierzących motywem troski o zdrowie, także w sporcie¹⁴.

Ostatnim powodem jest pełne wiary, nadziei i miłości oczekiwanie na chwalebne przyjście Chrystusa przy końcu czasów. Na spotkanie z Bogiem trzeba się

⁹ Por. Z. Dziubiński, *Katolicka aksjologia ciała*, [w:] *Personalistyczna wizja sportu*, s. 80–81.

¹⁰ Por. KDK 14.

¹¹ Por. J. Gocko, *Sport w perspektywie*, s. 125.

¹² Por. Z. Łyko, *Sport i zdrowie*, [w:] *Wiara a sport*, s. 40.

¹³ Por. tamże, s. 40–41.

¹⁴ Por. tamże, s. 42–45.

jednak przygotować. Zgodnie z nauką św. Pawła, przygotowanie to obejmować ma całego człowieka tj. ducha, duszę i ciało, aby zachowane były one „bez nagan” na przyjście Chrystusa. Bez uświęcenia ciała nie można dojść do uświęcenia duszy i odwrotnie¹⁵.

Aktywność fizyczna stanowi działalność wynikającą z rozumności człowieka, a więc z działania człowieka jako osoby. Dlatego też sport jawi się jako relacja osoby ludzkiej do jej ciała, która polega na uczynieniu go narzędziem działania cnoty¹⁶. Systematyczny i celowy wysiłek fizyczny, jaki podejmuje piłkarz, zmienia jego ciało i modeluje. Kształtujący je trening nakłada się na pewne specyficzne warunki morfologiczno-funkcjonalne, które, nie poparte właściwym i długotrwałym procesem treningu, w realiach walki sportowej nie dają zawodnikowi większych szans na zwycięstwo z konkurentami¹⁷. Proces treningu wpływa również doskonaląco na efektywność ruchów ciała, które w piłce nożnej są bardzo ważne. Dlatego też ruchy ciała piłkarzy będą doskonalsze od osób nieaktywnych fizycznie¹⁸. W swoich podstawowych założeniach sport nastawiony jest na rozwój i dobro człowieka. To właśnie w ramach sportu dokonuje się sprawdzian kondycji zdrowotnej i fizycznej człowieka. Piłka nożna, jak każda dziedzina sportu, rozwija człowieka nie tylko kulturowo czy społecznie, lecz może przede wszystkim fizycznie i zdrowotnie. Futbol wychowuje i promuje człowieka, rozwijając go i doskonaląc fizycznie i duchowo¹⁹.

Piłka nożna jako niewątpliwe źródło aktywności fizycznej na wszystkich szczeblach zawodowych i amatorskich spełnia funkcję rozwoju u zawodników tężyzny fizycznej, sprawności ruchowej i wytrzymałości²⁰. Specjalne indywidualnie dobrane ćwiczenia odbywające się regularnie z odpowiednim obciążeniem wywierają dobroczynny wpływ na zawodników. Jednakże owa aktywność służy zdrowiu jedynie wtedy, gdy realizowana jest w odpowiedniej objętości, intensywności i częstotności²¹.

¹⁵ Por. tamże, s. 50–53.

¹⁶ Por. A. Andrzejuk, *Sport i modlitwa*, [w:] *Teologia i filozofia sportu*, Z. Dziubiński [red.], Warszawa 1997, s. 239.

¹⁷ Por. I. Bittner, A. Bryk, *Ciało w optyce teorii i poezji*, [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, s. 74–75.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. J. Gocko, *Sport w perspektywie*, s. 126–127.

²⁰ Fizjologiczne efekty treningu wytrzymałościowego manifestują się między innymi zmniejszeniem obwodowych oporów naczyniowych, wzrostem przepływu sercowego przy normalnym ciśnieniu tętniczym i przeroście ekscentrycznym serca, co można uznać za korzystne. Por. K. Chostowski, *Przerost lewej komory serca u sportowców*, „Sport wyczynowy” 46 (2008) nr 10–12, s. 112.

²¹ Por. T. Sahaj, *Czy sport to zdrowie? Refleksja filozoficzna*. „Sport wyczynowy” 39 (2001) nr 5–6, s. 76.

W piłce nożnej sprawnością fizyczną zawodników zajmują się lekarze i masażyści, dobierając często środki i działania do indywidualnych możliwości konkretnego organizmu. Na korzyść poszczególnych partii mięśni czy funkcji organizmów pracują więc całe sztaby pracowników naukowych. Z. Ważny stwierdza, iż „sport staje się poligonem doświadczalnym prototypowej produkcji urządzeń, sprzętu i aparatury, które – na drodze sprzężenia zwrotnego – przyczyniają się do przyspieszenia rozwoju różnych dziedzin wiedzy”²².

Obecnie istnieją poglądy, iż dzisiejszy „pieniężny” futbol nakłada na zawodników skrajne obciążenia treningowe. Widok wielkich pieniędzy, które piłkarz i klub mogą zarobić, nie daje dużo szans trenerowi na racjonalne, w sensie zdrowia, planowanie i prowadzenie szkolenia. Zawodników eksploatuje się ponad miarę, a oni sami czasami nie są w stanie objąć całego spektrum spraw dotyczących ich własnego zdrowia²³. Według Grabowskiego, nie jest możliwe dążenie do poszerzania granic możliwości człowieka w dziedzinie sportu bez utraty zdrowia²⁴. Dlatego też twierdzi, iż do współczesnego sportu bardziej przystają takie słowa jak ból, pot i łzy aniżeli radość, piękno²⁵.

Ważne jest zatem, by oprócz indywidualnie dobranych ćwiczeń odbywających się regularnie, nie nadużywać zdrowia zawodników zbyt długimi treningami, których skutek jest odwrotny do zamierzonego. Zarówno zabawa jak i praca nie mogą bowiem przekroczyć naturalnych sił człowieka. Trening fizyczny dla zawodnika jest czymś z natury przyjemnym, lecz wtedy, gdy przekroczy się właściwą miarę, kiedy to działanie przestanie być proporcjonalne do siły człowieka, wtedy przestanie być ono przyjemne, a stanie się uciążliwe i przykre²⁶.

Bez pokonania jednak pewnej ascetycznej drogi w kształtowaniu sprawnego i zdrowego ciała, nie można osiągnąć nic wzniosłego i pięknego. Uzdalnia bowiem ona do osiągnięcia coraz wyższych celów. Przez intensywny i długotrwały trening, oprócz tężyzny fizycznej i zdrowia, piłkarz rozwija także swoją

²² Por. tamże s. 82. Por. także Z. Ważny. *Narodziny i rozwój teorii i treningu sportowego*. „Sport wyczynowy” 37 (1999) nr 9–10, s. 8.

²³ Por. T. Sahaj, *Czy sport to zdrowie?*, s. 81. Por. także A. Dominiak. *Inwalidztwo sportowe – obiektywna konieczność, czy efekt błędu systemowego?* „Sport wyczynowy” 37 (1999) nr 9–10, s. 3.

²⁴ Przeprowadzone badania wykazały, iż bodźce fizjologiczne związane z wysiłkami dynamicznymi czy też siłowymi nie u wszystkich sportowców przynoszą takie same efekty. Ponadto długotrwały wysiłek fizyczny, który łączy cechy wysiłku siłowego i wytrzymałościowego może prowadzić do przerostu serca. U ponad 20% sportowców przerost serca nie zupełnie cofa się nawet po 5 latach po zakończeniu kariery sportowej. Por. K. Chrostowski, *Przerost lewej komory serca u sportowców*. „Sport wyczynowy” 46 (2008) nr 10–12, s. 112.

²⁵ Por. H. Grabowski, *Bariery kultury fizycznej*. „Kultura fizyczna” (2000) nr 7–8, s. 2.

²⁶ Por. A. Andrzejuk, *Sport i modlitwa*, s. 240.

osobowość. Uczy się przy tym wytrzymałości, silnej woli, podporządkowania się pewnym regułom oraz odpowiedzialności, przede wszystkim za zespół²⁷.

Papież Jan Paweł II uznaje człowieka za istotę psychofizyczną, która powinna być traktowana jako całość, bez przyznawania jakiegokolwiek przewagi jednemu z jej elementów. W tym rozumieniu, ciało jawi się jako medium, dzięki któremu możliwa jest komunikacja międzyludzka. Ciało człowieka wyraża również ducha oraz, przynależąc do osoby, jest pełne jego godności. Pojmowanie człowieka wraz z jego ciałem jako bytu stworzonego na podobieństwo do Boga prowadzi do tego, że metafizyczny sens ciała ma nie tylko wymiar sakralny, ale również aksjologiczny i semiotyczny. Kto więc nie szanuje i nie kocha własnego ciała, ten również nie w pełni kocha samego siebie²⁸.

2. Piłka nożna jako miejsce rozwoju ludzkich wartości

Integralny rozwój osoby to także jej rozwój na płaszczyźnie moralnej. Osoba jest bowiem ostatecznie podmiotem życia moralnego i zasadą aktywności moralnej. Jest równocześnie bytem indywidualnym i społecznym, dlatego też realizacja samego siebie nie zależy tylko od człowieka jako jednostki, ale także od uczestnictwa we wspólnocie ludzkiej. Cały rozwój człowieka w sferze moralnej uzależniony jest, więc od jednostki, ale również od etapu rozwoju moralności społecznej²⁹.

Wzywając do rozwijania i umacniania ciała ludzkiego, Kościół myśli także o dalszej perspektywie ludzkiej dojrzałości. Ćwiczenie ludzkiego ciała stanowi więc pośrednio wezwanie również do kształcenia ludzkiego ducha. Sportowe zaangażowanie nie może bowiem ograniczać się jedynie do sukcesu sportowego czy nawet indywidualnego samodoskonalenia. Pius XII postąpił jako sportem jako obrazem ustawicznej pracy dla Chrystusa oraz jako przykładem pewnego hamulca dla ciała w celu podporządkowania go nieśmiertelnej duszy. Podkreślał również znaczenie etycznych funkcji sportu³⁰.

Bóg stworzył człowieka jako istotę rozumną, zdolną Go naśladować, wzorującą się na jego cnocie³¹. Osoba prowadzona przez światło rozumu oraz wspomagana przez cnoty odkrywa Boży zamysł względem siebie i realizuje swoje powołanie³². Jednocześnie przez czyny i związane z nimi cnoty, przejmuje na

²⁷ Por. J. Gocko, *Sport w perspektywie*, s. 127.

²⁸ Por. T. Sahaj, *Czy sport to zdrowie?*, s. 80.

²⁹ Por. H. Skorowski, *Sport a zbawienie*, [w:] *Wiara a sport*, s. 36.

³⁰ Cyt. za J. M. Cygan, *Teologia sportu*, s. 13–14.

³¹ Por. EV 35.

³² Por. VS 49.

własność prawdę swojego bytu³³. Człowiek więc w propozycji własnego zbawienia wezwany jest do współtworzenia wraz z Bogiem jakości tego świata. Chodzi więc o tworzenie tego, co w kulturze nazywane jest etosem, ponieważ osoba ma tworzyć nie tylko dobra fizyczne, ale i dobro moralne. Tworzy je moralny wymiar kultury poprzez wprowadzanie w świat ludzkich relacji takich wartości jak: miłość, solidarność, poszanowanie godności osoby ludzkiej³⁴.

Piłka nożna, jak każde społeczne środowisko, wytwarza cały zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań i postaw moralnych, które w ostateczności stają się jej przewodnikiem i ideałem. Cały ich system tworzy na drodze wspólnych doświadczeń, wyznacza zasadnicze ich preferencje. Narzuca jednostkom wzory postępowania etycznego wskazując, co niewłaściwe a co etycznie pożądane³⁵.

Etos sportowy jawi się jako istotny element kształtujący osobę piłkarza w sferze moralnej, co oznacza, iż środowisko to przez własny etos stwarza jedynie korzystne warunki dla rozwoju moralnego zawodnika przekazując mu odpowiednie wartości. Piłkarz, dopiero na bazie tych ideałów, danych i udostępnionych stwarza swój system wartości. Wynika więc z tego fakt, iż etos umożliwia zawodnikowi dotarcie do właściwych wartości moralnych, na bazie których sam tworzy hierarchię wartości. Na tej podstawie kształtuje własne sumienie w formie świadomości moralnej i możliwości praktycznych rozstrzygnięć, a także całokształtu zewnętrznych zachowań³⁶.

Poprzez sport i w sporcie człowiek może prezentować światu nieskończone Boże bogactwa, a poprzez pielęgnowanie i ćwiczenie własnego ciała oddać cześć Temu, dla którego nie ma nic niemożliwego. Piłka nożna, jak i wszystkie dyscypliny sportowe, według Piusa XII, sprzyjają wychowaniu inteligencji, ćwiczeniu siły woli, rozwojowi umysłowemu, nabywaniu formy i stałości wrażliwości w pełnieniu obowiązków oraz właściwej postawie wobec honoru³⁷. Piłka nożna zatem jest jedną z form tworzenia w człowieku cnót rozumianych jako sprawności moralne, przez które człowiek staje się dobry jako człowiek³⁸.

Zadaniem każdego chrześcijanina jest rozwijanie cnót odnoszących się do życia społecznego, takich jak uczciwość, poczucie sprawiedliwości, szczerłość, siła ducha oraz uprzejmość³⁹. Jan Paweł II podkreśla poprzez nakaz poszanowania ludzkiej godności potrzebę praktykowania cnoty umiarkowania, aby ograniczać

³³ Por. A. Derdziuk, *Cnoty*, [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, J. Nagórny, K. Jeżyna. [red.] Radom 2005, s. 118.

³⁴ Por. H. Skorowski, *Sport a zbawienie*, s. 31–32.

³⁵ Por. tamże, s. 32.

³⁶ Por. tamże, s. 37.

³⁷ Por. J. M. Cygan, *Teologia sportu*, s. 14–15.

³⁸ Por. A. Derdziuk, *Cnoty*, s. 118.

³⁹ Por. tamże, s. 119. Por. także, ChL 60.

przywiązanie do dóbr tego świata; cnotę sprawiedliwości, aby respektować prawa bliźniego i oddać mu to, co się mu należy oraz cnotę solidarności na wzór wielkoduszności Chrystusa⁴⁰, który „będąc bogaty” stał się ubogi, aby „ubóstwem swym ubogacić” (2 Kor 8,9).

Za pomocą ćwiczeń sportowych piłkarz otrzymuje piękno fizyczne, polegające na sile i wytrzymałości ciała. Poprzez trening odbywa się również ćwiczenie moralności, które ma na celu osiągnięcie piękna duchowego, wyrażającego się w sile, odporności ducha i woli. Swobodna równowaga obu tych czynności wymaga jednak rozważnego opanowania władz umysłowych i fizycznych, wyciszenia istoty zmysłowej i niższej, której porywy nie mogą przeszkadzać w wytrwałych wysiłkach podjętych dla uzyskania powodzenia⁴¹. Obowiązkiem bowiem piłkarzy jest dawać przykład praktyk niektórych cnót, które są typowe dla świata sportowego, a przede wszystkim tych, które stanowią ich osobiste dziedzictwo⁴².

Piłkarze w duchu ciągłej walki i treningu umieją znosić cierpienia i wyęźać siły do zwycięstwa w grze czy uzyskania dobrej klasyfikacji sportowej. Chcąc więc być prawdziwym sportowcem, piłkarz zmuszony jest do oparcia się podcinającemu siły zmęczeniu. Chcąc więc ciągle być i nadal pozostać człowiekiem, muszą we wszystkim uzyskać przewagę rozumu, aby nie ulec buntowi popędów i nie upaść poniżej poziomu bezrozumnego zwierzęcia. Nieustanne treningi, czasem nawet za cenę wyrzeczeń, oraz postawienie sobie za cel zwycięstwa rodzi w piłkarzach cnotę umiarkowania oraz wstrzeźliwości⁴³.

Poważne i odważne uprawianie piłki nożnej jest sztuką trudną. Wychowanie do sprawności fizycznej i moralnej nie jest bowiem dziełem jednego dnia, ale pracą okrojoną na długi okres czasu. Dlatego też tylko wytrwale ponawiane usiłowania, pomimo nieuchronnego cofania się i upadków, umożliwiają kroczenie na drodze ku doskonałości. Piłkarz zatem w tym dążeniu do celu musi wykazać się wytrwałością. Nie godne jest bowiem człowieka, aby zaczynając pracę, później porzucał ją ze zniechęceniem. Upokarzające porażki w piłce nożnej mogą stać się zatem zbawienną nauką. Mimo, iż ujawniają słabe strony piłkarza, to przez to pomagają naprawić błędy; o ile porażka zostanie przyjęta z pokorą i bez buntu⁴⁴.

Za wytrwałością idzie również cnota cierpliwości. Bez wątplenia w piłce nożnej charaktery piłkarzy wystawione są na ciężką próbę przez bezpośredni kontakt z rywalem, niezręczność partnerów, bezwzględność przeciwników,

⁴⁰ Por. VS 100.

⁴¹ Por. M. Christian, *Chrześcijańskie pojęcie sportu*, Kraków 1936, s. 150.

⁴² Por. W. Zaremba, *Aspekty sportu w nauczaniu Jana Pawła II*, „Seminare”, t. 24, s. 302.

⁴³ Por. M. Christian, *Chrześcijańskie pojęcie sportu*, s. 151–158.

⁴⁴ Por. tamże, s. 182–183.

niesprawiedliwość kibiców czy wreszcie dyskusyjne decyzje sędziego. Właśnie w takich momentach zawodnik ćwiczy w sobie cnotę cierpliwości, ponieważ wartość drużyny ocenia się często właśnie według jej zachowania na boisku, a szczególnie według okazanego spokoju w chwilach rozstrzygających⁴⁵.

Wytrwałość i cierpliwość składają się na cnotę męstwa, która usprawnia człowieka w działaniu skierowanym przeciwko zagrażającemu złu oraz w dążeniu do dobra. W piłce nożnej ważna jest również wielkoduszność, jawiąca się jako sprawność w opanowaniu ambicji⁴⁶. Nadzieja osiągnięcia powodzenia budzi i podtrzymuje wolę, ułatwia wszelkie wysiłki umysłowe, fizyczne i moralne oraz pomaga w przewyciężeniu przeszkód. Pragnienie powodzenia oraz osiągnięcia zasłużonych zaszczytów wśród zawodników jest sprężyną utrzymującą w napięciu ich chęć działania. Wielkoduszność nie skłania ich jednak ku wygranej, ale do tego, by stali się tej wygranej godni. Pod jej wpływem usiłowania piłkarza zmierzają wpraw w kierunku osiągnięcia dobra fizycznego i moralnego, a potem dopiero w kierunku uzyskania nagrody⁴⁷.

Piłka nożna, jako gra zespołowa, tworzy wśród piłkarzy kolejną cnotę zwaną gorliwością. Zawodnicy, jako członkowie klubu piłkarskiego, mają obowiązek przyświecania dobrym przykładem rozsądku, wiary i moralności, jak również dokładania wszelkich starań w celu zdobycia jak największego powodzenia dla swej wspólnoty. Obowiązkiem zawodnika jest wykazać się dbałością o dobrą sławę swego klubu i dając przykład nienagannego zachowania, powstrzymywać drugich od złych skłonności oraz zmusić do poszanowania barw klubowych⁴⁸.

W dobrze rozumianej przez zawodnika gorliwości konieczna jest cnota roztropności, która jest cnotą przewodzącą innym. Roztropność bowiem usprawnia rozum, aby dobrze rozpoznał, co w danej sytuacji należy zrobić, aby uniknąć zła a zrealizować dobro moralne. Jeśli jednak zawodnik nie będzie postępował w zgodzie z cnotą roztropności, przede wszystkim narażony jest na lekkomyślność, brak stałości i konsekwencji, lenistwo czy opieszałość⁴⁹.

Piłka nożna jako gra zespołowa, daje możliwość braterskiej postawy zawodnika wobec swego bliźniego. Pozwala ona powielać radość przeciwnika, który zwyciężył, pomaga zostać jego towarzyszem lub rywalem, przewidzieć lub antycypować radość kogoś innego⁵⁰. To właśnie pokora zawodników pociąga za sobą zapomnienie o sobie, zwycięstwo nad egoizmem oraz prace dla wspólnego

⁴⁵ Por. tamże, s. 179–181.

⁴⁶ Por. A. Potocki, *Sport i cnoty moralne*, [w:] *Wiara a sport*, s. 182.

⁴⁷ Por. M. Christian, *Chrześcijańskie pojęcie sportu*, s. 186–187.

⁴⁸ Por. tamże, s. 189.

⁴⁹ Por. A. Potocki, *Sport i cnoty moralne*, s. 179–180.

⁵⁰ Por. J. M. Cygan, *Teologia sportu*, s. 16.

dobra w jedności i miłości. Hamuje dążenie umysłu do nieograniczonej władzy. Zawodnik odważny, urodzony zwycięzca, zna dokładnie swoją wartość, jednak będąc pokornym w spełnianiu swoich obowiązków pociąga za sobą i zachęca naśladowców prostotą, ofiarnością oraz dobrocią gasząc w nich uczucia zawiści i zazdrości⁵¹.

Zawodnik, który dąży do zwycięstwa za wszelką cenę, oznacza się jednak nie pokorą a pychą i chępliwością, posuwając się czasami do zachowań dalekich od idei „*fair play*”. Kiedy to drużyna odnosi zwycięstwo niewspółmiernie większe niż wkład ich wysiłku i sportowy talent twierdząc przy tym, iż laury otrzymała zasłużenie⁵². Często również za sprawą sędziów, których praca jest niezmiernie odpowiedzialna⁵³. Sprzeciwia się to jednocześnie cnocie sprawiedliwości, która doskonali wolę zawodnika, uzdalniając ją do oddania każdemu tego, co mu się należy oraz skłania do liczenia się z usprawnieniami innych. Niegodne jest więc sportowca, by chęcią zdobywania więcej niż mu się należy, czekał tylko na losowy wypadek przeciwnika by cieszyć się niezasłużonym zwycięstwem⁵⁴.

Porażka w piłce nożnej jest zjawiskiem przemijającym w walce, bowiem nie można zawsze zwyciężać. Niepowodzenie ma również swoje dobre strony. Nie pozwala zawodnikom spocząć na laurach, jest pożyteczną nauką wzywającą do poprawienia błędów oraz lepszego postępowania w przyszłości. Niekiedy zaś powoduje ona gniew, niesprawiedliwość i kłótnie⁵⁵.

W piłce nożnej nieodzowne jest uporządkowanie aktywności sportowej w odniesieniu do norm i wartości moralnych⁵⁶. Wszelki brak równowagi nie pozwala bowiem człowiekowi osiągnąć pełni swojego rozwoju. Gdy siła fizyczna łączy się z rozwojem moralnym, wiara oświeca umysł, miłość bliźniego kieruje

⁵¹ Por. M. Christian, *Chrześcijańskie pojęcie sportu*, s. 169–172.

⁵² Por. A. Potocki, *Sport i cnoty moralne*, s. 181.

⁵³ Po dramatycznym meczu Ligi Mistrzów pomiędzy FC Liverpool a Chelsea London stacja telewizyjna SkySport zastosowała wojskowy system rakietowy, by sprawdzić czy gol był czy go nie było. Użyła oprogramowania opartego na izraelskiej technologii rakietowej stosowanej do wyznaczania trajektorii lotu pocisku. Eksperci podali obróbcę kadr, w którym Gallas, by wyodrębnić rzucany przez nią cień. Następnie wprowadzili obraz do komputerowego programu Virtual Reality, który tworzy wirtualne boisko i umożliwia symulacje dowolnego zarejestrowanego incydentu z nieskończonej liczby punktów widzenia. Analiza wykazała, że piłka nie przekroczyła linii bramkowej nawet o milimetr, bramka jednak została przez sędziego uznana. Por. R. Stec, *Gol, którego nie było*, „Gazeta wyborcza” 17 (2005) nr 105, s. 40.

⁵⁴ Por. A. Potocki, *Sport i cnoty moralne*, s. 181.

⁵⁵ W 2006 roku podczas międzynarodowego meczu Portugalia-Serbia ewidentny błąd niemieckiego sędziego Marcusa Merka spowodował nie tylko awanturę pomiędzy zawodnikami jak również to, że trener Portugalczków, Luis Felipe Scolari uderzył pięścią w twarz serbskiego obrońcy Por. T. Sahaj, *Sędziowanie i sędziowie w piłce nożnej*, „Sport wyczynowy” 45 (2007) nr 7–9, s. 116.

⁵⁶ Por. A. Potocki, *Sport i cnoty moralne*, s. 184.

pragnieniami serca, wtedy ukazuje się człowiek, który w całej swej wszechstronności wyszedł z rąk Boga, a którego pierwowzorem jest Słowo Wcielone⁵⁷.

3. Piłka nożna jako miejsce spotkanie i dialogu

Człowiek jest istotą społeczną. Przychodzi on na świat w społeczności rodzinnej, później, w szerszym gronie zdobywa wykształcenie; na rzecz społeczności pracuje⁵⁸. Posiadając własne rozumienie świata i rzeczy, człowiek musi ustosunkować się w swym działaniu do innych ludzi i otaczających go rzeczy. Może on aktami miłości wyjść poza siebie, może nawet swoje życie ofiarować za innego człowieka. Właśnie działanie dla drugiego człowieka jest podstawową formą spełnienia się jako osoby⁵⁹. Równocześnie człowiek żyjący w społeczeństwie nie rozwinie się, jeśli nie ukształtuje swego życia poprzez działanie dla drugiego człowieka⁶⁰.

Piłka nożna, która ze swej natury ma charakter społeczny, wymaga zgranej grupy zawodników. Piłkarz uczestniczący w grze powinien być zdyscyplinowany, świadomy swoich zadań a przede wszystkim powinien odpowiedzialnie współpracować z innymi oraz tworzyć klimat wzajemnego zrozumienia. W dążeniu do zwycięstwa bowiem konieczne jest podporządkowanie się decyzjom podejmowanym zespołowo oraz zachowywanie przyjętego regulaminu⁶¹. Drużyna piłkarska, czy ogólnie mówiąc zespół sportowy, jest to całość zorganizowana do współdziałania. Składa się ona z jednostek będących jej budulcem. Niezbędne jest jednak posiadanie przez zespół określanych warunków, w których zbior zamienia się w zespół. Przede wszystkim jest to posiadanie wspólnego, jasno określonego celu, którego realizacja wymaga wchodzenia w relację z innymi osobami na podstawie obowiązujących reguł⁶².

Drużyna piłkarska jako grupa społeczna, celowo zorganizowana została do realizacji konkretnego zadania. Celem nadrzędnym (długookresowym) jest przede wszystkim stworzenie atrakcyjnego widowiska i promowanie graczy. Warunkiem jednak jego realizacji jest osiągnięcie celów krótkookresowych, które dotyczą sprawności zespołu oraz konkretnych graczy w poszczególnych umiejętnościach. W realizacji postawionych sobie celów ważne jest to, że drużyna jest

⁵⁷ Por. M. Christian, *Chrześcijańskie pojęcie sportu*, s. 212.

⁵⁸ Por. J. Niewęglowski, *Sport i wychowanie*, [w:] *Spoleczny wymiar sportu*, s. 341.

⁵⁹ Por. S. Chrobak, *Między jednostką a społecznością. Sport i postawy uczestnictwa*, [w:] *Spoleczny wymiar sportu*, s. 346.

⁶⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 50–57.

⁶¹ Por. S. Chrobak, *Między jednostką a społecznością*, s. 346.

⁶² Por. H. Zdebska, *Zespół jako grupa społeczna*, [w:] *Spoleczny wymiar sportu*, s. 196.

zbiorem organizmów, w których istnienie wszystkich jest niezbędne do wypełniania indywidualnych potrzeb każdego z osobna oraz fakt, iż cel główny jest celem wspólnym⁶³. W piłce nożnej w procesie socjalizacji nastawienie nostyczne (my) przeciwstawiające sobie grupy my i oni zmienia się w nastawienie illistyczne (oni), które oznacza służebne zaangażowanie się na rzecz wspólnoty⁶⁴.

W imię więc rozwoju współuczestników gry sportowej oraz własnego, piłkarz zgodnie z zasadą dobra wspólnego zobowiązany jest do doskonalenia urządzeń społecznych, odpowiadając w ten sposób za kształt życia społecznego, drużynowego. Wartościowym staje się jednak wtedy, gdy jest dobrze „zakorzeniony” we wspólnocie, zintegrowany z nią i mający poczucie swej przynależności⁶⁵.

Główną rolę w procesie integracji oraz socjalizacji piłkarza stanowi dialog, występujący w każdej grupie społecznej. Jest on podstawą sprawiającą, że ludzie skierowują się ku sobie. Wymaga on jednak uznania wzajemnego godności bez względu na wiek, rasę czy miejsce narodzenia; wolności ludzkiej jako daru danego każdemu człowiekowi oraz respektowania prawa człowieka do wyrażania własnych poglądów⁶⁶. Drużyna piłkarska stanowi zorganizowaną całość. Oprócz zawodników zatem istotny wpływ na jego funkcjonowanie wywierają decydenci (menedżer, trenerzy, lekarz, dietetyk), koordynatorzy (kierownik zespołu), doradcy (fizjolog, psycholog, biochemik). Dialog piłkarzy nie ogranicza się zatem jedynie do kolegów z drużyny. Oprócz bowiem dialogu między zawodnikami piłkarz wchodzi również w relację z trenerem oraz przedstawicielami klubu; przez udział w rozgrywkach, z innymi zespołami współzawodniczącymi natomiast przez coraz szersze zainteresowanie piłką nożną, w pewnym stopniu odnosi się również do kibiców⁶⁷.

By dialog wśród piłkarzy mógł zaistnieć, potrzebne jest budowanie wspólnoty poprzez bezpośredniość i otwartość na drugiego człowieka. Spotkanie na boisku zakłada bezpośredniość, niejako dotyk, sprawiając, iż spotykana osoba nie jest rzeczą, ale niepowtarzalną osobą. Pozwala również na wzajemne poznanie, co dokonuje się poprzez obserwację. Otwartość natomiast zakłada mówienie wszystkiego bez zatajeń, co wymaga osobowego uobecnienia, przezwyciężenia pozorów oraz narzucanych poglądów. Duża odpowiedzialność spoczywa również na trenerach, którzy oprócz warstwy biologicznej, tworzącej organizm oraz warstwy psychologicznej, rozwijającej całokształt psychiki, zobowiązani są otwierać siebie i wychowanków na warstwę socjologiczną, formującą osobę społeczną⁶⁸.

⁶³ Por. tamże, s. 199.

⁶⁴ Por. Z. Czaja, *Zasada dialogiczna w sporcie*, [w:] *Społeczny wymiar sportu*, s. 135.

⁶⁵ Por. S. Chrobak, *Między jednostką a społecznością*, s. 352.

⁶⁶ Por. Z. Czaja, *Zasada dialogiczna w sporcie*, s. 133.

⁶⁷ Por. H. Zdebska, *Zespół jako grupa społeczna*, s. 199.

⁶⁸ Por. Z. Czaja, *Zasada dialogiczna w sporcie*, s. 135–136.

Piłka nożna, zatem jako okazja do nawiązywania różnych relacji interpersonalnych ze środowiskami zawodników, działaczami sportowymi czy obsługą zawodów sportowych może również przyczynić się do ubogacenia społeczeństwa, oddziaływać na zachowania zbiorowości oraz pobudzać relacje interpersonalne. Dialog w piłce nożnej jest ważny również na arenie międzynarodowej. Futbol bowiem sprzyja zbliżaniu się ludzi i narodów, spełniając funkcje integracyjno-społeczne w skali globalnej. Piłkarz, jako osoba aktywna w środowisku, dynamicznie uczestniczy w formie odpowiedzialności i zaangażowania na rzecz własnego środowiska i na rzecz otaczającego świata. Piłka nożna jest więc czynnikiem jednoczącym i scalającym społeczeństwo, sprzyjającym braterstwu, przyjaźni i pokojowi⁶⁹.

Piłka nożna, podobnie jak inne sporty, przekracza bariery językowe, by stwarzać okazje do wyrażania solidarności i kultury gry. Ogromne zainteresowanie publiczności tą dziedziną ukazuje, jak wiele aspektów wspólnego dobra zależy od organizacji samych zawodów sportowych oraz przygotowania. Piłka nożna zatem może pogłębiać więzi łączące ludzi, które budzą poczucie przynależności do miejsca zamieszkania. Ważne jest zatem, by więzi łączące wspólnotę nie prowadziły do umasowienia jednostek, lecz czyniły osobę czynną i wrażliwą na potrzeby bliźniego, skłaniając do wyrównania indywidualnych pragnień i zamierzeń⁷⁰.

Ponieważ osoba ludzka jest równocześnie bytem indywidualnym i społecznym, dlatego też realizacja siebie samego zależy od człowieka jako jednostki, ale także od jego uczestnictwa we wspólnocie. Człowiek zatem działając wspólnie z innymi ujawnia nowy wymiar siebie jako osoby. Uczestnictwo w społeczności piłkarskiej to pewien wymiar osoby, pewna jej właściwość, która sprawia, że człowiek działając wspólnie z innymi, nadaje osobowy wymiar własnemu bytowaniu. Między piłkarzami, którzy jako różni ludzie stają obok siebie na jednym stadionie, istnieje zasadnicza jedność. Tkwi ona w samych jednostkach, ale wcześniej występuje na poziomie bytu zbiorowości. Obok kategorii rywalizacji i perfekcji zmusza piłkarza, by nie oglądał się bezustannie na pozycję innych, ale by wykazał się doskonałością w sobie oraz by okazał się zdolny wygrać z samym sobą⁷¹.

Często w społeczeństwie rodzi się konflikt między osobą a społecznością. Spółób rozwiązywania problemu uzależniony jest od sposobu pojmowania człowieka. Jeśli nie będzie on osobą a jedynie egzemplarzem, częścią kolektywu społecznego, wówczas nie będzie on bytem osobowym, suwerennym, lecz częścią całości, a społeczeństwo będzie jego władcą. Tak ujmowana relacja jednostka – piłkarz

⁶⁹ Por. S. Chrobak, *Między jednostką a społecznością*, s. 348.

⁷⁰ Por. W. Zaremba, *Aspekty sportu*, s. 303–304.

⁷¹ Por. S. Chrobak, *Między jednostką a społecznością*, s. 347–352.

będzie jedynie instrumentem realizującym dobro społeczne i czymś przyporządkowanym produkcji społecznej⁷². Człowiek, który sam w sobie nie jest celem, nie jest zdolny do samodzielnego działania, nie decyduje o dobru i złu, prawdzie i kłamstwie, staje się istotą zniewoloną⁷³. Dlatego też w piłce nożnej tak ważny jest dialog. Jednym z największych problemów współczesnego sportu jest brak porozumienia się między sportowcami, trenerami, kibicami czy działaczami⁷⁴.

W piłce nożnej, jako rzeczywistości sportowej, powinna rosnąć świadomość dobra wspólnego, jako zespołu dóbr i wartości wspólnoty, a zasada *fair play* powinna być dopełniona chrześcijańską ideą miłości każdego człowieka jako bliźniego. Piłkarz wspólnie z innymi bytuje i działa a poprzez swoje działanie spełnia prawdziwe czyny, a w czynach tych spełnia siebie. Kiedy zatem wiele osób działa i odnosi się do wspólnego dobra, powstaje nowa rzeczywistość wyrażona słowem „my”⁷⁵.

W świecie piłkarskim szczególnie ważna jest więc obecność kapelanów⁷⁶. Spotkanie z Bogiem jest ogromnie ważne w życiu ludzkim, także w życiu sportowca, gdyż to właśnie tylko w spotkaniu z Bogiem człowiek poznaje prawdziwe wartości⁷⁷. Piłka nożna jest więc miejscem spotkania ludzi, ale dla wierzącego sportowca może być także okazją do spotkania Boga⁷⁸. Obecność kapelanów wśród piłkarzy sprawia, że aktualne stają się słowa: „Prawdziwe zaś wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego”⁷⁹.

Streszczenie

Piłka nożna jest taką działalnością człowieka, która powinna rozwijać go integralnie. Jako aktywność fizyczna dotyczy ona przede wszystkim ciała sportowca, które dzięki regularnym treningom rozwija się w kierunku osiągnięcia doskonałości fizycznej. Człowiek bowiem powinien dbać o swoje ciało, które jako „świątynia” Ducha winno być otaczane czcią i szacunkiem. Piłka nożna ma również duży wpływ na rozwój osobowy i moralny zawodnika, kształtując wartości pomocne w osiągnięciu pełnej ludzkiej dojrzałości. Działanie zgodne z określonymi zasadami, może hartować wolę

⁷² Por. J. Niewęglowski, *Sport i wychowanie*, s. 341–342.

⁷³ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, s. 50–57.

⁷⁴ Por. Z. Czaja, *Zasada dialogiczna w sporcie*, s. 133.

⁷⁵ Por. S. Chrobak, *Między jednostką a społecznością*, s. 353.

⁷⁶ Księża, którzy sprawują posługę duszpasterską wśród sportowców. Por. Z. Czaja, *Zasada dialogiczna w sporcie*, s. 136.

⁷⁷ Por. tamże, s. 136.

⁷⁸ Por. S. Chrobak, *Między jednostką a społecznością*, s. 353.

⁷⁹ Por. Z. Czaja, *Zasada dialogiczna w sporcie*, s. 136.

oraz usprawniać organizm piłkarza do wyrzeczeń. Właśnie w duchu owej zasady zdolny jest do ćwiczenia w sobie szacunku i tolerancji dla rywala. Występując jednak w zespole, sportowiec nie jest osamotniony. Otaczając się kolegami z zespołu, trenerami, menedżerami czy kibicami uczy się życia we wspólnocie oraz dążenia do wspólnego dobra. To właśnie uczestnictwo piłkarzy w grupie uczy odpowiedzialności nie tylko za siebie samych, ale również za drugiego zawodnika, jak też przeciwnika. Boisko staje się miejscem spotkań, które ugruntowane chrześcijańskimi wartościami, napawa optymizmem oraz radością.

SŁOWA KLUCZOWE: piłka nożna, integralny rozwój człowieka, odpowiedzialność.

Summary

Football as a tool for integral human development

Football is such an activity that should improve people as a whole. As on physical activity it concerns mainly the body of a sportsman, which thanks to regular exercises, develops in the direction of physical perfection. People, in fact, should take care of their bodies, which as a temple of the Holy Ghost, should be treated respectfully. Having impact on the values that lead people to maturity, football influences the personal and moral growth of a player. Obeying rules can toughen self-determination. Thanks to it player exercises being tolerant and respectful towards their opponents. The next important thing is that players are not alone. Being close to others players, coaches or fans, they learn how to live together. Being a part of a group, players learn how to be responsible for yourself, for other players learn how to be responsible for yourself, for other people and for their opponents, as well. Football fields, which have a lot to do with Christian values, become places of important meetings. The meetings should make us all full of joy and optimism.

KEYWORDS: football, integral human development, responsibility.

Bibliografia

- Andrzejuk A., *Sport i modlitwa*, [w:] *Teologia i filozofia sportu*, Z. Dziubiński [red.], Warszawa 1997.
- Bittner I., Bryk A., *Ciało w optyce teorii i poezji*, [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, Z. Dziubiński [red.], Warszawa 2005.
- Christian M., *Chrześcijańskie pojęcie sportu*, Kraków 1936.
- Chrobak S., *Między jednostką a społecznością. Sport i postawy uczestnictwa*, [w:] *Społeczny wymiar sportu*, Z. Dziubiński [red.], Warszawa 2003.

- Chrostowski K., „Przerost lewej komory serca u sportowców, „Sport wyczynowy” 46 (2008) nr 10–12.
- Cygan J. M., *Teologia sportu w perspektywie myśli katolickiej*, [w:] *Chrześcijańska etyka sportu*, Z. Dziubiński [red.], Warszawa 1993.
- Czaja Z., *Zasada dialogiczna w sporcie*, [w:] *Społeczny wymiar sportu*.
- Derdziuk A., *Cnoty*, [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, J. Nagórny, K. Jeżyna [red.], Radom 2005.
- Dominiak A., *Inwalidztwo sportowe – obiektywna konieczność czy efekt błędu systemowego*, „Sport wyczynowy” 37 (1999) nr 9–10.
- Dziubiński Z., *Katolicka aksjologia ciała*, [w:] *Personalistyczna wizja sportu*, M. Barlak [red.], Warszawa 1994.
- Gocko J., *Sport w perspektywie integralnej wizji ludzkiej cielesności*, [w:] *Antropologia sportu*, Z. Dziubiński [red.], Warszawa 2005.
- Grabowski H., *Bariery kultury fizycznej*. „Kultura fizyczna” 81 (2000) nr 7–8.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*.
- Krąpiec M. A., *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.
- Łyko Z., *Sport i zdrowie*, [w:] *Wiara a spor*, Z. Dziubiński [red.], Warszawa 1999.
- Niewęglowski J., *Sport i wychowanie*, [w:] *Społeczny wymiar sportu*.
- Potocki A., *Sport i cnoty moralne*, [w:] *Wiara a sport*.
- Sahaj T., *Czy sport to zdrowie? Refleksje filozoficzne*, „Sport wyczynowy” 39 (2001) nr 5–6.
- Sahaj T., *Sędziowanie i sędziowie w piłce nożnej*, „Sport wyczynowy” 45 (2007) nr 7–9.
- Skorowski H., *Sport a zbawienie*, [w:] *Wiara a sport*.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*.
- Stec R. *Gol, którego nie było*. „Gazeta wyborcza” 17 (2005) nr 105.
- Ważny Z., *Narodziny i rozwój teorii i treningu sportowego*, „Sport wyczynowy” 37 (1999) nr 9–10.
- Zaremba W., *Aspekty sportu w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2007.
- Zdebska H., *Sport a agresja*, [w:] *Sport a agresja*, Z. Dziubiński [red.], Warszawa 2007.

Andrzej Sapieha
Zielona Góra

Planowanie duszpasterskie w praktyce

Wstęp

Zagadnienie planowania duszpasterskiego stało się w ostatnim czasie przedmiotem baczniejszego zainteresowania. Jako przejaw tego zainteresowania trzeba uznać najpierw podejmowane od kilku lat próby odnowienia ogólnopolskich programów duszpasterskich. Co prawda, Kościół w Polsce już od czasów Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957–1966) próbuje kształtować swoje oddziaływanie pastoralne w oparciu o specjalne programy¹, to jednak od niedawna pojawiają się w tej dziedzinie pewne nowe impulsy. Także polscy teologowie pastoraliści zabrali głos w sprawie planowania duszpasterskiego, publikując kilka artykułów poświęconych tej problematyce². Kwestia została więc dostrzeżona, wydaje się natomiast, że wciąż brak pewnych praktycznych narzędzi, które pomogłyby w przygotowaniu planu duszpasterskiego osobom bezpośrednio zaangażowanym w planowanie duszpasterskie na szczeblu diecezji czy parafii. Takie właśnie praktyczne narzędzia chciałbym zaproponować w niniejszym artykule.

1. Uzasadnienie planowania duszpasterskiego i jego metoda

Najpierw jednak spróbuję odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w ogóle potrzebne jest planowanie duszpasterskie? Czy nie jest ono przypadkiem jedynie

¹ Wobec tych wcześniejszych programów formułowano rozmaite zarzuty. Twierdzono, że nie opierały się one na pełnym odczytaniu aktualnej sytuacji, jednostronnie akcentowały konieczność troski o zachowanie tradycyjnej religijności masowej, brakowało im pewnej stałości, co skutkowało słabym przełożeniem na praktykę duszpasterską (por. T. Wielebski, *Cele, sposoby, formy i środki programowania duszpasterskiego*, „Teologia Praktyczna” 9 (2008), s. 43–44). Nie rozstrzygając tu o zasadności tych zarzutów, trzeba jedynie odnotować, że także nowsze propozycje krajowych programów duszpasterskich nie są wolne od wad.

² Oprócz cytowanego wyżej artykułu T. Wielebskiego należy zauważyć również prace M. Ostrowskiego, K. Piechaczka, M. Olszewskiego, J. Przybyłowskiego, M. Polaka i B. Bieli zamieszczone w tomie 9 (2008) „Teologii Praktycznej”.

kwestią mody? A może to kolejny oderwany od życia pomysł teoretyków, którzy nie mają pojęcia o duszpasterskiej rzeczywistości? Wydaje się, że nie. Planowanie bowiem „stanowi wyróżniającą cechę ludzkiego działania osobistego i społecznego”³. Innymi słowy, każdy człowiek, który podejmuje jakiegokolwiek działanie, czy to indywidualne czy zespołowe, tworzy sobie pewien plan. Nie zawsze będzie to plan uświadomiony, nierzadko również okaże się on mniej czy bardziej ułomny. Tym niemniej zawsze jakiś plan się pojawi. Brak planu oznacza stan śmierci, albo sytuację poważnej depresji. Planowanie staje się tym bardziej istotne w tych momentach historycznych, w których odziedziczone z przeszłości modele działania okazują się ułomne lub wręcz szkodliwe⁴. Wydaje się, że obecnie Kościół znalazł się właśnie w takiej sytuacji, planowanie duszpasterskie staje się więc nagłą potrzebą.

Czy jednak w przypadku działalności Kościoła można rzeczywiście mówić o planowaniu? Przecież chodzi tu o działalność specyficzną, Bosko-ludzką. Planowanie może się w tej sytuacji jawić, jako wyraz braku wiary i jako próba ograniczenia Boga, albo wręcz usiłowanie usunięcia Go poza horyzont kościelnej działalności. Oczywiście, takie niebezpieczeństwo istnieje. Wszystko jednak zależy od tego, jak rozumie się planowanie. W kontekstach świeckich mianem planowania (od łac. *planta* – szkic budynku) określa się działalność polegającą na przygotowaniu decyzji, dokonaniu wyboru spośród różnych możliwości postępowania. Stanowi ono przeciwieństwo improwizacji, zaś jego efektem jest plan⁵. Takie rozumienie planowania da się odnieść również do działalności Kościoła. Tym niemniej, dla uszanowania specyfiki tej działalności, należy dodać, że planowanie duszpasterskie trzeba widzieć przede wszystkim, jako proces rozważania. Celem jest odkrycie tego, co Bóg chce, aby Kościół uczynił. Poszukiwanie woli Bożej i praktyczna troska o jej realizację. Chodzi więc o pełne wiary nasłuchiwanie, otwartość na natchnienia Ducha Świętego oraz podejmowanie działań stanowiących odpowiedź chrześcijańskiej wspólnoty na Boże wezwanie. Niezbędnym warunkiem takiej postawy jest faktyczna, a nie tylko deklarowana, gotowość tej wspólnoty do poszukiwania woli Boga⁶. Postawa wiary, nie zaś jedynie snucie czysto ludzkich planów.

³ S. Lanza, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, Roma 2005, s. 102.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. H. Kreikebaum, *Strategiczne planowanie w przedsiębiorstwie*, Warszawa 2004, s. 24.

⁶ Pouczający jest w tej materii przykład opisany w Jr 42, 1 – 43, 7. Po zdobyciu Jerozolimy przez Nabuchodonozora dowódcy wojskowi oraz lud przychodzą do Jeremiasza i proszą, by prorok w ich imieniu modlił się do Boga o wskazanie im tego, co mają w tej sytuacji czynić. Chociaż zewnętrznie deklarują gotowość przyjęcia woli Boga, to jednak w istocie chodzi im jedynie o potwierdzenie własnych planów. Jeremiasz zdaje sobie doskonale sprawę, jaka jest rzeczywista intencja przywódców i ludu. W istocie, kiedy prorok przekazuje im wolę Boga, która okazuje się niezgodna z ich zamiarami, odrzucają ją.

Planowanie duszpasterskie, o ile nie ma być działaniem przypadkowym, wymaga się pewnej metody. Jeśli ma to być metoda stanowiąca narzędzie poszukiwania woli Bożej, to powinna ona odznaczać się charakterem teologicznym na każdym swoim etapie. Z drugiej zaś strony, jeżeli ma prowadzić do czegoś więcej niż tylko do ogólnych wskazań, musi posiadać także charakter praktyczny. Warunki te spełnia metoda duszpasterskiego rozeznania zaproponowana przez włoskiego pastoralistę Sergio Lanze⁷.

Propozycja metodologiczna tego autora daje się syntetycznie ująć w formie następującego schematu⁸:

Etapy (następujące po sobie)	Wymiary (konstytutywne)
analiza i ocena	kairologiczny
decyzja i projekt	kryteriologiczny
realizacja i weryfikacja	operatywny

Trzy wymiary umieszczone w prawej kolumnie powyższej tabeli są konstytutywnymi składnikami refleksji teologiczno-pastoralnej. Gwarantują one z jednej strony autentycznie teologiczny charakter metody, z drugiej – jej charakter praktyczny. Należy dodać, że wszystkie trzy wymiary winny być obecne w każdej fazie realizacji metody. Ta współobecność nie wyklucza jednak tego, że w zależności od poszczególnych, następujących po sobie etapów metody teologiczno-pastoralnej, wzajemne proporcje konstytutywnych wymiarów mogą być różne. Naturalnym jest, że np. w fazie pierwszej dominuje wymiar kairologiczny. Ponadto, poszczególne wymiary nie pozostają od siebie sztywno odseparowane, lecz raczej wzajemnie się do siebie odwołują.

Wymiar kairologiczny należy rozumieć, jako odniesienie do aktualnej sytuacji, przy czym chodzi tu o odniesienie specyficznie teologiczne, to znaczy o spojrzenie w świetle wiary lub – inaczej mówiąc – o odczytywanie znaków czasu.

Poprawna realizacja poszczególnych etapów metody teologiczno-pastoralnej domaga się określonych kryteriów. Wypracowuje się je w oparciu o tzw. model intradyscyplinarny⁹ w dialektycznej wzajemności między danymi wiary i danymi antropologicznymi, przy zachowaniu prymatu tych pierwszych. Obecność tak ro-

⁷ Więcej na temat tej metody zob. A. Sapięha, *Metoda teologiczno-pastoralna. Krytyka i propozycja*, „Studia Paradyckie” 20 (2010), s. 73–79.

⁸ Por. S. Lanza, *Teologia pastorale*, [w:] G. Canobbio – P. Coda [red.], *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, t. 3, *Prospettive pratiche*, Roma 2003, s. 465.

⁹ Pod tym pojęciem należy rozumieć wprowadzenie właściwego dla teologii światła wiary do wnętrza innych rodzajów racjonalności. W praktyce oznacza to, iż teologia powinna wzbogacać własny arsenał narzędzi badawczych o instrumenty właściwe naukom społecznym, ale bez zatrażenia własnej, specyficznej tożsamości. Więcej o modelu intradyscyplinarnym zob. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, *Teologia dell'azione ecclesiale*, Roma 1989, s. 259–266;

zumianych kryteriów na każdym etapie itinerarium metodologicznego to właśnie wymiar kryteriologiczny.

Wreszcie przez wymiar operatywny refleksji teologiczno-pastoralnej rozumie się jej stałe ukierunkowanie praktyczne. Refleksja ta bowiem ze swej natury posiada charakter praktyczny, z tego powodu na żadnym ze swych etapów nie może się rozwijać w oderwaniu od rzeczywistych uwarunkowań konkretnego działania będącego przecież jej celem.

Etapy (lewa kolumna tabeli) to z kolei następujące po sobie fazy postępowania metodologicznego. Pierwszym z tych etapów jest analiza i ocena sytuacji. Jej rezultat to teologiczno-pastoralna diagnoza, zbiór problemów i postulatów wymagających duszpasterskiej reakcji. Jako że najczęściej są one dosyć liczne, dlatego konieczne jest podjęcie tzw. decyzji duszpasterskiej, czyli dokonanie wyboru tych, które staną się przedmiotem dalszej pracy. Nie chodzi tu jednak o wybór arbitralny, ale o rzeczywiste rozeznanie duszpasterskie. Jego efektem jest konkretny program duszpasterski ukierunkowany na realizację założonych celów. Ostatni etap metody teologiczno-pastoralnej stanowi realizacja projektu i jego weryfikacja.

W dalszej części niniejszego artykułu zostaną zaprezentowane praktyczne narzędzia umożliwiające zastosowanie tak rozumianej metody teologiczno-pastoralnej w praktyce duszpasterskiej.

2. Etap analizy i oceny sytuacji

Pierwszym etapem planowania duszpasterskiego jest analiza i ocena sytuacji. Analiza (z gr. *analysis* – rozbiór) to poznawanie określonej rzeczywistości poprzez jej rozbiór na części składowe, wyróżnianie w niej elementów pierwotnych, odnajdywanie czynników konstytutywnych lub warunkujących, poszukiwanie przyczyn, dochodzenie do podstawowych zasad¹⁰. W przypadku analizy duszpasterskiej, a więc posiadającej charakter teologiczny, analiza i ocena sytuacji od samego początku dokonuje się w świetle wiary. Nie można się zadowolić spojrzeniem czysto socjologicznym ani żadnym innym, które nie zakłada perspektywy wiary. Nie można również najpierw przeprowadzić rzekomo neutralnej analizy sytuacji przy pomocy dyscyplin świeckich, a dopiero w drugim etapie poddać uzyskane wyniki ocenie w świetle kryteriów wynikających z wiary. Perspektywa teologiczna musi być obecna nie tylko w ocenie zebranego materiału,

J. van der Ven, *Unterwegs zu einer empirischen Theologie*, [w:] O. Fuchs [red.], *Theologie und Handeln*, Mainz 1984, s. 120–127.

¹⁰ Por. S. Kamiński, *Analiza*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 484.

ale także na etapie jego zbierania, a nawet w momencie przygotowań, gdy stawia się pytania o to, co i jak analizować.

W związku z powyższym, widać jasno, że nie da się zaproponować jednego, z góry określonego modelu przeprowadzania analizy. Winien on być tworzony za każdym razem od nowa, w nasłuchiowaniu głosu Ducha Świętego, z uwzględnieniem przedmiotu analizy (diecezja, parafia, grupa duszpasterska itp.) oraz lokalnych uwarunkowań czasu i miejsca. Zaproponowany dalej wzór¹¹ należy więc traktować jedynie, jako przykład oraz punkt wyjścia, a nie sztywny schemat.

Naturalnym pierwszym krokiem winno być określenie przedmiotu analizy. Może go stanowić diecezja, dekanat, parafia, jakaś grupa duszpasterska lub inna rzeczywistość kościelna. Jeśli ma ona charakter terytorialny należy się zaopatrzyć w mapę (plan miasta), obejmującą całe jej terytorium, możliwie najdokładniejszą, z zaznaczonymi miejscowościami (dzielnicami, ulicami), połączeniami komunikacyjnymi oraz obrazującą ukształtowanie terenu i inne formy geograficzne (rzeki, zbiorniki wodne, lasy, tereny uprawne, obszary przemysłowe itp.). Na tej mapie zaznacza się granice badanego obszaru. W ten sposób zostaje określona strefa posługi, obszar, w którym Bóg chce dokonać swego dzieła. Zwyczajne przyglądanie się tej mapie oraz towarzysząca temu modlitwa wstawiennicza za mieszkających na zaznaczonym obszarze ludzi oraz o światło Ducha Świętego na podejmowane przedsięwzięcie planowania duszpasterskiego, stanowią już początek analizy. Pojawiające się w tym czasie przemyślenia i pochodzące od Boga inspiracje warto zapisywać. Będą one stanowiły materiał pomocny w przygotowaniu bardziej formalnego badania i przy wyciągnięciu wniosków.

Po dokonaniu określenia przedmiotu rozpoczyna się jego analiza. Winna ona brać pod uwagę trzy zasadnicze elementy badanej rzeczywistości: jej historię, aktualny kontekst i sytuację wewnętrzną.

Przeszłość nie stanowi tylko mało znaczącego tła, które można pominąć analizując aktualną sytuację. Wydarzenia, w których brało się udział, zostawiają w człowieku ślad, wpływają na jego sposób myślenia, postawy, zachowania, podejmowane decyzje. Wpływ ten może być pozytywny lub negatywny. Podobnie dzieje się w przypadku całych społeczności. Z tego powodu, przy analizie sytuacji będącej elementem planowania duszpasterskiego, nie można zrezygnować ze spojrzenia na historię. Trzeba przy tym brać pod uwagę nie tylko historię religijną,

¹¹ Do jego opracowania wykorzystano wskazania zawarte w pracach: *Od masy do Ludu Bożego. Przewodnik odnowy parafii*, Warszawa 1994, s. 9–15; A. Sokolski, *Program badania dzielnicy w celu zaplanowania parafii*, [w:] *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 348–362; The Alliance for Saturation Church Planting, *Corso Omega. Un Addestramento Pratico per Fondare Nuove Chiese*, zeszyt *La Visione COL (Chiesa in Ogni Luogo)*, cz. 1, s. 32–35. <http://www.missioneperte.it/omega/index.html> (22. 08. 2009).

ale uwzględniać również jej wymiar świecki, gdyż także on stanowił istotny czynnik kształtujący daną społeczność i decydujący o jej obecnym kształcie.

W pierwszej kolejności analiza o charakterze historycznym winna dać odpowiedź na pytanie o pochodzenie mieszkańców poddawanego analizie obszaru oraz o wynikające stąd cechy kulturowe i religijne populacji. Podobnie należy opisać, kiedy, w jaki sposób i za czym pośrednictwem na danym obszarze pojawiło się chrześcijaństwo. Warto zwrócić uwagę na to, czy ewangelizacja dokonywała się metodami pokojowymi, czy może przemocą. Jeśli w danym miejscu znacząca jest obecność chrześcijan wyznań niekatolickich, spojrzenie w przeszłość powinno uwzględniać także ich wysiłki ewangelizacyjne. Podobnie ma się sprawa z religiami niechrześcijańskimi w sytuacji, gdy stanowią one liczący się element panoramy kulturowej analizowanego środowiska.

Następnie trzeba przedstawić historyczny rozwój społeczności, uwzględniając zarówno świeckie, jak i religijne jego aspekty. Chodzi nie tyle o udokumentowanie zaistniałych faktów oraz ich uwarunkowań (co jest skądinąd ważne i warte wysiłku), ile o wyodrębnienie takich sytuacji historycznych, które w istotny sposób wywarły wpływ na mieszkańców kształtując ich obecny sposób myślenia i postawy oraz międzyludzkie relacje i strukturę społeczną.

Warto również zwrócić uwagę na osoby duszpasterzy i innych osób zaangażowanych w przeszłości w działalność pastoralną. Każda z nich pozostawiła pewne ślady w analizowanej społeczności. Pozytywne bądź negatywne skutki tego wpływu mogą trwać jeszcze długo w historii.

Drugim elementem analizy jest badanie szeroko rozumianego kontekstu, w jakim znajduje się dana rzeczywistość duszpasterska. Pomocą w przeprowadzeniu tego etapu analizy mogą być poniższe punkty:

1. Uwarunkowania geograficzne

Naturalne i sztuczne granice oraz ciągi komunikacyjne

Naturalne atrakcje turystyczne i rekreacyjne

Strefy mieszkalne, przemysłowe, usługowo-handlowe, rozrywkowe

2. Czynniki demograficzne:

Liczba mieszkańców

Odsetek mężczyzn i kobiet

Struktura wiekowa ludności

Odsetek chorych i inwalidów

Struktura wykształcenia ludności

Ewentualne grupy językowe lub narodowościowe

3. Kultura

Pochodzenie ludności

Grupy kulturowe

Tradycje i zwyczaje świeckie

Tradycje i zwyczaje religijne

Placówki kulturalne i wypoczynkowe (biblioteki, muzea, kina, inne placówki kulturalne, ośrodki uprawiania sportu)

Rozrywki (z uwzględnieniem grup wiekowych)

Korzystanie ze środków przekazu

4. Kontekst religijny

Odsetek katolików, chrześcijan innych wyznań, wyznawców innych religii, niewierzących

Specyfika działalności poszczególnych grup wyznaniowych

Wiedza religijna ludności

Stosunek wobec Kościoła i duchowieństwa

Stosunek do praktyk religijnych

Dominujące formy wyrażania relacji z Bogiem

5. Sytuacja ekonomiczna

Poszczególne zawody (w procentach)

Odsetek bezrobotnych

Liczba dorosłych posiadających pracę

Poziom zatrudnienia i średnie wynagrodzenie

Odsetek osób otrzymujących wynagrodzenie minimalne

Odsetek emerytów

Przeciętna wysokość świadczenia emerytalnego

Ocena nastrojów dotyczących sytuacji gospodarczej

Zaangażowanie w działalność związków zawodowych

Placówki handlowe i usługowe

6. Ochrona zdrowia

Szpitala, ośrodki zdrowia, apteki

Lekarze

7. Oświata

Szkoły (prywatne/państwowe; podstawowe/gimnazja/średnie/inne)

Uczelnie

8. Sytuacja polityczna

Ocena zainteresowania polityką międzynarodową, krajową, lokalną

Dominujące poglądy polityczne

Uczucia, reakcje, dążenia i rozczarowania ludzi wobec sytuacji politycznej

Udział w działalności na rzecz spraw publicznych

Świadomość obowiązków i praw obywatelskich
Funkcjonowanie wymiaru sprawiedliwości

9. Sytuacja małżeństwa i rodziny

Odsetek małżeństw bez ślubu kościelnego

Odsetek osób żyjących w konkubinacie

Odsetek rozwodów

Odsetek matek samotnie wychowujących dzieci i ich sytuacja

Główne problemy w sferze życia rodzinnego

Trzeci i ostatni przedmiot analizy stanowi wewnętrzna sytuacja badanej rzeczywistości duszpasterskiej. Pomocą w przeprowadzeniu tego etapu może być poniższy kwestionariusz uwzględniający najczęściej spotykane formy działalności duszpasterskiej na przykładzie typowej parafii:

1. Dane ogólne

Liczba ochrzczonych

Odsetek praktykujących

Wykaz stałych działań duszpasterskich

Główne problemy

2. Życie duchowe wiernych

Praktykowanie modlitwy osobistej i jej formy

Upowszechnienie Pisma św.

3. Działalność ewangelizacyjna (pierwsze głoszenie):

Formy podejmowanych działań

Odsetek mieszkańców objętych tymi działaniami

Skuteczność

Najważniejsze problemy

4. Katecheza (wychowywanie do dojrzałości w wierze)

Formy podejmowanych działań

Odsetek mieszkańców objętych tymi działaniami

Skuteczność

Najważniejsze problemy

5. Liturgia

Rodzaje celebracji liturgicznych i innych nabożeństw

Uczestnictwo i zaangażowanie wiernych

Najważniejsze problemy

6. Duszpasterstwo rodzin

Formypodejmowanychdziałań(zwł.przygotowaniedosakramentumałżeństwa)

Przekonania wiernych na temat małżeństwa i rodziny (zwł. współżycia poza-małżeńskiego, wierności małżeńskiej, rozwodów, kontroli urodzeń, aborcji)

Stan przekazywania wiary w rodzinach

Najważniejsze problemy

7. Duszpasterstwo młodzieży

Formy podejmowanych działań

Odsetek młodzieży objętej tymi działaniami

Skuteczność

Najważniejsze problemy

8. Inne formy duszpasterstwa dojrzałych wierzących (w tym duszpasterstwa specjalistyczne i grupy duszpasterskie)

Formy podejmowanych działań

Odsetek mieszkańców objętych tymi działaniami

Skuteczność

Relacje z parafią

Najważniejsze problemy

9. Działalność charytatywna

Formy podejmowanych działań

Odsetek osób zaangażowanych

Adresaci pomocy i jej skuteczność

Najważniejsze problemy

10. Osoby zaangażowane w działalność duszpasterską

Kategorie (księża, osoby konsekrowane, świeccy) i liczba

Przygotowanie i formacja

Sposób pełnienia funkcji

Główne problemy

11. Struktury planowania i podejmowania decyzji

Kto i w jaki sposób podejmuje decyzje i opracowuje plany duszpasterskie?

Zaangażowanie wiernych

Główne problemy

12. Przepływ informacji

Stosowane środki (ogłoszenia, gazetka parafialna, strona internetowa, itp.)

Zainteresowanie wiernych i skuteczność

Osoby zaangażowane

Sposób dystrybucji

Główne problemy

13. Dobra doczesne

Posiadane nieruchomości, ich stan i wykorzystanie

Posiadane dobra ruchome

Fundusze, długi, kredyty

Osoby odpowiedzialne za finanse

Osoby odpowiedzialne za stan nieruchomości i wyposażenia

Zaangażowanie wiernych

Główne problemy

Zebrane w ten sposób informacje wymagają uporządkowania. Pomocą w tym względzie może służyć diagram analizy SWOT¹². Umożliwia on zrozumienie mocnych i słabszych stron badanej rzeczywistości duszpasterskiej oraz rozpoznanie szans i zagrożeń płynących z otoczenia zewnętrznego¹³. Diagram SWOT ma kształt czteropolowej szachownicy. W polach położonych w górnej części diagramu wpisuje się atuty (w lewym polu) i słabości (w prawym polu) wewnętrzne analizowanej rzeczywistości. Dolna część diagramu służy do wpisania szans i zagrożeń zewnętrznych (odpowiednio po lewej i po prawej stronie). Dokonując takiego zestawienia nie trzeba już wyodrębniać i opisywać wszystkich dostrzeżonych w trakcie analizy elementów, ale skupić się na czynnikach kluczowych, czyli takich, które posiadają decydujący wpływ na działalność badanej rzeczywistości duszpasterskiej.

W przypadku niewielkich rzeczywistości duszpasterskich, posiadających mało rozbudowaną strukturę wewnętrzną i prowadzących działalność o niewielkim zakresie, przygotowanie diagramu SWOT może zastąpić wcześniejsze etapy fazy analizy i oceny sytuacji.

3. Etap decyzji i projektu

Przeprowadzona analiza sytuacji prowadzi zazwyczaj do zidentyfikowania szeregu problemów duszpasterskich. Podjęcie działań zmierzających do zajęcia się wszystkimi tymi problemami jest niemożliwe, gdyż doprowadzi wyłącznie do rozproszenia sił i frustracji, albo skończy się działaniami pozornymi. Trzeba więc określić, który z nich stanowi kwestię kluczową. To właśnie ten problem stanie się przedmiotem dalszych działań duszpasterskich. Tego rodzaju wybór, czyli

¹² Z ang. S – *strengths* (atuty, mocne strony), W – *weaknesses* (słabości, słabe strony), O – *opportunities* (okazje), T – *threats* (zagrożenia). Por. M. Witek-Hajduk, *Metody oceny firmy*, „Marketing w praktyce” 5 (1999), s. 11.

¹³ Por. A. Pomykański, *Zarządzanie i planowanie marketingowe*, Warszawa 2005, s. 67–68.

decyzja duszpasterska, stanowi ważny i niezbędny element metody teologiczno-pastoralnej.

Wydaje się, że można tu przeprowadzić pewną analogię do indywidualnej pracy nad sobą. Osobisty rachunek sumienia zazwyczaj prowadzi do odkrycia rozmaitych grzechów, wad i słabości. W podejmowanej pracy nad sobą nie można starać się walczyć ze wszystkimi jednocześnie. Należy więc określić, która wada stanowi najpoważniejszy problem, a następnie na niej właśnie skoncentrować swoje wysiłki. Dopiero, gdy jeden problem zostanie rozwiązany, można zwrócić się ku kolejnemu, pamiętając jednak, by w pierwszej kolejności rozprawiać się z wadami najpoważniejszymi, a dopiero potem podejmować walkę z mniej istotnymi¹⁴. Pożyteczny może tu być obraz beczki czy wiadra, które składa się z klepek o nierównej długości. Do takiego wiadra można nalać tylko tyle wody, na ile pozwoli najkrótsza klepka. Nic nie pomoże wydłużanie pozostałych, jeśli najpierw nie rozwiąże się problemu najkrótszej klepki.

Jak wynika z powyższego przykładu, decyzja duszpasterska nie jest aktem arbitralnym. Chodzi w niej o uchwycenie rzeczywiście najważniejszego problemu duszpasterskiego analizowanej wspólnoty. Podejmujący taką decyzję musi brać pod uwagę to, co mówi aktualna sytuacja (wymiar kairologiczny), uwzględniać określone kryteria działalności kościelnej (wymiar kryteriologiczny), a także rzeczywiste możliwości danej wspólnoty (wymiar operatywny).

W podjęcie decyzji duszpasterskiej winna być zaangażowana cała wspólnota, której ta decyzja dotyczy. W tym celu należy wykorzystać rady duszpasterskie różnego szczebla lub inne podobne organizmy. Chodzi jednak o rzeczywiste, a nie pozorne zaangażowanie wspólnoty czy jej reprezentacji. Zadaniem rady nie może więc być jedynie potwierdzenie już wcześniej podjętej decyzji, ale rzeczywisty udział w jej wypracowywaniu. Trzeba przy tym uważać, aby gremia stanowiące reprezentację wspólnoty nie zostały zdominowane przez jedną tylko grupę czy środowisko. Troska o dopuszczenie do głosu wszystkich, także słabych i ubogich (niekoniecznie w sensie materialnym – także, jeśli chodzi np. o wykształcenie), stanowi specyficzne zadanie wynikające z posługi święceń. Wspólnotowe podejmowanie decyzji niesie ze sobą również pewne niebezpieczeństwa. Nie zawsze wola większości utożsamia się z wolą Boga. Dlatego, nie w każdych warunkach decyzja wspólnotowa winna być preferowana. Właściwe rozeznanie odpowiedniej dla danej sytuacji drogi postępowania prowadzącej do podjęcia decyzji duszpasterskiej stanowi także zadanie przynależące do posługi święceń. Zawsze jednak wspólnota powinna wiedzieć, kto podjął daną decyzję oraz jakie były motywy jej podjęcia¹⁵.

¹⁴ Por. Mnich z Zakonu Kartuzów, *Rozeznawanie duchów*, Poznań 2006, s. 89–90.

¹⁵ Por. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, s. 275–276.

W przypadku wspólnotowego podejmowania decyzji duszpasterskiej można wykorzystać poniższy schemat rozeznawania wspólnotowego¹⁶.

1. Sformułowanie zagadnienia stanowiącego przedmiot rozeznania, przedstawienie różnych jego aspektów (przy ewentualnym udziale ekspertów itd.).
2. Modlitwa osobista i wspólnotowa, którą należy rozumieć jako akt stanięcia przed Bogiem w gotowości szukania jego woli.
3. Refleksja osobista we wspólnocie (w ciszy każdy podejmuje osobistą refleksję, jednak czyni to w obecności innych, by indywidualne skupienie i zaangażowanie każdego pomagało innym zgromadzonemu).
4. Dzielenie się owocami refleksji. Nie chodzi tu o debatę, ale o uważne słuchanie, w klimacie braterstwa i modlitwy. Ewentualne pogłębienie opinii i debata na temat stojących za nimi motywacji, następują później. Jest istotne, aby w pierwszej fazie, (która może się przedłużyć w czasie, jeśli brak odpowiednich warunków) unikać każdej formy dyskusji i konfrontacji opinii.
5. Podjęcie decyzji. Podejmuje się ją w oparciu o zasady obowiązujące w danym gremium (grupy nieformalne, rada duszpasterska, kapłańska, kapituła zakonna itd.) i naturę rozpatrywanych problemów. Nie zawsze więc będzie to głosowanie, w którym decyduje większość.

Podjęcie decyzji duszpasterskiej rozpoczyna tworzenie planu duszpasterskiego. Zazwyczaj rozróżnia się plany strategiczne i taktyczne. Te pierwsze opisują cele i ogólne sposoby ich realizacji. Plany taktyczne natomiast, to szczegółowe opisy – zwykle w formie planów rocznych – opisujące szczegóły wdrażania przyjętej strategii¹⁷. W zastosowaniu do przyjętej w niniejszym artykule metody teologiczno-pastoralnej można przyjąć, że faza decyzji i projektu ma charakter strategiczny, zaś etap realizacji – taktyczny.

We właściwym wyznaczaniu celów na etapie strategicznym mogą pomóc następujące wskazania, które określają charakterystyczne cechy, jakimi ma się odznaczać poprawnie sformułowany cel. Cel powinien być¹⁸:

1. Specyficzny, czyli konkretny, a więc sprecyzowany tak bardzo, jak tylko się da¹⁹.
2. Mierzalny, to jest w miarę możliwości wyrażony w liczbach.

¹⁶ Por. S. Lanza, *Convertire Giona*, s. 126–127.

¹⁷ Por. R. Kłeczek, W. Kowal, J. Woźniczka, *Strategiczne planowanie marketingowe*, Warszawa 1999, s. 73.

¹⁸ Por. *Inżynier na rynku pracy*, <http://www.kariery.pk.edu.pl/poradnik,29,pl.htm> (18.11.2011).

¹⁹ Program duszpasterski dla Kościoła w Polsce na rok 2011/2012 podaje np. następująco sformułowany cel: „Pomoc w zrozumieniu tajemnicy Kościoła” (Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół naszym domem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010–2013*, Poznań 2011, s. 17). Jest to przykład celu

3. Ambitny, a więc niebędący jeszcze w zasięgu ręki, mobilizujący do wysiłku, wymagający nabycia nowych umiejętności lub kompetencji, zmuszający do wykonywania trudniejszych zadań niż realizowane do tej pory.
4. Realistyczny, czyli mimo wszystko osiągalny, gdyż planowanie czegoś, co nie może zostać osiągnięte, prowadzi jedynie do frustracji.
5. Terminowy, to znaczy, że jego osiągnięcie musi się dokonać w wyznaczonym czasie.

Poprawnie sformułowany cel powinien posiadać następującą strukturę: termin (np. po..., do..., w czasie... itp.), odpowiedzialność (np. diecezja..., dekanat..., parafia..., grupa duszpasterska... itp.), postanowienie (np. dokona..., planuje..., wykona..., dąży do... itp.), działanie (np. zwiększyć..., zmniejszyć..., poprawić..., opracować... itp.), zobowiązanie (najlepiej wyrażone w sposób wymierny, np. w procentach, liczbach, przedziałach liczb)²⁰. Jeden cel ogólny można, jeśli to konieczne, rozbić na cele szczegółowe.

4. Etap realizacji i weryfikacji

Po podjęciu decyzji duszpasterskiej i sformułowaniu celu, następuje faza realizacji i weryfikacji.

To, co określa się mianem realizacji obejmuje następujące elementy²¹:

- organizowanie, czyli budowanie struktury, wewnątrz której plany będą wykonywane;
- określenie konkretnych działań, jakie należy podjąć dla realizacji wyznaczonych celów;
- ustalenie sposobu wykonania tych działań;
- ustalenie terminu i kolejności wykonania poszczególnych działań;
- wyznaczenie osób odpowiedzialnych za ich wykonanie;
- przewidywanie ewentualnych trudności i obmyślenie sposobów ich pokonania;

niesprecyzowanego, a przy tym niemierzalnego. W konsekwencji bardzo trudno obiektywnie zweryfikować jego faktyczną realizację.

²⁰ Por. K. Bokacka, R. Bokacki, *Jak opracować plan rozwoju hufca? Materiał szkoleniowy dla komend harcerek, bmm 2003*, s. 36.

²¹ Por. D. Dale, N. Mitiguy, *Dla odmiany... planowanie. Poradnik twórczego planowania i opracowywania programu działania*, Warszawa 1995, s. 65; R. Hajduk, *Planowanie ma przyszłość... także w Kościele*, „Homo Dei” 74 (2004) 2, s. 42–43; Z. Jasiński, *Zarządzanie pracą. Organizowanie, planowanie, motywowanie, kontrola*, Warszawa 1999, s. 187; R. Kłęczek, W. Kowal, J. Woźniczka, *Strategiczne planowanie marketingowe*, s. 335 i 362; A. Pomykański, *Zarządzanie i planowanie marketingowe*, s. 164.

- zgromadzenie i przydzielenie odpowiednich środków finansowych przeznaczonych na realizację zaplanowanych działań;
- przygotowanie odpowiedniego zaplecza materialnego (pomieszczenia i sprzęt);
- pozyskiwanie poparcia dla realizowanego programu
- stałe koordynowanie i kierowanie ludźmi, aby osiągnęli zakładane cele.

Organizowanie, a więc tworzenie struktury, w ramach której nastąpi realizacja wyznaczonych celów, stanowiące pierwszy składnik procesu realizacji, potrzebne jest wówczas, gdy we wspólnocie realizującej program duszpasterski struktura taka nie istnieje lub gdy jej dotychczasowy kształt okazuje się nieadekwatny do potrzeb związanych z realizacją programu. Przez strukturę, o której tutaj mowa, należy rozumieć zorganizowany system instytucji i osób współpracujących w realizacji celów stojących przed parafią²².

Określenie szczegółowych działań, które złożą się na ścieżkę realizacji zakładanych celów duszpasterskich może się dokonać przy pomocy techniki zwanej „burzą mózgów”, albo – lepiej – na drodze wspólnotowego rozeznawania, którego przebieg opisano już wyżej w niniejszym artykule.

Po ustaleniu działań, jakie mają zostać podjęte, należy określić ich wzajemne relacje oraz przydzielić do każdego z nich odpowiednich wykonawców, nie zapominając o wyznaczeniu terminów ich realizacji. Przydzielenie odpowiedzialności za wykonanie poszczególnych zadań może dokonać się na drodze odgórnej decyzji kompetentnych przełożonych, lepiej jednak, także na tym etapie planowania duszpasterskiego, zaangażować w tę pracę wszystkie zainteresowane osoby. W tym kontekście warto zauważyć, iż wyróżnia się trzy podstawowe podejścia do procesu realizacji: biurokratyczne, partycypujące oraz mieszane²³. Pierwsze z nich stosowane jest wówczas, gdy trzeba podejmować szybkie i zdyscyplinowane działania. W tym podejściu to grupa przełożonych i ekspertów formułuje strategię i określa sposoby jej wprowadzenia w życie. W podejściu partycypującym cała zainteresowana wspólnota angażuje się aktywnie w proces wdrożenia, to znaczy uzyskuje możliwość wpływania na ostateczny kształt działań. Natomiast w podejściu mieszanym, proces realizacji jest opracowywany przez osoby stojące na czele wspólno-

²² Przykładem takiej struktury może być propozycja bp. Wilhelma Pluty, który w swojej wizji funkcjonowania parafii w ówczesnej diecezji gorzowskiej widział tę wspólnotę w następującym kształcie: proboszcz (wraz z ewentualnymi wikariuszami) – stojący na czele parafii, parafialna rada duszpasterska – grupa najbardziej aktywnych i zaangażowanych parafian, zespoły duszpasterskie – gremia podejmujące działalność misyjną i duszpasterską wobec ogółu parafian, ogół wiernych parafii – objęty zwyczajnym działaniem duszpasterskim (por. W. Pluta, *Vademecum współpracy ludu Bożego i duszpasterza*, Zielona Góra 2003, s. 17–39).

²³ Por. R. Kłeczek, W. Kowal, J. Woźniczka, *Strategiczne planowanie marketingowe*, s. 363–364.

ty, ale przy stałej konsultacji i korzystaniu z pomysłów zgłaszanych przez wszystkich członków wspólnoty. To ostateczne rozwiązanie wydaje się najbardziej korzystne.

W praktyce, gdy zachodzi potrzeba rozdzielenia odpowiedzialności za wykonanie poszczególnych zadań składających się na określony projekt duszpasterski, należy zwołać zebranie wszystkich osób gotowych do współpracy w tym przedsięwzięciu. Obecny na zebraniu prezentuje się opracowaną wcześniej listę wszystkich czynności niezbędnych do realizacji programu. Każde z zadań winno zostać krótko scharakteryzowane, a następnie prosi się zebranych o sugestie dotyczące terminów i podziału obowiązków. Przedkładane propozycje trzeba uzasadnić, natomiast ewentualne wątpliwości – wyjaśnić²⁴.

Dla większej jasności informacje dotyczące poszczególnych zadań, osób odpowiedzialnych za ich wykonanie oraz terminów opracowuje się w formie harmonogramów obrazujących w sposób graficzny przebieg zadań w czasie, określając termin ich rozpoczęcia i zakończenia²⁵. W mniej skomplikowanych projektach wystarczający będzie prosty harmonogram: Zadanie/Kto/Kiedy²⁶. Ma on kształt tabeli o trzech kolumnach. W wierszach pierwszej kolumny wypisuje się poszczególne zadania. W kolumnie drugiej – osoby odpowiedzialne za ich wykonanie. Natomiast w trzeciej – termin wykonania zadań.

Ten nieskomplikowany harmonogram jest dosyć prosty do zrozumienia dla osób biorących udział w realizacji programu duszpasterskiego. Nie ukazuje on jednak wzajemnych powiązań między zadaniami. Wady tej nie posiada harmonogram Gantt'a, zwany także wykresem paskowym²⁷. Każde zadanie składające się na planowane przedsięwzięcie jest na tym wykresie przedstawione graficznie w postaci poziomego paska. Początek i koniec paska zostają umieszczone w odpowiednich kolumnach wykresu, w zależności od terminu rozpoczęcia i zakończenia danego zadania. Ponieważ paski są umieszczone pojedynczo w kolejnych wierszach, dlatego dokładnie widać, w jakich terminach określone zadania wykonywane są równoległe, a kiedy rozpoczęcie następnego zadania musi się wiązać z ukończeniem poprzedniego. Na paskach można dodatkowo umieścić informacje o osobach odpowiedzialnych za wykonanie poszczególnych zadań.

Realizację przedsięwzięć złożonych, o charakterze bardziej skomplikowanym, rozpisuje się przy wykorzystywaniu technik planowania sieciowego. Jedną z nich jest technika oceny i kontroli działania, czyli PERT (ang. Program

²⁴ Por. D. Dale, N. Mitiguy, *Dla odmiany... planowanie*, s. 67.

²⁵ Por. Z. Jasiński, *Zarządzanie pracą. Organizowanie, planowanie, motywowanie, kontrola*, Warszawa 1999, s. 193.

²⁶ Por. D. Dale, N. Mitiguy, *Dla odmiany... planowanie*, s. 68.

²⁷ Por. tamże, s. 70.

Evaluation and Review Technique)²⁸. Procedura sporządzania wykresu sieciowego obejmuje następujące czynności²⁹:

- podział przedsięwzięcia na zadania,
- ustalenie logicznego następstwa poszczególnych czynności,
- określenie czasu trwania czynności,
- wykreślanie sieci,
- ustalenie najwcześniejszych możliwych i najpóźniejszych dopuszczalnych terminów wystąpienia zdarzeń,
- wyliczanie rezerwy czasu,
- wykreślenie drogi krytycznej,
- interpretacja rezerw czasu,
- ewentualne doskonalenie sieci w sensie skrócenia ścieżki krytycznej.

Pod pojęciem ścieżki krytycznej należy rozumieć najdłuższą ścieżkę w całej sieci. Ponieważ właśnie ta ścieżka determinuje czas trwania całego przedsięwzięcia, dlatego należy skoncentrować uwagę na możliwości jej skrócenia³⁰.

W przypadku projektów złożonych harmonogram paskowy lub PERT mogą dać ogólny obraz projektu, a tabela Zadanie/Kto/Kiedy – szczegóły dla każdego ze składających się na niego elementów³¹.

W realizacji programu duszpasterskiego, tak jak w przypadku każdego innego przedsięwzięcia, należy przewidywać ewentualne trudności i przeszkody. Dobrze będzie dokonać ich zbiorczego zestawienia, co pomoże zaangażowanym osobom w przygotowaniu się na możliwe zakłócenia realizacji programu. Pomocnym narzędziem do dokonania takiego zestawienia może być specjalna tabela składająca się z czterech kolumn. W kolejnych wierszach pierwszej kolumny wylicza się przewidywane potencjalne przeszkody, a w kolumnie drugiej podaje się w procentach szacunkowe prawdopodobieństwo wystąpienia przeszkody, w kolumnie trzeciej – szacowaną szkodliwość, a w ostatniej kolumnie zapisuje się proponowane sposoby rozwiązania danego problemu³².

Realizowanie programu duszpasterskiego nie może się obyć bez odpowiednich środków finansowych i zaplecza materialnego (pomieszczenia, sprzęt, materiały itp.). Na ten cel należy przewidzieć odpowiedni środki w budżecie wspólnoty podejmującej się realizacji programu duszpasterskiego. Czasem warto szukać wsparcia finansowego w instytucjach świeckich³³. Zawsze trzeba pamiętać, że

²⁸ Por. H. Bieniok i zespół, *Metody sprawnego zarządzania. Planowanie, organizowanie, motywowanie, kontrola*, Warszawa 1997, s. 34.

²⁹ Por. tamże, s. 37.

³⁰ Por. tamże, s. 36.

³¹ Por. D. Dale, N. Mitiguy, *Dla odmiany... planowanie*, s. 70.

³² Por. tamże, s. 63.

³³ Por. R. Hajduk, *Planowanie ma przyszłość... także w Kościele*, „Homo Dei” 74 (2004) 2, s. 42–43.

właśnie nieliczenie się z możliwościami danej wspólnoty, staje na przeszkodzie realizacji zbyt ambitnych planów. Z drugiej jednak strony, realizm w ocenie spraw materialnych winien iść w parze ze spojrzeniem wiary i zaufaniem pokładanym w Bożej Opatrzności. Nie oznacza to bynajmniej lekkomyślności w podejściu do kwestii finansowych, wymaga jedynie postawy autentycznego rozeznawania, które – trzeba to przypomnieć i w tym miejscu – stanowi istotę planowania duszpasterskiego.

Jeszcze jednym elementem koniecznym do uwzględnienia na etapie realizacji programu duszpasterskiego jest kwestia pozyskiwania poparcia dla wdrażanego projektu. Solidny namysł nad tym zagadnieniem pomoże w skuteczniejszej realizacji przedsięwzięcia. Owocem tego namysłu powinno się stać specjalne zestawienie, w którym w trzech kolumnach zostaną wyszczególnione osoby, grupy i instytucje popierające program, obojętne wobec niego i przeciwnie projektowi. Po zebraniu tego rodzaju danych należy ustalić, kogo trzeba przekonać do popierania projektu (warto przy tym zawczasu przewidzieć, kto będzie szczególnie trudny do przekonania), w jaki sposób ma się zamiar zdobyć poparcie oraz kto weźmie na siebie odpowiedzialność za realizację tego zadania w odniesieniu do poszczególnych osób i środowisk wymienionych w wyżej wspomnianym zestawieniu³⁴.

Równoległe z realizacją programu duszpasterskiego zespół odpowiedzialny, z ewentualną pomocą ekspertów, przeprowadza się jego stałą weryfikację (kontrolę, ewaluację). Niezależnie od tej stałej kontroli, dobrze będzie zaplanować z góry pewne etapy kontrolne, najlepiej w kluczowych momentach realizacji programu duszpasterskiego, np. w momentach przewidzianej realizacji celów szczegółowych lub celu ogólnego, albo przy końcu roku duszpasterskiego³⁵.

Pod pojęciem weryfikacji rozumie się najpierw nieustanną rewizję wyznaczonych celów i przyjętych strategii pod kątem ich aktualności w zmieniającej się sytuacji. Jest to tak zwana kontrola strategiczna, której celem jest sprawdzenie, czy dana wspólnota duszpasterska *robi właściwe rzeczy*³⁶. Polega ona na nieustannej analizie aktualnej sytuacji wspólnoty, zarówno wewnętrznej jak i zewnętrznej, aby wykryć zjawiska zagrażające osiągnięciu celów lub realizacji wybranych strategii³⁷.

Innym, równie potrzebnym rodzajem weryfikacji jest kontrola operacyjna polegająca na analizie bieżącej działalności. Jej celem jest rozpoznanie, czy wspólnota *robi rzeczy właściwie*. Chodzi o stwierdzenie, czy realizacja przyjętego

³⁴ Por. D. Dale, N. Mitiguy, *Dla odmiany... planowanie*, s. 66.

³⁵ Por. R. Hajduk, *Udział parafialnej rady duszpasterskiej w planowaniu działalności pastoralnej*, „Currenda” 155 (2005) 1, s. 136.

³⁶ Por. R. Kłeczek, W. Kowal, J. Woźniczka, *Strategiczne planowanie marketingowe*, s. 369.

³⁷ Por. A. Klasik [red.], *Planowanie strategiczne*, Warszawa 1993, s. 171.

planu duszpasterskiego przynosi zakładane rezultaty. Jeśli tak nie jest, to efektem kontroli operacyjnej powinna być likwidacja stwierdzonych odchyłeń bądź rewizja pierwotnych założeń³⁸. Proces weryfikacji może również wykazać, że zakładany cel został w pełni zrealizowany. W takiej sytuacji nie wprowadza się korekt do planu, wydłuża się natomiast okres planowania lub wprowadza się większe uszczegółowienie planu³⁹.

Proces weryfikacji obejmuje w pierwszym rzędzie wyznaczenie zmiennych kontrolnych i ustalenie kryteriów oceny, czyli zdefiniowanie tych zagadnień lub obszarów problemowych, które należy poddać obserwacji i sprecyzowanie wartości lub jakości, które winny zostać osiągnięte⁴⁰. Dla poprawnego wyznaczenia zmiennych kontrolnych i kryteriów oceny konieczna jest jasna świadomość celów określonych w programie duszpasterskim. Innymi słowy: aby dokonać poprawnej weryfikacji, trzeba wiedzieć, co chce się osiągnąć. Przyjmuje się, że do strategicznych obszarów kontroli należą⁴¹: struktura danej wspólnoty (czy jej kształt odpowiada realizowanemu planowi duszpasterskiemu?), przywództwo (czy jego jakość i sposób sprawowania służą realizacji zamierzonych celów?), sposoby działania (czy są adekwatne do realizacji przyjętych celów?), podmioty działań duszpasterskich (czy są należycie przygotowane do realizacji programu duszpasterskiego i jak wygląda ich zaangażowanie?) oraz systemy przekazywania informacji i kontroli (czy odpowiadają potrzebom wspólnoty i jak funkcjonują?).

Kolejnym elementem procesu kontroli jest mierzenie zmiennych kontrolnych i rejestrowanie odchyłeń. To dosyć trudne zadanie, jeśli przedmiot kontroli stanowią wartości niewymierne, a tak właśnie często bywa w przypadku programów duszpasterskich. Na tym etapie rejestruje się odchylenia, które ze swej strony sygnalizują występowanie lub możliwość występowania problemu, albo nieskuteczność podejmowanych działań.

Stwierdzenie występowania odchyłeń powinno prowadzić do zdiagnozowania ich przyczyn (dlaczego tak się dzieje?). Należy pamiętać, że przyczyny te mogą być dwojakiego rodzaju. Jeśli powodem odchyłeń są błędy w realizacji strategii, a więc przyczyny wewnętrzne, to istnieje możliwość ich usunięcia. Natomiast, jeśli odchylenia zostały spowodowane przez zmiany w otoczeniu, to wspólnota nie ma wpływu na ich usunięcie, ale może dokonać zmian we własnej strukturze lub skorygować plan duszpasterski, aby odpowiedzieć na zmieniające się warunki zewnętrzne.

³⁸ Por. R. Kłeczek, W. Kowal, J. Woźniczka, *Strategiczne planowanie marketingowe*, s. 369.

³⁹ Por. A. Pomykański, *Zarządzanie i planowanie marketingowe*, s. 169 (na podstawie znajdującego się tam schematu).

⁴⁰ Odnośnie składników procesu kontrolnego por. A. Klasik [red.], *Planowanie strategiczne*, s. 171–174.

⁴¹ Por. H. Bieniok i zespół, *Metody sprawnego zarządzania*, s. 279.

Ostatnim etapem procesu weryfikacji jest wprowadzenie korekt do programu duszpasterskiego, zmiana strategii lub przeformułowanie celów.

Zakończenie

Opisany powyżej proces planowania duszpasterskiego nie powinien być rozumiany, jako jednorazowe przedsięwzięcie, po zakończeniu którego powraca się do jakiejś innej formy działalności duszpasterskiej. Koniec określonego projektu, moment finalnej weryfikacji, otwiera jednocześnie kolejny cykl planowania, staje się punktem wyjścia nowej analizy i oceny sytuacji. Tak więc planowanie duszpasterskie to stały styl działalności kościelnej w konkretnej wspólnotcie. Styl nakierowany na nieustanne słuchanie Boga, rozeznawanie jego woli i wprowadzanie w życie działań będących odpowiedzią kościelnej wspólnoty na tę wolę. Planowanie duszpasterskie wymaga więc stałej czujności, nieustannego poszukiwania woli Boga. W tym sensie nie jest czynnością techniczną, lecz można powiedzieć, szczególną formą modlitwy. Opisane wyżej techniczne narzędzia trzeba więc widzieć, jako pomoc w poszukiwaniu woli Boga i odkrywaniu jego planów, a nie tylko zwyczajne środki służące poprawie, po ludzku rozumianej, skuteczności. Zaangażowanie się konkretnej kościelnej wspólnoty w dzieło planowania duszpasterskiego stanowi z pewnością spore wyzwanie, wymagające trudu i przezwyciężenia utrwalonych przyzwyczajzeń. To wyzwanie warto jednak podjąć, gdyż działalność kościelna okaże się owocna tylko wówczas, gdy stanie się wprowadzaniem w życie rozpoznanej woli Boga.

Streszczenie

Współczesna teologia pastoralna podkreśla rolę planowania w prowadzeniu działalności duszpasterskiej. W niniejszym artykule przedstawiono praktyczne narzędzia służące do planowania duszpasterskiego w oparciu o metodę duszpasterskiego rozeznania włoskiego pastorałisty S. Lanzy. Metoda ta obejmuje trzy etapy: analizę i ocenę sytuacji, decyzję duszpasterską i projekt, realizację i weryfikację. Każdy z tych etapów wymaga zastosowania odpowiednich narzędzi. Wiele z tych narzędzi wyrasta z doświadczeń świeckiej teorii organizacji i zarządzania. Ich zastosowanie w praktyce duszpasterskiej może pomóc w bardziej skutecznym działaniu. Należy jednak zawsze pamiętać, iż prawdziwą naturą planowania duszpasterskiego jest rozeznawanie woli Bożej.

SŁOWA KLUCZOWE: planowanie duszpasterskie, metoda duszpasterskiego rozeznania, program duszpasterski.

Summary

The planning in pastoral ministry

Contemporary pastoral theology emphasizes the role of planning in pastoral ministry. This article presents practical tools for pastoral planning based on the method of pastoral discernment of the Italian pastoralist S. Lanza. This method consists of three phases: analysis and evaluation of the situation, pastoral decision and project, its implementation and verification. Each of these steps requires the use of appropriate tools. Many of these tools come from the theory of experience of secular organization and management. Their use in pastoral practice can help pastors operate more efficiently. However, one should always remember that the true nature of pastoral planning is to discern the will of God.

KEYWORDS: pastoral planning, the method of pastoral discernment, pastoral program.

Bibliografia

- Bieniok H. i zespół, *Metody sprawnego zarządzania. Planowanie, organizowanie, motywowanie, kontrola*, Warszawa 1997.
- Jasiński Z., *Zarządzanie pracą. Organizowanie, planowanie, motywowanie, kontrola*, Warszawa 1999.
- Klasik A. [red.], *Planowanie strategiczne*, Warszawa 1993.
- R. Kłeczek, W. Kowal, J. Woźniczka, *Strategiczne planowanie marketingowe*, Warszawa 1999.
- Kreikebaum H., *Strategiczne planowanie w przedsiębiorstwie*, Warszawa 2004.
- Lanza S., *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, Roma 2005.
- Pomykalski A., *Zarządzanie i planowanie marketingowe*, Warszawa 2005.
- Wielebski T., *Cele, sposoby, formy i środki programowania duszpasterskiego*, „Teologia praktyczna” 9 (2008), s. 19–48.

Dariusz Tułowiecki
Kraków

Wiara jako klucz do tożsamości kapłańskiej Próba komentarza w świetle Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów „*Presbyterorum ordinis*”

Papież Benedykt XVI inaugurując Rok Wiary w 50. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II przypomniał Kościołowi, że *Vaticanum II* w swej istocie był soborem o wierze. Sobór bowiem wezwał wszystkich katolików, by w centrum życia osobistego i kościelnego był zawsze Bóg w Jezusie Chrystusie. Prymat Chrystusa nie jest bowiem wyłącznie kwestią raz dokonanego wyboru, lecz jest zadaniem i polem nieustannej troski¹. Troska o wiarę jest zadaniem każdego wierzącego. Tym bardziej dotyczy ona prezbiterów, dla których wiara stanowi tron tożsamości. Nie można bowiem zrozumieć istoty kapłaństwa i zadań prezbitera w Kościele bez wiary. Dlatego Święty Ambroży, pisząc o kapłaństwie do Konstancjusza w trybie rozkazującym, przypomina mu: „Trzymaj mocno ster wiary”², zaś kard. Mauro Piacenza, jako prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa poprzez sam tytuł własnej książki wskazuje, że Chrystus i relacja z Nim definiuje tożsamość kapłana³.

Bez wiary prezbiter nie będzie ani znakiem i przedłużeniem obecności Chrystusa w świecie, ani nie będzie prowadził wiernych do komunii z Bogiem, nie będzie człowiekiem budującym komunie wewnątrzkościelną, nie będzie też potrafił wejść w funkcje budującego mosty ze światem⁴. Aby realizować zadanie sługi komunii i budowniczego mostów – *pontifex* – winien w wolności i miłości starać się każdego dnia pielęgnować osobistą i autentyczną więź z Tym, który go zaprosił na tę drogę egzystencji⁵. „Sprawą podstawową w życiu kapłana jest więź z Jezusem Chrystusem” – przypomniał prezbiterom Jan Paweł II w 1992 r., zaś Benedykt XVI mówił wyraźnie do polskich księży: „Chrystus wziął was w swoją

¹ Franciszek, *Lumen fidei (LF)*, nr 6.

² M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2010, s. 134.

³ M. Piacenza, *Chrystus tożsamością kapłana*, Kraków 2011.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis (PDV)*, nr 12–16.

⁵ W. Nowacki, *Aktualności problematyki kapłaństwa (wprowadzenie)*, [w:] W. Nowacki [red.], *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Łomża 2011, s. 11–12.

szczególną opiekę. Jesteście ukryci w Jego dłoniach i w Jego Sercu. Zanurcie się w Jego miłość i oddajcie Mu waszą⁶! Dlatego w kontekście minionego Roku Wiary, ważnym wydaje się przypominanie sobie wzajemnie – w środowisku kapłańskim – o potrzebie stałej troski o tę konstytuującą prezbitera więź. Jest to relacja, która – tak jak u innych wierzących – może ulec osłabieniu, przechodzić kryzys oraz zagrożona jest zaniedbaniem lub utratą. Bez tej relacji żaden prezbiter, ani nie pozna swej tożsamości, ani nie będzie w stanie właściwie żyć w służbie komunii.

1. Powstanie „Presbyterorum ordinis”

Ogłoszony 7 października 1965 r. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, z jednej strony jest ważnym ogniwem ciągłości nauczania Kościoła na temat sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu oraz stanowi kontynuację soborowego porządkowania sposobu rozumienia tego sakramentu święceń i pierwszego stopnia kapłaństwa. Jednak, z drugiej – na tyle idzie dalej, że jego ujęcia są uznawane za nowatorskie⁷, a sposób ujmowania posługi – przyjmowane za „olbrzymi krok” w rozwoju definiowania prezbiteratu⁸. Zakres tego „kroku” oraz ranga przyjętego słownictwa, perspektyw i uporządkowań, nie były, co prawda, w momencie jego promulgowania określane jako „rewolucyjne”⁹, jednak w perspektywie czasu Dekret może być uznany za stanowiący ważny impuls dla codziennego życia każdego prezbitera, za dający klucz do tożsamości i wyznaczający konkretne kierunki dalszych doprecyzowań na polu dogmatycznym, duchowym, prawnym i pastoralnym¹⁰.

W swym zasadniczym kształcie, Dekret bazuje na dotychczasowym nauczaniu Kościoła – w tym wypowiedziach papieży początku XX w.¹¹. Jest on elementem ewolucyjnej drogi i stanowi impuls do kolejnych wypowiedzi i doprecyzowań: encykliki Pawła VI *Sacerdotalis celibatus* z 1967 r., adhortacji Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* z 1992 r., Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów *Tota Ecclesia* Kongregacji ds. Duchowieństwa z 1994 r., Instrukcji *Kapłan-Pasterz*

⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana w Warszawie*, 25. 05. 2006.

⁷ S. Nowak, *Wprowadzenie do Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje–Dekret–Deklaracje*, Poznań 2002, s. 475.

⁸ *Inny dla innych, Rozmowa z ks. Romanem Rogowskim*, [w:] Z. Nosowski [red.], *Dzieci Soboru zadają pytania*, Warszawa 1996, s. 349.

⁹ J. Döpfner, *Kapłaństwo: elementy trwałe i zmienne*, „Ateneum Kapłańskie” 365 (1969) z. 3, s. 332.

¹⁰ K. Wojtyła, *Kościół w Tajemnicy Odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, Rzym 2012, s. 180.

¹¹ S. Nowak, *Wprowadzenie do Dekretu*, s. 475.

i Przewodnik wspólnoty parafialnej Kongregacji ds. Duchowieństwa z 2002 r., Listu okólnego Kongregacji ds. Duchowieństwa *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* z 1999 r., Instrukcji *O niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* z 1997 r., zapisów *Katechizmu Kościoła Katolickiego* z 1992 r., *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 r. i wypowiedzi ciągłych Magisterium. W tym ciągłym nauczaniu wyróżnić należy: listy do kapłanów Jana Pawła II (w latach 1979–2005), *List Apostolski na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy dies natalis świętego proboszcza* z *Ars* Benedykta XVI (2009) oraz wypowiedzi o kapłaństwie i do kapłanów papieża Franciszka.

Dokument – od pierwszej propozycji opracowanej w latach 1961–62 – przeszedł w trakcie obrad soborowych wiele przekształceń. Były one tak liczne i tak fundamentalne, że zostały określone jako „ogromne”¹². Pierwsza wersja Dekretu *De Clericis* zaproponowana przez Komisję Przygotowawczą *De disciplina cleri et populi christiani*, mimo wstępnej akceptacji ze strony Jana XXIII, doczekała się kilkuset poprawek i uzupełnień. Propozycja była wielokrotnie dyskutowana, przereferowana, odrzucana, poprawiana przez Ojców, jak i też konsultowana z samymi prezbiterami. Dopiero 7 grudnia 1965 r. w ostatecznym głosowaniu, przy sprzeciwie 4 głosów, dokument został zatwierdzony, decyzją 2390 Ojców Soboru, a na tej samej sesji – potwierdzony przez Pawła VI i przeznaczony do promulgacji¹³. Droga, jaką przeszedł, to szlak od definiowania księdza, jako przede wszystkim uzależnionego od biskupa – bardziej sługi biskupa niż Kościoła, od kapłaństwa – w którym prezbiter uczestniczy, by się na tej drodze samemu zbawić; do nowego modelu relacji z kapłaństwem wspólnym, z biskupem, ze świeckimi, z Kościołem i światem¹⁴. Ten kierunek przemian nie był nieoczekiwany, lecz pożądaný i przewidywany – jego zwiastuny i zapowiedzi były obecne przed *Vaticanum II* także na gruncie polskiej myśli teologicznej¹⁵.

Tytuł samego Dekretu – podobnie jak sam dokument – przeszedł szereg przeobrażeń i przekształceń. Ewoluuwał on od formuły z 1961 r. – *De Clericis* do ostatecznej, ze sformułowaniem – „presbyterium”. Stwierdzenie „sacerdotes presbyterium efformant” pojawiło się w dyskusji dopiero w październiku

¹² J. Döpfner, *Kapłaństwo*, s. 331.

¹³ J. Wroceński, *Rola i zadania prezbiterium z życia Kościoła partykularnego (Studium prawnohistoryczne)*, Warszawa 1998, s. 146–177.

¹⁴ *Inny dla innych*, s. 349–350.

¹⁵ E. Rosieński, *Elita i ogół wiernych w posługiwaniu kapłańskim*, „Ateneum Kapłańskie” 313 (1961) z. 2, s. 137–142; S. Wszyński, *Ku kapłaństwu*, „Ateneum Kapłańskie” 310–311 (1960) z. 2–3, s. 163–171; A. Zuberbier, *Pius XII o powołaniach kapłańskich*, „Ateneum Kapłańskie” 310–311 (1960) z. 2–3, s. 172–180; B. Przybylski, *Zagadnienia teologiczne na II Soborze Watykańskim*, „Ateneum Kapłańskie” 321 (1962) z. 1, s. 36–37.

1964 r. Wówczas Ojcowie Soboru uznali, że skoro mówi się o presbyterium, to określenie to winno być wprowadzone do dokumentu dotyczącego prezbiterów. Na sesji tej dyskutowano także pojmowanie prezbiterium – biskupa i prezbiterów, a jeden z Ojców sugerował konieczność określenia relacji pomiędzy biskupem i prezbiterami, gdzie biskup byłby ojcem dla prezbiterów, oni zaś – jego synami, przyjaciółmi, współpracownikami i współbraćmi. Rozumowanie to przyjęto i – od tej pory – sugestia, by dokument zajmował się samymi prezbiterami, została zaakceptowana i ukierunkowała dalsze prace. Nowy schemat nosił już tytuł *De ministerio et vita presbyterorum* (listopad 1964), który zmieniono w listopadzie 1965 r. na *De presbyterorum ministerio et vita*, a ostatecznie przyjęto formułę Dekretu *Presbyterorum ordinis*. Formuła ta wskazuje na troskę Ojców Soboru o swych współpracowników oraz podkreśla zawarte w *Lumen gentium* uporządkowanie i rozróżnienie trzech stopni sakramentu święceń i dwóch stopni kapłaństwa¹⁶. Wedle tego rozróżnienia – prezbiter to mężczyzna mający udział w sakramencie święceń w stopniu prezbiteratu oraz w kapłaństwie, które jest Chrystusowe, a którego pełnią jest biskupstwo¹⁷. Jego kapłaństwo nie pochodzi od biskupa, lecz od Chrystusa, zaś jest ściśle powiązane hierarchicznie ze stanem biskupim i zależne od biskupa w pełnieniu swej władzy¹⁸.

Tytułowa formuła jest ważna nie tylko w kontekście dogmatycznym i pastoralnym, ale też historycznym. Od wieków istniała bowiem w Kościele wielowątkowa nauka o tym sakramencie, wedle której święcenia miały strukturę siedmiostopniową, a nawet ośmio- lub dziewięciostopniowego sakramentu. Obok biskupstwa – mającego status koronacji i postrzeganego w innej logice, istniały święcenia wyższe i niższe – także różnie stratyfikowane i kategoryzowane: prezbiterat, diakonat, subdiakoniat, akolitiat, egzorcystat, lektorat, ostiariat (czasem włączano także tonsurę). Dopiero Pius XII zespolił ze sobą trzy wyższe święcenia (biskupstwo, prezbiterat i diakonat), zaś Paweł VI – za sugestią Ojców – zniósł niższe święcenia i subdiakoniat¹⁹. Tak unormowany stan został potwierdzony zapisem w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*²⁰.

¹⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Pentium (LG)*, nr 28.

¹⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 1536, 1554–1568; *Konstytucją Kościoła jest Ewangelia. Rozmowa z ks. Andrzejem Zuberbierem*, [w:] Z. Nosowski [red.], *Dzieci Soboru zadają pytania*, Warszawa 1996, s. 83.

¹⁸ G. Ghirlanda, *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen gentium”*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, Poznań-Warszawa 1988, s. 88.

¹⁹ J. Nowak, *Trójstopniowość sakramentu święceń*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, s. 94–95.

²⁰ LG nr 28.

2. Tożsamość prezbitera

Konstrukcja *Presbyterorum ordinis* opiera się na 3 rozdziałach zawierających w sumie 22 punkty. Pierwszy z rozdziałów to odpowiedź na pytanie o miejsce prezbitera w Kościele. W punkcie wyjścia Ojcowie piszą jednak nie o kapłaństwie służebnym, lecz o wspólnym – dla wszystkich wierzących. Wszyscy wierzący bowiem – poprzez sakrament chrztu – zostali włączeni w „święte i królewskie kapłaństwo” Chrystusa²¹. Ono czyni każdego chrześcijanina „uczestnikiem namaszczenia Duchem Świętym”²². Polega na tym, że każdy ochrzczony jest powołany, by w miłości i w wolności składać Bogu swe życie w darze. W ten bowiem sposób wierzący osiąga komunię z Bogiem i zmierza ku uszczęśliwiającemu celowi egzystencji. Bóg bowiem kocha człowieka – jak przypomina *Katechizm Kościoła Katolickiego* – a jako Źródło szczęścia zaprasza go, by wraz z Nim był szczęśliwy: „Bóg, w samym sobie nieskończenie doskonały i szczęśliwy, zamysłem czystej dobroci, w sposób całkowicie wolny, stworzył człowieka, by uczynić go uczestnikiem swego szczęśliwego życia”²³. Kochany przez Boga chrześcijanin chce żyć dla Niego, dla Jego chwały. Dlatego chce żyć w komunii z Bogiem. Zaś Bóg – będąc bliski człowiekowi – powołuje go do przyjaźni i jedności, do komunii i bliskości, by zjednoczyć wszystkich ludzi wokół siebie, poprzez swą rodzinę – Kościół²⁴. Odkrycie Boga – Źródła szczęścia – i Jego miłości, prowadzi do uznania go Panem swego życia, dawania świadectwa o Nim²⁵ i trwaniu we wspólnocie uczniów – Kościele²⁶.

Na wiele lat przed Soborem tak o tym wymiarze życia kapłańskiego pisał późniejszy święty – biskup Józef Sebastian Pelczar: „Po cóż ja żyję na ziemi? Czy może nie mam przed sobą żadnego celu, a życie moje jest tylko komedią chwilową i snem przemijającym, po którym nie ma przebudzenia, albo też nieznośną męczarnią i swawolną losów igraszką? A jeżeli tym jest życie ludzkie, tedy biada mi, że mi się narodził! Lecz rozum sam mi mówi, że skoro Bóg dał mi życie, musiał mi ukazać jakiś cel, godny mojej istoty, bo On Mądrością nieskończoną. Lecz jakież to jest ten cel? Czy może żyję na to, by zbierać bogactwa, używać rozkoszy, nabywać sławy i zaszczytów? Lecz wszystko to niższe od człowieka, a więc niegodne być celem człowieka; nie daje też szczęścia prawdziwego, bo go nie ma w sobie; i słusznie powiedziano, że bogactwa to próchno świecące, rozkosze to błędne ogniki na bagnach, sława to *para ukazująca się na czas mały*

²¹ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów Presbyterorum ordinis (PO)*, nr 2.

²² Tamże.

²³ *Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK)*, nr 1.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. PO nr 2.

²⁶ Por. LG nr 7.

(Jk 4, 14). Więc może żyję na to, by się poświęcić dla pracy, nauki, rodziny, narodu, ludzkości? Wszystko to dobre, o ile z wolą Bożą zgodne, lecz nie może być ostatecznym celem człowieka, bo nie zapełnia całkowicie jego duszy i nie zaspokaja wszystkich jego pragnień. Biada temu, kto w tym wszystkim szuka celu życia, bo życie jego jest chybione. Cóż tedy jest ostatecznym celem, czyli końcem człowieka? Oto Bóg i tylko Bóg; bo Bóg Prawdą najwyższą, którą człowiek winien poznać – Bóg Doskonałością najwyższą, którą człowiek winien naśladować – Bóg Dobrem najwyższym, które człowiek winien osiąść. Tylko w Bogu mogę znaleźć wypełnienie wszystkich moich pragnień, a więc do Boga całą istotą i wszystkimi siłami dążyć powinienem. Rozum sam mówi, że skoro życie samo i wszystko inne mam od Boga, przeto winienem żyć dla Boga; gdyby bowiem Bóg wskazał człowiekowi inny cel życia, byłby sam zależny od tego celu, co się z Jego doskonałościami nie zgadza. [...] Bóg jest moim końcem; teraz rozumiem, dlaczego Bóg dał mi życie i tak hojnie mnie wyposażył. Pojmuję zarazem, dlaczego nic na świecie nie zdoła mnie uszczęśliwić, nic nie potrafi zapełnić mojego serca; bo to serce stworzyłeś dla Siebie, o Boże, a stąd ono rwie się do Ciebie, tęskni za Tobą, pragnie spocząć w Tobie; jak powiedział wielki Twój sługa: «Uczyniłeś nas, Panie, dla Siebie i niespokojne jest serce nasze, aż spocznie w Tobie»²⁷.

Kościół – zbudowany na Chrystusie – jest wspólnotą uświęcenia. Dokonuje jej sam Bóg²⁸. Kościół, jako wspólnota, jest przestrzenią rodzenia się i wzrostu wiary²⁹, udzielania się miłości Boga i dojrzewania miłości do Boga i innych³⁰. Tworzący Go, wokół swej Głowy – Chrystusa, chcą wzrastać w miłości do Boga i między sobą. Aby to wzrastanie umożliwić, Chrystus – Głowa, „ustanowił niektórych sługami”³¹, by pomagali innym w duchowej komunii z Bogiem i budowaniu wzajemnej jedności. Owi słudzy to ci, którzy na mocy święceń w imieniu Chrystusa publicznie pełnią dla ludzi funkcję kapłańską³². Dla duchowego dobra tych, którzy poprzez kapłaństwo wspólne każdego dnia dążą w wierze do doskonałej jedności serca ze Zbawicielem i w duchowej ofierze oddają swą codzienność Bogu – sam Chrystus ustanowił prezbiterów „w służbie komunii”³³. Sakrament święceń „nie oznacza wejścia na wyższy stopień świętości w stosunku do powszechnego kapłaństwa wiernych, ale w tym sakramencie

²⁷ J. S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, Ząbki 2008, s. 31–33.

²⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 335.

²⁹ H. de Lubac, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, Kraków 2004, s. 127.

³⁰ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 322–323.

³¹ PO nr 2.

³² S. Nowak, *Wprowadzenie do Dekretu*, s. 475.

³³ KKK nr 1534; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja: Kapłan – Pasterz i Przewodnik wspólnoty parafialnej*, nr 5.

prezbiterzy otrzymują od Chrystusa w Duchu Świętym szczególny dar, aby pomagać Ludowi Bożemu w wiernym i pełnym urzeczywistnianiu powszechnego kapłaństwa³⁴.

Istotą służby, uczestniczących w kapłaństwie hierarchicznym, jest zatem komunია człowieka z Bogiem oraz komunია we wspólnocie Kościoła. „Przypomniał to papież Franciszek w trakcie przemówienia do Kolegium Kardynalskiego: „będziemy starać się wiernie odpowiedzieć na odwieczną misję: niesienia Jezusa Chrystusa człowiekowi i prowadzenia człowieka na spotkanie z Jezusem Chrystusem [...] rzeczywiście obecnym w Kościele i w każdym człowieku”³⁵. Realizując służbę komunii – prezbiterzy realizują swe własne kapłaństwo wspólne, wynikające z chrztu³⁶. „Paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, jak Bóg chce; [...] jako żywe przykłady dla stada. Kiedy zaś objawi się Najwyższy Pasterz, otrzymacie niewiedzący wieniec chwały” (1 P 5, 2–4).

Kapłaństwo wspólne prezbitera nie zanika, nie jest też sprzeczne z kapłaństwem służebnym, a forma ofiary życia to ofiarna służba na rzecz zbawienia innych. Nie może być ono także zastąpione przez świeckich, realizujących kapłaństwo wspólne, tak jak owca nie zastąpi pasterza³⁷. Takie ujęcie jest odmienne od przedsoborowego, które stawiało kapłana niejako ponad Kościołem. Przed *Vaticanium II* obowiązywał schemat: Chrystus Arcykapłan – kapłan człowiek – ludzie świeccy. Ujęcie soborowe jest zaś następujące: Chrystus Arcykapłan – kapłański Lud Boży, a w nim kapłan-człowiek, sługa Chrystusa w służbie Kościoła³⁸. Kapłaństwo urzędowe – postrzegane w nowej, soborowej perspektywie – służy kapłaństwu wspólnemu i przyczynia się do rozwoju łaski chrztu wszystkich chrześcijan³⁹.

Zarówno kapłaństwo hierarchiczne, jak i służebne, wypływają z kapłaństwa Chrystusa. „Jego kapłaństwo wyraziło się w ofierze z Jego ciała «raz na zawsze» (Hbr 10, 10). Przed złożeniem krwawej ofiary na krzyżu, ustanowił jej «pamiętkę» po wieczne czasy w sposób bezkrwawy, pod postaciami chleba i wina”⁴⁰. Sprawowanie tej bezkrwawej «pamiętki», która uobecnia jedyną ofiarę Jezusa Chrystusa, On sam powierzył świętym szafarzom: biskupom i prezbiterom, by

³⁴ M. Ozorowski, *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, [w:] W. Nowacki [red.], *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Łomża 2011, s. 15.

³⁵ Franciszek, *Audycja dla kardynałów*, 15. 03. 2013.

³⁶ J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, s. 282.

³⁷ A. Skowronek, *Małżeństwo i kapłaństwo jako spotęgowanie chrześcijańskiej egzystencji*, Włocławek 1996, s. 194.

³⁸ S. Nowak, *Wprowadzenie do Dekretu*, s. 475.

³⁹ M. Ozorowski, *Kapłan na miarę*, s. 15.

⁴⁰ Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1987*, nr 3.

sprawowali ją „in persona Christi” – w imię Boga, w imię Chrystusa i w imię Kościoła⁴¹ stając się „alter Christus”⁴². W ten sposób stają się oni, a przez nich – zwołany w imię Boga – lud, uczestnikiem czynności świętej, aktywności i obecności Boga, świętej ofiary Odkupienia, odnawiającego się i trwającego oddania Bogu człowieka i świata przez nowość paschalną Odkupienia. „W związku z tym, sprawujący liturgię eucharystyczną jest, jako szafarz tej Ofiary, autentycznym «Kapłanem» dokonującym na mocy specjalnej władzy święceń prawdziwego aktu ofiarnego, który prowadzi ludzi do Boga, wszyscy zaś, którzy w Eucharystii uczestniczą, nie składając ofiary tak jak on, składają wraz z nim, na mocy kapłaństwa powszechnego wiernych, swoje «duchowe ofiary», które wyraża chleb i wino od momentu złożenia na ołtarzu”⁴³.

Tożsamość prezbitera, wskazana przez Sobór, doczekała się wielu posoborowych analiz i dokumentacji. Patrząc na *Presbyterorum ordinis* należy przypomnieć, że źródło tożsamości prezbitera wynika z udziału w kapłaństwie Chrystusa – kapłaństwie „nieprzemijającym” (Hbr 7, 24). To Chrystus jest jedynym kluczem do zrozumienia tożsamości prezbitera i Jego kapłaństwa. To Chrystus, Najwyższy i Wieczny Kapłan, pragnął, by Jego kapłaństwo stało się udziałem Jego Kościoła i dlatego poprzez znak włożonych rąk przekazał wyświęcanemu mężczyźnie świętą władzę, godność, uzdolnienia i upoważnienia do działania „in persona Christi Capitis”⁴⁴. „Prezbiterzy bowiem, przez święcenia i posłannictwo otrzymane przez biskupów, przeznaczeni zostają do służenia Chrystusowi Nauczycielowi, Kapłanowi i Królowi, w którego urzędzie uczestniczą, a dzięki niemu tutaj na ziemi Kościół buduje się nieustannie, jako Lud Boży, Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego”⁴⁵. Ich misją jest służba człowiekowi, służba Kościołowi i światu – na rzecz komunii z Bogiem i zjednoczenia wszystkich ludzi⁴⁶. Służba ta dokonuje się na wzór Chrystusa – Sługi dającego życia za owce jako żertwa ofiarna⁴⁷, jako „pontifex” – budowniczy mostów⁴⁸, jako „ścieżka” lub „posadzka” dla braci⁴⁹. Obejmuje ona funkcję nauczania,

⁴¹ J. G. Page, *Człowiek Boży*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, s. 226–227.

⁴² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja*, nr 8.

⁴³ Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1980*, nr 8–9.

⁴⁴ M. Ozorowski, *Kapłan na miarę*, s. 15.

⁴⁵ LG nr 1.

⁴⁶ Por. PDV nr 16–18.

⁴⁷ A. Sicari, *Kapłaństwo Chrystusa*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, s. 22.

⁴⁸ *Kapłan budowniczym mostów między Ewangelią a życiem nowoczesnego człowieka. Rozmowa z ks. prof. Paulem Zulehnerem*, <http://ekai.pl/wydarzenia/wywiad/x20889/ks-zulehner-kaplan-budowniczym-mostow-miedzy-ewangelia-a-zyciem-nowoczesnego-czlowieka> (23.06.2013).

⁴⁹ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 45.

sprawowania sakramentów i pasterzowania⁵⁰. Jest „misterium” – kapłaństwem „hierarchicznym” i równocześnie „służebnym”, jest posługą względem wspólnoty, lecz nie wywodzi się ze wspólnoty, lecz stanowi dar samego Chrystusa⁵¹.

Uczestnictwo w jedynym kapłaństwie Chrystusa daje prezbiterom władzę pasterską. Celem jej jest służba komunii. „Prezbiterzy, jako że związani są ze staniem biskupim, uczestniczą we władzy, której mocą sam Chrystus buduje Swoje Ciało, uświęca je i nim rządzi”⁵². Sobór mianem pasterzy określa biskupów i prezbiterów. Przekazanie władzy pasterskiej dokonuje się przez sakrament święceń, mocą którego prezbiter – dzięki namaszczeniu Duchem Świętym – zostaje naznaczony szczególnym znamieniem i ma tak upodobnić się i zjednoczyć z Chrystusem, by mógł działać w Imieniu i Osobie Chrystusa – Głowy⁵³. To zjednoczenie, w wierze i miłości, jest warunkiem koniecznym do pełnienia misji pasterskiej przez prezbitera. „Z perspektywy powołania do naśladowania Jezusa Chrystusa, każdy kapłan wezwany jest do tego, by odnalazł się w metaforze pasterza. Nowotestamentalnym fundamentem skrytalistycznym są słowa skierowane przez Jezusa do Piotra: «Paś owce moje, paś baranki moje» (J 21, 15–18), które mogą być adresowane do każdego kapłana. Natomiast ze Starego Testamentu Ojcowie najczęściej odwoływali się do prorocstwa Jeremiasza: «Dam wam pasterzy według mego serca, by paśli was rozsądnie i roztropnie (Jr 3, 15)”⁵⁴.

Na wzór Dobrego Pasterza – prezbiterzy uczestniczą w zadaniu Apostołów – by pośród świata „zrobić uczniów” (Mt 28, 19), zwoływać i gromadzić Lud Boży, by wszyscy ludzie uświęceni przez Ducha mogli realizować swe wspólne kapłaństwo – oddania Bogu życia w komunii z Nim i w duchowej łączności między sobą. Duchowa ofiara wiernych – „żywa, święta i miła Bogu” (por. Rz 12, 1) – dokonuje się w zjednoczeniu z jedyną Ofiarą Chrystusa – jedynego Pośrednika i Kapłana – w sposób bezkrwawy i sakramentalny. Jest ona składana przez ręce biskupów i prezbiterów w Eucharystii oraz będzie sprawowana – z ustanowienia Chrystusa – aż do końca świata⁵⁵. W ten sposób – włączając w celebrację Mszy świętej codzienność wszystkich wierzących – prezbiterzy służą oddawaniu chwały Bożej i zjednoczeniu z ofiarowanym oraz wciąż ofiarującym się Ojcu Chrystusem. Jeżeli prezbiterzy nie realizują swych zadań pasterskich – nie są w służbie ludowi, lecz prowadzą aktywność jedynie na rzecz własnych korzyści – łamią swą tożsamość i wchodzą na drogę niegodziwości⁵⁶.

⁵⁰ S. Nowak, *Wprowadzenie do Dekretu*, s. 476.

⁵¹ Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1979*, nr 4.

⁵² PO nr 2.

⁵³ M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 12.

⁵⁴ K. Bardski, *Symbolika kapłaństwa w obrazach biblijnych*, [w:] W. Nowacki [red.], *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Łomża 2011, s. 52.

⁵⁵ Por. PO nr 2.

⁵⁶ K. Bardski, *Symbolika kapłaństwa*, s. 52.

Na spotkaniu z biskupami Ameryki Południowej i Karaibów, papież Franciszek przypomniał – w odniesieniu do tożsamości biskupa – istotę zadań pasterskich: „Biskupi powinni być pasterzami, bliskimi ludziom, ojcami i braćmi, z wielką łagodnością; cierpliwi i miłośni. Mają być ludźmi miłującymi ubóstwo, zarówno ubóstwo wewnętrzne, jako wolność przed Panem, jak i ubóstwo zewnętrzne, prostotę i surowość życia. Ludźmi, którzy nie mają «psychologii książąt». Ludźmi, którzy nie byłiby żadnymi władzy, ale którzy byłiby obluźnieniami Kościoła, nie oczekując na kolejną nominację. Ludźmi zdolnymi do czuwania nad powierzoną im owczarnią i troszczenia się o to wszystko, co ją utrzymuje w jedności: czuwania nad swoim ludem, zwracając uwagę na ewentualne, zagrażające jemu niebezpieczeństwa, ale przede wszystkim, aby umocnić nadzieję: aby lud miał w sercu słońce i światło. Ludźmi zdolnymi do wspierania z miłością i cierpliwością działania Boga w jego ludzkim rodzie. Miejsce biskupa pośród ludu jest potrójne: albo na przedzie, aby wskazywać drogę, albo w środku, aby utrzymywać go w jedności i neutralizować dezorientację lub z tyłu, aby nikt nie pozostał w tyle, ale także i zasadniczo, ponieważ sama owczarnia ma swój wąż, aby znaleźć nowe drogi”⁵⁷. Wskazania te definiują zadania i postawę pasterza we współczesnym świecie oraz wartość są „tłumaczenia” na zadania i postawy prezbiterów.

Bycie pasterzem związane jest z byciem ojcem dla powierzonych duszpasterskiej trosce. To bardzo ważny wymiar tożsamości prezbitera, który – podobnie jak misja pasterska – łatwo może ulec deformacji w wymiarze koncepcyjnym i behawioralnym. Zarówno bycie pasterzem, jak i ojcem, zakłada miłość do powierzonych swej opiece osób. Ta zaś – jako warunek konieczny – zakłada pokorę. „Wielu bowiem, gdy obejmuje rządy, zapala się do łajania poddanych sobie – budzą strach przed władzą i szkodzą tym, którym powinni przynosić pożytek. A ponieważ nie znają uczucia miłości, mają ochotę uchodzić za panów – zapominają, że są ojcami: postępek pokory zamieniają na wyniosłość panowania i jeśli kiedy na zewnątrz się wdzięczą, to wewnątrz się wściekają. O takich to Prawda mówi w innym miejscu: «którzy do was przychodzą w odzieniu owczym, a wewnątrz są wilki drapieżne»”⁵⁸. Odejdźcie od tożsamości pasterza i ojca – prowadzi do kryzysu życia: Kiedy ksiądz nie jest ojcem swojej wspólnoty – staje się smutny. „Dlatego mówię wam: źródłem smutku w życiu duszpasterskim jest właśnie brak ojcostwa [...]”⁵⁹.

⁵⁷ Franciszek, *Przemówienie do Komitetu Koordynacyjnego Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAM)*, 28. 07. 2013.

⁵⁸ Św. Grzegorz Wielki, *Zadania pasterzy*, [w:] M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2010, s. 76–77.

⁵⁹ Franciszek, *Przemówienie do seminarzystów, nowicjuszy i nowicjuszek*, 06. 07. 2013.

„Kapłan, który mało wychodzi z siebie do innych, który niewiele namaszcza [...] traci to, co najlepsze z naszego ludu, to, co potrafi ożywić najgłębszą część jego kapłańskiego serca. Ten, kto nie wychodzi z siebie, zamiast być pośrednikiem, staje się stopniowo najemnikiem i zarządcą. Wszyscy znamy różnicę: najemnik i zarządca «otrzymali już swoją zapłatę», a ponieważ nie narażają swojej skóry i swojego serca, nie otrzymują serdecznego podziękowania, wpływającego z serca. Stąd właśnie pochodzi niezadowolenie niektórych księży, którzy w końcu stają się smutni, – smutnymi księżmi – zamieniają się w pewien rodzaj kolekcjonerów antyków albo nowinek, zamiast być pasterzami [...]”⁶⁰. Radość pasterska jest nieodłącznym elementem misji pasterskiej, a jej brak może świadczyć o odejściu od jej ortodoksyjnej realizacji. „Świadomi, że zostaliście wybrani spośród ludzi i ustanowieni dla ich dobra, aby zajmować się sprawami Boga, z radością i szczerą miłością wypełniajcie kapłańskie dzieło Chrystusa, mając jako jedyny cel podobanie się Bogu, a nie samym sobie. Bądźcie pasterzami, a nie funkcjonariuszami [...]”⁶¹.

Ojcowie Soborowi w Dekrecie dokonali „uwolnienia” tożsamości prezbitera od schematów czysto zakonnych – pobożności w oddaleniu od świata. Prezbiterzy żyją na świecie – i to świecie pojętym, jako przestrzeń funkcjonowania wszystkich ludzi. Są „z ludu wzięci” – tacy sami jak inni, wraz ze swymi ograniczeniami, uwarunkowaniami i zranieniami grzechem. Ale są też „dla ludzi ustanowieni” – by mając udział we władzy kapłaństwa hierarchicznego – służyć innym w realizacji ich kapłaństwa wspólnego i składając „dary i ofiary za grzechy” – służąc jako narzędzie oczyszczenia i uzdrowienia⁶². Będąc „z ludu” i „dla ludu” – żyją w świecie i traktują innych jako siostry i braci. Podobnie jak Chrystus zamieszkał pośród ludzi i stał się człowiekiem we wszystkim, z wyjątkiem grzechu, tak też i prezbiter – żyje pośród ludzi i wie, na czym polegają trudności codziennej egzystencji. „Nie jest więc ulepiony z jakiejś innej gliny niż wy wszyscy. Jest waszym bratem. [...] nadal dźwiga na sobie człowieczy los. Los słabych, los znużonych, upadłych na duchu, ułomnych i grzesznych”⁶³. Prezbiterzy są przeznaczeni na służbę Pana, jako „Jego ręce w dzisiejszym świecie”, by żyjąc w nim „nieść światu świadectwo o miłości samego Boga”⁶⁴. Ten świat nie jest czymś złym, „nie jest gorszy, niż przed pięcioma wiekami”, „świat jest światem, zawsze taki był” – mówił inaugurując kongres diecezji rzymskiej Franciszek – trzeba do niego wychodzić z odwagą i cierpliwością. „Odwaga: iść naprzód, działać, dawać wyraźne świadectwo; naprzód! Znosić: dźwigać na barkach to, czego

⁶⁰ Franciszek, *Homilia w czasie Mszy świętej Krzyżma w Wielki Czwartek*, 28. 03. 2013.

⁶¹ Franciszek, *Homilia w czasie święceń kapłańskich*, 21. 04. 2103.

⁶² PO nr 3.

⁶³ K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997, s. 102.

⁶⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem*.

na razie nie można zmienić. Ale iść naprzód z tą cierpliwością, z tą cierpliwością, którą daje nam łaska. Ale co mamy robić z odwagą i cierpliwością? Wychodzić poza siebie – wychodzić poza siebie. Wychodzić poza nasze wspólnoty, aby iść tam, gdzie ludzie żyją, pracują i cierpią, i głosić im miłosierdzie Ojca, które dało się poznać ludziom w Jezusie Chrystusie z Nazaretu. Głosić tę łaskę, która została nam podarowana przez Jezusa⁶⁵.

Zadaniem prezbiterów nie jest jednak upodabnianie się do świata wraz z jego wadami i schematami⁶⁶, lecz to, by żyć wśród ludzi i – jako dobrzy pasterze – znać swe owce, rozumieć je, współodczuwać, „pachnieć jak owce”⁶⁷, spotykać się z tymi, którzy czekają na przepowiedanie⁶⁸. Bycie znakiem Boga pośród ludzi, życie pośród ludzi i zmaganie się z podobnymi problemami – wynika z prawdy, że kapłan jest po to, by „wszystkim niósł obecność Boga, który interesuje się każdym człowiekiem”⁶⁹. Bycie w świecie kształtuje służbę prezbiterów, by poprzez świadectwo życia prowadzić także tych spoza Kościoła i tych, z obrzeży Kościoła – „obrzeży naszych serc”⁷⁰ do poznania Boga i „doprowadzenie ich do owczarni”. Służyć temu mogą cechy charakterologiczne: dobroć serca, szczerłość, siła i stałość ducha, ustawiczna troska o sprawiedliwość, subtelność w postępowaniu⁷¹ – po prostu miłość⁷², która wyraża się w przyjaźni, trosce, czułości, współczuciu, prawdziwej otwartości i dobroci⁷³.

Jednak owo „rozpięcie” prezbitera pomiędzy Chrystusem a światem – nakreślone w *Presbyterorum ordinis* – nie zostało przez Ojców doprecyzowane i doczekało się wielu różnych interpretacji. Może być ono także skrajnie realizowane: od klerykalizacji Kościoła⁷⁴, izolacji⁷⁵, „ucieczki od świata”⁷⁶ i wej-

⁶⁵ Franciszek, *Przemówienie w trakcie inauguracji kongresu diecezji rzymskiej*, 17. 06. 2013.

⁶⁶ *Raport o stanie świata. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków-Warszawa 1986, s. 98–99.

⁶⁷ Franciszek, *Homilia w czasie Mszy świętej Krzyżma*.

⁶⁸ Franciszek, *Przemówienie w trakcie spotkania z członkami komitetu koordynacyjnego CELAM*, 28. 08. 2013.

⁶⁹ Franciszek, *Audiencja generalna. Domem Jezusa są ludzie*, 27. 03. 2013.

⁷⁰ Franciszek, *Homilia w czasie Mszy świętej na rozpoczęcie posługi Piotrowej. Bądźmy opiekunami stworzenia*, 19. 03. 2013.

⁷¹ Por. PO nr 3.

⁷² J. M. Lustiger, *Kapłani, których daje Bóg*, Kraków 2002, s. 96.

⁷³ Franciszek, *Homilia w czasie Mszy świętej na rozpoczęcie*.

⁷⁴ Franciszek, *Przemówienie w trakcie spotkania z członkami komitetu koordynacyjnego CELAM*.

⁷⁵ M. Zattoni, G. Gillini, *W poszukiwaniu relacji w presbyterium*, [w:] G. Colombo, M. Guasco, A. Torresin, P. Tremolada, M. Zattoni, *Księża – tak, ale nie sami. Kapłani a wspólnota*, Kraków 2003, s. 145–153.

⁷⁶ D. Tułowiecki, *Mocą świadectwa. Inspiracje życiem błogosławionej Karoliny Kózkówny*, Łomża 2012, s. 141–143.

ście w klerykalną subkulturę – gdzie zamiast dialogu z wiernymi istnieje nakaz i lekceważenie⁷⁷, po całkowite „zeświecczenie” kapłaństwa i zagubienie jego istoty⁷⁸. Trudność zdefiniowania miejsca prezbitera w świecie, błędy lokacji pasterza pośród stada – rodziła i rodzi opinie o kryzysie tożsamości kapłańskiej i potrzebie jego wciąż aktualnego i zrozumiałego definiowania⁷⁹. Karol Wojtyła widział sens poszukiwania tożsamości prezbitera tylko w perspektywie Chrystusa – Dobrego Pasterza. Tożsamość kapłańską i pasterską prezbitera wyznacza gromadzenie rodziny Bożej, przewodniczenie jej i kształtowanie chrześcijańskiej wspólnoty. Dokonuje się to w perspektywie duszpasterstwa. Prezbiter – duszpasterz to ten, który „kształtuje wspólnotę i przewodniczy jej”, a z drugiej strony „wychowawca w wierze” – umie poprowadzić wewnętrzny proces duchowego dojrzewania w Chrystusie⁸⁰. Tożsamość kapłańska zakłada oddanie się służbie komunii niepodzielnie – całym życiem. „Ta właśnie niepodzielność stanowi najgłębiej o naszej kapłańskiej tożsamości”⁸¹. Jest to niepodzielna tożsamość ojca, który żyje z dziećmi, przyjmuje wszystkich, głosi prawdę, szanuje wolność i jest odpowiedzialny za sobie powierzonych⁸². Serce prezbitera całkowicie oddane Bogu w wierze, nakierowane staje się na ludzi – ich dobro, ich potrzeby i zbawienie⁸³.

Z racji na trudności w definiowaniu tożsamości kapłańskiej biskupi wielokrotnie – zarówno podczas synodów, jak i konsultacji z Kongregacją do spraw Duchowieństwa – zwracali się z prośbą o wyjaśnianie i doprecyzowanie sposobu rozumienia tożsamości kapłańskiej oraz wskazanie jej błędnych rozumowań, sformułowań i interpretacji. Aby sprostać oczekiwaniom i potrzebom, Kongregacja wydała w 1994 r. „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów *Tota Ecclesia*”, w której wskazuje na kapłaństwo, jako dar łaski, jego sakramentalność oraz wyjaśnia je w wymiarze relacji do Trójcy, do Jezusa Chrystusa, do Ducha Świętego, do Kościoła i do wspólnoty kapłańskiej⁸⁴.

⁷⁷ D. Tułowicki, *Kościół, parafia i duchowni w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej w małym mieście*, [w:] J. Baniak [red.], *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, Poznań 2010, s. 358.

⁷⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja*, nr 7.

⁷⁹ G. Grashake, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, Wrocław 1983, s. 13–32.

⁸⁰ K. Wojtyła, *Kościół w tajemnicy*, s. 184, 190–191.

⁸¹ Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1979*, nr 4.

⁸² G. Versaldi, *Relacje między księżmi a droga Kościoła. Spojrzenie wikariusza generalnego*, [w:] G. Colombo, M. Guasco, A. Torresin, P. Tremolda, M. Zattoni [red.], *Księża – tak, ale nie sami. Kapłani a wspólnota*, Kraków 2003, s. 188–192.

⁸³ Św. Ambroży, *Rady dla kapłana Konstancjusza*, [w:] M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2010, s. 142.

⁸⁴ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 1–33.

3. Posługa prezbiterów

W sytuacji, gdy tożsamość prezbitera jest po Soborze Watykańskim II definiowana poprzez służbę komunii, to komuniam staje się wyznacznikiem obowiązków i zadań prezbitera. Pierwszym zadaniem jest służba komunii wspólnocie Kościoła z jego Założycielem i Głową⁸⁵. Dokonuje się ona poprzez posługę słowa. To z ust kapłanów winno płynąć zbawcze słowo, z którego rodzi się wiara wśród niewierzących i które umacnia wiarę wierzących. Słowa te umacniają Kościół i są nieodłącznym elementem liturgii⁸⁶. Bowiern „wiara rodzi się ze słuchania” (Rz 10, 17). Posługa słowa wpisana jest w tożsamość prezbitera zarówno w wymiarze kapłaństwa służebnego, jak i wspólnego: „Każda wspólnota jest «dojrzała» wówczas, gdy wyznaje wiarę, celebrowuje ją z radością podczas liturgii, gdy żyje miłością i głosi bez wytchnienia słowo Boże, wychodząc ze swego zamknięcia, aby je nieść również na peryferie, zwłaszcza tym, którzy nie mieli jeszcze możliwości poznania Chrystusa”⁸⁷.

Wiara prezbiterów niegdyś zrodziła się ze słuchania słowa, a przepowiadanie jest swego rodzaju długiem wobec Kościoła. Spłacają oni ów dług przede wszystkim, gdy głoszą słowo Boże świadectwem własnego życia⁸⁸. Świadectwo wierności kapłańskiej zachowuje zawsze swą aktualność, nawet, gdy zmieniają się czasy, a poszczególni kapłani stają się postaciami historycznymi⁸⁹. Świadectwo kapłańskie jest nieodłącznym elementem głoszenia, elementem, którego Chrystus żąda od swoich uczniów, aby „światłość ich świeciła przed ludźmi” (por. Mt 5,16)⁹⁰. „Trwałość naszej wiary, na płaszczyźnie osobistej i wspólnotowej, mierzy się również zdolnością przekazywania jej innym, rozpowszechniania jej, przeżywania jej w miłości, dawania o niej świadectwa wobec tych, którzy nas spotykają i dzielą z nami drogę życia”⁹¹.

Na kolejnych miejscach Ojcowie Soborowi sytuują: katechezę, wyjaśnianie nauki Chrystusowej oraz badanie i wyjaśnianie problemów swego czasu w świetle nauki ewangelicznej. Owo głoszenie nigdy nie powinno być „własną mądrością”, lecz słowem Bożym, zachętą do nawrócenia i do świętości pośród konkretnych warunków życia. Przepowiadanie winno być także powiązane

⁸⁵ A. Proniewski, *Kapłan – świadkiem komunii z Bogiem*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 29 (2011), s. 83–92.

⁸⁶ W. Turowski, „*Ecclesia creata*” w *liturgii Kościoła*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 29 (2011), s. 94–95.

⁸⁷ Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2013*, nr 1.

⁸⁸ Por. PO nr 4.

⁸⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem*.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze częstochowskiej*, 6. 06. 1979, nr 5.

⁹¹ Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny*, nr 1.

z posługą sakramentalną, szczególnie ze sprawowaniem Mszy świętych⁹². Głoszenie słowa w trakcie sprawowania sakramentów to ważny wymiar budowania wiary w człowieku i składa się on na „pracę organiczną” Kościoła⁹³. Jest ono także szczególnym wymiarem „bycia szafarzem” – któremu Bóg powierzył swoje dobra, ażeby nim zarządzał w sposób sprawiedliwy i odpowiedzialny. „Tak właśnie kapłan otrzymuje od Chrystusa dobra zbawienia, ażeby je we właściwy sposób rozdzielał ludziom, do których jest posłany”⁹⁴.

Drugim obowiązkiem prezbitera jest sprawowanie liturgii. To szczególny wymiar szafowania świętymi tajemnicami (por. 1 Kor 4,1). Zadanie to wynika z faktu bycia towarzyszem i pomocnikiem Boga w rozszerzaniu na cały świat zbawczego dzieła Chrystusa⁹⁵. Dokonuje się ono przede wszystkim poprzez udzielanie sakramentów. Wówczas realizuje się uświęcenie tych, którzy do nich przystępują. Szczytem tego uświęcenia jest Eucharystia⁹⁶, którą prezbiter sprawuje „in persona Christi”⁹⁷. Wówczas, posiadający kapłaństwo wspólne, są zapraszani i pobudzani, by składali w ofierze Bogu wraz z Chrystusem samych siebie, swoje aktywności, prace, radości i zmartwienia oraz wszystkie rzeczy stworzone, które wypełniają ich życie. Dokonując ofiarowania siebie – zgodnie z wymaganiami swego stanu – wierzący w trakcie Eucharystii uwielbiają Boga „dziękując zawsze za wszystko Bogu i Ojcu w imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa”⁹⁸. Papież Franciszek w trakcie jednego ze spotkań z biskupami, kapłanami i seminarzystami stwierdził, że ofiarowanie siebie przez prezbitera to w konsekwencji oddanie się ludziom: „Umiejmy tracić czas dla nich. Zawsze kosztuje i męczy! Bardziej cieszy żniwo! Co za przebiegłość! Wszyscy bardziej cieszymy się żniwem! Tymczasem Jezus prosi nas, abyśmy siali z powagą”⁹⁹!

To uwielbienie oraz wszelki kult sakramentalny dokonuje się w świątyniach – domach modlitwy. Tym miejscom celebracji oraz przechowywania sakramentów Ojcowie poświęcają uwagę, prosząc prezbiterów, by – będąc za nie odpowiedzialni – zachowywali je w czystości, jako zadbane i przystosowane do modlitwy miejsca. Proszą także, by prezbiterzy stale pogłębiali wiedzę i umiejętności sprawowania sakramentów, w ten sposób oddając chwałę

⁹² Por. PO nr 4.

⁹³ W. Turowski, „*Ecclesia cerata*”, s. 99.

⁹⁴ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, s. 70.

⁹⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji ceremonii poświęcenia części budynku Wyższego Seminarium Duchownego diecezji łomżyńskiej*, Łomża 05. 06. 1991.

⁹⁶ Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1980*, nr 1.

⁹⁷ M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, s. 58.

⁹⁸ Por. PO nr 5.

⁹⁹ Franciszek, *Homilia do biskupów, kapłanów*.

Trójcy¹⁰⁰. Właściwie sprawowane sakramenty – szczególnie Eucharystia – winny zaś prowadzić do posługi wobec ubogich i cierpiących – do „posługi miłości”¹⁰¹. Mówił o tym papież Franciszek w Uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej: „Dziś wieczór my także jesteśmy zgromadzeni wokół stołu Pańskiego, stołu Ofiary Eucharystycznej, przy którym po raz kolejny daje On nam swoje Ciało, uobecnia jedyną ofiarę Krzyża. I w słuchaniu Jego słowa, karmieniu się Jego Ciałem i Krwią, pozwala On nam przejść od bycia rzeszą do bycia wspólnotą, od anonimowości do komunii. Eucharystia jest sakramentem jedności, sprawiającym, że wychodzimy z indywidualizmu, aby żyć razem naśladownictwem Jezusa, wiarą w Niego. Tak więc wszyscy musimy sobie przed Panem postawić pytanie: jak żyję Eucharystią? Czy przeżywam ją anonimowo czy też, jako wydarzenie prawdziwej komunii z Panem, ale również z wielu braćmi i siostrami, którzy dzielą ten sam stół? Jakie są nasze celebracje eucharystyczne?”. A dalej wskazał na konsekwencje udziału w Eucharystii: „Co dzielą uczniowie? To niewiele, co mają: pięć chlebów i dwie ryby. Ale właśnie te chleby i ryby w rękach Pana karmią całą rzeszę ludzi. I to właśnie uczniowie zagubieni w obliczu niedostatku swoich środków, ubóstwa tego, co mogą udostępniać, sadzają ludzi i, ufając w Słowo Jezusa, rozdzielają chleby i ryby, zaspokajające głód tłumu. Mówi to nam, że w Kościele, ale także w społeczeństwie, słowem kluczowym, którego nie powinniśmy się bać jest «solidarność», to znaczy umiejętność udostępniania do dyspozycji Boga tego, co posiadamy, naszych skromnych zdolności, bo jedynie przez dzielenie się, w darze, nasze życie będzie owocne, przyniesie owoc. Solidarność: słowo nielubiane przez ducha tego świata”¹⁰²!

Obowiązki prezbitera można – wedle nauczania Ojców – podzielić na trzy kategorie: najpierw głoszą oni Ewangelię wszystkim ludziom, następnie uświęcają wierzących, jako święci szafarze sakramentów, szczególnie przez Eucharystię, a wreszcie, jako pasterze, kształtują wierzących w duchu miłości chrześcijańskiej i wzajemnej służby¹⁰³. Mają oni zadanie doprowadzić wspólnotę wierzących – swych braci i siostry – do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Dla realizacji tego zadania prezbiterzy uposażeni zostają we władzę „ku zbudowaniu”¹⁰⁴ – w przewodzeniu życiu wspólnotowemu „w służbie komunii”¹⁰⁵. Ta władza nie jest dla splendoru, lecz stanowi źródło zobowiązania dla pasterzy, by – na

¹⁰⁰ Por. PO nr 5.

¹⁰¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est (DCE)*, nr 25.

¹⁰² Franciszek, *Homilia w Uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej*, 30. 05. 2013.

¹⁰³ S. Nowak, *Wprowadzenie do Dekretu*, s. 476.

¹⁰⁴ PO nr 6.

¹⁰⁵ A. Torresin, *Modele wspólnoty a modele posługi kapłańskiej*, [w:] G. Colombo, M. Guasco, A. Torresin, P. Tremolda, M. Zattoni [red.], *Księża – tak, ale nie sami. Kapłani a wspólnota*, s. 12.

wzór Pana Jezusa – odnosili się do wszystkich z wielką życzliwością, nie kierowali się ludzkimi upodobaniami, ale zgodnie z zasadami nauki chrześcijańskiej stosowali pouczenia i napomnienia „z cierpliwością” wobec „dzieci najdroższych”¹⁰⁶. To budowanie ma dwa fundamenty: miłość i wolność. Na nich możliwe jest skonstruowanie dojrzałej relacji komunii, która poszukuje woli Bożej, chce ją realizować, bo ufa, że wola ta wynika z miłości. Bez wolności i bez miłości – nie ma komunii¹⁰⁷.

Ojcowie soborowi widzą w pasterzach „dłużników wszystkich”, a szczególnie zobowiązanych do pomocy w budowaniu wolnej i wypełnionej miłością relacji z Bogiem ubogich i słabszych, młodych, małżonków i rodziców, osoby zakonne, chorych i umierających, niewierzących, katechumenów i neofitów oraz tych, którzy odeszli od praktyk religijnych lub utracili wiarę. Ta możliwość oddziaływania na rzecz wspólnoty nie powinna być zależna od ideologii lub lobbingsów czy partykularnych grup¹⁰⁸. Benedykt XVI, inaugurując Rok Kapłański, przypomniał sekret posługi pasterskiej Proboszcza z Ars: „Mój sekret jest prosty: dawać wszystko i niczego nie trzymać dla siebie”¹⁰⁹. Po latach Jan Paweł II wspominał czasy biskupstwa krakowskiego: „Przychodzili do mnie kapłani i świeccy, przychodziły rodziny, młodzi i starzy, zdrowi i chorzy, rodzice z ich dziećmi i z ich problemami. Przychodzili wszyscy ze wszystkim. To było życie”¹¹⁰. Franciszek akcentuje natomiast przestrzeń „peryferii” świata i Kościoła. To do nich winna być skierowana misja prezbiterów: „Jego [Chrystusa] namaszczenie jest dla ubogich, więźniów, chorych, dla tych, którzy są samotni i smutni. Namaszczenie nie jest po to, aby skrapiać nas samych, a tym mniej, abyśmy je zamykali we flakoniku, ponieważ olej mógłby zjełczeć [...] a serca zgorzknieć”¹¹¹.

Szczególne zadanie prezbiterów wobec wszystkich wskazuje Franciszek: doprowadzić wszystkich do odkrycia miłosierdzia Boga i Jego cierpliwości. „Pozwólmy, by nas otoczyło Boże miłosierdzie; zaufajmy Jego cierpliwości, która zawsze daje nam czas; miejmy odwagę, aby wrócić do jego domu, by zamieszkać w ranach Jego miłości, pozwalając, by nas miłował, spotkajmy Jego miłosierdzie w sakramentach. Poczujmy Jego czułość – tak piękną – poczujmy Jego uścisk, i my także będziemy zdolni do miłosierdzia, cierpliwości, przebaczenia i miłości”¹¹². Wiara jest bowiem inspiracją dla nowych odniesień społecznych – nie

¹⁰⁶ Por. PO nr 6.

¹⁰⁷ Por. tamże.

¹⁰⁸ Por. tamże.

¹⁰⁹ Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150 rocznicy „Dies natalis” świętego proboszcza z Ars*.

¹¹⁰ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 63.

¹¹¹ Franciszek, *Homilia w czasie Mszy świętej Krzyżma*.

¹¹² Franciszek, *Homilia w trakcie ingresu do katedry na Lateranie*, 07. 04. 2013.

w kierunku traktowania przedmiotowego, lecz podmiotowości – według klucza solidarności¹¹³, nie zaś zglobalizowanej obojętności¹¹⁴.

Zadaniem prezbiterów nie jest także tylko przebywanie wśród wierzących, lecz szukanie zranionych, przyjmując ich z całym bagażem dobra i zła. W ich posłannictwo wpisuje się także konieczność wyjścia na współczesne „dziedzińce pogan” – przeznaczone dla ludzi, „którzy znają Boga, by tak rzec, jedynie z daleka; którzy nie zadowolają się swoimi bożkami, rytuałami i mitami; którzy tęsknią za kimś Czystym i Wielkim, mimo, że Bóg pozostaje dla nich «nieznany Bogiem»”¹¹⁵. To przywoływane przez papieża Franciszka „peryferie”, wobec których nie można pozostawać obojętnym. „Patrzmy na Boga, jako na Boga życia, postrzegajmy Jego prawo, przesłanie Ewangelii, jako drogę wolności i życia. Bóg Żyjący czyni nas wolnymi! Mówmy «tak» miłości, a «nie» egoizmowi, mówmy «tak» życiu, a «nie» śmierci, mówmy «tak», a «nie» zniewoleniu przez jakże liczne bożki naszych czasów; jednym słowem mówmy «tak» Bogu, który jest miłością, życiem i wolnością, i nigdy nie zawodzi”¹¹⁶.

Owo prowadzanie poszczególnych osób i wspólnoty Kościoła do komunii z Bogiem zakłada uprzednio budowanie komunii we wspólnocie prezbiterium: z biskupem i innymi prezbiterami. Kapłaństwo prezbiterów pochodzi od samego Chrystusa, jednak jest realizowane w hierarchicznej łączności ze stanem biskupim. Biskupi – jak postulują Ojcowie Soboru – postrzegają prezbiterów, jako swych „koniecznych pomocników”, „doradców w posłudze i obowiązku nauczania, uświęcania i karmienia Ludu Bożego”, „braci i przyjaciół”. Dlatego biskupi w zapisach soborowych troszczą się o autentyczne dobro duchowe i materialne prezbiterów, ale także wskazują na właściwe relacje z nimi w duchu kultury dialogu: „chętnie ich słuchają”, „zasięgają ich rady”, „rozmawiają z nimi o tym, co dotyczy potrzeb pracy duszpasterskiej i dobra diecezji”, by korzystać z ich wsparcia w kierowaniu diecezją¹¹⁷. „My, biskupi, musimy być blisko księży” – powiedział w czasie spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej papież Franciszek. – „Musimy świadczyć miłosierdzie braciom, a przecież najbardziej bliscy są nam kapłani. Najbliżsi biskupa to księża. Czy podobnie działa to w drugą stronę, co? Biskup musi być przy swoich księżach. Biskup powinien mówić: moimi bliskimi są moi księża. Wspaniała jest ta wymiana, nieprawdaż? Myślę, że jest to najważniejszy moment bliskości między

¹¹³ M. Duda, *Ekonomia społeczna – szansą na przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu?* [w:] J. Mazur [red.], *Rozwój i dobro wspólne. Dyskurs w 25-lecie encykliki «Sollicitudo rei socialis» Jana Pawła II*, Kraków 2012, s. 176–177.

¹¹⁴ Franciszek, *Homilia w czasie mszy na wyspie Lampedusa*, 08. 07. 2013.

¹¹⁵ P. Artemiuk, *Tomáša Halika myśli o Kościele*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża” 29 (2011), s. 27.

¹¹⁶ Franciszek, *Homilia w Dniu „Evangelium Vita”*, 16. 04. 2013.

¹¹⁷ PO nr 7.

biskupem a jego księżmi: bez zbędnych słów, ponieważ nie ma słów oddających ten trud¹¹⁸.

Deklaracja wskazuje także na sposób odnoszenia się prezbiterów do swych biskupów: by „czcili” w biskupach władzę Chrystusa, przyłgnęli do swego biskupa „szczerą miłością i posłuszeństwem”, a ich posłuszeństwo niech będzie przepełnione duchem współpracy, pokory i odwagi¹¹⁹. Wiąż z biskupem jest bowiem konsekwencją eklezjalnego posłannictwa prezbiterów¹²⁰. „Należy zatem, byście postępowali zgodnie z myślą biskupa, co też czynicie. Wasi bowiem kapłani, słusznie szanowani i godni Boga, tak są zestrojeni z biskupem, jak struny z cytrą. Dlatego to wasza zgoda i harmonia miłości wyśpiewuje [światu] Jezusa Chrystusa. [...] Wszyscy idźcie za biskupem, jak Jezus Chrystus za Ojcem[...]”¹²¹. Wiąż prezbiterów z episkopatem jest narzędziem i nośnikiem siły Kościoła¹²². Oddanie swej woli papieżowi i biskupowi jest wyrazem miłości pasterskiej prezbiterów, narzędziem doskonalenia wolności i kanałem jedności¹²³.

Posłuszeństwo jest jednak wymagające nie tylko ze strony prezbiterów. Ono stawia wymagania także biskupom, by z wielką otwartością poszukiwali i byli posłuszni woli Boga, pozostawali otwarci na znaki czasu, posiadali osobiste kontakty z prezbiterami, budowali z nimi przestrzeń dialogu, zaufania i miłości oraz uznawali charyzmaty swych prezbiterów¹²⁴. Bp Ignacy Jeż, późniejszy kardynał, wyraził to w czasie jednej z rozmów następująco: „Postanowiłem być duszpasterzem duszpasterzy. Być dla nich najpierw ojcem, pasterzem, przyjacielem jak to tylko możliwe, a przez nich zostać biskupem około miliona diecezjan. Nie wyobrażałem sobie inaczej tego «dojścia» do każdego. Pomyślałem sobie, że jeśli księża mnie zrozumieją, to w ten sposób powstanie możliwość dotarcia do wszystkich. Ten plan chyba się sprawdził”¹²⁵. Papież Franciszek stwierdził natomiast: „Ale praca biskupa jest piękna: to pomaganie braciom, by szli naprzód”¹²⁶.

Służba komunii zakłada także wysiłek budowania więzi w prezbiterium. Fundamentem tej więzi jest braterstwo sakramentalne. Zakłada ono

¹¹⁸ *Papieskie spotkanie z rzymskim duchowieństwem*, http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x70696/papieskie-spotkanie-z-rzymskim-duchowieństwem/ (19.09.2013).

¹¹⁹ Por. PO nr 7.

¹²⁰ S. Nowak, *Wprowadzenie do Dekretu*, s. 476.

¹²¹ Św. Ignacy Antiocheński, *Nic bez biskupa*, [w:] M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2011, s. 113.

¹²² Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych*, nr 5.

¹²³ K. Wojtyła, *Kościół w tajemnicy*, s. 193.

¹²⁴ A. Poma, *Biskup i jego kapłani*, „Ateneum Kapłańskie” 365 (1969) z. 3, s. 394–395.

¹²⁵ *Nasza rozmowa. Biskup – ojciec, pasterz, przyjaciel*, „Pastores” 22 (2004), s. 69.

¹²⁶ Franciszek, *Konferencja prasowa podczas lotu z Rio de Janeiro do Rzymu*, „L'Osservatore Romano” (PL) 355 (2013) nr 10, s. 33.

zaufanie, zrozumienie i akceptację, że każdy z prezbiterów, choć zajęty innymi obowiązkami i zajmujący odmienne stanowisko, wykonuje jedną posługę pasterką na rzecz zbawienia ludzi. Dlatego prezbiterzy, mimo różnych posług, winni ze sobą współpracować, czy to w ramach wspólnych inicjatyw parafialnych, czy wypełniając posługę ponadparafialną. Zasadą budowania komunii wewnątrz prezbiterium – według Ojców – winno być – wzajemne wspomaganie się, jako współpracownicy prawdy. Ta współpraca i otwartość winna łączyć prezbiterów starszych i młodych, pracujących w parafiach, działających na rzecz wiedzy, pracujących fizycznie czy prowadzących dzieła apostołskie. Ich braterstwo winno objawiać się w gościnności, wzajemnej dobroczynności, dzieleniu się dobrami, trosce o współbraci chorych, strapionych, przeciążonych pracą, samotnych, wygnanych z ojczyzny, prześladowanych, doświadczających trudności, błędzących i upadających w grzechy. Braterstwo może przyjmować formuły: spotkania, stowarzyszenia, wzajemnej pomocy, współpracy, wypoczynku, przełamywania samotności¹²⁷.

Zadanie służby komunii to także budowanie odpowiednich relacji ze świeccimi. Dokumenty Kościoła zauważają, że kapłaństwo służebne jest niezbędnym warunkiem istnienia wspólnoty Kościoła¹²⁸, jednak potrzebuje właściwych relacji komunii z laikatem. Prezbiterzy wobec świeckich pełnią posługę „ojca” i „nauczyciela”, ale jedni i drudzy są razem „uczniami Pana” i „uczestnikami Jego królestwa”. Pośród ochrzczonych pasterze są „braćmi wśród braci” – jako członkowie tego samego Ludu, uczestnicy tego samego kapłaństwa wspólnego oraz budowniczości Ciała. Rodzi to konieczność określonych schematów zachowań, zarówno ze strony pasterzy, jak i laikatu. Pierwsi – winni przewodniczyć i wspomagać drugich „nie szukając swego”, lecz współpracując ze świeccimi, służąc ich zbawieniu na wzór Chrystusa. W budowie relacji wiary wśród świeckich, prezbiterzy winni szanować ich wolność, uznawać charyzmaty, prowadzić na głębie życia duchowego, z zaufaniem dzielić się obowiązkami w służbie Kościoła, chętnie ich słuchać, rozpoznając ich autentyczne duchowe potrzeby i pragnienia, uznając ich doświadczenie i kompetencje na różnych polach aktywności, by wspólnie rozpoznawać znaki czasu i działanie Bożej łaski i w ten sposób prowadzić ich do „zjednoczenia w miłości”. W służbie komunii – w ramach dialogu wewnątrzeklezyjalnego – prezbiterzy stają przed zadaniem godzenia różnych poglądów, przełamywania marginalizacji i wyobcowania we wspólnocie partykularnej oraz stania na straży autentycznego dialogu eklezyjalnego – czyli bycie niestrudżonym rzecznikiem prawdy¹²⁹.

¹²⁷ Por. PO nr 8.

¹²⁸ *Instrukcja międzydykteryjna O niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, nr 3.

¹²⁹ Por. PO nr 9.

Dekret nie zajmuje się jednak prezbiterami w jakiejś oderwanej od realiów perspektywie idealistycznej. Ojcowie Soboru wiedzą, że budowanie komunii i służba komunii wymaga warunków materialnych, a sami pasterze – potrzebują zabezpieczenia ekonomicznego¹³⁰. Uzyskane przez prezbiterów dobra winny wystarczać i być skierowane na godziwe utrzymanie, wypełnianie obowiązków własnego stanu. Dobra zbyt cenne zaś, mogą być przeznaczone na cele Kościoła lub dzieła charytatywne¹³¹. Franciszek ten poziom życia duchownych określił mianem „prostota”: „Każdy człowiek powinien tak żyć, jak tego żąda od niego Pan. Natomiast prostota, ogólna prostota, sądzę, że jest konieczna dla nas wszystkich pracujących w służbie Kościoła. Jest tak wiele odcieni prostoty [...] każdy musi poszukiwać swojej drogi”¹³².

Poziom życia i zasobów materialnych nie może zatem przekraczać pewnych granic, a chęć ich zdobycia – pochłaniać zbytnej troski odciągając od głównego zadania: „zbawienia dusz”¹³³. Prezbiter winien żyć w duchu wolności posiadania i ubóstwa, pamiętając, że radość nie rodzi się, nie bierze się, z posiadanych rzeczy”¹³⁴. Życie we właściwej hierarchii wartości, umiając cierpieć niedostatek, ale też roztropnie posiadać – wydają się być drogą do realizacji posłannictwa prezbitera. Aczkolwiek dostępne środki nie muszą oznaczać życia na poziomie bylejakości, lecz nie mogą zrażać ubogich do swych pasterzy: biskupów i prezbiterów. Nie powinny także dawać potwierdzenia dla formułowanych niekiedy tez o próżności, niedostępności i materializmie duchownych¹³⁵. Poziom wynagrodzenia pasterzy nie powinien również spadać poniżej poziomu „godziwości” i „stosowności stanu”, które to gwarantują prowadzenie „uczciwego” i „godziwego” życia. Ojcowie wskazują także na konieczność równoważenia dochodów prezbiterów pełniących podobne funkcje oraz unikania sytuacji ogromnych dysproporcji dochodów zarówno w ramach jednego prezbiterium, jak i pomiędzy Kościołami partykularnymi. Jako regulującą tę relacje wskazują „ducha solidarności”. Owe „godziwość” i „stosowność” dają także prezbiterom prawo do odpoczynku, a na biskupa nakładają zobowiązanie udzielenia prezbiterom stosowanego urlopu¹³⁶.

Wolność w korzystaniu z dóbr, a równocześnie ich konieczność pośród codzienności jest przedmiotem wniosków w *Presbyterorum ordinis*. W tej perspektywie Ojcowie Soborowi przypominają wiernym o potrzebie godziwego

¹³⁰ S. Nowak, *Wprowadzanie do Dekretu*, s. 477.

¹³¹ Por. PO nr 17.

¹³² Franciszek, *Konferencja prasowa podczas lotu*, s. 32.

¹³³ Por. PO nr 21.

¹³⁴ Franciszek, *Przemówienie do seminarzystów*.

¹³⁵ Por. PO nr 17.

¹³⁶ Por. tamże, nr 20.

utrzymania pasterzy, a biskupom – o konieczności uwrażliwiania na to wierzących. Przypominają także o konieczności różnorodnych działań, na rzecz budzenia powołań kapłańskich, i dzielenia się powołaniami z Kościołami szczególnie ich potrzebującymi¹³⁷.

4. Wiara prezbitera

Warunkiem bycia w służbie komunii jest dla prezbitera budowanie osobistej komunii z Bogiem poprzez wiarę. „Wezwani do wspólnoty z Jezusem Chrystusem, usynowieni w najściślejszym współdziałaniu Trójcy Świętej, pozostajemy odtąd również we wspólnocie z Ojcem i z Duchem Świętym. Tej właśnie wspólnoty w Trójcy Świętej jesteście sługami, niosąc na sobie znak Trójcy Świętej do owiec, do których jesteście posłani”¹³⁸. Kapłaństwo służebne i hierarchiczne bez Chrystusa nie istnieje¹³⁹. Dlatego Ojcowie podkreślają, że nie ma „prywatnego” kapłaństwa, lecz jedynie Chrystusowe, poprzez które, na mocy sakramentu święceń, prezbyterzy „upodabniają się do Chrystusa Kapłana”, by będąc sługami Chrystusa – służyć wspólnocie wierzących¹⁴⁰. „Odniesienie do Chrystusa jest więc absolutnie niezbędnym warunkiem zrozumienia kapłaństwa służebnego, które pozostaje szczególnym uczestnictwem i kontynuacją samego Chrystusa, Najwyższego i jedyne Kapłana Nowego i Wiecznego Przymierza. Prezbyter jest żywym i przezroczystym obrazem Chrystusa Kapłana”¹⁴¹.

Osobista komunია z Chrystusem, którego wybrał i ustanowił na służbę Kościoła i świata, jest istotą tożsamości kapłańskiej wciąż dyskutowanej po Soborze Watykańskim II. Przypomnił o tym Benedykt XVI w trakcie spotkania z polskimi duchownymi w warszawskiej Archikatedrze św. Jana: „Zostaliście z ludzi wzięci, ustanowieni w sprawach odnoszących się do Boga, abyście składali dary i ofiary za grzechy (por. Hbr 5, 1). Wiercie w moc waszego kapłaństwa! Na mocy przyjętego sakramentu otrzymaliście wszystko to, czym jesteście. Gdy wypowiedzicie słowo «ja» czy «moje» («Ja ci odpuszczam... To jest bowiem Ciało Moje...»), czynicie to nie w swoim imieniu, ale w imieniu Chrystusa (in persona Christi), który zaprzagnął posłużyć się waszymi ustami i rękami, waszą ofiarnością i talentem”¹⁴². Ta służba – by nieść innym Boga i dawać świadectwo o Jego miłości – określa obowiązki stanu i przestrzeń dążenia

¹³⁷ Por. tamże, nr 11.

¹³⁸ S. Wyszynski, *List do moich kapłanów. Wspólnie z Trójcą Świętą*, Paryż 1969, s. 12.

¹³⁹ A. Vanhoye, F. Manzi, U. Vanni, *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, Pelplin 2007, s. 37.

¹⁴⁰ Por. PO nr 12.

¹⁴¹ M. Ozorowski, *Kapłan na miarę*, s. 16.

¹⁴² Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem*.

do świętości prezbitera. To dążenie do świętości – do komunii z Bogiem – wyrasta z zobowiązania święceń, a równocześnie wytwarza przestrzeń umożliwiającą realizację misji. Najściślej zjednoczyć się z Chrystusem – to świętość. Ojcowie przypominają o tym w *Presbyterorum ordinis* pisząc o powołaniu prezbitarów do doskonałości¹⁴³. Nieść innym Chrystusa można bowiem tylko wówczas, gdy się Go samemu nosi w sobie. Poprzez sakrament święceń zostali oni bowiem poświęceni Bogu, mają stać się „żywymi narzędziami Chrystusa Wiecznego Kapłana”, wyobrażać osobę samego Chrystusa, działać w Imieniu i Osobie Chrystusa. Rodzi to wymagające zobowiązanie komunii i szczególne uposażenie w łaskę. Prezbyter jest zatem poprzez sakrament święceń i udział w Chrystusowym kapłaństwie powołany, ale i zobowiązany do duchowego wejścia w misterium miłości Trójcy, zjednoczenia z Jezusem Chrystusem, uległości Duchowi Świętemu, by móc powiedzieć: „Żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)¹⁴⁴.

W tożsamość prezbitera jest wpisana wiara, która warunkuje misję – bycia sługą komunii. „Zostaliśmy powołani przez Boga i wezwani, by być z Jezusem, zjednoczeni z Nim. W rzeczywistości to życie w Chrystusie naznacza wszystko, czym jesteśmy i co robimy. [...] To nie kreatywność duszpasterska, nie spotkania czy planowanie zapewniają owoce, choć bardzo pomagają, ale tym, co zapewnia owoc, jest wierność Jezusowi, który mówi nam stanowczo: «Trwajcie we Mnie, a Ja w was trwać będę» (J 15, 4). [...] Jezus jest Dobrym Pasterzem, jest naszym prawdziwym skarbem; proszę, nie wymazujmy Go z naszego życia! Zakorzeniajmy coraz bardziej nasze serce w Nim”¹⁴⁵. Gdy bowiem tego zakorzenienia wiary zabraknie lub gdy życie prezbitera jest z wiarą sprzeczne – niszczy to komunie Kościoła i jest zabójcze dla samego prezbitera. „Wiedzie, że więcej hałasu czyni padające drzewo, niż rosnący las. Boli mnie, kiedy tak się dzieje. Są ludzie, którzy powodują zgorszenie, niektórzy. [...] Te skandale bolą”¹⁴⁶. Mówił o tym także w trakcie swej pierwszej pielgrzymki do Polski Jan Paweł II: „Ogromnym dobrem jest kredyt zaufania, którym cieszy się polski kapłan wśród społeczeństwa, jeśli tylko jest wierny swojej misji, jeśli jego postępowanie jest przejrzyste. Jeśli jest zgodne z tym stylem, który Kościół w Polsce wypracował w ciągu ostatnich dziesięcioleci: stylem ewangelicznego świadectwa i społecznej służby. Niech Bóg broni, ażeby ten styl miał ulec «rozchwianiu». Kościół najłatwiej jest – darujcie to słowo – pokonać również przez kapłanów. Jeżeli zabraknie tego stylu, tej służby, tego świadectwa – najłatwiej jest pokonać Kościół przez kapłanów. W Polsce to nie zachodzi. Ale też

¹⁴³ S. Nowak, *Wprowadzenie do Dekretu*, s. 476.

¹⁴⁴ Por. PO nr 12.

¹⁴⁵ Franciszek, *Homilia do biskupów, kapłanów*.

¹⁴⁶ Franciszek, *Konferencja prasowa podczas lotu*, s. 32.

trzeba stale czuwać, żeby to przypadkowo w jakiejś mierze, na jakiejś drodze nie nastąpiło. Nie rozwinęło się coś w niewłaściwym kierunku. Musicie bardzo czuwać, musicie wszyscy mieć tego ducha rozeznania. Kościół w Polsce dzięki kapłanom jest niepokonany”¹⁴⁷.

Wiara bierze się ze słuchania Boga, jest relacją osób, wynika z osobistego spotkania i wyboru Chrystusa, doświadczenia Jego zbawczej miłości, rozpoznania Jego miłosierdzia, troski, wsparcia, ocalenia¹⁴⁸. Wiara ta prowadzi do zjednoczenia w miłości. „To dlatego w centrum naszej wiary nie jest jedynie księga, lecz historia zbawienia, a nade wszystko Osoba, Jezus Chrystus, Słowo Boże, które stało się ciałem”¹⁴⁹. „Tego zjednoczenia z Chrystusem Kapłanem i Sługą dokonuje Duch Święty zstępując na wybranych w sakramencie święceń. [...] To sakramentalne działanie Ducha Świętego ma charakter trwały. Oznacza to, że naśladowanie Chrystusowej postawy służby, tak w czynnościach sakramentalnych, jak i w całym życiu kapłana, możliwe jest jedynie dzięki Duchowi Świętemu”¹⁵⁰.

Przemienienie i upodobnienie prezbitera według klucza Bożej miłości czyni z niego najlepsze narzędzie komunii. Przypomniał o tym Benedykt XVI w liście na Rok Kapłański, gdy cytował św. Jana Vianney’a: „Dobry pasterz, pasterz według Bożego serca jest największym skarbem, jaki dobry Bóg może dać parafii i jednym z najcenniejszych darów Bożego miłosierdzia”¹⁵¹. Aby takim był pasterz, winien spełniać zadania wobec osobistej miłości z Chrystusem – Głową. *Vaticanum II* wśród zadań tych wymienia: słuchanie, czytanie, kontemplowanie i przyjmowanie słowa Bożego w „otwartości serca”; codzienne celebrowanie Eucharystii i składanie w niej swego życia uśmiercając równocześnie własne wady i pożądliwości; posługiwanie w sakramencie pokuty, równocześnie samemu doświadczać Bożego miłosierdzia w sakramentalnej spowiedzi i poprzez posługę kierownictwa duchowego; modlitwa osobista, szczególnie Liturgią Uświęcenia Czasu; czyny miłości i miłosierdzia, jak pocieszanie strapionych, asceza, jałmużna, dzielenie się nadzieją¹⁵².

Życie duchowe prezbitera zajęło ważne miejsce w Dekrecie oraz zostało zinterpretowane, jako „istotne ogniwo w odnowie soborowej”¹⁵³. Duchowość

¹⁴⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych*, nr 5.

¹⁴⁸ J. Ambaum, *Tożsamość kapłana*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, s. 209–215.

¹⁴⁹ Franciszek, *Przemówienie do członków Papieskiej Komisji Biblijnej*, 12. 04. 2013.

¹⁵⁰ W. Nowacki, *Kapłan – sługa Chrystusa i Kościoła*, [w:] W. Nowacki [red.], *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Łomża 2011, s. 92.

¹⁵¹ Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego*.

¹⁵² Por. PO nr 13, 18.

¹⁵³ W. Dudek, *Wewnętrzne życie kapłana – istotnym ogniwo w odnowie soborowej*, „Ateneum Kapłańskie” 403 (1976) z. 2, s. 180–185.

kapłańska zawiera wyraźny rys ciągłego nawracania się i oczyszczania¹⁵⁴, którym służyć mają: czytanie duchowne, „codzienna rozmowa z Chrystusem Panem podczas nawiedzeń i w osobistym kulcie Najświętszej Eucharystii”, ćwiczenia duchowne, kierownictwo duchowe, modlitwa osobista podejmowana w wolności i hojności¹⁵⁵. Duchowość pasterza to także uwolnione przez nawrócenie serca, które zachowuje coraz pełniejszą otwartość na działanie Ducha Świętego. Prezbiter jest wpisany bowiem w odwieczny plan zbawczy Boga, by „posługując w Duchu” (2 Kor 3, 8) łączyć wewnętrzny charyzmat i urzędowe posłannictwo służby wobec braci¹⁵⁶. To otwarcie na Ducha pozwala mu spełniać misję prorocką we wciąż zmieniającym się świecie¹⁵⁷, daje pilność w badaniu „znaków czasu” i rozpoznawaniu „zwiastunów woli Boga”¹⁵⁸.

W budowaniu osobistej komunii ważna jest relacja prezbitera z Maryją – Matką Kapłanów. Ona jest wzorem życia w komunii z Chrystusem, otwartości na Ducha i wejścia w tajemnicę Trójcy. Ona pierwsza osiągnęła komunie – cel pielgrzymowania wiary i wspomaga wszystkich wierzących w codziennej trosce o realizację komunii w wypełnianiu zadań kapłaństwa wspólnego¹⁵⁹. Ona jest znakiem łączenia tego, co duchowe – z tym, co codzienne, wiary – z ludzką historią¹⁶⁰. Ona najpełniej odpowiedziała na Boże powołanie, Ona przyniosła ludziom Słowo Wcielone, bo mogli w Nie uwierzyć i zjednoczyć się z Nim, Ona nadal troszczy się o Kościół, w tym o rozwój powołań i kapłańskiego życia w Kościele¹⁶¹.

Aby realizować swe powołanie prezbitera, i na drodze służby komunii dojść do zbawienia, pasterze muszą spełnić określone wymagania duchowe i wykazać się konkretnymi umiejętnościami. Są to: poszukiwanie nie swej woli, lecz Tego, który powołał i posłał; świadomość własnej słabości; pokora i miłość pasterska; zmysł eklezjalny; zdolność do budowy więzi i zdolność do funkcjonowania w grupie; dojrzałość i zdolność do podjęcia celibatu i służenia komunii niepodzielnym sercem; posłuszeństwo w wolności; roztropna odwaga poszukiwania nowych dróg duszpasterskich; odważne przedkładanie prezbiterium własnych inicjatyw i gorliwe przedstawianie potrzeb powierzonej sobie trzody; gotowość

¹⁵⁴ LG nr 8; W. Słomka, *Nawracanie się rysem duchowości kapłańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 404 (1976) z. 3, s. 346–350.

¹⁵⁵ Por. PO nr 18.

¹⁵⁶ A. Jankowski, *Kapłan otwarty na działanie Ducha Świętego*, „Ateneum Kapłańskie” 404 (1976) z. 3, s. 389.

¹⁵⁷ S. van Calster, *Posługa apostołska w rozwijającym się społeczeństwie*, [w:] L. Balter, K. Czulałak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, s. 371–388.

¹⁵⁸ Por. PO nr 18.

¹⁵⁹ Por. tamże; Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1988*, nr 3.

¹⁶⁰ LF nr 59.

¹⁶¹ PDV nr 82.

poddania się zdaniu przełożonych¹⁶². Dekret skupia je wokół trzech rad ewangelicznych¹⁶³: pokory i posłuszeństwa¹⁶⁴, życia w celibacie przyjmowanym jako dar i przeżywanym w duchu apostołstwa i świadectwa¹⁶⁵ oraz dobrowolnego ubóstwa i wewnętrznej wolności prowadzących do chęci dzielenia się dobrami materialnymi¹⁶⁶.

Ważną część Dekretu poświęcają Ojcowie dobrowolności i wartości celibatu kapłańskiego. Choć nie należy on do istoty kapłaństwa – został on uznany i potwierdzony przez Sobór, zaś przez Pawła VI – mimo formowanych w świecie zarzutów przeciw temu stanowi – złączony ze służbą kapłańską, poprzez poświęcenie i wyłączny wybór miłości Chrystusa, chwały Boga i pożytku Kościoła¹⁶⁷. Obecnie także jest uważany za odpowiednie wymaganie i nieodzowny warunek dostępu do kapłaństwa służebnego¹⁶⁸. On – wedle Jana Pawła II – nie hamuje powołań, lecz przeciwnie – budzi powołania, gdy młodzi mężczyźni widzą w prezbiterach poświęcających się do końca dla Chrystusa i Jego Królestwa. „Czasem wyrażano obawy, że właśnie ta wizja [...] kapłaństwa związanego z celibatem, kapłaństwa, któremu człowiek poświęca się bez reszty, odstrasza, hamuje wzrost powołań. A ja z Polski wyniosłem przeświadczenie, że jest odwrotnie, że tylko ta wizja kapłaństwa może otworzyć na nowo falę powołań [...] na całym świecie. Bo młodzi ludzie pragną wiedzieć, Czemu się poświęcają, jeśli się poświęcają [...]”¹⁶⁹.

Beżzenność ze względu na Królestwo Boże – jako dar dla Kościoła i zespół okoliczności, w których mężczyzna ofiaruje się w dojrzałej decyzji Chrystusowi i Kościołowi – jest możliwy tylko w warunkach dojrzałości osobistej prezbitera. „Chrystus potrzebuje kapłanów, którzy będą dojrzałymi, męscy, zdolni do praktykowania duchowego ojcostwa” – przypomniał Benedykt XVI¹⁷⁰, zaś Franciszek wskazuje na potrzebę dojrzałych relacji prezbiterów z innymi, także z własnym środowiskiem¹⁷¹. Dlatego Ojcowie Soboru przypominają o konieczności właściwego uformowania pasterzy oraz ich formacji ciągłej¹⁷². W ramach formacji per-

¹⁶² Por. PO nr 13.

¹⁶³ S. Nowak, *Wprowadzenie do dekretu*, s. 477.

¹⁶⁴ PO nr 15.

¹⁶⁵ Tamże, nr 16.

¹⁶⁶ Tamże, nr 17.

¹⁶⁷ Paweł VI, *Encyklika Sacerdotalis celibatu (SC)*, nr 14.

¹⁶⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze*, s. 57–60; Ph. Goyret, *Powołani-konsekrowani–posłani. Sakrament kapłaństwa*, Warszawa 2004, s. 197; por. M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, Warszawa 1995, s. 81–90.

¹⁶⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do Księży zgromadzonych w Katedrze Świętej Rodziny, Częstochowa* 06. 06. 1979, nr 4.

¹⁷⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem*.

¹⁷¹ Franciszek, *Przemówienie do seminarzystów*.

¹⁷² J. Kotowski, *Motywy formacji permanentnej kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów kościelnych*, [w:] W. Nowacki [red.], *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Łomża 2011, s. 128.

manentnej winna mieć miejsce: formacja ludzka, formacja społeczna i formacja „ekologiczna” – kształtująca relacje ze światem¹⁷³. Po *Vaticanium II* wielu opracowań i doprecyzowań doczekała się formacja ludzka, szczególnie pod kątem przygotowania seminaryjnego¹⁷⁴.

Radykalne, dojrzałe, święte życie prezbiterów jest nadzieją na kolejne powołania do służby na rzecz Kościoła-komunii. Budzenie powołań było – między innymi – oczekiwaniem ogłoszonego przez Benedykta XVI Roku Kapłańskiego, by młodzi odkryli „że to powołanie, ta komunია służby dla Boga i z Bogiem istnieje, co więcej, że to Bóg oczekuje naszego «tak»”. Sercem tego powołania jest iść za Chrystusem, bo „On sam jest drogą. Żyć z Chrystusem, podążać za Nim – oznacza to znaleźć właściwą drogę, tak, aby nasze życie nabrało sensu i abyśmy pewnego dnia mogli powiedzieć: «Tak, warto było żyć»”¹⁷⁵. Bycie prezbiterem i oddanie się Bogu nie oznacza marnowania życia. „Nie obawiajcie się Chrystusa! On niczego nie zabiera, a daje wszystko. Kto oddaje się Jemu, otrzymuje stokroć więcej”¹⁷⁶. Wejście w głęboką relację z Bogiem nie niszczy życia, lecz je wynosi na nowy poziom i wydoskonala. „Gdy człowiek idzie za Jezusem, całe jego życie jest przemieniane dzięki wierze. «Ja», osobowość człowieka wierzącego, gdy otwiera się na pierwotną miłość, która pozostaje mu dana w wierze, poszerza się «stając życiem kościelnym». Otwierając nas na komunię z braćmi i siostrami, wiara nie sprowadza nas do «zwykłego elementu wielkiego mechanizmu», ale pomaga nam «zyskać do końca własne życie»”¹⁷⁷.

Natomiast modlitwa o powołania jest ukazana, jako szczególne zadanie świeckich. Odpowiedzią na tymczasowy brak powołań ma być gorąca i ufna modlitwa, nie zaś budowanie strategii kościelnych bez prezbiterów. „Razem z Kościołem chcieliśmy na nowo uświadomić, że o to powołanie powinniśmy prosić Pana Boga. Modlimy się o robotników na Boże żniwo, i prośba ta skierowana do Boga jest jednocześnie pukaniem Boga do serc młodych, którzy uznają się zdolnymi do tego, do czego ich sam Bóg uzdolnił. Można było się spodziewać, że «nieprzyjacielowi» nie będzie podobać się ten nowy blask kapłaństwa; on wołałby, aby ono zniknęło, aby w ostatecznym rozrachunku, Bóg wyrzucony został z tego świata”¹⁷⁸.

¹⁷³ Por. PO nr 17.

¹⁷⁴ PDV nr 43–44; M. Thurian, *Tożsamość kapłana*; K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999;

¹⁷⁵ Benedykt XVI, *Homilia na zakończenie Roku Kapłańskiego*, 11. 06. 2010.

¹⁷⁶ Benedykt XVI, *Homilia podczas inauguracji pontyfikatu*, 24. 04. 2005.

¹⁷⁷ G. L. Müller, *Skuteczne lekarstwo na smutek Babelu*, „L'Osservatore Romano” (PL) 354 (2013), nr 8–9, s. 22.

¹⁷⁸ Benedykt XVI, *Homilia na zakończenie*.

Obok formacji ludzkiej i społecznej, oraz duchowej i życia wewnętrznego, wartę uwagi Ojców stała się formacja intelektualna prezbiterów. Mają oni być „dojrzały w wiedzy”, co powinno przejawiać się w świętości – czyli ortodoksyjności, która kształtuje życie a obejmować znajomość Pisma Świętego, studium Ojców, Doktorów i teologów, dobrą znajomość dokumentów Urzędu Nauczycielskiego, z przede wszystkim soborów i papieży. Ugruntowana wiedza teologiczna stanowi warunek wejścia w dialog ze światem. Trudno bowiem w dialogu tym prezentować stanowisko wspólnoty Kościoła, gdy go się nie zna lub nie potrafi uzasadnić kościelnego rozumowania. Znajomość i interioryzacja wiedzy pozwala na wyjście ku niewierzącym, wątpiącym, błędnie odczytującym nauczanie Kościoła. One są ważnym elementem ewangelizacji, katechizacji i apostołstwa¹⁷⁹. Michał Heller uważa nawet, że odbudowanie więzi pomiędzy kulturą kościelną a naukową, pomiędzy dyskursem religijnym i naukowym jest warunkiem Nowej Ewangelizacji¹⁸⁰.

W zakończeniu Ojcowie Soboru wskazują na istniejące trudności życia prezbiterów. Zachowując realizm, piszą z nadzieją o sytuacji pasterzy w świecie. Świat ten wciąż się zmienia: szybko przekształca pod względem społecznym, kulturowym i ekonomicznym, ewoluują obyczaje ludzi, zmienia się ich etos, porządek wartości i norm. Wykluczanie pierwiastka sakralnego z życia poszczególnych społeczeństw sprawia, że religijność i wiara stają się w świecie elementem obcym i niezrozumiałym. Rodzi to trudności w prowadzeniu innych do wiary, poczucie daremności trudu, przykrego osamotnienia, duchowego osamotnienia i pokusy wycofania. Istnieje jednak klucz do rozumienia i pokonywania trudności. Jest to ten sam klucz, który otwiera rozumienie i przeżywanie tożsamości kapłańskiej – Jezus Chrystus. Nie ma innego. W Nim możliwe jest wciąż świeże odkrywanie miłości Boga, „który umiłował świat” wraz z jego grzechami – także grzechami obojętności i lekceważenia. To miłość Boga sprawia, że świat „obarczony wprawdzie wieloma grzechami”, wciąż dostarcza duchowych kamieni do budowania Królestwa. Miłość Boga wskazuje nowe drogi działań, nowe areopagi głoszenia, świeże sposoby realizacji misji pasterskiej. Prezbiterzy, współpracując z łaską i pomiędzy sobą w ramach prezbiterium – wciąż otrzymują zdolności, by samemu „kroczyć w wierze” oraz – poprzez posługę jedności – budować Ciało Chrystusa. Niekiedy to budowanie jest mocno ukryte, pozbawione spektakularnych efektów, długotrwałe, jednak „ziemia zasiana ziarnem Ewangelii [...] wydaje [...] plon pod natchnieniem Ducha Świętego”. Za tę mozolną, codzienną, nie nastawioną na efekciarstwo i poklask pracę – Ojcowie wszystkim prezbiterom

¹⁷⁹ Por. PO nr 19.

¹⁸⁰ M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu. Rozmowa z Giulio Brottim*, Kraków 2013, s. 39–40.

dziękują. I dodają wszystkim nadziei cytując słowa Chrystusa: „Odwagi! Jam zwyciężył świat (J 16, 33)”¹⁸¹.

Zakończenie

Trudno być sługą komunii, nie budując tej komunii w sobie samym. Zadanie komunii z Bogiem i integracji własnej osobowości na polu wiary – wydaje się być fundamentem życia kapłańskiego. Wiara wydaje się być także kluczem tożsamości kapłańskiej, a łamanie tej tożsamości, odejścia z kapłaństwa – zdają się mieć początek w kryzysach wiary prezbiterów. Dlatego tożsamość prezbitera wymaga ciągłej troski o własną relację z Chrystusem: wystrzeżenie się wszystkiego, co jej szkodzi i osłabia, a uczestnictwo w tym, co ją buduje. Służyć temu może stała formacja kapłanów. Poprzez nią prezbiter – we wspólnocie z innymi prezbiterami i w jedności z biskupem – ma możliwość pogłębienia i budowania szczególnej więzi z Chrystusem, ciągłego odpowiadania na otrzymany dar i powołanie, a przede wszystkim realizowanie przyłgnięcia sercem i naśladowania Jezusa, by w ten sposób uświęcać siebie kochając miłością pasterską innych¹⁸².

Gdy Rok Wiary przypominał wierzącym potrzebę budowania intymnej więzi z Bogiem, tym bardziej przypomnienie to jest adresowane do prezbiterów, którzy powołani są do szczególnie odpowiedzialnego zadania w służbie komunii: zadania budowania własnej komunii z Bogiem i wprowadzania w komunie innych, w tym – podprowadzania do niej ludzi „peryferii”. „Nakaz «ewangelizowania» wprowadza nas w samo serce Boga, który pragnie, aby wszyscy mężczyźni, kobiety i dzieci dostąpili zbawienia i doszli do poznania Prawdy”¹⁸³. Gdy więc tak wiele osób oczekuje na spotkanie z świadkami wiary w Kościele, ochrona przed sekularyzacją samego siebie i dbałość o relację z Bogiem – jawią się jako pierwsze zadania księdza. Kościół daje ku temu prezbiterom wiele narzędzi. Prezbiterzy wiedzą dobrze o ich istnieniu, znają je, zdają sobie sprawę z konsekwencji odejścia od nich, korzystają z nich i polecają powierzonym sobie wiernym. Podejmowane tych dróg przyczynia się do realizacji powołania prezbitera – bycia sługą komunii.

„A zatem zachęcam was ja, więzień w Panu, abyście postępowali w sposób godny powołania, jakim zostaliście wezwani, z całą pokorą i cichością,

¹⁸¹ Por. PO nr 22.

¹⁸² A. Niemira, *Moralny wymiar formacji stałej kapłanów*, „Ateneum Kapłańskie” 606 (2010) z. 2, s. 265.

¹⁸³ I. Dias, *Ewangelizacja dzisiaj*, [w:] G. Augustin [red.], *Nowa Ewangelizacja. Impulsy do ożywiania wiary*, Ząbki 2012, s. 87.

z cierpliwością, znosząc siebie nawzajem w miłości. Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich. Każdemu zaś z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego. I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa. [Chodzi o to], abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu. Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości. To zatem mówię i zaklinam [was] w Panu, abyście już nie postępowali tak, jak postępują pogaanie, z ich próżnym myśleniem, umysłem pogrążeni w mroku, obcy dla życia Bożego, na skutek tkwiącej w nich niewiedzy, na skutek zatwardziałości serca. Wy zaś nie tak nauczyliście się Chrystusa. [...] trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości. Ani nie dawajcie miejsca diabłu! I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia. Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważenie – wraz z wszelką złością. Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni! Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg nam przebaczył w Chrystusie” (Ef 4, 1–7, 11–18, 20–22b, 24, 27, 30–32).

Streszczenie

Opublikowany w czasie Soboru Watykańskiego II Dekret o posłudze i życiu kapłanów przypomina i ukazuje w nowym świetle nauczanie Kościoła o tożsamości i zadaniach duchownego w Kościele. W definicji tej należy wyodrębnić myśl, która doczekała się szerokiego rozwinięcia w kolejnych dokumentach Kościoła. Według niej, prezbiter jest sługą komunii. Jego zadania obejmują: troskę o komunię z biskupem, innymi prezbiterami, całym Kościołem i zadanie prowadzenia do komunii z Bogiem wierzących oraz niewierzących. Warunkiem realizacji tej misji jest systematyczna i trwała troska

o własną komuniją z Jezusem Chrystusem. Brak tej troski niszczy samego prezbitera i ma destrukcyjny wpływ na Kościół.

SŁOWA KLUCZOWE: prezbiter, tożsamość, wiara, komunija.

Summary

Faith as the key to priestly identity Attempting comment in the light of the Decree on the Ministry and Life of Priests *Presbyterorum Ordinis*

Published at the time of the Second Vatican Council, Decree on the Ministry and Life of Priests, reminds and shows in a new light the identity of the Church's teaching and clerical tasks in the Church. From this definition a thought should be extracted which at last was developed to an extent in subsequent documents of the Church. According to it, the priest is a servant of communion. His tasks include: commitment to communion with the bishop, other priests, the whole Church and to the task of conducting communion with God, by both believers and non-believers. Accomplishment of this mission comes with systematic and permanent care of their own communion with Jesus Christ. A lack of care destroys the priest and has a corrosive effect on the church.

KEYWORDS: priest, identity, faith, communion.

Bibliografia

- Ambaum J., *Tożsamość kapłana*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red], *Kapłaństwo*, Poznań-Warszawa 1988, s. 209–223.
- Ambroży Św., *Rady dla kapłana Konstancjusza*, [w:] M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2010, s. 134–142.
- Artemiuk P., *Tomáša Halíka myšli o Košciele*, „*Studia Teologiczne*. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 29 (2011), s. 19–28.
- Bardski K., *Symbolika kapłaństwa w obrazach biblijnych*, [w:] W. Nowacki [red.], *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Łomża 2011, s. 49–71.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*.
- Benedykt XVI, *Homilia na zakończenie Roku Kapłańskiego*, 11. 06. 2010.
- Benedykt XVI, *Homilia podczas inauguracji pontyfikatu*, 24. 04. 2005.
- Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150 rocznicy „Dies natalis” świętego proboszcza z Ars*.
- Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana w Warszawie*, 25. 05. 2006.

- Calster van S., *Posługa apostolska w rozwijającym się społeczeństwie*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, Poznań-Warszawa 1988, s. 371–388.
- Dias I., *Ewangelizacja dzisiaj*, [w:] G. Augustin [red.], *Nowa Ewangelizacja. Impulsy do ożywiania wiary*, Ząbki 2012.
- Döpfner J., *Kapłaństwo: elementy trwale i zmienne*, „Ateneum Kapłańskie” z.3(365)/1969, s. 331–349.
- Duda M., *Ekonomia społeczna – szansą na przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu?* [w:] J. Mazur [red.], *Rozwój i dobro wspólne. Dyskurs w 25-lecie encykliki «Sollicitudo rei socialis» Jana Pawła II*, Kraków 2012, s. 169–182.
- Dudek W., *Wewnętrzne życie kapłana – istotnym ogniwem w odnowie soborowej*, „Ateneum Kapłańskie” 403 (1976) z. 2, s. 180–209.
- Dyrek K., *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999.
- Franciszek, *Audycja dla kardynałów* 15. 03. 2013.
- Franciszek, *Audycja generalna. Domem Jezusa są ludzie*, 27. 03. 2013.
- Franciszek, *Homilia do biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnice i seminarzystów*, 27. 07. 2013.
- Franciszek, *Homilia w czasie mszy dla biskupów, kapłanów, zakonników*.
- Franciszek, *Homilia w czasie mszy na wyspie Lampedusa*, 08. 07. 2013.
- Franciszek, *Homilia w czasie Mszy świętej Krzyżma w Wielki Czwartek*, 28. 03. 2013.
- Franciszek, *Homilia w czasie Mszy świętej na rozpoczęcie posługi Piotrowej. Bądźmy opiekunami stworzenia*, 19. 03. 2013.
- Franciszek, *Homilia w czasie święceń kapłańskich*, 21. 04. 2103.
- Franciszek, *Homilia w Dniu „Evangeliium Vita”*, 16. 04. 2013.
- Franciszek, *Homilia w trakcie ingresu do katedry na Lateranie*, 07. 04. 2013.
- Franciszek, *Homilia w Uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej*, 30. 05. 2013.
- Franciszek, *Konferencja prasowa podczas lotu z Rio de Janeiro do Rzymu*, „L'Osservatore Romano” (PL) 355 (2013) nr 10, s. 29–39.
- Franciszek, *Lumen fidei*.
- Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2013*.
- Franciszek, *Przemówienie do członków Papieskiej Komisji Biblijnej*, 12. 04. 2013.
- Franciszek, *Przemówienie do Komitetu Koordynacyjnego Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAM)*, 28. 07. 2013.
- Franciszek, *Przemówienie do seminarzystów, nowicjuszy i nowicjuszek*, 06. 07. 2013.
- Franciszek, *Przemówienie w trakcie inauguracji kongresu diecezji rzymskiej*, 17. 06. 2013.
- Franciszek, *Przemówienie w trakcie spotkania z członkami komitetu koordynacyjnego CELAM*, 28. 08. 2013.
- Galot J., *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, [red.], *Kapłaństwo*, Poznań-Warszawa 1988, s. 277–289.
- Ghirlanda G., *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen gentium”*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, Poznań-Warszawa 1988, s. 77–93.
- Goyret Ph., *Powołani – konsekrowani – posłani. Sakrament kapłaństwa*, Warszawa 2004.
- Grashake G., *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, Wrocław 1983.

- Grzegorz Wielki Św., *Zadania pasterzy*, [w:] M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2010, s. 76–77.
- Heller M., *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu. Rozmowa z Giulio Brottim*, Kraków 2013.
- Ignacy Antiocheński Św., *Nic bez biskupa*, [w:] M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2011, s. 113.
- Inny dla innych, Rozmowa z ks. Romanem Rogowskim*, [w:] Z. Nosowski [red.], *Dzieci Soboru zadają pytania*, Warszawa 1996, s. 349–369.
- Instrukcja międzydykteryjna O niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów.*
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1979, Kapłaństwo służebne.*
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1980. Tajemnica i kult Eucharystii.*
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1987. Jezu, Wiekuisty Kapłanie, zmiłuj się nad nami.*
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na rok 1988. Z Maryją pod krzyżem.*
- Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis.*
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Księży zgromadzonych w Katedrze Świętej Rodziny, Częstochowa 06.06.1979.*
- Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze częstochowskiej, 6.06.1979.*
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji ceremonii poświęcenia części budynku Wyższego Seminarium Duchownego diecezji łomżyńskiej, Łomża 05.06.1991.*
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004.
- Jankowski A., *Kapłan otwarty na działanie Ducha Świętego*, „Ateneum Kapłańskie” 404 (1976) z.3, s. 389–403.
- Kapłan budowniczym mostów między Ewangelią a życiem nowoczesnego człowieka. Rozmowa z ks. prof. Paulem Zulehnerem*, <http://ekai.pl/wydarzenia/wywiad/x20889/ks-zulehner-kaplan-budowniczym-mostow-miedzy-ewangelia-a-zyciem-nowoczesnego-czlowieka/> (23.06.2013).
- Katechizm Kościoła Katolickiego.*
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów.*
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja: Kapłan – Pasterz i Przewodnik wspólnoty parafialnej.*
- Konstytucją Kościoła jest Ewangelia. Rozmowa z ks. Andrzejem Zuberbierem*, [w:] Z. Nosowski [red.], *Dzieci Soboru zadają pytania*, Warszawa 1996, s. 71–90.
- Kotowski J., *Motywy formacji permanentnej kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów kościelnych*, [w:] W. Nowacki [red.], *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Łomża 2011, s. 121–141.
- Lubac de H., *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, Kraków 2004.
- Lustiger J. M., *Kapłani, których daje Bóg*, Kraków 2002.
- Müller G. L., *Skuteczne lekarstwo na smutek Babelu*, „L'Osservatore Romano” (PL) 354 (2013) nr 8–9, s. 21–24.
- Nasza rozmowa. Biskup – ojciec, pasterz, przyjaciel*, „Pastores” 22 (2004), s. 65–75.

- Niemira A., *Moralny wymiar formacji stałej kapłanów*, „Ateneum Kapłańskie” 606 (2010) z. 2, s. 261–273.
- Nowacki W., *Aktualności problematyki kapłaństwa (wprowadzenie)*, [w:] W. Nowacki [red.], *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Łomża 2011, s. 11–12.
- Nowacki W., *Kapłan – sluga Chrystusa i Kościoła*, [w:] *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, W. Nowacki [red.], Łomża 2011, s. 92.
- Nowak J., *Trójstopniowość sakramentu święceń*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, [red.], *Kapłaństwo*, Poznań-Warszawa 1988, s. 94–112.
- Nowak S., *Wprowadzenie do Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 2002, s. 475–477.
- Ozorowski M., *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, [w:] W. Nowacki [red.], *Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Łomża 2011, s. 13–23.
- Page J. G., *Człowiek Boży*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.], *Kapłaństwo*, Poznań-Warszawa 1988, s. 224–240.
- Papieskie spotkanie z rzymskim duchowieństwem*, http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x70696/papieskie-spotkanie-z-rzymskim-duchowieństwem/, (9.09.2013).
- Paweł VI, *Encyklika Sacerdotalis celibatus*.
- Pelczar J. S., *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, Ząbki 2008.
- Piacenza M., *Chrystus tożsamością kapłana*, Kraków 2011.
- Poma A., *Biskup i jego kapłani*, „Ateneum Kapłańskie” 365 (1969) z. 3, s. 386–399.
- Proniewski A., *Kapłan – świadkiem komunii z Bogiem*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 29 (2011), s. 83–92.
- Przybylski B., *Zagadnienia teologiczne na II Soborze Watykańskim*, „Ateneum Kapłańskie” 321 (1962) z. 1, s. 30–44.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997.
- Raport o stanie świata. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków-Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994.
- Rondet M., *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, Warszawa 1995.
- Rosieński E., *Elita i ogół wiernych w posługiwaniu kapłańskim*, „Ateneum Kapłańskie” 313 (1961) z. 2, s. 135–142.
- Sicari A., *Kapłaństwo Chrystusa*, [w:] L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel [red.] *Kapłaństwo*, Poznań-Warszawa 1988, s. 15–22.
- Skowronek A., *Małżeństwo i kapłaństwo jako spotkanie chrześcijańskiej egzystencji*, Włocławek 1996.
- Słomka W., *Nawracanie się rysem duchowości kapłańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 404 (1976) z. 3, s. 345–357.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów. Presbyterorum ordinis*.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*.
- Starowieyski M., *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Kraków 2010.
- Thurian M., *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996.
- Torresin A., *Modele wspólnoty a modele posługi kapłańskiej*, [w:] G. Colombo, M. Guasco, A. Torresin, P. Tremolda, M. Zattoni [red.] *Księża – tak, ale nie sami. Kapłani a wspólnota*, Kraków 2003, s. 9–21.

- Tułowiecki D., *Kościół, parafia i duchowni w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej w małym mieście*, [w:] J. Baniak [red.], *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, Poznań 2010, s. 349–368.
- Tułowiecki D., *Mocą świadectwa. Inspiracje życiem błogosławionej Karoliny Kózkówny*, Łomża 2012.
- Turowski W., „*Ecclesia cerata*” w liturgii Kościoła, „*Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyn–Łomża*” 29 (2011), s. 93–111.
- Vanhoye A., Manzi F., Vanni U., *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, Pelplin 2007.
- Versaldi G., *Relacje między księżmi a droga Kościoła. Spojrzenie wikariusza generalnego*, [w:] G. Colombo, M. Guasco, A. Torresin, P. Tremolda, M. Zattoni [red.], *Księża – tak, ale nie sami. Kapłani a wspólnota*, Kraków 2003, s. 181–192.
- Wojtyła K., *Kościół w Tajemnicy Odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, Rzym 2012.
- Wroceński J., *Rola i zadania prezbiterium z życia Kościoła partykularnego (Studium prawnohistoryczne)*, Warszawa 1998.
- Wyszyński S., *Ku kapłaństwu*, „*Ateneum Kapłańskie*” 310–311 (1960) z. 2–3, s. 163–171.
- Wyszyński S., *List do moich kapłanów. Wspólnie z Trójcą Świętą*, Paryż 1969.
- Zattoni M., Gillini G., *W poszukiwaniu relacji w presbyterium*, [w:] G. Colombo, M. Guasco, A. Torresin, P. Tremolada, M. Zattoni, *Księża – tak, ale nie sami. Kapłani a wspólnota*, Kraków 2003, s. 145–153.
- Zuberbier A., *Pius XII o powołaniach kapłańskich*, „*Ateneum Kapłańskie*” 310–311 (1960) z. 2–3, s. 172–180.

Ks. Grzegorz Wejman
Szczecin

Rola zakonu cysterskiego na Pomorzu Zachodnim Próba analizy

Wstęp

Istotą życia zakonnego jest osiągnięcie przez osoby życia konsekrowanego doskonałej miłości na drodze zachowania rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Zakony przez osobistą świętość swych członków i członkiń przypominają światu samego Chrystusa, który był niewinny, ubogi i posłuszny Ojcu Niebieskiemu. Są one ustami mistycznego Ciała Chrystusa, to jest Kościoła (papież Paweł VI).

Z pewnością ta wizja życia zakonnego, podana przez papieża Pawła VI, towarzyszyła wszystkim wspólnotom zakonnym, posługującym na Pomorzu Zachodnim w średniowieczu, ale wyjątkowo piękną kartę zapisali cystersi. O tej ich wyjątkowej posłudze zakonnej traktuje niniejszy artykuł naukowy.

1. Obecności zakonów na Pomorzu Zachodnim

1.1. Zasięg terytorialny

By dostrzec wielką rolę zakonu cysterskiego na Pomorzu Zachodnim, z pewnością cennym będzie uwypuklenie przestrzeni jego występowania oraz jego obecności w wielkiej rodzinie zakonnej tutaj posługującej.

Przestrzeń posługi zakonnej w średniowieczu dotyczyła biskupstwa kamieńskiego. W przypadku zaś zawężenia jej do Pomorza Zachodniego, to ta przestrzeń rozciągała się od Odry na wschód, do rzeki Łeby. Biskupstwo kamieńskie (prawnie istniejące od 1188 r.)¹, jako kontynuacja biskupstwa pomorskiego z sie-

¹ Erygował je papież Klemens III, bullą *Ex iniuncta nobis a Deo*, z dnia 24 lutego 1188 r. Na temat immediacji biskupstwa pomorskiego i kamieńskiego patrz: A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992, s. 260–274.

dzibą w Wolinie (powstałe 14 października 1140 r.)², jest owocem dwóch wypraw misyjnych Ottona z Bambergu na Pomorze w latach 1124–1125 oraz 1128.

Znana nam dokładna granica tegoż biskupstwa z XIV w. podaje, że od zachodu sąsiadowało ono z diecezją w Swarzyniu, od południowego zachodu z biskupstwami w Hobolinie (Havelbergu) i Brennie (Brandenburgu), a od południa granicę stanowiła rzeka Warta. Ona to oddzielała biskupstwo od diecezji w Lubuszu. Dalszymi sąsiadami byli: od południa wzdłuż Noteci biskupstwo poznańskie, od południowego wschodu arcybiskupstwo gnieźnieńskie i od wschodu diecezja wrocławska z granicą na Łebie³. Interesuje nas zatem powierzchnia pomiędzy Morzem Bałtyckim, Odrą, Wartą i Łebą.

Oczywiście, struktury kościelne na tych ziemiach organizowało głównie duchowieństwo diecezjalne. Na przestrzeni lat 1140–1545⁴ urzędowało tutaj 29 biskupów i 7 elektów. Pochodzili oni głównie z Niemiec (13 biskupów i elektów) i Pomorza Zachodniego (12), ale również z: Polski (3), Czech (2), Włoch (2), Rugii (1), Danii (1), Warmii (1) i z Zakonu Krzyżackiego (1)⁵. Wspomagało ich 18 biskupów pomocniczych⁶. Na ową liczbę 18 biskupów pomocniczych, aż 14 było zakonnikami: 6 dominikanów, 4 augustianów, 2 cystersów⁷, jeden franciszkanin i jeden nieznaney proveniencji.

Liczba wiernych jest trudna do ustalenia. Najprawdopodobniej oba księstwa, szczecińskie i wologoskie, leżąc w granicach biskupstwa, zamieszkiwało

² Erygował je papież Innocenty II bullą *Ex commisa nobis* 14 października 1140 r.

³ M. Okoń, *Granice średniowiecznej diecezji kamieńskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 35 (1987) 2, s. 41–59. Autor na końcu swego artykułu zamieszcza obszerny wykaz literatury przedmiotu. Z niemieckich historyków najlepszym ujęciem tematu jest artykuł J. Petersohna, *Die räumliche Entwicklung des Bistums Kammin*. „BStudien NF” 57 (1971), s. 7–25.

⁴ Oficjalnie w 1545 t. biskupstwo kamieńskie przestało istnieć.

⁵ E. Rymar, *Biskup – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamieńskiej*, Szczecin 2002, s. 12–61 oraz K. R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*, Koszalin 2003, s. 27–185.

⁶ E. Rymar, *Biskupi*, s. 12–61; R. K. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 189–217; G. Wejman, *Organizacja kościelna Kamienia Pomorskiego w latach 1124–1544*, Szczecin 1997, s. 233. Należy tutaj dodać, że K. R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 207 wymienia jeszcze jednego biskupa pomocniczego – Jakuba biskupa Konstancji (1396). Po raz pierwszy pojawia się biskup pomocniczy w 1268 r.

⁷ Byli to: Kuno biskup megareński (Megara w Grecji, kościelna prowincja Aten), sufragan kamieński. Związany był z opactwem cysterskim w Altenbergu. Biskupem został w pierwszej połowie 1320 r. W diecezji kamieńskiej pojawił się w początkach 1335 r. Dokonał w opactwie cystersów w Darguniu k. Dymina poświęcenia cmentarza. W 1337 r. jest już sufraganem w diecezji leodyjskiej (Liège). Zmarł pod koniec 1366 r. w Altenbegu i pochowany został w miejscowym kościele klasztornym. Drugim biskupem był Mikołaj Plate z Jüterborga, biskup konstancjański, sufragan kamieński w 1385 r. związany był z klasztorem w Zinna. K. R. Prokop, *Biskupi Zachodniopomorscy*, s. 194–195 oraz 200.

pod koniec średniowiecza ok. 350 tys. mieszkańców. Wierni gromadzili się na Mszach św. w ok. 1100 kościołach i kaplicach.

1.2. Domy zakonne

Niemalą rolę w rozbudowie organizacji kościelnej biskupstwa kamieńskiego odgrywały zakony męskie i żeńskie. Praktycznie wszystkie występujące zakony w średniowiecznym Kościele powszechnym miały również swoje konwenty na Pomorzu Zachodnim. Istniały tutaj zakony:

- mnisze: benedyktyni i benedyktyнки, cystersi i cysterki oraz kartuzi,
- kanonicy regularni: kongregacji św. Wiktora, premonstratensi i premonstratenski,
- mendykanckie (żebrzące): dominikanie, franciszkanie, augustianie i augustianki oraz karmelici,
- rycerskie: joannici, templariusze i krzyżacy.

W sumie działało na Pomorzu Zachodnim u schyłku średniowiecza 68 klasztorów, w tym: 48 klasztorów męskich i 20 żeńskich⁸, w tym na wschód od Odry – były 42 klasztory, w tym 30 męskich i 12 żeńskich. Ciekawa w tym rzecz, że w latach 1170–1300 utworzono w diecezji ponad 80% wszystkich klasztorów⁹. Było to tym bardziej cenne, że szczupłe początkowo kadry duchowieństwa diecezjalnego uzupełniały wspólnoty zakonne. Pod tym względem diecezja kamieńska ustępowała na ziemiach polskich jedynie diecezji wrocławskiej.

1.2.1. Zakony męskie

Najstarszą placówką zakonną na Pomorzu Zachodnim był klasztor **benedykty-nów** w Słupi nad Pianą (dziś Stolpe w Niemczech) założony w 1153 r. przez biskupa Wojciecha; było to równocześnie jedyne opactwo benedykty-nów na Pomorzu. Nadto posiadali oni dwa przeoraty: w Szczecinie przy kościele pw. św. Jakuba z bamberskiego opactwa w Michelsbergu i w Koszalinie przy kościele pw. św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty (1222–1225) z wielkopolskiego opactwa w Mogilnie¹⁰.

⁸ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 18 (1969), s. 345.

⁹ K. Bobowski, *Uwagi dotyczące sieci klasztorów na Pomorzu Zachodnim w okresie średniowiecza*, [w:] J. Hauziński [red.], *Pomorze słowiańskie i jego sąsiedzi, X–XV*, Gdańsk 1995, s. 9–17.

¹⁰ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, t. II, Stettin 1925, s. 415–449 oraz 653–708.

Kolejnymi byli **premonstratensi**, zw. na ziemiach polskich norbertanami. Również i oni posiadali trzy domy zakonne: opactwa w Grobiu na wyspie Uznam (ok. 1155 r.) i Białobokach k. Trzebiatowa (przed 1180 i ponowna erekcja w 1208 r.)¹¹ oraz przeorat we wkrzańskim Grąbczewie (ok. 1168, powtórna fundacja przed 1224 r.)¹².

Nową świadomość religijną stworzyły wspólnoty innego typu, a mianowicie zakony żebracze. Stanowiły one dość liczną grupę, a wynikało to z dość wcześnie urbanizującego się Pomorza Zachodniego. Pierwsi pojawili się **dominikanie**, którzy utworzyli tutaj siedem domów zakonnych¹³: w Kamieniu Pomorskim (ok. 1228)¹⁴, Gryfii (ok. 1254 r.)¹⁵, Przęsławiu (1275)¹⁶, Pozdawilku (1277)¹⁷, Słupsku (1287)¹⁸, Myśliborzu (przed 1289)¹⁹ i Ińsku (pocz. XIV w.)²⁰.

Franciszkanie utworzyli dziewięć konwentów, a mianowicie w: Szczecinie (1240), Gryfii (ok. 1242), Przęsławiu (przed 1253 r.), Pyrzycach (1263–1281), Gryficach (1289), Choszczynie (przed 1338), Drawsku Pomorskim (1340). Ostatni klasztor powstał w meklemburskim Ostrowie dopiero w 1509 r. Należeli oni do prowincji saskiej, z kustodią w Szczecinie²¹. Do franciszkanów należy także zaliczyć Bernardynów w Lęborku (1526 r.)²².

Trzeci ówczesny zakon żebraczy, to **augustianie eremici**. Oni posiadali tutaj siedem domów zakonnych, w: podszczecińskim „Wilhelmstal” (1253; przeniesiony zapewne przed 1290 r. do Gardźca Pom. – Gartz a/Oder)²³, Lipianach

¹¹ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, t. I, Stettin 1924, s. 13–91.

¹² H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 260–268.

¹³ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. I, s. 205–222, 228–233, 649–652; J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy nad Bałtykiem w XIII w.*, „Nasza Przeszłość” 6 (1957), s. 86–126.

¹⁴ W maju 1228 r. na kapitule generalnej polska prowincja uzyskała oficjalne zatwierdzenie. Przed kapitułą generalną jesienią 1227 r. lub najpóźniej zimą 1227/28 r. w Krakowie miała miejsce kapituła prowincjalna, która zatwierdziła powstałe konwenty i ustaliła ich hierarchiczne starszeństwo; por. J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy nad Bałtykiem*, s. 99–100 oraz przyp. 34.

H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. I, s. 205–222.

¹⁵ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. I, s. 620–635.

¹⁶ J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy nad Bałtykiem*, s. 102–103.

¹⁷ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. II, s. 620–635.

¹⁸ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. II, s. 649–652.

¹⁹ Kościół dominikanów myśliborskich posiadał wymiary 43,10 x 9,81 m. Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Studia i materiały do dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach archidiecezji szczecińsko-kamińskiej*, Koszalin 1995, s. 70.

²⁰ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. II, s. 228.

²¹ G. Wejman, *Franciszkanie na Pomorzu. Zarys problemu*, Studia Franciszkańskie t. 20, Poznań 2010, s. 395–418.

²² H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. II, s. 109.

²³ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. I, Stettin 1924, s. 576–580.

(1266), Stargardzie Szcz. (1199/1267)²⁴, Chojnie (1290)²⁵, Strzelcach Krajeńskich (1290), Nakle nad Pianą (Anklam; 1304)²⁶ oraz Marienthron k. Szczecinka (1356)²⁷.

Obok wymienionych istniały w diecezji kamieńskiej **kanonicy regularni, kartuzi i karmelici**. Klasztor kanoników regularnych paryskiej kongregacji św. Wiktora (wiktoryni) we Wkryujściu (Ückermünde) został ufundowany ok. 1260 r.; wiktoryni wielokrotnie zmieniali swoją siedzibę (Gobelenhagen – 1277, Tatynia – 1309) osiadając ostatecznie w podszczecińskiej Jasienicy (ok. 1329 r.)²⁸. W połowie XIV w. pojawili się kartuzi w: Szczecinie (1360)²⁹, pod Karlinem (1394; przenieśli się w 1406 r. do Sławna, a wkrótce w pobliże Darłowa) i w Świdwinie (1443)³⁰. W Szczecinie pojawili się także karmelici w XV w. (najpierw byli na Łasztowni, a ok. 1460 r. przenieśli się do centrum miasta)³¹.

Na Pomorzu Zachodnim pojawiły się także zakony rycerskie: **joannici, templariusze i krzyżacy**. Joannici dotarli na Pomorze Zachodnie już w końcu XII w. Do najstarszych komandorii Zakonu Szpitala Św. Jana Jerozolimskiego należało Sławno (1200) mające niewielkie placówki w Gościnie i Myślinie (1238) w ziemi kołobrzeskiej. Jeszcze u schyłku XII wieku powstał ośrodek joannitów w Stargardzie Szcz. (1186)³², przeniesiony w II poł. XIII w. do Suchania, gdzie ok. 1295 r. utworzono komturę³³. Templariusze posiadali swoje placówki na pograniczu pomorsko-wielkopolskim, stanowiącym cel ekspansji brandenburskiej. Posiadali swoje komturie: w Chwarszczanach (1232), Rurce (1248–1261) i Czaplinku (1286)³⁴, które po kasacji zakonu w 1318 r. przejęli joannici. Krzyżacy zaś utworzyli tylko jeden swój dom w Bytowie (ok. 1321)³⁵.

²⁴ Zakon augustianów oficjalnie został utworzony z połączenia różnych grup i kongregacji eremickich dopiero w 1256 r. Niemniej XVI-wieczni kronikarze Bugenhagen i Kramer podają, że nadanie im ziemi na lewym brzegu Iny miało miejsce w 1199 r. Być może, że oni występowali wówczas pod nazwą wilhelmitów. R. Rogosz, *Początki Stargardu w świetle badań archeologicznych*, „Jantarowe szlaki” (1974) 5, s. 33.

²⁵ B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 493.

²⁶ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. I, s. 1–12.

²⁷ B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, kol. 493; L. Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X–XX/XXI wiek)*, Koszalin 2012, s. 120–121.

²⁸ PUB, II, nr 663; PUB, II, nr 664, PUB, II, nr 1072.

²⁹ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 596–625.

³⁰ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 369–400, 596–625.

³¹ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 626–629.

³² K. Kalita-Skwirzyńska, *Stargard Szczeciński*, Wrocław 1983, s. 13.

³³ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 869–904.

³⁴ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 857–868; Rymar E., *Z dawnych dziejów przyodrzańskiej Nowej Marchii*, Chojna 2012, s. 170.

³⁵ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 905–923.

1.2.2. Zakony żeńskie

Klasztory żeńskie w średniowieczu należały do instytucji kontemplacyjnych, których członkinie oddawały się głównie modlitwie i różnym zajęciom w obrębie domu zakonnego. Pomiedzy konwentami żeńskimi poszczególnych reguł, przyjmowanych prawie zawsze od męskich formacji zakonnych, nie istniały zasadnicze różnice. Tryb życia w każdym klasztorze żeńskim był podobny, wszędzie też warunki założenia takiej placówki stanowiło zapewnienie przez fundatora odpowiednich podstaw materialnych, umożliwiających utrzymanie określonej liczby kobiet. Dostawały się do nich głównie niewiasty z najbardziej wpływowych grup społecznych. Konwenty żeńskie miały więc częstokroć elitarny skład osobowy i etniczny.

W biskupstwie kamieńskim najpierw pojawiły się **benedyktyнки**³⁶. Pierwszy ich klasztor powstał ok. 1190 r. w „Marienwerder” k. Trzebiatowa nad Tolężą (Altenreptow a/T.), przeniesiony w 1239 r. do pobliskiego Gładyszowa (Klatzow), zaś w 1245 r. do „Marienwerder” k. Wierzbna (Verchen) nad jez. Komorowskim (Kummerower See). Kolejne dwa konwenty benedyktynek utworzono w wkrzańskim Boitzenburgu (1269) i Budzistowie (1277), czyli w przedlokacyjnym Kołobrzegu.

Następnie na Pomorze Zachodnie przybyły **norbertanki**³⁷. Założyły tutaj dwa klasztory w „Marienbusch” k. Trzebiatowa nad Regą (Wyszkowo) (1224) i filię tegoż w Słupsku (1281–84). W 1285 r. kanoniczki z „Marienbusch” przeniosły się do samego Trzebiatowa.

Obok wymienionych konwentów żeńskich istniały na obszarze diecezji kamieńskiej dalsze cztery klasztory, a mianowicie Dom Pokutnic św. Marii Magdaleny (magdalenki) we wkrzańskim Przesławiu (przed 1250 r.) i wspólnoty **augustianek eremitek** w: Pyrzycach (1255), Gardźcu Pomorskim (1280) oraz w Stargardzie Szcz. (1289–91)³⁸.

2. Konwenty cysterskie

Klasztory cysterskie, oparte na regule św. Benedykta z Nursji, począwszy od II poł. XII w. zaludniały ziemie biskupstwa kamieńskiego. Pierwsze opactwo zostało ufundowane w Darguniu k. Dymina (ok. 1173 [1172])³⁹. Kolejne opactwa

³⁶ B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, kol. 493; M. Okoń, *Organizacja kościelna w przedreformatorskiej preporzycie „wkrzańskiej”*. *Studium historyczno-osadnicze*, Lublin 2010, s. 135.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Klasztor w Darguniu (Dargun) k. Dymina został ufundowany przez księcia Kazimierza I (†1180) w 1172 r. Zakonnicy zostali sprowadzeni z Danii z Esröm (Klasztor w Esröm został założony w 1151/1154 r., a początek dał mu zakon z Clairvaux (założony w 1115 r.).

powstały w: Kołbaczu (1174 [1173])⁴⁰, Eldenie k. Gryfii (1198/1199 [1207])⁴¹, Nowym Polu k. Gryfii (Neuenkamp – 1231)⁴² i Chycinie na Rugii (Hiddensee – 1296)⁴³. Kolejne konwenty to filie: darguńskiej w Bukowie k. Darłowa (przed 1252 [1250])⁴⁴, oraz kołbackie w Bierzwniku k. Dobiegniewa (1286)⁴⁵, Mironicach k. Gorzowa Wlkp. (1300)⁴⁶. W 1304 r. benedyktyński klasztor w Słupii przyjął regułę cysterską. W sumie było 9 konwentów cysterskich.

Licniejszą grupę stanowiły także cysterki. W diecezji kamińskiej utworzyły one aż trzynaście domów. Pierwsze ich opactwo powstało w Górze (Bergen) na wyspie Rugii (1193 r.)⁴⁷. Kolejne konwenty powstały w: Szczecinie (1243)⁴⁸, Ma-

⁴⁰ Wojewoda Warcisław Świętoborzyc ufundował klasztor w Kołbaczu dla cystersów (1173) – jego macierzyste opactwo było w Esrom na Zelandii (Dania). Poza tym bp Konrad I w 1176 r., 15 sierpnia w Kamieniu wyświęcił pierwszego opata dla Słupii Helmwiga, jak również opata nowo erygowanego w 1173 r. klasztoru cysterskiego w Kołbaczu – Eberharda. Oto bowiem w latach 1232–1233 znaczne nadania na rzecz cystersów z Kołbacza poczynił książę wielkopolski Władysław Odonicz. O wzroście znaczenia i zarazem zamożności konwentów pomorskich dobrze świadczy fakt, iż już z początkiem roku 1210 cystersi z Kołbacza przystąpili do budowy nowego, murowanego z kamienia budynku klasztornego (należy pamiętać, iż budowle kamienne w tej części Europy były wtenczas wielką rzadkością). Stało się to za rządów opata Rudolfa, następcy Eberharda, który uzyskał benedykcję opacką jeszcze z rąk biskupa Konrada I w roku 1176. PUB, I, 64; H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. I, s. 223–309; J. Jarzewicz, E. Rymar, *Kołbacz*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 135–148.

⁴¹ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. I, s. 456–575.

⁴² CPD I, 277; H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 121–223.

⁴³ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 1–70.

⁴⁴ Bukowo Morskie ufundował książę Świętopełk. Stanowiło ono filię meklemburskiego opactwa w Darguniu. PUB, I, 108; H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. I, s. 164–204; B. Popielas-Szultka, K. Kalita-Skwirzyńska, *Bukowo*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 34–41; Z. Krzymuska-Fafius, *Późnogotycki pentaptyk z kościoła pocysterskiego w Bukowie Morskim fundacji opata Henryka Kresse*, „Nasz Przeszość” (1994) 83, s. 473.

⁴⁵ Akt fundacyjny dla filii klasztoru w Kołbaczu – Bierzwnika został wystawiony 17 września 1286 r. w Strzelcach Krajeńskich przez margrabiów brandenburskich Ottona Iwze Strzałę i Krada oraz jego syna, Jana IV. Zob. T. Świercz, *Tradycja i nowatorstwo założenia cysterskiego w Bierzwniku*, [w:] A. M. Wyrwa i J. Dobosz, *Cystersi w społeczeństwie Europy Średniowiecznej*, Poznań 2000, s. 466 i 467 oraz przypis 15. E. Rymar, B. Stolpiak, T. Świercz, *Bierzwnik*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 17–33.

⁴⁶ Klasztor w Mironicach ufundował margrabia Albrecht III, tuż przed swoją śmiercią 22 maja 1300 r., E. Rymar, *Opactwo cysterskie w Mironicach k. Gorzowa*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” (1995) 2, s. 41–57; E. Rymar, J. Jarzewicz, *Mironice*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 251–255; E. Rymar, *Cystersi na terytorium Nowej Marchii przed i w trakcie jej tworzenia oraz ich stosunki z margrabiami brandenburskimi z dynastii askańskiej*, [w:] J. Strzeleczyk [red.], *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987, s. 207–208.

⁴⁷ B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek na Pomorzu Zachodnim w średniowieczu*, Słupsk 2006, s. 14; PUB, I, nr 282; H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. I, s. 92–163.

⁴⁸ Klasztor cysterek w Szczecinie ufundowała księżna Marianna 27 stycznia 1243 r. (PUB, I, 414). Ową fundację potwierdził 25 lutego 1243 r. książę Barnim I (PUB, I, 415). Książęca para

rianowie (1248)⁴⁹, we wkrzańskim Seehausen (przed 1250)⁵⁰, w meklemburskim Ivenack k. Dargunia (1252)⁵¹, Koszalinie (1277–1279)⁵², Cedyni (1278–1295; Trzcínsku [Schönebeck, przed 1248 do 1281, później w Cedyni])⁵³, Wolinie (1288)⁵⁴, Pelczycach (1282–1290)⁵⁵, Reczu k. Choszczna (1296)⁵⁶ i Krumminie

ze Szczecina ufundowała klasztor ku czci NMP w swej stolicy, bogato go uposażając. Fundacja ta zbiegła się niemal w czasie z nadaniem praw miejskich Szczecinowi (3 IV 1243 r.). H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. II, s. 458–496.

⁴⁹ Klasztor cysterek w Marianowie ufundował książę Barnim I 2 listopada 1248 r. PUB, I, 476.

⁵⁰ B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, kol. 493; M. Okoń, *Organizacja kościelna w przedreformatorskiej preporzycaturze „wkrzańskiej”*. *Studium historyczno-osadnicze*, Lublin 2010, s. 135.

⁵¹ M. Borkowska, *Słownik mniszek benedyktyńskich w Polsce*, Tyniec 1989, s. 131.

⁵² Inicjatorem i fundatorem klasztoru cysterek koszalińskich był biskup kamieński Herman von Gleichen (1251–128/89). Dyplom fundacyjny dla cysterek wystawił 14 marca 1277 r. H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*; t. I, s. 391–435; B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek na Pomorzu Zachodnim w średniowieczu*, Słupsk 2006, s. 21–22.

⁵³ E. Rymar, *Biskupi*, s. 287–288. Klasztor istniał tutaj już w 1278 r.; wtedy bowiem biskup kamieński Herman von Gleichen przebywał *in clastro sanctimonialium Sedene*. Pobyt biskupa w Cedyni można wiązać z poświęceniem kościoła klasztorowego, istniejącego przecież w 1295 r. Regulę cysterską potwierdziła bulla papieża Bonifacego VIII z 1295 r., wyłączająca klasztor (*monasterium in Cedene Cistercienses ordinis*) spod interdaktu obrzędów śpiewanych z zachowaniem prawa do posiadania chóru „przy zamkniętych drzwiach bez używania dzwonek”. Por. PUB, II, 111.

⁵⁴ Zwiększająca się liczba sióstr w konwencie szczecińskim do ponad 24 w latach 80. XIII w. spowodowała, że książę Bogusław IV nadał im prawo patronatu nad kościołami w Wolinie i na założenie nowego klasztoru żeńskiego. Nową fundację zatwierdził 7 lutego 1288 r. bp kamieński Herman. W 1297 r. (22 lipca) biskup Piotr zatwierdził cysterkom z klasztoru wolińskiego wszystkie dobra i przywileje nadane im przez fundatora, księcia Bogusława IV, włącznie z prawem patronatu nad kościołem w Wolinie. PUB, III, 1452; B. Popielas-Szultka, *Wielka własność ziemiska cysterek szczecińskich od XIII do początku XVI wieku*, [w:] A. M. Wyrwa i J. Dobosz, *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*, Poznań 2000, s. 342–343; K. Kalita-Skwirzyńska, *Zamek książęcy i klasztor w Wolinie*, [w:] J. Kochanowska [red.], *Trzebiatów – spotkania pomorskie 2009*, Pruszcz Gdański–Trzebiatów 2010, s. 142.

⁵⁵ Klasztor powstał w latach 1282–1290. Jeżeli występującego w latach 1282–1288 prepozyta pelczyckiego Wiesława uznamy za opiekuna miejscowego klasztoru, to możemy mówić o nowej fundacji. Prepozytem w latach 1295–1300 był Erhard, a pomiędzy 1305–1315 Henryk. Dokument fundacyjny pochodzi z 26 listopada 1290 r. Klasztor ufundował margrabia Albrecht III, a fundację zatwierdził bp Jaromir w 1290 r. G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie w Bierzwniku, Pelczycach i Reczu*, Choszczno 1995, s. 83; E. Rymar, *Biskupi*, s. 24.

⁵⁶ Klasztor mniszek w Reczu ufundowali margrabiowie askańscy z linii starszej 9 października 1296 r. Dokument fundacyjny zaginął, jego treść znana jest z transumptu cesarza Karola z 1377 r. E. Rymar, *Cystersi na terytorium Nowej Marchii przed i w trakcie jej tworzenia oraz ich stosunki z margrabiami brandenburskimi z dynastii askańskiej*, [w:] J. Strzelczyk [red.], *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987, s. 205–206. Niestety przy tej fundacji nie było biskupa kamieńskiego. Por. E. Rymar, *Biskupi*, s. 81. Zobacz także G. J. Brzustowicz, *Nowomarchijskie opactwo w Reczu od XIII do XVI w.*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbaso i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 797 oraz przypisy 21 i 22.

(na wyspie Uznam, 1305)⁵⁷. Do wymienionych klasztorów dołączyły w końcu XIII w. dwie wkrzańskie wspólnoty zakonne, a mianowicie benedyktynki z wkrzańskiego Boitzenburga (Marienpfotze) i magdalenki z Przęsławia, przyjmując regułę cysterską. W sumie pod względem liczby żeńskich placówek cysterskich żaden region Polski nie mógł równać się z biskupstwem kamieńskim.

Klasztorów cysterskich w sumie było 22, w tym 9 męskich i 13 żeńskich, co stanowiło prawie 30% wszystkich wspólnot zakonnych (cystersi stanowili odpowiednio 20%, a cysterki ok. 60% wszystkich wspólnot). Natomiast na Pomorzu Zachodnim, czyli na wschód od Odry było 11 klasztorów cysterskich w tym 4 męskie⁵⁸: Kołbacz, Bierzwnik, Mironice i Bukowo i 7 żeńskich: Szczecin, Marianowo, Koszalin, Wolin, Cedynia, Pełczyce, Recz, co stanowiło ok. 25% wszystkich wspólnot zakonnych na wschód od Odry (cystersi stanowili odpowiednio ok. 15%, a cysterki ok. 60% wszystkich wspólnot). Można powiedzieć, z punktu widzenia zakonnego, a jeszcze ściślej – cysterek, to Pomorze Zachodnie można nazwać „krajną cysterską”.

3. Płaszczyzny posługi cysterskiej

Zakon cysterski przede wszystkim miał ogromny wpływ na tę ziemię poprzez pokrywanie ich siecią klasztorów i kościołów. A w ramach tej płaszczyzny, poprzez szerzenie kultury agrarnej, ale także i umysłowej, a nade wszystko duszpasterstwo z wyeksponowaniem piękna liturgii (świątynie i ich wyposażenie), kultu maryjnego i ukierunkowaniem życia wiernych na kulturę śmierci.

3.1. Duchowość i duszpasterstwo

3.1.1. Duchowość cysterska

Podstawą duchowości chrześcijańskiej jest objawienie Boże Nowego Testamentu, którego bogactwo stworzyło możliwość różnorodnych interpretacji tego wyzwania i pozwoliło na wielość form organizowania życia religijnego. Największą rangę w duchowości chrześcijańskiej we wczesnym średniowieczu

⁵⁷ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. I, s. 436–451; M. Borkowska, *Słownik mniszek benedyktyńskich w Polsce*, Tyniec 1989, s. 131.

⁵⁸ Kołbacz, Bierzwnik i Mironice wywodzili się z linii filiacyjnej z Clairvaux, a Bukowo Morskie z Morimondy. A. M. Wyrwa, *Cystersi polscy i losy ich patrimonium do czasów współczesnych. Zarys problemu*, „Nasza Przeszłość” 83 (1994), s. 14.

zdobyło sobie życie mnisze⁵⁹. Syntezę tradycji monastycznej stanowi duchowość benedyktyńska – głęboko biblijna, chrystocentryczna i liturgiczna.

Zapoczątkował ją twórca wspólnoty Robert z Molesmes (1024–1111), a udoskonalili Alberyk z Cîteaux († 26.01.1109), Stefan Harding (ok. 1060–1134), a zwłaszcza Bernard z Clairvaux. Czerpano istotne elementy z Pisma Świętego, tradycji kościelnej oraz liturgii, będących odzwierciedleniem tajemnic życia Chrystusa i Maryi. Duchowość tę integrowały następujące zasady: 1. Odnowa i wierność jako praktycznej wykładni Ewangelii; 2. Głęboka wiara w tajemnicze życie nadprzyrodzone; 3. Powrót człowieka do Boga; 4. Oddalenie od świata; 5. Życie wspólne; 6. Ubóstwo i praca; 7. Surowość i prostota. Bernard z Clairvaux, reprezentował także nurt mistyczny, który za istotę życia chrześcijańskiego uważał miłość. To on zainicjował mistykę cystersów i wywarł wpływ na pogłębienie się nurtu mistyki średniowiecznej⁶⁰. Chrystocentryzm zakonu nie sprzyjał powstawaniu kultu świętych (poza Bernardem z Clairvaux), kościołom zaś nadawano wezwania maryjne⁶¹.

3.1.1.1. Liturgia

Liturgia cystersów powstała jako owoc reformy z przełomu XII i XIII w., którą zapoczątkowało trzech pierwszych założycieli zakonu: Robert z Molesme, Stefan Harding i Alberyk. Zachowując we wszystkim przepisy Reguły benedyktyńskiej, sympatyzowali z liturgiami rzymską i gallikańską⁶². We wspomnianej reformie dążyli do uproszczenia liturgii (redukcja liczby godzin kanonicznych, procesji, ustalenie rangi przybywających świąt) i oczyszczenia jej ze zbędnych naleciałości dodanych „do officium na własną rękę przez nieroztropnych reformatorów”⁶³ – dodatki do oracji i psalmów zniechęcały. Celem ogólnym było

⁵⁹ O zmianie tendencji w duchowości chrześcijańskiej późnego średniowiecza zdecydował ruch mendykantów (zakony żebrzące): **dominikanie** położyli nacisk na ustawiczne studium (*contemplata aliis tradere*) oraz ubóstwo jako przykład życia i ułatwienie posłannictwa ewangelicznego, a **franciszkanie** uwypuklili miłość do Boga, do ludzi, zwłaszcza ubogich i nieszczęśliwych oraz do innych stworzeń ożywionych i nieożywionych. W XIV–XV w. wśród świeckich chrześcijan w Niderlandach, zrodził się ruch zw. *devotio moderna*, który propagował model indywidualnej pobożności, oparty na kształtowaniu woli i ćwiczeń cnót (zwłaszcza miłości, pokory i oderwania od świata) oraz na wypełnianiu obowiązków, ustawiając za wzór do naśladowania człowieczeństwo Chrystusa.

⁶⁰ Natomiast połączenia ascezy i mistyki w jedną organiczną całość dokonał Bonawentura, uważając doświadczenie mistyczne za najwyższy etap nieustannego wzrostu życia łaski.

⁶¹ J. Stożek, *Cystersi. Duchowość*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1985, kol. 734–735.

⁶² K. Morajko, *Charyzmat zakonu Cystersów*, Kraków 2006, s. 265; F. Wolnik, *Liturgia w konwencie cysterek w Trzebnicy według „Liber Ordinarius” z 1573 r.*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek (red.), *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 191–206.

⁶³ *Exordium Magnum*, cytata za H. Kostrzański, *Dziedzictwo białych mnichów*, Szczeryc 1991, s. 135.

ujednoczenie obrzędów w całym zakonie i zaprowadzenie równowagi między modlitwą, pracą fizyczną a studium intelektualnym⁶⁴. Cystersi opracowali także wzorcowy kodeks zawierający podstawowe księgi wykorzystywane w sprawowaniu liturgii (ewangeliarz, antyfonarz, epistolarz, kolektarz, martyrologium, zwyczajnik, psalterz, hymnarz, lekcjonarz). Stał się on podstawą do redakcji mszału cysterskiego, brewiarza i zwyczajnika⁶⁵.

Eucharystia zajmowała centralne miejsce w życiu każdego mnicha cysterskiego⁶⁶. Cystersi uczestniczyli we Mszy św. codziennie – w niedzielę i święta po tercji, a w dzień powszedni po prymie⁶⁷. Była to Msza św. konwentualna, mimo że już w XIII w. zanikła praktyka Mszy św. koncelebrowanej. Do 1192 r. praktykowano Msze św. fundacyjne, które zamawiane były przez zamożne rody. Właśnie w tym roku Kapituła ich zakazała. Od 1328 r. zaczęły coraz częściej pojawiać się Msze św. prywatne⁶⁸. W celebracjach eucharystycznych w równym stopniu uczestniczyli bracia konwersi, choć mieli swoje, specjalnie wyznaczone miejsce w świątyni, oddzielone od chóru mnichów za pomocą murowanego albo drewnianego lektorium⁶⁹. Czasem, w niektórych klasztorach, bracia konwersi mieli w swoim chórze własny ołtarz. Tak było m.in. w opactwie w Kołbaczu. Pod datą 1307 r. znajduje się źródłowa wzmianka, że na ołtarzu (prawdopodobnie Świętego Krzyża) w chórze konwersów albo na tamtejszym lektorium ustawiony był krzyż⁷⁰.

⁶⁴ W. Danielski, J. Ścibor, *Cystersi. Liturgia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 735; K. Morajko, *Charyzmat*, s. 268.

⁶⁵ Pierwszy mszał cysterski *Missale secundum consuetudinem fratrum ordinis cisterciensis* wydrukowano w 1486 r. w Strasburgu. W późniejszym okresie (1516, 1545, 1584) dokonano w Paryżu kolejnych wydań. Ostateczna forma mszału cysterskiego ukształtowała się, gdy w 1618 r. wydano mszał uwzględniający recepcję mszału rzymskiego papieża Piusa V z 1570 r. Pierwszy drukowany brewiarz cysterski został wydany w Bazylei w r. 1484 – por. Por. H. Kostrzański, *Dziedzictwo*, s. 140.

⁶⁶ M.A. Franiak, *Ascetyzm cysterski modelem dobrego przeżycia Wielkiego Postu*, „Poszukiwania” 2, Nowogard 2010, s. 14.

⁶⁷ K. Matwiejuk, *Życie liturgiczne w klasztorach cysterskich przed Soborem Watykańskim II*, Warszawa 2009, s. 57 powołuje się na *Ecclesiastica Officia*; K. Morajko, *Charyzmat*, s. 269.

⁶⁸ Z. Chodyński, *Cystersi w Polsce*, [w:] M. Nowodworski [red.], *Encyklopedia kościelna*, t. 3, Warszawa 1874, s. 583.

⁶⁹ E. Łużyniecka, *Architektura klasztorów cysterskich*, Wrocław 2002, s. 41.

⁷⁰ *Annales Colbacenses*, s. 486: „sub domino Dithmaro abbate XII. in vigilia omnium sanctorum posita est crux et tabulata in choro conuersorum, similiter et tumba principum, fuit consummata testudo in choro conuersorum”. Por. Z. Świechowski, *Kościół cysterski w Kołbaczu*, [w:] tenże [red.], *Sztuka Pomorza Zachodniego*, Warszawa 1973, s. 42–43; L. Turek-Kwiatkowska [red.], *Kołbacz – przeszłość i teraźniejszość*, Szczecin 1979, s. 78; A. M. Wyrwa, J. Strzelczyk [red.], *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 143; M. Borkowska [oprac.], *Dom Opata w Kołbaczu. Dokumentacja historyczno-architektoniczna wykonana na zlecenie Urzędu Wojewódzkiego Wydziału Kultury i Sztuki, Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Szczecinie*, Szczecin 1978–1979, s. 8.

Spośród licznych form aktywności liturgicznej należy wspomnieć o oficjum godzin kanonicznych. Zobowiązani do niego byli wszyscy zakonnicy klasztoru. Nie sprawowali tego oficjum jednak konwersi. Codzienne życie mnichów cysterskich przeniknięte było aktywnością liturgiczną, towarzyszącą im w rozmaitych wydarzeniach. Oprócz Eucharystii, mnisi celebrowali sakrament pokuty, namaszczenia chorych oraz święcenia w różnych stopniach: w stopniu niższym udzielane przez opata (tonsura, ostiariat, lektorat, egzorcystat, akolitat) i wyższym celebrowane przez biskupa miejsca (subdiakoniat, diakonat, prezbiterat)⁷¹.

Liturgia miała miejsce także w przypadku obrzędów okolicznościowych tj. w przyjęciu kandydata do nowicjatu (akcja liturgiczna w kapitularku), profesji zakonnej (podczas Eucharystii w kościele), benedykcji opata (kapitularku, kościół), przyrzeczeniu kapelanów i konwersów posługujących w klasztorach cysterek (kapitularku), obrzędzie ekskomuniki (Niedziela Męki Pańskiej, kapitularku)⁷². I tak, nowicjaty funkcjonowały w Kołbaczu (bo istniał w każdym klasztorze), tam także profesje składali swoje śluby zakonne. W 1283 r. musiało mieć miejsce przyrzeczenie kapelanów-cystersów oddelegowanych do opieki duchowej nad szczecińskimi cysterkami⁷³. Liczne też były błogosławieństwa i poświęcenia.

3.1.1.2. Kult maryjny⁷⁴ i odpusty

Nie ma wątpliwości, że na pobożność cystersów miał też wpływ kult Matki Bożej⁷⁵. Odkąd opat Alberik, 16 listopada 1106 r., obrał Matkę Bożą Wnie-

⁷¹ Wolnik F., *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu*, Opole 2002, s. 329–336.

⁷² Tamże, s. 463–476.

⁷³ PUB, II, 1272. Inny przykład, to cystersi z Górnego Śląska, którzy byli w okresie nowożytnym spowiednikami cysterek trzebnickich – zob. H. Gerlic, *Cystersi „górnoląscy” spowiednikami cysterek trzebnickich*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, s. 130–154.

⁷⁴ Kryterium pobożności stanowiły ośrodki pielgrzymkowe oraz ilość odwiedzających je pątników. Początki pielgrzymek do miejsc cudownych na Pomorzu Zachodnim sięgają XII w. W XV w. było na terenie diecezji kamieńskiej aż 14 świątyń i kaplic, do których zdążali pątnicy z Pomorza Zachodniego, z Europy Zachodniej i z Polski. Większość świątyń i kaplic pątniczych była poświęcona kultowi Matki Bożej. Patronaty nad nimi sprawowały głównie klasztory. Najśłynniejszym z nich i najczęściej odwiedzanym była Góra Chełmska k. Koszalina z cudownym Krucyfiksem. Por. B. Frankiewicz, *Średniowieczne pielgrzymki na Pomorzu Zachodnim*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 8 (1996), s. 20; Inne to m.in.: Zudar na Rugii, Garnowo k. Chojny z obrazem Matki Bożej, Kenz k. Barda z obrazem Matki Bożej, Strzałów z obrazem Matki Bożej Miłosierdzia w klasztorze franciszkanów, Polanów, Żabów Duży, k. Nowogardu, Binowo k. Szczecina, Rowokół k. Słupska, Osieki k. Koszalina, Mieszkowice, Rowokół niedaleko wsi Smołdzino nad Łupawą. Por. B. Frankiewicz, *Średniowieczne pielgrzymki*, s. 20 oraz N. Kersken, *U schyłku średniowiecza (do 1474 r.)*, [w:] J. M. Piskorski [red.], *Pomorze zachodnie poprzez wieki*, Szczecin 1999, s. 113.

⁷⁵ Góra Polanowska to miejsce pielgrzymkowe znane od XIV w. Mnisi z klasztoru cystersów z Pelplina zbudowali prawdopodobnie kaplicę pw. NMP na tzw. Świętej Górze (Heiligen Berg) w pobliżu

bowziętą za patronkę cystersów, imię Jej było obecne w każdym patrocinium świątyń cysterskich. Każdy kościół nosił Jej wezwanie. Dzięki cystersom do ikonografii maryjnej wszedł nowy motyw – Matka Miłosierdzia z płaszczem opieki. Maryję czczono w Jej tajemnicach: Poczęcia, Narodzenia, Oczyszczenia, Ofiarowania, Zwiastowania, Nawiedzenia i Wniebowzięcia. Wielką popularnością wśród mnichów cieszyły się oddające cześć NMP Msze św. roratnie, które zwykło się celebrować z rana jako pierwsze, jeszcze przed konwentualnymi⁷⁶. Maryja obecna była także w codziennych modlitwach.

Najświętsza Maryja Panna była pierwszym i głównym patrocinium kościoła klasztornego w Kołbaczu⁷⁷. Tutaj też w 1302 r. książę Otto I ufundował ku Jej czci kaplicę⁷⁸, a dwa lata później bogato ją uposażył⁷⁹. W 1343 r. uposażył ją również książę Barnim III⁸⁰. Do cystersów kołbacckich należało ważne miejsce pielgrzymkowe w niedalekim Binowie⁸¹.

Opactwo bierzwnickie również nosiło wezwanie Najświętszej Maryi Panny. W jego dobrach w Klasztorne w kościele kamienno-ceglanym z XV w., jeszcze do początków XX w. znajdował się tryptyk z ok. 1450 r., gdzie w centralnej części była figura Matki Bożej w koronie, z Jezusem na lewej ręce⁸². Klasztor bierzwnicki był pw. Najświętszej Maryi Panny. Wezwanie klasztoru mironickiego jest natomiast nieznanne, ale należy przypuszczać, że było pod wezwaniem maryjnym. Bukowski konwent również nosił wezwanie Najświętszej Maryi Panny. Ostatni opat bukowski, Henryk Kresse (1513–1539), ok. 1515 r. ufundował późnogotycki pentptyk (obecnie znajduje się on w Muzeum Pomorza Środko-

Polanowa. Kaplica posiadała cudowny obraz maryjny. Pielgrzymujący do tego miejsca zyskiwali odpusty. Z czasem kaplica ta, obok podobnych kaplic na Gollen (obecnie Góra Chełmska) i Revekol (Rokowół), stała się jedną z trzech najsłynniejszych miejscowości pielgrzymkowych na Pomorzu. Z nią wiąże się znane na Pomorzu przysłowie: „Jego gęba stoi zawsze otworem jak drzwi do kościoła (Sin Mul steit immer apen as de Pollnowsche Kerke)”. Od ok. 1385 r. kaplica zyskała sławę i cieszyła się ogromną liczbą pielgrzymów. Przybywali oni z najdalszych stron, ponieważ tu można było uzyskać odpuszczenie grzechu bratobójstwa. W znanych z przekazów pielgrzymkowych (1435 i 1485 r.), celem pielgrzymowania było uzyskanie przebaczenia za zabójstwa.

⁷⁶ Por. Z. Chodyński, *Cystersi w Polsce*, s. 583.

⁷⁷ Por. A. M. Wyrwa, *Opactwa cysterskie na Pomorzu*, Poznań 1999, s. 36; A. M. Wyrwa, J. Strzelczyk [red.], *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 136, 143–144; T. Manteuffel, *Papiestwo i cystersi*, Warszawa 1955, s. 77; M. A. Franiak, *Charyzmat założycieli Zakonu Cystersów*, „Poszukiwania” 3, Nowogard 2010, s. 16.

⁷⁸ PUB, IV, 2078; H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 278.

⁷⁹ PUB, IV, 2139 i 2146.

⁸⁰ PUB, XI, 6109.

⁸¹ B. Zientara, *Rozdrobnienie feudalne (1295–1464)*, [w:] G. Labuda [red.], *Historia Pomorza*, t. I, *Do roku 1466*, Poznań 1969, s. 319.

⁸² G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie w Bierzwniku, Pelczycach i Reczu*, Choszczno 1995, s. 55. W pozostałych skrzydłach tryptyku znajdowały się figury: św. Franciszka i św. Jerzego.

wego w Słupsku)⁸³, jako oprawę dla centralnie ustawionej alabastrowej rzeźby Madonny z ok. 1430–1440 r. (obecnie w Muzeum Narodowym w Szczecinie)⁸⁴. W 1473 r. książę Eryk II powołał w ramach klasztoru bractwo „Annuntiationis Mariae”, którego zresztą był też członkiem⁸⁵.

Patrząc na konwenty żeńskie, również widzimy wielką część do matki Boga. Wyróżnia się tutaj konwent koszaliński z Górą Chełmską pozostając, od 1278 r., pod opieką sióstr cysterek⁸⁶. Tutaj była kaplica poświęcona NMP. Pierwsza wiadomość dotycząca Góry Chełmskiej jako miejsca pielgrzymkowego pochodzi z 1352 r. i zanotowana została w testamencie spisany przez mieszczanina strzałowskiego. Z lat 1388–1508 zachowało się 20 testamentów mieszczan strzałowskich na rzecz kaplicy maryjnej na Górze Chełmskiej⁸⁷. W 1390 r. papież Bonifacy IX wystawił dokument zatwierdzający cystersom kaplicę na Górze Chełmskiej⁸⁸. Ciekawą rzeczą jest, że Góra Chełmska figuruje jako miejsce pielgrzymkowe na najstarszej mapie dróg pątniczych chrześcijańskiej Europy, tzw. Mapie drogi do Rzymu (mapa była wydrukowana w 1500 r.). W końcu XIV w. ową maryjną kaplicę na Górze Chełmskiej odwiedziła bł. Dorota z Mątów (k. Malborka; 1347–1394). I tutaj doznała ona cudownych objawień, i stąd też nawoływała do jedności Kościoła rozdartego wówczas schizmą wschodnią.

Klasztor cysterek w Szczecinie pw. Świętej Dziewicy Maryi otrzymał w patronat także kaplicę pw. „beatae Mariae”⁸⁹. Również klasztor w Wolinie był poświęcony opiece Najświętszej Maryi Panny⁹⁰ oraz pozostałe konwenty cysterskie żeńskie w biskupstwie kamieńskim.

Oczywiście w średniowieczu przywiązywano wielką wagę do odpustów. Posiadały je liczne miejsca pielgrzymkowe. Z miejsc związanymi z klasztorami cysterskimi, jest mowa o wspomnianej Górze Chełmskiej, ale także i o Pełczycach i Reczu.

Już w 1378 r. papież Grzegorz XI (1370–1378) wspomina, że każdy wyrażający skruchę grzesznik w celu uzyskania odpustu za popełnione grzechy, powinien udać się na Górę Chełmską. Biskup kamieński Jan Kropidło (1394–1398) jako pierwszy udzielił 40 dni odpustu pątnikom udającym się do kaplic na Górze

⁸³ A. M. Wyrwa, *Opactwa cysterskie na Pomorzu*, Poznań 1999, s. 78–81.

⁸⁴ Z. Krzymuska-Fafius, *Późnogotycki pentaptyk z kościoła pocysterskiego w Bukowie Morskim fundacji opata Henryka Kresse*, „Nasza Przeszłość” 83 (1994), s. 473–496.

⁸⁵ Z. Krzymuska-Fafius, *Późnogotycki pentaptyk*, s. 475.

⁸⁶ Pierwsza wzmianka o kościele na Górze Chełmskiej w źródłach pisanych pochodzi z 1263 r. Wtedy pełnił on funkcję kościoła parafialnego.

⁸⁷ B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek na Pomorzu Zachodnim w średniowieczu*, Słupsk 2006, s. 132.

⁸⁸ B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek*, s. 132.

⁸⁹ CPD, I, 321.

⁹⁰ K. Kalita-Skwirzyńska, *Zamek książęcy i klasztor w Wolinie*, s. 142.

Chełmskiej i potwierdził to jeszcze w 1395 r. To samo uczynili bp Magnus z książąt sasko-lauenburskich (1410–1424). 29 grudnia 1400 r. papież Bonifacy IX uregulował w ogólnej formie organizację ceremonii kościelnych w kaplicy na Górze Chełmskiej; w okresie szczególnego napływu pielgrzymów (w święto Wniebowzięcia NMP) spowiadać powinno 12 księży⁹¹. Jednakże następnego roku 7 stycznia papież zlecił wszystkie sprawy związane ze spowiedzią prepozytowi cysterek; tym razem zrezygnowano z wymogu 12 księży. W 1458 r. zebrani w Rzymie kardynałowie i biskupi udzielili 100 dni odpustu wszystkim odwiedzającym kaplicę oraz ofiarodawcom sporządzonych lub nabytych nowych kielichów, książek, dzwonów i kosztowności. Również 7 kwietnia 1490 r. kardynałowie i biskupi udzielili 100 dni odpustu pielgrzymom, a następnego dnia ponowili je oraz zaznaczyli, że mogą je otrzymać także ci, którzy dadzą ofiarę na utrzymanie kaplicy i ozdobienia jej wnętrza⁹².

Dla klasztoru w Pelczycach w 1344 r. 12 biskupów zgromadzonych w Awinionie wystawiło dokument odpustowy, na mocy którego klasztor raz w roku, w dzień św. Marcina, udzielał odpustów. W tym dniu odbywał się też wielki jarmark⁹³. Za odwiedzenie pelczyckiego kościoła klasztornego lub czynienie na jego rzecz darowizn przyznawano każdemu 40 dni odpustu. Zresztą wcześniej odpustu dla tego klasztoru wystawił biskup Jaromar (1289–1293/94) 18 czerwca 1292 r.⁹⁴. W 1290 r. Pelczyce stały się miejscem pielgrzymkowym. Miał tutaj miejsce cud przemienienia, o którym mówią listy arcybiskupa magdeburckiego Eryka, biskupa lubuskiego Konrada i biskupów brandenburskich z 26 lutego 1290 r.⁹⁵.

Ten sam dokument biskupów zgromadzonych w Awinionie otrzymał klasztor recki. Nadto podczas poświęcenia nowego kościoła w Żeliszewie (będącego w uposażeniu konwent z Recza) w dniu 15 lipca 1499 r. przez biskupa pomocniczego z Kamienia Pomorskiego Jana Wilde został wystawiony dokument ordynariusza Marcina Karitha i wspomnianego bp. Jana dla tegoż kościoła, mocą którego przyznane prawo urządzenia w nim kiermaszu odpustowego lub jednego

⁹¹ B. Zientara, *Rozdrobnienie feudalne*, s. 319.

⁹² B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek*, s. 132–133.

⁹³ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, Pelplin 2006, s. 75. G. J. Brzustowicz, *Nowomarchijskie opactwo w Reczu od XIII do XVI w.*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa i J. Swastek [red.], *Cysterski w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, s. 804–805.

⁹⁴ E. Rymar, *Biskupi*, s. 24.

⁹⁵ CDB, A XVIII, s. 64: 26 II 1290 r.; s. 66: 5 XI i 26 XII 1290 r.; s. 68: 18 VI 1292 r.; B. Stolpiak, T. Świercz, *Próba rekonstrukcji założenia klasztorów cysterek w Pelczycach i Reczu, na podstawie źródeł historycznych i metod pomocniczych historii*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, s. 822; G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie* s. 83.

nadzwyczajnego odpustu w dzień, który same mniszki wyznaczają. Biskupi nakazali swoim wiernym odwiedzać tę parafię w wyznaczone święto, za co, za każdym razem, otrzymają 40 dni odpustu zupełnego⁹⁶.

3.1.1.3. Sztuka sakralna

Z biegiem lat i bogactwa cystersi stali się mecenasami sztuki. Twórczość artystyczna cystersów wyrosła na gruncie umiłowania nade wszystko piękna duchowego i moralnego, zgodnie z zasadami ściśle określonymi przez Bernarda z Clairvaux w przypisach obejmujących sprawy budowlane, architektoniczne i artystyczne. Obowiązywała zasada jak największej prostoty w konstrukcji budynków klasztornych i kościoła przy równoczesnym zakazie rzeźbiarskiego i malarskiego wystroju wnętrza. Podstawą estetyki cysterskiej stało się twierdzenie Bernarda, że piękno wewnętrzne jest cenniejsze niż ozdoby zewnętrzne. Stosownie do tych ideowo-estetycznych założeń rozwijała się przede wszystkim architektura. Kompleksowy plan założeń budowlanych zapożyczycyli cystersi od benedyktynów; w jego skład wchodził kościół, klasztor, zabudowania gospodarcze (spichrze, młyny) i ogrody. Kościół zasadniczo służył liturgicznym celom mnichów, a dla ludności okolicznej i podróżnych wznoszono poza opactwem małe kościółki parafialne lub kaplice.

Wbrew tradycji, według której kościół klasztorny powinien być niedostępny dla świeckich, wiele świątyń cysterskich na ziemiach polskich spełniało funkcję nekropolii dla fundatorów i ich rodzin oraz dobrodziejów wspólnot. Tak też było na Pomorzu Zachodnim. Również wbrew tradycji, klasztory były lokowane tuż przy ważnych szlakach handlowych, na skrzyżowaniu dróg czy w bezpośrednim sąsiedztwie grodów (później miast) i targowisk⁹⁷.

Niestety, namiastkę tego bogactwa z konwentów męskich posiadamy tylko w Kołbaczu i w Bierzwniku. W Kołbaczu ostał się kościół, a raczej jego prezbiterium i transept, nawy stanowią obecnie muzeum kościelne. Z zabudowań *claustrum* zachował się jedynie tzw. dom konwersów – północna część zachodniego skrzydła. Zachował się także jako wolnostojący dom opata. Z pomieszczeń klasztornych pochodzą przechowywane w Muzeum Narodowym w Szczecinie detale architektoniczne. Godnym zaś podkreślenia jest piękna rozeta w prezbiterium

⁹⁶ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 101–102; E. Rymar, *Biskupi*, s. 60; K. R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 217. Dokument został wystawiony w Reczu, gdzie w tym dniu przebywali biskupi.

⁹⁷ L. Wetesko, *Średniowieczna architektura i sztuka w kręgu zakonu cystersów w Polsce*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. I, *Dzieje i kultura męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej od średniowiecza do czasów współczesnych*, Poznań 1999, s. 214–215.

świątyni. Z innych pomieszczeń zachowały się dwa ceglane, gotyckie budynki gospodarcze⁹⁸.

W Bierzwniku⁹⁹ zachowały się dwa przeszła korpusu nawowego oraz wnętrze absydy (prezbiterium); kościół jest odbudowywany, z klasztoru pozostały parterowe kondygnacje skrzydła wschodniego i południowego wraz z krużgankami oraz piwnice skrzydła zachodniego; od 1992 r. trwa odbudowa klasztoru. Pozostał także spichlerz – dawniej browar¹⁰⁰ oraz relikty średniowiecznego budynku gospodarczego przy fasadzie zachodniej kościoła¹⁰¹. Nie zachowały się żadne ślady pierwotnego wyposażenia wnętrza obiektu, tylko ceglane detale architektoniczne, m.in. wizerunek trzech ryb o wspólnej głowie.

Po zabudowaniach bukowskich do dziś nie pozostał żaden ślad. Z zabudowań opactwa pozostał do dziś jedynie bardzo skromny i, dla założeń cysterskich, nietypowy kościół konwentualny¹⁰². Jest on pw. NSPJ i należy do polsko-katolików. Odkryto w nim polichromię pochodzącą ze średniowiecza. Zaginął ślad po późnogotyckim dzwonie i tronie opackim¹⁰³. Nic też nie pozostało po konwencie w Mironicach. Po sekularyzacji w 1539 r. klasztoru, jego dobra przejęte zostały przez margrabiego, a sam klasztor zamieniono na folwark. W kościele przez dłuższy czas w XIX w. funkcjonowała gorzelnia. Losy budowli przypieczętował pożar w 1872 r., po którym resztki ruin zostały usunięte¹⁰⁴.

W przypadku klasztorów cysterek, to z siedmiu tu istniejących, jedynie w czterech zachowały się relikty budynków (skrzydeł klasztornych bądź kościołów), w jednym przypadku istnieją materiały inwentaryzacyjne, które dają dziś pogląd na nieistniejącą obecnie architekturę, a w przypadku całkowicie zniszczonych klasztorów w Reczu i Wolinie przekazów źródłowych w zasadzie brak¹⁰⁵. Gdy chodzi o wyposażenie, to w przypadku cysterek niewiele zachowało się elemen-

⁹⁸ J. Jarzewicz, E. Rymar, *Kolbacz*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 144–147; J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 93–95.

⁹⁹ Historii opactwa oraz jego obiektów i ich odbudowie poświęcone są dwa „Zeszyty bierzwnickie”: Barbara Stolpiak [red.], *Zeszyty bierzwnickie 1992–1993*, Bierzwnik 1994 oraz Barbara Stolpiak [red.], *Zeszyty bierzwnickie, nr 2 1994–1995*, Poznań-Bierzwnik 1997.

¹⁰⁰ G. J. Brzustowicz, *Cystersi z Lasu Świętej Marii i domena państwowa w Bierzwniku 1286–1945*, Choszczno 2004, s. 23.

¹⁰¹ M. Krawiec, *Średniowieczny budynek gospodarczy na terenie opactwa pocysterskiego w Bierzwniku*, [w:] B. Stolpiak [red.], *Zeszyty bierzwnickie, nr 2 1994–1995*, Poznań-Bierzwnik 1997, s. 69–87.

¹⁰² Z. Krzymuska-Fafius, *Późnogotycki pentaptyk*, s. 473.

¹⁰³ B. Popiela-Szultka, K. Kalita-Skwirzyńska, *Bukowo*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 38 oraz 40–41.

¹⁰⁴ E. Rymar, J. Jarzewicz, *Mironice*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 255.

¹⁰⁵ R. Kąsinowska, *Architektura klasztorów cysterek*, [w:] Z. Świechowski [red.], *Sztuka Pomorza Zachodniego*, Warszawa 1973, s. 45–90.

tów wyposażenia. Już w 1525 r. urzędnicy książęcy przeprowadzili inwentaryzację tzw. klejnotów, czyli sprzętu liturgicznego i przedmiotów większej wartości, przejmując je następnie na rzecz panujących książąt zachodniopomorskich, co w rezultacie spowodowało ich rozproszenie. Dzieła plastyki kamiennej w architekturze zachodniopomorskich cysterek nie występują¹⁰⁶.

Po klasztorze szczecińskim (po wprowadzeniu reformacji zakon został rozwiązany, a kościół był użytkowany od 1538 r. jako magazyn, aż wreszcie w 1904 r. wraz z klasztorem został rozebrany. Zbudowany, na Dolnym Wiku, nieopodal Bramy Panieńskiej, prawdopodobnie w latach 1252–1271. Budowla o wymiarach 42x14,5 m była pozbawiona wieży. Zlokalizowany za murami miejskimi, dzisiaj znajduje się generalnie pod estakadami trasy zamkowej, co w zasadzie uniemożliwia jakiegokolwiek projekty badań terenowych)¹⁰⁷, nie tylko nie zostały obiekty, ale też nic z wyposażenia. Chociaż Zofia Krzymuska-Fafius przypisuje mu malowidła dwóch skrzydeł, o maryjnej tematyce typologicznej z ok. 1400 r.; anatabę brązową z przedstawieniem Drzewa Jessego, zwieńczonego piękną postacią Marii Tronującej z Dzieciątkiem, a przede wszystkim XV-wieczna rzeźba w typie Pięknych Madonn z Damitzow w pow. Randow¹⁰⁸.

Podobnie po klasztorze wolińskim została tylko rzeźba Matki Bożej z Dzieciątkiem z 1430 r., obecnie przechowywana w kościele w Żarnowie, a także rzeźby ołtarzowe pochodzące z kościoła w Stepnicy¹⁰⁹. Zabudowania klasztorne w Wolinie zostały rozebrane w XIX w. Jedynym zachowanym do 1945 r. elementem wystroju kościoła klasztornego była płyta nagrobna z 1350 r., poświęcona pamięci dwóch kapłanów: Myrcislausa i Islendera, zamontowana w budynku starej szkoły w Wolinie. W czasie wojny została prawdopodobnie zniszczona¹¹⁰.

W Koszalinie zachował się tylko kościół. Obiekt ten zamykał dawniej teren *claustrum* od południa. Do konwentu koszalińskiego należała także Góra Chełmska, w której zachował się krucyfiks z ostatniej ćwierci XIV w., obecnie znajduje się w katedrze koszalińskiej¹¹¹.

W Marianowie zachował się kościół, zachodnie skrzydło mieszkalne oraz relikwiarz wschodniej ściany skrzydła wschodniego. Ponadto zachował się fragment

¹⁰⁶ Z. Krzymuska-Fafius, *Relikty wyposażenia konwentów cysterek zachodniopomorskich*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, s. 836.

¹⁰⁷ *Kościół Panien Cysterek w Szczecinie*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 10 (1990), s. 28; H. Dziurla, *Sztuka Szczecina*, [w:] G. Labuda [red.], *Dzieje Szczecina*, t. 2: *Wiek X-1805*, Warszawa-Poznań 1985, s. 716–717.

¹⁰⁸ Z. Krzymuska-Fafius, *Relikty wyposażenia*, s. 839–840.

¹⁰⁹ Tamże, s. 841.

¹¹⁰ K. Kalita-Skwirzyńska, *Zamek książęcy i klasztor w Wolinie*, s. 144–145.

¹¹¹ Z. Krzymuska-Fafius, *Relikty wyposażenia*, s. 841–842.

gotyckiego budynku gospodarczego oraz pozostałości muru zamykającego klasztorny zespół od strony północnej i zachodniej¹¹². Natomiast we wnętrzu świątyni zachował się ołtarz¹¹³. Z Marianowa pochodzi figura Chrystusa z trzeciej ćwierci XIII w. Obecnie znajduje się w zbiorach Muzeum Narodowego w Poznaniu¹¹⁴.

W Pełczycach zachowało się jedynie skrzydło zachodnie. Obecnie prostokątna, częściowo dwukondygnacyjna budowla, powstała w trakcie 4 etapów budowlanych. Zniszczony trzon pochodzi z XIV w., kiedy to powstały mury obwodowe skrzydła o wym. 35x11,5 m, wzniesione z kamieni granitowych i z cegły, a które zachowały się do wysokości połowy okien pierwszego piętra.

W Cedyni zachowało się skrzydło zachodnie klasztoru. W końcu lat pięćdziesiątych XX w. do prac adaptacyjnych na hotel przystąpił prywatny inwestor.

W Reczu po 1590 r. już nie było sióstr zakonnych. Budynki pocysterskie stały się siedzibą domeny państwowej. Stały na wzgórzu pod miastem do początku XIX w. Oberamtman Paeske w 1827 r. nakazał rozebrać kościół klasztorny, a w latach 1834–1835 pozostałe budowle; materiał wykorzystano do budowy zabudowań domeny państwowej w pobliskiej Wielgoszczy¹¹⁵. Zachowanym dziełem z klasztoru reckiego jest rzeźba Marii Tronującej z Dzieciątkiem; po likwidacji klasztoru znalazła się w kościele w Pomierzynie w powiecie drawieńskim, a obecnie w zbiorach Muzeum Narodowego w Poznaniu. Pochodzi ona z ostatniej ćwierci XIII w.¹¹⁶. Z tegoż klasztoru pochodziła też figura św. Jakuba Starszego; datowana na przełom XIII i XIV w.; obecnie w zbiorach Muzeum Narodowego w Poznaniu¹¹⁷. W kościele reckim należącym do tegoż konwentu znajduje się z 1500 r. krucyfiks¹¹⁸.

Należy stwierdzić, że w przypadku cysterek, konwenty pomorskie nie były instalowane w istniejących już wcześniej budynkach, a klasztory budowano dopiero po sprowadzeniu cysterek, co jest zachodniopomorskim wyjątkiem. Nadto konwenty składały się z generalnie z kościoła i dwóch skrzydeł.

¹¹² E. Wilgocki, *Badania archeologiczno-architektoniczne klasztorów cysterek na Pomorzu Zachodnim w drugiej połowie XX w.*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbaso i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 866.

¹¹³ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 84–85.

¹¹⁴ Z. Krzymuska-Fafius, *Relikty wyposażenia*, s. 836–837.

¹¹⁵ G. J. Brzustowicz, *Nowomarchijskie opactwo w Reczu od XIII do XVI w.*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbaso i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, s. 809–810.

¹¹⁶ Z. Krzymuska-Fafius, *Relikty wyposażenia*, s. 837–839.

¹¹⁷ Tamże, s. 839.

¹¹⁸ Tamże, s. 846.

3.1.1.4. Kultura śmierci

Życiu mnicha i mniszki w klasztorze towarzyszyło odniesienie do umierania, śmierci i inhumacji. Odchodzącego do wieczności zakonnika żegnano słowami *Credo*, *Litanii do Wszystkich Świętych*, *Kyrie eleison*, *Tibi Domine comendamus* i psalmami¹¹⁹. W trakcie wszelkich czynności przygotowania zmarłego do pogrzebu (mycie ciała, ubieranie) towarzyszyły akty modlitwy i śpiewów. Ciało kładziono w świątyni (w odpowiednim stanowi chórze)¹²⁰, gdzie przy zmarłym gromadziła się cała wspólnota¹²¹. W ciągu doby był pogrzebany na położonym zazwyczaj na północ od kościoła (transeptu) cmentarzu.

Zmarłych chowano tam zgodnie z regułą głowami na zachód, bez trumien i jakichkolwiek przedmiotów wyposażenia. Przebieg liturgii cysterskiego pogrzebu można ująć modlitwami w miejscach o następującej kolejności – infirmeria, kapitułarz, kościół (tu msza św.!), procesyjne przejście do grobu¹²².

Tak też przebiegała ceremonia pogrzebowa w zachodniopomorskich konwentach. Wiemy, że cmentarz, jako miejsce oczekiwania na zmartwychwstanie, istniał do XVI w. w Kołbaczu¹²³. Tutaj spoczywają członkowie rodu Świętoborców, a w XIV–XV w. był miejscem spoczynku niektórych przedstawicieli szczecińskiej linii Gryfitów. Książęta darczyńcy prosili zwykle o modlitwy w rocznicę śmierci. Wyróżnia się tutaj fundacja Barnima III z 1343 r. dokonana w intencji wielu imiennie wymienionych przodków¹²⁴.

W podziemiach kościoła bierwnickiego pochowani zostali Zulisa i Hasson von Wedel. Przypuszcza się, że miejsce wiecznego spoczynku znalazła tu Elżbieta († 10 kwietnia 1467), córka Jana Alchemika margrabiego brandenburskiego, najpierw żona Joachima księcia szczecińskiego (1451), potem Warcisława

¹¹⁹ F. Wolnik, *Liturgia śląskich cystersów*, s. 444–445. Warto zapoznać się z art. E. Dąbrowskiej, *Liturgia śmierci a archeologia. Uwagi o wyborze miejsca pochowania, orientacji, ułożenia ciała i jego ubiorze w średniowiecznej Europie łacińskiej*, „Kwartalnik Historyczny” 104 (1997) s. 3–14.

¹²⁰ J. M. Canivez, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis, Tomus 2 ab anno 1221 ad annum 1261*, t. 1, Louvain 1934, 1161, nr 4, s. 72: „[...] in choro deferantur [...]”.

¹²¹ J. M. Canivez, *Statuta*, t. 1, nr 14, s. 105: „Quando praesens defunctus in choro introducitur, et minuti et infirmi, et quicumque sunt extra chorum, intrent [...]”.

¹²² Warto również zapoznać się z art. E. Dąbrowska, *Ukształtowanie obrządku pogrzebowego ordinis cisterciensis i jego recepcja w Europie Środkowej*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kiełbasa, J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 1052–1065; F. Wolnik, *Liturgia w konwencie cysterek w Trzebnicy*, s. 205.

¹²³ Por. K. Kalita-Skwirzyńska, E. Stanecka, *Kołbacz. Zespół poklasztorny w okresie od XVI do XXI wieku. Historia i współczesne przekształcenia oraz problemy konserwatorskie*, „Zachodniopomorskie Wiadomości Konserwatorskie” II (2007), s. 14–15; L. Turek-Kwiatkowska [red.], *Kołbacz – przeszłość i teraźniejszość*, Szczecin 1979, s. 64.

¹²⁴ PUB, XI, 6109.

X księcia wołogoskiego. Porzucona przez męża, otrzymała dobra w Nowej Marchii¹²⁵. Już od XIII w. kościół klasztorny cystersów w Bukowie był miejscem pochówku dla okolicznego rycerstwa. Wieczny odpoczynek znaleźli tam m.in.: Jan Sletz oraz jego bliscy krewni – bracia Popon, Albert i Geborch oraz siostry Mechtylina i Margareta. Pochowany tam został także Mikołaj Wackenbeck z żoną, Wawrzyniec Świąca, Henning, Paweł, Ulryk Bartoszewicze i inni¹²⁶.

W szczecińskim kościele klasztornym została pochowana Marianna (1252) i druga żona Barnima I – Małgorzata (1263)¹²⁷. W Wolinie została pochowana m.in. opatka Maria († 1512), córka księcia Bogusława X¹²⁸. W 1417 r. Wedlowie nadali cysterkom z Marianowa wieś Sokolniki na utrzymanie rodowej kaplicy, miejsca pochówku członków rodu¹²⁹. Cysterki z Recza otrzymały pozwolenie na pochówek moźnych w podziemiach kościoła. Mimo, że Statuty Kapituły Generalnej zakazywały pochówków w obrębie klasztornej świątyni, ale czyniły wyjątki dla fundatorów i członków rodziny panującej. Zostali tutaj pochowani przedstawiciele rodzin Wedlów, Güntersbergów, Liebenowców i innych¹³⁰.

3.1.2. Działalność duszpasterska¹³¹

Działalność ta posiadała różny wymiar, zarówno ściśle zakonny, ale także parafialny i diecezjalny. Chociażby dwóch mnichów z Kołbacza zostało biskupami: jeden z końca XIV w. został biskupem w Hercegowinie, inny w 1447 r. tytularnym biskupem Calphohs w Tracji¹³², a dawny prepozyt klasztoru cysterek koszański (od 24 grudnia 1379 r. po zdjęciu poprzednika, i jeszcze 15 października 1385 r.), Jan Willekini, został biskupem kamińskim (1385–1386)¹³³.

¹²⁵ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 54–55.

¹²⁶ A. M. Wyrwa, *Opactwa cysterskie na Pomorzu*, Poznań 1999, s. 80; PUB, III, 1887.

¹²⁷ E. Rymar, *Rodowód Książąt Pomorskich*, t. 2, Szczecin 1995, s. 167.

¹²⁸ Tamże, s. 119.

¹²⁹ B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek*, s. 118.

¹³⁰ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 75–76.

¹³¹ Jedną z ważnych form życia religijnego tego okresu stanowiły stowarzyszenia zwane bractwami. Na Pomorzu Zachodnim według zebranych przez H. Heydena materiałów, w okresie od XIV do początków XVI w. uchwytnych jest około 185 różnych organizacji brackich. A prof. E. Wiśniowski obliczył, że bractwa w początkach XVI wieku zrzeszały przynajmniej 10–20% ogółu dorosłych mieszkańców. H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, t. 1, Köln-Braunsfeld 1957, s. 158–169. Zobacz również B. Kumor, *Kamińska diecezja*, kol. 493; E. Wiśniowski, *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, „Roczniki Humanistyczne” 2 (1969) s. 79–80.

¹³² J. Jarzewicz, E. Rymar, *Kołbacz*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 142.

¹³³ E. Rymar, *Biskupi*, s. 38.

Nadto opat kołbacki Andrzej w 1416 r. został wikariuszem generalnym¹³⁴. Opactwo kołbackie było wyłączone spod jurysdykcji biskupa, jednakże konwent zobowiązany był żywić biskupa i jego świtę podczas wizytacji w Kołbaczu przez dwie doby¹³⁵.

Nadto wszystkie klasztory cysterek posiadały męski klasztor opiekuńczy. Mnisi z Kołbacza byli kapelanami sióstr cysterek, byli też spowiednikami mniszek szczecińskich. Od 1253 r. zachowało się 12 wzmianek o działalności cystersów na rzecz sióstr ze Szczecina. Opat kołbacki wizytował cysterki z Pełczyc¹³⁶. Mniszkami w Reczu opiekowali się cystersi z Bierzwnika. Wyjątek stanowił konwent koszaliński – podlegał on bezpośrednio biskupowi, zatem rolę kapelana i prepozyta pełnił każdorazowy proboszcz kościoła Mariackiego w Koszalinie¹³⁷. Ponadto mnisi z Kołbacza wizytowali klasztory filialne w Oliwie, Bierzwniku i Mironicach¹³⁸.

Przed wszystko konwenty cysterskie prowadziły parafie w swoich dobrach. Mnisi z Kołbacza nie pełnili funkcji proboszczów, lecz w swych dobrach mieli patronaty nad kościołami parafialnymi¹³⁹. Mnisi z Bierzwnika posiadali patronat nad świątynią w Indagine, w Pławnie, Rokitnie, Słowinie, Chłopowie, Rakowie, Objezierze, a także prowadzili duszpasterstwo w kościołach filialnych w: Klasztorne, Kolsku, Abbetshagen¹⁴⁰. Mnisi z Mironic również objęli swoją posługą duszpasterską liczne parafie. Mnisi z Bukowa posiadali zarząd na parafiach w Białogardzie i Malechowie (początek XIV w.), oraz w Niemicy (od 1267 r.) i kościołami w Parsecku (od 1288 r.) i Białogórzynie (patronat nad kościołem od 1288 r., a od 1299 r. nad parafią). Funkcjonował też kościół parafialny „przed klasztorem” w Bukowie¹⁴¹.

W Szczecinie prepozytami klasztoru byli prepozyci kapituły św. Piotra, później Mariackiej¹⁴². Znanych jest 24 prepozytów¹⁴³, 17 opatek¹⁴⁴ i 10 przeorasz. Mniszki posiadały patronat nad licznymi parafiami. Cysterki z Wolina miały patronat na 10 parafiami¹⁴⁵. W samym mieście otrzymały patronat nad

¹³⁴ Tamże, s. 47.

¹³⁵ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 258.

¹³⁶ M. Daniluk, *Cysterski*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 720.

¹³⁷ Siostry z kolei miały obowiązek zapewnić nocleg i wikt przez dwa dni i dwie noce biskupowi kamińskiemu i jego orszakowi w czasie ich pobytu w Koszalinie.

¹³⁸ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 254–257, 263.

¹³⁹ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 259–269.

¹⁴⁰ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 53–54.

¹⁴¹ A. M. Wyrwa, *Opactwa cysterskie na Pomorzu*, Poznań 1999, s. 75–76.

¹⁴² M. Borkowska, *Słownik mniszek benedyktyńskich w Polsce*, s. 110.

¹⁴³ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 495–496.

¹⁴⁴ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. II, s. 496.

¹⁴⁵ M. Borkowska, *Słownik mniszek benedyktyńskich w Polsce*, s. 125. Chociaż K. Kalita-Skwirzyńska (*Zamek księżęcy i klasztor w Wolinie*, [w:] J. Kochanowska [red.]

kościółem św. Mikołaja, a także św. Jerzego oraz św. Michała pod miastem¹⁴⁶. W 1297 r. fundację i prawo patronatu nad kościołami zatwierdził im bp kamieński Piotr (1296–1300). W 1338 r. prawo patronatu nad kościołami Wolina i kościołami wiejskimi w Sibinie, Koniewie, Mierzęcynie, Uninie i Laskach zatwierdził im papież Benedykt II¹⁴⁷.

W Koszalinie znanych jest 16 opatek i 30 proboszczów¹⁴⁸. Wprawdzie konwent miał liczyć 12 sióstr, jednak w różnych okresach sióstr raz było więcej, raz mniej. W 1419 r. Zygfryd von Buck, archidiakon pyrzycki, generalny wikariusz oraz administrator bp. Magnusa i konwentu zarządził, żeby przyjmować do klasztoru nie więcej niż 50 sióstr. Mniszki poza zajęciami w ramach wspólnoty, opiekowały się kaplicą maryjną na Górze Chełmskiej oraz kaplicami pw. św. Gertrudy i św. Barbary, św. Mikołaja i św. Jakuba, św. Jerzego i św. Katarzyny¹⁴⁹.

Mniszki w Marianowie miały patronat nad kościołami w Marianowie¹⁵⁰, Wiechowiu, Lutkowie i Gogolewie¹⁵¹, a także opiekowały się rodową kaplicą rodu von Wedel w Sokolnikach¹⁵². Znanych jest tylko 10 przeoryszek. Były to córki wywodzące się z możliwych rodów von Weyherow, von Wedlów, von Borcków i von Köseków. Znanych jest także 11 proboszczów¹⁵³. Mniszki z Marianowa, podobnie jak i inne konwenty żeńskie, opiekowały się licznymi kościołami parafialnymi, ale także szyły i haftowały szaty liturgiczne zarówno na potrzeby własnego kościoła, jak i innych, między innymi dla katedry kamieńskiej, niciane rękawiczki, obrusy, nakrycia dla biskupa oraz przepisane regułą habity i szkaplerze¹⁵⁴.

W Pełczycach w 1290 r. biskupi: lubuski Konrad i kamieński Jaromar, nadali mniszkom patronat nad kościołem miejskim w mieście¹⁵⁵. Nadto 5 sierpnia 1314 r. otrzymały one patronat nad kaplicą Bożego Ciała, położoną poza murami

Trzebiatów – spotkania pomorskie 2009, Pruszcz Gdański–Trzebiatów 2010, s. 143–144) wspomina o 7 kościołach: 3 miejskich i 4 wiejskich.

¹⁴⁶ B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek*, s. 19; K. Kalita-Skwirzyńska, *Zamek książęcy i klasztor w Wolinie*, s. 142.

¹⁴⁷ PUB, X, 5673.

¹⁴⁸ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 435, 433–434.

¹⁴⁹ B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek*, s. 108.

¹⁵⁰ Pełnił on funkcję kościoła parafialnego. E. Rymar, *Konwent cysterek z Marianowa*, s. 19.

¹⁵¹ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 80.

¹⁵² Kaplica ta była też miejscem pochówku członków rodu. Siostry otrzymały wieś w 1471 r. E. Rymar, *Konwent cysterek z Marianowa*, s. 19.

¹⁵³ B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek*, s. 101–102.

¹⁵⁴ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, Pelplin 2006, s. 81; E. Rymar, *Konwent cysterek z Marianowa (XIII–XVI w.)*, [w:] *Przeszłość i teraźniejszość Marianowa*, Szczecin 1999, s. 21.

¹⁵⁵ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 59; G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 85.

miasta¹⁵⁶. Siostry zajmowały się nadto wyrobem szat liturgicznych oraz haftem¹⁵⁷. Mniszki cedyńskie posiadały patronat nad kościołami parafialnymi w Cedyni, Dolsku, Orzechowie, Naroście i Nowym Objezierzu¹⁵⁸, a także w Jelinie k. Chojny¹⁵⁹. W Reczu cysterki miały patronat nad kościołami parafialnymi w Reczu¹⁶⁰, a także w Sulimierzu i Mostkowie¹⁶¹, Żeliszewie i Zieleniewie¹⁶², Sławęcinie¹⁶³, Drawsku Pomorskim, Ińskiem i Pasewalku¹⁶⁴. I tutaj cysterki zajmowały się wyrobem szat liturgicznych i haftem.

Wszystkie konwenty mniszek podlegały obodienności biskupiej. Wszelkie mianowania proboszczów i wikariuszy w kościołach cysterek, fundacje kościołów, ołtarzy, wymagały konfirmacji biskupa kamińskiego; np. w 1502 r. ksieni Katarzyna von Güntersberg prosiła biskupa kamińskiego o zgodę na połączenie w jedną parafię kościołów w Żeliszewie i w Rzecku; biskup na to przystał i powstała jedna parafia w Rzecku¹⁶⁵.

3.2. Działalność gospodarcza

Cystersi wyjątkowo zasłynęli na polu działalności agrarnej, często pomnażali powierzchnie areału, przez uprawę nieużytków rolnych. Trzeba tutaj powiedzieć, że cystersi byli samowystarczalni; mieli wszystko co potrzebne do życia i służby Bożej: pola uprawne, ogrody, młyny, stawy, hodowle bydła i owiec, mieli świnie, a także karczmy, cegielnie, piekarnie. Mieli uprawnienia łowieckie i bartnicze. Prowadzili produkcję sukna, przetwórstwo drewna, także różne warsztaty; szewskie, garbarskie, siodlarskie, tkackie i sukiennicze, kowalskie. Dlatego też, ze względu na tę powinność, w ich szeregach spotykamy konwersów. A od 1134 r. kapituła generalna, obok cystersów, dopuściła możliwość korzystania z pracy

¹⁵⁶ E. Rymar, *Biskupi*, s. 215–286; B. Stolpiak, T. Świercz, *Próba rekonstrukcji założenia klasztorów cysterek w Pelczycach i Reczu, na podstawie źródeł historycznych i metod pomocniczych historii*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbaso i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 811.

¹⁵⁷ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 62.

¹⁵⁸ E. Rymar, *Biskupi*, s. 294.

¹⁵⁹ E. Rymar, *Z dawnych dziejów przyodrzańskiej Nowej Marchii*, Chojna 2012, s. 123.

¹⁶⁰ W Reczu pierwszy prepozyt znany jest już w 1296 r. G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 80.

¹⁶¹ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 75.

¹⁶² G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 93.

¹⁶³ G. J. Brzustowicz, *Nowomarchijskie opactwo w Reczu od XIII do XVI w.*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbaso i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 803

¹⁶⁴ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 100.

¹⁶⁵ G. J. Brzustowicz, *Nowomarchijskie opactwo w Reczu od XIII do XVI w.*, s. 805.

robotników najemnych (mercenarii). Obok gospodarki rolno-hodowlanej, zgodnie z regułą benedyktyńską, która dopuszczała pozbywanie się nadmiaru towarów pochodzących z produkcji klasztornej, cystersi mieli możliwość prowadzenia handlu¹⁶⁶. Wiele opactw czerpało spore dochody z handlu solą. Opactwa zajmowały się hodowlą ryb – Kołbacz, prowadzeniem browaru – Bierzwnik, a także miały przywilej połowu ryb w strefach przybrzeżnych i na pełnym morzu – Bukowo Morskie¹⁶⁷. Na temat gospodarki cysterskiej na Pomorzu Zachodnim sporo uwagi poświęciła Barbara Popielas-Szultka¹⁶⁸, a także Edward Rymar¹⁶⁹.

Największe posiadłości miał konwent kołbacki. W XIV w. posiadał on aż 24 grangie (dobra ziemskie klasztoru – folwarki; każda grangia¹⁷⁰ miała powierzchnię ponad 200 ha) oraz 70 wsi i posiadłości. Cystersi z Kołbacza posiadali swoje domy w Szczecinie, Gryfinie i w Stargardzie Szcz., w związku z rozwojem handlu. Wsie – opactwa Dąbie i Czarnowo w XIII w. stały się miastami. W 1321 r. od biskupa Konrada odkupili miasto Wierzbno¹⁷¹. W Kołbaczu istniał browar, a także warsztaty: szewski, grabarski, siodlarski, tkacki, sukienniczy i kowalski. W centrali kołbackiej zatrudniano ok. 150 osób¹⁷². Za czasów biskupa Konrada III (1233–1241) otrzymał zatwierdzenie wszystkich swoich dóbr i posiadłości, kolejno od papieża Grzegorza IX (1237) i księcia Barnima I (1240). Podobnie w 1254 r. kardynał diakon Piotr na prośbę konwentu kołbackiego udzielił 30-dniowego z kolei odpustu wszystkim tym, którzy mieli się przyczynić do odbudowy strawionego przez ogień 3 grudnia 1247 r. kościoła. Cystersi kołbaccy uzyskali również od Innocentego IV dalsze przywileje chroniące ich klasztor i dobra przed zakusami możnych.

Cystersi w Bierzwniku w chwili erygowania otrzymali 500 łanów, z czego 300 łanów to pola uprawne, w pod koniec średniowiecza posiadał już 850 łanów,

¹⁶⁶ J. Dobosz, A. M. Wyrwa, *Działalność gospodarcza cystersów na ziemiach polskich – zarys problemu*, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. I, *Dzieje i kultura męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej od średniowiecza do czasów współczesnych*, Poznań 1999, s. 192–193.

¹⁶⁷ J. Dobosz, A. M. Wyrwa, *Działalność gospodarcza cystersów*, s. 209.

¹⁶⁸ B. Popielas-Szultka, *Gospodarstwo własne cystersów zachodniopomorskich do połowy XIV wieku*, „*Śląskie Prace Humanistyczne*” 1 (1980), s. 23–42 oraz tegoż, *Z badań nad dobrami ziemskimi i strukturą społeczno-gospodarczą klasztorów cysterskich Księstwa Szczecińskiego w dobie sekularyzacji*, [w:] J. Strzelczyk [red.], *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987, s. 69–85.

¹⁶⁹ E. Rymar, *Opactwo cysterskie w Bierzwniku (Rozwój uposażenia i osadnictwo)*, „*Przegląd Zachodniopomorski*” 15 (1977), z. 3, s. 37–62 oraz tenże, *Opactwo cystersów bierzwnickich*, „*Zeszyty Bierzwnickie 1993–1994*”, Bierzwnik 1994, s. 7–26.

¹⁷⁰ M. Daniluk, *Grangia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 46–47.

¹⁷¹ M. Okoń, *Kołbacz*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 411.

¹⁷² J. Jarzewicz, E. Rymar, *Kołbacz*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 139–140.

z czego 225 łąnów pod uprawę¹⁷³. Zasięg posiadłości rozciągał się od Radęciana do Zieleniewa, poprzez Pluskocin do Drewesdorf; konwent posiadał m.in. wsie: Chłopowo, Objezierze, Klasztorne, Słowin, Górzno, Kolsk, Pławno, Breń, Radęcin, Rakowo, Zamęcin, Zieleniewo, a także liczne młyny w okolicy oraz karczmy¹⁷⁴. Przypuszcza się, że w poł. XIV w. na ziemiach należących do klasztoru pracowało ok. 265 chłopów¹⁷⁵.

Cystersi w Mironicach w chwili powstania posiadali 15 wsi (Kłodawa, Santocko, Chróścik, Chwałęcicie, Wawrów, Wysoka, Tarnowo, Baczyzna, Lubno, Witnica, Pyrzany, Małyszyn, Stanowice, Jenin, Łupowo) oraz obszar leśnych pustkowi z 14 jeziorami w dorzeczu Marwicy, Kłodawy i Santocznej; praktycznie niemal całą prawobrzeżną część byłego powiatu gorzowskiego¹⁷⁶.

Cystersi w Bukowie, w końcu lat 20. XIV w., byli w posiadaniu 26 wsi. Główny klucz ich dóbr był skupiony na południe, północ i wschód od klasztoru, między Darłowem, Koszalinem i Sławnem. Obok ziemi, byli oni właścicielami 3 jezior (Bukowo, Żydowo i Bobęcino). Posiadali dwa młyny w Koszalinie oraz z Bukowie, Dąbrowie, Gorzycy, Paprotach, Bielkowie, Malechowie i Pęciszewku, a od 1264 r. warzelnie soli w Kołobrzegu. Należy podkreślić, że mnisi przy klasztorze posiadali cegielnię i jedną z nielicznych na Pomorzu aluniarnię, a także posiadali prawo do wydobywania rud żelaza w granicach swych posiadłości. Na szeroką skalę rozwinęli obróbkę drewna – ciesielstwo i stolarstwo, zajmowali się bursztyniarstwem¹⁷⁷. Opactwo posiadało dwa domy handlowe w Darłowie i Kołobrzegu. Tutaj należy podkreślić, że przyczynili się oni do zasiedlania nowych terenów przez ludność, np. do XIV w. założyli osady: Dobiesław, Jeżyce, Domasławice, Jęczyczki, Pęciszewko i Wierciszewko.

Również posiadłości mniszek były stosunkowo duże. Cysterki ze Szczecina¹⁷⁸, w 1312 r. były w posiadaniu wsi: Drzetowo, Gołęciono, Niebuszewo, Warszewo, Żelechowo, nadto Dobra, Grabowo, Ustowo, Kołbaskowo, Pomielin, Rosowo oraz Berenslave i Bobolin. W sumie były one w posiadaniu 40 miejscowości. Posiadały liczne młyny¹⁷⁹. Prócz przeróżnych nadań materialnych¹⁸⁰,

¹⁷³ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 30 i 38.

¹⁷⁴ Tamże, s. 40–42, 45.

¹⁷⁵ Tamże, s. 46.

¹⁷⁶ E. Rymar, *Cystersi na terytorium Nowej Marchii przed i w trakcie jej tworzenia oraz ich stosunki z margrabiami brandenburskimi z dynastii askańskiej*, [w:] J. Strzelczyk [red.], *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987, 207–208.

¹⁷⁷ A. M. Wyrwa, *Opactwa cysterskie na Pomorzu*, Poznań 1999, s. 73–75.

¹⁷⁸ CPD, I, 320.

¹⁷⁹ M. Borkowska, *Słownik mniszek benedyktyńskich w Polsce*, s. 110

¹⁸⁰ W skład dóbr klasztornych weszły wsie Grabowo, Ustowo, Gołęcino, w 1277 – 30 łąnów należących do Przeclawia, poprzednio w 1271 r. na własność mniszek przeszło 48 łąnów wsi Warszewo; na południe od Widuchowej klasztor założył na 64 łąnach własny folwark. W sumie

otrzymały mniszki patronat w kościele św. Piotra i Pawła, św. Mikołaja „cum parochia civitatis” i w kaplicy „beatae Mariae”¹⁸¹. Szczecińskie cysterki zajmowały się ogrodnictwem i sadownictwem, posiadały także bardzo bogate uposażenie ziemskie.

Cysterki w Wolinie posiadały wsie: Laskę, Reclaw, Gogolice, Płocin, Koniewo, Łąki, Zarnowo, Kopice, Stepniczkę, Świętowice i Gąsierztno. Darowizny na rzecz klasztoru były małe, za to duże były wiana wnoszone przez siostry wstępujące do klasztoru, szczególnie pochodzące z rodu książęcego i możne¹⁸².

Cysterki w Koszalinie miały 4 folwarki oraz ok. 30 wsi. W całości do klasztoru należały Mokre (40 łanów) i Rokessowe. Miały także warzelnie soli¹⁸³. W 1344 r. papież Klemens VII zezwolił siostrzom w Koszalinie na gromadzenie ruchomości przekazanych im w dziedzictwie i przyjmowanie dóbr ziemskich, z wyjątkiem dóbr lennych, które jednak w praktyce były przez klasztor przyjmowane. Bulla powyższa została zatwierdzona w 1377 r.¹⁸⁴

Cysterki z Marianowa posiadały ok. 1100 małych łanów ziemi (mały łan liczył 9,82 ha, czyli zakonnice weszły w posiadanie prawie 11 tys. hektarów gruntów); 10 wsi oraz dochody z karczmi, kuźni i młynów¹⁸⁵. Cysterki w Cedyni posiadały 1/3 wielkości posiadłości kołbackich. Zasięg ich posiadłości obejmował miejscowości: Cedynię, Mętno, Jelenin, Dolsk, Narost, Nowe Objezierze, Orzechów, Siekierki, Osinów Dolny, Rudnica, Czechów¹⁸⁶.

Cysterki z Pełczyc pod koniec średniowiecza posiadały 19 wsi, 8 jezior, 5 młynów oraz łąki, lasy i ziemię uprawną o łącznej powierzchni 7364,5 ha¹⁸⁷. Obszar posiadłości był zwarty i rozciągał się od Brzeziny, Równa poprzez Płonę i Płotno.

Cysterki z Recza były w posiadaniu ok. 20 miejscowości oraz 360 łanów ziemi uprawnej. Własność cysterek była rozrzucona po dwóch stronach pomorsko-nomarchijskiej granicy. Zasięg posiadłości rozciągał się od Drawska Pomorskiego, poprzez Wapnicę, Sławęcín, Sulimierz, Mostkowo, Zieleniewo, po Dębsko i Ińsko. Do cysterek należało wiele jezior, młynów, dworów po-rycerskich

w ciągu XIII w. szczeciński klasztor cysterek czerpał dochody w postaci renty lub dziesięciny z ponad 30 wsi. H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 2, s. 480–495.

¹⁸¹ CPD, I, 321.

¹⁸² B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek*, s. 61–65.

¹⁸³ Tamże, s. 71–88.

¹⁸⁴ Tamże, s. 123.

¹⁸⁵ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 81. Cysterski w Marianowie mieli młyny w Dalewie, Gogolowie, Sulinie, a także 3 karczmy w Białej, Wiechowiu i Lutkowie. B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek*, s. 143 i 59.

¹⁸⁶ E. Rymar, *Biskupi*, s. 297; E. Rymar, *Z dawnych dziejów przyodrzańskiej Nowej Marchii*, s. 128–129; B. Popielas-Szultka, *Klasztory cysterek*, s. 58.

¹⁸⁷ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 61. G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 38 mówi o 185 łanach ziemi; na s. 82 wspomina o ok. 10 wsiach.

i czynszów. Wraz z Nową Marchią cysterkę z Recza i większość ich dóbr, od 1454 r. znalazły się w państwie Hohenzollernów.

3.3. Działalność oświatowa

Cystersi wykazywali także wielką troskę w dziedzinie oświaty. Przede wszystkim cystersi sami zabiegali o rozwój swojego wykształcenia. Dlatego w XV w. spotykamy ich na uniwersytetach w Lipsku, Rostoku, Heilderbergu, Erfurcie¹⁸⁸, nawet w Krakowie¹⁸⁹; np. brat Jan Leuterpach z Kołbacza był immatrykułowany w Krakowie w 1516 r.¹⁹⁰ – opat generalny cystersów Jan nakazał 25 czerwca 1417 r. cystersom w diecezji kamieńskiej kształcić się na uniwersytecie krakowskim. Poza tym cystersi z Kołbacza wraz z mnichami z Eldeny uczestniczyli w 1456 r. w organizowaniu pomorskiego uniwersytetu w Greifswaldzie¹⁹¹, a kołbaccy cystersi w początkach XVI w. znaleźli się w gronie inicjatorów powołania nowego kolegium uniwersyteckiego we Frankfurcie nad Odrą¹⁹². Opat kołbacki, Jan z Zinny (1339) był doktorem teologii po studiach paryskich; zaś zmarły w 1531 r. przeor Dionizjusz Seefeld nosił tytuł profesora. Pierwszych studentów z Bierzwnika spotykamy w XVI w. Na uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą uczył się w 1511 r. brat Marcin Martinus, a w 1514 r. brat Petrus Reynecke¹⁹³.

Nadto cystersi zajmowali się gromadzeniem, kopiowaniem i iluminowaniem ksiąg. Zgodnie z przepisami konstytucji cysterskiej, założenie opactwa wymagało wyposażenie go w podstawowy zasób ksiąg: Biblię, lekcjonarze, antyfonarze, graduały, a więc pozycje z zakresu liturgiki, niezbędne do sprawowania służby Bożej, a także przewidziane przez regułę św. Benedykta teksty służące pobożnej

¹⁸⁸ A. M. Wyrwa, *Opactwa cysterskie na Pomorzu*, Poznań 1999, s. 50; K. Kaczmarek, *Między Krakowem i Lipskiem. Prowincja szkolna polskich cystersów w średniowieczu*, „Nasza Przeszłość” 83 (1994), s. 131. K. Kaczmarek, *Cystersi z Pomorza Zachodniego na uniwersytetach średniowiecznej Europy*, [w:] K. Kalita-Skwirzyńska, M. Lewandowska [red.], *Dziedzictwo kulturowe cystersów na Pomorzu*, Szczecin 1995, s. 41–49. Kapituła generalna przypisała w 1411 r. cysterską z Pomorza Zachodniego kolegium w Lipsku.

¹⁸⁹ K. Kaczmarek, *Z badań na studiach uniwersyteckich polskich cystersów w średniowieczu*, „Nasza Przeszłość” 79 (1993), s. 84, 86. Tu ciekawa rzecz, że Kołbacz, który spośród wszystkich klasztorów pomorskich miał na uniwersytetach największą liczbę braci, przez cały XV w. pozostawał poza krakowską prowincją szkolną (Kapituła mówi o mnichach z Kołbacza, jako przynależnych do tzw. *partes stagnales*). Por. K. Kaczmarek, *Między Krakowem i Lipskiem*, s. 136–137.

¹⁹⁰ K. Kaczmarek, *Z badań na studiach uniwersyteckich*, s. 86.

¹⁹¹ Tamże, s. 78.

¹⁹² K. Kaczmarek, *Między Krakowem i Lipskiem*, s. 137.

¹⁹³ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 56.

lekturze mnichów¹⁹⁴. W klasztorach przygotowywano dokumenty klasztorne, prowadzono nekrologii i kroniki. Stąd też organizowano własne skrytoria, a przede wszystkim biblioteki. Za pomieszczenie właściwej biblioteki należy uznać *camera librorum*, gdzie składowano książki i gdzie często znajdowała się czytelnia. Cystersi nadto prowadzili także szkoły.

W Kołbaczu ukazywał się Rocznik Kołbacki¹⁹⁵. Był on kontynuowany od 1183 r. aż do kasacji klasztoru. Zachował się też nekrolog¹⁹⁶. W klasztorze było także skryptorium i biblioteka. O kopiarzu kołbackim z XV w. i jego odpisach wzmiankowała H. Chłopocka¹⁹⁷. Gruntowniej tym zagadnieniem zajęła się prof. Barbara Popielas-Szultka¹⁹⁸. Z wielkiego skryptorium klasztornego zachowało się 78 dokumentów oryginalnych z lat 1261–1536 oraz matrykuła z ok. 1450 r. z odpisem 272 dokumentów z lat 1173–1447. Jej odpis znajduje się w archiwach w Greifswaldzie i Szczecinie¹⁹⁹.

W Bierzwniku w klasztorze istniała biblioteka i kancelaria. Przepisywano tutaj księgi i spisywano dokumenty. Dokumenty tutaj wytworzone z całego okresu funkcjonowania klasztoru znalazły się w „Kopiarzu Bierzwnickim”. Każdy spisywano ręcznie na pergaminie. Przywieszono do niego pieczęć²⁰⁰. W konwencie uczono chłopców z rodzin okolicznej szlachty.

O skryptorium cysterek w Szczecinie pisał K. Bobowski²⁰¹. Cysterki te prowadziły w Szczecinie szkołę dla bogatych panien. Cysterki w Wolinie prowadziły szkołę dla dziewcząt w klasztorze. Pierwsza wiadomość o niej pochodzi z 1306 r. O nauce w niej nic bliższego nie wiadomo; większość uczennic składała później śluby zakonne²⁰². Biskup Henryk zarządził, że dziewczęta będą przyjmowane do szkoły klasztornej pod warunkiem pokrycia kosztów kształcenia. Nadto siostry nauczały w szkole miejskiej z nadania księcia Wacława IV w 1317 r.²⁰³.

¹⁹⁴ K. Kaczmarek, *Szkoły i studia w polskich klasztorach cysterskich*, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. I, *Dzieje i kultura męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej od średniowiecza do czasów współczesnych*, Poznań 1999, s. 179.

¹⁹⁵ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 96.

¹⁹⁶ PUB, I, s. 493–494.

¹⁹⁷ H. Chłopocka, *Powstanie i rozwój wielkiej własności ziemskiej opactwa cystersów w Kołbaczu w XII–XIX wieku*, Poznań 1953, s. 10.

¹⁹⁸ B. Popielas-Szultka, *Regesty dokumentów klasztoru cystersów w Kołbaczu*, „Informator Archiwalny Archiwum Państwowego w Szczecinie” 12 (1983), s. 5–37.

¹⁹⁹ J. Jarzewicz, E. Rymar, *Kołbacz*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 142–143. H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 223.

²⁰⁰ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 55.

²⁰¹ K. Bobowski, *Aktywność skryptorium dokumentowego klasztoru cysterek w Szczecinie do końca XIII wieku (w zakresie „ars dictandi” i „ars moriendi”)*, „Przegląd Zachodniopomorski” 35 (1991) z. 2, s. 7–19.

²⁰² B. Zientara, *Rozdrobienie feudalne*, s. 245.

²⁰³ K. Kalita-Skwirzyńska, *Zamek książęcy i klasztor w Wolinie*, s. 143.

Siostry też mogły same wybierać rektora tejże szkoły. Siostry z tego konwentu zajmowały się też przepisywaniem i iluminowaniem rękopisów. W klasztorze koszalińskim znajdowała się duża biblioteka, utworzona m.in. dzięki fundacjom proboszcza z Darłowa, który w 1369 r. podarował mniszkom Biblię i księgę *Liber sententiarum* oraz dzięki darom proboszcza Johanna Zabowa – przekazał cysterkom wszystkie swoje księgi o wartości 200 florenów, i wreszcie dzięki hojności proboszcza Johanna Molnera z Koszalina, który dał klasztorowi w 1406 r. dwie cenne księgi²⁰⁴. I koszalińskie cysterki prowadziły szkołę dla dziewcząt. Skryptorium znajdowało się także w Marianowie, gdzie kopiowano i iluminowano księgi, mszały i brewiarze dla kapituły i biskupa kamieńskiego²⁰⁵. Mniszki z Pelczyc zajmowały się także przepisywaniem i iluminowaniem rękopisów²⁰⁶. Podobnie było też w Reczu – mniszki przepisywały i iluminowały rękopisy²⁰⁷. I tutaj w Reczu siostry prowadziły szkołę dla dziewcząt z rodzin szlacheckich²⁰⁸.

Wszystkie klasztory cysterskie uległy kasacji w XVI w., a ich bogate biblioteki, niestety zostały rozproszone. Wiele uwag na temat dokumentów klasztorów cysterskich na Pomorzu Zachodnim poczynił H. Hoogeweg²⁰⁹, a także F. Salis, rozprawą dotyczącą dwunasto-, trzynastowiecznych dokumentów zachodniopomorskich²¹⁰.

3.4. Działalność społeczno-polityczna²¹¹

3.4.1. Działalność społeczna²¹²

Posługa cystersów oscylowała także wokół działalności społecznej, głównie poprzez prowadzenie szpitali i przytułków. Częściej czyniły to konwenty żeńskie, ale również i w to dzieło wpisywały się klasztory męskie.

Cystersi z Kołbacz od 1185 r. prowadzili szpital, nadto w Szczecinie prowadzili przytułek dla niewidomych dziewcząt. Również w Bukowie Morskim

²⁰⁴ Tamże, s. 143.

²⁰⁵ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 81.

²⁰⁶ Tamże, s. 62.

²⁰⁷ Tamże, s. 76.

²⁰⁸ Tamże, s. 76.

²⁰⁹ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Kloster der Provinz Pommern*, t. 1–2, Stettin 1924–1925.

²¹⁰ F. Salis, *Untersuchungen zum pommerschen Urkundenwesen im XII und XIII Jh.*, „Baltische Studien NF“ 13 (1911).

²¹¹ B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 492.

²¹² Duże osiągnięcia miał Kościół na Pomorzu Zachodnim w dziedzinie troski o biednych i chorych. Na Pomorzu Zachodnim zbudowano ok. 145 szpitali: św. Jerzego (70), świętego Ducha (40) i św. Gertrudy (35). B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, kol. 493.

cystersi począwszy od 1282 r. otaczali opieką obcych. W 1473 r. książę Eryk II powołał w ramach klasztoru bractwo „Annuntiationis Mariae”, do którego należeli szlachetni mężowie i niewiasty, wspomagający klasztor i gromadzący środki na opiekę nad wdowami, sierotami i ubogimi²¹³. Nie ma danych co do Bierzwnika i Mironic.

Spośród konwentów żeńskich szpitale prowadziły siostry w Szczecinie, Wolinie, Koszalinie, Marianowie i Pełczycach. Brak danych co do Recza.

Cysterki ze Szczecina²¹⁴ prowadziły szpital przyklasztorny, opiekowały się biedotą i inwalidami. Siostry opiekowały się, m.in. niewidomą dziewczynką, na opiekę nad którą książę Barnim I przeznaczył 2 grzywy w 1253 r.²¹⁵. Szpital ten otrzymał w 1304 r. dotację od biskupa Henryka von Wachholz (1301–1317) w postaci uposażenia kościołów w Rosowie, Pomellen i Kołbaskowie²¹⁶. O sprawowanych przez mniszki zajęciach opiekuńczych i leczniczych może świadczyć, odnotowane w dokumencie fundacyjnym, zastrzeżenie wyłączności prawa do założenia w Wolinie szpitala Świętego Ducha. Śladem obecności tego szpitala (w Wolinie) była nazwa uliczki Świętego Ducha biegnącej obok klasztoru. Siostry prowadziły także przytułek dla ubogich przy kościele św. Jerzego²¹⁷. Siostry z Koszalina zajmowały się kaplicami i istniejącymi przy nich szpitalami: św. Gertrudy i św. Barbary, św. Mikołaja, św. Jakuba i św. Jerzego, a także znajdującymi się poza miejskimi murami kaplicą i szpitalem św. Katarzyny. Nadto przy klasztorze prowadziły dom dla ubogich. Mniszki z Marianowa prowadziły też rodzaj zakładu wychowawczego dla dobrze urodzonych panien. Szlachcianki nabywały tam umiejętność pisanie i czytania oraz robótek ręcznych²¹⁸. Nadto sprawowały także opiekę nad biednymi i chorymi. W klasztorze znajdowała się infirmeria, w której siostra infirmerka przygotowywała leki z ziół z ogródka przyklasztornego²¹⁹. Cysterki z Cedyni również prowadziły przytułek dla nieuleczalnie chorych (*infirmarium*) przy klasztorze oraz szpital²²⁰. Szpital – przytułek prowadziły także mniszki z Pełczyc. Biskup Henryk Wachholtz na jego utrzymanie przekazał w 1317 r. dochody z kościoła parafialnego

²¹³ Z. Krzymuska-Fafius, *Późnogotycki pentaptyk*, s. 475.

²¹⁴ Siostry słynęły także ze swej gry organowej i śpiewów chóralnych, których piękno do tego stopnia oczarowało rycerza Konrada von Massow, iż postanowił zapisać im ok. 1278 r. roczną rentę z mennicy szczecińskiej. J. M. Piskorski, *Szczecin Średniowieczny (do 1478 r.)*, [w:] J. M. Piskorski, B. Wachowiak, E. Włodarczyk [red.], *Szczecin zarys historii*, Poznań 2002, s. 57–58.

²¹⁵ PUB, I, 566.

²¹⁶ PUB, IV, 2143.

²¹⁷ K. Kalita-Skwirzyńska, *Zamek książęcy i klasztor w Wolinie*, s. 143.

²¹⁸ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 81.

²¹⁹ Tamże, s. 81.

²²⁰ E. Rymar, *Z dawnych dziejów przyodrzańskiej*, s. 124.

w Płonnie. Fundusze szpitala zasilają też jego pensjonariuszki – samotne kobiety, które, w zamian za opiekę i strawę, dokonywały zapisów; te których nie było stać, pozostawały na utrzymaniu klasztoru²²¹.

3.4.2. Działalność polityczna

W myśl średniowiecznej jedności państwa i Kościoła, widzimy członków zakonu cysterskiego zaangażowanych w życie publiczne, ale także i polityczne.

Cystersi z Kołbacza byli członkami rady książęcej i rad biskupich. Opaci kołbaccy zajmowali czołową pozycję wśród prałatów biskupstwa i księstwa. Uczestniczyli w misjach dyplomatycznych do Rzymu²²². Otrzymywali od papieży bulle protekcyjne, potwierdzanie dóbr i przywilejów. Podobne otrzymali od króla niemieckiego Ludwika w 1323 r. i od cesarza Karola IV w 1355 r. Książęta pomorscy często przebywali w Kołbaczu. Opat Dytmar (1296–1308) określany był przez księcia Ottona I jako jego *familiarissimus*²²³. Opactwo zajmowało dominującą pozycję polityczną w okresie istnienia księstwa szczecińskiego (1295–1464). Dochodziło jednak też do sporów z władcami Pomorza. Książę Bogusław X²²⁴ w 1523 r. zobowiązał klasztor do wystawienia w czasie wojny pięciu wozów bojowych sześciokonnymi i po dziesięciu mężów zbrojnych w siekiery, spisy, halabardy²²⁵. Opaci byli też rozjemcami: w 1235 r. papież Grzegorz IX wyznaczył opata kołbackiego na rozjemcę w sporze książąt polskich, Władysława Odonica i Henryka Brodatego; w 1343 r. opat kołbacki pośredniczył w układzie Ottona I szczecińskiego z kolegiatą Mariacką w Szczecinie, w 1503 r. w układzie Bogusława X z miastem Szczecinem²²⁶.

W Bierzwniku znanych jest 16 opatów²²⁷. Utrzymywali oni więzi z Kamieniem i Kołbaczem. Odgrywali ważną rolę polityczną w XV w. w Nowej Marchii. Ze względu na związki z pomorskim Kołbaczem, byli wykorzystywani też jako pośrednicy między Krzyżakami a książętami zachodniopomorskimi²²⁸. W 1418 r. opat bierzwnicki informował wielkiego mistrza, że odwiedzi go, gdy będzie w pobliżu Malborka, lecz na razie musi udać się do Holandii. 16 kwietnia 1422 r. opat bierzwnicki był w Malborku u wielkiego mistrza, a już 14 czerwca

²²¹ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 62; G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 88.

²²² M. Okoń, *Kołbacz*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 411.

²²³ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 241.

²²⁴ Cystersi kołbaccy w 1490 r. dostarczyli łaszt jabłek ze swego sadu na stoły weselne Bogusława X z Anną Jagiellonką.

²²⁵ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, Stettin 1924, s. 265.

²²⁶ J. Jarzewicz, E. Rymar, *Kołbacz*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 142–143.

²²⁷ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 49–52.

²²⁸ Tamże, s. 49.

w Szczecinie, u książąt Ottona i Kazimierza, gdzie odebrał pismo dla mistrza krzyżackiego Paula von Rusdorfa. Nadto z listu wielkiego mistrza z 2 czerwca 1450 r. skierowanym do Rzymu wiemy, że Krzyżacy wspierali opata bierzwnickiego w jego działaniach na rzecz inwestytury. Poparcie zaowocowało potwierdzeniem dla opata Mikołaja II posiadłości klasztoru. Rolę pośredników pełnili w misjach politycznych także i po 1454 r., gdy Nowa Marchia przeszła pod władanie elektorów brandeburskich²²⁹.

W Mironicach cystersi musieli się bronić w 1433 r., ale bezskutecznie, przed najazdem polsko-czeskiej wyprawy do Nowej Marchii w ramach wojny polsko-krzyżackiej. W latach 1445–1448 trwał spór cystersów, z udziałem Kołbacza z zakonem krzyżackim, władającym Nową Marchią (1402–1454). Planowano przeniesienie opactwa do Prus, a gdy z tego się wycofano, usiłowano połączyć go z bierzwnickim, z czego również wobec oporu cystersów zrezygnowano²³⁰. Mało danych jest o Bukowie.

W Szczecinie konwent ufundowała księżna Marianna, żona Barnima I. Dwa miesiące po fundacji konwentu szczecińskiego książę Barnim I przystąpił do reorganizacji ustrojowej miasta, nadając mu prawo magdeburskie. Była to prestiżowa sprawa. Przez takie decyzje – fundację konwentów, budowy zamku, kolonizację – książę budował władztwo gruntowe. Osadzenie cysterek w Szczecinie u wrót zamku dawało im bezpieczeństwo, ale ich obecność w tym mieście było potrzebą religijną samych mieszczan²³¹. Zresztą książę Barnim I wystawił na ich rzecz aż 20 dokumentów w latach 1243–1278, a jego syn Bogusław IV – 21. Cysterkami w 1304 r. były siostry Matylda i Beatrycze, córki księcia szewryńskiego Mikołaja i Mirosławy córki Barnima I szczecińskiego²³². Wśród sióstr dominowały córki rycerskie, chociaż zdarzały się przedstawicielki domów panujących.

W 1302 r. do konwentu w Wolinie wstąpiła córka księcia Bogusława IV – Judyta²³³. Obok fundatora Bogusława IV, konwentem opiekował się jego syn Warcisław IV. Zaś 22 stycznia 1477 r. do wolińskiego konwentu skierowana została księżniczka Maria (+ 1512), późniejsza, od 18 grudnia 1486 r., ksieni klasztoru najprawdopodobniej najmłodsza siostra księcia Bogusława X, który zjednoczył księstwo zachodniopomorskie²³⁴. Siostry wstępujące do klasztoru w Wolinie pochodziły z rodu książęcego lub rodów możnowładczych.

²²⁹ Tamże, s. 49–50.

²³⁰ E. Rymar, J. Jarzewicz, *Mironice*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 253.

²³¹ K. Guzikowski, *Książę Barnim I i jego synowiec wobec zachodniopomorskich konwentów cysterek*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, s. 768–769.

²³² G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 81.

²³³ PUB, III, 1871 i 1905.

²³⁴ E. Rymar, *Rodowód Książąt Pomorskich*, t. 2, s. 119.

W 1484 r. opatką klasztoru koszalińskiego była szczecińska księżniczka Anna, córka księcia szczecińskiego Kazimierza V²³⁵. Mniszki z Marianowa były przedstawicielkami najznamienitszych rodów rycerskich Pomorza. Ich liczba szybko wzrosła z 12 do 30. Znanie są też dwa przypadki przyjęcia do konwentu mariańskiego stargardzkich mieszczyk. Musiały one mieć niezwykle wysoką pozycję społeczną, skoro jedna z nich, Agnes Lebbin, otrzymała w roku 1509 godność przeoryszy²³⁶. W mariańskim zakładzie dla panien była także Anna – córka księcia Barnima XI – późniejsza księżna Anhalt²³⁷. Mniszki z Marianowa w czasie wojny były zobowiązane do pomocy w obronie kraju. Pomoc ta polegała na wystawianiu wojowników. W ordynacji wojskowej z 1523 r. książę Bogusław X nakazywał cysterkom wystawić zbrojny wóz sześciokonny z dziesięcioma zbrojnymi, wyposażony w siekiery, pałki, łopaty i oskardy²³⁸.

Zakonnice w pełczyckim konwencie rekrutowały się z okolicznych rodów rycerskich, chociaż nie brakowało panien ze stanu mieszczańskiego. Konwerskami pozostawały córki miejscowych kmieci²³⁹. Siostry z Pełczyc musiały też, pod czujnym okiem ksieni i kapelana, bronić się przed wpływem waldensów, a potem husytów. Szczególnie ci drudzy byli niebezpieczni, bo niszczyli i grabili kościoły katolickie. Po pozwoleniu margrabiów magdeburskich ujęto 10 karcerzy: 4 kobiety i 6 mężczyzn; zostali spaleni na stosie²⁴⁰. Opiekunem klasztoru był książę Otto, który przebywał w tym konwencie 15 czerwca 1321 r.²⁴¹. Od roku 1485 cysterki były pod opieką jedynych posiadaczy Pełczyc – rycerzy von Waldow²⁴².

Siostry w Reczu rekrutowały się z okolicznej szlachty i mieszczan, ksieni i przeorysza z przedstawicieli najznakomitszych rodów. Przebywało w nim 40 mniszek²⁴³. Były nimi m.in. mniszki z rodów von Wedel, von Güntzberg²⁴⁴, ostatnią ksienią była Dorota Borcke (znanych jest 9 ksieni), zaś ostatnią przeoryszą Zofia Borne²⁴⁵. Konwent recki otrzymywał zatwierdzenie swoich własności od margrabiego Ludwika (3 maja 1356 r.), margrabiego Otto (1368), a przede wszystkim od samego cesarza Karola IV Luksemburczyka (1377 r.)²⁴⁶. Gdy do-

²³⁵ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 80.

²³⁶ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 80.

²³⁷ Tamże, s. 85.

²³⁸ E. Rymar, *Konwent cysterek z Marianowa*, s. 18–19.

²³⁹ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 62.

²⁴⁰ Tamże, s. 61.

²⁴¹ G. J. Brzustowicz, *Klasztory cysterskie*, s. 88.

²⁴² Tamże, s. 90.

²⁴³ G. J. Brzustowicz, *Nowomarchijskie opactwo w Reczu*, s. 806.

²⁴⁴ Tamże, s. 806.

²⁴⁵ J. L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, s. 76.

²⁴⁶ G. J. Brzustowicz, *Nowomarchijskie opactwo w Reczu*, s. 805–806.

chodziło do sekularyzacji dóbr kościelnych na Pomorzu, w 1537 r. mniszki z Recza uciekły do Polski²⁴⁷.

Zakończenie

Niniejsza prezentacja odsłania nam ważną prawdę, że biskupstwo kamieńskie, a także ziemia zachodniopomorska, to „kraina cysterska” z bogactwem duchowości cysterskiej. Mając na względzie duchowe i materialne dokonania zakonu w swoich dziejach na przestrzeni ponad 900 lat, w 1990 r. Rada Europy podjęła decyzję o utworzeniu szlaku turystycznego „Drogami Cystersów” w ramach międzynarodowego programu „Europejskich Dróg Kulturowych”. Jednym z motywów jego powołania była 900. rocznica urodzin św. Bernarda z Clairvaux, mistyka i głównego twórcy zakonu cystersów, która przypadał w 1990 r. oraz 900. rocznica powstania zakonu, która miała miejsce w 1998 r. W Polsce inauguracja programu miała miejsce w 1990 r.²⁴⁸. Pośród różnych pętli szlaku cysterskiego na ziemiach polskich, jest też pętla zachodniopomorska wchodząca w wielką pętlę pomorsko-kujawsko-chełmińską. Obejmuje ona klasztory i kościoły cystersów i cysterki w: Mironicach, Bierzwniku, Reczu, Marianowie, Cedyni, Pełczycach, Kołbaczu, Szczecinie, Wolinie oraz Koszalinie, a także współczesne miejsce rekolekcyjne cystersów wąchockich w Winnikach oraz inne miejscowości, które pierwotnie w różny sposób były związane z poszczególnymi opactwami.

Jest to powrót do tego pięknego dziedzictwa, jakie zapisały konwenty cysterskie na ziemi zachodniopomorskiej.

Streszczenie

Na Pomorzu Zachodnim u schyłku średniowiecza było 68 klasztorów, w tym: 48 męskich i 20 żeńskich, a na wschód od Odry 42 klasztory, w tym: 30 męskich i 12 żeńskich. W tej liczbie znalazło się, aż 22 klasztorów cysterskich, w tym: 9 męskich i 13 żeńskich, co stanowiło prawie 30% wszystkich wspólnot zakonnych i odpowiednio – 20% cystersi oraz ok. 60% cysterki; natomiast na wschód od Odry było 11 klasztorów cysterskich, w tym: 4 męskie (Kołbacz, Bierzwnik, Bukowo i Mironice) i 7 żeńskich (Szczecin, Marianowo, Koszalin, Wolin, Cedynia, Pełczyce, Recz), co stanowiło ok. 25% wszystkich

²⁴⁷ E. Rymar, *Dzieje Ziemi Choszczeńskiej w średniowieczu*, [w:] S. Lasek [red.], *Ziemia Choszczeńska. Przeszłość i teraźniejszość*, Szczecin 1976, s. 87.

²⁴⁸ A. M. Wyrwa, *Podróże cystersów oraz idea, organizacja i promocja szlaku cysterskiego w Polsce*, s. 108.

wspólnot zakonnych na wschód od Odry i odpowiednio – ok. 15% cystersi oraz ok. 60% cysterki. Można powiedzieć, że cystersi w biskupstwie kamieńskim, a szczególnie na ziemi zachodniopomorskiej, stanowili swoistą „krajnę cysterską” z całym bogactwem duchowości i posługi duszpasterskiej, agrarnej, naukowej, charytatywnej, a także społecznej.

SŁOWA KLUCZOWE: cystersi, cysterki, zakon, biskupstwo kamieńskie, średniowiecze.

Summary

The role of the Cistercian Order in Western Pomerania Attempt at analysis

In the Western Pomerania in the late Middle Ages were 68 monasteries, including 48 male and 20 female, and east of the Oder 42 monasteries, including 30 male and 12 female. Of that number, there were up 22 Cistercian monasteries, including 9 male and 13 female, which accounted for almost 30% of all religious communities and respectively – 20% of the Cistercian monks and nuns around 60%, while east of the Oder were 11 Cistercian monasteries, including 4 men (Kolbacz, Bierzwnik, Bukowo and Mironice) and 7 female (Szczecin, Marianowo, Koszalin, Wolin Cedynia, Pełczyce, Recz), which accounted for approximately 25% of all religious communities east of the Oder and respectively – about 15% of the Cistercians, and about 60% of the nuns. We can say that the Cistercians in the Episcopate Kamien, especially on the ground of West Pomerania, were a kind of “land Cistercian” with a wealth of spirituality and pastoral ministry, agrarian, scientific, charitable, and social welfare.

KEYWORDS: cistercian monks, nuns, religion, biscopric of Kamien, Middle Ages.

Bibliografia

Źródła drukowane

- Codex Diplomaticus Brandenburgensis (CDB), A XVIII, s. 64; s. 66; s. 68.
Codex Pomeraniae dipolmaticus (CPD), I, 277, 320, 321.
Pommersches Urkundenbuch (PUB), I, 64, 108; 282; 414; 415; 476; 566.
PUB, II, 111; 663; 664; 1072; 1272.
PUB, III, 1452. 1871; 1887; 1905.
PUB, IV, 2078; 2139; 2143; 2146.
PUB, X, 5673.
PUB, XI, 6109.

Opracowania

- Bobowski K., *Aktywność skryptorium dokumentowego klasztoru cysterek w Szczecinie do końca XIII wieku (w zakresie „ars dictandi” i „ars moriendi”)*, „Przegląd Zachodniopomorski” 35 (1991), z. 2, s. 7–19.
- Bobowski K., *Uwagi dotyczące sieci klasztorów na Pomorzu Zachodnim w okresie średniowiecza*, [w:] J. Hauziński [red.], *Pomorze słowiańskie i jego sąsiedzi, X–XV*, Gdańsk 1995, s. 9–17.
- Bończa-Bystrzycki L., *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X–XX/XXI wiek)*, Koszalin 2012.
- Bończa-Bystrzycki L., *Studia i materiały do dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, Koszalin 1995.
- Borkowska M. [oprac.], *Dom Opata w Kolbacz. Dokumentacja historyczno-architektoniczna wykonana na zlecenie Urzędu Wojewódzkiego Wydziału Kultury i Sztuki, Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Szczecinie*, Szczecin 1978–1979.
- Borkowska M., *Słownik mniszek benedyktyńskich w Polsce*, Tyniec 1989.
- Brzustowicz G. J., *Cystersi z Lasu Świętej Marii i domena państwowa w Bierzwniku 1286–1945*, Choszczno 2004.
- Brzustowicz G. J., *Klasztory cysterskie w Bierzwniku, Pelczycach i Reczu*, Choszczno 1995.
- Brzustowicz G. J., *Nowomarchijskie opactwo w Reczu od XIII do XVI w.*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 795–810.
- Canivez J.M., *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis, Tomus 2 ab anno 1221 ad annum 1261*, t. 1, Louvain 1934.
- Chłopocka H., *Powstanie i rozwój wielkiej własności ziemskiej opactwa cystersów w Kolbacz w XII–XIX wieku*, Poznań 1953.
- Chodyński Z., *Cystersi w Polsce*, [w:] M. Nowodworski [red.], *Encyklopedia kościelna*, t. 3, Warszawa 1874.
- Danielski W., Ścibor J., *Cystersi. Liturgia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 735–737.
- Daniluk M., *Cysterski*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 717–721.
- Daniluk M., *Grangia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 46–47.
- Dąbrowska E., *Liturgia śmierci a archeologia. Uwagi o wyborze miejsca pochowania, orientacji, ułożenia ciała i jego ubiorze w średniowiecznej Europie łacińskiej*, „Kwartalnik Historyczny”, 4 (1997), s. 3–14.
- Dąbrowska E., *Ukształtowanie obrządku pogrzebowego ordinis cisterciensis i jego recepcja w Europie Środkowej*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 1052–1065.
- Dobosz J., Wyrwa A. M., *Działalność gospodarza cystersów na ziemiach polskich – zarys problemu*, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. I, *Dzieje i kultura męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej od średniowiecza do czasów współczesnych*, Poznań 1999, s. 189–212.

- Dziurla H., *Sztuka Szczecina*, [w:] G. Labuda [red.], *Dzieje Szczecina*, t. 2: *Wiek X–1805*, Warszawa-Poznań 1985, s. 703–747.
- Franiak M. A., *Ascetyzm cysterski modelem dobrego przeżycia Wielkiego Postu*, „Poszukiwania” 2 (85), Nowogard 2010.
- Franiak M.A., *Charyzmat założycieli Zakonu Cystersów*, „Poszukiwania” 3 (86), Nowogard 2010.
- Frankiewicz B., *Średniowieczne pielgrzymki na Pomorzu Zachodnim*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” (1996) 8.
- Gerlic H., *Cystersi „górnoląscy” spowiednikami cysterek trzebnickich*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kiełbasa, J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 130–154.
- Guzikowski K., *Księżę Barnim I i jego synowiec wobec zachodniopomorskich konwentów cysterek*, [w:] A.M. Wyrwa, A. Kiełbasa i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 766–772.
- Heyden H., *Kirchengeschichte Pommerns*, t. 1, Köln-Braunsfeld 1957.
- Hoogeweg H., *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, t. I–II, Stettin 1924–1925.
- Jarzewicz J., Rymar E., *Kołbacz*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 135–148.
- Jurkiewicz J. L., *Pomorski szlak cystersów*, Pelplin 2006.
- Kaczmarek K., *Cystersi z Pomorza Zachodniego na uniwersytetach średniowiecznej Europy*, [w:] K. Kalita-Skwirzyńska, M. Lewandowska [red.], *Dziedzictwo kulturowe cystersów na Pomorzu*, Szczecin 1995, s. 41–49.
- Kaczmarek K., *Między Krakowem i Lipskiem. Prowincja szkolna polskich cystersów w średniowieczu*, „Nasza Przeszołość” 83(1994), s. 125–138.
- Kaczmarek K., *Szkoły i studia w polskich klasztorach cysterskich*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. I, *Dzieje i kultura męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej od średniowiecza do czasów współczesnych*, Poznań 1999, s. 172–188.
- Kaczmarek K., *Z badań na studiach uniwersyteckimi polskich cystersów w średniowieczu*, „Nasza Przeszołość” 79 (1993) s. 77–88.
- Kalita-Skwirzyńska K., Stanecka E., *Kołbacz. Zespół poklasztorny w okresie od XVI do XXI wieku. Historia i współczesne przekształcenia oraz problemy konserwatorskie*, „Zachodniopomorskie Wiadomości Konserwatorskie” II (2007), s. 14–15.
- Kalita-Skwirzyńska K., *Stargard Szczeciński*, Wrocław 1983.
- Kalita-Skwirzyńska K., *Zamek księżęcy i klasztor w Wolinie*, [w:] J. Kochanowska [red.], *Trzebiatów – spotkania pomorskie 2009*, Pruszcz Gdański–Trzebiatów 2010, s. 139–149.
- Kąsinowska R., *Architektura klasztorów cysterek*, [w:] Z. Świechowski [red.], *Sztuka Pomorza Zachodniego*, Warszawa 1973, s. 45–90.
- Kersken N., *U schyłku średniowiecza (do 1474 r.)*, [w:] J. M. Piskorski [red.], *Pomorze zachodnie poprzez wieki*, Szczecin 1999, s. 93–122.
- Kłoczowski J., *Dominikanie polscy nad Bałtykiem w XIII w.*, „Nasza Przeszołość” 6 (1957), s. 86–126.

- Kostrzański H., *Dziedzictwo białych mnichów*, Szczyrzyc 1991.
- Kościół Panien Cysterek w Szczecinie, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 10 (1990), s. 28.
- Krawiec M., *Średniowieczny budynek gospodarczy na terenie opactwa pocysterskiego w Bierzwniku*, [w:] B. Stolpiak [red.], *Zeszyty bierzwnickie, nr 2 1994–1995*, Poznań-Bierzwnik 1997, s. 69–87.
- Krzymuska-Fafius Z., *Późnogotycki pentaptyk z kościoła pocysterskiego w Bukowie Morskim fundacji opata Henryka Kresse*, „Nasza Przeszłość” 83 (1994), s. 473–496.
- Krzymuska-Fafius Z., *Relikty wyposażenia konwentów cysterki zachodniopomorskich*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kiełbasa i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 835–858.
- Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 18 (1969), s. 289–352.
- Kumor B., *Kamięńska diecezja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 483–497.
- Łuzyniecka E., *Architektura klasztorów cysterskich*, Wrocław 2002.
- Manteuffel T., *Papiestwo i cystersi*, Warszawa 1955.
- Matwiejuk K., *Życie liturgiczne w klasztorach cysterskich przed Soborem Watykańskim II*, Warszawa 2009.
- Morajko K., *Charyzmat zakonu Cystersów*, Kraków 2006.
- Okoń M., *Granice średniowiecznej diecezji kamięńskiej*, „Roczniki Humanistyczne”, 35 (1987) 2, s. 41–59.
- Okoń M., *Kołbacz*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 411.
- Okoń M., *Organizacja kościelna w przedreformatorskiej prepozyturze „wkrzańskiej”. Studium historyczno-osadnicze*, Lublin 2010.
- Petersohn J., *Die räumliche Entwicklung des Bistums Kammin*. „BStudien NF”, 57 (1971), s. 7–25.
- Piskorski J. M., *Szczecin Średniowieczny (do 1478 r.)*, [w:] J. M. Piskorski, B. Wachowiak, E. Włodarczyk [red.], *Szczecin zarys historii*, Poznań 2002, s. 15–66.
- Popielas-Szultka B., *Z badań nad dobrami ziemskimi i strukturą społeczno-gospodarczą klasztorów cysterskich Księstwa Szczecińskiego w dobie sekularyzacji*, [w:] J. Strzelczyk [red.], *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987, s. 69–85.
- Popielas-Szultka B., *Gospodarstwo własne cystersów zachodniopomorskich do połowy XIV wieku*, „Słupskie Prace Humanistyczne” 1 (1980), s. 23–42.
- Popielas-Szultka B., Kalita-Skwirzyńska K., *Bukowo*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 34–41.
- Popielas-Szultka B., *Klasztory cysterki na Pomorzu Zachodnim w średniowieczu*, Słupsk 2006.
- Popielas-Szultka B., *Regesty dokumentów klasztoru cystersów w Kołbacz*, „Informator Archiwalny Archiwum Państwowego w Szczecinie” 12 (1983), s. 5–37.
- Popielas-Szultka B., *Wielka własność ziemska cysterki szczecińskich od XIII do początku XVI wieku*, [w:] A.M. Wyrwa i J. Dobosz, *Cysterki w społeczeństwie Europy Środkowej*, Poznań 2000, s. 339–343.
- Prokop K. R., *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*, Koszalin 2003.

- Rymar E., *Biskup – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamińskiej*, Szczecin 2002.
- Rymar E., *Cystersi na terytorium Nowej Marchii przed i w trakcie jej tworzenia oraz ich stosunki z margrabiami brandenburskimi z dynastii askańskiej*, [w:] J. Strzelczyk [red.], *Historia i kultura cystersów w danej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987, s. 193–210.
- Rymar E., *Dzieje Ziemi Choszczeńskiej w średniowieczu*, [w:] S. Lasek [red.], *Ziemia Choszczeńska. Przeszłość i teraźniejszość*, Szczecin 1976, s. 39–95.
- Rymar E., Jarzewicz J., *Mironice*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 251–255;
- Rymar E., *Konwent cysterek z Marianowa (XIII–XVI w.)*, [w:] *Przeszłość i teraźniejszość Marianowa*, Szczecin 1999, s. 8–25.
- Rymar E., *Opactwo cysterskie w Bierzwniku (Rozwój uposażenia i osadnictwo)*, „Przeгляд Zachodniopomorski” 15 (1977) z. 3, s. 37–62.
- Rymar E., *Opactwo cysterskie w Mironicach k. Gorzowa*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” 2 (1995), s. 41–57.
- Rymar E., *Opactwo cystersów bierzwnickich*, „Zeszyty Bierzwnickie 1993–1994”, Bierzwnik 1994, s. 7–26.
- Rymar E., *Rodowód Książąt Pomorskich*, t. 2, Szczecin 1995.
- Rymar E., Stolpiak B., Świercz T., *Bierzwnik*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999, s. 17–33.
- Rymar E., *Z dawnych dziejów przyodrzańskiej Nowej Marchii*, Chojna 2012.
- Stolpiak B. [red.], *Zeszyty bierzwnickie 1992–1993*, Bierzwnik 1994.
- Stolpiak B. [red.], *Zeszyty bierzwnickie, nr 2 1994–1995*, Poznań–Bierzwnik 1997.
- Stolpiak B., Świercz T., *Próba rekonstrukcji założenia klasztorów cysterek w Pelczycach i Reczu, na podstawie źródeł historycznych i metod pomocniczych historii*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 81–834.
- Stożek J., *Cystersi. Duchowość*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1985, kol. 734–735.
- Świechowski Z., *Kościół cysterski w Kolbacz*, [w:] tenże [red.], *Sztuka Pomorza Zachodniego*, Warszawa 1973, s. 21–44.
- Świercz T., *Tradycja i nowatorstwo założenia cysterskiego w Bierzwniku*, [w:] A. M. Wyrwa i J. Dobosz, *Cystersi w społeczeństwie Europy Średniowiecznej*, Poznań 2000, s. 465–477.
- Turek-Kwiatkowska L. [red.], *Kolbacz – przeszłość i teraźniejszość*, Szczecin 1979.
- Weiss A., *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992.
- Wejman G., *Franciszkanie na Pomorzu. Zarys problemu*, „Studia Franciszkańskie” 20 (2010), s. 395–418.
- Wejman G., *Organizacja kościelna Kamienia Pomorskiego w latach 1124–1544*, Szczecin 1997.
- Wetesko L., *Średniowieczna architektura i sztuka w kręgu zakonu cystersów w Polsce*, [w:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. I, *Dzieje i kultura męskich klasztorów cysterskich*

- na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej od średniowiecza do czasów współczesnych, Poznań 1999, s. 213–246.
- Wilgocki E., *Badania archeologiczno-architektoniczne klasztorów cysterek na Pomorzu Zachodnim w drugiej połowie XX w.*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa i J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 859–872.
- Wiśniowski E., *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, „Roczniki Humanistyczne” 2 (1969), s. 79–80.
- Wolnik F., *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu*, Opole 2002.
- Wolnik F., *Liturgia w konwencie cysterek w Trzebnicy według „Liber Ordinarius” z 1573 r.*, [w:] A. M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek [red.], *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Poznań 2004, s. 191–206.
- Wyrwa A. M., *Cystersi polscy i losy ich patrimonium do czasów współczesnych. Zarys problemu*, „Nasza Przeszłość” 83 (1994), s. 13–34.
- Wyrwa A. M., *Opactwa cysterskie na Pomorzu*, Poznań 1999.
- Wyrwa A. M., Strzelczyk J. [red.], *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II, Poznań 1999.
- Zientara B., *Rozdrobnienie feudalne (1295–1464)*, [w:] G. Labuda [red.], *Historia Pomorza*, t. I, *Do roku 1466*, cz. II, Poznań 1969, s. 168–326.

Dorota Wiśniewska
Koszalin

Czy zabieg sztucznego zapłodnienia jest czynem wewnętrznie złym? Próba odpowiedzi w świetle encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*

Wstęp

W ostatnich miesiącach 2012 r. byliśmy świadkami medialnej burzy, którą wywołał wywiad udzielony przez ks. prof. Franciszka Longchamp de Bérier, członka zespołu ekspertów ds. bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski, dla tygodnika „Uważam Rze”¹. Powodem oburzenia i gwałtownej krytyki, stała się ocena moralna zabiegów sztucznego zapłodnienia, a zwłaszcza ta część wypowiedzi, która wskazywała na zwiększone ryzyko wystąpienia chorób genetycznych przy tego rodzaju zabiegach. Krytyka została skierowana również przeciwko stanowisku, iż akt sztucznego zapłodnienia z punktu widzenia moralnego jest czynem wewnętrznie złym, którego nie usprawiedliwia intencja osób decydujących się na taki zabieg czy też okoliczności zewnętrzne.

1. Czyn wewnętrznie zły

Zagadnienie etycznej koncepcji czynów wewnętrznie złych stanowi jeden z głównych tematów encykliki papieża Jana Pawła II *Veritatis splendor*. W dokumencie tym papież wyraził zdecydowaną krytykę teorii etycznych wywodzących się z utilitaryzmu. Bezpośrednio przy tym odniósł się do kierunku określanego proporcjonalizmem, w którym wartość moralna czynu zawsze zależy od bilansu – proporcji – dobrych i złych skutków czynu. Według proporcjonalistów można popełnić nawet zły czyn, o ile w konsekwencji przyniesie on więcej dobrych niż złych skutków².

¹ Por. *In vitro niczego nie zalałwia*, „Uważam Rze” 6 (2013), s. 82–85.

² Por. J. Kupczak, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, s. 78; por. także J. Seifert, *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża*

Encyklika zwalczając koncepcje teleologiczne i proporcjonalistyczne, odwołuje się bezpośrednio do systemu etyki tomistycznej, będącej etyką obiektywistyczną, przedmiotową³. Przedmiotem czynu nazywa tomizm jego cel bezpośredni, istotnie związany z samą treścią czynu, bez którego czyn nie jest możliwy (np. przedmiotem kłamstwa jest podanie fałszywej informacji). Jak referuje I. Bocheński: „Przedmiot ten może z kolei być użyty, jako środek do dalszego celu, np. kłamstwo może być użyte do ratowania życia itp., – ale wartość moralna czynu zależy w pierwszym rzędzie nie od owych dalszych celów, lecz od przedmiotu bezpośredniego”. W encyklice myśl ta zostaje wyrażona w sposób następujący: „Pierwszym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg [...]. Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są wewnętrznie złe (*intrinsece malum*): są zawsze złe i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnej intencji osoby działającej i od okoliczności”⁴.

Konsekwencją przyjęcia przedmiotowej koncepcji etyki jest uznanie za fałszywe twierdzenia, iż „cel uświęca środki” – „cel może bowiem uświęcać tylko środki obojętne, natomiast nie może sprawić, by czyn z racji swego przedmiotu, bezpośredniego celu, zły, stał się dobry. Tak więc dobra intencja, dobry cel dalszy, nie może sprawić, by kłamstwo, mające zły przedmiot, stało się dobre, choć może sprawić, że śpiew, sam w sobie obojętny, jest dobry lub zły, zależnie od celu dalszego”⁵. Zauważyć w tym miejscu należy, że w wypadku ustalenia, iż określony akt jest czynem wewnętrznie złym, bezprzedmiotowym staje się prowadzenie „rachunku dóbr” celem ustalenia moralnego znaczenia czynu⁶. W tym miejscu dyskusja o intencji kierującej podmiotem aktu czy okolicznościach zewnętrznych, nie może doprowadzić do zmiany wartości przedmiotowego czynu.

Określenie przedmiotu czynu musi być przy tym, według etyki tomistycznej, odniesione do natury ludzkiej. Dopiero bowiem w odniesieniu do niej, „każdy przedmiot może nabrać wartości moralnej przez to, że jej sprzyja i prowadzi do przeznaczonego jej celu, lub też od niego odwodzi, a przez to skrzywia jej rozwój”⁷. W encyklice, myśl ta zostaje w następujący sposób rozwinięta: „Pierwszym

Jana Pawła II „*Veritatis splendor*”, [w:] A. Szostek [red.], *Jan Paweł II. Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, Lublin 2001, s. 174–179.

³ I. Bocheński, *ABC Tomizmu*, „Znak” 07–09 (1950), s. 346.

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor (VS)*, nr 79.

⁵ I. Bocheński, *ABC Tomizmu*, s. 346.

⁶ Por. VS nr 80: „W rzeczywistości [...] chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn czynić zła, aby wynikało z niego dobro”. Jan Paweł II cytuje tu encyklikę Pawła VI *Humanae vitae (HV)* nr 14.

⁷ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1925, s. 130.

i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg. To przyporządkowanie, rozum dostrzega w samym byciu człowieka, rozpatrywanego w świetle całej prawdy o nim, czyli w jego naturalnych skłonnościach, jego dążeniach i celach, mających zawsze także wymiar duchowy: to właśnie one stanowią treść prawa naturalnego, a więc tego uporządkowanego zespołu «dobr dla osoby», które służą «dobru osoby» – dobru, jakim jest ona sama i jej doskonałość⁸.

2. Sztuczna prokreacja

Po tych wstępnych uwagach, można w tym miejscu postawić zasadnicze pytanie: czy zabieg sztucznego zapłodnienia jest czynem wewnątrznie złym? W wypowiedziach licznych teologów spotkać można nader często kategorycznie sformułowane twierdzenie o wewnętrznym, nieodwracalnym złu aktu sztucznego zapłodnienia⁹. Podaje się przy tym kilka zasadniczych argumentów przesądających o takiej ocenie zabiegu *in vitro*, z których najczęściej podnoszone to:

- zabieg zapłodnienia pozaustrojowego prowadzi w wypadku zapłodnienia heterogenicznego do wytworzenia większej liczby zarodków, z których część narażona jest na uszkodzenie (w wyniku mrożenia) lub na zniszczenie w wypadku zarówno zapłodnienia heterogenicznego jak i zapłodnienia homogenicznego, również do narażenia embrionu na zwiększone ryzyko uszkodzeń genetycznych¹⁰,

⁸ VS nr 79.

⁹ Por. S. Warzeszka, *Bioetyka. W obronie życia człowieka*; Kraków 2011, s. 270–276; T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*; Kraków 2009, s. 180. W encyklice *Veritatis splendor* choć zostają wymienione przykłady czynów wewnątrznie złych, nie ma bezpośredniego odniesienia do kwestii sztucznego zapłodnienia. Najważniejszymi dokumentami nauki Kościoła poświęconymi kwestii sztucznej prokreacji są: Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae. O szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* z 22. 02. 1987 r., oraz Kongregacja Nauki Wiary Instrukcja *Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych* z 12. 12. 2008 r. W Polsce 5 marca 2013 roku na 361. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski został przyjęty dokument *O wyzwaniach bioetycznych przed którymi stoi współczesny człowiek*.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium Vita (EV)*, nr 14: „Także techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. Są one nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego, a ponadto stosując te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tylko samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embrionu wystawionego na ryzyko rychłej śmierci. Ponadto, w wielu przypadkach wytwarza się większą liczbę embrionów, niż

- przez zastosowanie biotechnologii naruszona zostaje jedność aktu prokreacji z aktem miłości małżeńskiej, a tym samym naruszona osobowa struktura małżeństwa,
- dochodzi do sprzecznego z godnością osobową pobrania gamet męskich i żeńskich (np. w wyniku masturbacji)¹¹.

Wyżej przytoczone argumenty z pewnością dają podstawę do oceny zapłodnienia pozaustrojowego, jako czynu będącego złem. Odwołanie do zamysłu Boga, twórcy natury ludzkiej, stanowi dla chrześcijanina mocny punkt oparcia w rozumowym odrzuceniu dopuszczalności stosowania technologii sztucznego zapłodnienia. Rozdzielenie aktu prokreacji od osobowego aktu miłości, niegodziwe metody pozyskiwania materiału genetycznego w świetle argumentacji teologicznej wydają się oczywistymi argumentami za niedopuszczalnością moralną technik *in vitro*¹². Problem polega jednak na tym, iż w dyskursie społecznym, tego rodzaju argumentacja zazwyczaj nie przekonuje osób niewierzących – od których przekonani w procedurach demokratycznych w dużej mierze zależy kształt regulacji prawnej dotyczącej zabiegów pozaustrojowego zapłodnienia. By „blask prawdy”, stał się światłem również dla tych, którzy osąd moralny czerpią z prawa natury, rozpoznawanego światłem rozumu, wydaje się ze wszech miar koniecznym poszukiwanie takich argumentów, które uzasadnią wewnętrzne zło sztucznej prokreacji w języku prawno-naturalnym. Dlatego też celem niniejszego opracowania jest próba znalezienia takiej linii obrony twierdzenia o wewnętrznym złu zabiegów pozaustrojowego zapłodnienia, która będzie mogła przekonać te osoby, które nie podzielają wiary w Stwórcę¹³.

jest to konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane «embriony nadliczbowe» są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych”; por. K. Banko, *Postulat obrony życia u Jana Pawła II a moralna ocena zapłodnienia pozaustrojowego*, [w:] K. Gryz [red.], *Człowiek drogą Kościola. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 330–332.

¹¹ Z uwagi na temat i charakter opracowania, poza zakresem analiz pozostawione zostaną argumenty etyczne inne niż te, które związane są z ryzykiem wad genetycznych; spory etyczne wokół technik *in vitro* szeroko zostały omówione [w:] B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2000; M. Gałązka, *Prawo karne wobec prokreacji pozaustrojowej*, Lublin 2005; T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*; Kraków 2009, Ł. Szymański, *In vitro, Życie za życie*, Kraków 2009; A. Katolo, *Contra in vitro*, Gliwice 2010; A. Sikora, *Życie ludzkie w fazie przedimplementacyjnej w dokumentach Rady Europy w aspekcie moralnym*, Poznań 2011.

¹² W niniejszym opracowaniu pominięta zostanie nader rozbudowana argumentacja *stricte* teologiczna, odwołująca się do praw nadprzyrodzonych – omówienie możliwości aplikacji takiej argumentacji w sporach bioetycznych zostało dokonane w artykule A. Muszala, *Istota argumentacji teologicznej w bioetyce*, „Teologia i moralność” 10 (2011), s. 7–23.

¹³ Odwołując się do rozróżnienia typów argumentacji wprowadzonego przez A. Laun w zakresie dyskursu bioetycznego należy zauważyć, iż przedmiotem analiz w niniejszym opracowaniu będzie pragmatyczna, a nie pryncypialna argumentacja etyczna w zakresie oceny sztucznego

3. Przedmiot czynu, jakim jest zapłodnienie pozaustrojowe

Terminem *in vitro* określa się wiele różnych „technologii wspomagania rozrodu”. Zapłodnienie w swej przeważającej postaci jest aktem naturalnym, osiąganym przez stosunek seksualny¹⁴. Nie zawsze jednak w wyniku stosunku płciowego pomiędzy osobnikami odmiennej płci może dojść do poczęcia dziecka. Z powodu różnych czynników biologicznych takich jak np. niedrożność jajowodów, zmiany w szyjce macicy, problemów immunologicznych, oligospermii, braku nasieniowodu, ejakulacji wstecznej lub innych, niektóre osoby w przeszłości nie mogły posiadać potomstwa¹⁵. Dopiero na skutek rozwoju biotechnologii otrzymały one szanse pokonania ograniczeń natury i zostania rodzicami. Wraz z wykorzystaniem technik polegających na zewnętrznej ingerencji w celu doprowadzenia do połączenia męskiej i żeńskiej komórki płciowej, stało się możliwe utworzenia genomu nowego organizmu.

W niniejszym opracowaniu ocenie poddana zostanie technika zdobywająca obecnie szeroką popularność a polegająca na iniekcji plemnika do cytoplazmy komórki jajowej (*Intra-Cytoplasmic Sperm Injection*)¹⁶. Bezspornym wydaje się fakt, iż przedmiotem tak ujętej technologii *in vitro*, jest utworzenie nowej istoty ludzkiej.

W tym miejscu należy zatem postawić, pytanie: czy utworzenie nowej istoty ludzkiej jest z punktu widzenia moralnego czynem moralnie dobrym, złym czy też moralnie obojętnym?

Jeżeli za wyznacznik wartości powszechnie przyjętych w cywilizowanych społeczeństwach przyjmą aksjologię prawa międzynarodowego praw człowieka, to nie może budzić wątpliwości, iż podstawowym, fundamentalnym prawem istoty ludzkiej jest prawo do życia. Nie sposób zatem sprzeciwić się twierdzeniu, iż „życie fizyczne, dzięki któremu bierze początek istota ludzka w świecie [...] stanowi w pewnym sensie jego wartość «podstawową», ponieważ właśnie na życiu fizycznym opierają się i mogą rozwijać wszystkie inne wartości osoby ludzkiej”¹⁷. Stąd powszechnie przyjmuje się konieczność istnienia reguł chroniących dobro w postaci życia istoty ludzkiej, bo, jak retorycznie pyta słynny

zapłodnienia – por. A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002, s. 113.

¹⁴ R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Warszawa 2012, s. 182.

¹⁵ A. Muszala, *Sztuczne zapłodnienie*, [w:] tenże [red.], *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, Radom 2005, s. 428.

¹⁶ Por. S. Cebrat, *Biologiczne argumenty przeciwko zapłodnieniu pozaustrojowemu*, [w:] T. Reroń [red.], *Świętość ludzkiego życia. Wokół instrukcji Dignitas personae*, Wrocław 2009, s. 101–104.

¹⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Quaestio de abortu. Deklaracja o przerywaniu ciąży*, nr 9; zob. także Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, nr 4.

teoretyk prawa H. Hart: „gdyby nie było takich reguł, po co mielibyśmy posiadać jakiegokolwiek inne”¹⁸? Wydaje się zatem, iż stosowanie technologii mającej doprowadzić do utworzenia istoty ludzkiej, jest czynem dobrym, dzięki niej może bowiem zaistnieć istota żywa, będąca podmiotem podstawowych praw przynależnych człowiekowi.

W aksjologii międzynarodowego prawa człowieka, nie tylko jednak życie jest wartością objętą ochroną prawną. Tak samo podstawową wartością jest zdrowie, od którego uzależniona jest możliwość korzystania z wielu innych praw i wolności. Tak jak podstawową regułą w relacjach międzysobowych jest zakaz zabijania, tak też równie fundamentalną zasadą jest zakaz naruszania lub narażania zdrowia i integralności cielesnej człowieka¹⁹. Szczególny obowiązek ochrony zdrowia spoczywa na rodzicach względem ich dzieci²⁰.

Wyniki, prowadzonych w ostatnich latach badań medycznych, nie pozostawiają wątpliwości, iż embriony powstające w wyniku zastosowania technologii *in vitro* znacznie częściej narażone są na wystąpienie defektów genetycznych²¹. Obecny stan wiedzy nie pozwala przy tym, w sposób jednoznaczny określić przyczyn zwiększonego ryzyka pojawienia się deformacji genetycznej w wypadku stosowania biotechnologii.

Wobec powyższego, należy zatem doprecyzować opis przedmiotu wiązki zachowań określanych, jako zapłodnienie pozaustrojowe. Przedmiotem tych

¹⁸ H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998, s. 263.

¹⁹ Minimalny standard ochrony tej wartości wyznacza wolność od tortur, okrutnego, niehumanitarnego lub poniżającego traktowania, który po raz pierwszy we współczesnym prawie międzynarodowym prawa człowieka pojawił się w art. 5 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Znacznie szerzej wartość ta chroniona jest w instrumentach międzynarodowego prawa, regulujących zagadnienia bioetyczne, konwencjach zawieranych na wypadek wojny czy instrumentach krajowego prawa karnego normujących przestępstwa przeciwko zdrowiu, por. *Prawa człowieka i ich ochrona*, T. Jasudowicz [red.], Toruń 2005, s. 249–251; L. Niedzielski, *Rozważania o konstrukcji przestępstw przeciwko zdrowiu w kodeksie karnym*, „Państwo i Prawo” 12 (1977), s. 87–92; M. Gałązka, *Prawo karne wobec prokreacji pozaustrojowej*, Lublin 2005.

²⁰ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, Kęty 2006, s. 92: „Z praktycznego punktu widzenia całkiem słuszna i konieczna jest idea, aby akt płodzenia uważać za akt, przez który pewną osobę powołaliśmy do życia bez jej zgody i z własnej inicjatywy; za ten czyn na rodzicach spoczywa obowiązek starania się w miarę możliwości o to, aby ich dziecko było zadowolone ze swojego stanu”.

²¹ Por. T. Wasilewski, *Medyczne i etyczne aspekty programu in vitro*, „Życie i płodność” 2 (2009). „Medycznymi powikłaniami programu *in vitro* są powikłania dotyczące dzieci. Obserwuje się u tych dzieci zwiększoną częstotliwość występowania anomalii chromosomowych, mikrodelecji – w porównaniu do dzieci poczętych w sposób naturalny. W jednej z naukowych prac opublikowanych w 2005 r. w *Human Reproduction* – piśmie lekarzy zajmujących się leczeniem niepłodności – autorzy, stosując metaanalizę (narzędzie statystyczne akceptowane przez cały świat medyczny, opierające się na wynikach badań w wielu ośrodkach na świecie), wykazali, że u dzieci związanych z technikami wspomaganego rozrodu o 30–40% wzrasta ryzyko jakiegokolwiek wad wrodzonych w stosunku do dzieci, które zostały poczęte drogą naturalną”.

zabiegów jest zatem doprowadzenie do powstania genomu nowego organizmu, przy jednoczesnej zgodzie na to, iż tak wykreowany genom narażony jest na ryzyko defektów genetycznych (prowadzących do śmierci lub stanu powodującego poważne i intensywne cierpienie) w stopniu większym niż genom powstały w wyniku stosunku seksualnego między osobnikami przeciwnej płci. Tym samym nie można uznać, iż zabieg pozaustrojowego zapłodnienia – choć prowadzi do powstania istoty ludzkiej – jest czynem z samej swej istoty dobrym. Wręcz przeciwnie – narażenie mającej powstać w wyniku zewnętrznej interwencji istoty ludzkiej na deformacje genetyczne jej genomu, które nie powstałyby w wyniku naturalnego zapłodnienia – jest czynem samym w sobie złym²². W wypadku sztucznego zapłodnienia mamy do czynienia z sytuacją, w której osoby uczestniczące w procedurze sztucznego zapłodnienia stają się moralnie odpowiedzialne za pojawienie się wad genetycznych związanych immanentnie z ryzykownym zabiegiem medycznym. Jak zasadnie zauważa Adam Sikora: „Wiele działań medycznych, zarówno diagnostyczno-terapeutycznych, jak i eksperymentalnych, związanych jest z ryzykiem. Zwolennicy techniki *in vitro* zwracają uwagę, że przecież w praktyce medycznej jest zgoda na podejmowanie takich właśnie interwencji niezwykle ryzykownych, których powodzenie szacuje się nawet na kilka procent. Jednak tego sposobu myślenia nie można przenieść na technikę *in vitro*. Zwrócić bowiem należy uwagę na to, że w przypadku niebezpieczeństwa śmierci i ryzykownej ingerencji medycznej, to nie człowiek (lekarz, czy pacjent) wywołał tę sytuację. Ona pojawiła się niezależnie od ludzkich decyzji. Lekarz podejmuje ryzykowną próbę, która być może nie przyniesie spodziewanych skutków, ale podejmują ją, gdyż nie ma innej możliwości ratowania ludzkiego życia, a tu jest ileś procent szansy. Tymczasem w technice *in vitro* to człowiek kreuje sytuację, w której życie embrionu jest zagrożone. Takiego ryzyka podejmować, a raczej stwarzać nam nie wolno”²³. W wypadku wykorzystywania technik wspomaganej prokreacji, dochodzi do przekroczenia granic, które uniemożliwiały naturalne poczęcie. W sytuacji zatem poczęcia dziecka przy użyciu technik sztucznego zapłodnienia, należy stanowczo podkreślić, iż

²² Argument ten przedstawiany jest przez R. Spaemanna w następujący sposób: „Powstanie życia jest dziełem natury, nie rodziców. Rodzice są tylko autorami aktu płciowego, swe istnienie zawdzięcza płód naturze. Na podstawie tego faktu rodzice nie są zobowiązani do usprawiedliwiania się wobec dziecka – kaleki za powołanie go do egzystencji. Inaczej ma się sprawa w wypadku *in vitro*. Dziecko z retorty zostało przez decyzję rodziców i biotechnika zmuszone do życia. Za taką decyzję są oni odpowiedzialni przed dzieckiem kalekim, choć niestety nie mają żadnych kryteriów usprawiedliwienia”, cyt. za H. Dobiosch, *Sztuczne zapłodnienie. Ocena moralna manipulacji wokół powstającego życia*, Opole 1991, s. 46.

²³ A. Sikora, *Dylematy w bioetyce – in vitro – rodzina – medycyna – etyka*, <http://www.archidiecezja.wroc.pl/pliki/wd-invitro06092008.pdf> (1.04.2013); zbliżoną argumentację przytacza również T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, s. 188–196.

dawca materiału genetycznego staje się moralnie i sprawczo odpowiedzialny nie tylko za to, że dziecko jest, ale również za to, jakie jest²⁴.

Dokonanie rozstrzygnięcia w zakresie dotyczącym oceny moralnej przedmiotu czynu, jakim jest zabieg sztucznego zapłodnienia, umożliwi adekwatne ujęcie wszelkich okoliczności zewnętrznych (tak obiektywnych jak i subiektywnych) związanych z tym czynem. W takim ujęciu, nawet w wypadku gdyby z zabiegiem sztucznego zapłodnienia nie wiązało się powstanie „embrionów nadliczbowych” (i w konsekwencji ryzyko ich uśmiercenia), a do zabiegu dochodziłoby w wyniku połączenia komórek płciowych mężczyzny i kobiety, pozostających w związku małżeńskim i oczekujących z miłością potomstwa, a jednocześnie metoda pobrania gamet nie budziłaby zastrzeżeń moralnych (nie wymagałaby czynów związanych z masturbacją), to sytuacja taka nie powodowałaby zmiany oceny moralnej czynu będącego z racji swojego przedmiotu czynem w samym sobie złym.

4. Nie wolno czynić zła by wynikało z niego dobro

Ocena zabiegów sztucznego zapłodnienia, jako czynów wewnętrznie złych, tworzy właściwą płaszczyznę dla dyskursu wokół oceny intencji osób biorących udział w tej procedurze. Są to z jednej strony osoby/osoba, od których pobierany jest materiał genetyczny, osoba, która ma urodzić dziecko oraz osoby, które zajmują się techniczną stroną przedsięwzięcia. W dyskusjach najczęściej pojawia się zarzut, iż każda z tych osób kieruje się moralnie dobrą intencją. Osoby, od których pochodzi materiał genetyczny, a także kobieta, która ma urodzić dziecko, podkreślają, iż celem ich działania jest urodzenie człowieka²⁵. Czasami wręcz przytaczany jest (przewrotnie) za nauczaniem Kościoła argument, iż dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra²⁶. Osoby te powołują się na swoiste „prawo do dziecka”²⁷.

²⁴ Por. O. Nawrot, *Ludzka biogeneza w standardach bioetycznych Rady Europy*, Warszawa 2011, s. 169.

²⁵ Szerzej na temat doświadczenia niepłodności w małżeństwie por. J. Orzeszyna, *Teologiczno – moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 15–17; D. Kornas-Biela, *Zdobywane macierzyństwo: doświadczenia matek związane ze wspomaganą prokreacją*, [w:] także [red.], *Oblicza macierzyństwa*, Lublin 1999, s. 216–217.

²⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK)*, nr 1652.

²⁷ Takie stanowisko reprezentuje np. Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, Gdańsk 2005, s. 220, oraz Z. Piątek, *O śmierci, seksie i metodzie in vitro*, Kraków 2011, s. 50. Polemikę z tym stanowiskiem podejmują m.in. K. Lubowiecki, *Kontekst kulturowy Instrukcji Dignitas personae*, [w:] T. Reroń [red.] *Świętość ludzkiego życia. Wokół Instrukcji Dignitas personae*, Wrocław 2009, s. 164–166; M. Gałązka, *Prawo wobec prokreacji pozaustrojowej*, Lublin 200, s. 42–43; M.

„Z samej zaś natury swojej, instytucja małżeństwa oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej szczytowe jakby osiągnięcie”, czytamy w konstytucji *Gaudium et spes* nr 48. Skoro zatem, celem poddania się procedurze *in vitro* jest uzyskanie potomstwa, będącego największym darem i skarbem dla przyszłych rodziców czy godzi się zakazywać stosowania technologii umożliwiającej osiągnięcie tak cennego dobra?

Odpowiedź na to pytanie pozostaje jedna: procedura *in vitro* będąca – jak wyżej wskazano czynem wewnątrznie złym – nawet w wypadku słusznej intencji jego podmiotów od strony przedmiotowej pozostaje nadal takim czynem. Zła tego czynu nie są w stanie usunąć również zmiany technologiczne, które pozwoliłyby na uniknięcie uśmiercania „nadliczbowych” embrionów czy godziwe pobieranie materiału genetycznego, jak zauważa Jan Paweł II: „Tak, więc okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot w czyn «subiektywnie» godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić”²⁸. Doprowadzenie w wyniku użycia technik sztucznego zapłodnienia do zaistnienia człowieka przy jednoczesnym narażeniu jego zdrowia – w stopniu większym niż wypadku naturalnego poczęcia – nie może służyć do osiągnięcia celu, jakim jest realizacja upragnionego rodzicielstwa²⁹.

Zakończenie

Obserwując burzę medialną, wywołaną wokół wypowiedzi ks. prof. F. Longchamp de Bérier, nie sposób nie zauważyć, iż to argumenty dotyczące podwyższonego ryzyka wystąpienia wad genetycznych u dziecka poczętego pozaustrojowo wzbudziły u adwersarzy najwięcej emocji i oporów. Ta reakcja staje się zrozumiałą, gdy prześledzi się argumentację osób krytykujących stanowisko Kościoła katolickiego w obszarze bioetyki. Osoby te starają się za wszelką cenę ominąć problem związany z prawną kwestią odszkodowania za uszczerbek na zdrowiu, doznany przez dziecko w okresie prenatalnym. Symptomatyczną jest

Machinek, *Etyczne dylematy medycznie wspomaganey prokreacji*: [w:] W. Sinkiewicz – R. Grabowski [red.], *Zapłodnienie in vitro – szansa czy zagrożenie*, Bydgoszcz 2011, s. 10–11.

²⁸ VS nr 81.

²⁹ W tym miejscu odnajdujemy punkt styczny z argumentacją personalistyczną, która sprzeciwia się uprzedmiotawianiu człowieka, traktowania osoby jako środka do osiągnięcia celu. Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42: „Norma personalistyczna, jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*. *Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 249–256.

tu wypowiedź Z. Piątek, który w swojej krytycznej analizie nauczania Kościoła katolickiego pomija kwestię ryzyka wad genetycznych, a jedynie przy kwestii statusu embrionu zauważa, że „Przyznanie embrionom i płodom statusu osoby od momentu poczęcia prowadzi do absurdu. I tu właśnie należałoby zastosować argument równi pochyłej. Ten postulat prowadzi bowiem do przyznania embrionom i płodom prawa do zadośćuczynienia krzywd doznanych w rozwoju prenatalnym. Noworodek po urodzeniu mógłby *per procura* dochodzić od matki zadośćuczynienia za krzywdy doznane w okresie prenatalnym, np. w trakcie nieudanego zabiegu aborcji lub innej próby spędzenia płodu. Mógłby także żądać zadośćuczynienia za wady spowodowane zażywaniem szkodliwych leków w czasie ciąży, paleniem papierosów, piciem alkoholu lub zarażeniem wirusem HIV”³⁰. Niepokój autora budzi zatem możliwość prawnego dochodzenia przez dziecko, urodzone w wyniku zabiegu *in vitro*, roszczeń z tytułu cierpienia związanego z chorobą genetyczną. Wydaje się, że tylko kwestią czasu jest pojawienie się procesów o odszkodowanie z tytułu urodzenia dziecka obciążonego wadami genetycznymi, których ryzyko powstania zwiększone jest z zabiegiem *in vitro*. W tym zakresie doświadczenia związane z procesami z tytułu *wrongful life*³¹ pokazują, iż odpowiedzialność za szkodę może ponosić osoba wykonująca zabieg, a gdy zabieg stosowany jest za zgodą rodziców, jego odpowiedzialność będzie miała charakter solidarny z odpowiedzialnością rodziców³². Stąd nawet dla osób prezentujących utylitarystyczne podejście w problematyce bioetyki, argument z ryzyka wad genetycznych stanowić może punkt zwrotny do ponownego przemyślenia stanowiska wobec technik sztucznej prokreacji.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę etycznej oceny procedur sztucznego zapłodnienia z punktu widzenia koncepcji czynu wewnętrznie złego, stanowiącej przewodni temat encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*.

Odpowiedź na pytanie, czy sztuczna prokreacja jest z punktu widzenia przedmiotu czynem wewnętrznie złym, jest warunkiem adekwatnej oceny argumentów podnoszonych tak przez zwolenników jak i przeciwników metod sztucznej prokreacji.

³⁰ Z. Piątek, *O śmierci, seksie i metodzie in vitro*, Kraków 2011, s. 70.

³¹ Zwolennicy idei „niesprawiedliwego życia” (*wrongful life*), którzy głoszą, że dziecko może być skrzywdzone, jeśli powołuje się je do życia związanego z tego rodzaju fizyczną bądź psychiczną kondycją, której ani ono, ani otoczenie nie mogłoby uznać za satysfakcjonującą, winni konsekwentnie przyjmować moralną i prawną odpowiedzialność osób uczestniczących w procedurze sztucznej prokreacji w wypadku urodzenia dziecka obciążonego wadami genetycznymi, por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2000, s. 79–82.

³² Por. M. Nestorowicz, *Prawo medyczne*, Toruń 2000, s. 159–169, 182.

W artykule został poddany analizie przedmiot czynu, określony jako zabieg sztucznego zapłodnienia oraz wpływ okoliczności leżących po stronie podmiotowej na jego etyczną ocenę.

SŁOWA KLUCZOWE: bioetyka, sztuczne zapłodnienie, podmiot, przedmiot.

Summary

Is the artificial fertilisation inwardly wrong act? The attempt of answer from the perspective of *Veritatis splendor* the encyclical by John Paul II

The article is an attempt at ethical evaluation of the artificial fertilisation procedures from the perspective of absolutely inwardly wrong act – the conception which is the main theme of *Veritatis splendour* – the encyclical by John Paul II.

The answer for the question if the artificial procreation is an act – from the perspective of the subject – inwardly wrong is necessary for adequate evaluation of arguments exercised by followers as well as opponents of the artificial procreation methods.

The subject matter of the act which is determined as artificial fertilisation and the impact of circumstances – which lay on its subjective side – on its ethical evaluation have been analyzed in the article.

KEYWORDS: bioethics, artificial fertilization, subject, object.

R E C E N Z J E

ks. Paweł Prüfer
Gorzów Wlkp.

Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym,
red. ks. Arkadiusz Wuwer, Księgarnia św. Jacka,
Katowice 2013, s. 228

Animal laborens i *homo faber* – dwie strony definiujące i opisujące naturę człowieka, który spogląda na swoje życie i otoczenie społeczne z perspektywy istoty tworzącej, przeobrażającej, kształtującej i wyzwalającej siebie i innych spod wpływu różnych rodzajów fatalizmów, fundacjonalizmów czy providencjalizmów. Poczucie sprawstwa i wola demonstrowania – przed sobą i innymi – efektu własnych wysiłków, dociekań, determinacji w twórczej aktywności, generują w nim chęć podejmowania przedsięwzięć stosownych do własnych sił, ale często także ponad własne możliwości, nierzadko wyczerpujących. Zazwyczaj jednak ukierunkowują do takiego twórczego wysiłku, który przynosi wielkie satysfakcje moralno-egzystencjalne. Praca i wysiłek określają codzienność ludzkiej kondycji. Czy jednak są i czy powinny być w tym ciągu jednostkowo-społecznego trudu jakieś wyłomy, aporie, interwały, których zaistnienie byłoby moralnie i społecznie uzasadnione? Z pewnością tak. Sama natura domaga się takich *zatrzymań*, a gdy uwzględni się różne idee i teorie, lokujące się w pozycji obrońcy dobra i godności człowieka – to tym bardziej. Z natury rzeczy są nimi nie tylko jednostki i ich pojedyncze wysiłki, ale także instytucje oraz ich światli przedstawiciele.

Kościół katolicki w Polsce podlega licznym przemianom, a w efekcie także wywiera wpływ na otoczenie społeczne. Mechanizm zwrotny wzajemnego oddziaływania determinuje przede wszystkim zachowania ludzi, w ich egzystowaniu jednostkowym i w funkcjonowaniu społecznym. Ścieżka regularnie wytyczana i odnawiana, to wyraz przekonania o konieczności podejmowania własnego wysiłku i wytyczania swoistych szlaków wędrówki przez stulecia. Nie banalizując wszelkich zewnętrznych i wewnętrznych wpływów rzutujących na

działanie i przeobrażanie się społeczności strukturalnej i duchowej Kościoła, można śmiało stwierdzić, iż posiada on własną i niezależną od *pierwiastka ludzkiego* tożsamość. Spośród wielu różnorodnych elementów i determinantów, które go konstytuują jest społeczno-etyczna kwestia stosunku do niedzielnego odpoczynku i związanego z nim świętowania. O tym głównym problemie i o przebiegających wokół niego wielu innych trajektoriach funkcjonalno-egzystencjalnych Kościoła katolickiego i pośród zagadnień społeczno-etycznych w jego nauczaniu, donosi wieloautorskie studium z zakresu nauk społecznych i teologicznych, których redaktorem naukowym jest znawca problemów społecznych, związanych z obszarem katolickiej nauki społecznej i nauk społecznych, ksiądz doktor habilitowany Arkadiusz Wuwer z Uniwersytetu Śląskiego, Przewodniczący Sekcji Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej.

Recenzując niniejszą publikację, miałem trwałą i wielką satysfakcję obcowania z wiarygodnymi i nierzadko wyrafinowanymi – w pozytywnym tego słowa znaczeniu – analizami, których podjęli się Autorzy oraz Redaktor tomu. Teksty zamieszczone w niniejszej publikacji są sporządzone rzetelnie i spełniają wymogi badań naukowych prowadzonych w zakresie nauk humanistycznych, społecznych czy także teologicznych. Dzięki wnikliwej lekturze publikacji, zrodziła się pełna świadomość związana z tym, że przeprowadzone przez Autorów badania cechuje rzeczowość i wysoki poziom merytorycznie dokonanych dociekań. Fakt ten nie eliminuje jednak próby choćby krótkiej oceny tego, co Czytelnik może otrzymać w postaci wartościowego materiału dla własnych przemyśleń, jak i dla inspiracji w ewentualnym podejmowaniu praktycznych działań, zarówno w sferze życia społecznego jak i eklezjalnego. Wiele treści wypełniających tę wartościową monografię, która szczęśliwym i właściwym trafem ukazała się w prestiżowym katowickim Wydawnictwie Św. Jacka, może posłużyć dla dalszych diagnoz i podejmowania aktywności społeczno-moralnych. Spróbujmy zatem przyjrzeć się pokrótce, w jaki sposób poszczególni badacze realizują swoje zamierzenia, oraz jak przeprowadzają swoje analizy naukowe.

Publikacja składa się z trzech zasadniczych części. Już ogólny i zewnętrzny ogląd pozwala zauważyć poprawność i logikę usystematyzowania problematyki. Czytelnik otrzymuje najpierw zlokalizowaną i umiejscowioną w konkretnym obszarze tematycznym analizę badanej rzeczywistości w kontekście lokalnym – tradycja Górnego Śląska. Druga część zbiera siedem tekstów dotyczących przemian dokonujących się w świętowaniu niedzieli, a wszystko to ma miejsce w kontekście współczesności. Trzecia część, również zawierająca siedem artykułów, dotyczy świętowania Dnia Pańskiego w perspektywie chrześcijańskiej. Konkluzją, a zarazem kolejną dobrą stroną publikacji jest to, iż zawiera ona informacje o poszczególnych Autorach tekstów oraz wzmianki odnoszące się do ważnych dla tejsze problematyki, jak i wielu innych zagadnień

o charakterze społeczno-etycznym, na temat aktywności intelektualno-formacyjnej, jaka materializuje się w postaci regularnie organizowanych Sympozjów Piekarskich.

Pierwsza część zawiera trzy teksty, w kolejności autorstwa: ks. arcybiskupa Damiana Zimonia, Weroniki Pawłowicz i księdza Henryka Olszara. Mamy zatem interesujące refleksje dotyczące świętowania niedzieli w kontekście parafialnym, rodzinnym oraz historyczną diagnozę i analizę dotyczącą starań biskupa Herberta Bednorza, przyjmujących formę determinacji i walki o prawo do dnia wolnego w okresie minionego ustroju. Część ta poprzedzona jest pełnym żarliwości duszpasterskiej i ewangelizacyjnej słowem, dotyczącym prawa i obowiązku świętowania niedzieli – co ma wymiar przede wszystkim religijny – księdza arcybiskupa metropolity katowickiego Wiktora Skworca. Autor pierwszego artykułu jest rzecznikiem przekonania, iż na ziemiach polskich ewoluowała w czasie, oraz pozytywnie przeobrażała się gorliwość wiernych. Ponadto, treści pierwszej analizy wiarygodnie dokumentują praktyki licznie podejmowanych inicjatyw na rzecz coraz bardziej świadomego i pełniejszego uczestnictwa w obrzędach liturgicznych Kościoła. Imponujące erudycyjnie i niezwykle bogato udokumentowane źródłowo są rozważania Weroniki Pawłowicz. Żywoty świętych oraz ich wykorzystanie w przepowiadaniu duszpasterskim, to żywy pomnik perswazji chrześcijańsko-ewangelizacyjnej na przełomie XIX i XX w., – o czym donosi Autorka rozważań, związana zawodowo z Biblioteką Śląską w Katowicach. Doniosłe pod względem historycznym, jak i pastoralnym są rozważania ks. Henryka Olszara, przedstawiciela Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, dotyczące charyzmatycznej osobowości biskupa Bednorza, śląskiego obrońcy praw ludzi pracy, promującego zasady katolickiej nauki społecznej, w tym także prawo do odpoczynku, relaksu i przede wszystkim godziwego świętowania.

Wieszczący wiele nadziei na bogate i wartościowe poznawczo analizy, badania przeprowadzone w **drugim rozdziale**, otwiera artykuł przedstawiciela wrocławskiego środowiska teologicznego, ks. Bogusława Drożdża. Autor wychodzi od fundamentalnego dla niniejszej publikacji pytania, związanego z przesłankami i motywami dotyczącymi istoty i sensu świętowania. Pytanie nie jest banalne. Pytanie jest zasadnicze. I z tym pytaniem Autor umiejętnie się mierzy, przedstawiając różne argumenty przemawiające za słusznością świętowania niedzieli. Wojciech Świątkiewicz z Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego przedstawia w interesujący sposób kwestię profanizacji, dostrzegając w niej konsekwencję laicyzacji i sekularyzacji. Autor powołuje się na najlepsze polskie źródła w tym temacie, nawiązując do analiz socjologów religii i kultury, Janusza Mariańskiego i Leona Dyczewskiego, a także do klasyków myśli, takich jak chociażby Émile Durkheim czy Peter Berger. Na tym tle analizuje także zasadniczy temat niniejszej monografii, czyli świętowanie Dnia Pańskiego. Kontynuacją

rozważań katowickiego socjologa jest w jakimś sensie kolejny tekst poświęcony przemianom religijno-kulturowym i desakralizacji niedzieli. Autorem jest ks. Rafał Skitek z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Interesująco i intrygująco sformułowany temat w kolejnym artykule *Rodzina zanurzona w fenomenie weekendowym* jest teologiczno-moralną analizą przeprowadzoną przez ks. Alojzego Drożdża z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, a *Świętowanie Dnia Pańskiego w perspektywie tożsamości* to systematyczna analiza dokonana przez ks. Romana Misiaka z Uniwersytetu Szczecińskiego. Kamila Zięba z Kancelarii Adwokackiej Łukasza Jarskiego w Katowicach przeprowadza swoje analizy w kontekście przepisów obowiązującego prawa o świadczeniu pracy w dni wolne od pracy. Niedziela to wartość osobowa i społeczna – taką tezę stawia i ją skutecznie argumentuje przedstawiciel Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, pracownik Instytut Politologii, ks. Janusz Węgrzecki. Artykuł ten wieńczy drugą część analiz, jakie zostały umieszczone w przedłożonej do recenzji książce.

Warto przedśledzić, choćby skrótowo, treści zawarte w **trzeciej części** publikacji. Mamy tu do czynienia z szeroko zakrojoną kwerendą treści związanych już ze świętowaniem niedzieli w chrześcijańskiej perspektywie. Pierwszy artykuł autorstwa ks. Macieja Basiuka z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego zawiera, mogące zaintrygować czytelnika, biblijne i patrystyczne korzenie świętowania niedzieli. Z punktu widzenia teologicznego i chrześcijańskiego to ważna kwestia, ponieważ daje podstawy i narzędzia argumentacyjne, znacząco poszerzone, a przemawiające za słusnością i koniecznością świętowania niedzieli. Kolejną odsłoną prowadzonych analiz jest treść artykułu o charakterze prawnomoralnym dotycząca świętowania niedzieli, zagadnienie wyartykułowane w postaci pierwszego przykazania kościelnego. Autorem analiz, szeroko i erudycyjnie wspartych warsztatem krytycznym, jest ks. Wojciech Surmiak, przedstawiciel rodzimego kontekstu uczelnianego, w którym powstaje niniejsza publikacja. Kornelia Czogalik natomiast mierzy się z zagadnieniem godności Dnia Pańskiego, egzemplifikując całość rozważań intrygującym sformułowaniem zawartym w tytule *Supermarket w Kościele, Kościół w supermarkecie*. Wartościowy poznawczo i poszerzający perspektywę teologiczną kwestii świętowania niedzieli stanowi artykuł ks. Andrzeja Hoinkisa, w którym Autor dokonuje także szerokiego uzasadnienia biblijnego i patrystycznego. Swoistym dopełnieniem i kontynuacją jest kolejny tekst autorstwa ks. Bogdana Bieli z Uniwersytetu Śląskiego. To pastoralny przyczynek do problematyki świętowania niedzieli w kontekście parafialnym. Cieszy fakt, iż monografia zawiera także artykuły, które przedstawiają treści zawierające wątki wychowawcze i socjalizacyjne. Dowodem tego jest artykuł ks. Krzysztofa Sosny zatytułowany *Wychowanie do świętowania niedzieli w świetle Listu Apostolskiego Dies Domini*, w którym rozważania opierają się na

doktrynalnym tekście poświęconym problemowi Dnia Pańskiego. Swoistym elementem spinającym przedłożone do druku artykuły jest tekst ks. Józefa Budniaka z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Różnorodność przynależności wyznaniowej istotnie wpływa na sposób świętowania niedzieli w rodzinach – o czym donosi interesujące studium przeprowadzone przez Księdza Profesora.

Różne bywają monografie. Różnie pod względem merytorycznym i społecznie użytecznym prezentują się prace o wieloautorskiej proveniencji. Istnieje zawsze ryzyko, czy zebrany do publikacji materiał będzie nie tylko odpowiadał przyjętym przez redaktora naukowego założeniom, ideom i oczekiwaniom. Ważny wydaje się także czynnik, który moglibyśmy sformułować jako „użyteczność społeczna”. Słusznie donosi Stefan Nowak, wybitny socjolog i metodolog nauk społecznych: „[...] każde dzieło, choćby wyrosło z najbardziej *kontemplacyjnych* motywacji poznawczych, jeśli tylko pogłębia rozumienie zjawisk społecznych, może mieć mniej lub bardziej odległe społeczne implikacje, oddziałując na ludzką świadomość i dostarczając narzędzi do *socjotechnicznych działań*. Każde badanie podjęte dla przebudowy stosunków społecznych, jeśli towarzyszy mu dążenie do obiektywnego poznania zjawisk i do wykrycia prawidłowości nimi rządzących, przyczynia się do udoskonalenia naszej wiedzy” (S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 2011, s. 30).

Echo tejże intuicji, przedstawionej przez wybitnego profesora socjologii, wydaje się słyszalne w treściach przedłożonej do recenzji wydawniczej książki pod redakcją naukową ks. Arkadiusza Wuwera. Analizy przeprowadzone w książce mają charakter nie tylko teologiczny, nierzadko także cechuje je wykorzystanie refleksji będącej odbiciem *empatii religijnej* jej Autorów. Tym samym manifestują jakiś rodzaj sprzężenia, a może lepiej – zespolenia refleksji naukowej z duchową wrażliwością oraz społeczną użytecznością. Ten fakt cieszy. Poza wieloma innymi walorami książki, warto zauważyć, iż pomysłodawcom i wykonawcom projektu udało się w logiczny i systematyczny sposób uporządkować dość zróżnicowaną hermeneutycznie i epistemologicznie tematykę, mimo tego (lub może dzięki temu), że główne zagadnienie jest wyraźnie wyeksponowane, co pozwoliło zintegrować przeprowadzone analizy.

Noty o afiliacjach autorów

- Ks. Janusz Bujak** – dr hab. w zakresie nauk teologicznych, prof. Uniwersytetu Szczecińskiego, kierunki badań i zainteresowania naukowe dotyczą zagadnień związanych z eklezjologią, sakramentologią, antropologią teologiczną i etyką w perspektywie dialogu ekumenicznego,
e-mail: jbujak@koszalin.opoka.org.pl
- Olga Cyrek** – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii (Wydział Socjologiczno-Historyczny, Uniwersytet Rzeszowski), zainteresowania badawcze: historia Kościoła od starożytności po czasy nowożytne, ikonografia bizantyjska i ruska,
e-mail: olga0482@poczta.onet.pl
- Marzanna Farnicka** – dr nauk humanistycznych w zakresie psychologii, adiunkt na Uniwersytecie Zielonogórskim, jest psychologiem, który łączy pracę badawczą z praktyką, jej badania koncentrują się: na zmianach zachodzących w środowisku rodzinnym, procesie radzenia sobie ze trudnymi sytuacjami (np. rozwód, przemoc), oraz wsparciu rozwoju dzieci i młodzieży w środowisku edukacyjnym,
e-mail: marzanna@farnicka.pl
- ks. Marcin Ferdynus** – mgr teologii, doktorant w Wydziale Filozofii KUL,
e-mail: marcin.ferdynus@wp.pl
- ks. Jan Flis** – prof. nauk teologicznych, kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego,
e-mail: sigm.pfarr@utanet.at
- ks. Krzysztof Jaworski** – mgr teologii, lic. Filozofii, doktorant w Wydziale Filozofii KUL (Katedra Logiki), zainteresowania naukowe: filozofia matematyki, teoria mnogości, członek Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki, członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego,
e-mail: krzysztof.jaworski@kul.pl
- ks. Łukasz Marczak** – mgr teologii, student socjologii w KUL,
e-mail: xlukamarcz@student.kul.lublin.pl
- Ks. Paweł Prüfer** – dr hab. nauk społecznych, prof. nadzw. w Instytucie Humanistycznym Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Gorzowie Wielkopolskim,
e-mail: paweljazz@o2.pl
- Rutkowska Magdalena** – mgr teologii, uczestnik studiów III^o z zakresu katechetyki w KUL,
e-mail: magy_20@o2.pl

- Ks. Tomasz Salatka** – mgr-lic. teologii w zakresie liturgiki, studia specjalistyczne z zakresu liturgiki na Papieskim Instytucie Liturgicznym Św. Anzelma w Rzymie latach 2004–2007, prowadzi zajęcia w Diecezjalnej Szkole Organistów w Zielonej Górze, członek Diecezjalnej Komisji Muzycznej,
e-mail: saltom@wp.pl
- Ks. Andrzej Sapieha** – dr nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej; wykładowca teologii pastoralnej w Zielonogórsko-Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu oraz w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Edyty Stein w Zielonej Górze,
e-mail: asapieha@zgora-gorzow.opoka.org.pl
- Ks. Dariusz Tułowiecki** – dr nauk humanistycznych w zakresie socjologii, adiunkt w Katedrze Polityki Społecznej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, autor artykułów i haseł encyklopedycznych z zakresu: socjologii religii, socjologii moralności, socjologii rodziny, socjologii problemów społecznych i katolickiej nauki społecznej,
e-mail: dariusz.tulowiecki@upjp2.edu.pl
- Ks. Grzegorz Wejman** – dr hab. nauk teologicznych w specjalności: historia Kościoła, profesor nadzwyczajny US,
e-mail: gwejman@knob.pl
- Dorota Wiśniewska** – mgr teologii, absolwentka UMK i US, uczestnik seminarium doktoranckiego w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego,
e-mail: dorwis@wp.pl

