

Warszawskie Studia Teologiczne

Martín Carbajo-Núñez OFM,

**The Canticle of the creatures and sustainability:
Listening to the cry of the Earth** 6

Dariusz Mazurkiewicz,

**Lex Kamilek a ochrona małoletnich w prawie
partykularnym Kościoła rzymskokatolickiego
w Polsce**
*'Lex Kamilek' and the protection of minors in the particular
law of the Roman Catholic Church in Poland* 124

Krzysztof Pawlina,

**Znaki czasu dla Kościoła w Polsce na początku
XXI wieku**
*Signs of the times for the Church in Poland at the beginning
of the 21st century* 164

Michel Steinmetz,

**Herr, wer darf Gast sein in deinem Zelt? (Ps 15,1).
Eine Frage der gegenseitigen Gastfreundschaft,
um über die Zukunft der Kirchen nachzudenken**
*Lord, who may abide in your tent? (Psalm 15,1) A question of
mutual hospitality for thinking about the future of churches* 178



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

Warszawskie ■
Studia ■
Teologiczne ■

Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

AKADEMIA
KATOLICKA
W WARSZAWIE
Warszawa 2025

Rada Naukowa

prof. Laurent Basanese (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)
prof. Juan Manuel Burgos (Professor at the University San Pablo CEU, Madryt, Hiszpania)
o. prof. Aldino Cazzago OCD (l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Brescia, Włochy)
prof. Philippe Chenaux (Uniwersytet Laterański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)
prof. Giuseppe Goisis (Uniwersytet Ca' Foscari, Wenecja, Włochy)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)
prof. dr hab. Mária Kardis (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury – „Seraficum” w Rzymie, Włochy)
ks. prof. Robert Lapko (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Akademia Katolicka w Warszawie, Polska)
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska)
ks. dr hab. Ryszard Seledak (Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej, Polska)
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym, Włochy)
prof. César Izquierdo Urbina, Facultad de Teología (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania)

Redakcja

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (redaktor naczelny)
ks. dr Mateusz Wyrzykowski, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (zastępca redaktora naczelnego)
ks. prof. dr. Josef Dolista, Uniwersytet Karola w Pradze, Republika Czeska
prof. dr Mihály Laurinyecz, Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya w Budapeszcie, Węgry
ks. dr Łukasz Duda, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (sekretarz redakcji)

Redakcja językowa

Katarzyna Wróbel (język polski)
mgr Monika Nowosielska (język angielski)
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

Korekta

Katarzyna Wróbel.

Projekt okładki, typografia

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

ISSN 0209-3782

Nakład 200 egz.

Adres wydawcy

Akademia Katolicka w Warszawie
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
www.akademiakatolicka.pl

Redakcja

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
e-mail: wst@akademiakatolicka.pl

Skład, druk i oprawa:

Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



ARTYKUŁY NAUKOWE



Słowa kluczowe: Pochwała stworzenia, Franciszek z Asyżu, zrównoważoność, ekonomia ekocentryczna, ekologia integralna

Keywords: Canticle of Creatures, Francis of Assisi, Sustainability, Ecocentric economy, Integral ecology

Martín Carbajo-Núñez OFM¹

PONTIFICAL UNIVERSITY ANTONIANUM, ROME, ITALY

ALFONSIANUM (PONTIFICAL LATERAN UNIVERSITY), ROME, ITALY

FST – UNIVERSITY OF SAN DIEGO, CALIFORNIA, USA

ORCID: 0000-0002-2814-5688

THE CANTICLE OF THE CREATURES AND SUSTAINABILITY: LISTENING TO THE CRY OF THE EARTH

The current economy system excels at producing material goods, yet it generates dissatisfaction, threatens the sustainability of the global ecosystem, and widens the gap between the rich and the poor. Economic growth has become the primary objective, reducing nature and workers to mere resources for profit (Boff, 1993, p. 42–43). “These situations have caused sister earth, along with all the abandoned of our world, to cry out” (Francis, 2015, 53).

The cry of the earth is inextricably linked to the cry of the poor and marginalized, who disproportionately suffer the consequences of environmental degradation. In a sense, Francis of Assisi shows this connection between nature and the

1 Prof. dr. **Martín Carbajo-Núñez OFM** - born in Zamora, Spain, Martín Carbajo Núñez, OFM has lived in Rome since 1995, where he currently teaches ethics and communication at two universities: the Antonianum (Pontifical University Antonianum or PUA) and the Alfonsianum (Pontifical Lateran University or PUL). At the PUA, he has served as Vice-Rector and Rector Magnificus ad interim for three years. He also teaches regularly in Spain and the USA. Professor Carbajo studies the relevance of the Franciscan Intellectual Tradition in formulating a global ethic and facing the challenges of the new digital age. He also studies journalistic deontology in regard to informational privacy, e-mail: mcarbajon@gmail.com.

poor by choosing the dialect of the humblest to praise God through all creatures.

In response to these cries, Pope Francis (2019, p. 8) has called for an eco-centric and fraternal economy, oriented toward the common good and “attentive above all to the poor and excluded.” To promote it, he convened an international gathering of young economists (under 35) in Assisi in 2020, titled “*The Economy of Francesco*,” and aimed at replacing the prevailing technocentric paradigm, which is detrimental to life. “This economy kills,” the Pope warns (Tornielli, Galeazzi, 2015).

By organizing that event in Assisi, the Pope acknowledged the significant contribution of the Franciscan tradition to economic thought. In his encyclical *Laudato si'*, he presented Francis of Assisi as a universal brother, fully reconciled with God, others, himself, and creation. He also proposed his *Canticle of the creatures* as the reading key of the entire encyclical. Decades earlier, in 1979, Pope John Paul II (1979, p. 1509–1510) had already proclaimed Saint Francis the patron saint “of those who promote ecology” (*oecologiae cultorum*).

This article explores the ecological challenges posed by the current economic system, which prioritizes material growth and fuels relentless consumerism. Rather than addressing genuine human needs—which are inherently limited—it stimulates unlimited desires, endangering the sustainability of the global ecosystem and amplifying *the cry of the earth* (Part 1). At the root of the harm inflicted on both people and the planet lies a distorted anthropological vision. Indeed, “there can be no ecology without an adequate anthropology” (Francis, 2015, 118). Human beings are portrayed as insatiable consumers, trapped in a perpetual conflict with the world around them. To break free from this cycle of exploitation and self-destruction, we must foster a new relational paradigm inspired by Francis of Assisi (Part 2) and his *Canticle of the Creatures* (Part 3) (Francis of Assisi, 2001b).

1. CRY OF THE EARTH: AN UNSUSTAINABLE ECONOMIC SYSTEM

During the Middle Ages and the mercantilist era, economies were structured primarily around the control of land, natural resources, and trade routes. In the feudal system of the Middle Ages, stability and self-sufficiency were more valued than growth. With the rise of mercantilism (15th-18th centuries), wealth was associated with the accumulation of precious metals like gold and silver, which were seen as key to national power. The primary goal was not economic growth for its own sake, but rather the enrichment of the state to enhance its political and military dominance.

1.1. The shift toward exponential economic growth

The shift toward the modern idea of constant, exponential economic growth emerged around two centuries ago, closely linked to the Industrial Revolution and the development of classical economics in the 18th and 19th centuries. Economists like Adam Smith (1723–1790) laid the intellectual foundations of market economies, though Smith did not explicitly advocate for perpetual growth as an end in itself. The idea gained traction with later economists such as David Ricardo (1772–1823) and John Stuart Mill (1806–1873). However, even Mill (2001, Book IV, Ch. VI) foresaw a “stationary state” where growth would eventually stabilize.

In the 20th century, particularly after World War II, economic growth became a central policy goal for nations. The Gross Domestic Product index (GDP), developed in the 1930s, became the primary measure of economic activity and national progress, often at the expense of other crucial factors such as environmental sustainability, social equity, and overall well-being.

The ethics of saving was replaced by the “moral” imperative of consumerism, driven by advertising, planned obsolescence, and easy access to credit (Bauman, 2007, p. 44). Products are deliberately designed with short lifespans, so that everyone can be continually seduced by new marketing appeals. As a result, people increasingly buy not out of necessity but for the sake of enjoyment, further straining the planet’s finite resources. As Mahatma Gandhi wisely observed: “The world has enough for everybody’s need, but not enough for everybody’s greed.”²

Nowadays, a defining feature of modern market economies is their dependence on continuous economic growth, which is seen as essential to keeping the system functioning, preventing high unemployment and maintaining investment. Society has become addicted to economic growth, elevating it to the status of a secular religion that permeates everything. People who amass significant wealth are the new idols, as material success takes precedence over values such as compassion, meaningful work, and social responsibility.

To sustain this relentless growth, industries encourage consumers to purchase increasing amounts of goods. In 1955, Victor Lebow, one of the leading theorists of overconsumption and the throwaway society, stated bluntly:

“Our enormously productive economy demands that we make consumption our way of life, that we convert the buying and use of goods into rituals, that we seek our spiritual satisfaction, our ego satisfaction, in con-

² “Nature produces enough to meet the needs of all the people but not enough to satisfy the greed of anyone” (Jolly, 2006, p. 327).

sumption [...]. We need things consumed, burned up, worn out, replaced, and discarded at an ever-increasing rate.” (LEBOW Victor, “Price competition,” in *Journal of Retailing* 31/1 (1955) 5-10, here 7 (in *Internet*: <http://ablemesh.co.uk/PDFs/journal-of-retailing1955.pdf>).)

This leads society to an striking and contradictory paradox: the market economy relies on constant consumer spending to survive, yet endless growth is inherently unsustainable in a world with finite resources (cf. Dryzek, 1987, p. 83–87). Recognizing these contradictions, Pope Francis reminds us that “less is more” (Francis, 2015, 222).

1.2. An economy driven by desires rather than real needs

Natural resources are finite but sufficient if manage wisely. However, by prioritizing GDP growth as the ultimate measure of progress, modern economies have fueled consumerism and chronic dissatisfaction. For the compulsive consumer, resources will never be enough.

Historically, economics was about meeting essential needs with limited resources. Today, it has shifted toward fulfilling endless desires with increasingly scarce resources. Yet, while finite resources can satisfy basic needs—since these are inherently limited—they can never fully satisfy material desires, which, from a consumerist perspective, have no bounds.

This economic rationality is based on the axiom of non-satiation, which asserts that satisfaction is never fully achieved, and that “more is always better than less.” As a result, people internalize the believe that accumulation and consumption equate to greater well-being. They are never sufficiently satisfied to cease wanting more, though their desire may gradually diminish as goods accumulate. As early as 1927, Cowdrick referred to this phenomenon as “the new economic gospel of consumption” (p. 208).

The relentless pursuit of profit should not be the primary goal, even for businesses. Instead, profitability must be a means to fulfill a company’s social function. Economic growth should serve these higher goals rather than being an end in itself. The true aim is to build a world that is a welcoming home for all, where basic needs are met and mutual care flourishes.

Authentic progress reduces social inequalities and enhances happiness, which is always linked to relational goods and meaningful relationships.

1.3. Everything subordinated to material progress

The prevailing technocratic paradigm prioritizes efficiency and elevates material growth as society’s primary objective, often sidelining relational goods or

confining them to the private sphere.³ Individuals strive to maximize their personal well-being, corporations pursue ever-higher profits, and nations focus on advancing their own “common good.”

This mindset permeates all levels of social life and not only in capitalist countries. Since 1979, Deng Xiaoping and other Chinese Communist leaders have frequently claimed that their system is superior due to its ability to generate substantial material wealth for its citizens (*China’s Economic Rise...*, 2019). However, the rising inequalities within China have led authorities to pressure billionaires into keeping a low profile (Thibault, 2024).

Despite these efforts to maintain appearances, the deeply ingrained belief that accumulating wealth leads to greater well-being remains largely unchallenged worldwide. Yet, our planet cannot sustain the relentless extraction of raw materials required to fuel this model of growth.

The market has been elevated to the status of an unquestionable force, endowed with quasi-divine attributes: omniscience, omnipresence, and omnipotence. It is omnipresent because its logic permeates every aspect of life, extending even to personal relationships. It is omnipotent as it dictates rewards and punishments based on adherence to its ‘invisible’ rules. It is omniscient because it is believed to allocate resources efficiently and reveal truths through price mechanisms. Understanding the market is thus perceived as equivalent to understanding everything (Lluch Frechina, 2023).

As a result, human relationships and the natural world have been reduced to mere commodities (Polanyi, 2024), valued solely for their ability to generate economic gain. Moreover, competition is often framed as a ruthless struggle that drives productivity, disregarding its original etymological meaning (*cum-petere*), which implies seeking together the best solution while reinforcing fraternal bonds.

1.4. The unsustainability of endless material growth

By fueling limitless desires rather than addressing fundamental human needs, the current economic system has fostered chronic dissatisfaction. It relies on continuous and accelerated economic growth to sustain both consumer demand and the mounting debts of individuals and governments. Without this relentless expansion, the system risks collapse. Yet, this pursuit of perpetual growth—now deemed indispensable—is rapidly depleting the planet’s resources.

3 “This suggests the need for an “economic ecology” capable of appealing to a broader vision of reality” (Francis, 2015, 131).

According to the World Bank, the global economy has maintained an average annual growth rate of approximately 3% over the past few decades. At this pace, global GDP doubles roughly every 24 years, leading to a twentyfold increase in output over a century and a fortyfold increase in 125 years. To sustain such exponential growth, resource extraction has more than tripled since 1970, and projections suggest that, by 2060, global material consumption could reach 190 billion metric tonnes—twice the current level— while greenhouse gas emissions could rise by 43%. The UN Environment Programme (UNEP) concludes that “we’re gobbling up the Earth’s resources at an unsustainable rate” (*We’re gobbling up...*, 2019).

Indeed, the UNEP and the 2019 International Resource Panel (IRP) report that the global material footprint per capita is currently around 12 tons per year. By 2050, this figure could double, reaching or even exceeding 24 tons per capita annually.⁴

Maintaining the current rate of fossil resource extraction is becoming increasingly unsustainable. While OECD countries claim to have initiated a process of decoupling—producing economic output without a proportional increase in fossil resource consumption—the overall global trend remains alarming. Circular economy principles are frequently discussed as potential solutions, yet economic growth continues to take precedence.

1.5. Artificial Intelligence and sustainability

The rapid development of digital technologies and Artificial Intelligence (AI) offers enormous possibilities for progress while also posing challenges to sustainability, as it can have adverse impacts on both the physical and social ecosystems.

On the social realm, information sources are increasingly narrowing, “fostering a single approach, developed on the basis of an algorithm” (Francis, 2024). On the environmental level, AI has a considerable ecological footprint, largely due to the high ecological costs associated with the extraction of rare earth elements, which are essential for producing its technological components. The scarcity of these materials requires complex, slow, and costly extraction processes that significantly contribute to environmental degradation. Although more sustainable alternatives are being explored, these are still in the early stages of development.

Currently, China produces about 70% and processes more than 80% of the world’s rare earth elements. The European Commission has identified 17 of these rare metals, including antimony, beryllium, germanium, graphite, lutetium, prome-

4 In recent years, global material consumption has reached around 100 billion tons annually. By 2025, estimates indicate that global resource use could reach approximately 170 billion tons (*Solid Waste Management*, 2022; cf. United Nations Environment Programme, 2023).

thium, tantalum, vanadium, and tungsten. The extreme scarcity of some of these materials necessitates the removal of vast amounts of earth to extract them. An extreme case is the extraction of one kilogram of lutetium, which typically requires the removal of 200 tons of rock (Kettmayer, 2024).

AI consumes also large amounts of water. It is estimated that, to respond to 20 to 50 questions, ChatGPT-3 uses about half a liter of water for cooling purposes. By 2027, AI's total water consumption could range between 4.2 and 6.6 billion cubic meters, more than four times the current water consumption of Denmark.

AI also requires enormous amounts of electricity. It is estimated that a single search on ChatGPT can consume between three and ten times more energy than a search on Google (*Una consulta en ChatGPT...*, 2023). According to the International Energy Agency's 2024 report, the nearly 8,000 data centers worldwide (33% of them in the USA) will consume over 1,000 terawatt-hours (TWh) by 2026, an amount equivalent to Japan's current electricity consumption. This rising energy demand is contributing to higher greenhouse gas emissions and forcing some countries to regulate AI usage. For example, Singapore had to temporarily restrict the construction of new data centers in 2020, after these facilities accounted for 7% of the nation's total electricity consumption.

On the positive side, AI offers new opportunities for promoting ecosystem sustainability. It can play a crucial role in monitoring methane emissions, a major contributor to the greenhouse effect, and in addressing other facets of the ongoing ecological crisis. Additionally, AI can predict energy consumption patterns, enabling more efficient responses, while optimizing the performance of existing power grids and enhancing renewable energy production. Beyond energy, AI can also improve the management of water resources, waste, and recycling processes. It also provides valuable tools for analyzing environmental data, such as monitoring deforestation, evaluating plastic pollution in oceans, and predicting potential natural disasters.

However, the greatest risk lies in the fact that AI is largely controlled by a small number of profit-driven multinational corporations. This concentration of power in the hands of a few threatens democratic life, the sustainability of ecosystems, and integral human development.

2. EVERYTHING IS CONNECTED: TOWARD A RELATIONAL PARADIGM

The globalized economic system often separates economic activity from environmental considerations (cf. Carabajo Núñez, 2021). Neoclassical economic theory has historically overlooked the long-term consequences on ecosystems of the individualis-

tic pursuit of immediate profit (cf. Jevons, 2013 [1871]). Even today, GDP calculations largely ignore critical data on resource depletion and environmental degradation.

At best, polluting companies might face financial penalties proportional to the environmental damage they cause. However, these measures fail to prevent further ecological harm, as people are easily misled into believing that short-term benefits will outweigh long-term damage. Such fragmented approach fails to enhance the population's "well-being" and poses a threat to sustainability.

2.1. Promoting an ecocentric economy

We can no longer sustain an economic system that depletes natural resources and exacerbates social inequalities. True development cannot be measured solely by economic growth indicators or the amount of profit generated; it must be evaluated based on the collective well-being of all people and the health of our planet.

"For new models of progress to arise, there is a need to change "models of global development;" [...]. It is not enough to balance, in the medium term, the protection of nature with financial gain, or the preservation of the environment with progress. Halfway measures simply delay the inevitable disaster. Put simply, it is a matter of redefining our notion of progress" (Francis, 2015, 194).

The planet's finite resources are being consumed at an unsustainable rate, rapidly turning into waste and polluting the environment. This relentless pursuit of material growth undermines sustainability, making reuse and recycling insufficient solutions. Endless economic growth is impossible within the limits of a finite world.⁵

To build a truly sustainable future, we must move beyond the technocentric economic approach and adopt an ecocentric perspective, one that prioritizes the integrity of natural ecosystems over their exploitation and respects the inherent limitations of our planet's resources. This shift would ensure that economic activity aligns with the fundamental laws governing the global ecosystem rather than subordinating nature to short-term resource management strategies (cf. Georgescu-Roegen, Bonaiuti, 2013; Costanza et al., 2015).

2.2. Francis of Assisi, an inspiration and model

At the time of St. Francis, the understanding of the cosmos was very different from ours and the environmental degradation that daunts us today was not a pressing concern. Therefore, it would be inaccurate to speak of an ecological awareness in his *Canticle of creatures* in the modern sense of the term. Yet, de-

5 "If economic growth cannot be continued indefinitely, economic theories geared to growth need to be re-examined" (Birch, Cobb, 1984, 294).

spite these historical and cultural differences, it is evident that Francis' vital attitude stands in stark contrast to the dominant anthropocentrism that, in later times, reduced nature to mere neutral matter justifying its exploitation for human interest.

Francis also transcends the perspective that regards humans merely as stewards of creation, responsible for its care yet fundamentally separated from it. In this view, people protect nature primarily because it has been entrusted to them by God, but without a true sense of belonging. They fulfill this responsibility out of obligation, seeing it as a heteronomous duty rather than an inherent connection. Creation remains external, something to be managed rather than embraced as an integral part of their own being. The stewards act much like a tenant fulfilling a contractual agreement, rather than someone who feels a deep bond of kinship and unity with the natural world.

Francis goes far beyond this. He does not see himself as an absolute lord or a mere caretaker, but as a brother. He loves all creatures because he recognizes himself as part of them, bound by deep ties of kinship. He does not need external encouragement to care for creation; rather, he does so naturally, joyfully, and wholeheartedly. This ecology of kinship is much more profound and transformative than one based merely on management and obligation.

At the beginning of his conversion, he had joyfully discovered "*Our Father, who art in heaven*" and detached himself from the mercantilist mindset embodied by his father Pietro Bernardone. Shortly afterward, he left his paternal home to repair the Church, house of our heavenly Father.

In the *Canticle*, he continues to rejoice in this newfound sense of divine filiation, which makes him a brother to all "creatures;" that is, to all sons and daughters of God the Father.⁶ Therefore, he sees himself neither as an absolute lord nor as a mere caretaker, but as a brother. He loves all creatures because, through them, he discovers the goodness and mercy of the common heavenly father and thus he feels himself a part of them, bound by deep ties of kinship.⁷ He needs no external encouragement to care for creation; he does so spontaneously, joyfully, and wholeheartedly. This ecology of kinship and empathy⁸ is far deeper and more transformative than an approach based solely on rational stewardship and moral obligation.

6 "In Old Italian, 'creature' is a word with a filial meaning; it designates not only creatures in general but also children" (Pereira Lamelas, 2024, 6).

7 "All creatures, therefore, strive to return the saint's love" (Thomas of Celano, 2001b, 166).

8 "Nuestra actitud es de conquista y de posesión [...]. La de Francisco, por el contrario, se despliega enteramente bajo el signo de la simpatía" (Leclerc, 1977, 69; cf. Thomas of Celano, 2001a, 80).

3. THE CANTICLE OF THE CREATURES: A COUNTERPOINT TO MATERIALISTIC LOGIC

The *Canticle of the Creatures*⁹ contrasts sharply with the materialistic logic of the prevailing economic system, which prioritizes endless material growth and reduces nature to a mere resource for profit. Through its poetic beauty, the *Canticle* calls for a profound shift from exploitation to contemplation and from dominance to a deep and reverent harmony with creation.

The *Canticle's* poetic beauty reveals that Francis of Assisi lived religion as poetry and poetry as religion.¹⁰ It also invites us to move from exploitation to contemplation. Composed to be accompanied by music (cf. The Assisi Compilation, 2001, 83; The Mirror of Perfection, 2001, 100),¹¹ the *Canticle* reflects Francis's deep awareness of the evocative power of beauty. His primary reason for praising God is precisely the beauty of creatures. In fact, "in beautiful thing, he discovers Beauty itself" (Thomas of Celano, 2001b, 165; 2001a, 80) and recognizes that they are not only beautiful but also inherently good; for example, he describes water as humble.

As both an artist and a mystic, Francis perceived the profound unity of all creation, recognizing nature not as a mere resource but as a family. The same qualities he attributes to creatures in his *Canticle*, he also applies to the Creator in his *Praises of the Most High God* (Francis of Assisi, 2001e).

Many scholars regard the *Canticle* as Francis's most distinctive and personal work, as it vividly reflects his personality (Leclerc, 1970, 4) and deep appreciation for the rich diversity of creation. In fact, "the manner in which Francis here looks at the created world is a key to his inner self."¹²

The *Canticle* faithfully conveys the core of his evangelizing message: an invitation for all creatures to praise the Most High ("Praise and bless"), a call to conversion ("Woe to those who die in mortal sin!"), and an exhortation to forgiveness and peace ("those who give pardon... and endure in peace") (Vaiani, 2014, 10-11). Francis also conceived the *Canticle* as an evangelizing catechesis in poetic form, "for the edification of our neighbor." Indeed, he wished that, after the friars' sermon, "they were to sing the *Praises of the Lord* as minstrels of the Lord" (The Assisi Compilation, 2001, 83).

9 The author had previously developed part of the content of this third section in his book (Carbajo Núñez, 2017, p. 73-79; cf. Piron, 2024).

10 "François d'Assise paraît comme l'Orphée du moyen âge, domptant la férocité des bêtes et la dureté des hommes" (Ozanam, 1913, 64).

11 Celano confirms that the *Canticle* was also intoned while he was in agony.

12 "Much of St. Francis could be reconstructed from that work alone [...]. There is a delicate instinct of differentiation in it" (Chesterton, 1924, 82).

The *Canticle* serves as a key to the encyclical *Laudato Si'*, where it is quoted almost in its entirety in number 87. Over the centuries, it has been widely admired, translated into many languages, and recognized as one of the most significant texts in Christian literature (cf. Lehmann, 2015, 153). Although earlier documents in the Italian vernacular exist, the *Canticle of the Creatures*, written in the Umbrian dialect, is often considered the foundational text of Italian literature,¹³ not only for its linguistic value, but especially for its profound spiritual and cultural significance. Yet, many who appreciate it only from a secular perspective tend to forget that it is first and foremost a prayer.

3.1. Song of love and praise

The *Canticle* is not merely an expression of aesthetic admiration but a profound act of faith, a true song of love and praise. God is both its source and its ultimate destination. At its core, the *Canticle* is a prayer, a hymn to the Most High. It is the fruit of the Holy Spirit in Francis, who was led him to see reality with new eyes (*Test* 3), perceiving in the beauty of creatures a reflection of divine glory. He composed it when he could no longer see physically, but had received the grace to contemplate the beauty of creation through the eyes of faith.

It is not by chance that Francis names the creatures in descending order, starting with the celestial bodies, as if tracing a movement from heaven to earth. In his vision, prayer and thanksgiving replace the logic of possession and domination that permeates modern economic systems. The encyclical *Laudato Si'* reminds us that “whenever he would gaze at the sun, the moon or the smallest of animals, he burst into song, drawing all other creatures into his praise” (Francis, 2015, 11).

Francis also composed the music for his *Canticle*, echoing the words of prophet Isaiah: “Now let me sing of my friend, my beloved’s song about his vineyard” (Is 5:1). His hymn is not a song of possession but of love, not of exploitation but of communion. His praise is not based on the usefulness of creatures to humanity but on their inherent dignity. Each, in its own way, “bears a likeness of You, Most High One” (Francis of Assisi, 2001b, 4)¹⁴.

Unlike the dominant economic logic of today, Francis recognizes the intrinsic worth of all created beings. He does not see them merely as resources to be exploited but as companions and members of a shared cosmic family. They are not

13 “La letteratura italiana comincia solo nel 1220 con il Cantico delle creature di S. Francesco” (Curtius, as cited in Goff, 2002, sec. 3). However, only belatedly it was appreciated as a poetic work (Bartoli, 2023). “Il più antico componimento poetico in volgare italiano” (Roselli, 2012, 12).

14 The fact of attributing three qualities to the three heavenly creatures is a sign of his Trinitarian vision (cf. Francis of Assisi, 2001b, 4-5).

passive elements in the background of human activity but active participants in the great symphony of creation, joining humanity in a harmonious song of praise to God.

According to Thomas of Celano (2001b, 213), Francis composed his *Canticle*¹⁵ in the spring of 1225, only a few months before his death, at a time of profound physical and spiritual suffering. The harmony, typical of messianic times, that God had allowed him to experience in his encounters with the wolf of Gubbio, the fish, and the animals, who listened meekly to his sermons, now seemed distant. In the preceding years (1222-1224), he had endured deep struggles and tensions within his Order, which he managed to overcome completely only shortly before receiving the stigmata.¹⁶ Now he finds himself blind, sick, and grieving. Even the night brought no relief, as he was tormented by suffering and disturbed by rats.

Yet, amid so much darkness, he trusts in the promise of eternal salvation he has just received in vision,¹⁷ strengthens his faith, and begins to sing his song of praise. With the *Canticle*, he expresses the “consolation” he has just received, seeks “the edification of our neighbor” (The Assisi Compilation, 2001, 83), and, above all, praises the Creator. His biographers relate that “when his illness grew more serious, he himself began to say the *Praises of the Lord*, and afterwards had his companions sing it” (The Assisi Compilation, 2001, 83). In doing so, he is not moved by the care-free optimism of his youthful years but by the mature and serene hope of one who knows in whom he has placed his faith (cf. 2Tim 1:12).

3.2. A new cosmic and integral harmony

Moved by the Holy Spirit, Francis of Assisi can grasp the deep meaning of all that exists. Consequently, in his *Canticle of the Creatures*, he highlights what, according to the understanding of his time, were considered the four fundamental elements of the sublunary world: earth, water, air, and fire. By focusing on the very essence of things, he emphasizes the divine wisdom that orchestrates the harmony of all that exists.

This pursuit for profundity may explain why animals and angels are not explicitly mentioned in the *Canticle*, despite their significant presence in his biographies and in verses 78-81 of the *Canticle of Daniel* (or *Benedicite*: Dan 3:51-89), from

15 Many scholars argue that the *Canticle* was composed in three stages: with an initial addition on forgiveness (The Assisi Compilation, 2001, 84) and another on death (The Assisi Compilation, 2001, 7). The structure of the text, however, seems to support only one redaction, as Thomas of Celano states (cf. Horowski, in press).

16 Francis had already begun to overcome this temptation while at the Portiuncula (The Assisi Compilation, 2001, 63; The Mirror of Perfection, 2001, 99).

17 The vision reports a new world, similar to a garden where “the whole earth were changed to pure gold, all stones to precious stones, and all water to balsam” (The Assisi Compilation, 2001, 83).

which he certainly draws inspiration¹⁸ along with Genesis 1. It could be said that his praise focuses not so much on individual creatures, but rather on the luminous heavenly bodies and the fundamental “energies that, in their interplay, shape the visible world” (Pozzi, 1990).

In the Biblical account of Creation, from which Francis drew inspiration, God does not eliminate aspects that might seem negative in the human condition but instead places them in the right perspective. For example, God “separated the light from the darkness” “and called the light ‘day’ and the darkness he called ‘night’” (Gn 1:4-5). Similarly, Francis prefers to highlight the positive elements of nature while acknowledging their complexity. He knows that water, though humble and precious, can become impetuous and destructive; that the wind, with its force, can knock down everything it encounters (cf. *True and Perfect Joy*, 2001, 8). Though his illness prevents him from seeing the sun and fire, he continues to regard them as his brothers.¹⁹

His vision is not reductive but holistic. He embraces even those elements that are often perceived as negative. Rather than excluding the wolf of Gubbio, he reintegrates it into the community. Likewise, he does not reject illness or flee from death but recognizes them as part of a larger design. His perspective is global and harmonious: everything finds meaning within the whole of creation, and nothing, not even suffering or death, can disrupt the harmony and beauty of the *Canticle*.

3.3. Synthesis of interior and exterior ecology

In the *Canticle of Brother Sun*, Francis reveals himself as a mystic who perceives the entire universe as a harmonious family—his own family—with which he feels deeply united. This profound sense of unity with all creation moves him to joyful and grateful praise of God (cf. Leclerc, 1970).

His choice of words and the adjectives he employs reflect a profoundly positive view of the material world, standing in stark contrast to the medieval prejudices of his time, particularly those of Gnostic or Manichean movements like the Cathars, who attributed the physical realm to Satan. Francis, instead, experiences divine fatherhood in such profound a way that he sees the world not as a collection of inert or alien objects but as a web of fraternal relationships, where every creature is a brother or sister.

18 “Once the three young men in the furnace of burning fire invited all the elements to praise and glorify the Creator of all things, so this man” (Thomas of Celano, 2001a, 80). Francis includes angels and animals in praising the Most High in (Francis of Assisi, 2001c, 23,6).

19 During the cauterization, he had also turned to brother fire: “Be gracious to me in this hour; be courteous!” (Thomas of Celano, 2001b, 166; *The Assisi Compilation*, 2001, 86).

Before his conversion, Francis instinctively avoided anything that could cause him pain or discomfort. For example, in his Testament, he recalls that “it seemed too bitter for me to see lepers.” (*Test* 1) Yet, the night before composing the *Canticle*, he hears an inner voice urging him to a new perspective: “Be glad and rejoice in your illnesses and troubles” (The Assisi Compilation, 2001, 83). This experience brings him true peace; that is, a profound integration of both inner and outer ecology: The universal fraternity that binds him to creation and moves him to urge reconciliation among his brothers finds its counterpart in his inner harmony, enabling him to embrace illness, physical suffering, and even death; everything that, from a human perspective, might otherwise bring distress.

In the *Canticle*, in fact, there is no separation between the macrocosm and the microcosm, between the order of the universe and that of the heart. Francis does not fall into a disembodied spiritualism, as evidenced by his request, in the final moments of his life, to once again taste the delicious sweets prepared for him by Jacopa of Settesogli (The Mirror of Perfection, 2001, 112).

Francis does not complain about the suffering he endures, nor does he seek revenge or retribution toward those who may have hurt him. He does not ignore the existence of evil, but he recognizes that Christ’s forgiveness and mercy can “re-create” cosmic harmony, restoring each element to its rightful place and purpose. With a vision grounded in faith, Francis praises God “through those who give pardon for Your love, and bear infirmity and tribulation” (Francis of Assisi, 2001b, 10). In other words, he exalts the Most High because He enables us to find meaning even in what seems senseless or painful. Even bodily death becomes a sister to him, because it opens for us the door to eternal life (cf. The Assisi Compilation, 2001, 7).²⁰

CONCLUSION

The reflection conducted has highlighted the unsustainability of the current economic system, which is driven by unbridled consumerism and the pursuit of endless growth, an impossibility on a world with finite resources. To achieve true development, we must move beyond the technocentric approach and adopt an ecocentric perspective, where the sustainability of natural ecosystems takes precedence over mere economic utility. This shift requires that the principles governing nature’s delicate balance guide the management of human resources, rather than being subordinated to the logic of profit (cf. Georgescu-Roegen, Bonaiuti,

20 “Dio si manifesta sia nell’ordine e nella bellezza del mondo, sia nell’oscurità della notte umana, quando è accettata” (Matura, 1996, 162).

2013; Costanza et al. 2015). We must reciprocate the care that *Sister Mother Earth* provides, for she “sustains and governs us” with motherly love (Francis of Assisi, 2001b, 31).²¹ Like a nurturing mother, she does not dominate but rather supports, educates, and protects.²²

Initiatives like the United Nations’ “Global Compact” network, which promotes corporate social responsibility in environmental protection, are a significant step in the right direction (cf. Rasche, Kell, 2010; www.unglobalcompact.org). However, true progress requires a deeper alliance between science and religion, whose “distinctive approaches to understanding reality, can enter into an intense dialogue fruitful for both” (Francis, 2015, 62).

The free and fraternal economy proposed by the Franciscan tradition avoids paternalistic welfarism, strengthens community bonds, and transforms the market into a relational space. Material goods are beneficial, but without relational goods, they cannot lead to true happiness.²³ Economic capital can increase material wealth, but without social capital, it cannot enrich the community.

Francis of Assisi does not see nature as a mere collection of resources to be exploited, but as a great family, where the sun, moon, water, and fire are our brothers and sisters, joining us in praising the Creator. He rejects the logic of power²⁴ and domination²⁵ in order to be poor, humble and lesser, thus becoming a universal brother.²⁶

Ultimately, the *Canticle of the Creatures* serves as a profound critique of an economic system that commodifies every aspect of reality. It invites us to shift from a paradigm of domination to one of fraternity, from a world driven by greed to one animated by gratitude and care. Creatures are not mere objects for economic gain, but brothers and sisters, who “bear a likeness of God” and join humanity in a common song of praise. Each of them has a face and a role in the cosmic web of life.

21 The earth is sister because it is a creature like us, but it is also mother because it was created first (“God created the heavens and the earth” Gen 1:1). Then all other creatures flow from it (“Let the earth bring forth every kind of living creature” Gen 1:24) and finally “God formed the man out of the dust of the ground.” Gen 2:7.

22 Even today, in Italian dialects “govern” (“governare.” In Trentino “guernar” and in Sicily “gubernari”) means precisely “to feed the animals” (Paolazzi, 2019, 781-782; Piron, 2024, 70). Guardians must also exercise her authority in a motherly way, as the earth does (Francis of Assisi, 2001d, 1-2).

23 Aristotle (2007) states that happiness has two dimensions: the material or acquisitive (having) and the expressive, that is, the network of relationships that binds people together.

24 “Serve Him with great humility” (Francis of Assisi, 2001b, 14).

25 “Subject to every human creature” (Francis of Assisi, 2001c, 16.6). “Subject and submissive to everyone in the world, not only to people but to every beast and wild animal as well” (Francis of Assisi, 2001e).

26 This is how he explains it to Bishop Guido: (The Legend of the Three Companions, 2001, 35). In his Rule he does not provide for the construction of dwellings for the friars, as was then customary in religious life, and seeks to tear down the first house the friars inhabited (Thomas of Celano, 2001b, 57).

At the same time, Francis humbly acknowledges that he needs the help that creatures provide. By joining in their praise, he rises above his own limitations and sense of unworthiness, for “no human is worthy to mention Your name” (Francis of Assisi, 2001b, 2). Indeed, “all of us, wretches and sinners, are not worthy to pronounce Your name,” (Francis of Assisi, 2001c, 23,5) whereas “all creatures under heaven serve, know, and obey their Creator, each according to its own nature, better than you” (Francis of Assisi, 2001a, 5,2).

Francis knows that only “our Lord Jesus Christ, [...] together with the Holy Spirit” can give thanks to the Father for us, “as it pleases You and Him” (Francis of Assisi, 2001c, 23:5). Within this dynamic, Francis praises the Father “*with*” all creatures (Francis of Assisi, 2001b, 3) and “*through*” them (Francis of Assisi, 2001b, 5-9).

As he prepares to meet Sister Bodily Death, he lies naked upon the bare earth (Thomas of Celano, 2001b, 217), awaiting the ultimate embrace of his heavenly Father.

Bibliography

- Aristóteles. (2007). *Ética Nicomachea*. Buenos Aires.
- Armstrong R. J., Wayne Hellmann, J. A., Short, W. J. (ed.). (2001). *Francis of Assisi: Early documents* (3 vol.). New York: New City Press.
- The Assisi Compilation (The legend of Perugia). (2001). In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 2* (pp. 111–230). New York: New City Press.
- Bartoli, M. (2023). Quando Francesco d’Assisi divenne il primo poeta della letteratura italiana. *Franciscana*, 25, 283-305.
- Bauman Z. (2007). *Consuming Life*. Cambridge: Polity.
- Birch, Ch., Cobb, J. B. (1984). *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*. Cambridge: Cambridge UP.
- Boff L. (1993). *Ecologia, mondialità, mistica. L’emergenza di un nuovo paradigma*. Assisi (PG): Cittadella.
- Carbajo-Núñez, M. (2017). *Sister Mother Earth: Franciscan Roots of the Laudato Si’*. Phoenix (AZ): Tau Publishing.
- Carbajo Núñez, M. (2021). *Being a Franciscan in the Digital Age: New Challenges, New Life*. Delhi.
- Chesterton, G. K. (1924). *St. Francis of Assisi*. New York: G.H. Doran.
- China’s Economic Rise: History, Trends, Challenges, and Implications for the United States. (2019, June 25). <https://www.everycrsreport.com/reports/RL33534.html> (5.02.2025)

- Costanza, R., Cumberland, J. H., Daly, H. (2015). *An introduction to ecological economics*. Boca Ratón: CRC Press.
- Cowdrick, E. (1927). The new economic gospel of consumption. *Industrial Management*, 74(4), 208–235.
- Dryzek, J. S. (1987). *Rational Ecology: Environment and Political Economy*. Oxford: Blackwell.
- Francis. (2015, May 24). *Laudato Si': Encyclical letter*. *Acta Apostolicae Sedis*, 107, 847–945.
- Francis. (2019, May 1). *Letter for the event Economy of Francesco*. *L'Osservatore Romano*, May 12, 2019, p. 8.
- Francis. (2024, Jan 24). *Message for the 58th World Communications Day*. *L'Osservatore Romano*, (19), 8.
- Francis of Assisi. (2001a). Admonitions. In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 1* (pp. 128–137). New York: New City Press.
- Francis of Assisi. (2001b). The Canticle of the Creatures. In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 1* (pp. 113–114). New York: New City Press.
- Francis of Assisi. (2001c). The Earlier Rule. In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 1* (pp. 63–86). New York: New City Press.
- Francis of Assisi. (2001d). A Rule for Hermitages. In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 1* (pp. 61–62). New York: New City Press.
- Francis of Assisi. (2001e). A Salutation to Virtues. In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 1* (pp. 164–165). New York: New City Press.
- Georgescu-Roegen, N., Bonaiuti, M. (2013). *Bioeconomia: Verso un'economia ecologicamente e socialmente sostenibile*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Goff, J. Le. (2002). *San Francesco d'Assisi*. Rome, Italy: Laterza.
- Horowski, A. (in press). Lettura teologica del «Cantico delle creature» di Francesco d'Assisi. *Frate Francesco*.
- Jevons, W. S. (2013 [1871]). *The theory of political economy*. New York.
- John Paul II. (1979, Sep 29). *Inter sanctos. Apostolic letter*. *Acta Apostolicae Sedis*, 71(2), 1509–1510.
- Jolly S. (ed.) (2006). *Reading Ghandi*. New Delhi: Concept pub.
- Kettmajer, M. (2024). Il potere collettivo dei dati digitali. *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 62(1), 16–36.

- Lebow, V. (1955). Price competition. *Journal of Retailing*, 31(1), 5–10.
- Leclerc, É. (1970). *The Cantic of Creatures: symbols of Union. An Analysis of St. Francis of Assisi*. Chicago: Franciscan Herald Press.
- Leclerc, É. (1977). *El cántico de las criaturas*. Oñate: EfAranzazu.
- The Legend of the Three Companions. (2001). In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 2* (pp. 61–110). New York: New City Press.
- Lehmann, L. (2015). La visión teológica de la creación en Francisco de Asís. *Estudios Franciscanos*, 116, 143-166.
- Lluch Frechina, E. (2023). *El espíritu del economicismo*. Boadilla del Monte, Madrid: PPC.
- Matura, T. (1996). *Francesco, un altro volto. I1 messaggio dei suoi scritti*. Milano: Biblioteca Francescana.
- Mill J.S. (2001). *The Principles of political economy*. Kitchener (Ont.): Batoche.
- The Mirror of Perfection. (2001). In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 3* (pp. 207–372). New York: New City Press.
- Ozanam, F. (1913). *Les Poètes Franciscains en Italie au XIIIe siècle*. Paris: Vitte.
- Paolazzi, C. (2019). Lode a Dio creatore e Cantico di frate Sole. *Antonianum*, 94, 769-786.
- Pereira Lamelas, I. (2024). The Cantic of the Creatures by Francis of Assisi (1181/82–1226) and the Care of Our Common Home. *Religions*, 15(184), 6.
- Piron, S. (2024). *Francesco d'Assisi ecologista prima dell'ecologia*. Milano: Biblioteca francescana.
- Polanyi, K. (2024). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Penguin UK.
- Pozzi, G. (1990). The Cantic of Brother Sun: From Grammar to Prayer. *Greyfriars Review*, 4(1), 1-21.
- Rasche, A., Kell, G. (2010). *The United Nations Global Compact: Achievements, Trends and Challenges*. New York: Cambridge UP.
- Roselli, C. (2012). *Storia e modelli della letteratura italiana: Dalle origini ai giorni nostri*. Lulu.com.
- Solid Waste Management*. (2022, February 11). <https://www.worldbank.org/en/topic/urbandevelopment/brief/solid-waste-management> (1.02.2025)
- Thibault, H. (2024, September 30). In China, most billionaires have either undergone some kind of refashioning or taking steps to avoid the limelight. *Le Monde*. <https://www.lemonde.fr/en/opinion/article/2024/09/30/in-china-most-billionaires-have-either-undergone-some-kind-of-refashioning-or-taken-steps-to-avoid>

the-limelight_6727704_23.html (5.02.2025)

Thomas of Celano. (2001a). The Life of Saint Francis. In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 1* (pp. 171–308). New York: New City Press.

Thomas of Celano. (2001b). The Remembrance of the Desire of a Soul. In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 2* (pp. 231–393). New York: New City Press.

Tornielli, A., Galeazzi, G. (2015). *This economy kills: Pope Francis on capitalism and social justice*. Toronto: Novalis.

True and Perfect Joy. (2001). In R. J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann, W. J. Short (Eds.), *Francis of Assisi: Early documents, Volume 1* (pp. 166–167). New York: New City Press.

Una consulta en ChatGPT consume tres veces más energía que en el buscador de Google. (2023, July 28). https://www.europapress.es/portaltic/sector/noticia-consulta-chatgpt-consume-tres-veces-mas-energia-buscador-google-20230728164651.html?utm_source=chatgpt.com (1.02.2025)

United Nations Environment Programme (2023). Executive summary. In *Emissions Gap Report 2023: Broken Record – Temperatures hit new highs, yet world fails to cut emissions (again)*. Nairobi. <https://www.unep.org/interactives/emissions-gap-report/2023> (1.02.2025)

Vaiani, C. (2014). *San Francesco evangelizzatore. Identità e novità evangelica in San Francesco*. Paper presented at the *Congresso OFM per le missioni e l'evangelizzazione, Rome*. Manuscript in preparation.

We're gobbling up the Earth's resources at an unsustainable rate. (2019, April 03). <https://www.unep.org/news-and-stories/story/were-gobbling-earths-resources-unsustainable-rate#:~:text=Resource%20extraction%20has%20more%20than,increase%20by%2043%20per%20cent> (1.02.2025)

THE CANTICLE OF THE CREATURES AND SUSTAINABILITY: LISTENING TO THE CRY OF THE EARTH

SUMMARY

Recognizing that “everything is interconnected,” this article explores the ecological challenges posed by the current economic system, which prioritizes material growth and fuels relentless consumerism. Rather than addressing genuine human needs—which are naturally limited—it stimulates unlimited desires, endangering the sustainability of the global ecosystem and amplifying the cry of the earth (Part 1). The Human being is portrayed as an insatiable consumer, locked in constant conflict with the world around him (Part 2). To overcome this cycle of struggle and self-destruction, we must foster a new relational paradigm inspired by Francis of Assisi and his *Canticle of the Creatures* (Part 3).

Słowa kluczowe: ludzkość, technologia, etyka, antropologia, antykoncepcja

Keywords: humanity, technology, ethics, anthropology, contraception

Lukasz Duda¹

THE CATHOLIC ACADEMY IN WARSAW, POLAND

ORCID: 0009-0001-3087-349X

REFLECTION ON THE MEANING OF *HUMANUM* AS WOJTYLA'S ANSWER TO THE CHALLENGE OF TECHNOLOGICAL AGE

INTRODUCTION

The “question about man,” central to the pontificate of John Paul II, has only grown more urgent in the intervening years. The “new stage of history” announced by *Gaudium et Spes*, “triggered by the intelligence and creative energies of man” and threatening to “recoil upon him” can be fairly called the “biotechnical age” (Vatican Council II, 1965, section 4). Still in its infancy at the time of the Council and the publication of *Humanae Vitae*, the biotechnical age now presents us with a seemingly endless stream of heretofore unimaginable technical possibilities directed at the human person, from mood-altering to performance enhancing drugs, from easy pre-implantation genetic diagnosis and germline manipulation to gender reassignment drugs and surgeries, from cloning to other scarcely conceivable forms of human asexual reproduction, from human-animal chimeras to built-in human interfaces with artificial intelligence. Our power exceeds our knowledge, and cer-

1 **Lukasz Duda S.T.D.** - assistant professor at the Catholic Academy in Warsaw (3 Dewajtis Street, 01-815 Warsaw, Poland), graduate of the University of Navarra and the JP2 Institute in Washington, DC; research interests : bioethics, theology of the body, sacrament of marriage, theory of human action (e-mail: lduda@akademiatolicka.pl).

tainly our wisdom, to the point that even the “question about man” has become obscured, both inside and outside the Church.

Karol Wojtyła, as a philosopher, bishop and later as Pope John Paul II, Wojtyła saw that the truth of *Humanae Vitae* could not be apprehended and appreciated without a deepening of its anthropological basis². Not only did he seek to rectify that through his studies on personhood and human embodiment, but he also extended these insights to new bioethical problems as they emerged over the course of his pontificate.³

The purpose of this article is to answer a question how Wojtyła’s account of what is specifically human (*humanum*) is a counterpoint to the technological mentality. I will undertake the following discussion from the perspective of personalistic ethics, which I recognize to be the most appropriate for addressing the moral questions inherent in both the Christian and human traditions in general. The choice of Wojtyła’s views, against the background of other prominent figures addressing ethical issues in a technological context, is related to the personalistic perspective in which the article is written. The order of consideration is as follows: First, we will explain in what sense technology is an anthropological problem. In this part of the work, we will refer not only to Wojtyła, but also to other authors who, like him, have taken up the issue of man in the age of technology; and whose reflections are consistent with Wojtyła’s thought. Further on, we will focus on man: we will present Wojtyła’s reflection on the meaning of humanity, the specificity of which remains elusive through the categories of the technocratic paradigm. The axis of reasoning in this part of the article will be the issue of chemical contraception as an emblematic problem of this paradigm. In conclusion, we will point out how the “truth about man” confronts the logic of technology.

TECHNOLOGY AS AN ANTHROPOLOGICAL PROBLEM

The scientific revolution, the driving force behind what *Gaudium et Spes* calls our “new stage of history,” is the visible face of a deeper and more comprehensive metaphysical revolution: a total transformation of our society’s conception

2 I wrote more extensively about the significance of Wojtyła’s personalism for technological in my doctoral dissertation, in which I juxtaposed the views of Leon Kass and Karol Wojtyła.

3 Cf. John Paul II, *Evangelium Vitae*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html; Congregation for the Doctrine of Faith, *Donum Vitae* (3.03.2025). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html; Congregation for the Doctrine of Faith, *Dignitas Personae* (3.03.2025). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html (3.03.2025).

of being, nature, knowledge and truth which has radically altered (and reduced) man's own self-understanding (Hanby, 2019, pp.47-48). This new conception is premised historically and theoretically upon the overthrow of Aristotle and the renunciation of Aristotelian substantial form, with its inherent intelligibility and its attendant qualities of unity, interiority and finality. The modern conception of nature, it can be said, is essentially technological insofar as "manipulability" is built into its theoretical core and is its inevitable practical and epistemological outcome (Jonas, 2001, p.196).

The scientific "accounting of being" entails its objectification. For science, reality exists insofar as it sets itself before the "calculating man" in such a way that he can get *indubitable* knowledge about it. Kass elaborates on the revolutionary nature of this vision.

Indeed, the quest for *indubitable* knowledge, universally accessible and rationally expressible, was the radical new goal of modern science, rebelling against a two thousand-year history of intellectual controversy and disagreement on nearly all matters hitherto discussed by scholars. As Descartes put it, "There is nothing imaginable so strange or so little credible that it has not been maintained by one philosopher or other." . . . In order to gain knowledge as indubitable as mathematics, the founders of modern science had to reconceive nature in objectified (mathematical) terms and to change the questions being asked: no longer the big questions regarding the nature of things, pursued by rare wisdom seekers, but quantifiable problems regarding an objectified nature, soluble by ordinary mathematical problem solvers. If the history of modern science could be viewed not retrospectively from the present, but prospectively from its origins in the early seventeenth century, we would be absolutely astonished at what science has been able to learn about the workings of nature, objectively reconceived (Kass, 2017, p.298).

The scientific pursuit of certainty is modernity's metaphysical basis, according to which the essence of all being, including human beings, is transformable. Objectification "places" all beings in front of man by reducing them to measurable instances. By occupying this "position," man decides in what way he will relate to other beings and, thus, he determines the essence of the world's existence as "transformable" and therefore "usable," the ontological interphase between Cartesian certainty and the Baconian conflation of knowledge and power, truth

and utility.⁴ Consequently, everything that exists presents itself to man as a neutral and manipulable datum subject to man's influence. The result of this is that man becomes the measure for the understanding of external reality and determines the character of all beings. This essential role of man becomes "for reality" the most important point of reference.

If the essence of technology is not a technical problem, but also metaphysical and anthropological one, then the question about the essence of technology also turns out to be a question about man. Technology as an agent of mediation between man and the material world, becomes an area of man's self-representation: thinking and acting provide a platform for man to express and understand himself in relation to the external world.

The world in which man lives, dominated by the technological mentality, is not only subject to a process of "disenchantment," but it is also stripped of its inherent purpose and meaning. The modern project of the total mastery of nature, associated with liberation from all constraints, has a decisive impact on man's self-understanding. Modern man believes that what turns out to be manipulable in human nature also becomes legitimate, and what constitutes any limitation is destined to be overcome: "if something is technically possible it is therefore morally admissible" (John Paul II, 1998, section 88). In this way, the intrinsic dimension of man's relationship to nature was completely devalued, and, consequently, man is deprived of all criteria to decide what serves to preserve, develop, or even to respect his own nature.⁵ Modern man thus becomes the one to whom the identity of reality has been completely subordinated, but, at the same time, he risks reducing his own identity to his own biological

4 "For they caused me to see that it is possible to attain knowledge which is very useful in life, and that, instead of that speculative philosophy which is taught in the Schools, we may find a practical philosophy by means of which, knowing the force and the action of fire, water, air, the stars, heavens and all other bodies that environ us, as distinctly as we know the different crafts of our artisans, we can in the same way employ them in all those uses to which they are adapted, and thus render ourselves the masters and possessors of nature" Rene Descartes, "Discourse on Method," in *Discourse on Method and Meditations*, trans. S. Haldane, G. R. T. Ross (New York: Dover Publications, 2003), 41; "Current logic is good for establishing and fixing errors (which are themselves based on common notions) rather than for inquiring into truth; hence it is not useful, it is positively harmful." Francis Bacon, *The New Organon*, ed. L. Jardine (New York: Cambridge University Press, 2000), Book I, XII.

5 "Since Bacon's time it has been the other alternative that matters. To him and those after him, the use of knowledge consists in the 'fruits' it bears in our dealing with the common things. To bear that fruit the knowledge itself must be knowledge of common things—not derivatively so, as was classical theory, but primarily and even before becoming practical. This is indeed the case: the theory that is thus to be fruitful is knowledge of a universe which, in the absence of a hierarchy of being, consists of common things entirely. Since freedom can then no longer be located in a cognitive relation to the 'noblest objects,' knowledge must deliver man from the yoke of necessity by meeting necessity on its own ground, and achieves freedom for him by delivering the things into his power. A new vision of nature, not only of knowledge, is implied in Bacon's insistence that 'the mind may exercise over the nature of things the authority which properly belongs to it. The nature of things is left with no dignity of its own'" (Jonas, 2001, 192).

environment or, to put it in the Pope's terms, "the man of today seems ever to be under threat from what he produces" (John Paul II, 1979, section 15).

Jonas is therefore right when he claims that the metaphysical character of man's existence in the world is weakened and, that, in a world devoid of form and finality, evacuated of ontological goodness, his ability to act in terms of a goodness that exceeds the order of mere utility is radically undermined. The "metaphysical permissiveness" that opens up in this meaningless, mechanical world manifests itself most clearly on the grounds of biotechnology, from whose vantage point life appears as mere biological functioning (Jonas, 1984, pp.18-20). Biotechnical rationality, in its *a priori* gaze upon life, places life at the service of procedures. As a result, nature subjected to biotechnology no longer presents itself as a creation, or even as a world that provokes questions about the meaning of its existence, but as mere matter which can be manipulated at will within the (unknown) bounds of possibility. Within this technical and ontological outlook, the human being becomes solely an epiphenomenon of the biological order, wholly subject to the principles of scientific knowledge (Wojtyla, 2013, p.40).⁶

Logically, the question of modern technology is essentially an anthropological question, pertaining to the foundations of the idea of man and human action. The anthropological meaning of the technological question becomes clear by grasping the difference between technology and technique. If we define technique only as a means to an end or an element of human action, we only touch upon its technical aspect, which obscures the specificity of human action as involving man's dependence on truth. The truth of technique, as Greek *poiesis*, consists in the extraction and uncovering of the essence of things (*aletheia*).⁷ Technique is closely related to discovering, and is not only an instrument causing specific effects. Its essence is to get to the truth of being, which technique discovers in the process of bringing being into existence. Technique includes handicraft skills and activities, not only in this or that field of craftsmanship, but also in the field of fine arts. Technique is inseparable from cognition (*episteme*) which leads to discovery. Technique and cognition are two modes of discovery that are distinguished by what and how they discover.

6 "The expression 'order of nature' (*porządek natury*) cannot be confused nor identified with the expression 'biological order' (*porządek przyrodniczy*), as the latter, even though also signifying the order of nature, denotes it only inasmuch as it is accessible for the empirical-descriptive methods of natural sciences, and not as a specific order of existence with a clear relation to the First Cause, to God the Creator." Karol Wojtyla, *Love and Responsibility*, trans. G. Ignatik (Boston: Pauline Books&Media, 2013), 40.

7 Cf. Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology," in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. W. Lovitt (New York: Granland Publishing Inc., 1977), 12-13.

When it comes to technology, it is also a way of discovery on the ground of cognition provided by the sciences. However, according to Heidegger, it is not a discovery in the sense of extraction associated with *poiesis*. Modern technology relies on discovery, which in essence consists of a challenge, of making demands on nature (that is, on the environment) to provide energy fit for storage and processing. Technology, unlike technique, no longer expresses a reliance on the forces of nature, which, under human care, would guarantee the development of natural biological processes. An apt example of this is agriculture, which has become a mechanized food industry. A cultivated field is not only given a seed so that it can, through the natural power of growth and human care, produce a crop, but it is challenged to produce a crop according to the wishes of man. Cultivating a field does not have much in common with tilling the soil, but it takes the form of challenging nature to give birth in this way and not in the other.⁸ Challenging nature consists of the continual grasping of things in the sense of making them available and exhibiting them in such a way as to achieve maximum benefit with a minimum of effort. In this way, nature is built into the technological processes that determine its meaning and purpose. In essence, modern technology is about controlling and manipulating nature, imposing on it a way of being that is subordinate to man.

In light of the above, the essence of technology, takes on a completely different character in modern technology than *poiesis* (as genuinely human action). Technology is no longer discovery in the sense of extraction of truth but of challenging nature. Discovery conceived in the sense of a challenge consists in making available, transforming, storing, distributing the energy hidden in nature, and controlling it. Nature becomes for modern technology a “storage” of man-adjustable possibilities, that is, mere objects which are used in order to fulfill certain functions. Moreover, man himself, including his bodiliness, is challenged and subject to be used as a human material. From within the “technocratic paradigm” and the mechanistic vision of nature underlying it, man is identified with the

8 Cf. Heidegger, “The Question Concerning Technology,” 15; Leon Richard Kass, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature* (Chicago: The Free Press, 1999), 121-122.

composition of material to be challenged—that is, an object to be used and devoid of form, finality, inherent meaning and subjectivity.⁹

CHEMICAL CONTRACEPTION AS AN EMBLEMATIC PROBLEM OF TECHNOCRATIC PARADIGM

Karol Wojtyła, a keen observer of the technological revolution, was deeply concerned about the new and reductive understanding of man entailed in it.¹⁰ While he did not deny the great experimental and practical success or the great promise of this vision, he understood that man was not only its protagonist, but also its potential victim. Thus, he understands that in order to respond adequately to the ethical challenges posed by this powerful new vision, one needs to demand an anthropological turn in modern ethics. The truth about man exceeds what can be perceived in the technocratic paradigm and prevents both his reduction to a passive “use object” and his expansion to a “superhuman” cyborg. Against reductive tendencies, Wojtyła referred to man as a dynamic unity of human ontology and action when he spoke in the debate on chemical contraception underlying the Church’s moral teaching in the area of sexual ethics. In his arguments against the use of contraception, one can find inspiration for addressing other moral issues related to the application of technology to the human body.

9 Our understanding of the technocratic paradigm is synonymic with Pope Francis’s “technocratic paradigm,” which in *Laudato Si* he describes in the following words: “The basic problem goes even deeper: it is the way that humanity has taken up technology and its development according to an undifferentiated and one-dimensional paradigm. This paradigm exalts the concept of a subject who, using logical and rational procedures, progressively approaches and gains control over an external object. This subject makes every effort to establish the scientific and experimental method, which in itself is already a technique of possession, mastery and transformation. It is as if the subject were to find itself in the presence of something formless, completely open to manipulation. Men and women have constantly intervened in nature, but for a long time this meant being in tune with and respecting the possibilities offered by the things themselves. It was a matter of receiving what nature itself allowed, as if from its own hand. Now, by contrast, we are the ones to lay our hands on things, attempting to extract everything possible from them while frequently ignoring or forgetting the reality in front of us. Human beings and material objects no longer extend a friendly hand to one another; the relationship has become confrontational. This has made it easy to accept the idea of infinite or unlimited growth, which proves so attractive to economists, financiers and experts in technology. It is based on the lie that there is an infinite supply of the earth’s goods, and this leads to the planet being squeezed dry beyond every limit. It is the false notion that ‘an infinite quantity of energy and resources are available, that it is possible to renew them quickly, and that the negative effects of the exploitation of the natural order can be easily absorbed.’” Francis, *Laudato Si*, section 106, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (3.03.2025).

10 Wojtyła calls the anthropology of countries dominated by a technological mentality as “pagan humanism,” of which utilitarianism, hedonism, and secularism are expressions. Wojtyła, *Paweł VI, Encyklika Humanae vitae oraz komentarz teologów moralistów środowiska krakowskiego pod kierunkiem Karola kardynała Wojtyły*. Cracow: Notificationes e curia Metropolitana Cracoviensi, 1969), 34.

As a bishop, Karol Wojtyła, was very active during Second Vatican Council. The Council's witness to the revolutionary nature of changes discussed here has already been noted.

Today's spiritual agitation and the changing conditions of life are part of a broader and deeper revolution. As a result of the latter, intellectual formation is ever increasingly based on the mathematical and natural sciences and on those dealing with man himself, while in the practical order the technology which stems from these sciences takes on mounting importance . . . [T]he human race has passed from a rather static concept of reality to a more dynamic, evolutionary one. In consequence there has arisen a new series of problems, a series as numerous as can be, calling for efforts of analysis and synthesis (Vatican Council II, 1965, section 5).

In the immediate aftermath of the Council, Wojtyła saw the need to more deeply develop these observations. One can find the seeds of such a development in Wojtyła's interpretative essays of the Conciliar documents (*Sources of Renewal. On the Implementation of Vatican II*). Wojtyła indicates the necessity of not separating the objective facts of technological progress from their anthropological significance in the evaluation of science and technology's meaning. The future Pope draws attention to the necessity of not forgetting about the impact of technology on typically human spheres of life and involvement necessarily belonging to the practice of Christian faith:

The whole work of transforming the world and bringing it to man's level by means of science, technology and civilization—all this bears the imprint of man's kingship and his sharing in the *munus regale* of Christ. Vatican II sees one aspect of that participation in the skill and activity of the laity, 'interiorly raised up by grace.' The activity resulting from 'competence in secular disciplines' must not only express itself in works of technology and civilization but must also serve to strengthen justice, love and peace among men (Wojtyła, 1980, pp.265-266).

The nucleus of the problem consists in the eclipse of the full meaning of the *humanum* by the technological revolution, a theme of *Gaudium et Spes* that would later be repeated with force in *Evangelium Vitae*.¹¹ Therefore, the Church needs to approach "the progress of science and technology [together] with [a] cul-

11 Cf. Vatican Council II, *Gaudium et Spes*, 36, John Paul II, *Evangelium Vitae*, 22.

ture centered on spiritual values.” One can find the unity of these two elements by seeking a synthesis of human thought that will include “progress [and] tradition; the development of knowledge and the need for wisdom” (Wojtyla, 1980, pp.298-300) in such a way that it will “stimulate and advance human and civil culture” (Vatican Council II, 1965, section 58).

This account of the *humanum* is evident in Wojtyla’s reception of the encyclical *Humanae Vitae*. Written shortly after the Council, in this document Pope Paul VI upholds in this document the doctrine of the goals of marriage and the conjugal act and warns against losing the personal meaning of human sexuality by relying on technical means to regulate fertility:

In preserving intact the whole moral law of marriage, the Church is convinced that she is contributing to the creation of a *truly human civilization*. She urges man not to betray his personal responsibilities by putting all his faith in *technical expedients*. In this way she defends the dignity of husband and wife. This course of action shows that the Church, loyal to the example and teaching of the divine Savior, is sincere and unselfish in her regard for men whom she strives to help even now during this earthly pilgrimage “to share God’s life as sons of the living God, the Father of all men” [emphasis added] (Paul VI, 1968, section 18).

Wojtyla was a part of the discussion surrounding the creation and reception of the document. However, for political reasons, he could not participate in the deliberations of the commission preparing the document. Therefore, together with Polish theologians, he prepared a report in which an argument against contraception focused on the specificity of human nature:

Dominion, by the use of reason, over the entire sphere of emotions and drives distinguishes man among living beings and gives his actions the dignity proper to man. Since resorting to contraceptive methods relieves a man of rational control of his action, therefore, the rationality that is undoubtedly manifested in such technical methods burdens man with guilt, because it stands in the service of moral disorder (Wojtyla, 1969, p.29).

It is clear that the meaning of the *humanum* is irreducible to the intention of human action; rather it pertains to the specificity of human nature that man should rationally control his actions. Wojtyla elaborates on this idea in his essay on the anthropological vision of *Humanae Vitae*:

This is particularly important in the present field in which there is such a great tendency to consider everything in the light of definite biological processes. . . . Precisely here is the field of the problematic directed at *Humanae vitae*. The vision of man under different partial aspects is the indirect fruit of particular sciences that, in order to know the same object, because of his complexity (therefore also because of his sovereign richness)—use different methods. With these methods we can surely succeed in reaching a richer knowledge, but indirectly this leads to the dividing and destruction of what is in itself the supreme unity of man... *In particular, there seems to weigh on the modern mentality the division of a Cartesian type that opposes in man his understanding, his consciousness, and his body. As a result of this division it is too easy to examine everything regarding the body as exclusively and solely in the light of somatic processes that, as the process of medical science shows, can be directed and dominated artificially.* It is precisely here, among other things that the problem of the practice and technique of contraception is situated [emphasis added] (Wojtyla, 2009, p. 746).

Wojtyla's observation that making control of the body easier by the use of contraception is contrary to what is typically human, namely, the unity of understanding, consciousness, and the body will eventually find its continuation in his Theology of the Body (henceforth TOB) which not only upholds the teaching of *Humanae Vitae* but also provides an in-depth, theological argument for the defense of "the good of man as man" in the technological context:

The rooting of the teaching proclaimed by the Church in the whole Tradition and in divine revelation itself is always open to the questions raised by people and also uses the instruments most in keeping with modern science and today's culture. It seems that in this area the intense development of philosophical anthropology (in particular the anthropology that stands at the basis of ethics) meets very closely with the questions raised by *Humanae Vitae* regarding theology and especially theological ethics.

The analysis of the personalistic aspects of the Church's teaching contained in Paul VI's encyclical highlights a resolute appeal to measure man's progress with the measure of the "person," that is, of that which is a good of man as man, which corresponds to his essential dignity. The analysis of the personalistic aspects leads to the conviction that the fundamental problem the encyclical presents is the viewpoint of the authentic de-

velopment of the human person; such development should be measured, as a matter of principle, by the measure of ethics and not only of “technology” (John Paul II, 2006, section 133:3).¹²

The defense of the personal quality of man presented in the TOB is rooted in Wojtyła’s personalism. In his philosophy the good of a person’s being (“*ens personae et bonum personae convertuntur*”) is inseparable from his ethical attitudes (“*persona est affirmanda propter se ipsam*”). This dynamization of the concept of the person, which is at the core of his anthropology, shows that a person is a subject of moral action as “someone,” rather than an object (that is, “something”). In this way, Wojtyła makes a close connection between anthropology and ethics (“*Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur!*”), which determines that the proper ethical evaluation of technology’s application has to appeal to the principle of “the authentic development of the human person.”¹³ Precisely, the affirmation of the person in the technological context needs to appeal to the experience of his own subjectivity, and the meaning of his embodiment, in a dynamic way. Wojtyła explains the importance of the dynamic character of man’s subjectivity when he claims that “[t]he *suppositum* not only statically dwells (‘lies’) under the entire dynamism of the man-person but also constitutes the dynamic source itself of this dynamism. The dynamism that originates from existence, from *esse*, entails the dynamism proper to *operari*” (Wojtyła, 2021, p.177).¹⁴ Consequently, “the dynamism of the person” is one of the focal points of Wojtyła’s thought linking anthropology and ethics: the existence of man simultaneously conditions his actions and determines the cosmological dimensions of his existence, that is, his belonging to the world due to his body—which is distorted in the technocratic paradigm. Consequently, man’s being is inseparable from the relationships and needs that constitute his being.

This inseparability is deeply consistent with the use of the phenomenological category of experience, which plays an important role in Wojtyła’s ethics, and which he refined while elaborating on Max Scheler’s thought in his habilitation thesis.

12 John Paul II.(2006). *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Boston: Pauline Books & Media. In the article I use the most recent translations of Wojtyła’s texts.

13 The Latin quotations are from Tadeusz Styczen, Wojtyła’s student and successor. They reflect the fundamentals of Wojtyła’s thought. Cf. Tadeusz Styczen, “Człowiek jako podmiot daru z samego siebie: Antropologia adhortacji *Familiaris consortio*,” in *Człowiek Darem*, ed. C. Ritter, (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2014), 74; Tadeusz Styczen, “Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii?,” in *Objawić Osobę*, ed. C. Ritter (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013), 165.

14 Karol Wojtyła, “Person and Act,” in *Person and Act and Related Essays*, trans. G. Ignatik (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2021), 177.

Lived experience, irreducible to subjective feeling, is closely tied to the objective elements of moral action and, thus, plays an important role in Wojtyła's ethics. Nevertheless, this approach, including a reference to subjectivity, was new in Catholic ethical thought, which in previous centuries was deeply objective. With the advent of Wojtyła's ethics there comes a turning point which forces philosophers to answer several questions: what relations exist between individual experience and exact knowledge, between morality and ethics, and between the different layers of moral experience? The answers that Wojtyła gives to these questions are conditioned by placing personhood at the center of his reasoning. Ethical issues find their basis in anthropology. Since for Wojtyła man's consciousness and freedom are closely related to his subjectivity, they enable man to become morally good or evil, and thus to realize his own subjectivity—whose meaning is irrelevant in the technological mentality. Man is not indifferent to the world in which he lives. Through his conscience, which brings into his life the normative power of truth, man determines himself (Wojtyła, 2021, p.263). Man's whole life is deeply personal: the situations he encounters through his moral decisions are incorporated personally into who he becomes and, thus, the natural teleology of his body contributes to the auto-teleology of a person—that is, such a teleology in which the personal self of man, as a subject, constitutes itself by being both a subject and an object for itself.

This dynamic correlation between person and action, made possible due to the presence of truth, enables a person to live in community. Being in relationships with others belongs to the very essence of being human and is essential to personal fulfillment. Participating in the life of the community, cooperating with other people, and being in relationship with them are not incidental functions of man, but they result from the transcendent nature of his personhood (that is, the ability to reach truth among the material) and the specificity of his bodily existence: for Wojtyła, unlike in the technocratic paradigm, the body is not just an instrument used by a person. Conversely, a person simultaneously possesses the body and is the body. The capacity for relationships rooted in human bodiliness conditions and enables one to be with others: man transcends himself in action because his being and action are permeated by truth. These two (being and action) not only enable an attitude of participation but make it an authentically human attitude: "What is decisive [for social life] is the dynamic subordination to truth," which is absent in the technocratic paradigm, but is "essential for the transcendence of the person in the act. It is the definitive measure of the authenticity of human attitudes with regard to existing and acting 'together with others'" (Wojtyła, 2021, 404).

Wojtyła applies this dynamic entanglement of truth in human being, actions, and relations Wojtyła applies in his philosophy of marriage and family. In

Love and Responsibility he shows that biological facts do not exhaust the meaning of interpersonal interactions. For him, the theme of special interest is the unity of the two goals of marriage (union and procreation), which are intrinsically connected to personal love and, which, by the usage of chemical contraception is abolished. The appearance of personal love—within the personal dynamism—exceeds the order of mere utility to which, as we explained above, the logic of technology narrows the meaning of human action (Wojtyla, 2013, pp.227-228). It is through the chaste gift of self in exclusive and open-to-life spousal love that marriage becomes a *communio personarum* (communion of persons), expressing theological truths that surpass the biological order.

In the TOB, incorporating these elements, discussed above, the Pope describes the situation of man as a creature and as a participant in the history of salvation. The specificity of human sexuality—due to man’s belonging to the a “different ontological order”—takes on a special quality of sign: man, bodily expressing a spousal love is not just a mere element in the system of phenomena described by the language of science.¹⁵ Rather, as we will explain it later, through personal attitudes, man, in his body, becomes a sign of the theological truths about the mystery of God and the world. This ability to express the mystery of God and the world is what makes the role of man in relation to reality different, in Wojtyla’s thought, than in the technocratic paradigm: according to Wojtyla, it is not the unfettered will of man in shaping reality that is decisive for the meaning of reality. Conversely, the sign character of the human body, linking man’s supernatural capacity with his creaturely status, determines man’s role toward reality not as the one who decides about the meaning of reality but as the exponent of its meaning through his *humanum*. Importantly, although Wojtyla clearly assumes this understanding of man and his role in his TOB, his reflections give an in-depth argument against contraception.

To summarize, Wojtyla in answering the question of the meaning of man goes much further than their criticism of the technocratic paradigm as harmful. He draws attention to a truly human way of being and acting that belongs to human nature. For him, the body is not a passive element, secondary to personhood: the specific way in which man performs his activity, which is mediated by the body, realizes who man is and, thus, enables man to pursue what he really desires, that is, to reveal, through his life, the truth of the greater whole; which he is part of. In order to demonstrate this, Wojtyla develops a theological account of the body, which

15 Cf. John Paul II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences: On Evolution* (October 22, 1996), [https://humanorigins.si.edu/sites/default/files/MESSAGE%20TO%20THE%20PONTIFICAL%20ACADEMY%20OF%20SCIENCES%20\(Pope%20John%20Paul%20II\).pdf](https://humanorigins.si.edu/sites/default/files/MESSAGE%20TO%20THE%20PONTIFICAL%20ACADEMY%20OF%20SCIENCES%20(Pope%20John%20Paul%20II).pdf) (3.03.2025).

stems naturally from his account of man and which he applies to marital relations as a part of his argument against contraception.

CONCLUSION: THE TRUTH ABOUT MAN CONFRONTS THE TECHNOCRATIC PARADIGM

Wojtyła thinks that the impact of science and technology on man and his self-understanding is not neutral. He regards modern science and technology as one integrated phenomenon, a phenomenon with great power and promise, but one which nevertheless reduces the meaning of man both subjectively and objectively. And he seeks throughout his work to make “the person,” or “the full truth about man,” the criterion of ethical judgment.¹⁶

The Pope aptly captures this point when he writes about the “crisis of meaning,” the consequence of which is that

the human spirit is often invaded by a kind of ambiguous thinking which leads it to an ever deepening introversion, locked within the confines of its own immanence without reference of any kind to the transcendent. [Man, who] no longer asks the question of the meaning of life, would be in grave danger of reducing reason to merely accessory functions, with no real passion for the search for truth (John Paul 2, 1998, section 81).¹⁷

Simply put, the crisis of meaning—provoked by the scientific worship of objectifiable instances and the suppression of truly humanistic thought—changes the way in which man thinks, lives, acts. This change results with a twofold reduction: objective and subjective. While the former consists in reducing things and others to

16 Cf. John Paul II, *Veritatis Splendor*, 112.

17 Cf. John Paul II, *Fides et Ratio*, 81. Although John Paul II considers science as an ally of man, he criticizes a positivist and scientistic mentality “which not only abandoned the Christian vision of the world, but more especially rejected every appeal to a metaphysical or moral vision.” This mentality treats “values as mere products of the emotions and rejects the notion of being in order to clear the way for pure and simple facticity.” The Pope notices an inner contradiction in the scientistic mentality: Fragmented, through modern science, knowledge has lost its meaning. The plethora of information and data provided by science without a key to interpret them casts doubt on whether they can make any sense at all. The “crisis of meaning,” mentioned above, determines man’s attitude toward technology, being at the same time “a whole set of instruments which man uses in his work” and an obstacle for authentic undertaking of the problem of one’s own existence. Cf. John Paul II, *Fides et Ratio*, 46, 88; John Paul II, *Laborem Exercens*, 5, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html, 3.03.2025; John Paul II, *Evangelium Vitae*, 4, 22; John Paul II, *Message to the Participants at the National Conference on Culture in India* (March 11, 1986), 2, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/march/documents/hf_jp-ii_spe_19860311_cultura-india.html (3.03.2025).

mere objects, the latter substitutes human virtues (that is, genuine human activity) with a chemical. This twofold reduction, underlying the crisis of meaning question the validity of the discourse undertaken by Wojtyła.

A man who lives in the logic of technology remains busy responding to the problems that inevitably arise in a technological society or are prompted by technological devices and processes. In other words, contact through the mediation of the body with technology “impairs” a person’s ability to interact with the truth. Narrowing the role of human consciousness to passively accepting stimulants in order to merely respond to them results with losing by man the causal character of his action and the transcendent perspective that enables him to pursue the truth: man does not “look towards . . . truth which would explain the meaning of life,” because his life is absorbed by technology, which demands his involvement (Wojtyła, 1993, section 33). Importantly, truth, which man pursues, by virtue of his nature is not to be equated with a knowledge of technological procedures—otherwise life would become a problem to be solved and, thus, would be dehumanized.

Man, because of his inherent way of existence, the “form,” whose existence is not acknowledged by the technocratic paradigm, establishes a deeper bond with reality. Man does not live neither because of the quantitative data that he can account nor because with their help one can describe him. If this were the case, man would be a static entity whose actions would not flow from who he is. According to Wojtyła, the opposite is true, to repeat, “[t]he *suppositum* not only statically dwells . . . under . . . the man-person but also . . . entails the dynamism proper to *operari*” (Wojtyła, 2021, p.177).

For Wojtyła, man’s self-understanding is intimately linked to how he exists in the world: his proper place in the totality of reality is intrinsically linked to who he is and how he experiences himself. The opposite is true for those with a technological mentality that does not take into account the inner purposes of things: the world devoid of inner purposes cannot contribute to man’s self-understanding. While according to Wojtyła, man is a unity of understanding, consciousness, and the body, in the technological (Cartesian) mindset, man remains torn between objective data describable by a coordinate system and consciousness (“I Think, therefore I am”).

Further, Wojtyła’s theory of body-sign overcomes the metaphysical permissiveness of technology. While according to Wojtyła, the human body, due to being human, is sign in nature, that is, it is an expression of supernatural layers of reality, technology condemns man for meaningless existence. Specifically, Wojtyła’s theory confronts the reduction of man to an epiphenomenon manifested in mere biology of the organism by showing how human body remains in contact with the very core of reality.

Last, Wojtyła's account of *humanum* rescues the genuine character of human actions. In contrast to technological operations, truly human actions rely on nature, rather than challenge it. The dynamic relationship between being and doing, that enables the transcendence of the person and is expressed in "touching the truth" in lived experience, stands at the heart of self-gift. This kind of action, that builds *communio personarum*, eludes the description of the action as a function of the technological process. Precisely, human action is not just a movement of matter definable in the biological order. The specificity of existence inherent in man elevates his action to contact with theological truths.

References

- Bacon, F. (2000). *The New Organon*, New York: Cambridge University Press.
- Congregation for the Doctrine of Faith. (1987). *Donum Vitae*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html (3.03.2025).
- Congregation for the Doctrine of Faith. (2008) *Dignitas Personae*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html (3.03.2025).
- Descartes, R. (2003). Discourse on Method. In: S. Haldane, G. R. T. Ross (trans.) *Discourse on Method and Meditations* (1-44). New York: Dover Publications.
- Francis. *Laudato Si*. (2015). https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (3.03.2025).
- Hanby, M. (2019). *Humanae vitae* and the Technological Conquest of Humanity. In: T. Notare (ed.), *Humanae Vitae, 50 Years Late: Embracing God's Vision for Marriage, Love, and Life* (43-64). Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Heidegger, M. (1977). The Question Concerning Technology. In: W. Lovitt (trans.) *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Granland Publishing Inc.
- John Paul II. (1979). *Redemptor Hominis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (3.03.2025).
- John Paul II. (1993). *Veritatis Splendor*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (3.03.2025).
- John Paul II. (1995). *Evangelium Vitae*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

(3.03.2025).

John Paul II. (1996) *Message to the Pontifical Academy of Sciences: On Evolution*. October 22, 1996. [https://humanorigins.si.edu/sites/default/files/MESSAGE%20TO%20THE%20PONTIFICAL%20ACADEMY%20OF%20SCIENCES%20\(Pope%20John%20Paul%20II\).pdf](https://humanorigins.si.edu/sites/default/files/MESSAGE%20TO%20THE%20PONTIFICAL%20ACADEMY%20OF%20SCIENCES%20(Pope%20John%20Paul%20II).pdf) (3.03.2025).

John Paul II. (1998). *Fides et Ratio*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (3.03.2025).

John Paul II.(2006). *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Boston: Pauline Books & Media.

Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility. In Search of Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press.

Jonas, H. (2001). The Practical Uses of Theory. In: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (188-210). Evanston: Northwestern University Press.

Kass, L. R. (1999). *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*. Chicago: The Free Press.

Kass, L. R. (2017) Science, Religion and the Human Future. In: *Leading a Worthy Life. Finding Meaning in Modern Times* (294-322). New York: Encounter Books.

Paul VI. (1968). *Humanae Vitae*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (3.03.2025).

Styczeń, T. (2006). Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii?. In: C. Ritter (ed.), *Objawić Osobę*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Styczeń, T. (2006). Człowiek jako podmiot daru z samego siebie: Antropologia adhortacji Familiaris consortio. In: C. Ritter (ed.), *Człowiek Darem*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Vatican Council II. (1965). *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World: Gaudium et Spes*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (3.03.2025).

Wojtyła, K. (1969). *Paweł VI, Encyklika Humanae vitae oraz komentarz teologów moralistów środowiska krakowskiego pod kierunkiem Karola kardynała Wojtyły*. Cracov: Notificationes e curia Metropolitana Cracoviensi.

Wojtyła, K. (1980) *Sources of Renewal: the Implementation of the Second Vatican Council*. San Francisco: Harper & Row.

Wojtyła, K. (2009) The Anthropological Vision of Humanae Vitae, *Nova et Vetera*, 7(3), p. 731-750.

Wojtyła, K. (2013) *Love and Responsibility*, Boston: Pauline Books&Media.

Wojtyła, K. (2013). *Love and Responsibility*. Boston: Pauline Books&Media.

Wojtyła, K. (2021). *Person and Act and Related Essays*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

REFLECTION ON THE MEANING OF *HUMANUM* AS WOJTYLA'S ANSWER TO THE CHALLENGE OF TECHNOLOGICAL AGE

SUMMARY

This article seeks to show the importance of Wojtyła's reflection on man as his answer to the question of technological mentality. While technological thought weakens or even eliminates the link between ethics and anthropology, Wojtyła's approach to moral issues essentially relates them. A critical analysis of Wojtyła's texts will show that at stake in deciding whether to weaken or eliminate this connection is the very idea of humanity.

Słowa kluczowe: diabeł, Hiob, Kohelet, egzystencjalizm, absurd Kierkegaarda, nicość, *ethosophia*

Keywords: devil, Job, Kohelet, existentialism, Kierkegaard's absurdity, nothingness
ethosophy

Bogusław Jasiński¹

KARPACZ, POLSKA

ORCID: 0000-0001-5912-8867

DIABEŁ, HIOB I *MARNOŚĆ* KOHELETA

Możemy powiedzieć, że tam, gdzie kończy biblijny Hiob, to zaczyna Kohelet, zwany niekiedy Eklezjastesem. Twierdzenie to jest oczywiste w sensie historycznym, ale całkowicie nieoczywiste w sensie metafizycznym. W którym momencie tej tezy znajdujemy poważny problem, który przekracza miarę diachronii i wkracza w sferę wielkiej metafizyki? I do tego dodajmy: metafizyki zła?

HIOB NASZ WSPÓŁCZESNY

Spróbujmy nieco uporządkować to rozumowanie. Hiob cierpiał, choć nie miał poczucia winy i grzechu – to fakt niezaprzeczalny. Jego pełne udręczenia „dlaczego” zawisa w powietrzu bez odpowiedzi. A tej przecież on żąda. Nie znajdując jej nigdzie, przeklina dzień swojego urodzenia, a nawet stawia ostatecznie Bogu ultimatum. To nieprawda, że w tych dwóch podjętych przez niego działaniach mamy niejako dwóch Hiobów: tego, który po ludzku nie rozumie sensu cierpienia, i tego, który choć wierzy, wymaga jednak dowodu. Tak naprawdę bowiem mamy tylko Hioba całkowicie zdefiniowanego porządkiem życia, który zachowuje się tak, jak nauczyła go logika tego życia. Jest całkowicie zawłaszczony przez jego formy – nie tylko całe jego myślenie jest nimi przesiąknięte, ale i działanie: gesty, które

1 **Bogusław Jasiński** – absolwent filologii polskiej, filozofii, a także Wydziału Reżyserii Dramatu Akademii Teatralnej w Warszawie. Wykładowca na wielu uczelniach w kraju i za granicą. Autor kilkunastu książek z zakresu filozofii i estetyki. Twórca i artystyczny lider grupy „Pracownia Teatru”, członek „Sztuki i Teorii”, jeden z animatorów ruchu awangardy. Píše także opowiadania, dramaty i poezje. Adres: ul. T. Kościuszki 62, 58–540 Karpacz.

wykonuje, sytuacje, które prowokuje, a także wartości, którym jest wierny, choć ich nie rozumie. Po prostu wrósł w nie, a one w niego, i nie wyobraża sobie, aby mogło być inaczej. Krótko mówiąc, pyta również tak, jak nakazuje mu logika zadawania pytań z poziomu materii życia. Nie ma zatem na nie odpowiedzi, bo być nie może – nawet bowiem gdyby jakakolwiek odpowiedź tu padła, to i tak nie dotrze ona do człowieka, który zatracił w życiu siebie. Innymi słowy pyta Hiob, osobowość przez życie ukształtowana, który jeszcze nie odkrył swojej indywidualności, czyli istnienia realnego. A zatem choć padają tu pytania pozorne (jak całe życie, które ze swojej materii je formułuje), to jednak wywołują rzeczywiste skutki – w tym wypadku cierpienie i ból. Dopóki więc Hiob nie odnajdzie w tym wszystkim siebie, dopóty będzie cierpiał. I ten zamknięty krąg myślenia i czucia powraca za każdym razem w jego dyskusjach z Elifazem, Sofarem, a potem Bildadem. Dopiero odpowiedź Boga z *trąby powietrznej* rozrywa niejako tę samo tłumaczącą się monadę pytań i ten dziwny porządek myślenia – również poniekąd samo napędzający się własną mocą. W ogóle za dużo tu od początku jest samego Hioba i człowieka: sam układa przedmioty swoich myśli i sam nadaje im pewną energię. Na pewno sam? Przecież gdzieś tuż za nim, skryty w jego cieniu, kroczy diabeł, który go po prostu kusi! A czyni to na swój sposób doskonale: eliminuje wszelkie inne argumenty i wszelkie porządki myślenia spoza materii i przestrzeni życia, które przecież sam kreuje. Hiob zdany jest tylko i wyłącznie na nie, bo nie zna innych. Tak, jak jeszcze nie odnalazł siebie takim, jakim naprawdę jest, tak też nie znalazł jeszcze wiary, która przekracza standard samej wiary i odnajduje oczywistość bytu. Krótko mówiąc, jeszcze nie zmiotł wszelkich form zasłaniających byt. Dopiero *wicher z trąby powietrznej* rozwiewa je na cztery strony świata, a wtedy Hiob w swej pierwszej mowie odnajduje sens w uległości i pokorze, które w mowie drugiej zaowocują prawdziwą skrucą. Ciekaw jestem, co stało się z szatanem? Czy tak samo odstąpił od niego niepyszny, jak potem kilkakrotnie to czynił po porażkach z Chrystusem?

Powiedzieliśmy, że Hiob cierpi, ale wie, że jest niewinny. To jest istota tego problemu². Trzej przyjaciele, z którymi prowadzi dialog, raczej skłaniają się do stwierdzenia, że jednak zgrzeszył, chociaż o tym nie wie. Reprezentują więc – powiedziałbym – klasyczną i swoiście ortodoksyjną wizję winy i kary. I z takiej perspektywy kierują swe słowa pocieszenia do nieszczęsnego Hioba. Nie trzeba też dodawać, że w ten sposób przydają mu jeszcze większych cierpień. Jednak przecież zarówno oni, jak i sam Hiob mimo wszystko komunikują się dokładnie na tym samym poziomie rozumienia, które w całości dyktowane jest logiką życia. I jak zwykle

2 Oczywiście w tym miejscu warto przytoczyć, skądinąd klasyczną, pracę Carla Gustawa Junga (1995) *Odpowiedź Hiobowi*, do której wydania przyłożył rękę niżej podpisany.

wychodzi na to samo: jedni chcą dobrze, ale mimowolnie czynią źle, drudzy zaś zapętlają się coraz bardziej w sidle zastawionym przez samych siebie. Z boku znowu stoi diabeł i z uciechy zaciera dłonie.

Tak oto Hiob tonie wraz ze swoim interlokutorami w absurdzie, bo jakże inaczej nazwać uporczywe pytanie, na które nie ma odpowiedzi, lub tłumaczenie cierpienia winą, której się nie popełniło? Na taki absurd skazuje człowieka życie utkane z pomysłów diabła (por. de Rougemont, 1992). Ale zauważmy, nieco precyzując to stwierdzenie: w obu przypadkach mamy do czynienia ze swoistym desantem nicości w życie człowieka. Za pierwszym razem wtedy, kiedy żądamy odpowiedzi, której nie ma, a za drugim wtedy, kiedy szukamy grzechu, którego nie popełniliśmy. Oto świat życia rozciągnięty pod czujnym okiem diabła, który usiłuje – niejako *ex definitione* – przeciwstawić niebyt bytowi odwiecznemu, naśladować Boski gest stworzenia.

Jak wiadomo, Bóg surowo zgańił przyjaciół Hioba, zarzucając im, że przedstawiali fałszywy Jego obraz. Jednak nie powinniśmy tu na tym poprzestać, lecz raczej zbadać podstawy takiej fatalnej pomyłki. Jesteśmy bowiem w samym centrum wielkiego przełomu, jaki dokonał się w duchowym dojrzewaniu człowieka. A mianowicie tak naprawdę mamy tu do czynienia z wielkim skokiem w rozumieniu winy i kary, a na płaszczyźnie metafizycznej – przypadku i konieczności. Z jednej strony bowiem owi przyjaciele Hioba stoją *de facto* na straży tradycyjnego pojmowania grzechu i kary, sprowadzając je do związku przyczynowo-skutkowego, który w całości draży materię życia, z drugiej zaś wyłania się całkowicie nowa przestrzeń rozumienia, która zdecydowanie porzuca subiektywny punkt oglądu i wydobywa ściśle obiektywne pojmowanie winy i konsekwencji, które sprowadza na samego winowajcę. Chodzi o to, że cierpienie, które spada na człowieka, wynika jakby z logiki i porządku całego bytu, gdzie nawet o winie i karze nie może być mowy. Jest ono bowiem jakby w sam byt wpisane, w jego mechanikę i w jego prawo. I od tego nie ma żadnego odwołania. Tu właśnie następuje próba dzielności, którą akurat Hiob zdaje całkowicie. Dlatego spada na niego rozumienie, i dlatego mówi: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu, popiele” (Hb 42, 5–6). Widzi, ale nie oczyma życia, lecz wzrokiem odzyskanym na nowo – on, Hiob, który także odnajduje siebie. Właśnie po to było potrzebne cierpienie, aby w jego ogniu spopielić wszelkie formy i zasłony, spowijające to, co istnieje naprawdę. Tu naprawdę nie ma nic osobowego, nic osobistego ani też prywatnego, bo działa prawo obiektywne, które obraca porządek całego świata. To właśnie widzi w finale swego doświadczenia Hiob. Dla życia nadal jednak pozostaje to wszystko tajemnicą, na którą trzeba się zgodzić. Dokładnie też taką ewolucję przechodzi sam Hiob: odnajduje swoje prawdziwe ja (indywidualne),

które jest niepojęte dla jego ja dotychczasowego (tylko osobowego). Tak się rodzi na nowo. Mówiąc banalnie, narodził się człowiek wiary. Jednak my przecież wiemy, że nie o wiarę tu nawet idzie, lecz o doświadczenie oczywistości bytu, które jest jakby jeszcze przed jakąkolwiek wiarą. Tu chodzi o niewzruszoną pewność.

I na koniec tych krótkich uwag o Hiobie i jego walce z pokusami diabła o jeszcze jednej sprawie trzeba wspomnieć. Otóż finał całej historii Hioba nie ma nic wspólnego z „poniżeniem” go przez Boga, z porażką lub jakąś formą bycia sługą. Wszystkie te określenia pochodzą z obszaru życia, a to przecież użądłone jest diabelskim jadem i logiką. Hiob, na nowo odzyskany dla siebie samego, po prostu zajmuje swoje miejsce w porządku wszechbytu. Wie, że przez niego samego prą prawo i moc, które poruszają cały świat, a on raduje się z tego, że wreszcie dane mu jest to odkryć. Jeśli nawet pochyla głowę, to nie po, by okazać swą podległość lub skrucę, lecz przede wszystkim po to, by z uśmiechem wyrazić podziw dla wielkości całego bytu stworzonego. Nareszcie wie, że jest, bo do tej pory tylko żył.

Zwróćmy także uwagę na tę pozornie tylko poetycką formułę Boskiej interwencji w świat Hioba. Otóż znajdujemy w tekście sformułowanie, że Jahwe odpowiada z *wichru*, co w sensie metafizycznym oznacza, że spoza porządku życia. Krótko mówiąc, odpowiedź taka nie jest bynajmniej reakcją na złe zadane pytanie, lecz rodzajem objawienia. I tego ostatecznie doświadcza sam Hiob. Czyli czego? Otóż przede wszystkim tego, że w tak rozumianym doświadczeniu opuszcza porządek definiowany przez logikę diabelskich podszeptów i staje twarzą w twarz wobec bytu nagiego, samego w sobie. Rodzi się więc na nowo, ale już nie dla życia, lecz dla istnienia. Szatan po raz kolejny może tylko opuścić bezradnie ręce. Jest to bowiem zdecydowana odmowa rozmowy z nim. Dopiero teraz Hiob rozumie, na jaką próbę wystawiał samego Boga – po prostu absurdalną. Bo jest, jak jest. A to wszystko jest prawdą.

CZŁOWIEK ABSURDALNY KIERKEGAARDA

Kilkakrotnie wspomnieliśmy wyżej o absurdzie, jakim podszyte było nie tylko pytanie Hioba, ale także oczekiwanie na odpowiedź. W jakimś też sensie całe życie jest takim absurdalnym oczekiwaniem tej odpowiedzi, a papieżem tego absurdu jest oczywiście diabeł, który w ten sposób zakłada własny kościół.

W jakimś też sensie po raz kolejny natrafiamy tu na Kierkegaarda (1967–1978, t. 1, s. 4 i nast.), który właśnie absurdowi – jak wiadomo – poświęcił sporo uwagi³. Otóż dla filozofa duńskiego cała historia Hioba prowadzi do akceptacji cier-

3 Tamże rozważania o absurdzie, który Kierkegaard wyprowadza z paradoksalności wiary.

pienia jako doświadczenia koniecznego w praktyce wiary. Jego znoszenie jest jednak samo w sobie absurdalne, albowiem Bóg cały czas milczy. A ponadto pojawia się tu ta straszliwa dla człowieka alternatywa: albo Bóg, albo życie. A więc wierzę i żyję absurdalnie. I w tym miejscu pojawia się owa znana wizja rycerza wiary, który mężnie znosi trud życia w imię wyboru Bożej drogi. Zauważmy jednak, że taka rycerskość w całości jest zanurzona w porządku życia, albowiem definiowana jest jego formami. Z nimi jest w sporze lub z nimi prowadzi nieustanny dialog. Rzecz jasna z góry niejako skazany na absurd. A jednak w nim trwa i dlatego potrzebna jest nieustępliwość owego rycerza, który tylko poprzez swoją rycerskość uzasadnia swą wiarę. Pozór goni tu pozór, maska uzasadnia inną maskę, a spektakl trwa nadal. Diabeł siedzi wygodnie w pierwszym rzędzie i napawa się stworzonym przez siebie spektaklem.

Nie dajmy się zatem zwieść dzielności rycerza wiary Kierkegaarda (1987), albowiem bardziej przypomina on bohatera Cervantesa niż człowieka rzeczywistego, stojącego twarzą w twarz z tym, co istnieje naprawdę. Ktoś pisze tu inną powieść, choć nikt nie przyznaje się do jej autorstwa. Bo to jest ów nikt – wysłannik nicości: diabeł nasz powszedni.

Przy okazji też warto chyba zauważyć, jak tradycyjny sens dzielności rycerskiej zostaje tu odwrócony: oto bowiem miast cnoty wierności dla ideałów przekraczających miarę człowieka (wertykalnych) mamy demonstracyjne sprowadzenie jej wyłącznie do porządku dyktowanego życiem i rozumem człowieka (horyzontalnych). Nie po raz pierwszy widzimy takie przekierowanie sensów i znaczeń – najbardziej niebezpieczne i zdradliwe dla człowieka, ponieważ wprowadzając zachowuje literalny kształt danego pojęcia, to jednak wlewa weń treść dokładnie odwrotną – i to o 180 stopni. Właśnie dlatego jest mniej widoczne niż wtedy, kiedy mielibyśmy do czynienia tylko ze zmianą częściową lub zgoła niewielką. To jeszcze jedno znamię inteligencji diabła.

Działając jednak równie radykalnie jak diabeł, przeciwstawmy takiej wizji rycerza wiary dzielność rzeczywistego żołnierza i wojownika, jakim był chociażby św. Szczepan, ten pierwszy męczennik za wiarę rzeczywistą, a nie wymyśloną. O ile rycerz wiary Kierkegaarda, pogrążony w absurdzie, przywdziewa tylko maskę i kostium, załamuje teatralnym gestem ręce i czeka na oklaski, o tyle żołnierz Szczepana idzie w swej dzielności do końca i – jak pięknie pisze o tym św. Fulgencjusz w swym Kazaniu (3, 1–3) – „opuszcza siedzibę ciała i pełen chwały przechodzi do nieba” (por. Bober, 1967). A czytać to musimy dokładnie i wprost: tamten rycerz pozostaje w okowach życia, a jego dzielność życiem też jest definiowana, natomiast ten żołnierz i bojownik swą dzielnością przebija się do obcowania z bytem jako takim, bo nie idzie na żadne układy ani kompromisy, a w szczególności te, które

znaczone są śladem pazura diabła. Krótko mówiąc, idzie zaiste *do końca*, jak Ten, który umiłował do końca. I chyba też nieprzypadkowo wspomniany już św. Fulgencjusz mówi tu nagle o miłości. A zatem ten żołnierz walczy ze skrzydłami miłości, a tamten rycerz w gruncie rzeczy potrząsa ramieniem pełnym pychy. A więc pisze, pisze, pisze... Niczego zaś w istocie nie doświadcza, bo w środku jest nic i pan ni-cości – diabeł.

HIOB REDIVIVUS

Czy jednak naprawdę Kohelet tylko pisze dalszy ciąg historii Hioba? Pytanie to jest ważne, albowiem musimy ostatecznie rozstrzygnąć kwestię panowania szatana w życiu oraz zbawienia. A to z kolei prowadzi nas wprost do kwestii tytułowej, a mianowicie jak i dlaczego sam teatr życia może być zbawiony. Rzecz jasna sceptycy natychmiast zarzucić mogą takiemu rozumowaniu błąd dość klasyczny, który polega na tym, że dla wyjaśnienia kwestii zbawienia takiego teatru używamy zbyt szerokiego argumentu wyjaśniającego. Innymi słowy, sama szczegółowa kwestia rozplywa się w zbyt ogólnej problematyce i w ten sposób, wyjaśniając „coś” wszystkim, *de facto* nie wyjaśniamy niczego. Inaczej mówiąc, to, co jednostkowe i konkretne, rozmywa się w ogólnym i powszechnym. Czy rzeczywiście?

Po pierwsze, kwestia tego teatru i jego zbawienia nie jest taka jak każda inna konkretna i jednostkowa kwestia. Jak już gdzie indziej powiedzieliśmy (Jasiński, 2017a, 2017b), skupia się w niej nadzieja na ocalenie człowieka i dlatego właśnie jest szczególna i wyjątkowa. Ta nadzieja ugruntowana jest w spotkaniu, którego tu się doświadcza: twarzą w twarz, takim, jakim się jest naprawdę, a nie bywa w życiu. I do tego bez pośrednictwa żadnego przedmiotu, zwłaszcza artystycznego. To przywołanie bycia oderwanego i nagiego, do uczestniczenia w którym zaprasza teatr. Mam nadzieję, że nie należało tego zdania pisać w czasie przeszłym.

Po drugie, w tym powyższym kontekście cała logika jednostkowego i ogólnego, konkretnego i powszechnego niewątpliwie zawodzi, albowiem jest przejawem rachującego umysłu⁴, który wprowadzie liczy, ale nie mierzy, czyli widzi ilości, ale nie jakości – bo jest kwantytatywny, ale nie kwalitatywny. Dlaczego? Bo w całości dyktowany jest porządkiem życia, a nie istnienia jako takiego. A mówiąc wprost: istotą takiego rozróżnienia jest diabelskie ukąszenie rozumu, które z rozmysłem poświęca wartości na rzecz rachunku zysków i strat.

Po trzecie wreszcie, zbawienie rzeczywiste nie może w żadnej mierze

4 Pojęcie to zawdzięczam oczywiście lekturze Martina Heideggera, czego dałem wyraz w pracach *Myślenie Heideggerem* oraz *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger* (Jasiński, 1988, 1997).

i w żadnym stopniu uwzględniać życiowej poprawności myślenia i czucia, bo przecież właśnie to życie ma opuścić. Wehikułem całej tej operacji staje się właśnie teatr.

Powróćmy zatem do Koheleta, który pisze dalszy ciąg historii Hioba. Jest znacznie radykalniejszy w swej postawie. Ale zacznijmy po kolei...

Centralnym zagadnieniem pozostaje kwestia odpowiedzialności za własne czyny, co w wersji teologicznej przyjmuje postać pytania o osobistą odpłatę (w domyśle: Bożą) za postęпки dokonane w życiu. W wersji zawężającej ten problem powiedzielibyśmy po prostu o winie i karze za grzech. Doświadczają tego Hiob, a znacznie dalej w tym idzie Kohelet. Otóż – jak to już wyżej przedstawialiśmy – na sumienie Hioba zarzuciła siidla ortodoksja i tradycja żydowska, która słowami jego interlokutorów kazała dopatrywać się w jego cierpieniach kary za grzech, być może nawet nieuświadomiany. Hiob tymczasem do końca stał przy swoim, to znaczy, że cierpi za winy niepopelnione. Odsłaniał zatem cierpienie bez cienia winy, a więc w gruncie rzeczy powinien być nagrodzony. Bo wszak jest cnotliwy. Tymczasem Kohelet całkiem prosto jakby neguje tę właśnie drugą stronę historii Hioba, to znaczy udowadnia, że nie jest bynajmniej prawdą oczywistą, że człowiek dobry, sprawiedliwy i cnotliwy musi być i może zawsze szczęśliwy. Nie istnieje bowiem w rzeczywistości takie proste wynikanie. Jakże często bowiem ten, który – zdawać by się mogło – ma naprawdę wszystko, żyje w przeświadczeniu, że nie ma nic. Nie jest szczęśliwy ani zadowolony ze swego życia. Takie wynikanie samo w sobie jest tylko produktem logiki czysto życiowej, a ta prawie nigdy nie jest konieczna ani oczywista. W tym sensie Kohelet wychodzi w bardzo prosty sposób, rzekłbym nawet zdroworozsądkowy, poza kanon ortodoksji żydowskiej. A nawet więcej: dla ortodoksyjnej myśli taki właśnie pogląd jest „nienaturalny”, jak tego dowodził chociażby mędrzec ben Syrach. Bo natura to było po prostu życie i trzeba było dopiero objawienia, aby ten łańcuch myśli przerwać. Adwersarze Hioba oraz ben Syrach nie robili zatem niczego innego, jak tylko usypiali sumienia ludzi, podczas gdy Kohelet usiłuje nimi potrząsać i zmuszać do myślenia własnego, na własny tylko rachunek. I do tego jeszcze zakorzenione w doświadczeniu egzystencjalnym.

Kim zatem jest Bóg Koheleta? Na pewno nie pracuje On w arkuszu kalkulacyjnym jak przysłowiowy rachmistrz, albowiem widzi nie tylko ilości, ale i jakości poszczególnych czynów człowieka. Od razu więc mamy tu do czynienia ze złamaniem paradygmatu logiki życiowej. Można nawet powiedzieć, że miast rachunku wynikania, czyli porównywania jednego do drugiego, czegoś do czegoś innego,

Kohelet mówi, że wszystko to jest marnością, a człowiek miast rachować⁵, winien trwać przy prawie. Innymi słowy, chodzi o porzucenie tej zgubnej dla człowieka mechaniki myślenia według reguł przez siebie ustanowionych i trwanie w oczywistości samego istnienia. A z tej perspektywy rzeczywiście wszystko okazuje się marnością – całe umebrowanie życia zostaje porwane przez wiatr, który zrywa się w zupełnie innej krainie. A my dodajmy: na pewno nie tej, którą włada diabeł. Inaczej to ujmując, jesteśmy oto poza tą binarną tablicą, według której taktuje zegar życia. Czyli poza górą i dołem, dobrem i złem, brzydotą i pięknem, ubogim i bogatym, szczęśliwym i nieszczęśliwym. Czyli w jakimś ZA.

A zatem Bóg Koheleta bynajmniej nie obdarowuje szczęściem tylko tych ludzi, którzy dobrze się sprawują. Bo gdyby tak było, byłby on w swoisty sposób odpowiedzialny za los człowieka. Jednak samo to pojęcie odpowiedzialności ukute zostało w porządku życia, a człowiek tylko ekstrapoluje je na Boga. Takiego błędu Kohelet więc nie popełnia. Naiwności ortodoksji żydowskiej przeciwstawia on chłodny realizm, myśleniu pozornemu myślenie istotne, to znaczy zgodne z prawem bytu. A nawet więcej – to w nim właśnie samo to prawo się ujawnia.

To by jednak również znaczyło, że człowiek nie jest w stanie zrozumieć Boga, a tym bardziej poznać prawa, które obraca cały świat. Mówi więc: „Widziałem wszystkie dzieła Boże: człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem; jakkolwiek się trudzi, by szukać – nie zbada. A nawet mędrzec, chociażby twierdził, że je zna – nie może go zbadać” (Koh 8, 17). Możemy twierdzenie to uzupełnić o taki ciąg myślenia: Bóg wprawdzie istnieje, ale jest niepoznawalny, a gdyby nawet był poznawalny, to nic na ten temat nie moglibyśmy powiedzieć, albowiem nie pozwala nam na to ułomność języka, którym się posługujemy. A zatem i to jest *marnością*.

I oto znowu znajdujemy się blisko naszego Hioba: wprawdzie cierpimy, ale nie wiemy dlaczego. Ale Kohelet natychmiast zadaje następne pytanie: a dlaczego w ogóle uznajemy szczęście za cel tego życia? Kto w ogóle to pytanie stawia? Jak wiadomo dla wielkiego Koheleta to rozumowanie kończy się powtarzaniem słów o *marności*, ale dla nas płyną z tego następujące i bez wątpienia fascynujące wnioski.

Najpierw to, że zarówno samo pytanie, jak i wizja szczęścia posiadają tu swoje granice, którymi są po prostu granice ludzkiej wyobraźni. A mówiąc wprost – są skrojone na miarę życia. Kohelet zdmuchuje to wszystko jak płomień marnej świecy i powtarza, że to *marność*. Jednak przy okazji też unicestwia wszelkie zaku-

5 O myśleniu rachującym jako przeciwieństwie myślenia istotnego pisał – jak już wspomnieliśmy – Martin Heidegger. O ile pierwsze w gruncie rzeczy było uwiadem myślenia jako takiego, o tyle drugie oddawało bycie i stało się wręcz bramą do myślenia.

sy i knowania szatana, który na formach życia żeruje. Kohelet odwraca się plecami od jakiegokolwiek dialogu z diabłem. Po prostu dmucha na zimne, bo wie, jak można na takiej rozmowie się sparzyć. Jest naprawdę mądry.

Ale przecież za Koheletową *marnością* idzie coś jeszcze, co nie do końca zostało przyswojone przez duchowość chrześcijańską. Jeśli bowiem poważnie i z pełną determinacją potraktować ten powtarzany zwrot, w gruncie rzeczy odsłaniamy wielkie pole analizy pustki i nicości. Skoro bowiem unicestwiamy wszelkie formy życia, czyli idąc za oderwaniem się od życia w sensie św. Jana od Krzyża, a także za *Gelassenheit* (opuszczeniem) Mistrza Eckharta, czyli za byciem „nagim” lub „istotnym”, cały pejzaż życia zostaje zdmuchnięty jak ten płomień świecy⁶. Co zatem pozostaje? Tu mamy to dramatyczne i fundamentalne rozejście się dróg: albo nicość z panem „nikt”, do której właśnie on nas zaprasza z uśmiechem, albo też życiowa pustka, czyli pejzaż, z którego wprawdzie wywiane zostały wszelkie formy, ale za to odkryta została całość bytu, czyli wszystko. A więc albo nicość (niebyt), albo pustka, która jest wszystkim, czyli byt. Bo tu właśnie działa ta niezrozumiała dla diabelskiego umysłu logika: życiowe nic, które od razu jest wszystkim. Kohelet był bardzo blisko jej odkrycia. A może wiedział o tym, tyle tylko, że jej odsłonięcie pozostawił nam, bo wtedy prawda ta zupełnie inaczej błyszczy i pracuje w nas samych.

A mówiąc nieco banalnie: Kohelet przekonuje, że szczęście nie jest bynajmniej jakąś należnością Boga wobec człowieka. Zresztą podobnie jak nieszczęście. Tak oto przebija on wszelkie iluzje świata życia i nakłuwą tę bańkę pozorów, którą wcześniej zaoferował nam diabeł. Píše: „Gdy ci się dobrze wiedzie, ciesz się z tego, a wiedzie ci się źle, wtedy to rozważ: zarówno jedno, jak i drugie sprawia Bóg, po-

6 Tu odsłania się niezwykle interesujące pole analizy nad istnieniem „nagim” lub „oderwanym”. Otóż pojęciem „nagiego życia” operuje współczesny filozof Giorgio Agamben (2008). Oznacza ona nie tylko człowieka całkowicie odartego z wszelkich ról społecznych, rzecz można, wykluczonego w sposób doskonały, ale również takiego człowieka, z którego zdjęto wręcz wszystkie formy jego osobowości i w ten sposób zredukowano jego byt do właśnie „nagiego” istnienia. Taki człowiek porusza się po cienkiej granicy między bytem a nicością. Jest idealnym „nikim”. Jak wiadomo jestestwo takie, któremu nawet odmawia się człowieczeństwa, ma swoją nazwę np. w tradycji średniowiecznej, a nawet starożytnej – to tzw. *homo sacer*. Są to fascynujące analogie. Niewątpliwie są to zaskakujące i może nazbyt radykalne spostrzeżenia, aczkolwiek widzę tu także – z perspektywy samej filozofii – niewykorzystane pole analityczne, gdzie aż się prosi, by wywieść Agambenowskie „nagie życie” z kategorii „*Gelassenheit*” Heideggera, rozumianej jako „opuszczenie”, oraz – jeszcze wcześniej – z pojęcia „ogolocenia” lub „oderwania” (nb. również interpretowanego jako *Gelassenheit*) Mistrza Eckharta. Krótko mówiąc – jak widać – owo „nagie życie” to poniekąd problem sam w sobie. I nie wiem do końca, czy sam Agamben miał pełną, a to znaczy *teoretyczną*, świadomość słów, których użył. Redukcja człowieczeństwa do nagiego bytu – tak podejrzuwam – była wdzięcznym tematem filozoficznej refleksji, albowiem z jednej strony odsłaniała to, w co człowiek jako istota społeczna był opakowany, z drugiej zaś przybliżała do granicy tajemnicy, za którą mogła się kryć odpowiedź na najważniejsze pytanie jednostki: kim jestem? To, co wyżej napisałem, jest być może ciekawym i fascynującym zagadnieniem czysto metafizycznym (w najszlachetniejszym sensie tego słowa, czyli jako ogólnej teorii bytu), natomiast zupełnie nim przestaje być wtedy, kiedy rozważania te przekładamy na żywą i brutalną rzeczywistość społeczną, albowiem wtedy mamy już do czynienia z jak najbardziej realną udręką, upodleniem i konaniem.

nieważ człowiek nie może dociec niczego zgoła, co będzie potem. Wszystko widziałem za marnych dni moich: tu sprawiedliwy, który ginie przy swej sprawiedliwości, a tu złoczyńca, który przy złości swej długo żyje. (Koh 7, 14–15).

„Kohelet oczywiście nie znał pojęcia opatrności. Nie znał również nowotestamentowego objawienia. Ale niewątpliwie działał na swych czytelników i słuchaczy – rzecz można – właśnie opatrnościowo, bo zmuszał do myślenia na miarę własnego doświadczenia egzystencjalnego. Aby jednak w pełni zrozumieć Chrystusowe słowa o małych, którzy będą wielkimi, ubogich, którzy staną się bogaci, oraz o ostatnich, którzy będą pierwszymi, trzeba wprawdzie z uwagą pochylić się nad *marnością* Koheleta. Ale przecież oprócz tego płynie w zdaniach Koheleta jeszcze jeden podziemny nurt myślenia, który moglibyśmy nazwać ekonomią pustki. A mianowicie: tak, jak w ciszy lepiej słyszeć wszelkie dźwięki, tak, jak spokój może zdemaskować zamęt oraz trwanie wszelkie przemijanie, tak też i Kohelet na nowo czytany odsłania całkowicie nowy wymiar naszej egzystencji. Swoją drogą to ciekawe, że jego *marność* tak bardzo została zbanalizowana. Bo to diabeł, wiedząc, że nie ma najmniejszych szans w starciu z takim przeciwnikiem, postanowił go po prostu ośmieszyć. Taktyka wielokrotnie przez niego stosowana.

ODWRÓCONY NIKT

Jak wiadomo, to poprzez Wulgatę i greckie „Ekleziastes” z Septuaginty (LXX) przedostało się do nas inne imię Koheleta. Jednak hebrajskie „Qohelet” nie pozostawia żadnych wątpliwości – słowo to oznaczało kogoś, kto jakby zagaja na zgromadzeniu, kto – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – jest swoistym moderatorem. Przy czym nie tylko ten ktoś przemawia i zachęca do tego innych, ale wyznacza jakby rytm wszystkim mów – między innymi właśnie poprzez rytmiczne powtarzanie tych samych słów. Kto wie, czy z tego nie powstał ów zwrot o *marności*. W każdym razie mamy tu do czynienia bynajmniej nie z jakąś osobą, lecz przede wszystkim z funkcją, którą każdy mógł pełnić. A zatem osoba skryła się za funkcją – tak, jakby jeszcze jedna forma życiowa okazała się bezużyteczną zabawką, albowiem ostatecznie chodzi o to, co się mówi, a nie jak lub też kto. To także pozbycie się łuski osobowości po to, by uzewnętrznić możliwie najpełniej jakąś indywidualność. A to prowadzi do wyzwolenia mowy bytu – to „się” pisze, a nie jest pisane przez jakiegoś skrybę, czy też, nie daj Boże, literata lub poetę. Kohelet – nie wiadomo, czy świadomie – gra tymi znaczeniami, cały czas i z niezwykłą konsekwencją. Bo jego mądre rozważania o wszechobecnej w życiu *marności* idą dokładnie po tej samej drodze, co gra z własnym byciem autorem. Zawsze na pierwszy plan wysuwa się światło bytu, a nie jakiegokolwiek jego określenia. I bez względu na to, kto to ujawnia.

Innymi słowy, mamy tu do czynienia z – nie wiadomo, czy do końca świadomą – strategią obecności poprzez dzieło, a nie poprzez osobę zakotwiczoną mocno w życiu. To bardzo nam przypomina naszego pana Nikt, który zarazem stawał się każdym w życiu, bo wszak był jego architektem. Mówiliśmy już o tym. Ale czy na pewno?

Pora zatem precyzyjnie odróżnić obie te strategie bycia. Diabeł chowa się za maskę, a najchętniej za innych po to, aby wszystkim i wszystkimi władać (dobrze to ujmuje de Rougemont (1992, s. 19–49)). Przekonuje na każdym kroku o swoim nieistnieniu. A co sobą i swoim działaniem wskazuje? Oczywiście nicość, bo jest jej posłańcem. Po to, by zanegować to, co Bóg stworzył. A więc poprzez życie taka swoisty niebyt, świat na opak, zbudowany niemal wyłącznie na buncie wobec Boga. Jego konstytutywną zasadą jest „nie”, ponieważ nie ma w nim i być nie może żadnego „tak”. Wszak wieje nicością. Z „dzieła” diabła nie może zatem nic wynikać, bo właśnie nic chce on tworzyć. Ale przecież to właśnie samo w sobie jest absurdem, ponieważ Bóg jest wszystkim i żadnego pustego miejsca nie pozostawia wolnym – zwłaszcza nie wiadomo komu lub czemu. Pan „nikt” prawić zatem może tylko o niczym.

Kohelet zaś mówi. Ale nie tylko. Mową swoją wyzwala istnienie wolne od form. Musi zatem umniejszać siebie, by spotęgować to, co głosi. Krótko mówiąc, to działanie zmierza dokładnie w odwrotnym kierunku niż aktywność diabła. Jako taki wymyka się wszelkim formom, którymi operuje życie.

Kiedy mówi się o nim, że jest pesymistą, od razu przytoczyć możemy jego słowa jakże bliskie epikurejczykom (których prawdopodobnie poznał). A kiedy zdobywamy się na to, by określić go jako sceptyka, niemal natychmiast cisną się do oczu jego słowa o sprawiedliwym Bogu i rzeczywistej opatrności: „Przyjrzałem się pracy, jaką Bóg obarczył ludzi, by się nią trudzili. Uczynił wszystko pięknie w swoim czasie, dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca” (Koh 3, 10–11). Nie jest też żadnym ascetą, ponieważ wszelkie dobre strony życia i powszednie przyjemności także są dziełem Boga: „Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił” (Koh 2, 14). Ale jednocześnie przestrzegał: „Powiedziałem sobie: »Nuże! Doświadczyć radości i zażyć szczęścia!« Lecz i to jest marność” (Koh 2, 1). Krótko mówiąc, Kohelet to postać wielowymiarowa i złożona, niepoddająca się żadnym jednoznacznym uproszczeniom⁷. A tego przecież wymaga od nas życie, które wymusza nazywanie, definiowanie, zakreslanie granic. Jednym słowem to, co żywe i zmienne, chce pojmować jako stałe i określone, inaczej mówiąc – uśmierca. Diabeł jest przecież apologetą śmierci.

7 Literatura w tej kwestii jest przebogata. Częściowo opieram się tu na pracy Wilfrida J. Harringtona (1982).

CZAS, PRZESTRZEŃ I ŚWIAT PO UDERZENIU GROMU

Prawdopodobnie moglibyśmy przytaczać jeszcze wiele innych sprzeczności i podziałów, które Kohelet przekracza. Ale i to myślenie o jego przesłaniu musimy w pewnym momencie zatrzymać: czy naprawdę wynika z tego tylko to, że ciągle jest jeszcze „przed” objawieniem i jakby nie dorasta do pełnego doświadczenia wiary? Z takimi twierdzeniami musimy jednak obchodzić się bardzo ostrożnie, bo jaką to miarą mierzyć możemy głębokość i zawartość samej wiary? Ale oprócz tego ten sposób czytania Koheleta wskazuje na jeszcze jedną ułomność, a mianowicie jego przekaz umieszcza w nader płaskiej perspektywie historycznej: coś następuje po czymś, a cała historia dzieje się jakby w porządku linearnym. Sam czas zaś biegnie od przeszłości ku przyszłości. Tymczasem rzeczywistość wiary i doświadczenie, które ona przywołuje, otwierają całkowicie nowy horyzont bycia, gdzie czas i przestrzeń życia zostają uchylone. Oznacza to nie tylko owo banalne stwierdzenie, że to, co było, zapewne także będzie lub też jest teraz, lecz przede wszystkim to, że całość tej rzeczywistości jest dostępna nawet w najmniejszym fragmencie, pod warunkiem wszakże, iż samo to doświadczenie jest na tyle istotne, że uchyla wszelkie formy życia, w tym zaś czas i przestrzeń. Wieczność znajduje się w chwili teraz i tutaj. Przebić zaś do niej się można tylko jednak wtedy, kiedy wpierw zamknie się w nawias wszelkie formy życia, czyli – wracając do naszego Koheleta – wtedy, kiedy z pełnym przekonaniem będzie można stwierdzić, że jest rzeczywiście *marnością*. I jeśli tak odczytamy Eklezjastesa, wówczas jawi się on nam jako autentycznie wielki reformator ducha, który czyni wielki krok ku rzeczywistości objawienia. Ten krok polega na tym, że odcina myślenie rozdarte dualizmami, wymyślonymi przez rozum człowieka podziałami na podmiot i przedmiot, po swojemu zdefiniowane dobro i zło, piękno i brzydotę, i wreszcie na ów podział, którego nie mogli przewyciężyć nawet prorocy z Qumran, bo ciągle jeszcze tkwili de facto w zoroastriańskim świecie, w którym nieustannie ciemność walczyła z jasnością. Dla Koheleta i to także jest *marnością*, albowiem spoza tych rozróżnień, które każą taktować całe ludzkie myślenie w rytmie wychyleń raz w stronę prawdy, a raz w stronę fałszu, wyłania się byt jeden i niepodzielny, który wypełnia wszystko, bo jest wszystkim, i przed którym naprawdę rozumny człowiek chyli głowę. Całą resztę rozwiewa wiatr, bo okazuje się jeno prochem. To jest rzeczywistość, którą faktycznie odsłania Kohelet.

Istnieje jednak jeszcze inna strona odkrycia, powiedziałbym – czysto ludzka. Tak, jak prawdziwą ciszę poprzedza zazwyczaj burza, tak też ową świadomość *marności* uderzenie gromu, który zmiata niemal całe życie i nakazuje spojrzeć w głąb samego bytu. Takie uderzenie sprawia również, że człowiek nie ma siły nawet odpowiedzieć na kuszenie diabła. I tylko jest, bo nie ma już nic. Scena została nagle uprzątnięta, a dramat zawieszony w powietrzu tak, jak gest urwany w poło-

wie drogi i jak słowo, po którym nawet nie ma kropki⁸. To właśnie jest prawdziwym dobrodziejstwem owej *marności* – dodajmy: odczytanej naprawdę granicznie i do końca. A tylko tak warto czytać, bo reszta jest jedynie literaturą.

Rzeczywistość, która w takim doświadczeniu się odsłania, przypomina scenę, z której wyniesiono wszelkie dekoracje. Powiedzielibyśmy nawet więcej: tu już i sceny żadnej nie ma, bo nie ma już teatru. Jest wprowadzić jakieś miejsce wydzielone, ale to, co z niego się wydobywa, przekracza zwykłą miarę sztuki i filozofii. Totalna redukcja i oderwanie całkowite – tylko w takim świecie możliwa jest mowa bytu. Bo damy mu wreszcie miejsce do ujawnienia się.

Wracając jednak do naszych stricte metafizycznych wykładni *marności* Koheleta, wspomnieć musimy, choćby pobieżnie, o pojęciu cięcia epistemologicznego, którym to posługiwałem się w obszernej książce *Czytanie Psalmów*. Bo i tutaj ono faktycznie się dokonuje. Ta zbyt abstrakcyjnie brzmiąca kategoria nabiera jednak w przypadku Koheleta całkiem konkretnych znaczeń, albowiem określa doświadczenie egzystencjalne, ku któremu się kieruje.

Przypomnijmy: o ile poznanie epistemiczne świata zakładało oddzielenie podmiotu od przedmiotu poznania (poznającego i poznawanego), o tyle poznanie epistemologiczne bierze w nawias tamto i bada same podstawy podobnego podziału: skąd się bierze i przede wszystkim jak działa w nas samych i naszym doświadczeniu. Krótko mówiąc, jesteśmy oto poza tym światem, w jakimś ZA, gdzie zaglądamy w czeluść bytu, zgadzając się jednocześnie na tajemnicę, którą skrywa. Czy jednak na pewno takie doświadczenie musi poprzedzać uderzenie gromu?

CO POWIEDZIAŁ KOHELETOWI GROM?⁹

To jest grom z jasnego nieba, bo zazwyczaj nikt czegoś takiego się nie spodziewa. Takie nagłe zrzućcie ze stołu wszystkich zabawek, a zwłaszcza żołnierzyków ustawionych w równych szeregach i gotowych do stoczenia kolejnej bitwy, ten gest odsłaniający puste pole, po którym hula swobodnie wiatr – czy naprawdę jest to li tylko gest rezygnacji? Dlaczego jednak opatrujemy go już jakimś znaczeniem, które znowu wędruje do nas z miejsca, które opuszczamy, czyli z przestrzeni życia? Spróbujmy nie opatrywać go żadnym określeniem i żadną wartością, niechże to będzie rodzaj higieny, która oczyszcza z dnia powszedniego i otwiera nas na rzeczywistość świętą. To jest prawdziwa trwoga, która tak zaciska gardło, że niemoż-

8 Przypomina to trochę atmosferę Apokalipsy Izajaszowej, o której obszernie pisałem w innej pracy (Jasiński, 2018).

9 Czytelnik zapewne zrozumie mój dług wobec *Ziemi jałowej* T.S. Eliota, który jednak nigdzie nie zdradza lektury samego Koheleta.

liwe się staje wypowiedzenie żadnego słowa, a nie strach, który przyjmuje formę artystyczną lub filozoficzną. Chodzi o słowo, które uniemożliwia zapisanie go, albowiem wymaga przeżycia w doświadczeniu... Trwoga, która tak paraliżuje człowieka żyjącego tym życiem, że człowiek zastyga w bezruchu – nie śpieszy się, więc nie grzeszy. Jedyne, co na samym końcu pozostaje, to *marność* Koheleta. Mistrza, który nawet grzechu nas pozbawia.

Cóż to za pejzaż przed nami? Oczywiście, że to krajobraz po bitwie, po której właśnie opada kurz. Wichura Apokalipsy przetoczyła się przed chwilą. Jest po – gdzieś w małej miejscowości na krańcach tej krainy. Minął kolejny sezon kolejnego roku życia. Była miłość, ale okazała się tak samo ulotna jak pora roku, która właśnie minęła. Owszem, zdarzyła się też kolejna burza, ale teraz jest spokój. I była też przyjaźń, ale nic więcej dodać tu nie mogę ponad to, co zanotował psalmista:

„Gdybyż to lżył mnie nieprzyjaciół,
z pewnością bym to znosił;
gdybyż przeciwko mnie powstawał ten, który mnie nienawidzi,
ukryłbym się przed nim..
Lecz jesteś nim ty, równy ze mną,
przyjaciół, mój zaufany,
z którym żyłem w słodkiej zażyłości,
chodziliśmy po domu Bożym
w orszaku świątecznym.
Niechaj śmierć na nich spadnie,
niechaj żywcem zstąpią do Szeolu,
bo w ich mieszkaniach jest wśród nich nikczemność !” (Ps 55, 13–16)

Jednak i to nie tylko traci sens, ale i – powiedziałbym właśnie metafizycznie – swą przedmiotowość, albowiem zasnutę jest już mgłą niebytu. Wiatr Apokalipsy rozwiewa wszystkie te pozory, diabeł kuli pod siebie ogon i czym prędzej czmycha do swojej z góry upatrzonej kryjówki.

Nawet wiary już nie ma, bo ustały wszelkie modlitwy i zastygły po uderzeniu gromu wszelkie rytuały. Spoza ich zasłony wyjrzała pustka. Ale i niewiary też nie ma, bo jest wymyślona przez życie. A ściślej – przez samego diabła.

Filozof załamał ręce nad prawdą, która po raz kolejny przecięła przez palce. I nieprawda straciła wówczas swój sens, bo zawsze siebie samą określała wobec pierwszej.

Przestał też padać deszcz i zgasło słońce, podróż dobiegła kresu. Bo ten z kolei wyznaczyło życie. Nawet te tradycyjne określenia, że jest się „w”, „poza” lub „po-

nad”, zgasły jak ostatnie światła rampy na scenie. To jest właśnie „po”. Wystarczy sięgnąć do Izajasza: „Oto Pan pustoszy ziemię, niszczy ją i przewraca jej powierzchnię, a mieszkańców jej rozprasza. I będzie dotknięty jak lud, tak i kapłan, jak sługa, tak i jego pan, jak służąca, tak i jej pani, jak nabywca, tak sprzedawca, jak pożyczkę dający, tak biorący ją, jak wierzyciel, tak jego dłużnik. Okropnie będzie spustoszona ziemia i bezgranicznie rozdrapana, bo Pan wydał taki wyrok” (Iz 24, 1–3). Ale przecież ta Apokalipsa nie jest tym samym co unicestwienie, albowiem zapala promyk nadziei na powtórne narodziny – tym razem w blasku bytu nagle odzyskanego. Tak samo, jak trzeba było odejść, aby na nowo wrócić, oddalić się, by być bliżej i poznać lepiej, tak też – w wersji powszechnej – musi nastać apokaliptyczne spustoszenie, by mogło narodzić się coś nowego. To jest ta sama mechanika, aczkolwiek w różnych zakresach stosowana.

W takiej ciszy czegoś szukam. Czego? Dokąd jeszcze można pójść? Co jeszcze można zobaczyć? Co poznać i co przeżyć? Otóż to wszystko było przecież zdefiniowane językiem życia, którego już nie ma. Czyli na nowo trzeba nauczyć się widzieć, słyszeć i mówić – językiem nowym i nieskażonym powszednią krzątaniną. To zadanie dla nowego aktora, który wyrzekł się swego aktorstwa. Schodzi ze sceny i zakreśla krąg, w którym nastąpić ma spotkanie z bytem jako takim. Wypływa bez lęku na sam środek oceanu, snuje nieśpiesznie nową opowieść i łagodnie uwalnia nieznaną wcześniej energię. Wieje równo z wiatrem, płynie wespół z kolejną falą, wczuwa się w rytm soków pulsujących pod korą drzewa. Przekazuje, ale niczego nie wymyśla. Widzi przy zamkniętych powiekach, słyszy każdym skrawkiem swego ciała. Tą właśnie drogą następuje odkrycie istnienia, czyli po drugiej stronie życia, do której nie ma wstępu diabeł.

Ojcowie pustyni, mistrzowie ducha, znali doskonale takie doświadczenia. Abba Arseniusz, kiedy jeszcze przebywał pośród życia, czyli w pałacu cesarskim, usłyszał przecież ten głos: „Arseniuszu, uciekaj od ludzi, a będziesz zbawiony”. Ale przecież nie możemy tej wskazówki rozumieć powierzchownie, lecz widzieć w niej powinniśmy głębsze przesłanie. Ów głos z jasnego nieba przemawiający do Arseniusza w istocie każe widzieć o wiele bardziej fundamentalną więź pomiędzy ludźmi niż tylko tę, która określana jest porządkiem życia. A mianowicie pozwala ona dostrzegać w każdym innym człowieku, bez względu na to, jaką rolę odgrywa i jaką maskę nosi w życiu, biorcę tej samej łaski istnienia, całkowicie bezinteresownej, i jako z góry daną odpowiedź na pytanie jeszcze niezadane. Tyle tylko, że paradoks jej odkrycia polega na tym, że aby ją dostrzec, trzeba wpierw od niej się oddalić – tylko tak jest możliwe zrozumienie. Pustynia zatem urzeczywistnia się w tłumie i w miejscu najbardziej ruchliwym każdego miasta pod jednym tylko warunkiem – o tyle, o ile jestem w stanie zamknąć w cudzysłów całe moje życie. Trzeba

przewyciężyć całkiem naturalny lęk, który temu towarzyszy, bo oto wchodzę na drogę, przy której drogowskazów nie stawia dzień powszedni, lecz święto, które ledwo przeczuwam.

Nastrój ten, którego nagle doświadczam, oddają znakomicie strofy T.S. Eliota:

„Tutaj nie można usiąść leżeć ani stać
I ciszy nawet nie ma w górach
Tylko bezpłodny suchy grzmot bez deszczu
I samotności nawet nie ma w górach”¹⁰

To właśnie w takim pejzażu nagle odnajdujemy tego, *który zawsze idzie obok*. Na opuszczonej plaży nadmorskiej, idąc ciągle wbrew uporczywemu wiatrowi i po kolejnym potknięciu, ze zdumieniem widzę na piasku ślady kogoś, kto zawsze kroczył tuż obok, a nawet podnosił mnie delikatnie za ramię, kiedy upadałem – tak właśnie kończy ten obraz sam Eliot. A całość poematu rozbrzmiewa wołaniem „dawaj, współczuj, panuj nad sobą” (*datta, dajadwam, damjata*), które ostatecznie prowadzi do pocucia pokoju – pokoju ponad wszelkim pojęciem i wyobrażeniem.

Wydaje się, że to jest ten sam pokój, który przynosił swym uczniom Jezus. Mówimy o trwaniu w bycie poza jakimikolwiek podziałami, nawet jeszcze przed pojęciem pokoju i niepokoju. Tylko w takim stanie rzeczywiście znoszone są wszelkie dychotomie. Samo istnienie jawi się jako oczywiste. Byt wypełnia sobą wszystko, bo jest wszystkim, nie pozostawiając żadnego miejsca pustego. To tylko diabeł je wymyśla i mami nas pozorem stwarzanie czegośkolwiek. Bynajmniej nie dowartościowuje tym człowieka, lecz na odwrót – degraduje go i upokarza. Jednym słowem, sam pomysł bycia kreatorem i twórcą jest z piekła rodem, bo zaprzecza temu, co jest. Tak, to również jest nierzeczywiste i pozorne. Zatraciliśmy w życiu pocucie rzeczywistości, ponieważ przenieśliśmy je w rejony fantazji, pozoru i konceptu czy-sto umysłowego.

Kończąc ten wątek naszych rozważań o opowieści gromu, który ostatecznie – w sytuacji granicznej – sprowadza pokój, koniecznie powrócić musimy do innej mojej opowieści (w książce *Diabeł, marne życie i wiatr Apokalipsy*) o ucieczce z tego świata. Zupełnie przypadkowo trafiło przed moje oczy Kazanie 6 (*Na Narodzenie Pańskie*) papieża, św. Leona Wielkiego, w którym udowadnia on, że „pokój odrywa ludzi od świata” (1936)¹¹. A więc raz jeszcze argument pojawia się sam – naprawdę nie ma sensu dłużej zwlekać.

10 Fragment poematu *Ziemia jałowa* w tłumaczeniu Krzysztofa Boczkowskiego

11 Celowo korzystam tu ze starego wydania *Kazań* w znakomitym tłumaczeniu ks. dr. Jana Czuja.

TAKO RZECZE KOHELET: NIC DODAC NIC UJĄĆ

Nie był sceptykiem ani urodzonym pesymistą – to są intelektualne mity, które spreparował rozum i umysł postępowego człowieka, by uzasadnić swoje panowanie nad życiem. Stały się one z czasem pewnymi kalkami myślenia i przyłgnęły do naszej historii. Spróbujmy od nich się oderwać.

Gdyby bowiem konsekwentnie dowodzić, że Kohelet był rzeczywiście sceptykiem i pesymistą, to w takim razie nigdy nie mógłby nawet jednego zdania powiedzieć o tym, że opatrność Boża jednak istnieje i jest rzeczywista, a nie wymyślona przez człowieka. Powiada więc: „[Bóg] uczynił wszystko pięknie w swoim czasie, dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca [...] Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało; do tego nic dodać nie można ani od tego coś odjąć” (Koh 3, 11–14). Tymczasem twierdzenie o tym, co naprawdę istnieje, nie pozostawia żadnej wątpliwości. Czy jednak jest to tożsame z pojęciem opatrności Bożej? Czy czasami nie dokonujemy swoistej nadinterpretacji, wpisując w słowa Koheleta wiedzy z późniejszego okresu?

Trzeba na samym początku rozróżnić pojęcie i jego desygnat, czyli to, o czym się mówi, od tego, za pomocą czego. I nie ulega wątpliwości, że Kohelet, choć nie znał samego terminu „opatrność”, jednak posługiwał się jego sensem. A nawet więcej – na nim oparł całe swoje przesłanie. Innymi słowy, jego *marności* po prostu nie da się w pełni zrozumieć bez zgłębienia wcześniej znaczenia opatrności.

Kohelet prawdopodobnie znał pojęcie prawa, bo zapewne czytał nie tylko Psalmy, ale i wcześniejszą literaturę prorocką. Było mu zatem nieobce rozumienie uniwersalnej konieczności, która wpisana jest w byt i która ujawnia się w losie człowieka w różnych kontekstach. Grzech zatem był efektem nie tylko wolnej woli człowieka, ale także odstępstwem od obowiązującego prawa. Zejściem z jego ścieżki – być może chwilowym i być może przez zwykłą nieuwagę lub zapomnienie. Jednak skutek zawsze był ten sam: otwarcie bramy dla nicości. I nie musimy w tym miejscu dodawać, kto stał przy niej, uśmiechając się zdradziecko.

Takie pojęcie prawa i taki kontekst jego porzucenia bardzo przypomina teorię wczesnych atomistów greckiej filozofii. I niech nas nie zmylą pozornie różne znaki obu tych szkół myślenia. Wszak i jedni, i drudzy starali się z pełnym przekonaniem mówić o rzeczywistości, czyli o tym, co jest. Uważali to – i słusznie – za naczelne zadanie poznania. Byli zaiste realistami. Tyle tylko, że o ile filozofowie greccy próbowali przede wszystkim tę rzeczywistość oddać (odbić) w swych pojęciach i kategoriach, o tyle autorzy starotestamentowych tekstów byli na jej służbie. A to zupełnie inny horyzont nie tylko poznania, ale i doświadczenia egzystencjalnego. Śmiem twierdzić, że to drugie było w tym momencie raczej obce Grekom.

Krótko mówiąc, pojęcie prawa i grzechu takie, jakie spotykamy chociażby w słynnym Psalmie 119, stoi bardzo blisko z pojęciem parenklizy atomów (clina-men) Epikura, a wcześniej Demokryta. Tym, czym był ruch atomów w naturze – ściśle zdeterminowany i poddany obiektywnie działającej konieczności – tym było prawo starotestamentowe, natomiast odchylenie od jego przebiegu, definiowane przez Greków jako przypadek, stawało się grzechem u proroków. Warto jednak w tym miejscu podkreślić, że parenkliza atomu była możliwa tylko w próżni, czyli – mówiąc innym językiem – w nicości. Ta zaś w świecie Starego Testamentu stawała się synonimem niebytu, czyli Szeolu. Wiemy też, kto był wysłannikiem tej krainy i kto, stwarzając byty pozorne, z jednej strony nieustannie oskarżał człowieka przed Bogiem, z drugiej zaś kusił człowieka mirażami krain osobnych, stworzonych według jego wyobraźni i umysłu.

Kohelet był realistą i mówił przede wszystkim o tym, co jest. Ale wiedział też, że aby w ogóle móc zacząć poważną rozmowę na ten temat, wcześniej trzeba usunąć wszelkie formy i wykonać gest ostatecznej rezygnacji. Dlatego zawarł to wszystko w swoim zawołaniu o *marności*. I nie można tego pojęcia odrywać od pojęcia opatrności, ale wprost przeciwnie – należy wyprowadzać je z niej. Bo opatrność nie działa przypadkowo, lecz z mocą konieczności, nie jest chaosem lecz określonym porządkiem, obraca wszelkie nieboskłony bytu według żelaznych prawideł, a nie tych, które wymyśla człowiek. Zresztą i sam człowiek przez nią jest pisany. Zdanie, które swym życiem zostawia po sobie, już wcześniej zostało zapisane w Wielkiej Księdze świata. To dlatego właśnie zakręty w prawo lub lewo, nasze wzloty lub upadki mają tylko względny charakter, bo i tak wszystko toczy się po drodze, którą nie my wyznaczamy. Głupiec tylko usiłuje skręcać w bok i nadal podążać swoją ścieżką, i bawić się w topografa nowej krainy. Katastrofa wpisana jest w jego wędrówkę, natomiast na szlaku prawa takie pojęcie jest po prostu nieznane.

Nie jest także możliwe takie poznanie rzeczywistości, jakiego sami się nauczyliśmy – to znaczy niemalże tożsame z jej opanowaniem. Kohelet neguje nie tylko takie poznanie, ale także wręcz całą tę matrycę myślową, która definiuje samo poznanie. Píše więc: „widziałem wszystkie dzieła Boże: człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem; jakkolwiek się trzyma, by szukać – nie zbada” (Koh 8, 17). Ale sprecyzujmy bardziej to stanowisko. Otóż Kohelet powiada, że choć takie opanowanie przedmiotu poznania, o jakim tu mowa, rzeczywiście jest niemożliwe, to jednak możliwe jest uczestniczenie w jego pojawianiu się – innymi słowy: rozpoznawanie, ale niejako od środka, z punktu widzenia uczestnika, a nie obserwatora, czyli – mówiąc wprost – doświadczanie go. I znowu jesteśmy z jednej strony jeszcze przed Grekami, z ich sofistyką i ich sceptycyzmem, z drugiej zaś jakby po Grekach, czyli wtedy, kiedy pojawia się filozofia świadomości i hermeneutyka

epistemologiczna. A mówiąc dosadniej: z jednej strony jest „jeszcze” stary Heraklit, ale z drugiej „już” Kant, Fichte, Schelling i przede wszystkim Heidegger. Czytelnik wybaczy te skróty myślowe, ale pozostawiam je tu w takim kształcie, albowiem pełne ich rozwinięcie wymagałoby po prostu osobnego studium¹².

W każdym razie tak właśnie pracuje w tekście Koheleta jego pojmowanie opatrności. I to ono – raz jeszcze to podkreślmy – stanowi ontyczną przesłankę do kwestii *marności*. Dlaczego zatem komuś zależało, aby ten ciąg myślenia przykryć banałem i zamknąć w jarmarcznym kramie z przysłowiami? Być może samo pytanie jest retoryczne, albowiem działa tu ten sam mechanizm, który odwraca znaczenia słów i który każe pozór brać za rzeczywistość, a na jego straży stoi pan Nikt.

Kohelet przez całą swą księgę nie odstępuje ani o krok od przekonania o działaniu woli Boskiej, która wyznacza sens całej rzeczywistości. Niczego nie opatruje komentarzem, pozostając przy oczywistości twierdzenia o jej istnieniu. Ta pewność jest naprawdę zadziwiająca, zwłaszcza w kontekście całej względności, jakiej poddane jest życie człowieka. To wszystko nie jest opatrzone jakimś swoistym komentarzem literackim, po prostu jest, bo jest. Jakby nie warto było dalej nad tym się rozwodzić. Ponadto świat nią zarysowany jest kompletny i całkowity, nie pozostawiając żadnej wolnej przestrzeni, czyli nicości. A zatem nie tylko istnienie diabła jest tu uzurpacją i nadużyciem ontologicznym, ale przede wszystkim świata przez niego kreowanego, a w szczególności życia z jego formami. Kimże bowiem jest ów posłannik tego, czego nie ma?

Tymczasem słońce wschodzi i zachodzi, ktoś umiera i ktoś się rodzi, to, co kiedyś było, znowu się przydarza, bo i czas płynie bynajmniej nie wzdłuż linii wymyślonej przez umysł człowieka, lecz po kole, którego ani środka, ani też średnicy nikt nie jest w stanie pojąć. Tajemnica nie jest czymś niezwykłym, lecz wpisana została w naturę i nie wiedzieć czemu, człowiek ni stąd, ni zowąd postanowił jej nie zaakceptować, ponieważ wyznacza granice. Kohelet: „Jak nie wiesz, którą drogą duch wstępuje w kości, co są w łonie brzemiennej, tak też nie możesz poznać działania Boga, który sprawuje wszystko” (Koh 11, 5). Zauważmy też – niejako na marginesie – jakiej metafory używa Kohelet na określenie działania Boga w świecie człowieka. Otóż mówi o mocy ducha, która ujawnia się nie tylko poprzez bóle ro-

12 Pewnym wstępem do niego mogłyby być moje książki: *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger* oraz wcześniejsza – *Myślenie Heideggerem* (Jasiński, 1988, 1997). Generalnie jednak w tej uwadze poczynionej w tekście chodzi o cały nurt rozwoju filozofii bytu i nowego rozumienia samej metafizyki oraz o tradycję przełamywania dualizmów podmiotowo-przedmiotowych w filozofii. Gdzieś zaś w finale takich rozważań powinno się też poddać gruntowanej analizie pojęcie cięcia epistemologicznego (zwłaszcza w sensie Gastona Bachelarda), to znaczy spróbować umieścić je w takiej właśnie ontologicznej perspektywie. W pewnym też sensie odpowiedzią na te wszystkie zagadnienia jest moja koncepcja ethosofii wyłożona w *Tezach o ethosofii* (*Theses on ethosophy*).

dzenia, ale jest dokładnie tym samym co moc, która porusza słońce na niebie i sprawia, że wiatr wieje – krótko mówiąc, mamy do czynienia z siłą, do której swej ręki na pewno nie przyłożył człowiek, bo go przerasta. Akcentowanie tej zewnętrznej wobec życia perspektywy widzimy w wielu miejscach tekstu Koheleta, a zatem nie jest ona czymś przypadkowym. To jeszcze jeden przejaw opatrności, o której on wiele wiedział, ale właśnie dlatego niewiele mógł powiedzieć.

Tę wiedzę dzielił z anonimowym autorem Psalmu 14, który tak inkantował:

„Oni są zepsuci, ohydne rzeczy popełniają,
nikt nie czyni dobrze.
Pan spogląda z nieba
na synów ludzkich,
badając, czy jest wśród nich rozumny,
który szukałby Boga” (Ps 14, 1–2).

Mamy tu taki sam wykład Boskiej opatrności, której tajemnica polega na tym, że jest tak daleko, że aż w najdalszą głęb człowieka sięga, a nawet powiedzieć można, że jest bliżej nas niż my sami sobie. Tym bardziej zasmuca pejzaż, który jej się jawi – *nikt nie czyni dobrze*, bo *wszyscy kłamią*. Bo wiatr nicości nawiedził tę krainę. Ale przecież z obrazu tego wynika także ostateczna nadzieja oparta na tym, że spoza teatru dnia powszedniego jednak wyłania się inna rzeczywistość, która tylko jakby na chwilę i jakby przez fatalną pomyłkę została zakryta.

To świat pełny, choć nieskończony, stały, choć wydaje się zmienny, uporządkowany, chociaż człowiek robi, co może, aby wzniecić bałagan. Ale i to Kohelet jakby rozumie i z miłością się pochyla nad każdym z nas, bo wie, choć głośno o tym nie mówi, że gdzieś na początku popełniony został błąd, który dopuścił księcia ciemności... A ten, nie zwlekając, stworzył życie. Tak powstał teatr.

Kohelet powiedział: „zażywać szczęścia przy jedzeniu i picu”.

W jaskrawej sprzeczności z ukutym powszechnie obrazem Koheleta stoją jego zdania o traktowaniu przyjemności tego świata, które – co wynika poniekąd z jego pojmowania opatrności – są po prostu darami Boga. A więc są – tyle tylko, że najpierw zdać sobie trzeba sprawę, czym są, a potem jak działają w nas samych. I tu dopiero wlewa się w opowieść Koheleta tradycja epikurejczyków z ich pojęciem ataraksji. Czy na pewno?

Pojęcie ataraksji kiedyś znaczyło tyle co równowaga ducha i spokój wobec zarówno lęku przed śmiercią, jak i strachu przed cierpieniem i bólem. Bardzo czę-

sto, zwłaszcza wśród stoików, wręcz utożsamiane było ze szczęściem¹³. Generalnie jednak pojęcie to określane było porządkiem życia, czyli – jak byśmy powiedzieli, używając naszej terminologii – w horyzontalnej perspektywie. Kohelet wprawdzie pisze wyraźnie: „Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił i duszy swej pozwalał zażywać szczęścia przy swojej pracy” (Koh 2, 24) – ale czy rzeczywiście jest to efektem jego lektury Demokryta? Po pierwsze, nie ma i nie może być żadnego materialnego dowodu na to, że w ogóle czytał Greków. Co najwyżej możemy domniemywać tego pośrednio, analizując niektóre jego zwroty. Po drugie zaś – i to jest najistotniejsze – musimy, analizując taką postawę życiową, wchodzić w głębiej jej metafizycznej treści, a nie zadowalać się tylko badaniem powierzchownych związków z inną tradycją duchową i filozoficzną. To bowiem dopiero posuwa naprzód pracę ducha i skłania do nowych doświadczeń.

Już chwilę później znajdujemy w jego tekście inne słowa: „Bo też człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie – to wszystko dar Boży” (Koh 3, 13). Twierdzenie na pozór banalne i oczywiste, ale jednak na pewno nie mogłoby wyjść z ust stoika. Otóż – zauważmy – o ile samo pojęcie szczęścia zostało przez Greków, a w szczególności Demokryta i Epikura, ściągnięte w horyzont życiowych odniesień, o tyle u Koheleta zostaje wyświetlone na wertykalnej osi wartości i tym samym choć człowieka dotyczy, to jednak miarę ludzką przekracza. Krótko mówiąc, odsłonięta zostaje zupełnie inna perspektywa, która nie jest efektem studiów nad starymi tekstami, czyli wiedzy, lecz owocem zupełnie nowego doświadczenia duchowego. I to ono dopiero niepostrzeżenie spokój Greków przemienia w pokój – zaiste Chrystusowy. Powstaje zatem oczywiste pytanie: która postawa człowieka rzeczywiście staje się niewzruszona i zdolna znieść największe nawet cierpienie: ta, która odwołuje się do życiowych i czysto ludzkich wymiarów bycia, myślenia i czucia, czy też ta, która przekracza tę materię i stara się znaleźć jej uzasadnienie poza nią? Opieranie się tylko na sobie wtedy, kiedy mam kłopot ze sobą, podobne jest do wsparcia się na rozżarzoną żelazną – nie tylko zostawia ślad, ale i jest nieskuteczne. Nie mówiąc już o tym, że od samego początku dotknięte jest sławetnym – n.b. właśnie greckim, bo przez Arystotelesa sformułowanym – błędem myślenia *petitio principii*, czyli wyjaśniania po kole, gdzie wyjaśniający staje się wyjaśnianym. Bo przecież człowiek występuje tu w podwójnej roli – podmiotu, jak i przedmiotu poznania.

13 Tu warto wspomnieć o pracach francuskiego badacza Pierre'a Hadota, a zwłaszcza o książce *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza* (Hadot, 2004). N.b. podobne tezy udowadnia też w swoich pozostałych pracach, nieznanym polskiemu czytelnikowi.

Tymczasem Kohelet otwiera nas niespodziewanie – nawet takim niepozornym twierdzeniem – na niezwykłą głębię. Staje na twardym gruncie rzeczywistości i poraża oczywistością. I co najważniejsze, to nie są żadne bon moty, albowiem ich prostota jest odwrotnie proporcjonalna do zawartości. Jest przy tym konsekwentny, co wskazuje na dokładne przemyślenie każdego słowa – prawdopodobnie wsparte wielkim doświadczeniem.

To, co powiedział na temat używania uciech stołu, powtarza przy okazji pozycji człowieka w społeczeństwie: „Dla każdego człowieka, któremu Bóg daje bogactwo i skarby i któremu pozwala z nich korzystać, wziąć swoją część i cieszyć się przy swoim trudzie – to Bożym jest darem. Taki nie myśli wiele o dniach swego życia, gdyż Bóg go zajmuje radością serca” (Koh 5, 18–19). Spokój duszy i tym razem oparty jest na fundamencie najbardziej rzeczywistym, tj. spoczywa w tym jednym wyróżnionym punkcie, gdzie krzyżują się dwie linie: horyzontalna, wyznaczająca porządek życia, i wertykalna, wyznaczająca porządek istnienia. Jeśli pozbawimy go tej drugiej, to – jak po równi pochyłej – toczy się życie niczym swobodnie puszczone piłka. Jednak Kohelet nawet nie przypuszczał, jak te dwie linie jeszcze odcisną się na losie człowieka – wtedy, kiedy los ten wniesiony został na górę Golgoty i przybity do belek krzyża.

Widzimy więc, jak ten, który przestrzegał nieustannie przed *marnością* życia, odnajduje jego zakotwiczenie poza nim samym. W prostych słowach skrył uniwersalną prawdę o ludzkiej egzystencji. Jeśli mówi o umiarze, równowadze i pokoju, zawsze w tle widzi wielką i niezmierzoną przestrzeń metafizyczną, która wszystkim tym określeniom nadaje właściwy sens. Ani mniej, ani więcej, ani głębiej, ani też zbyt płytko – dokładnie tak, jak jest. Powiada: „Nuże więc! W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij swoje wino! Bo już ma upodobanie Bóg w twoich czynach” (Koh 9, 7). Bo właśnie – co ważne – poprzez taką postawę ujawnia się także same bóstwo Najwyższego. Wszak we wszystkim jest i wszystkim jest. Bo jest pełnią.

KOHELET O NADMIARZE

Jednak te rozważania o przyjemnościach tego świata, których mądry człowiek nie powinien się wyrzekać, nagle urwane są powtarzającym się napomnieniem, że i one ostatecznie są *marnością*: Powiedziałem sobie: „»Nuże! Doświadczę radości i zażyję szczęścia!« Lecz i to jest marność” (Koh 2, 1). Przy takim myśleniu, jakie prezentuje tu Kohelet, łatwo jednak wpaść w nader banalne spostrzeżenia. Ot, takie, że nadmiar wina i jedzenia szkodzi, wskazany jest we wszystkim umiar itd. Spostrzeżenia, dodajmy, które na pewno nie czyniłyby Koheleta na tyle oryginalnym, że warto by było aż z taką uwagą pochylać się nad jego tekstami.

A jednak to nie ta matryca myślenia. I znowu wychodzi Kohelet jako wielki mędrzec, który mówi także do nas i jest nam współczesny. Umiar, do którego nawołuje, w gruncie rzeczy powinien być poprzedzony rozważaniami o pokoju, do którego człowiek winien zmierzać. Bo jest jego właśnie przejawem. To stan równowagi pomiędzy wymogami życia a możliwością czytania samego istnienia. Mówiąc zaś kategoriami wyżej zaproponowanymi, równowaga, która zakłada niejako ów umiar, wynika z bycia w tym jednym wybranym punkcie całego bytu, w którym linia wertykalna istnienia styka się z linią horyzontalną życia. To punkt, który zarazem określa nasze miejsce pod niebem – to jedno, przeznaczone dla jednego tylko indywiduum. W nim jest sens i – jak powiedzielibyśmy nieco filozoficznie – nasze mieszkanie w całości bytu. I tylko wtedy rozmowa o umiarze i równowadze przestaje być banałem, albowiem odsyła nas do takiego właśnie myślenia metafizycznego.

Opisujemy zatem stan, w którym wahadło zegara przestaje się wychylać raz w jedną, a raz w drugą stronę. Czyli od pragnienia po jego zaspokojenie, od miłości do nienawiści i – generalnie – od wychodzenia ku czemuś aż po ucieczkę od wszystkiego. Tutaj właśnie człowieka mądry znajduje nie tylko swe zamieszkanie w bycie, zakotwiczenie w istnieniu, jednym słowem – tylko swoje miejsce, ale i pokój, który przecież nie jest jedynie spokojem jak w życiu. Bo ten ostatni utożsamiany jest z wolnością od trosk i kłopotów, w ogóle stał się synonimem bycia wolnym „od”. Tymczasem pokój, w tym najgłębszym sensie, staje się wolnością „ku”, czyli całkowitym wychyleniem się ku tajemnicy bytu. Pierwszy zamyka człowieka jak twierdzą, drugi otwiera, bo nie ma przed czym się bronić – a wręcz na odwrót: dawać dostęp istnieniu rzeczywiście.

Z takiej perspektywy zupełnie też inaczej spogląda człowiek na poszczególne zdarzenia swego życia: „Tak więc jeżeli człowiek wiele lat żyje, ze wszystkich niech się cieszy i niech pomni na dni ciemności, bo będzie ich wiele. Wszystko, co ma nastąpić, to marność” (Koh 11, 8). Krótko mówiąc, *marność* Koheleta zmiata niczym wiatr wszelkie formy życia, w tym zaś szczególnie przeszłość i przyszłość, i staje się drogowskazem do trwania w istnieniu jako takim.

Taka droga prowadzi do bycia poza pesymizmem i optymizmem, szczęściem i nieszczęściem, albowiem przywraca wszystkim tym słowom sens, który został odwrócony przez życie. I co najważniejsze – to droga realisty, a nie utopisty. Bo tylko człowiek dotknięty fałszywą wyobraźnią *czci bałwany, które stały się dla niego pułapką* – możemy powiedzieć, parafrazując słowa Psalmu 106.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer: Suwerenna władza i nagie życie* (tłum. M. Salwa). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Bober, A. (1967). *Studia i teksty patrystyczne*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- de Rougemont, D. (1992). *Udział Diabła* (tłum. A. Frybes). Warszawa: Wydawnictwo Wodnika.
- Hadot, P. (2004). *Twierdza wewnętrzna: Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*. Warszawa: Aletheia.
- Harrington, W. J. (1982). *Klucze do Biblii* (tłum. J. Marzęcki). Warszawa: IW PAX.
- Jasiński, B. (1988). *Myślenie Heideggerem*. Warszawa: Klub Otrycki.
- Jasiński, B. (1997). *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (2017a). *Modlitwy*. Warszawa: Ethos/Fronda.
- Jasiński, B. (2017b). *Po drugiej stronie życia: Notatki i szkice z zakresu teologii więzienia*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (2018). Wprowadzenie do Apokalipsy Izajasza, wnuka Zorobabela i potomka królów judzkich. *Homo Dei*, 2, 99–106.
- Jung, C. G. (1995). *Odpowiedź Hiobowi* (tłum. J. Prokopiuk). Warszawa: ETHOS.
- Kierkegaard, S. (1967–1978). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (Vols. 1–7, H. V. Hong, E. H. Hong, red. i tłum.; przy współpr. G. Malantschuka). Bloomington: Indiana University Press.
- Kierkegaard, S. (1987). Pochwała Abrahama. W: *Bojaźń i drżenie* (tłum. J. Iwaszkiewicz). Warszawa.
- Leon Wielki. (1936). *Kazania wybrane* (tłum. J. Czuj). Poznań: J. Jachowski.

THE DEVIL, JOB AND THE FUTILITY OF KOHELET

SUMMARY

The dissertation analyzes the well-known biblical story of Job in a new light. The author reads it from the perspective of temptation by the devil, and then derives from this the concept of absurdity. He conducts a discussion with Kierkegaard in this connection. He goes on to a new reading of the Apocalypse according to Isaiah, and finally analyzes the message of Kohelet, placing it in the light of modern philosophy. He defines his own position on the matter with the term ethosophy - the wisdom of existence.

Article submitted: 19.02.2025; accepted: 13.04.2025.

Słowa kluczowe: Kan. 1399, zasada legalizmu, reforma kanonicznego prawa karnego, Doktryna Kościoła

Parole chiavi: can. 1399, principio di legalità, riforma del diritto penale canonico, Dottrina della Chiesa

Keywords: can. 1399, the principle of legality, the reform of canonical penal law, Church Doctrine

Dariusz Kłosiński¹

FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO SAN PIO X DI VENEZIA, ITALIA

ORCID: 0000-0002-4809-9818

CAN. 1399 NEL PROCESSO DI ULTIMA RIFORMA DEL LIBRO VI CIC

I cambiamenti che riguardano l'ambito morale, che si possono constatare nella Chiesa, la sostituzione erronea delle sanzioni penali con il perdono, per i motivi dell'amore cristiano (Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis [PCLTI], 2011, p. 5), hanno motivato Benedetto XVI ad ordinare con la decisione del 25 gennaio 2008 la revisione del Libro VI del Codice di Diritto Canonico promulgato nel 1983 [CIC 1983]. L'intenzione del Papa era adattare le disposizioni del diritto penale canonico alla situazione attuale della Chiesa. Il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi ha divulgato lo „Schema recognitionis Libri VI Codicis Iuris Canonici” [Schema] (PCLTI, 2011). Poi il testo dello schema è stato inviato alle Conferenze Episcopali, alle Congregazioni della Curia Romana ed anche alle Conferenze dei Superiori Maggiori degli Istituti di Vita Consacrata per ricevere i loro commenti sul testo (Kaleta, 2015, 118). Papa Francesco mediante la Const. ap. *Pascite gregem Dei* del 23 maggio 2021 (Francesco, 2021) concluse i lavori al nuovo Libro VI del Codice e riforma il diritto penale latino². Uno dei temi nevralgici nei commenti della dottrina che riguarda l'ambito penale canonico dopo la promulgazione del CIC 1983 era il modo nel quale viene accolto in esso il principio di legalità e la presenza nel Libro VI la norma che è in evidente contrasto con il principio, cioè il can. 1399. Nell'ar-

1 **Ks. dr Dariusz Kłosiński** – sacerdote della diocesi di Łomża, dottore in diritto canonico presso la Facoltà di Diritto Canonico San Pio X di Venezia (e-mail: dariuszm.klosinski@gmail.com).

2 Per conoscere precisamente la cronologia dei lavori sul nuovo Libro VI, vedi: (Astigueta, 2021).

ticolo ci fermeremo alla presentazione e all'analisi del testo del can. 1399 descritto nel progetto e nel testo definitivo del nuovo Libro VI.

1. CAN. 1399 NELLO SCHEMA RECOGNITIONIS LIBRI VI DEL CIC 1983

Il can. 1399 nello *Schema* affermava che:

Praeter casus hac vel aliis legibus statutos, divinae vel ecclesiasticae legis externa violatio tunc tantum potest iusta poena puniri cum violatio eiusque gravitas ex ipsa Ecclesiae doctrina clare et certe innotescat proindeque quaedam sanctio rationabiliter praevideri possit et dummodo necessitas urgeat damnum et scandalum reparandi. (PCLTI, 2011, 39)

La parte introduttiva dello *Schema* illustra le motivazioni che spingono il legislatore a voler modificare i singoli canoni. Mentre, la seconda parte del documento introduce il progetto di riforma del Libro VI e presenta una descrizione dei singoli canoni. Relativamente al can. 1399 si legge:

Quaedam verba adduntur ad melius explicandam rationem huius traditionalis praevisionis normativae. Principium iuridicum: „Nulla poena sine lege poenali” nullatenus in casu contradicitur, ex eo quod „lex poenalis”, qua sancitur violatio eiusque gravitas, etsi non contineatur in quadam norma formali, tamen clare et certe ab omnibus cognosci potest, cum tali modo in doctrina Ecclesiae contineatur et affirmetur. (PCLTI, 2011, 16)

All'inizio è doveroso osservare che, nonostante le numerose critiche sia durante il processo di codificazione sia dopo la promulgazione del CIC 1983 e la mancanza di una norma simile nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali [CCEO 1990], il Legislatore aveva intenzione di mantenere la „Norma generale”. Vedeva allora la necessità di una disposizione penale che risponda ai casi precisi che non sono previsti nella parte seconda del Libro VI. Il canone nel progetto era sempre collocato come ultimo del Libro VI, sotto lo stesso Titolo VII intitolato „Norma generalis”. Occorre affermare che lo *Schema* non prevedeva molti cambiamenti strutturali del Libro VI, ma si poteva osservare l'intenzione del Legislatore di precisare e ampliare notevolmente certe disposizioni che riguardano le pene espiatorie nella prima parte, ma anche alcuni canoni nella seconda parte del Libro VI.

La prima parte del canone „Praeter casus hac vel aliis legibus statutos” era

immutata, per cui il nucleo delle possibili discussioni sulla relazione della norma con il principio di legalità permaneva. Il cambiamento riguardava l'aggettivo *ecclesiasticae* utilizzato al posto di *canonicae* poiché rispondeva alle numerose richieste dei canonisti presentati già dopo la promulgazione del CIC 1983 (Sanchis, 1993, p. 49; De Paolis e Cito, 2000, p. 368-369; Astigueta, 2003, p. 605; 2010, p. 16; Pighin, 2021, p. 523). La distinzione tra *divinae* ed *ecclesiasticae* pone maggiore coerenza tra il Titolo I del Libro I del CIC 1983 e il fatto che per legge ecclesiastica non si intende solo quella codiciale, in quanto il concetto è ben più esteso. Tale cambiamento mette in risalto le due fonti normative del diritto della Chiesa, quella divina e quella umana.

Un cambiamento radicale lo vediamo invece nella seconda parte della norma presente nello *Schema*. Non troviamo più la prima condizione necessaria per applicare il canone prevista nella norma vigente cioè *specialis violationis gravitas*, la seconda condizione invece è ridotta solo alla necessità di *damnum et scandalum reparandi*. Per quanto riguarda lo scandalo, nel progetto del futuro canone esso deve essere già compiuto. A nostro parere la riduzione della reazione penale solo alla conseguenza, cioè al bisogno di riparazione del danno provocato dal comportamento scandaloso già esistente, si mostra come una proposta opportuna. Lo strumento preventivo più adatto e veloce nel diritto canonico è ovviamente il precetto penale. Di questo parere sono anche molti autori che commentavano il can. 1399 (Pighin, 2021, p. 522; Sanchis, 1993, p. 61; Gottero, 1997, p. 352). La mancanza della prevenzione nello *Schema* del can. 1399 presenta un ritorno alla condizione prevista nel can. 2222 del CIC 1917 dove si richiedeva, che lo scandalo fosse già compiuto. Nel progetto del nuovo canone non vediamo la condizione che riguarda la *specialis violationis gravitas*, presente nella norma in vigore. Ricordiamo che siamo sempre nella seconda parte del Libro VI, dove ogni azione penalizzata dai canonici deve essere grave e imputabile per dolo o per colpa, secondo quanto disposto dal can. 1321 §1 non modificato nello *Schema*, che dopo l'ultima riforma del diritto penale è diventato il §2 dello stesso canone.

1.1. La valutazione della gravità della trasgressione e la dottrina della Chiesa

Nel progetto del nuovo can. 1399 si poteva trovare un'altra novità notevole che riguarda la *Ecclesiae doctrina clare et certe*. Cosa intenderebbe il Legislatore facendo riferimento alla dottrina della Chiesa chiara e certa? Il can. 750 definisce tutte le verità dogmatiche che sono proposte dalla Chiesa ai fedeli, e che portano conseguenze penali in caso di inosservanza. Il canone è stato modificato nel 1998 con mp *Ad tuendam fidem* di Giovanni Paolo II (Ioannes Paulus II, 1998), ed è stato

diviso in due paragrafi. Il primo paragrafo riguarda tutte le dottrine che fanno parte della rivelazione divina scritta o tramandata e chiedono dai fedeli l'assenso di fede. La negazione o il dubbio ostinati di tali verità, definita nel can. 751 come eresia, è sanzionata penalmente nel can. 1364 con la scomunica *latae sententiae*. Invece il secondo paragrafo del can. 750 precisa che anche le singole verità che riguardano la fede o costumi, pur non essendo divinamente rivelate, possono essere oggetto del magistero infallibile. I credenti rispetto a tali dottrine non sono tenuti a un assenso di fede, ma hanno l'obbligo di accoglierle e ritenerle con fermezza. La conseguenza penale di un eventuale rifiuto è presente nel can. 1365 riformato, mentre il can. 752 tratta il caso del rifiuto del magistero non infallibile (Mosconi, 2022, p. 645-646). Il canone riformato prevede non solo una giusta pena, secondo la versione previgente della norma, ma anche una censura, la privazione dell'ufficio ed eventuali pene espiatorie da poter aggiungere. La tematica contenuta nel can. 1371, nella versione del Libro VI antecedente l'ultima modifica, era molto complessa, ma il suo nodo comune stava nella disobbedienza verso le autorità della Chiesa, soprattutto verso i suoi Pastori. La punizione era prevista in due casi diversi: il rifiuto, o l'insegnamento contrario alla dottrina proposta dai Pastori della Chiesa nella loro funzione di magistero, e l'ostinata disobbedienza ai dettami provenienti dalla loro funzione di governo (Pighin, 2014, p. 363). La nota dottrinale della CDF del 29 giugno 1998 precisa, che chi negasse le dottrine *de fide tenenda*, di cui al can. 750 §2, „assumerebbe una posizione di rifiuto di verità della dottrina cattolica e pertanto non sarebbe più in piena comunione con la Chiesa cattolica” (CDF, 1998, p. 547; Vanzetto, 2022, p. 206; Pighin, 2014, p. 364).

I canoni che prevedono le conseguenze penali per i delitti dottrinali già citati in precedenza (cann. 1364; 1371 prima della riforma), nello *Schema* appaiono notevolmente cambiati. Soprattutto il can. 1371, che è stato diviso in due canoni diversi. Nella proposta di riforma il can. 1371 n. 1 diventa il can. 1365, e viene collocato subito dopo il can. 1364, nella Parte II del Libro VI, sotto il Titolo I che nello *Schema* suona: *De delictis contra Fidem et Ecclesiae unitatem*. Al testo della norma prima della riforma è stata aggiunta una conseguenza penale molto più forte e precisa: „censura puniatur et privatione officii, si quod habeat; his sanctionibus aliae addi possunt de quibus in can. 1336”. Il n. 2 del can. 1371 nella proposta diventa il §1 del nuovo can. 1371, e prevede simili conseguenze penali come il can. 1365 in progetto. Il §2 del can. 1371 ripete letteralmente il can. 1368 del Codice prima della riforma. Si sono però aggiunti ancora due paragrafi al can. 1371: „§3. Qui non servaverit officium exsequendi sententiam exsecutoriam iusta poena puniatur, non esclusa censura, et salva semper damnorum et iustitiae reparatione. §4. Qui obligationem secreti pontificii servandi violat poenis de quibus in can. 1336 puniatur”.

Vediamo dunque che i canoni riguardanti i delitti contro la dottrina della fede, nello *Schema* della riforma del Libro VI sono stati notevolmente cambiati, e le conseguenze penali previste sono più precise e rigorose. Possiamo notare che nel can. 1371 riformato sono presenti sei paragrafi, e non solo quattro come nello *Schema*.

Il can. 1399 in progetto prevedeva la punizione con giusta pena per la violazione la cui gravità „ex ipsa Ecclesiae doctrina clare et certe innotescat”. L’azione contro la dottrina divina formalmente rivelata (can. 750 §1), ma anche quella non formalmente rivelata e proposta in via definitiva dal Magistero (can. 750 §2), oppure l’insegnamento del Sommo Pontefice o Collegio dei Vescovi, anche se non definitivo (can. 752), rappresentano certamente tale gravità. Il Codice vigente, e lo *Schema* ancor di più, protegge la dottrina della Chiesa dai tre livelli sopracitati e provvede una sanzione in caso di violazione. Va ricordato però, che le azioni delittuose contro la dottrina della Chiesa, previste nei canoni esaminati sopra non esauriscono tutti i delitti possibili contro la dottrina. Come giustamente osserva Pighin, un esempio difficile da inquadrare lo troviamo nelle disposizioni del can. 752, relativamente all’insegnamento morale del magistero autentico ordinario ma non definitivo. Anch’esso è obbligatorio, anche se non allo stesso livello dell’insegnamento di cui al can. 750, e va accolto da parte di ogni fedele. Un altro problema che Pighin riscontra „riguarda la legittimità dell’insegnamento del magistero nel campo della legge naturale [...] soprattutto in tema di dottrina sociale e di bioetica” (Pighin, 2011, p. 271). Ci sono inoltre molti casi, identificati dalla dottrina stessa come atti e comportamenti concreti, che in quanto materia sono considerati peccato grave. Questi, sotto certe condizioni, possono avere carattere delittuoso. Tali atti, che non sempre si trovano nell’elenco dei delitti nel Libro VI, potrebbero trovare una risposta penale proprio nel can. 1399. Un’azione contraria alla dottrina della Chiesa che provoca scandalo nella comunità ecclesiale non può rimanere senza adeguata reazione da parte dell’autorità.

Nel Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, con la quale Papa Giovanni Paolo II ha promulgato il CIC 1983, si nota come le norme codiciali sono in un certo senso la traduzione nel linguaggio canonico proprio della dottrina ecclesiale:

Lo strumento, che è il Codice, corrisponde in pieno alla natura della Chiesa, specialmente come viene proposta dal magistero del Concilio Vaticano II in genere, e in particolar modo dalla sua dottrina ecclesiologica. Anzi, in un certo senso, questo nuovo Codice potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico questa stessa dottrina, cioè la ecclesiologia conciliare. (Ioannes Paulus II, 1983, XI)

Successivamente il Pontefice ricorda come sia impossibile tradurre perfettamente „l'immagine della Chiesa”, poiché il Codice, e ovviamente tutto il diritto ecclesiastico, deve sempre riferirsi in modo naturale a tale esempio (Ioannes Paulus II, 1983, XI). Proprio la dottrina esprime l'immagine vera della Chiesa:

Fra gli elementi che caratterizzano l'immagine vera e genuina della Chiesa, dobbiamo mettere in rilievo soprattutto questi: la dottrina, secondo la quale la Chiesa viene presentata come il popolo di Dio e l'autorità gerarchica viene proposta come servizio [...]; la dottrina per cui la Chiesa è vista come „comunione”, [...]; la dottrina, inoltre, per la quale tutti i membri del popolo di Dio, nel modo proprio a ciascuno, sono partecipi del triplice ufficio di Cristo: sacerdotale, profetico e regale. A questa dottrina si riconnette anche quella che riguarda i doveri e i diritti dei fedeli, e particolarmente dei laici; e, finalmente, l'impegno che la Chiesa deve porre nell'ecumenismo. (Ioannes Paulus II, 1983, XII)

Il progetto del nuovo can. 1399 chiedeva la *Ecclesiae doctrina clare et certe* per una eventuale valutazione della gravità della trasgressione e una successiva applicazione della pena. Nel Catechismo della Chiesa Cattolica, come assicura San Giovanni Paolo II nella Const. ap. *Fidei depositum*, troviamo „un'esposizione della fede della Chiesa e della dottrina cattolica, attestate o illuminate dalla Sacra Scrittura, dalla Tradizione apostolica e dal Magistero della Chiesa” (Ioannes Paulus II, 1992, p. 117). Il testo del Catechismo è „sicuro e autentico per l'insegnamento della dottrina cattolica” (Ioannes Paulus II, 1992, p. 117). Proprio queste sono le qualità che richiedeva il can. 1399 nello *Schema* della riforma.

Anche Mosconi nel suo intervento sottolinea, che la valutazione della gravità nel caso del can. 1399 nello *Schema* era collegata con la dottrina della Chiesa: „Nello *Schema* [...] del 2011 si era ipotizzato che la gravità della violazione dovesse essere valutata in base alla dottrina della Chiesa, con chiarezza e certezza e che la necessità di riparare lo scandalo [...] dovesse essere associata anche alla gravità del danno” (Mosconi, 2022, p. 273).

Siamo sempre in campo penale, che nel caso del canone esaminato, considera l'azione esterna dolosa. Si può affermare che il nuovo canone in progetto poteva trovare la sua applicazione in qualunque caso di violazione grave, considerata sicuramente come peccato grave, e non prevista espressamente nelle altre norme penali della seconda parte del Libro VI, il quale ha già provocato un danno attraverso lo scandalo nella comunità ecclesiale. In verità l'ambito dei casi previsti nel Catechismo della Chiesa Cattolica come peccati gravi, riferiti a un singolo precetto

del decalogo, è sicuramente più ampio rispetto a quelli previsti nel Libro VI. L'intenzione della nuova norma era proprio rispondere penalmente ai casi di violazione della dottrina che non trovano una precisa norma penale nel Codice.

1.2. La sanzione che può essere ragionevolmente prevista

Un ulteriore aspetto interessante che si nota nel testo del can. 1399 dello *Schema* riguarda la sanzione penale, che „rationabiliter praevideri possit”. L'applicazione stretta del principio di legalità, secondo il modello che troviamo negli ordinamenti civili, prevede che la pena deve essere stabilita dall'autorità competente nel modo più preciso possibile, e soprattutto prima del fatto criminoso. Il ricorso alla sanzione che può essere „ragionevolmente” prevista allontanava la norma dal concetto positivistico della legalità penale. Nella disposizione presentata nello *Schema* del can. 1399 possiamo osservare l'influsso delle argomentazioni descritte nella sentenza del Tribunale vaticano del 5 maggio 2005. In tale sentenza il giudice vaticano, trovandosi nella situazione di assenza di una norma penale previa, e quindi nelle circostanze simili previste dal can. 1399, fa riferimento alla sentenza della Corte EDU del 22 novembre 1995 (Corte EDU, 1995b) dove viene affermato che: „l'interpretazione giuridica dell'ordine giuridico elaborata dal giudice costituisca anche un elemento portante del sistema penale, e che detta interpretazione non contraddica il principio di legalità, se la decisione finale adottata [...] sia compatibile con l'essenza del reato, e possa ragionevolmente essere prevista” (Tribunale SCV, 2007, n. 9).

Il ricorso agli elementi della legalità sostanziale, descritti nella sentenza sopra citata, non osserva strettamente il principio di legalità, ma non viola i criteri dell'ordinamento penale canonico, che affronta invece non solo gli elementi formali della legge, ma anche sostanziali. Le novità presenti nel can. 1399 dello *Schema* non sono entrate nel testo finale approvato da Papa Francesco, ma mostrano influssi di diverso tipo che accompagnavano il Legislatore durante i lavori preparativi al nuovo Libro VI.

È utile a questo punto ricordare la riflessione di Coccopalmerio, che già nel 2001, nella prima edizione del Codice di diritto canonico commentato da *Quaderni di diritto ecclesiale*, alla domanda „Dove si trova il diritto della Chiesa?”, riferendosi al can. 1399, risponde:

Orbene, a nostro parere, detta previsione non costituirebbe un'eccezione incomprensibile al principio giustissimo della legalità della pena [...], per il profondo motivo che l'antisocialità dei comportamenti adombrati nel detto can. („la speciale gravità della violazione”) e la relativa [...] sanzione canonica sono già promulgate nella stessa dottrina ecclesiale, la quale con-

danna, in forma ricorrente, certi comportamenti [...] e quindi costituisce la più significativa, e a tutti nota, promulgazione del diritto nel caso in questione. Se poi è vero che il diritto della Chiesa comprende anche i doveri morali non compiendo i quali si compie peccato grave, dobbiamo ritenere che il diritto della Chiesa si trova anche là dove l'attività magisteriale ha dichiarato che esiste un dovere morale. (Coccopalmerio, 2017, p. 51-52).

2. CAN. 1399 NEL NUOVO LIBRO VI

L'ultima riforma del diritto penale canonico fatta da Papa Francesco mediante la Const. ap. *Pascite gregem Dei*, non accoglie la proposta dello *Schema*, e nel testo definitivo promulgato è presente lo stesso can. 1399 come nel CIC 1983. Il canone è presentato come ultimo nel Libro VI e come unica norma del titolo VII intitolato *Norma generalis*. Il Legislatore ha deciso di preservare la disposizione originale del canone e di non introdurre le novità nel suo contenuto. Il can. 1399 non è l'unico nel testo finale a non essere stato riformato secondo la proposta dello *Schema*. Possiamo dunque presumere che il Legislatore non intendeva cambiare il canone già conosciuto nella dottrina, valutando gli elementi nuovi del progetto come non molto significativi, oppure già presenti in alcune parti del Libro VI. Nel suo intervento Arietta presenta anche altre motivazioni del Legislatore, per le quali ha deciso di non mutare il can. 1399:

L'indirizzo di fondo è stato accolto addirittura dalla giurisprudenza europea, in favore della punizione di condotte non formalmente tipizzate che ragionevolmente facessero prevedere l'intervento sanzionatorio dell'autorità (Corte EDU, 1995a). Nel caso di un sistema penale che va applicato in tutte le culture umane, una disposizione di chiusura di questa natura non pare possa essere evitata. (Arrieta, 2021, p. 49)

La disposizione del can. 1399 durante il processo di codificazione postconciliare era oggetto di notevoli critiche da parte di alcuni esperti che riconoscevano nella norma il punto in cui il diritto penale canonico non osserva nello stesso modo il principio di legalità, secondo il modello accettato dal diritto secolare, che così facendo allontana due ordinamenti (Krukowski, 1970, pp. 50-56). Il fatto che il Legislatore ecclesiastico non abbia modificato il can. 1399 significa che non cerca di avvicinare i due sistemi penali. Boni nel suo articolo dove tratta la riforma del Libro VI commentando la presenza del can. 1399 non modificato afferma: „Il diritto penale canonico ancora una volta, e suggestivamente nel canone finale – una „bandiera”

più che un „mezzo penale” – suggerla l’inverosimile se non impossibile suo livellamento e standardizzazione agli ordinamenti secolari” (Bono, 2022, p. 80).

Relativamente ai canoni che proteggono la dottrina della Chiesa, presenti nello *Schema* e analizzati sopra, essi sono stati accolti nel testo promulgato. Il nuovo can. 1365, che rappresenta il can. 1371 n. 1 CIC 1983, risulta quasi identico a quello dello *Schema*. Nella seconda parte relativa alla privazione dell’ufficio come una delle possibili conseguenze penali, è stata cancellata la frase „si quod habeat”. È una riduzione logica. Il soggetto deve possedere un ufficio affinché possa essere punito mediante la privazione di quest’ultimo. Nel testo definitivo vengono inoltre precisate le pene espiatorie che possono essere applicate in caso di delitto previsto nella norma. Il can. 1365 prevede l’applicazione delle pene presenti solo nei §§2-4 del can. 1336, per cui non può essere applicata la dimissione dallo stato clericale presente nel §5 di questo canone.

Simili conseguenze penali sono presenti nel can. 1371 §1, esso ripete quasi letteralmente la norma descritta nello *Schema*. È stata solo aggiunta l’espressione *pro casus gravitate*, a sottolineare l’obbligo del giudice di valutare la gravità del fatto criminoso compiuto prima della punizione.

I delitti riguardanti la dottrina della fede, trattati dai cann. 750 §2 e 752, sono affrontati anche dal can. 1365. Per quanto riguarda la dottrina nel senso più ampio e morale, come la vediamo nel Catechismo, i possibili fatti criminosi contro di essa sono previsti in altre norme del diritto penale canonico.

CONCLUSIONE

La Chiesa è una comunità molto complessa in cui si riscontrano problematiche di natura morale, disciplinare e penale che toccano tutti i membri della comunità. Appare poco probabile pertanto, avvalersi di un unico sistema penale, un elenco preciso contenete tutti i possibili delitti. La legge quindi, deve continuamente evolversi e garantire un’adeguata risposta, anche di natura penale, ai nuovi delitti. Purtroppo però, il processo legislativo che mira ad assicurare giustizia spesso appare complesso e lento sia che si tratti di diritto penale statale che di diritto canonico. Nel caso del diritto canonico i casi delittuosi non previsti dalla legge penale positiva trovano risposta attraverso il can. 1399. Le soluzioni che prevedono la punizione, anche in caso di comportamenti che fino ad oggi non erano definiti come delitti dalla legge positiva, o che a seguito di una valutazione dell’ordinario si giunga all’applicazione di una pena, sono inaccettabili nei sistemi in cui il principio *nullum crimen sine lege* è stato accolto in modo strettamente formale. Il can. 1399, lungamente criticato in quanto ritenuto in evidente contrasto con il principio di legalità, rap-

presenta quello strumento che permette all'autorità della Chiesa di reagire sempre, anche quando lo scandalo è provocato da un comportamento non tipizzato come un delitto e ferisce la comunità o il bene della Chiesa. Si nota inoltre, come le discussioni relative alle modalità con cui il principio di legalità dovrebbe essere accolto nel diritto canonico appaiono poco incisive e non suscitano problematiche come nel periodo postconciliare. Il ricorso alla dottrina della Chiesa e alla sanzione ragionevolmente prevedibile, descritte nello *Schema* del can. 1399, potevano portare a interpretazioni errate e aumentare le già numerose critiche mosse nei confronti della Norma generale. La volontà del Legislatore di preservare la Norma generale nel suo stato originale appare la scelta giusta poiché la norma, già conosciuta e applicata nella pratica penale canonica, può svolgere il suo servizio per il bene della Chiesa.

Bibliografia

- Arrieta, J. I. (2021). Il nuovo diritto penale canonico. Motivazioni della riforma, criteri e sintesi dei lavori. Le principali novità del Libro VI CIC. In: L. Sabbarese (ed.), *Legalità e pena nel diritto penale canonico*, 35-54. Urbaniana University Press.
- Astigueta, D.G. (2003). Lo scandalo nel CIC: significato e portata giuridica. *Periodica 92*, 589-651.
- Astigueta, D.G. (2010). Facoltà concesse alla Congregazione per il Clero. *Periodica 99*, 1-33.
- Astigueta, D.G. (2021). Una prima lettura del nuovo Libro VI del Codice come strumento della carità pastorale. *Periodica 110*, 351-384.
- Boni, G. (2022). Il Libro VI. De sanctionibus poenalibus in Ecclesia: novità e qualche spigolatura critica. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiiese.it>) 11, 1-132.
- Coccopalmerio, F. (2017). Riflessioni sull'identità del diritto ecclesiale. In: Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale (ed.). *Codice di Diritto Canonico Commentato*. (p. 31-53). Ancora Editrice.
- Congregatio pro Doctrina Fidei [CDF]. (1998). *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professione di Fede*. AAS (90), 544-551. Traduzione (25.02.2025): https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_it.html
- Corte Europea dei Diritti dell'Uomo [Corte EDUa]. sentenza 22 novembre 1995, S.W. c. Regno Unito. n. 47/1994/494/576. <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-57965>

- Corte Europea dei Diritti dell'Uomo [Corte EDUb]. sentenza 22 novembre 1995, *C. R. c. Regno Unito*. n. 48/1994/495/577. <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-57955>
- De Paolis, V. – Cito, D. (2000). *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*. Urbaniana University Press.
- Di Giorgio, D. (2008). Il principio di legalità nel sistema delle fonti dello Stato Città del Vaticano. *Ius Ecclesiae* 20, 243-261.
- Franciscus. (2021). Constitutio Apostolica *Pascite gregem Dei*, AAS 113 (6), 534-555.
- Gottero, R. (1997). La “norma generale” del diritto penale canonico (can. 1399). Commento a un canone. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 10, 343-354.
- Ioannes Paulus II. (1983). Constitutio Apostolica *Sacrae disciplinae leges*. AAS 75 (2), VII–XIV.
- Ioannes Paulus II. (1992). Constitutio Apostolica *Fidei depositum*. AAS 86, 113-118.
- Ioannes Paulus II. (1998). Litterae apostolicae motu proprio datae quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. *Ad tuendam fidem*. AAS (90), 457–461.
- Kaleta, P. (2015). Kanoniczne sankcje karne za przestępstwa majątkowe. *Prawo Kanoniczne* 58, 117-135.
- Krukowski, J. (1970). Problem rewizji kan. 2222 Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Roczniki Teologiczne – Kanoniczne* 17, 45 - 56.
- Mosconi, M. (2022). Commento al canone 750. In: Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale (ed.), *Codice di Diritto Canonico Commentato*, (p. 750-751). Ancora Editrice.
- Pighin, B.F. (2011). *I fondamenti della morale cristiana. Manuale di etica teologica*. EDB Bologna.
- Pighin, B.F. (2014). *Diritto penale canonico. Nuova edizione riveduta e ampliata*. Marcianum Press.
- Pighin, B.F. (2021). *Il nuovo sistema penale della Chiesa*. Marcianum Press.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis [PCLTI] (2011). Schema recognitionis Libri VI Codicis Iuris Canonici (Reservatum). Typis Polyglottis Vaticanis.
- Sanchis, J. (1993). *La legge penale e il precetto penale*. Giuffrè Editore.
- Tribunale SCV, sentenza 5 maggio 2007, n. 9, Dalla Torre presidente, Picardi promotore di giustizia, *Ius Ecclesiae* 20 (2008) 227-242, che si può leggere, tra l'altro, in: D. Di Giorgio, (2008), pp. 228-242.
- Vanzetto, T. (2022). Commento al canone 205. In: Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale (ed.), *Codice di Diritto Canonico Commentato*, (p. 230-231). Ancora Editrice.

CAN. 1399 IN THE PROCESS OF THE LATEST REFORM OF BOOK VI OF THE CIC

SUMMARY

Canon 1399 CIC is a criminal norm that occupies a special place in the Code of Canon Law. Its unique character results primarily from the obvious discrepancy between the disposition of the Canon and the principle of legalism expressed in the formula *nullum crimen, nulla poena sine lege poenali previa*. During the recent process of the reform of ecclesiastical criminal law, culminating in the promulgation of the new Book VI of the Code of Canon Law, the possibility of a new edition of the General Principle was discussed. Despite the proposals present in the Draft Amendments (*Schema*), the Legislature decided to retain the Canon as promulgated in the 1983 Code. The article presents a historical outline of the process of the recent reform of the Canon. 1399, analyses the proposals for modification presented in the Schema and presents possible reasons why the norm was not modified in the promulgated text of the new Book VI of the CIC.

Słowa kluczowe: dzasada antropiczna, subtelne dostrojenie, inteligentny projekt, idea zamysłu Boga, teologia, filozofia przyrody, nauka

Keywords: anthropic principle, fine-tunning, Intelligent Design, the Mind of God, theology, philosophy of nature, science

*Przemysław Kocik*¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0009-0005-3553-033X

INTERPRETACJE ZASADY ANTROPICZNEJ I MOŻLIWOŚĆ ICH WYKORZYSTANIA W TEOLOGII KATOLICKIEJ

WSTĘP

Kosmiczne koincydencje stanowiące podstawę formułowania zasady antropicznej prowadzą nas do konkluzji, że wszechświat jest szczególnie przyjazny życiu i rozwojowi rodzaju ludzkiego. Wniosek ten stał się przyczynkiem do dalszego dyskursu nad szczególną biofilnością wszechświata, który to dał początek zasadzie antropicznej oraz jej różnym interpretacjom. Na szczególną uwagę zasługują trzy z nich: subtelne dostrojenie, inteligentny projekt i zamysł Boży. Wszystkie trzy hipotezy są podobne w swoich założeniach i konkluzjach, lecz istnieją w nich bardzo istotne różnice.

W pierwszej części artykułu przedstawiono syntetycznie trzy teistyczne interpretacje słabej zasady antropicznej. Analizując je, starano się nakreślić tło historyczno-filozoficzne ich powstania, podkreślając jednocześnie ich wady i zalety. W kolejnym kroku podjęta została próba określenia, w jakim stopniu można wykorzystywać je we współczesnej teologii oraz apologetyce.

¹ Ks. mgr Przemysław Kocik – prezbiter archidiecezji warszawskiej, magister teologii, doktorant w Szkole Doktorskiej Akademii Katolickiej w Warszawie (ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa), e-mail: przemyslaw.kocik95@gmail.com.

SUBTELNE DOSTROJENIE

Ostatnie dziesięciolecia to czas intensywnych badań i spektakularnych odkryć we wszystkich dziedzinach nauk szczegółowych. Jesteśmy w stanie badać wszechświat z coraz większą precyzją, a nasza wiedza na temat otaczającego nas świata jest o wiele większa niż przed laty. Naukowcy, którzy zauważyli szczególne dobranie parametrów stałych fizycznych i praw przyrody zaczęli zadawać sobie pytanie: jak precyzyjnie nasz świat jest dostrojony do życia? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przeprowadza się teoretyczne eksperymenty opierające się na zmianie wybranych parametrów świata i badaniu ich wpływu na funkcjonowanie świata. Kilka z takich eksperymentów teoretycznych opisuje John Barrow (2017) w swojej książce *State natury*. W jednym z nich naukowiec postanowił zbadać, jaki wpływ na funkcjonowanie świata, mają tylko dwie liczby: „stosunek mas elektronu i protonu (β), [...] oraz stała struktury subtelnej (α)” (Barrow, 2017, s. 211). Obie te liczby w znacznym stopniu odpowiadają za istnienie i funkcjonowanie atomów. Wyniki eksperymentu są zaskakujące – okazało się, że aby podtrzymać świat w istnieniu, ich zmiana jest praktycznie niemożliwa. Jak podkreśla sam autor, w eksperymencie przyjął idealistyczne założenie, że parametry świata nie są ze sobą powiązane, w rzeczywistości bowiem stałe fizyki, chemii czy biologii są ze sobą ściśle połączone. Zmiana pojedynczej stałej może doprowadzić do zmiany jednej lub wielu innych stałych opisujących wszechświat na różnych poziomach. „Gdyby uległy one choćby niewielkiej zmianie, świat stałby się jałowy, martwy, zamiast mienić się wszelkimi odcieniami złożoności” (Barrow, 2017, s. 211). Aby ukazać, z jak bardzo precyzyjnym dostrojeniem mamy do czynienia, amerykański astronom Owen Gingerich przeanalizował stosunek energii ekspansji wszechświata do sił grawitacyjnych. Według niego dostrojenie tych wartości sięga aż 59. miejsca po przecinku (Gingerich, 2013, s. 60). Zmiana tego stosunku już na tym poziomie spowodowałaby że wszechświat nie istniałby w formie, którą znamy.

W obliczu tak nieprawdopodobnych zbiegów okoliczności, jakie musiały zajść, aby powstało życie, rodzi się pytanie: dlaczego wszystko jest ze sobą tak idealnie skoordynowane? Tych, którzy próbują odpowiedzieć na to pytanie, można podzielić na dwie grupy. Przedstawiciele pierwszej z nich trzymają się mocno naturalizmu metodologicznego. Przyjmują oni fakt, że powstanie obserwowalnego przez nas świata jest niezwykle nieprawdopodobne. Współczesny aparat naukowy nie jest w stanie określić przyczyn jego powstania, stąd na tak postawione pytanie nie są w stanie udzielić odpowiedzi lub odnoszą się do kategorii przypadku. Druga grupa natomiast podkreśla, że skala prawdopodobieństwa jest zbyt mała (tj. bliska zeru), by przypisywać ją przypadkowi. Próbuje więc wyjaśnić fenomen istnienia świata poprzez argumenty spoza świata nauki, np. argumenty filozoficzne lub teistyczne.

Aby lepiej uzmysłwić, na czym polega ten spór, warto przywołać w tym miejscu jeden przykład. Załóżmy, że pluton egzekucyjny wyposażony w karabiny wykonuje wyrok śmierci na skazanym – jeśli jeden żołnierz z owego plutonu spudłuje, skazanemu nawet przez myśl nie przyjdzie, aby dociekać, dlaczego ów jeden żołnierz nie trafił. Jeśli jednak wszyscy żołnierze wchodzący w skład plutonu egzekucyjnego jednocześnie oddadzą niecelny strzał, skazany zacznie się zastanawiać, dlaczego tak się stało (Szatan, 2013, s. 45). Podobnie powinniśmy podejść do kosmicznych koincydencji – określenie tego stanu jako dzieła czystego przypadku wydaje się w tej sytuacji przeczyć podstawowym zasadom zdrowego rozsądku.

Poszukiwanie przyczyn i celu obserwowanych przez nas kosmicznych koincydencji doprowadziło do powstania terminu „subtelne dostrojenie”. Można dostrzec je na różnych poziomach: praw fizycznych, stałych przyrody, początkowych warunków wszechświata czy innych cech wszechświata, np. właściwości poszczególnych pierwiastków (Collins, b.d., s. 2). Na każdym z tych poziomów można znaleźć wiele przykładów szczególnego dobrania parametrów świata w taki sposób, aby umożliwiały one pojawienie się życia na ziemi. Jednak idea subtelnego dostrojenia nie tylko zwraca uwagę na szczególnie biofilny wszechświat, lecz także daje podstawę do sformułowania argumentu teistycznego. Na czym właściwie polega ta argumentacja? Można opisać ją w trzech krokach. Po pierwsze, obserwowane przez nas subtelne dostrojenia są niezwykle precyzyjne, tzn. prawdopodobieństwo ich przypadkowego zaistnienia jest bliskie zeru. Po drugie, próbując wyjaśnić te koincydencje, mamy do wyboru dwie ścieżki rozumowania: teistyczną oraz naturalistyczną (tzn. postulującą istnienie nieskończenie wielu wszechświatów z różnymi stałymi fizycznymi). Powstaje więc pytanie: którą z nich wybrać? Za wyborem teistycznej drogi rozumowania stoją konkretne argumenty, np. brzytwa Ockhama, zgodnie z którą należy odrzucić wszelką wielość bytów (w tym przypadku wszechświatów), której nie ma możliwości uzasadnić rozumowo. Sama ścieżka naturalistyczna nie jest pozbawiona wad – za pomocą odniesienia się do hipotezy *multiverse* można odpowiedzieć na wiele pytań, na które współcześnie nauka nie jest nam w stanie dać nam odpowiedzi. Zwalnia więc ona naukowców z obowiązku poszukiwania odpowiedzi na nierozwiązane dotychczas kwestie. Ostatnim, trzecim krokiem jest wybór wariantu teistycznego jako tego, który w lepszy (tj. bardziej prawdopodobny) sposób wyjaśnia kosmiczne koincydencje (Turek, 2014, s. 265). Przy takim toku rozumowania dochodzimy do wniosku, że istnienie Boga uzyskuje swoje potwierdzenie w subtelnym dostrojeniu wszechświata. „[...] siły, masy i z pewnością wiele innych czynników [...], zostały tak dobrane, aby uczynić rozwój życia możliwym. Były one wybrane przez Myśl lub przez bardziej abstrakcyjną Zasadę Kreatywną, która ma wystarczające powody, aby nazywać się Bóg” (Leslie, 1994, s. 29).

Jak podkreśla jednak ks. Józef Turek, takie wyjaśnienie jest klasycznym przejawem argumentu z najlepszego wyjaśnienia. Polega on na tym, że z wielu możliwych wyjaśnień przyjmuje się za prawdziwe to, które najlepiej opisuje tę rzeczywistość. „Teistyczny argument z subtelności dostrojeń chce wykazać, że dla tak dużego nieprawdopodobieństwa zaistnienia życia we Wszechświecie teza o istnieniu Boga, który precyzyjnie dopasował parametry i stałe fizyki, jest najlepiej uzasadniona i najbardziej prawdopodobna spośród wszystkich proponowanych w tym względzie wyjaśnień” (Szatan, 2013, s. 47). Jeśli przyjrzymy się takiemu argumentowi od strony metodologicznej, możemy zauważyć jego poważną wadę. Teistyczna próba argumentacji nosi miano najlepszego wyjaśnienia tylko do czasu pojawienia się lepszego wyjaśnienia, które może pozbawić go miana „najlepszego wyjaśnienia”. Pojawia się zatem wątpliwość, czy obecny argument teistyczny, poprzez rozwój nauk szczegółowych i nowe odkrycia naukowe, nie stanie się argumentem ateistycznym. Jak wskazuje ks. Józef Turek (2014, s. 265) w kontekście subtelnego dostrojenia, „poszerzona dzięki badaniom nad kosmicznymi koincydencjami wiedza nie daje żadnych podstaw do negowania w jakiegokolwiek postaci tez teistycznych, a zwłaszcza dotyczących istnienia Boga”.

Próbę zdyskredytowania teistycznej interpretacji subtelnego dostrojenia podjął Victor Stenger, który wraz ze swoimi zwolennikami proponował wyjaśniać ją na podstawie praw przyrody (Szatan, 2013, s. 50). Zarzucał temu argumentowi, że przyjmuje świat oparty na węglu jako jedyny możliwy – według niego świat mógłby z powodzeniem opierać się np. na krzemie. Uważał również, że wartości stałych i praw przyrody są ze sobą powiązane w taki sposób, że zmiana wartości jednej niejako kompensuje się poprzez zmianę innych. Ostatnim zarzutem skierowanym do zwolenników argumentu subtelnego dostrojenia było nieprawidłowe łączenie kwestii prawdopodobieństwa z celowością. Dla wyjaśnienia tego problemu Stenger przywołuje obraz loterii. Zwycięzca nie łączy faktu mało prawdopodobnej wygranej z działaniem osób trzecich, mającym zapewnić wygraną konkretnej osobie. Według tego amerykańskiego fizyka to dzieje się w przypadku argumentu subtelnego dostrojenia – prawdopodobieństwo zaistnienia naszego świata było bliskie zeru, lecz skoro istnieje, można je przypisać interwencji Boga. Jego postulaty zostały mocno skrytykowane – argumentacja na podstawie praw fizyki jest obecnie niemożliwa ze względu na wciąż zbyt małą wiedzę w tej dziedzinie. Sam Victor Stenger w swoich teoriach naukowych dokonuje uproszczeń, które w dalszej konsekwencji prowadzą do stwierdzenia, że świat nie jest tak subtelnie dostrojony, jak przekonują inni naukowcy.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że argument z subtelnego dostrojenia często jest porównywany z argumentami typu *God of gaps*. Przejawy tego rozu-

mowania można znaleźć już w średniowieczu, a szczególnie rozwinęło się ono na przełomie wieków XVIII i XIX. Argument ten opierał się na „wypełnianiu Stwórcą dziur w naukowej wiedzy o świecie” (Pabjan, 2019, s. 82). Opiera się on na dość problematycznej kwestii metodologicznej. Jeśli będziemy stosowali argumentację teistyczną we wszystkich przestrzeniach nauki, które na chwilę obecną są poza zasięgiem ludzkiego umysłu i wiedzy, może okazać się, że z chwilą wypełnienia luk w naszej wiedzy teoriami naukowymi Stwórca stanie się niepotrzebną hipotezą. W takim przypadku argument mający przekonywać do wiary w istnienie Boga staje się zaproszeniem do wejścia na drogę ateizmu. Powstaje więc pytanie: czy argument z subtelnego dostrojenia nie jest przypadkiem narażony na podobne niebezpieczeństwo? Dokonując obiektywnej oceny argumentów opartych na subtelnym dostrojeniu, można dojść do wniosku, że nie służą one tylko do wypełniania luk naszej wiedzy – jeśli nasza niewiedza zostanie wypełniona przez naukowe dowody, nie odbiera nam to prawa do zachwytu nad obserwowanymi nieprawdopodobnymi koincydencjami. Równocześnie istnieje jeden zarzut wobec zwolenników tego argumentu – może on zwalniać naukowców z poszukiwania odpowiedzi na wciąż nierozwiązane kwestie.

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze o jednej koncepcji, która w pewnym stopniu łączy się z zagadnieniem subtelnego dostrojenia – hipotezie wielu światów (Szatan, 2013, s. 50). Teoria inflacji zakłada możliwość powstawania nieskończonej liczby światów. Każdy z nich oparty byłby na innym zestawie stałych i praw fizycznych. Przy takim założeniu można dojść do wniosku, że nasz świat jest subtelnie dostrojony do życia, lecz istniejąc pośród nieskończonej liczby innych światów, stwarza nam najlepsze warunki do życia. Równolegle może istnieć nieskończona liczba wszechświatów, które nie stwarzają takich biofilnych warunków. Hipoteza wielu światów jest próbą wyjaśnienia subtelnego dostrojenia, które nie potrzebuje Stwórcy. Właśnie tę cechę tego wyjaśnienia pochwała amerykański fizyk teoretyczny Steven Weinberg: „Idea multiwersum wyjaśnia, dlaczego żyjemy we Wszechświecie przyjaznym życiu, i nie powołuje się przy tym na życzliwość stwórcy. A jeśli idea ta jest trafna, to religia będzie miała jeszcze słabsze podstawy” (Lightman, 2012, s. 261). Hipoteza wielu światów posiada licznych zwolenników szczególnie wśród naukowców – wpisuje się w ważną w dyskursie naukowym zasadę naturalizmu metodologicznego. Trzeba jednak pamiętać, że opisana argumentacja wciąż pozostaje w randze hipotezy, która nadal domaga się naukowego potwierdzenia.

INTELIĞENTNY PROJEKT

Teoria inteligentnego projektu (*intelligent design*, ID) powstawała w latach 90. XX wieku – należy jednak pokreślić, że promowane przez jej zwolenników postulaty nie były niczym nowym. William Paley – duchowny anglikański, filozof oraz przyrodnik żyjący na przełomie wieków XVIII i XIX – twierdził, że, patrząc na olbrzymią złożoność tego świata, słuszne wydaje się pytanie o jego Projektanta (Sagan, 2015, s. 14). Wówczas formułowane przez niego tezy nie budziły większych wątpliwości. Podejście do jego teorii zmieniło się po opublikowaniu i spopularyzowaniu teorii ewolucji Karola Darwina. Opierała się ona na przekonaniu, że wszystkie organizmy żywe pochodzą od wspólnego przodka, a obserwowaną obecnie różnorodność i złożoność świata ożywionego zawdzięczamy wyłącznie doborowi naturalnemu. Teoria ewolucji, choć początkowo była przyjęta dość sceptycznie, z czasem zyskała wielkie grono zwolenników. W miejscu, w którym William Paley widział Projektanta, ewolucjoniści dostrzegali dzieło przypadku mutacji genów oraz działanie mechanizmu doboru naturalnego. Gdy w II poł. XX wieku w Stanach Zjednoczonych podjęto reformę i aktualizację programów nauczania przedmiotów przyrodniczych, teoria ewolucji również znalazła tam swoje uprzywilejowane miejsce (wcześniej w stanach Arkansas, Floryda, Missisipi oraz Oklahoma były wprowadzone ustawy zakazujące nauczania teorii ewolucji jako demoralizującej) (Borczyk, 2010, s. 90). Chrześcijanie zmianę tę odebrali jako atak na wiarę, którego nie spodziewali się w publicznych placówkach oświatowych.

W reakcji na zaistniałą sytuację w Stanach Zjednoczonych powstała teoria inteligentnego projektu – nie została ona sformułowana przez jednego autora, dlatego w literaturze odnajdziemy wiele jej wariantów. Można ją jednak przedstawić w postaci ogólnego schematu (Provine, 2005/2006, s. 217). Pierwszą przesłanką jest obserwacja świata przyrody na wszystkich jego poziomach – zarówno jeśli chodzi o strukturę wszechświata, budowę i funkcjonowanie organizmów żywych czy też chemiczne właściwości pierwiastków. Kolejnym krokiem jest obserwowanie w tych dziedzinach tzw. nieredukowalnych złożoności. „Układ charakteryzujący się nieredukowalną złożonością od samego początku swojego istnienia musi składać się z co najmniej kilku współdziałających części, aby mógł spełniać swoją funkcję, a usunięcie choćby jednej z nich prowadzi do utraty funkcjonalności układu” (Sagan, 2015, s. 45). Michael Behe, amerykański biolog, dla wytłumaczenia, czym są te układy, podaje (często wyśmiewany przez przeciwników inteligentnego projektu) przykład pułapki na myszy. „Wszystkie części pułapki – podstawa, sprężyna, młoteczek, drążek przytrzymujący i zapadka – są niezbędne do jej funkcjonowania jako urządzenia do łapania myszy. Gdyby zabrakło choćby jednego składnika, pułapka na myszy nie mogłaby działać” (Sagan, 2015, s. 45). Jak podkreśla autor porównania,

biologiczne struktury organizmów żywych są nieporównywalnie bardziej złożone niż pułapka na myszy. Powstanie układów nieredukowalnie złożonych jest praktycznie niemożliwe z punktu widzenia ewolucji, która zakłada niewielkie zmiany dziejące się w określonym i dość długim czasie. Aby nieredukowalne złożoności istniały, połączenie ich elementów musiało zajść w jednym, konkretnym momencie, co jest niemożliwe, przyjmując ewolucjonistyczny tok rozumowania. Na podstawie sformułowanych przed chwilą dwóch przesłanek można dojść do dwóch wniosków (Provine, 2005/2006, s. 217). Po pierwsze, nieredukowalnie złożona struktura musi być dziełem projektanta obdarzonego inteligencją. Drugi wniosek to utożsamienie inteligentnego projektanta z siłą celową. Niektórzy utożsamiają ją z Panem Bogiem, lecz ten tok rozumowania nie jest popierany przez zwolenników inteligentnego projektu ze względu na fakt, że teoria ta musiała być z założenia areligijna, aby wejść do szkolnictwa publicznego (Heller, 2012, s. 227). Teoria inteligentnego projektu była mocno krytykowana zwłaszcza przez ewolucjonistów. William Ball Provine, amerykański historyk nauki i biologii ewolucyjnej, zauważa, że argument oparty na nieredukowalnej złożoności posiada jedną poważną wadę. Jeśli wraz z rozwojem nauk ścisłych określona złożoność stanie się redukowalna, wówczas tam, gdzie zwolennicy inteligentnego projektu dostrzegali Projektanta, nauki empiryczne udowodnią, że Go tam nie ma (Provine, 2005/2006, s. 222). Można powiedzieć, że nad hipotezą inteligentnego projektu ciąży ten sam zarzut co wobec hipotezy subtelnego dostrojenia – wraz z rozwojem nauk przyrodniczych może przekształcić się z argumentu teistycznego w ateistyczny.

Z powodu licznych zarzutów przeciwko inteligentnemu projektowi William Dembski podjął się stworzenia nowych kryteriów, dzięki którym może on być używany we wszystkich dziedzinach nauk ścisłych. Po pierwsze, proponuje wprowadzenie tzw. filtra eksplanacyjnego. Opiera się on na trzech krokach: 1. Odwołanie się do prawa przyczynowego, które w naukowy sposób wyjaśniałoby dany przypadek; 2. Jeśli nie można się odwołać do przyczynowości, należy odnieść się do kategorii przypadku; 3. Jeśli przypadek nie wchodzi w grę (np. zbyt małe prawdopodobieństwo), wówczas należy odnieść się do inteligentnego projektanta (Bylica, 2003, s. 43). Takie rozwiązanie próbuje odpowiedzieć przede wszystkim na zarzut mówiący, że zwolennicy projektu dostrzegają go nawet w tych przypadkach, które są wyjaśniane przez nauki przyrodnicze. Korzystanie z zaproponowanego filtra eksplanacyjnego pozwoli tego uniknąć. Dembski proponuje również, aby w przypadku rozpatrywania złożoności układu uwzględniać jeszcze kryterium specyfikacji. „Specyfikacja daje zapewnienie, że dane zjawisko wykazuje pewien rodzaj wzorca, który jest znakiem inteligencji. Procedura specyfikacyjna polega na ujawnieniu wystąpienia określonego wzorca” (Bylica, 2003, s. 43). Przykładem użycia tej

procedury może być np. złożoność Pustyni Błędowskiej – składają się na nią setki tysięcy, a może nawet miliony ziaren piasku. Tak duża liczba elementów powoduje niezwykle małe prawdopodobieństwo ich ułożenia w określony układ składowych. „Nie ma w nim jednak niczego specyficznego w tym sensie, że Pustynią Błędowską określilibyśmy mnóstwo innych sposobów, na jakie ułożyć mogą się występujące w jej obszarze ziarenka piasku” (Bylica, 2003, s. 45).

Próbując obronić teorię inteligentnego projektu przed zarzutami, Dembski zauważa pewną zależność. Argument ten jest atakowany na różnych polach, m.in. edukacji, polityki, religii, filozofii. Naukowiec ten uważa jednak, że przede wszystkim należy zażegnać ów konflikt na podłożu naukowym – wówczas problemy na wszystkich innych płaszczyznach nie będą miały racji bytu (Dembski, s. 12). Dlaczego teoria inteligentnego projektu jest tak mocno odrzucana przez świat nauki? Z jednej strony naukowcy widzą w tym argumencie „konia trojańskiego” – obawiają się, że pod osłoną naukowej teorii do świata nauk ścisłych na powrót wkroczy religia i wierzenia w to co nadprzyrodzone (Carhart, 2007, s. 9). Właśnie dlatego przy każdej okazji naukowcy podkreślają, że teoria inteligentnego projektu nie jest teorią naukową. Świat nauki wymaga metodologicznego naturalizmu – rzetelnego podejścia do świata faktów i niewykraczania poza to, co można empirycznie udowodnić. „Ten nacisk na metodologiczny naturalizm w nauce przyjął postać przymusu i wojowniczej postawy w naukowych kulturach USA, Wielkiej Brytanii i Europy Zachodniej” (Carhart, 2007, s. 9). Opisywana niechęć istnieje jednak przede wszystkim na gruncie nauk biologicznych (szczególnie zwolenników ewolucji), a naukowcy poruszający się w sferze zasady antropicznej dostrzegają w inteligentnym projekcie swego rodzaju kontynuację.

Czy faktycznie jednak inteligentnego projektu nie można zaliczyć do teorii naukowych? Po pierwsze, opiera się na przedstawionym wcześniej filtrze eksplanacyjnym – na obiektywnym schemacie opartym na empirii. Po drugie, przyjęcie tej teorii byłoby dla świata nauki pożyteczne – mogłoby doprowadzić naukowców do wielu wniosków dużo wcześniej, niż dotarli oni, odrzucając tę teorię. Po trzecie, wiara w inteligentny projekt może wspomóc szeroko pojęty rozwój naukowy poprzez poszerzenie naszych horyzontów poznawczych. Z uwagi na powyższe wydaje się więc, że inteligentny projekt można zaliczyć do teorii naukowych – za taki uznają go William Dembski czy Michael Behe. Jednocześnie trzeba pamiętać o tym, że istnieje duże grono naukowców (m.in. Richard Dawkins, Jerry Coyne czy Kenneth Miller), którzy przedstawiają mocne argumenty za tym, że jest to niedopuszczalne.

ZAMYŚL BOGA

Ks. Michał Heller, słynny polski duchowny i naukowiec specjalizujący się w filozofii przyrody, uważa, że popieranie teorii inteligentnego projektu jest sprzeczne ze współczesną teologią. Jak zauważa, jej zwolennicy postrzegają cały świat przez pryzmat przyjętego dualizmu Stwórcy i przypadku, co jest oczywistym błędem teologicznym. „Utrzymują oni, że naukowe teorie, które przypisują istotną rolę przypadkom i zdarzeniom losowym w ewolucyjnych procesach, powinny być zastąpione lub uzupełnione przez teorie uznające ślad inteligentnego projektu we wszechświecie” (Heller, 2008, s. 21–22). Heller przypisuje im miano współczesnych manichejczyków. Według niego świata nie można opisywać poprzez dwie skrajne i przeciwstawne przyczyny, jakimi są Projektant i przypadek. Te dwie rzeczywistości wzajemnie się przenikają i stanowią jeden obraz Stworzenia.

Heller, nie zgadzając się z teorią inteligentnego projektu, proponuje podejść do tej kwestii z innej strony – wprowadza argument zamysłu Boga. Samo sformułowanie pochodzi od znanego fizyka teoretycznego i noblisty Alberta Einsteina. Uważał on, że dokonywanie odkryć naukowych nie jest zapełnianiem luk naszej wiedzy, które dotychczas tłumaczyliśmy za pomocą działania Boga. Proces badawczy to odkrywanie zamysłu Boga (*the Mind of God*), który ukryty jest w prawach rządzących otaczającym nas światem. „Należy to rozumieć w ten sposób, że stwarzając świat, Bóg urzeczywistnił pewien Stwórczy zamysł. Ponieważ nauka dąży do zrozumienia świata, nie czyni ona nic innego, jak tylko stara się odcyfrować ten Zamysł” (Heller, 2012, s. 294). Teoria ta nawiązuje do Dunska Szkota, który uważał, że Bóg przemawia do nas poprzez dwie księgi: Księgę Pisma i Księgę Natury – badanie świata zdaje się być zatem próbą odczytania tej drugiej.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że oba te wyrażenia, tj. inteligentny projekt i zamysł Boga, można stosować jako synonimy, ale jak wyjaśnia ks. Heller, jest to błędne podejście (Heller i Pabjan, 2016, s. 133). Idea zamysłu Boga przede wszystkim inaczej podchodzi do kwestii przypadku w świecie przyrody. W inteligentnym projekcie przypadek jest przeciwnikiem Projektanta. Idąc za tokiem rozumowania zwolenników zamysłu Boga, przypadek jest integralną częścią stwórczego zamysłu Boga. W idealnie zaplanowanym przez Boga świecie możemy odnaleźć elementy przypadkowe, które nie podważają istnienia Boga ani Jego dzieła stworzenia. Odwołując się do inteligentnego projektu, Heller wskazuje, że wspomniany dualizm ma swoje dalsze, poważne konsekwencje. Jeśli zadajemy pytanie o to, czy świat jest dziełem Projektanta, czy może przypadku – odpowiedź może być tylko jedna, ponieważ oba warianty wzajemnie się wykluczają. Dlatego tak ważne jest, by przyjąć, że przypadek ma również swoje miejsce w zamysle Boga.

Sceptycznie nastawieni do takiego podejścia mogą postawić zarzut, że idea zamysłu Boga jest niedoskonała (np. popularne pytanie: jeśli stworzenie jest czymś doskonałym, to dlaczego jest w nim tyle cierpienia i zła?). Ks. Michał Heller podkreśla, że takie podejrzenia nie świadczą o błędach, które popełnił Bóg w momencie stworzenia świata, lecz ich postrzeganie spowodowane jest nieudolnością naszego poznania (Heller, 2008, s. 213). Można wytłumaczyć to za pomocą przykładu odwoływającego się do dwóch ksiąg Objawienia według Eriugeny. Gdybyśmy, nabywając jakąś powieść, zamiast całej książki otrzymywali w losowej kolejności wycięte fragmenty stron (na każdej po kilka zdań), wówczas początkowo wydawałoby nam się, że autor nie potrafi tworzyć literatury. Im więcej pociętych stron będziemy otrzymywali, tym fabuła będzie stawała się coraz bardziej przejrzysta, a wątki pozostające początkowo w sprzeczności będą łączyć się w logiczną całość. Podobnie jest w przypadku idei zamysłu Boga. „Mamy prawo sądzić, że zachowując wierność metodzie naukowej i powstrzymując się od przedwczesnych wniosków, będziemy stopniowo wypełniać luki” (Heller, 2008, s. 213) w odczytywaniu Księgi Natury. Należy tutaj zwrócić uwagę na ważne rozróżnienie, którego dokonuje Heller w stosunku do niewiedzy – może mieć ona podłoże epistemologiczne (ze względu na nasz aparat poznawczy i naukowy nie jesteśmy w stanie wyjaśnić niektórych zjawisk, lecz niewykluczone, że w przyszłości będzie to możliwe) oraz ontologiczne (istnieją pytania, na które ze względu na ich naturę nigdy nauki szczegółowe nie uzyskają odpowiedzi).

Przypadek umieszczony w planie stworzenia może być przez niektórych rozumiany jako wada zamysłu Bożego. W tym miejscu jednak powinniśmy zadać sobie pytanie: czym jest przypadek? Potocznie rozumiany jest jako zdarzenie, którego zajście obarczone jest niezwykle niskim stopniem prawdopodobieństwa. Przy takim podejściu wykorzystanie przypadku przez Pana Boga może być faktycznie postrzegane negatywnie. Heller, próbując wytłumaczyć, czym jest przypadek, sięga po naukową definicję fluktuacji – przypadkowe zmiany wartości wybranego parametru (Heller i Pabjan, 2016, s. 133). Świat przyrody i postrzegalna przez nas przypadkowość niektórych zdarzeń jest spowodowana właśnie fluktuacjami. Jako przykład autor podaje doświadczenie polegające na postawieniu pionowo dobrze zaostrego ołówka, ostrym końcem skierowanym ku powierzchni płaskiej. Oczywiście jest, że ów przedmiot przewróci się w którąś stronę, a ostateczny kierunek upadku zależny jest od zewnętrznych fluktuacji (stopień zaostrenia ołówka, drgania podłoża, ruch powietrza itd.). Zewnętrzne fluktuacje nie istnieją same z siebie, ale są konsekwencjami konkretnych praw przyrody, np. ruch powietrza spowodowany jest różnicą ciśnień powietrza wokół ołówka. Jak podkreśla ks. Heller, tak rozumiany przypadek jest wpisany w racjonalność świata, a jego wykorzystanie przez Stwórcę nie jest czymś nieprzystającym wspaniałości zamysłu Bożego.

Aby dobrze zrozumieć koncepcję zamysłu Bożego, należy odnieść się do jeszcze jednej kwestii: planowania i przewidywania skutków (Heller i Pabjan, 2016, s. 140–141). Kiedy człowiek próbuje coś planować, wówczas można powiedzieć, że jednocześnie próbuje w jakiś sposób przewidzieć przyszłość. Dzieje się tak dlatego, że pomiędzy chwilą planowania a wykonaniem zamierzeń tego planu upływa określony czas. W tym czasie mogą wydarzyć się różne fluktuacje, które mogą zmodyfikować zamierzony wcześniej skutek, na co osoba planująca nie ma wpływu. Ważny jest więc czas, który działa na korzyść lub niekorzyść owego planu. Dobrym przykładem jest zaciągnięcie kredytu walutowego – człowiek zakłada, że w określonym czasie spłaci zadłużenie w obcej walucie. Może się okazać, że ze względu na zmianę kursu tej waluty nie będzie w stanie tego zrobić w określonym czasie lub będzie mógł pozbyć się długów przed czasem. W chwili zaciągania kredytu może tylko z pewnym prawdopodobieństwem określić, jak będzie wyglądała jego sytuacja finansowa w nadchodzących latach. Pan Bóg, jako istota będąca poza czasem, planuje w inny sposób. „Niezależność od czasu sprawia, że Bóg zna ogniwo końcowe – cel, który został zaplanowany – na podstawie oglądu” (Heller i Pabjan, 2016, s. 140). Między momentem planowania a efektem końcowym z naszej perspektywy może istnieć różnica czasowa. Takie podejście pozwala pogodzić teorię zamysłu Boga z ewolucjonizmem. Bóg mógł zaplanować budowę danego organizmu, choć dostrzegamy jego proces ewolucyjny. Jak dodaje inny duchowny, a zarazem filozof Ernan McMullin, „nie ma żadnej różnicy, czy pojawienie się *Homo sapiens* jest nieuniknioną konsekwencją ciągłych procesów wzrostu złożoności rozciągniętych na miliardy lat, czy – przeciwnie – stanowi rezultat serii przypadków, które czynią ten proces całkowicie (przyczynowo) nieprzewidywalnym z ludzkiego punktu widzenia. W obydwu tych podejściach wynik jest dziełem Boga i z biblijnej perspektywy może być traktowany jako część Bożego planu” (McMullin, 1997, s. 106–107).

MIEJSCE ZASADY ANTROPICZNEJ W TEOLOGII KATOLICKIEJ

Pozostaje jednak wciąż otwarte pytanie: na ile teologiczne interpretacje zasady antropicznej mogą być stosowane w teologii katolickiej? Subtelne dostrojenie jest przez wielu uznawany argument potwierdzającym istnienie Stwórcy. Warto przypomnieć jednak, że argument z subtelnego dostrojenia opiera się na schemacie tzw. najlepszego wyjaśnienia, w którym to za obowiązującą przyjmuje się teorię z większym prawdopodobieństwem opisującą badaną kwestię. Na pierwszy rzut oka może być to niedoskonałość tej metody. W końcu prawdopodobieństwo nie oznacza pewności – jeśli opieramy się tylko na skali prawdopodobieństwa, może z czasem okazać się, że inna teoria przejmie rolę najlepszego wyjaśnienia, ponieważ

będzie bardziej prawdopodobna niż argument z subtelного dostrojenia. Oprócz tej wady trzeba przyznać, że subtelne dostrojenie bardzo dobrze wpisuje się w kwestię chrześcijańskiej wiary. Gdyby istnienie Boga na podstawie kosmicznych koincydencji można było wywnioskować niczym wynik matematycznego równania, mielibyśmy do czynienia z wiedzą, a nie z wiarą (Turek, 2014, s. 266). Subtelne dostrojenie dobrze współgra z ideą wolnej woli człowieka – prawda o istnieniu Boga nie jest nikomu narzucona poprzez konkretny i niepodważalny dowód, ale stanowi kwestię wolnego wyboru naszej wiary. Z każdym kolejnym odkryciem koincydencji stałych i praw przyrody mających sprzyjać powstaniu życia prawdopodobieństwo tego argumentu może wzrastać, lecz nigdy nie osiągnie znamion pewności. Choć z perspektywy wiary cecha ta może być poczytana za pozytywną, z punktu widzenia filozofii jest to poważny defekt tego argumentu, ponieważ cały czas opiera się na pojęciu prawdopodobieństwa (Wojtysiak, 2011, s. 340–342). Ks. Józef Turek w argumentie z subtelного dostrojenia dostrzega nadzieję, że jego moc dowodowa będzie stale wzrastała – aby tak się stało, należy wciąż poszukiwać nowych i bardziej obiektywnych rozwiązań problemu prawdopodobieństwa.

Próbując spojrzeć na hipotezę inteligentnego projektu w kontekście katolickiej nauki o stworzeniu, pojawia się kilka dość poważnych problemów. Jednym z zarzutów wobec tej hipotezy jest jej nienaukowość. Aby odeprzeć ten zarzut, jej twórcy starają się w swoich rozważaniach nie wyprowadzać wniosków wykraczających poza dyscyplinę naukową. Problem pojawia się wówczas, gdy chcemy dowiedzieć się, kim jest postulowany przez tę hipotezę Projektant. Opierając się tylko na doświadczeniu naukowym, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na to pytanie – Projektant staje się niemożliwy do zidentyfikowania (Jodkowski, 2007, s. 169). Taki wniosek niesie ze sobą poważne konsekwencje. „Z teorii inteligentnego projektu nie wynika, że projektant jest Bogiem: może nim być, ale może on też być rozsądną istotą z tego świata” (Jodkowski, 2007, s. 171). Konkluzja ta jest nie do pogodzenia z katolicką nauką o stworzeniu, której fundamentalną kwestią jest wiara w to, że Bóg jest jedynym Stwórcą świata. Oprócz tego inteligentny projekt zmagają się z podobnym problemem jak subtelne dostrojenie – tak sformułowana hipoteza może za sprawą rozwoju naszej wiedzy naukowej o świecie przerodzić się z argumentu teistycznego w argument ateistyczny. Jeden z krytyków teorii inteligentnego projektu, deklarujący się jako ateista, William Ball Provine, mówi:

Jestem życzliwie nastawiony wobec tych, którzy wierzą w ID. Poczucie żalu odczuwane przez moich przyjaciół i studentów po dojściu do wniosku, że inteligentny projekt organizmów biologicznych nie istnieje, jest głębokie i nieraz bardzo trudne do zniesienia. Gdy znika wiara w ID, inne

powiązane z nią wierzenia również tracą na sile: życie po śmierci i tak dalej (Provine, 2005/2006, s. 222).

Zawód, którego mogą doświadczyć zwolennicy inteligentnego projektu, nie przełoży się tylko na ich wiarę w stworzenie świata przez Pana Boga, ale może również wpłynąć na inne aspekty ich chrześcijańskiej wiary.

Ostatnią omawianą w tym artykule propozycją wyjaśnienia stworzenia jest hipoteza zamysłu Boga. Ks. Michał Heller stworzył zupełnie nowy argument, który choć ma odpowiadać na te same pytania co argumenty subtelnego dostrojenia czy inteligentnego projektu, nie niesie ze sobą tak poważnych i niekorzystnych konsekwencji dla teologii katolickiej. Ukazuje, że w zamysle Boga jest miejsce na przypadek – fakt, że niektóre zjawiska w otaczającym nas świecie mogą wydawać nam się przypadkowe, nie oznacza, że są jakby wyjęte poza nawias zamysłu Boga (Heller, 2008, s. 21–22). Hipoteza ta idealnie wpisuje się w biblijną zachętę do poznawania Stwórcy na podstawie obserwacji tego, co stworzył. Dostrzegalna przez człowieka matematyczność i racjonalność świata jest odbiciem racjonalności Boga. Potwierdzenie tego argumentu odnajdziemy również w Katechizmie Kościoła katolickiego (286 KKK, 2012): „Z pewnością rozum ludzki jest zdolny do znalezienia odpowiedzi na pytanie o początki świata. Istnienie Boga Stwórcy można bowiem poznać w sposób pewny z Jego dzieł, dzięki światłu rozumu ludzkiego”. Nauki ściśle łączą się w ten sposób z teologią. Przez setki lat luki w naszej naukowej wiedzy były często zasłaniane Bogiem. Dzisiejsze odkrycia naukowe w myśl koncepcji zamysłu Boga nie odrzucają Jego obecności w danym aspekcie świata przyrody, ale ukazują nam racjonalność Stwórcy. Jak podkreślał w jednym ze swoich artykułów kard. Schönborn (2005/2006, s. 21), „wewnętrzny zamysł dostrzegany w przyrodzie nie jest złudzeniem. Teorie przyrodnicze, które usiłują wymknąć się tej oczywistości [...] przywołując działanie »przypadku i konieczności« nie są wcale naukowe, lecz, jak to ujął Jan Paweł II, są kapitulacją ludzkiej inteligencji”. Ważnym elementem w teologii stworzenia jest również opatrność Boga – można powiedzieć, że stworzenie nie było pojedynczym aktem, lecz Bóg stwarza świat w czasie. W tym kontekście koncepcja zamysłu Boga również wydaje się zbieżna z teologią – Boży projekt nie jest zamknięty, ale cały czas trwa, a człowiek w każdej chwili może dostrzec racjonalność *creatio continua*.

PODSUMOWANIE

W artykule tym przedstawione zostały trzy najbardziej popularne w dyskursie filozoficznym teistyczne interpretacje słabej zasady antropicznej, tj. subtelne

dostrojenie, inteligentny projekt oraz idea zamysłu Boga. Wszystkie bezpośrednio lub pośrednio wskazują na fundamentalną prawdę wiary chrześcijańskiej: Bóg stworzył świat. Wydaje się, że ze względu na ich końcowe wnioski mogą być użyteczne w teologii katolickiej. Szczególnie warto rozważyć ich zastosowanie we współczesnej apologetyce, która zwłaszcza w ostatnich latach stara się prowadzić dialog ze środowiskami naukowymi. Należy jednak zachować ostrożność w kontekście subtelного dostrojenia i inteligentnego projektu – obie te koncepcje opierają się na schematach, które przy dalszym rozwoju nauk przyrodniczych mogą okazać się błędne, a w konsekwencji nieużyteczne i szkodliwe z perspektywy wiary. Na uwzględnienie zasługuje natomiast idea zamysłu Boga, która jest wewnętrznie spójna. Dalszy rozwój nauk szczegółowych oraz pojawienie się nowych odkryć w dziedzinie nauk przyrodniczych nie stanowią zagrożenia dla tego argumentu. „Teistyczne wyjaśnienia antropicznych koincydencji z oczywistych względów nie zamykają dyskusji nad interpretacją zasady antropicznej i nie wyczerpują zbioru możliwych odpowiedzi na pytanie o przyczynę „kosmicznych zbiegów okoliczności”, które umożliwiły ewolucję życia we wszechświecie” (Pabjan, 2019, s. 87).

Bibliografia

- Barrow, J. (2017). *Stale natury*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Borczyk, B. (2010). Korzenie współczesnego antyewolucjonizmu. *Lectiones & Acroases Philosophicae* (III), 88107.
- Bylica, P. (2003). Testowalność teorii inteligentnego projektu. *Filozofia Nauki*, 2(11), 41–49.
- Carhart, R. (2007). Kontrowersja naukowa inteligentnego projektu. Pobrano z: https://www.chfnp.pl/new07/new07_carhart.pdf (16.07.2024).
- Collins, R. (b.d.). God, Design and Fine-Tuning. Pobrano z: <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=0d385016fc615624829568172ae73c5ac695155a> (16.07.2024).
- Dembski, W. A. (b.d.). In defense of intelligent design. Pobrane z: <https://joelvelasco.net/teaching/167win10/dembski%2005%20-%20defense%20of%20id.pdf> (16.07.2024).
- Gingerich, O. (2013). *Boski wszechświat* (tłum. J. Włodarczyk). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Heller, M. (2008). *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*. Kraków: TAIWPN Universitas.

- Heller, M. (2008). Rzeczy najważniejsze. Przemówienie wygłoszone przez ks. Michała Hellera 12 marca 2008 r. w Nowym Jorku z okazji przyznania mu Nagrody Templetona. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, (43) 18–23.
- Heller, M. (2012). *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, M., Pabjan, T. (2016). *Stworzenie i początek Wszechświata*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Jodkowski, K. (2007). Konflikt nauka–religia a teologia inteligentnego projektu. W: K. Jodkowski (red.), *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*. Warszawa: Megas.
- Katechizm Kościoła katolickiego. (2012). Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Leslie, J. (1994). Przejawy delikatnego dostrojenia. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, XVI, 27–62.
- Lightman, A. P. (2012). Przypadkowy Wszechświat: kryzys wiary w nauce. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, (9), 255–267.
- McMullin, E. (1997). Evolutionary Contingency and Cosmic Purpose. *Studies in Science and Theology*, (5), 91–112.
- Pabjan, T. (2019). Uwagi o teistycznej interpretacji zasady antropicznej. *Studia Philosophiae Christianae*, 1(55), 71–95.
- Provine, W. B. (2005/2006). Projekt? Tak! Ale czy inteligentny?. *Filozoficzne Aspekty Genezy* (2/3), 217–237.
- Sagan, D. (2015). *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu*. Zielona Góra: Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Schönborn, C. (2005/2006). Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, (2/3), 19–22.
- Szatan, J. (2013). Czy Wszechświat jest dostrojony do życia?. *Humanistyka i przyrodoznawstwo*, (19), 39–54.
- Turek, J. (2014). *Kosmiczne koincydencje. Proponowane wyjaśnienia*. Lublin: KUL.
- Wojtysiak, J. (2011). O możliwych strategiach teologa wobec nauki. *Roczniki Filozoficzne*, LIX (2), 325–344.

INTERPRETATIONS OF THE ANTHROPIC PRINCIPLE AND THEIR POTENTIAL APPLICATION IN CATHOLIC THEOLOGY

SUMMARY

For many years, scientists have noticed remarkable coincidences in the constants and laws of nature. It seems that the world we live in did not arise by chance but rather uniquely conducive to supporting life. Based on these discoveries, the anthropic principles have been developed. Today, several decades after their introduction, there are different interpretations of these principles, such as fine-tuning, Intelligent Design, and the concept of the Mind of God. The author of this article investigates whether these concepts can be applied in contemporary theology, particularly in protology and apologetics.

Słowa kluczowe: posługi stałe, święcenia niższe, reforma liturgiczna, papież Franciszek, kobieta w liturgii

Keywords: Ministries, Minor orders, Liturgical Reform, Pope Francis, Women in liturgy

Dawid Makowski

*Dawid Makowski*¹

PAPIESKI UNIWERSYTET ŚW. ANZELMA, RZYM, WŁOCHY

ORCID: 0009-0003-6007-0393

STAŁE POSŁUGI KATECHISTY, LEKTORA I AKOLITY DLA KOBIET W DYSKUSJI OKOŁOSOBOROWEJ I POSOBOROWEJ SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Posługi liturgiczne są czymś wprost wpisany w życie Kościoła, który używa ich do określenia swojej własnej sakramentalności (Bourgeios, 2001, s. 339). Kościół nie jest natomiast muzealnym eksponatem, lecz żywym organizmem, który się zmienia, przez co także liturgia (i wszystko to, co jej dotyczy) podlega pewnym modyfikacjom (De Saventhem, 1968, 115). Mając to na uwadze, wszelkie działania posoborowych komisji liturgicznych działających na rzecz odnowy liturgicznej należałoby nazwać pracą dla ludzi współczesnych tym działaniom, aby oni poznali, że liturgia jest żywa (Sacra Rituum Congregatio et Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, 1967, 39). Nic więc dziwnego, że również do posług liturgicznych przynależy zmienność, a nie stałość formy (Croce, 1948, 310).

1 **Dawid Makowski** – student teologii na Papieskim Uniwersytecie św. Anzelma w Rzymie (Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, 00153 Roma RM, Włochy), założyciel i koordynator projektu „Z pasji do liturgii”, członek Komisji Liturgicznej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej (e-mail: dawid.makowski@anselmianum.com).

Mówiąc o posługach liturgicznych dla świeckich (warto to już tutaj dopowiedzieć), ma się bowiem na myśli trzy urzędy Kościoła: lektoratu, akolitu i katechistatu (Franciscus, 2021a, 532; Makowski, 2023a, 25; Paulus VI, 1972, 532). Są to bowiem w sensie historycznym dzisiejsze odpowiedniki dawnych czterech święceń niższych (ostiaratu, lektoratu, egzorcystatu, akolitu) i jednego święcenia wyższego (subdiakonatu), które zostały zniesione w 1972 r. (Paulus VI, 529). Tych pięć stopni posiadało pięć cech charakterystycznych: zarezerwowanie ich udzielania dla duchowieństwa, przypisywanie im wykonywania szeregu funkcji w akcie liturgicznym, obiektywna stałość każdego ze stopni, cel duchowy przypisany do każdego urzędu i powstanie ze względu na rozkaz kościelny (Gerosa, 1999, 327). Podobne cechy posiadają dziś wyżej wymienione trzy posługi prawnie ustanowione (Vitali, 2022, 606). Jedyną różnicą jest to, że są one przeznaczone dla świeckich, a nie dla duchownych, gdyż w przeciwieństwie do dawnych święceń niższych ich źródło nie tkwi w sakramencie święceń, lecz w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej, zwłaszcza zaś w chrzcie św. (Aymans, 2020, 313; Bulgarelli, 2023, 56). Dzisiaj jest to o tyle istotne, o ile dawne czynności przeznaczone wyłącznie dla duchownych mogły wykonywać świeccy mężczyźni i świeckie kobiety.

Dlatego celem niniejszego artykułu jest próba przybliżenia okoliczności powstania papieskiego dokumentu modyfikującego kanon 230 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego. Nie będzie to jednak próba żadnego powielenia wykonanej już niedawno pracy na temat genezy dopuszczenia kobiet do posług stałych (Bartholomaeus, 2022, 55–73). Pewnego rodzaju novum prezentowanego tekstu jest bowiem wyjście nie tyle od decyzji papieża Franciszka, ile od listów biskupów, którzy w latach 1959–1960 pisali sprawozdania m.in. na temat problemów Kościoła względem posług liturgicznych. Ten punkt wyjścia pozwala dostrzec ówczesne pragnienia dotyczące przyszłej odnowy – istniejących jeszcze wówczas – święceń niższych. Dopiero dzięki temu lepiej dostrzec można teologiczny aspekt odnowy, wyrażony najpierw w dokumentach soborowych, a następnie papieskich. To z kolei pozwala zrozumieć w nieco innym świetle, dlaczego papież Franciszek zmienił dyscyplinę prawną względem przyjmowania posług, dopuszczając do nich także kobiety.

1. SYTUACJA WYJŚCIOWA DLA REFORMY POSŁUG LITURGICZNYCH

W pierwszym rozdziale tego artykułu skupiono uwagę na sytuacji wyjściowej dla reformy posług liturgicznych, czyli innymi słowy – dla rzeczywistości zastanej przez przyszłych ojców soborowych i członków komisji pracujących nad wdrożeniem założeń odnowy liturgicznej w życie. Wielu bowiem biskupów podkreślało od lat potrzebę pogłębienia tematu posług liturgicznych w aspekcie doktrynalnym

(Franciscus, 2021b, 169). Już na wstępie trzeba powiedzieć, że XX-wieczna sytuacja ze święceniami niższymi była bardzo skomplikowana, co wynikało z wczesnośredniowiecznej dyscypliny kościelnej względem stopni niższych, które stanowiły „drabinę” hierarchii kleryckiej, zdefiniowaną później przez Sobór Trydencki (1545–1563), który podkreślił znaczenie sakramentu święceń, więc także stopni niższych od diakonatu (Croce, 1948, 258; Lécuyer, 1970, 99; Martimort, 1985, 147). Nie było to oczywiście działanie negatywne, gdyż należałoby rzec, że w perspektywie ówczesnych problemów było to konieczne (Gręzlikowski, 2003, 171–226). Niemniej jednak zrodziło się tu pytanie o świeckich przy ołtarzu, które było o tyle istotne, o ile dotychczasowa praktyka zdawała się wskazywać na to, że jedynymi właściwymi posługującymi w liturgii są osoby duchowne (Fischer, 1938, 37–75). Wszak ostatnie wzmianki na temat tego, że osoby świeckie w jakiś sposób partycypowały w czynnościach liturgicznych przy ołtarzu, znajdują się w kanonach synodu w Tours z 567 r. (Concilium Turonicum, 2020, 22). Zagadnienie obecności świeckich przy ołtarzu niejako powróciło w czasach trydenckich i potrydenckich, kiedy odwołnie zaczęto wprowadzać praktykę służenia świeckich mężczyzn przy ołtarzu zamiast wyświęconych kleryków, których – ze względu na konieczność odbywania nauki w seminariach duchownych – zaczęło brakować w przestrzeniach wielu parafii (Makowski, 2024a, 68–69). Mimo że Stolica Apostolska była początkowo negatywnie nastawiona do takich praktyk, musiała w końcu zmienić zdanie, podobnie jak to miało miejsce względem służby śpiewaczej kobiet w chórach: najpierw na nią nie zezwalano, a następnie – stopniowo – modyfikowano wcześniej ustalone normy (Sacra Rituum Congregatio, 1898, 40–41, 334). Bardzo istotny w tym względzie był pontyfikat papieża Piusa XII (†1958), który zaaprobował zarówno udział świeckich ministrantów w liturgii (jednak tylko wtedy, gdy brakowało wyświęconego kleryka), jak również śpiew kobiet w chórach (Pius XII, 1947, 592; Pius XII, 1956, 23).

Skoro więc osoby świeckie zaczęły brać udział w liturgii nieco bliżej ołtarza, rozumiejąc to w ten sposób, że zaczęto im powierzać odpowiednie funkcje liturgiczne, należy zapytać: co w tym czasie działo się z duchownymi mającymi święcenia niższe? W teorii to właśnie oni byli nadal pierwszorzędnymi usługującymi w liturgii (Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, 1949, 508; Szwagrzyk, 1957, 317–322). Jednak na próżno szukać odzwierciedlenia tych założeń w praktyce – i to nie tylko w wymiarze liturgii parafialnej czy diecezjalnej, ale również seminaryjnej (Małaczyński, 1963, 121). Wynikało to przede wszystkim z niezrozumienia istoty święceń niższych od diakonatu. Był to problem na tyle znaczący, że to właśnie on zatrzymał na pewien czas późniejsze prace nad reformą święceń niższych (Lécuyer, 1970, 99; Marini, 2009, 127; Martimort, 1985, 147). To niezrozumienie znaczenia święceń niższych wynikało więc zarówno z pewnego rodzaju „fikcyjności” ich

istnienia, gdyż teoretyczne założenia nie miały miejsca w praktyce, jak również ze stosunkowo nowej praktyki angażowania świeckich w czynności liturgiczne (Makowski, 2024a, 79–80).

Kiedy więc papież Jan XXIII (†1963) w dniu 17 maja 1959 r. powołał do istnienia Komisję Przedprzygotowawczą Soboru Watykańskiego II, wielu biskupów – na prośbę tegoż organu – zaczęło dzielić się swoimi spostrzeżeniami dotyczącymi ówczesnych newralgicznych tematów z obszaru funkcjonowania Kościoła, wśród których znalazła się pokaźna liczba wniosków na temat problemów i propozycji odnowy święceń niższych (Ioannes XXIII, 1960, 22; Paulus VI, 1972, 529). Dostrzegano bowiem problem przestarzałości święceń niższych, które nie odpowiadały już ówczesnym potrzebom Kościoła (Dorni, 1960, 546; McCarthy, 1960, 334–345; Schoenmaeckers, 1960, 128–129; Schneiders, 1960, 233; Wittebols, 1960, 197). Niektórzy mówili wprost o tym, że przyjmowanie święceń niższych niosło za sobą jedynie tytuł nominalny aniżeli rzeczywiste czynności (Lucey, 1960, 73). Proponowano więc powierzać je świeckim (Brellinger, 1960, 515; Dubois, 1960, 225; Köstner, 1960, 71; Malchiodi, 1960, 803; Melendro, 1960, 475; Pardy, 1960, 61). Niektórzy biskupi wzmiankowali tu nie tylko o świeckich mężczyznach, ale i o kobietach (Conferentia Episcopalis Fuldensis, 1960, 766; Olano Y Urteaga, 1960, 332). Wielokrotnie wskazywano na to, że istnieją funkcje liturgiczne pełnione przez świeckich, które są przypisane do niektórych święceń niższych, przez co mogliby oni przyjmować urząd kościelny – np. kościelni czy zakrystianie urząd ostiariusza (D’Souza, 1960, 191; Polachirakal, 1960, 206–208; Quint, 1960, 606; Tonetti, 1960, 243). Sama bowiem Święta Kongregacja Obrzędów wskazywała na to, że nie widzi zbyt wielu trudności, aby święcenia niższe były powierzane osobom świeckim, lecz pytała o sens takiej modyfikacji, skoro świeccy pełnili już główne czynności każdego z tych urzędów kościelnych bez przyjmowania święceń (Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, 1960, 88–89). Konieczne zatem było nie tylko zastanowienie się nad reformą święceń, ale w ogóle pochylenie się nad kwestią teologii laikatu (Neuhäusler, 1960, 693).

2. TEOLOGICZNY KONTEKST ODNOWY LITURGICZNEJ

Temat święceń niższych i subdiakonatu, tak szeroko poruszany przez biskupów, nie stał się jednak tematem prac soborowych (Paulus VI, 1972, 529). Kwestia reformy święceń niższych i subdiakonatu nie została bowiem wówczas podjęta, gdyż ojcowie soborowi skupili się w sposób szczególny na temacie przywrócenia diakonatu stałego (Kwiatkowski, Makowski, 2024, 151; Wiltgen, 2001, 120). We wszystkich dokumentach uchwalonych przez Sobór Watykański II (1962–1965)

sformułowanie „święcenia niższe i subdiakoniat” pojawia się tylko raz – w Dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich „*Orientalium Ecclesiarum*” z dnia 21 listopada 1964 r. (*Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II*, 1965b, 81–82). Jeśli więc chciano by doszukiwać się w soborowych konstytucjach, dekretach lub deklaracjach jakichkolwiek wzmianek na temat odnowy tych urzędów kościelnych, należałoby raczej myśleć tu o ogólnie skonstruowanym jednym punkcie soborowej Konstytucji o liturgii świętej „*Sacrosanctum Concilium*”, w którym zawarto wzmiankę na temat konieczności poprawienia obrzędów święceń (*Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II*, 1964, 119).

Nie było jednak tak, że sobór nie uczył żadnego kroku w kierunku reformy – wręcz przeciwnie, bo można uznać, że wówczas został przygotowany fundament do późniejszego dzieła odnowy liturgicznej w zakresie omawianym w tym artykule (Parzych-Blakiewicz, 2016, 181–195). Istotne jest tu dostrzeżenie, że biskupi obradujący na soborze żyli w czasie, który nastąpił po wielkich zmianach społeczno-gospodarczych, mających duży wpływ na szczególnego rodzaju zwrócenie uwagi Kościoła na swych wiernych świeckich: ich godność, ich misję i ich relację z duchowieństwem (Noe, 1983, 252). Temat laikatu był bowiem jednym z głównych zagadnień ostatniego soboru (Proniewski, 2006, 119–130). Dzięki tej refleksji teologicznej nad posłannictwem świeckich w Kościele spojrzano inaczej na kwestię święceń niższych od diakonatu, przestając pomału rozumieć je jako część sakramentu święceń na rzecz przyporządkowywania ich raczej do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (*Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II*, 1965a, 37). Spośród nich szczególne miejsce ma tutaj chrzest – źródło posługi świeckich w Kościele (Sikora, 2015, 86–87). To właśnie ten sakrament uzdalnia człowieka do pełnienia posługi względem wspólnoty (także liturgicznej), poprzez którą włącza się on w dzieło ewangelizacji świata (Każmieruk, 2014, 92).

To założenie, będące fundamentem dzisiejszego rozumienia posług, wyniknęło z wcześniejszych refleksji na temat Kościoła, wyrażonych przede wszystkim w Encyklice „*Mystici Corporis*” papieża Piusa XII (†1958) z dnia 29 czerwca 1943 r. W niej podkreślono wspólnotę jednego ciała, którego członki mają różne funkcje, ale ich głową jest Chrystus (Pius XII, 1943, 200–201). Wspominana wspólnota może zaistnieć pomiędzy członkami właśnie dlatego, że istnieje pewne spoiwo, którym jest chrzest św. (Pius XII, 1943, 202–203). Dostrzega się więc tutaj elementy zbieżne z późniejszą nauką soborową, która o tyle jest tu istotniejsza, o ile – w przeciwieństwie do papieskiej encykliki – wskazuje na znaczenie zarówno świeckich, jak również Kościoła w odniesieniu do współczesnego świata (*Sacra Rituum Congregatio*, 1971, 10). Dlatego też prace nad przyszlými dokumentami soborowymi na temat Kościoła i laikatu były pisane na nieco innym fundamencie aniżeli wspomniana ency-

klika papieska: o ile papież Pius XII (†1958) wychodził od aspektu chrystologicznego, o tyle ojcowie soborowi opierali się na aspekcie trynitologicznym (Gogolewski, 1966, 101). Dlatego perspektywa soborowa, wyrażona chociażby w przywoływanej już Konstytucji o Kościele, podkreśla teandryczny charakter Kościoła (Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, 1964, 37). To właśnie w nim mają swoje miejsce różne grupy wierzących, spośród nich najliczniejszą są świeccy, dający swoje świadectwo o Bogu w miejscach swego przebywania (Kołodziej, 2012, 121). Ich misja jest wyrażana – albo lepiej: powinna być wyrażana – przede wszystkim w liturgii, czyli czynności z natury eklezjalnej, w której bierze udział cały Kościół (Midili, 2015, 188). Dlatego tak ważne jest dziś wspólnotowe celebrowanie liturgii (Lengeling, 1966/1967, 313–314).

W tej perspektywie nie jest niczym dziwnym, że mówi się o „świeckości” posług liturgicznych umiejscowionych przed diakonatem (Makowski, 2024b, 197–198). Są to bowiem posługi laikatu, co widać w ich obecnym obrzędzie udzielania, zwanym ustanowieniem do posługi (Graulich, 2021, 110; Interlandi, 2023, 262–285). Istotne jest tu dostrzeżenie, że teologia ta zawsze obejmowała w tym obszarze świeckich mężczyzn razem ze świeckimi kobietami (Loretan, 1994, 229). Fakt, że do wydania przez papieża Franciszka motu proprio „Spiritus Domini” nie udzielało kobietom posług stałych, można uzasadniać jedynie kwestiami dyscyplinarnoprawnymi, ale nigdy teologicznymi (Caban, 2007, 66). Rozwój doktrynalny ukazał bowiem, że posługi poniżej diakonatu są zasadniczo różne od urzędów związanych z sakramentem święceń (Franciscus, 169–170).

3. DOPUSZCZENIE KOBIET DO PRZYJMOWANIA I WYPEŁNIANIA POSŁUG STAŁYCH

Mając już na uwadze dzisiejszą teologię posług liturgicznych, należy zauważyć pewnego rodzaju ewolucję dopuszczania kobiet do przyjmowania posług stałych. Prawdą jest bowiem, że w kwestii upoważniania kobiet do pełnienia czynności liturgicznych Kościół zawsze kierował się ostrożnością (Makowski, 2024a, 95). Zwyczajem Kościoła nie była bowiem żeńska służba liturgiczna, ale męska (Lercaro, 1966, 157–161). W pewnym momencie zaczęto to jednak zmieniać pod wpływem nowego spojrzenia na eklezjologię i teologię laikatu, które przewyciężyło dawne pojmowanie stopni służby liturgicznej wyłącznie w odniesieniu do sakramentu święceń (Kunzler, 2002, 218).

Jednym z większych osiągnięć Soboru Watykańskiego II (1962–1965) w omawianej kwestii było uznanie, że wszelkie czynności liturgiczne wypełniane przez świeckich są prawdziwymi funkcjami liturgicznymi, co wyrażono w Konstytucji o Kościele (1964, 37).

tucji o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium” (Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, 1963, 107). To stwierdzenie jest tu o tyle istotne, o ile po raz pierwszy od wielu wieków stwierdzono, że wszystko, co świeccy robią w liturgii jako ministranci, lektorzy, komentatorzy czy członkowie chóru, nie stanowi czynności zastępczej. Widać tu więc zerwanie z dotychczasowym rozumieniem pełnienia funkcji liturgicznych przez świeckich, których traktowano jako usługujących „drugiej kategorii”, mających do wykonania pewne czynności liturgiczne za nieobecnych duchownych (Famoso, 1965, 94). Konsekwencją zmiany podejścia Kościoła względem czynności liturgicznych spełnianych przez świeckich było zmodyfikowanie prawa liturgicznego w celu dopuszczenia ich do pełnienia poszczególnych funkcji w zgromadzeniu liturgicznym, co dokonało się już w 1965 r. (Makowski, 2023b, 29–40; Makowski, 2024a 78–85). Jednocześnie zezwolono im na przygotowywanie i dotykane naczyń liturgicznych przez świeckich, co wcześniej – z wyjątkiem zgody ordynariusza miejsca – było zabronione (Greniuk, 1967, 175). Zaczęto więc powoli dokonywać dzieła deklerykalizacji służby liturgicznej, przez co czymś bardzo istotnym jest dostrzeżenie, że posoborowe wydanie *Ritus Servandus* – w przeciwieństwie do swego odpowiednika z 1962 r. – nie zawierało już wzmianki o ubiorze ministrantów, który dawniej stanowił strój duchowny, pozostawiając miejsce na przyszłą modyfikację szat liturgicznych, aby nie kojarzyły się one z duchowieństwem (Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, 2008, 339; Sacra Rituum Congregatio, 1965a, 30). Jednym z innych tego typu działań było dopuszczenie świeckich – najpierw wyłącznie płci męskiej, a od 1969 r. również żeńskiej – do odczytywania lekcji mszalnych oraz opisu męki Pańskiej (Sacra Rituum Congregatio, 1965a, 11; Sacra Rituum Congregatio 1965b, 413–414). Jeżeli natomiast chodzi o chóry, to – używając sformułowania papieża Pawła VI (†1978) – należy wspomnieć o ich „uroczystym powrocie” do kultu liturgicznego (Paulus VI, 1966, 155–156). Dzięki temu liturgia zaczęła się jawić jako celebracja wspólnotowa (Lengeling, 318).

Sytuacja ze służbą kobiet była podobna, gdyż powoli zaczęto je w większym stopniu angażować w czynności liturgiczne, mimo że początkowo nie pozwalano im być ministrantkami (Makowski, 2024a, 95). Wydaje się, że początkowo przewidywano dla nich głównie muzyczne czynności liturgiczne, dlatego też w wydanej dnia 5 marca 1967 r. Instrukcji o muzyce sakralnej „*Musicam sacram*” pozwolono na tworzenie chórów żeńskich, zmieniając tym samym dotychczasowe rozporządzenia, pozwalające jedynie na zakładanie chórów męskich lub ewentualnie mieszanych (Sacra Rituum Congregatio, 1967, 307). Dopiero dwa lata później zezwolono im na odczytywanie lekcji mszalnych, a od 1970 r. pozwalano na czytanie intencji modlitwy powszechnej i komentarzy liturgicznych, a także na zbieranie składki w ko-

ściele, pełnienie funkcji porządkowych wewnątrz kościoła oraz na służbę kantorską (*Missale Romanum*, 1969, 31; *Sacra Congregatio pro Cultu Divino*, 1970, 700–701). Dostrzega się więc tutaj, że modyfikacje prawa do wydania pierwszego posoborowego mszału rzymskiego dopuściły płęć żeńską do pełnienia najważniejszej funkcji liturgicznej lektora: proklamowania słowa Bożego.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. w jednym ze swoich kanonów po-
dał w wątpliwość dotychczasowe zabranianie pełnienia przez kobiety służby mi-
nistrantek (*Codex Iuris Canonici*, 230 § 3). Problemy z interpretacją normy praw-
nej, mówiącej – bez rozróżnienia płci – o nadzwyczajnych czynnościach wiernych
świeckich były na tyle duże, że konieczne okazało się wydanie osobnego dokumen-
tu przez Stolicę Apostolską, precyzującego współpracę pomiędzy wyświęconymi
szafarzami a wiernymi świeckimi (Krakowiak, 2001, 35–76). Niemniej skupiając
się na kwestii ministrantury kobiet, należy zaznaczyć, że u podstaw dopuszczenia
praktyki służenia dziewcząt i kobiet przy ołtarzu stała nota Papieskiej Rady ds.
Interpretacji Tekstów Prawnych, która w dniu 11 czerwca 1992 r. pozwoliła – za
zgoda biskupa diecezjalnego – służyć kobietom tymczasowo przy ołtarzu (*Pontifi-
cium Consilium de Legum Textibus Interpretandis*, 1992, 541). Następnie doprecy-
zowano, że dopuszczenie kobiet do ołtarza nie może odbywać się kosztem męskich
zespołów liturgicznych (*Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum*,
1994, 334). Te dwie normy zostały później zawarte w instrukcji o tym, co należy
zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią, wydanej przez
Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w dniu 25 marca 2004 r.
(*Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum*, 2004, 565–566). W ten
sposób kobiety dopuszczono do pełnienia głównych czynności akolitów, więc zda-
niem niektórych nielogiczne było dalsze zabranianie im przystępowania do posługi,
której czynności *de facto* mogły już pełnić (Barr, 2000, 229).

Co więc zmienił papież Franciszek? Modyfikując jeden z kanonów prawa
kanonicznego, dopuścił kobiety do pełnienia urzędu związanego z pełnieniem
posługi, dając im tym samym możliwość realizacji swojego życiowego powołania
w trzech dzisiejszych posługach Kościoła: lektoracie, akoliticie lub katechistacie
(Draguła, 2022, 64). Jest to niewątpliwie wyeksponowanie chrzcielnego kapłaństwa
wiernych świeckich, które pozostaje wspólne dla kobiet i mężczyzn (Przeczewski,
2013, 100). Dostrzega się to szczególnie na przykładzie posługi katechistatu, gdyż
jest to jedyny urząd Kościoła, nieistniejący na dwa sposoby, jak lektorat oraz ako-
litat, które to posługi są stopniami stałymi dla wiernych świeckich, ale i przejścio-
wymi dla kandydatów do święceń – ta druga sytuacja nie ma miejsca w przypadku
katechistatu (Polak, 2023, 241). Wszak do tej posługi mogą pretendować wyłącznie
ci wierni świeccy, którzy nie są w drodze do przyjmowania święceń (*Congregazio*

per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, 2021, 8). Wskazuje się więc tutaj wyrażenie na charakter świecki posług liturgicznych (Bider, 2021, 84).

ZAKOŃCZENIE

Zauważa się zatem tutaj pewien proces, którego znaczy rozwój przypadł na ostatnie stulecie, w którym to temat laikatu stał się bardzo istotnym zagadnieniem dla Kościoła. Temat ten jest na tyle ważny, że zajmują się z nim różne dziedziny teologiczne w sposób korelatywny (Draguła, 2022, 60). Dostrzega się to w papieskim motu proprio „Spiritus Domini” z dnia 10 stycznia 2021 r., w którym mówiąc o chrzcie, wchodzi się na grunt sakramentologiczny, wzmiankując o laikacie, podkreśla się walor eklezjologiczno-dogmatyczny, a modyfikując normy dyscyplinarne, porusza się kwestie prawa kanonicznego (Franciscus, 2021a, 169–170). Trzeba bowiem pamiętać, że odnowa liturgiczna była związana z całościową odnową Kościoła: eklezjologiczną, misyjną, antropologiczną, ekumeniczną, biblijną, prawną, dogmatyczną itd. (Häussling, 1994, 122).

Dopuszczenie kobiet do pełnienia posług liturgicznych było niewątpliwie przyznaniem im nieco większej misji w Kościele (Ledot, Imakulata, 2023, 185). Jednocześnie znaczną rolę odegrał tu charyzmat, gdyż winien on zawsze służyć wspólnocie, w której posługuje osoba obdarzona urzędem lektora, akolity czy katechisty (Biela, 2024, 298). Jej aktywny udział we wspólnocie nie ogranicza się do samej liturgii, ale jednak w niej znajduje swój szczyt i źródło (Mazza, 2013, 313–334). Przekazana im posługa przez biskupa w akcie liturgicznym ukazuje ich szczególną misję w Kościele, który zleca im konkretne zadania do wypełniania zarówno jako czynności liturgiczne, jak również jako dzieła charytatywno-katechetyczne (Haller-mann, 1999, 208–209).

Zatem dokument papieża Franciszka w świetle dyskusji okołosoborowej pozwala dostrzec dalekosiężny kontekst odnowy, którego istotnym elementem była dokonana dnia 15 sierpnia 1972 r. reforma święceń niższych, mająca swoją kontynuację w 2021 r. (Bartocha, 2022, 58–60). W ten sposób dostrzega się, jak zmieniono rzeczywistość związaną z posługami niższymi od diakonatu, kierując się zarówno szlachetnymi pragnieniami odnowy wynikającymi z dotychczasowej praktyki, jak również pogłębieniem doktryny Kościoła, wzmiankującej przede wszystkim o wspólnym kapłaństwie chrzcielnym dla wszystkich wiernych świeckich (Lameri, 2021, 114).

Bibliografia

- Aymans, W. (2020). Die Träger kirchlicher Dienste. W: S. Haering i in. (red.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, wyd. 3, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Barr, D. L. (2000). The obligations and rights of all the christian faithful. W: J. P. Beal i in. (red.), *New Commentary on the Code of Canon Law* (291–303). New York: Paulist Press.
- Bartocha, W. (2022). Prawno-liturgiczne konsekwencje zmiany brzmienia kan. 230 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku. Geneza dopuszczenia kobiet do podjęcia na stałe posługi lektoratu i akolitu w świetle motu proprio Spiritus Domini. *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars*, 60(2), 55–73.
- Bider, M. (2021). Wymiar prawno-liturgiczny stałej kobiecej posługi akolitu w świetle nowelizacji kan. 230 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku. *Kościół i Prawo*, 10 (1), 69–88.
- Biela, B. (2024). The Role of the Ministry of Lector and Acolyte in the Context of the Instruction for Parishes in the Service of Evangelisation (June 29, 2020) and the Letter Spiritus Domini (January 10, 2021). *Verbum Vitæ*, 42 (2), 285–302.
- Bourgeios, D. (2001). *Duszpasterstwo Kościoła*, tłum. M. Tryc-Ostrowska, Poznań: Pallottinum.
- Bulgarelli, V. (2023). Comunidad parroquial y ministerio laical. *Actualidad Catequética para la evangelización*, 273 (2), 53–77.
- Brellinger, L. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (4), 515–519.
- Caban, P. (2007). Szafarz zwyczajny i nadzwyczajny w posłudze sakramentu Eucharystii. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 60 (1), 63–68.
- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (1986). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum (1994). Lettera circolare al presidenti delle Conferenze Episcopali sul servizio liturgico del laici. *Notitiæ*, 30, 333–335.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum (2004). Instructio de quibusdam observandis et vitandis circa sanctissimam Eucharistiam. *Acta Apostolicæ Sedis*, 96, 549–601.
- Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum (2008). *Institutio Generalis Missalis Romani*, editio typica tertia emendata, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Congregazio per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (2021). *Lettera ai Presidenti delle Conferenze dei Vescovi sul Rito di istituzione dei Catechisti*. Pabrano z: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/12/13/0845/01773.html> (7.03.2025).

- Concilium Turonicum. (2022). Canones. W: H. Pietras (red.), *Acta synodalia ab anno 553 ad annum 600* (19–39). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Conferentia Episcopalis Fuldensis. Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (1), 734–771.
- Croce, W. (1948). Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung: Eine geschichtliche Studie. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 70(3), 257–314.
- De Saventhem, E. M. (1968). Una voce – nunc et semper? W: F. Henrich (red.), *Liturgiereform im Streit der Meinungen* (111–144). Würzburg: Echter.
- Dorni, M. L. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (3), 543–547.
- Dubois, M. M. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (1), 219–228.
- Draguła, A. (2022). Posługa lektora i akolity w perspektywie teologii laikatu. *Teologia i Moralność*, 17 (2), 59–73.
- D'Souza, A. A. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (4), 191–195.
- Famoso, S. (1965). The General Norms for Liturgical Reformation. W: A. Bugnini, C. Braga (red.), *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the sacred liturgy* (83–87). New York: Benziger Brothers.
- Fischer, B. (1938). Der niedere Klerus bei Gregor dem Grossen: Ein Beitrag zur Geschichte der Ordines Minores. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 62 (1), 37–75.
- Franciscus. (2021a). Litteræ Apostolicæ Motu Proprio datæ „Antiquum Ministerium” quibus ministerium Catechistæ instituitur. *Acta Apostolicæ Sedis*, 113, 527–533.
- Franciscus. (2021b). Litteræ Apostolicæ Motu Proprio datæ „Spiritus Domini” quibus canonis 230 § 1 Codicis Iuris Canonici norma de aditu personarum femini sexus ad institutum ministerium Lectoratus et Acolythatus mutantur. *Acta Apostolicæ Sedis*, 113, 169–170.
- Gerosa, L. (1999). *Prawo Kościoła*, tłum. I. Pękalski, Poznań: Pallottinum.
- Gogolewski, T. (1966). Nauka o mistycznym ciele Chrystusa w świetle nowej Konstytucji Dogmatycznej o Kościele. *Collectanea Theologica*, 36 (1–4), 93–111.
- Graulich, M. (2021). Leitung, Vollmacht, Ämter und Dienste – Römische Perspektiven. W: T. Meckel, M. Pulte (red.), *Leitung, Vollmacht, Ämter und Dienste. Zwischen römischer Reform und teilkirchlichen Initiativen* (11–32). Münster: Aschendorff Verlag.
- Greniuk, F. (1967). Uprawnienia ministrantów w nowym „Ordo Missæ”. *Collectanea Theologica*, 37 (2), 174–175.

- Gręźlikowski, J. (2000). Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545–1563)? (Refleksje w 440. rocznicę od zakończenia obrad). *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny*, 46 (3-4), 171–226.
- Häussling, A. A. (1994). *The Meaning of the Liturgy*, Collegeville: Liturgical Press.
- Hallermann, H. (1999). Kirchliche Ämter ohne sakramentale Grundlage? Die Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten in der kirchlichen Rechtsordnung. *Trierer theologische Zeitschrift*, 108 (3), 200–219.
- Ioannes XXIII. (1960). Constitutio Commissionis Antepreparatoriae. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/1, 22–23.
- Interlandi, R. (2023). Ministeri laicali: istituti o riconosciuti di fatto. *Quaderni di diritto ecclesiale*, 36, 262–284.
- Kazmieruk, W. (2014). Kapłaństwo wspólne w celebracji Eucharystii. *Teologia i Człowiek*, 28 (4), 83–96.
- Kołodziej, M. (2012). *Zgromadzenie liturgiczne jako rzeczywistość teologiczno-kanoniczna w ministerialnym posługiwaniu Kościoła*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Köstner, I. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (1), 61–62.
- Kunzler, M. (2002). Neubelebung der „Niederen Weihen“? Zur kirchlichen Beauftragung der Laien. W: S. Demel i in. (red.), *Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter*. Münster: LIT Verlag.
- Kwiatkowski E., Makowski D. (2024). Nowe znaczenie posługi akolitu? Urząd akolity w perspektywie rozwoju obrzędów święceń i ustanowień. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 37 (2), 138–162.
- Krakowiak, C. (2001). Teologiczne i normatywne zasady współpracy świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów. *Roczniki Teologiczne*, 48 (8), 35–76.
- Lameri, A. (2021). Posługi świeckich zakorzenione w chrzcie. *Anamnesis*, 27 (3), 113–115.
- Ledot, I., Imakulata Tere, M. (2023). Keterlibatan signifikat perempuan dalam liturgi gereja dalam terang dokumen „Motu Proprio Spiritus Domini”. *Jurnal Pendi-dikan Agama Katolik*, 23 (1), 185–205.
- Lengeling, E. J. (1966/1967). Die liturgische Versammlung und die Laien als Mitträger der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 7/8, 313–332.
- Lercaro, G. (1966). Epistola ad praesides Coetuum Episcoporum. *Notitiae*, 2, 157–161.
- Lécuyer, J. (1970). Les Ordres mineurs en question. *La Maison-Dieu*, 102, 97–107.
- Loretan, A. (1994). *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent I-assistentin Pastoralreferent/-referentin*. Freiburg: Universitätsverlag in Freiburg.

- Lucey, C. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (2), 126–130.
- Makowski, D. (2023a). *Posługi współczesnego Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Miles.
- Makowski, D. (2023b). Liturgia z 1965 r. jako odpowiedź na zalecenia soborowej Konstytucji o liturgii świętej – aspekt liturgii mszalnej. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 32 (4), 29–40.
- Makowski, D. (2024a). Między „starą” a „nową” liturgią. *Studium nad reformą liturgii rzymskiej w pierwszej fazie odnowy liturgicznej (1964–1967)*, Kraków: Wydawnictwo Miles.
- Makowski, D. (2024b). „Świeckość” posług stałych lektora i akolity. *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 51, 187–203.
- Malchiodi, C. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (3), 802–803.
- Małaczyński, F. (1963). Wychowanie alumna i kapłana przez liturgię. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 16 (2–3), 113–123.
- Marini, P. (2007). *A challenging reform: realizing the Visio of the liturgical renewal, 1963–1975*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Martimort, A.-G. (1985). L’histoire de la réforme liturgique á travers témoignage de Mgr Annibale Bugnini. *La Maison-Dieu*, 162 (2), 125–155.
- Mazza, E. (2013). La partecipazione attiva alla liturgia. Dalla „Mediator Dei” alla „Sacrosanctum concilium”. *Ecclesia Orans*, 30, 313–334.
- McCarthy, I. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (5), 343–345.
- Melendro, F. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. I/2 (4), 471–481.
- Midili, G. (2015). La Costituzione Liturgica „Sacrosanctum Concilium”, tra risultati e prospettive dei primi cinquant’anni. *Didaskalia. Revista de Feculdade de Teologia/Lisboa*, 45 (1), 179–209.
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Missæ*. (1969). Editio typica, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Neuhäusler, I. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (1), 690–709.
- Noe, V. (1983). Nel 20° anniversario della „Sacrosanctum Concilium”. Storia della Costituzione Liturgica. Punti di riferimento. *Notitiæ*, 20 (5), 252–269.
- Olano Y Urteaga, L. A. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (4), 332–335.

- Paulus VI. (1966). Sollemniorem Reddunt „Pueri Cantores” cultum liturgicum. *Notitiæ*, 18, 154–156.
- Paulus VI. (1972). Motu Proprio datæ „Ministeria Quædam” disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatus in Ecclesia Latina innovatur. *Acta Apostolicæ Sedis*, 64, 529–534.
- Pardy, I. V. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (4), 6–61.
- Parzych-Blakiewicz, K. (2016). Laikat w Kościele. Refleksje teologiczne na kanwie „Lumen gentium”. *Studia Gnesnensia*, 30, 181–195.
- Pieronek, T. (1978). Teksty kościelnego prawa odnoszące się do liturgii. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 31(2), 88–94.
- Pius XII. (1943). Litteræ Encyclicæ ad Venerabiles Fratres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: de Mystico Iesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione „Mystici Corporis Christi”. *Acta Apostolicæ Sedis*, 35, 193–248.
- Pius XII. (1947). Litteræ Encyclicæ ad Venerabiles Fratres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios, pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: De sacra Liturgia „Mediator Dei et hominum”. *Acta Apostolicæ Sedis* 39, 521–595.
- Pius XII (1956). Litteræ Encyclicæ ad Venerabiles Fretres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios, pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: De musica sacra „Musicæ sacræ disciplina”. *Acta Apostolicæ Sedis*, 48, 193–248.
- Polachirakal, A. C. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (4), 204–208.
- Polak, M. (2023). Posługa katechisty w świetle Listu apostolskiego Antiquum ministerium papieża Franciszka. *Studia Warmińskie*, 60, 239–253.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis. (1992). Responso ad propositum dubium. *Acta Apostolicæ Sedis*, 84, 541–542.
- Proniewski, A (2006). Kościół a świat. Recepcja i aktualność myśli Soboru Watykańskiego II. *Roczniki Teologii Katolickiej*, 5, 119–130.
- Przechowski, W. (2013). Udział wiernych w kapłaństwie Chrystusa. W: J. Hadalski (red.), *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć* (97–100). Poznań: Wydawnictwo Hlondianum.
- Sacra Congregatio pro Disciplina Sacramentorum. (1949). Instructio ad locorum ordinarios pro postulanda Apostolicis Indultis: I) Oratorii domestici cum suis extensionibus; II) Altaris portatilis; III) Litandi Missam sine ministro et IV)

- Asservandæ Ssmæ Eucharistiæ in privatis sacellis. *Acta Apostolicæ Sedis*, 41, 493–514.
- Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (3), 73–102.
- Sacra Congregatio pro Cultu Divino. (1970). Instructio tertia ad Constitutionem de Sacra Liturgia recte exsequendam. *Acta Apostolicæ Sedis*, 62, 692–704.
- Sacra Rituum Congregatio et Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. (1967). Declarationes. *Notitiæ*, 26, 39–45.
- Sacra Rituum Congregatio. (1898). Decretum. W: *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex Actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata sub auspiciis SS. Domini Nostri Leonis Papæ XIII*, t. 1 (40–41). Romæ: Ex Typographia Polyglotta.
- Sacra Rituum Congregatio. (1900). Decretum. W: *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex Actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata sub auspiciis SS. Domini Nostri Leonis Papæ XIII*, t. 3 (334). Romæ: Ex Typographia Polyglotta.
- Sacra Rituum Congregatio. (1965a). *Ordo Missæ, Ritus Servandus in celebratione missæ et De Defectibus in celebratione missæ occurrentibus*, editio typica. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Sacra Rituum Congregatio. (1965b). Decretum. Facultas conceditur legendi Evangelium Passionis Domini ab iis qui in ordine diaconatus non sunt constituti. *Acta Apostolicæ Sedis*, 57, 413–414.
- Sacra Rituum Congregatio. (1967). Instructio de musica in sacra Liturgia „Musicam sacram”. *Acta Apostolicæ Sedis*, 59, 300–320.
- Sacra Rituum Congregatio. (1971). Quæ hæc Sacra Congregatio suggerenda aut proponenda censeat Proximo futuro Concilio. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/3, 255–296.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. (1964). Constitutio de Sacra Liturgia. *Acta Apostolicæ Sedis*, 56, 97–138.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. (1965a). Constitutio dogmatica de Ecclesia. *Acta Apostolicæ Sedis*, 57, 5–71.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. (1965b). Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis. *Acta Apostolicæ Sedis*, 57, 76–89.
- Schneiders, N. M. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (4), 233–235.
- Schoenmaeckers, P. C. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/1, 126–130.
- Sikora, A. (2015). Chrzest jako źródło apostołstwa świeckich. *Teologia i Moralność*, 10 (1), 81–91.

- Szwagrzyk, T. (1957). Ministrant do mszy św. i jego ubiór. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 10 (3–4), 317–322.
- Quint, E. G. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/1 (4), 604–606.
- Vitali, D. (2022). Ministero e ministeri nella chiesa. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 97, 381–382.
- Wiltgen, M. R. (2001). *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. Słowik. Warszawa: Klub Książki Katolickiej.
- Wittebols, I. P. A. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (5), 196–197.
- Tonetti, G. (1960). Littera. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, I/2 (1), 243–245.

PERMANENT SERVICES OF CATECHIST, LECTOR AND ACOLYTE FOR WOMEN IN THE DISCUSSION ABOUT THE PRE- AND POST-VATICAN II COUNCIL

SUMMARY

The article presents the issue of the presence of women in the permanent ministries of lector, acolyte and catechist in the perspective of the Second Vatican Council. This shows the context of both the modification of minor orders in 1972 and the next reform of church discipline, allowing women to perform liturgical services, which will take place in 2021. The aim of the article was to highlight the complexity of the issue presented, emphasising not so much the significance of the change made by Pope Francis, but rather the individual aspects that led to it. Therefore, the text has been divided into three parts. The first part shows the reason for the changes, illustrating the situation related to the functioning of minor orders before the Second Vatican Council. The second chapter emphasised the theological value of the service of lay people in the Church, thus showing the foundation for the modification of the discipline regarding ministries lower than the diaconate. This made it possible to recognise the slow and ever-increasing access of women to individual liturgical functions, up to the point of enabling them to take on permanent ministries, which became the subject of the third chapter. The whole was concluded with a reflection on the presented issue. The article was written using the historical-synthetic method.

Article submitted: 07.03.2025; accepted: 09.04.2025.

Słowa kluczowe: przestępstwa seksualne, standardy ochrony małoletnich, Kościół katolicki, Rejestr Sprawców Przestępstw na Tle Seksualnym

Keywords: sexual crimes, standards of protection of minors, Catholic Church, Register of Sexual Offenders

*Dariusz Mazurkiewicz*¹

UNIwersytet Szczeciński, POLSKA

ORCID: 0000-0002-3779-5025

LEX KAMILEK A OCHRONA MAŁOLETNICH W PRAWIE PARTYKULARNYM KOŚCIOŁA RZYMSKO- KATOLICKIEGO W POLSCE

Pojawiające się przypadki przestępstw seksualnych wobec osób małoletnich rodzą potrzebę stworzenia skutecznego systemu ochrony dzieci i młodzieży oraz konieczność opracowania nowoczesnych i zintegrowanych rozwiązań, zarówno na gruncie prawnym, jak i praktycznym. Kościół katolicki w Polsce, świadomy wagi zagadnienia, od dziesięciu lat wprowadza programy prewencyjne mające zapobiegać przestępstwom seksualnym wobec osób małoletnich. Są one odrębne od nowelizacji powszechnego i partykularnego prawodawstwa kanonicznego (*Codex Iuris Canonici*, 2022, kan. 1398), ale czerpią z jego postanowień, zwłaszcza jeśli chodzi o prawo materialne.

Impulsem do rozszerzenia zakresu ochrony osób małoletnich stały się nowelizacje ustawy z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich². Rodzą one po stronie podmiotów zajmujących się pracą z dziećmi obowiązki mające służyć zbudowaniu systemu

1 ks. dr **Dariusz Mazurkiewicz** - dr nauk prawnych, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego (ul. Pawła VI nr 2 71-459 Szczecin), redaktor naczelny Studiów Paradykskich, delegat biskupa zielonogórsko-gorzowskiego ds. ochrony małoletnich, sędzia sądu kościelnego. Zainteresowania badawcze: kanoniczne prawo karne, prawo małżeńskie. e-mail: dariusz.mazurkiewicz@usz.edu.pl

2 Pierwsza nowelizacja miała miejsce w 2023 r., Dz. U. z 2023 r. poz. 1304, a kolejna w 2024 r., Dz. U. z 2024 r. poz. 1802.

zabezpieczeń przed możliwością popełniania, w ramach wykonywanych przez te podmioty zadań, przestępstw seksualnych. Dotyczy to także kościelnych osób prawnych³. Artykuł będzie służył ukazaniu tych obowiązków. Nie będzie on analizą wszystkich postanowień ustawodawcy państwowego, lecz ograniczy się jedynie do postanowień odnoszących się do Kościoła katolickiego i jego osób prawnych. Ma za to dać odpowiedź na pytania: czy w momencie wejścia w życie nowelizacji ustawy przepisy kanoniczne dotyczące prewencji przed przestępstwami *contra sextum* odpowiadały zakresowi ochrony wskazanemu przez ustawodawcę państwowego oraz czy odpowiedź kościelnego prawodawcy partykularnego jest zharmonizowana z przepisami ustawodawcy polskiego? Obszarem badawczym będą przepisy wydane przez Konferencję Episkopatu Polski, ponieważ analiza norm wydanych przez biskupów diecezjalnych i ordynariuszy zakonnych wymagałaby odrębnego opracowania.

W pierwszej części artykułu przedstawione zostaną zasady prewencji w pracy z osobami małoletnimi stworzone przez Konferencję Episkopatu Polski przed wejściem w życie nowelizacji ustawy, natomiast druga ukaże odpowiedź Kościoła w Polsce na obowiązki nałożone przez polskiego ustawodawcę. Takie ujęcie zagadnienia pozwoli na ocenę wcześniejszych programów prewencyjnych i zgodności zaproponowanych nowych standardów z przepisami ustawy.

DOTYCHCZASOWE ZASADY PREWENCJI

Począwszy od 2001 r. prawodawca kościelny nowelizował prawo materialne dotyczące przestępstw *contra sextum* oraz przepisy prawa procesowego pozwalające na skuteczniejsze karanie sprawców tego typu przestępstw (Kongregacja Nauki Wiary, 2001, 2010, 2021). Władza kościelna zdawała sobie jednak sprawę, że równie ważne, jak reagowanie na doniesienie o popełnionym już przestępstwie, jest tworzenie systemów prewencyjnych zapobiegających tego typu przestępstwom. Impulsem do tworzenia tego typu aktów w Kościołach partykularnych stał się *Okólnik do konferencji episkopatów w sprawie opracowania „wytycznych” dotyczących sposobów postępowania w przypadku nadużyć seksualnych popełnionych przez duchownych wobec osób niepełnoletnich* (2011). Dykasteria zawarła w nim nie tylko zobowiązanie do ustanowienia należytych procedur postępowania, ale również dostrzegła konieczność formowania wspólnoty kościelnej w celu ochrony osób ma-

3 Mowa tu zarówno o kościelnych osobach prawnych mających osobowość prawną na gruncie prawa państwowego, jak i posiadających taką osobowość jedynie w obszarze prawa kanonicznego.

łoletnich⁴. Zauważała przy tym zainicjowane w niektórych krajach kościelne programy prewencyjne mające na celu pomoc rodzicom oraz osobom zaangażowanym w duszpasterstwo i szkolnictwo, w rozpoznaniu oznak wykorzystywania seksualnego i zastosowaniu adekwatnych środków zaradczych⁵. Nawoływała jednocześnie do zwiększenia odpowiedzialności za formację przyszłych kapłanów i zakonników, zwłaszcza w kontekście właściwego rozpoznania powołania i zdrowej formacji ludzkiej i duchowej kandydatów. Wskazania dotyczyły również stałej formacji duchowieństwa, w której miało znaleźć się miejsce na pouczanie odnośnie do krzywdy, jakie duchowny może wyrządzić poprzez nadużycie seksualne. Treścią tej formacji miało również stać się pouczenie dotyczące osobistej odpowiedzialności na gruncie prawa państwowego i kanonicznego oraz umiejętność rozpoznawania znaków ewentualnych nadużyć wobec osób małoletnich.

W odpowiedzi na list okólny kongregacji, Konferencja Episkopatu Polski wydała w 2014 r. dwa dokumenty dotyczące ochrony małoletnich. Pierwszym były *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia z 8 października*, które zawierały zarówno normy materialne, jak i przepisy proceduralne określające sposób postępowania w przypadkach pojawienia się oskarżeń wobec duchownych⁶. Autorzy *Wytycznych* nie wskazują wprost charakteru prawnego wydanego aktu, ale ich analiza pozwala na przyporządkowanie ich do dekretu ogólnego (kan. 29 KPK). W przepisach znalazły się nieścisłości, jednak co warte zauważenia były one kompleksowym ujęciem zagadnienia oraz zawierały normy mające charakter prewencyjny. W kontekście zasad prewencji należy jednak zwrócić uwagę na aneks nr 3 *Zasady formacji i profilaktyki*. Jego zasadnicza treść dotyczy kształtowania sfery seksualnej u kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego i przygotowywania ich do życia w czystości i celibacie jako daru z siebie, składanego Bogu i ludziom. Autorzy dokumentu wskazywali, że droga rozeznania ewentualnych trudności w sferze seksualnej powinna rozpoczynać się w momencie przyjmowania kandydata do seminarium lub zakonu (art. 2, 1°), poprzez poddanie go badaniom psychologicznym i przeprowadzenie pogłębionego wywiadu, które pozwolą na zorientowanie się co do poziomu doj-

4 Kongregacja Nauki Wiary używała tu słowa „niepełnoletni”. Nie miało ono swojej podstawy w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, było też bezrefleksyjnie przenoszone do ustawodawstwa partykularnego, co zwłaszcza na gruncie prawa polskiego, które inaczej definiuje „małoletniego”, a inaczej „niepełnoletniego” skutkowało nieścisłością terminologiczną i prowadziło do błędnych interpretacji.

5 Dotyczyło to przede wszystkim Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki i w Irlandii.

6 Przepisy te zostały znowelizowane 6.06.2017 na mocy uchwały nr 5/376/2017, a następnie 8 października 2019 r. na mocy uchwały nr 14/384/2019.

rzeźności seksualnej kandydata oraz występowania ewentualnych zaburzeń (art. 2, 2°). W przypadku stwierdzenia u kandydata oznak niedojrzałości psychoseksualnej należało ocenić, czy uniezdalniają one do podjęcia bądź kontynuowania formacji seminaryjnej, czy też mogą zostać przepracowane w trakcie przygotowywania do kapłaństwa (Szpakowski, 2015).

Wynika z tego, że celem działań prewencyjnych stało się uformowanie w kandydatach do kapłaństwa dojrzałej osobowości. Jest to ważne wskazanie, ponieważ analiza potwierdzonych czynów przestępczych duchownych wobec osób małoletnich prowadzi do wniosku, że w przeważającej liczbie przypadków przestępstw nie mamy do czynienia z tzw. preferencyjnymi pedofilami, natomiast sprawcami są duchowni oznaczający się znaczną niedojrzałością psychoafektywną i niewłaściwie ukształtowaną seksualnością (Chaffin, Letourneau, Silovsky¹). Te deficyty można rozpoznać już na etapie formacji seminaryjnej i albo w poszczególnym przypadku zakończyć proces formacyjny, uznając, że kandydat nie spełnia pozytywnych przesłanek wskazujących na prawdziwe powołanie, albo wspomóc proces wychowawczy poprzez sporządzenie diagnozy psychologicznej i w oparciu o nią nadać formacji impuls psychoterapeutyczny (Mazurkiewicz, 2018).

W myśl autorów aneksu szczególnym rodzajem niezdolności kandydata jest głęboko zakorzeniona orientacja homoseksualna (art. 2, 6). Teza ta została oparta na instrukcji Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej z dnia 4 listopada 2005, w myśl której wykluczają z procesu formacyjnego praktykowanie homoseksualizmu, głęboko zakorzenione preferencje homoseksualne, oraz uczestnictwo w tzw. kulturze gejowskiej. Natomiast nie przekreśla zdatności do kapłaństwa przejściowe doświadczenie homoseksualne pojawiające się w okresie dojrzewania psychoseksualnego⁷, przy czym kandydat o swojej zdolności do przyjęcia święceń musi przekonać osoby odpowiedzialne za formację minimum trzyletnią całkowitą abstynencją seksualną⁸. Wydaje się, że przywołanie tej preferencji seksualnej mogło wynikać z przekonania autorów aneksu nr 3 do *Wytycznych*, że skłonności homoseksualne przekładają się na większe prawdopodobieństwo popełnienia czynów pedofilnych, chociaż nie znajduje to potwierdzenia w zarejestrowanych zgłoszeniach wykorzystywania seksualnego małoletnich przez osoby duchowne (Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, 2024, s. 64-65).

7 „Niniejsza Kongregacja, w porozumieniu z Kongregacją Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, uważa za konieczne oświadczyć wyraźnie, że Kościół, głęboko szanując osoby, których dotyczy ten problem, nie może dopuszczać do seminarium ani do święceń osób, które praktykują homoseksualizm, wykazując głęboko zakorzenione tendencje homoseksualne lub wspierają tak zwaną „kulturę gejowską”.

8 „Inaczej natomiast należałoby traktować tendencje homoseksualne, które są jedynie wyrazem przejściowego problemu, takiego jak, na przykład, niezakończony jeszcze proces dorastania. Niemniej jednak, takie tendencje muszą być wyraźnie przezwyciężone przynajmniej trzy lata przed święceniami diakonatu”.

Dopiero w końcowej części aneksu nr 3 autorzy zauważyli, że koniecznym elementem prewencji jest szkolenie osób pracujących z dziećmi i młodzieżą, przy czym ograniczyli się do duszpasterzy (art. 5.1) i katechizujących osób konsekrowanych (art. 5.2), pomijając przy tym wszystkie inne osoby podejmujące pracę z osobami małoletnimi w strukturach kościelnych. Niezwykle lakoniczne są również zawarte w art. 6 zasady profilaktyki, w których jedynie określono jej cel⁹ i wskazano, że stanowi ona integralną część zaangażowania Kościoła w pracę z dziećmi i młodzieżą (art. 6.1).

Zatem w aneksie nr 3 do *Wytycznych* Konferencja Episkopatu Polski skupiła się przede wszystkim na formacji kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego oraz realizacji zawartych w nim wskazań, a w przygotowywaniu do życia w czystości i celibacie upatrywała skutecznego remedium na pojawiające się przypadki czynów przestępczych duchownych i osób zakonnych popełnianych wobec osób małoletnich. Wydaje się, że autorzy aneksu przyjęli obowiązujący wówczas sposób myślenia, że przestępstwo seksualne popełnione wobec osoby małoletniej jest w istocie złamaniem przyrzeczeń i ślubów składanych przez duchownych i osoby zakonne. Takie umiejscowienie problemu zauważalne było w kan. 1395 § 2 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*¹⁰, który traktując o przestępstwach *contra sextum cum minores* umieszczał je w tytule V księgi VI zatytułowanym *Przestępstwa przeciwko specjalnym obowiązkom*. Nie można jednak traktować tego typu przestępstw jako złamania zobowiązań, ponieważ ich etiologia sięga głębiej (Tracewicz; Juszczak; Korzeniewski) i nie musi być związana z niewłaściwym przeżywaniem czystości lub celibatu. W tym kontekście pozytywnie należy ocenić zwrócenie przez autorów aneksu uwagi na konieczność kształtowania dojrzałej seksualności kandydatów do święceń i życia zakonnego i reagowania na ewentualne nadużycia popełniane w tej materii. Aneks nr 3 był dołączany do kolejnych nowelizacji *Wytycznych*, jednak jego treść nie ulegała modyfikacji¹¹.

Znacznie bogatszy w zasady ochrony był przyjęty w 2014 r. dokument Konferencji Episkopatu Polski dotyczący prewencji czynów seksualnych wobec małoletnich i osób niepełnosprawnych. Akt ten ma charakter instrukcji. Składa się on z zasad ogólnych, zasad pracy z dziećmi i młodzieżą, wskazań dotyczących zatrudniania i przygotowywania wychowawców i opiekunów, kontrolowania zaangażowania wolontariuszy, uwrażliwiania i edukacji dzieci i młodzieży oraz tworzenia struktur

9 „Prewencja ma na celu wyeliminowanie ryzyka nadużyć seksualnych w ścisłym tego słowa znaczeniu; ma pomóc uniknąć psychicznych i fizycznych przekroczeń granic intymności oraz przyczynić się do promocji ochrony dzieci i młodzieży przed różnymi formami przemocy i wykorzystania również poza środowiskiem kościelnym” (art. 6.2.).

10 Zmiana nastąpiła wraz z nowelizacją *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Przestępstwa *contra sextum* z osobami małoletnimi zostały przeniesione do tytułu: *Przestępstwa przeciwko życiu, godności i wolności człowieka* (kan. 1398 § 1).

11 Należy zauważyć, że *Wytyczne* dalej mają moc obowiązującą.

pomocowych. Taka struktura dokumentu wskazuje, że Konferencja Episkopatu Polski zamierzała dokonać kompleksowego opracowania zasad prewencji. Świadczą również o tym szczegółowe postulatory i rozwiązania.

Przed wszystkim autorzy dokumentu nałożyli na jednostki organizacyjne Kościoła podejmujące pracę z dziećmi i młodzieżą obowiązek przyjęcia i stosowania przejrzystych i nieskomplikowanych procedur prewencji nadużyć seksualnych, które zostaną poddane kontroli jakościowej (art. 3). Zasady prewencyjne miały zostać wprowadzone nie tylko w odniesieniu do osób małoletnich, ale również w stosunku do osób niepełnosprawnych, zwłaszcza umysłowo i psychicznie (art. 4). Było to znaczne rozszerzenie zakresu ochrony przed wykorzystywaniem seksualnym, bowiem w momencie wydania zasad prewencji obowiązywała nowelizacja *Sacramentorum sanctitatis tutela* z 2010 r., w myśl której poza osobami małoletnimi, chronione były jedynie osoby trwale niezdolne do posługiwania się rozumem, a prawodawca powszechny nie definiował jeszcze i nie obejmował ochroną dorosłych osób bezradnych (*adulto vulnerabile*). Autorzy dokumentu zauważali już wtedy, że jest to kategoria osób, która wymaga ochrony nie tylko na gruncie materialnego prawa karnego, ale również za pomocą zasad prewencyjnych.

Całościowy plan przeciwdziałania przestępstwom seksualnym wobec małoletnich i bezradnych dorosłych składał się z pięciu elementów. Pierwszy dotyczył przygotowania i wdrożenia szczegółowych programów profilaktycznych dla dzieci i młodzieży (art. 5.1). Miały one zawierać konkretne reguły, formy i struktury prewencji odpowiednie dla różnych zakresów i form pracy z dziećmi i młodzieżą oraz dla różnych poziomów odpowiedzialności organizacyjnej za tę pracę (art. 7). Ich powstanie miało być przygotowane we współpracy z rodzicami, wychowawcami, a także w razie potrzeby z kompetentnymi organami państwowymi i samorządowymi (art. 8). Ta sugestia autorów zasad prewencji wyraźnie wskazywała, że ochrona osób małoletnich nie może jedynie ograniczać się do środowiska eklezyjnego, co mogłoby wskazywać, że przypadki przestępstw *contra sextum* mają miejsce tylko w jego przestrzeni. Tymczasem jest to problem ogólnospołeczny, stąd skuteczna ochrona małoletnich może dokonywać się jedynie w porozumieniu ze wszystkimi podmiotami, które mogą przyczynić się do realizacji zadań prewencyjnych. Dlatego w tworzeniu i we wdrażaniu programów profilaktycznych nie może zabraknąć obecności władzy państwowej i samorządowej. Elementem programu profilaktycznego stało się także zalecenie, aby każda katolicka instytucja służąca dzieciom i młodzieży wyznaczyła osobę godną zaufania i odpowiednio przeszkoloną jako odpowiedzialną za prewencję w danej instytucji (art. 9).

Kolejny element prewencji polegał na wprowadzeniu i przestrzeganiu przez wszystkie osoby skierowane do pracy z dziećmi i młodzieżą kodeksu zachowań (art.

5.2.). Powinien on zawierać klarowne zasady określające formy bliskości i dystansu w relacjach między dorosłymi a osobami małoletnimi (art. 10). Wydaje się, że ten zakres powinien zostać uzupełniony o zasady relacji pomiędzy samymi osobami małoletnimi oraz sposoby reagowania na pojawiające się zagrożenia i przypadki przemocy, nie tylko seksualnej, ale również fizycznej i psychicznej, mogącej mieć miejsce wśród dzieci i młodzieży. Nie zostało dopowiedziane w jakiej formie ma powstać kodeks zachowań, ani kto jest odpowiedzialny za jego powstanie, wprowadzenie i kontrolowanie jego przestrzegania.

Trzecim elementem kompleksowego systemu prewencji wskazanego zasadach Konferencji Episkopatu Polski stała się odpowiednia formacja kandydatów do kapłaństwa i kapłanów (art. 5.3). Została ona szczegółowo opisana w aneksie nr 3 do *Wytycznych*, dlatego w analizowanym dokumencie jego autorzy jedynie wymieniali ją jako konieczną dla zapewnienia bezpieczeństwa dzieci i młodzieży.

Znacznie dokładniej prawodawca wskazywał na konieczność prowadzenia obowiązkowych i regularnych szkoleń w zakresie prewencji dla katechetów i innych osób pracujących z dziećmi i młodzieżą, w tym wolontariuszy (art. 5. 4). Przede wszystkim na wydziały katechetyczne i katolickie uczelnie kształcące pedagogów nałożono obowiązek, aby prewencja przed zachowaniami seksualnymi wobec małoletnich była obecna w programach wykształcenia nauczycieli religii katolickiej, nauczycieli w przedszkolach i szkołach katolickich, wychowawców w internatach oraz zakładach opiekuńczo-wychowawczych prowadzonych przez kościelne jednostki organizacyjne (art. 14). Wskazano również na tematykę szkoleń (art. 15). Szkolenia przewidziano także dla wolontariuszy (art. 18) oraz dla samych osób małoletnich, tak by były świadome zarówno swoich praw, jak i możliwych zagrożeń (art. 19-20).

Wreszcie jako część kompleksowego programu prewencyjnego autorzy instrukcji wskazali konieczność wprowadzenia pouczeń i wymagań w momencie kierowania do pracy czy do posługi z dziećmi i młodzieżą, również w charakterze wolontariuszy (art. 5.5.). Ich zdaniem temat prewencji powinien być poruszany już przy rozmowie kwalifikacyjnej kandydata na pracownika etatowego mającego mieć kontakt z osobami małoletnimi (art. 12). Ponadto każda zatrudniana osoba powinna okazać zaświadczenie o niekaralności, a także pisemnie zobowiązać się do przestrzegania kodeksu zachowań. Dotyczyło to nie tylko wszystkich pracowników etatowych w instytucjach katolickich, ale również wolontariuszy angażujących się w konkretne akcje wychowawcze i wypoczynkowe (art. 13)¹².

12 Trzeba wyraźnie stwierdzić, że przywołane zasady nie zostały odwołane ani wprost, ani przez wprowadzenie innych zasad.

Do elementów prewencji zawartych w dokumencie, mających służyć ochronie małoletnich, należy zaliczyć również wskazane tam rozwiązania strukturalne. Najważniejszym jest powołanie przez Konferencję Episkopatu Polski Koordynatora do spraw dzieci i młodzieży (art. 22)¹³. Pomocą dla koordynatora ma być zespół służący doświadczeniem i wiedzą w rozpoznawaniu zagrożeń, ustalaniu strategii ochrony dzieci i młodzieży oraz zwalczania przestępstw seksualnych, a także w opiniowaniu inicjatyw legislacyjnych dotyczących tego zagadnienia. Członkowie zespołu są zatwierdzani przez Konferencję Episkopatu Polski i działają na podstawie zatwierdzonego przez nią regulaminu (art. 23).

Zadania prewencyjne zostały nałożone także na jednostki organizacyjne Kościoła. Przede wszystkim podmioty kościelne podejmujące pracę z dziećmi i młodzieżą powinny mianować osobę odpowiedzialną za prewencję, do zadań której należy koordynowanie zadań prewencyjnych (art. 25). Kościelne jednostki organizacyjne oraz katolickie instytucje oświatowo-wychowawcze i organizacje młodzieżowe zostały także zobowiązane do prowadzenia na swoich stronach internetowych polityki informacyjnej dotyczącej zasad prewencji (art. 24).

W nawiązaniu do zasad prewencji zawartych w przepisach Konferencji Episkopatu Polski, diecezje, instytuty zakonne oraz stowarzyszenia życia apostołskiego opracowały własne zasady prewencyjne. Ich analiza wymagałaby odrębnego opracowania. Koncentrują się one na kilku zagadnieniach. Przede wszystkim zawierają ogólne i szczegółowe zasady ochrony osób małoletnich. Przedstawiają również szczegółowe zasady postępowania w pracy z dziećmi i młodzieżą. Niejednokrotnie ich autorzy odnoszą się przy tym do małoletnich ze specjalnymi potrzebami wychowawczymi wynikającymi z różnego rodzaju niepełnosprawności. Stałym elementem tego typu dokumentów są również zasady postępowania w przypadku zgłoszenia wniesienia oskarżenia o dokonanie przestępstwa *contra sextum* z osobami małoletnimi i zrównanymi z nimi w prawie. Ważnym elementem powstających norm były również zasady dotyczące zatrudniania, weryfikacji i szkolenia pracowników i wolontariuszy zajmujących się pracą wychowawczą z dziećmi i młodzieżą (Saj, 2020).

Różny jest charakter prawny dokumentów prewencyjnych¹⁴. Zazwyczaj wprowadzane były przez biskupa diecezjalnego lub ordynariusza. Zatem w przypadku diecezji mogą mieć charakter ustawy partykularnej. Z kolei w instytutach zakonnych i stowarzyszeniach życia apostołskiego można je traktować jako instrukcje wydane do *Wytycznych* Konferencji Episkopatu Polski, które noszą charakter dekretu ogólnego (kan. 29 KPK), a zatem rządzą się kanonami o ustawach, do których

13 Formalnie dokonano się to już w czerwcu 2013 r. podczas 363 Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski.

14 W celu ustalenia ich charakteru prawnego należałoby poddać odrębnej analizie każdy z tych aktów.

można wydawać instrukcje (kan. 34 KPK). Wątpliwości wynikają również z faktu, że część z nich nie zawiera przepisów, ale opis preferowanych zachowań o treści pedagogicznej i psychologicznej. W tych przypadkach trudno je traktować jako akty prawa partykularnego, a bardziej jako zalecenia.

Do elementów systemu prewencyjnego należy zaliczyć również powstanie i funkcjonowanie Centrum Ochrony Dziecka przy Akademii Ignatianum w Krakowie, powołanie w 2019 r. przez Konferencję Episkopatu Polski Delegata ds. ochrony dzieci i młodzieży oraz Fundacji Świętego Józefa. Podmioty te mają przede wszystkim charakter praktyczny i pomocowy przejawiający się w tworzeniu programów prewencyjnych i szkoleniu osób odpowiedzialnych za prewencję w poszczególnych kościelnych osobach prawnych. Powstały one jednak na mocy przepisów prawa i w jego ramach prowadzą działalność.

Z całą pewnością można zatem stwierdzić, że w momencie wejścia w życie przepisów prawa państwowego nakładającego na różne podmioty obowiązki prewencyjne, Kościół katolicki w Polsce, jako jedyny posiadał zarówno ukształtowaną strukturę, służącą ochronie małoletnich, wykwalifikowaną kadrę osób odpowiedzialnych, jak i programy, które w postaci przepisów prawa partykularnego funkcjonowały na różnych szczeblach instytucjonalnych.

2. ZASADY PREWENCYJNE WEDŁUG *LEX KAMILEK*

Nowelizacja prawa państwowego pod nazwą *lex Kamilek* jest w rzeczywistości nowelizacją kilku ustaw dotyczących różnych aspektów ochrony osób małoletnich. Należy jednak do nich przede wszystkim ustawa z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich¹⁵. Wprowadzając ją w życie prawodawca nałożył na różne podmioty obowiązek sprawdzania czy dana osoba nie figuruje w Rejestrze Sprawców Przestępstw na Tle Seksualnym¹⁶. Nie wymieniał w niej wprost ani kościelnych osób prawnych, ani podmiotów prowadzących działalność związaną z realizacją zadań w obszarze duchowości. Przepisy ustawy dotyczyły jednak podmiotów prowadzących działalność związaną z wychowaniem, edukacją, wypoczynkiem, leczeniem małoletnich lub opieką nad nimi, a te były realizowane przez niektóre kościelne osoby prawne (Mierzwińska-Lorencka, 2016). Zatem ustawa w brzmieniu z 2016 r.

15 Zob. art. 25-28 ustawy dotyczący zmian w obowiązujących przepisach.

16 W myśl art. 23 ustawy, dopuszczenie osoby do pracy lub innej działalności opisanej powyżej bez uzyskania informacji z Rejestru Sprawców Przestępstw na Tle Seksualnym podlegało karze aresztu, ograniczenia wolności albo grzywny nie niższej niż 1000 zł.

dotyczyła podmiotów kościelnych tylko o tyle, o ile była związana z wymienionymi wyżej zakresami działalności, a nie z tytułu działalności wynikającej z pełnienia własnych zadań w obszarze duchowym i religijnym.

Nowelizując ustawę w 2023 r.¹⁷ prawodawca dodatkowo objął obowiązkiem dotyczącymi małoletnich pracodawców i innych organizatorów w zakresie działalności związanej ze świadczeniem porad psychologicznych, rozwojem duchowym, uprawianiem sportu lub realizacją innych zainteresowań przez małoletnich, lub z opieką nad nimi oraz pracowników i innych osób dopuszczanych do takiej działalności (art. 3, 1.2). W związku z tym dotyczą one także kościelnych osób prawnych i osób pracujących i działających w ich strukturach.

Nie sposób dokonać enumeratywnego wyliczenia takich podmiotów. Mogłoby się wydawać, że można odnieść się do art. 6-9 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego¹⁸, ale niektóre z wymienionych w nich osób prawnych nie zajmują się pracą z osobami małoletnimi. Dodatkowo należy pamiętać, że istnieją inne, niewymienione w ustawie kościelne osoby prawne, które uzyskują osobowość prawną w myśl art. 10 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. Trzeba mieć jednak na uwadze, że prawodawca w nowelizacji ustawy nie ogranicza jego postanowień li tylko do osób prawnych, ale zobowiązuje do nich także podmioty, które chociaż nie posiadają osobowości prawnej, to jednak organizują zajęcia z osobami małoletnimi. Należy więc do nich zaliczyć także te podmioty wyznaniowe, które posiadają osobowość prawną na gruncie prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego, a nawet te, które nie posiadają nawet takiej osobowości, ale mają charakter zorganizowany i zajmują się osobami małoletnimi. A zatem wyznacznikiem podlegania ustawie będzie rzeczywiste realizowanie zajęć z małoletnimi.

17 Kolejna nowelizacja miała miejsce w 2024 r., jednak nie przyniosła ona zmian w zakresie obowiązków przynależnych podmiotom wymienionym w art. 3, 1.2 ustawy.

18 Osobą prawną Kościoła o zasięgu ogólnopolskim jest Konferencja Episkopatu Polski (art. 6.1), osobami prawnymi są takie terytorialne jednostki organizacyjne Kościoła jak: metropolie, archidiecezje, diecezje, administratury apostolskie, parafie (art. 7.1) oraz te, które nie mają charakteru terytorialnego jak: kościoły rektoralne, Caritas Polska, Caritas diecezji, Papieskie Dzieła Misyjne (art. 7.2). Z kolei w art. 8.1 ustawodawca wymienia osoby prawne w postaci personalnych jednostek organizacyjnych Kościoła zaliczając do nich: Ordynariat Polowy, kapituły, parafie personalne, Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonnych Męskich, Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonnych Żeńskich, instytuty życia konsekrowanego, stowarzyszenia życia apostolskiego, prowincje zakonów, opactwa, klasztory niezależne, domy zakonne, wyższe i niższe seminaria duchowne diecezjalne, wyższe i niższe seminaria duchowne zakonne, jeżeli, w myśl przepisów danego zakonu, mają charakter samoistny. Wreszcie zgodnie z art. 9.1 osobami prawnymi są: Katolicki Uniwersytet Lubelski; Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu; Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu; Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie oraz jego dwie sekcje: św. Jana Chrzyciela i św. Andrzeja Boboli „Bobolanum”; Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie; kościelne instytuty naukowe i dydaktyczno-naukowe kanonicznie erygowane.

Wiele takich organizacji działa w ramach osób prawnych i to one mogą w ich imieniu wziąć na siebie odpowiedzialność za realizację przepisów ustawy¹⁹.

Do wymienionych w znowelizowanej ustawie obowiązków pracodawców i innych organizatorów w zakresie działalności związanej z wychowaniem, edukacją, wypoczynkiem, leczeniem, świadczeniem porad psychologicznych, rozwojem duchowym, uprawianiem sportu lub realizacją innych zainteresowań przez małoletnich, lub z opieką nad nimi oraz osób zatrudnianych i dopuszczanych do takiej działalności należy zaliczyć uzyskanie od nich informacji z Rejestru²⁰ przed zatrudnieniem oraz przyjęcie przedłożenia informacji z Krajowego Rejestru Karnego lub rejestru karnego innego państwa. Jeżeli natomiast chodzi o organy zarządzające placówkami religijnymi i organizatorów działalności religijnej, a zatem podmioty, pod pojęcie których podpadają kościelne osoby prawne, to ich obowiązkiem jest wprowadzenie standardów ochrony małoletnich.

Odnosnie do pierwszego przywołanego obowiązku należy zauważyć, że zgodnie z art. 12 ustawy o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich, pracodawcy przed nawiązaniem z osobą stosunku pracy związanej z rozwojem duchowym mają obowiązek, a tym samym uprawnienie do uzyskania informacji, czy dane tej osoby są zgromadzone w Rejestrze Sprawców Przestępstw na Tle Seksualnym w bazie z ograniczonym dostępem oraz w Rejestrze osób, w stosunku do których Państwowa Komisja do spraw przeciwdziałania wykorzystaniu seksualnemu małoletnich poniżej lat 15 wydała postanowienie o wpisie w Rejestrze.

Pracodawca i organizator nie mają zatem obowiązku sprawdzania osób w rejestrze ogólnodostępnym. Zawiera on informacje o najgroźniejszych sprawach przestępstw na tle seksualnym. Gromadzi się w nim, z zastrzeżeniem art. 9 ust. 4, dane o osobach, o których mowa w ust. 1 pkt 1–3, jeśli w kwalifikacji prawnej przyjętej w orzeczeniu powołano art. 197 § 3 pkt 2, pkt 4–6, § 4 lub 5 k.k., art. 197 § 1, 2, 3 lub 4 w zbiegu z art. 156 § 1 k.k., art. 148 § 2 pkt 2 w zbiegu z art. 197 § 1, 2, 3 lub 4 k.k., lub które popełniły przestępstwa stanowiące podstawę do wpisania do rejestru z dostępem ograniczonym, jeżeli którekolwiek z tych przestępstw zostało popełnione na szkodę osób małoletnich²¹. Rejestr ten jest całkowicie jawny, a zatem ma do niego dostęp każdy, bez dodatkowych warunków.

19 Przykładowo parafialny klub sportowy nieposiadający osobowości prawnej, nie musi samodzielnie realizować nakazów ustawy, ale może, a nawet powinna zrobić to osoba odpowiedzialna w parafii.

20 Baza ta zawiera trzy rejestry: publiczny, z ograniczonym dostępem i rejestr Państwowej Komisji do spraw przeciwdziałania wykorzystaniu seksualnemu małoletnich poniżej lat 15.

21 Ustęp 2 art. 6 ustawy wszedł w życie 13.02.2025 r.

Z kolei rejestr z ograniczonym dostępem zawiera dane osób: prawomocnie skazanych za popełnienie przestępstw, określonych w art. 201 k.k.²², chyba że zostały popełnione na szkodę małoletniego; art. 202 § 1 k.k.²³; art. 202 § 3 k.k.²⁴; art. 202 § 4a k.k.²⁵; art. 202 § 4b k.k.²⁶; art. 202 § 4c k.k.²⁷; art. 204 § 1 i 2 k.k.²⁸, chyba że zostały popełnione na szkodę małoletniego; przeciwko którym prawomocnie warunkowo umorzono postępowanie karne w sprawach o wyżej wymienione przestępstwa; wobec których prawomocnie orzeczono środki zabezpieczające w sprawach o wyżej wymienione przestępstwa; nieletnich, wobec których prawomocnie orzeczono środki wychowawcze, środek poprawczy lub środek leczniczy na podstawie ustawy z dnia 9 czerwca 2022 r. o wspieraniu i resocjalizacji nieletnich w sprawach o czyny karalne, o których mowa w art. 2 ustawy o zagrożeniach przeciwdziałaniu przestępczością seksualną, z wyłączeniem art. 200 § 1 k.k.

Do sprawdzania tych informacji, spośród podmiotów mogących być jednocześnie kościelnymi osobami prawnymi, upoważnieni są pracodawcy przed nawiązaniem z osobą stosunku pracy związanej z wychowaniem, edukacją, wypoczynkiem, leczeniem, świadczeniem porad psychologicznych, rozwojem duchowym, uprawianiem sportu lub realizacją innych zainteresowań przez małoletnich, lub z opieką nad nimi, w zakresie uzyskania informacji, czy dane tej osoby są zgromadzone w tym Rejestrze (art. 12, 6) oraz inni organizatorzy przed dopuszczeniem osoby do działalności związanej z wychowaniem, edukacją, wypoczynkiem, leczeniem, świadczeniem porad psychologicznych, rozwojem duchowym, uprawianiem sportu lub realizacją innych zainteresowań przez małoletnich, lub z opieką nad nimi, w zakresie uzyskania informacji, czy dane tej osoby są zgromadzone w tym Rejestrze (art. 12, 7). Informacje uzyskiwane są za pośrednictwem systemu teleinformatycznego prowadzonego przez ministra sprawiedliwości (art. 14) i mogą być

22 Dopuszczenie się obcowania płciowego w stosunku do wstępnego, zstępnego, przysposobionego, przysposabiającego, brata lub siostry.

23 Publiczne prezentowanie treści pornograficznych w taki sposób, że może to narzucić ich odbiór osobie, która tego sobie nie życzy.

24 Produkowanie w celu rozpowszechniania, utrwalanie lub sprowadzanie, przechowywanie lub posiadanie albo rozpowszechnianie lub prezentowanie treści pornograficznych z udziałem małoletniego albo treści pornograficznych związanych z prezentowaniem przemocy lub posługiwaniem się zwierzęciem.

25 Przechowywanie, posiadanie lub uzyskiwanie dostępu do treści pornograficznych z udziałem małoletniego.

26 Produkowanie, rozpowszechnianie, prezentowanie, przechowywanie lub posiadanie treści pornograficznych przedstawiających wytworzony albo przetworzony wizerunek małoletniego uczestniczącego w czynności seksualnej.

27 Uczestniczenie w prezentacji treści pornograficznych z udziałem małoletniego w celu zaspokojenia seksualnego.

28 Nakłanianie innej osoby do uprawiania prostytucji lub ułatwianie jej prostytucji, w celu osiągnięcia korzyści majątkowej, a także czerpanie korzyści majątkowej z uprawiania prostytucji przez inną osobę.

wykorzystywane wyłącznie do celów postępowania, w związku z którym się o nie zwrócono, w szczególności celem ochrony małoletnich (art. 12).

Z kolei, jeżeli chodzi o rejestr osób, które wpisała Państwowa Komisja do spraw przeciwdziałania wykorzystaniu seksualnemu małoletnich poniżej lat 15, to gromadzi się w nim dane o osobach, w stosunku do których Państwowa Komisja do spraw przeciwdziałania wykorzystaniu seksualnemu małoletnich poniżej lat 15, wydała postanowienie o wpisie w Rejestrze. Rejestr ten jest dostępny bez ograniczeń, a zawarte w nim informacje są publikowane również na stronie internetowej Biuletynu Informacji Publicznej Ministerstwa Sprawiedliwości (Wolska-Bagińska, 2021).

Informacje z rejestrów, o których w ust. 2, pracodawca lub inny organizator powinien utrwalić w formie wydruku i załączyć do akt osobowych pracownika albo do dokumentacji dotyczącej osoby dopuszczonej do działalności związanej z wychowaniem, edukacją, wypoczynkiem, leczeniem, świadczeniem porad psychologicznych, rozwojem duchowym, uprawianiem sportu lub realizacją innych zainteresowań przez małoletnich, lub z opieką nad nimi (Służalec, 2024).

Drugim obowiązkiem nałożonym przez prawodawcę na kościelne osoby prawne i jednostki kościelne prowadzące zajęcia z osobami małoletnimi jest przyjęcie od osoby przed nawiązaniem z nią stosunku pracy lub przed dopuszczeniem jej do innej działalności związanej z wychowaniem, edukacją, wypoczynkiem, leczeniem, świadczeniem porad psychologicznych, rozwojem duchowym, uprawianiem sportu lub realizacją innych zainteresowań przez małoletnich, lub z opieką nad nimi informacji z Krajowego Rejestru Karnego w zakresie przestępstw określonych w rozdziale XIX i XXV k.k., w art. 189a i art. 207 k.k. oraz w ustawie z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu narkomanii, lub za odpowiadające tym przestępstwom czyny zabronione określone w przepisach prawa obcego (art. 21, 3). Osoba posiadająca obywatelstwo innego państwa niż Rzeczpospolita Polska musi ponadto przedłożyć pracodawcy lub innemu organizatorowi informację z rejestru karnego państwa obywatelstwa uzyskiwaną do celów działalności zawodowej lub wolontariackiej związanej z kontaktami z dziećmi, a jeżeli w prawodawstwie jego państwa nie przewiduje się wydawania takich oświadczeń, powinna przedłożyć informację z rejestru karnego tego państwa (art. 21, 4). Taki sam obowiązek ma osoba przed nawiązaniem z nią stosunku pracy lub przed dopuszczeniem jej do innej działalności z małoletnimi, jeżeli przebywała w ciągu ostatnich 20 lat poza Rzeczpospolitą Polską. W tej okoliczności składa ona oświadczenie o państwie lub państwach, w których zamieszkiwała, przedkładając jednocześnie wyżej wymienione informacje (Służalec).

Jeżeli prawo państwa, z którego mają być przedłożone informacje, nie przewiduje jej sporządzenia lub w danym państwie nie prowadzi się rejestru karnego, osoba składa oświadczenie o tym fakcie wraz z oświadczeniem, że nie była pra-

womocnie skazana w tym państwie za przestępstwa, o których w XIX i XXV k.k., w art. 189a i art. 207 k.k. oraz w ustawie z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu narkomanii, a także, że nie ciąży na niej zakaz zajmowania wszelkich lub określonych stanowisk, wykonywania wszelkich lub określonych zawodów albo działalności, związanych z małoletnimi (art. 21, 6). Do obowiązków pracodawcy i organizatora należy załączenie przedstawionych informacji oświadczeń do akt osobowych pracownika albo dokumentacji dotyczącej osoby dopuszczonej do takiej działalności.

Ostatnim obowiązkiem nałożonym przez prawodawcę na pracodawców i organizatorów, w tym na kościelne osoby prawne, jest wprowadzenie standardów ochrony małoletnich (art. 22b). Dotyczy on dwóch rodzajów podmiotów. Pierwszym jest organ zarządzający jednostką systemu oświaty, o której mowa w art. 2 pkt 1–8 ustawy z dnia 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe oraz inne placówki oświatowe, opiekuńcze, wychowawcze, resocjalizacyjne, religijne, artystyczne, medyczne, rekreacyjne, sportowe lub związane z rozwijaniem zainteresowań, do których uczęszczają albo w których przebywają lub mogą przebywać małoletni. Drugą grupę podmiotów zobowiązanych do wprowadzenia standardów stanowią organizatorzy działalności w tych obszarach (Służalec).

Prawodawca wymienia również elementy, które powinny zawierać się w standardach. Do tych, które dotyczą kościelnych osób prawnych należy zaliczyć: zasady mające zapewnić bezpieczne relacje pomiędzy małoletnimi a personelem zawierające niedozwolone zachowania wobec małoletnich; zasady i procedurę interwencji w przypadku podejrzenia krzywdzenia lub posiadania informacji o krzywdzeniu małoletniego; procedury i osoby odpowiedzialne za złożenie zawiadomienia o podejrzeniu popełnienia przestępstwa na szkodę osoby małoletniej; zasady przeglądu i aktualizacji standardów; zakres kompetencji osoby odpowiedzialnej za przygotowanie personelu do stosowania standardów oraz sposób przygotowania personelu do stosowania standardów, w tym sposób dokumentowania tej czynności; zasady i sposoby udostępniania standardów rodzicom albo opiekunom prawnym lub faktycznym oraz osobom małoletnim; określenie osób odpowiedzialnych za przyjmowanie zgłoszeń o zdarzeniach zagrażających małoletniemu i udzielanie mu wsparcia; zasady dokumentowania i przechowywania ujawnionych lub zgłoszonych incydentów lub zdarzeń mogących zagrażać dobru małoletniego. W standardach powinny być także zawarte: zasady bezpiecznych relacji pomiędzy samymi małoletnimi z określeniem zachowań niedozwolonych; zasady korzystania z urządzeń z dostępem do Internetu; procedury ochrony przed treściami szkodliwymi i zagrożeniami zawartymi w Internecie lub utrwalonymi w innej formie; zasady wspierania osoby małoletniej po doznanej krzywdzie (art. 22c 1-2).

Podmioty zobowiązane do wprowadzenia standardów powinny co najmniej raz na dwa lata dokonywać ich oceny w celu zapewnienia ich dostosowania do aktualnych potrzeb oraz zgodności z obowiązującymi przepisami. Ocena ta powinna zostać pisemnie udokumentowana (art. 22c 6). Standardy powinny być umieszczone na stronie internetowej oraz wywieszone w widocznym miejscu w lokalu podmiotu, zarówno w wersji pełnej, jak i skróconej, przeznaczonej dla małoletnich (art. 22c 7).

Obowiązek tworzenia standardów spoczywa na każdej z jednostek zobowiązanych do stosowania ustawy, dlatego – przy zachowaniu nakazów prawodawcy – ich szczegółowa treść może zawierać różne wskazania, zależne od charakteru danego podmiotu. Mając jednak na uwadze, że wiele kościelnych osób prawnych nie jest w stanie samodzielnie wypracować takich standardów, Centrum Ochrony Dziecka w Krakowie wypracowało wzór standardów skierowanych przede wszystkim do parafii, ale mogących służyć, po dokonaniu właściwych modyfikacji, różnym podmiotom kościelnym. Wzór ten zawiera elementy wskazane przez prawodawcę państwowego i wyraża się w dziewięciu standardach. Dwa pierwsze dotyczą wprowadzenia standardów i wypełnienia zadań wynikających z ustawy. Trzy kolejne dotyczą szeroko rozumianego sposobu reagowania na pojawiające się przypadki przestępstw i nadużyć. Natomiast cztery ostatnie odnoszą się ściśle do zadań prewencyjnych.

Pierwszy opisuje stworzenie i zachowanie bezpiecznego środowiska w parafiach. Drugi standard dotyczy weryfikacji, delegowania i edukacji kapłanów, osób konsekrowanych i świeckich pracujących z dziećmi i z osobami bezbronnymi w parafii. Zawiera zasady tworzenia zespołów do spraw prewencji, w których uczestniczą osoby odpowiedzialne za wprowadzanie i przestrzeganie standardów, przyjmowanie zgłoszeń o przypadku naruszenia standardów lub zaistnienia incydentów przemocy oraz odpowiedzialne za interwencję w przypadku podejrzenia lub zaistnienia przemocy. Standard ten przepisuje również zasady współpracy zespołu z osobami odpowiedzialnymi w diecezji lub zgromadzeniu za prewencję oraz z delegatami do spraw ochrony dzieci i młodzieży.

Trzeci standard opisuje sposób reagowania na oskarżenia lub niewłaściwe zachowania. Dotyczy zatem domniemych sprawców przestępstw i nadużyć wobec osób małoletnich. Natomiast w następnym standardzie zaproponowany został sposób zapewnienia opieki i wsparcia osobom skrzywdzonym. Mankamentem jest, że propozycje przepisów zrównują osoby faktycznie skrzywdzone z tymi, które na etapie zgłoszenia można jedynie nazywać domniemanymi ofiarami. O ile przyjęcie każdej z nich i wysłuchanie jest rzeczą konieczną, o tyle podejmowanie działań naprawczych wobec innych osób z parafii czy jakiejś grupy duszpasterskiej jedy-

nie na podstawie samego oskarżenia, jeszcze przed weryfikacją jego prawdopodobieństwa, wydaje się działaniem mogącym zakłócić dojście do prawdy procesowej. Piąty standard zawiera wskazania dotyczące postępowania z osobami oskarżonymi o wykorzystanie seksualne i przemoc. Jest to wciąż niewypracowane w praktyce kościelnej zagadnienie, jednak zaproponowane rozwiązania na gruncie parafialnym nie przyczyniają się do stworzenia właściwych rozwiązań. Przede wszystkim propozycje przepisów nie rozróżniają, a tym samym zrównują w traktowaniu osoby podejrzane, oskarżone i skazane. Jest to najslabszy element w zaproponowanych standardach, którego potrzebę autorzy słusznie zauważyli, ale nie wskazali właściwych rozwiązań.

Ostatnia grupa standardów – od numeru szóstego do dziewiątego, nosi wyraźne cechy założeń prewencyjnych. Pierwszy z nich precyzuje zasady ochrony przede wszystkim dzieci, ale także i dorosłych w duszpasterstwie parafialnym. Zawiera listę niedozwolonych zachowań i wskazania dotyczące bezpiecznego sprawowania sakramentów i wykonywania zadań pastoralnych. Kolejny dotyczy edukacji dzieci oraz osób bezbronnych w ochronie swoich granic poprzez uczenie asertywnego zachowania oraz informowania odpowiednich osób dorosłych w sytuacjach, w których są świadkami niewłaściwych zachowań lub doświadczają od dorosłych albo innych dzieci jakiegokolwiek krzywdy. Następny standard prewencyjny dotyczy szkoleń i wsparcia osób zajmujących się profilaktyką wraz z zarysowaniem zakresu wiedzy koniecznej do podejmowania pracy i zadań z małoletnimi. Ostatnia część standardów ma na uwadze zapewnienie jakości i ciągłości działań w zakresie prewencji.

Całość zaproponowanych wskazań zawartych w standardach odpowiada przepisom ustawy o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich. Nie jest to co prawda kanoniczny akt normatywny, ale może stanowić pomoc dla podmiotów kościelnych zobowiązanych do wypełnienia ustawy. Stanowi jednocześnie propozycję uzupełnienia wcześniejszego partykularnego ustawodawstwa partykularnego.

ZAKOŃCZENIE

Od 2001 roku prawodawca kościelny, zarówno powszechny, jak i partykularny tworzył zasady prewencji mające na celu ochronę osób małoletnich przed przestępstwami seksualnymi. Dlatego już w momencie wejścia w życie ustawy o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich, a także w dniu jej nowelizacji w 2023 r., gdy prawodawca poddał pod jej przepisy pracodawców i innych organizatorów także w zakresie działalności zwią-

zanej z rozwojem duchowym, podmioty kościelne były w znacznej mierze gotowe do wypełnienia jej przepisów. Na terenie Kościoła katolickiego w Polsce działały bowiem: Centrum Ochrony Dziecka i Fundacja św. Józefa, które realizowały zadania szkoleniowe i budowały programy prewencyjne. Podmioty kościelne, zwłaszcza diecezje, instytuty zakonne i stowarzyszenia życia apostołskiego dysponowały gro-
nem wykształconych osób pełniących zadania delegatów ds. ochrony małoletnich, a w wielu z nich działały także komisje ds. ochrony małoletnich. Dlatego Kościół rzymskokatolicki był gotowy do wprowadzenia standardów ochrony małoletnich w podległych sobie podmiotach i do przeszkolenia osób, które na mocy ustawy miały sprawdzać osoby przed ich zatrudnieniem i dopuszczeniem do pracy z małoletnimi w rejestrach prowadzonych przez ministra sprawiedliwości i odbierania od nich przepisanych prawem oświadczeń. Konferencja Episkopatu Polski w przepisach dotyczących prewencji co prawda nie ustrzegła się nieścisłości i nie dostrzegła pełnego zakresu przyczyn przestępczych zachowań *contra sextum* z osobami małoletnimi, przez co nie przedstawiła skutecznego remedium na pojawiające się przypadki przestępstw i nadużyć, ale stworzyła prawny fundament dla realizacji wskazań ustawodawcy państwowego. Znalazło to swój wyraz w opracowanym wzorze standardów ochrony małoletnich.

Wprowadzane przez podmioty kościelne standardy okazały się być bardziej restrykcyjne od przepisów państwowych. Wniosek ten wynika z faktu wprowadzenia obowiązku sprawdzania osób w rejestrach i odbieranie od nich zaświadczeń nie tylko przed zatrudnieniem i dopuszczeniem do zajęć z małoletnimi, ale także od osób już zatrudnionych i podejmujących zadania z małoletnimi, także jeżeli czyniły to okazjonalnie. W podmiotach kościelnych nastąpiło rozszerzenie prewencji także na dorosłe osoby bezbronne, co jest odniesieniem do powszechnego prawodawstwa kościelnego zrównującego z osobami małoletnimi osoby dorosłe habitualnie niezdolne do używania rozumu i osoby dorosłe bezbronne.

Zasady ochrony małoletnich w standardach kościelnych ujęte są bardziej holistycznie niż przewiduje to ustawa o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich, bowiem ustalają obowiązki nie tylko w obrębie danych podmiotów, ale rozszerzają je jeszcze o współpracę pomiędzy kościelnymi osobami prawnymi i osobami fizycznymi odpowiedzialnymi za ochronę dzieci i młodzieży.

Bardziej restrykcyjne od przepisów państwowych są również przepisane reakcje na przestępstwa wobec osób małoletnich. Standardy zaproponowane kościelnym osobom prawnym obligują osoby dorosłe zaangażowane w pracę duszpasterską w parafii nie tylko do wypełnienia obowiązku prawnego dotyczącego zgłoszenia przestępstw, o których w art. 240 k.k., ale również do zastosowania się

do art. 304 k.p.k., w którym prawodawca stanowi, że każdy, kto dowie się o popełnieniu przestępstwa ściganego z urzędu, ma społeczny obowiązek zawiadomić o tym organy ścigania. Pomijając niezbyt precyzyjne określenie tego obowiązku, który ma zostać spełniony „automatycznie” przez osoby zdefiniowane bardzo szeroko, jest to propozycja podniesienia go do rangi obowiązku prawnego na forum kanonicznym, a tym samym udoskonalenia reakcji na pojawiające się przypadki krzywdzenia dzieci i młodzieży.

Bardzo szeroko zarysowany jest również program zadań *stricte* prewencyjnych, rozpoczynając od szczegółowych przepisów dotyczących akceptowalnych i nieakceptowanych zachowań wobec małoletnich, poprzez propozycje szkoleń i wsparcia osób zajmujących się profilaktyką, a kończąc na wskazaniu zakresu ewaluacji, przez co znacznie wykracza on poza wymagania polskiego prawodawcy.

Zaproponowana pomoc dla podmiotów kościelnych zobowiązanych do realizacji ustawy *lex Kamilek* wymaga jednak udoskonalenia. W standardach kościelnych należy przede wszystkim uporządkować terminologię dotyczącą prawnych aspektów ochrony osób małoletnich i reakcji na pojawiające się przypadki zachowań mogących nosić znamiona przestępstwa. Pojawiające się niejasności mogą słusznie budzić wątpliwości interpretacyjne, a tym samym skłaniać zarówno do niepotrzebnych reakcji lub, co gorsze, do braku działań w przypadkach wymagających zgodnej z prawem państwowym i kanonicznym interwencji.

Po wtóre można mieć zastrzeżenia do szczegółowości zaproponowanych przepisów. O ile tak zredagowane standardy mogą stać się przydatne w placówkach *stricte* zajmujących się pracą wychowawczą i opiekuńczą z dziećmi i młodzieżą, o tyle stawianie takich wymagań parafiom, niejednokrotnie niewielkim, w których praca z małoletnimi jest tylko jednym z elementów działalności duszpasterskiej i to w ramach ogólnego, a nie specjalistycznego duszpasterstwa, może budzić u osób odpowiedzialnych za wdrożenie i wypełnienie standardów niezrozumienie co do ich celowości. Sprawiedliwe prawo to takie, które jest rzeczywiście potrzebne, bowiem wprowadzanie rozwiązań prawnych, które nie będą przestrzegane, rodzi brak poszanowania dla całego ustawodawstwa.

Analiza ustawodawstwa państwowego i kościelnego rodzi również postulat stworzenia w podmiotach nadzorujących parafie i w innych podmiotach kościelnych zobowiązanych do wypełnienia ustawy takich jak diecezje i stowarzyszenie życia apostołskie, instytuty zakonne i świeckie, urzędu świadczącego pomoc poszczególnym podmiotom. W praktyce bowiem wiele osób fizycznych reprezentujących kościelne osoby prawne, a tym samym zobowiązanych do realizacji ustawy, ma problemy w wypełnianiu przepisów, zwłaszcza jeżeli chodzi o sprawdzanie osób w rejestrach. Taki urząd mógłby zostać również wyposażony w uprawnienia

kontrolne odnośnie do realizacji przepisów i dokonywania ewaluacji standardów, zgodnie z założeniami ustawy.

Pomimo pewnych nieścisłości we wskazaniach będących propozycją standardów i problemów praktycznych w ich wypełnianiu można stwierdzić, że podmioty kościelne zostały przygotowane do realizacji obowiązków wynikających z ustawy o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich. Ewaluacja kościelnego systemu ochrony dzieci i młodzieży może opierać się zarówno o kolejne nowelizacje ustawy, jak i zmiany prawodawstwa kanonicznego.

Bibliografia

I. Źródła:

Centrum Ochrony Dziecka (2024). *Wzór standardów ochrony dzieci w Kościele katolickim w Polsce*, Kraków: druk do użytku wewnętrznego.

Codex Iuris Canonici, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus (1983). *Acta Apostolicae Sedis* 75(2), 1–317, zaktualizowany przekład na język polski zatwierdzony podczas 391. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski uchwałą nr 19/391/2022 z dnia 14 marca 2022 r., Pobrano z: <https://episkopat.pl/doc/214182>. kodeks-prawa-kanonicznego-tekst-ujednolicony (1,12,2024).

Jan Paweł II (2001). List apostolski motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela, *Acta Apostolicae Sedis* 93, 737-739.

Konferencja Episkopatu Polski (2014). Prewencja nadużyć seksualnych wobec dzieci i młodzieży i osób niepełnosprawnych w pracy duszpasterskiej i wychowawczej Kościoła w Polsce, *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 27, 47-49.

Konferencja Episkopatu Polski (2014). Wytoczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia, 8.10.2014, Pobrano z: chrona.episkopat.pl/dokumenty/wytoczne-dotyczace-wstepnego-dochodzenia-kanonicznego-w-przypadku-oskarzen-duchownych-o-czyny-przeciwko-szostemu-przykazaniu-dekalogu-z-osoba-niepelnoletnia-ponizej-osiemnastego-roku-zycia-2/ (2,01,2025).

Konferencja Episkopatu Polski (2019). Uchwała nr 16/384/2019 w sprawie ustanowienia Fundacji Świętego Józefa Konferencji Episkopatu Polski, 8.10.2019, *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 31 (2019), 276.

Konferencja Episkopatu Polski (2019). Uchwała nr 25/382/2019 w sprawie powołania Delegata KEP ds. Ochrony Dzieci i Młodzieży, 14.03.2019, *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 31, 158.

- Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej (2005). Instrukcja dotyczące kryteriów rozpoznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń, 4.11.2005, *Acta Apostolicae Sedis* 97, 1009-1012.
- Kongregacja Nauki Wiary (2011). Okólnik do Konferencji Episkopatów w sprawie opracowania „wytycznych” dotyczących sposobów postępowania w przypadku nadużyć seksualnych popełnionych przez duchownych wobec osób niepełnoletnich, 16.05.2011, W: P. Studnicki, M. Dalgiewicz (red.), (2020). *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny, dokumenty, komentarze* (33-34), Ząbki: Apostolicum
- Kongregacja Nauki Wiary (2001). Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchos interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis, 18.5.2001, *Acta Apostolicae Sedis* 93, 785-788.
- Kongregacja Nauki Wiary (2001). Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis, 21.05.2010, *Acta Apostolicae Sedis* 102, 419-434.
- Kongregacja Nauki Wiary (2021). Normae sui delicti riservati della Congregazione per la Dottrina della Fede ,7.12.2021, Pobrano z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_norme-delittiriservati-cfaith_pl.html (22,02,2025).
- Ustawa z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 1802.
- Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe, t.j., Dz. U. z 2023 r. poz. 900.
- Ustawa z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu narkomanii, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 1939.
- Ustawa z dnia 9 czerwca 2022 r. o wspieraniu i resocjalizacji nieletnich, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 978 i 1228.

II. Literatura:

- Chaffin, M., Letourmeau, E., Silovsky, J. *Dorośli sprawcy wykorzystywania seksualnego dzieci – przegląd zagadnień*, Pobrano z: <https://dziekokrzywdzone.fdds.pl/index.php/DK/article/viewFile/93/82> (7,02,2025).
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (2024). Kwerenda V: przeprowadzona w 2024 r. i obejmująca zgłoszenia z okresu od 1 stycznia 2023 do 31 grudnia 2023 r., W: Biuro Delegata KEP ds. Ochrony Dzieci i Młodzieży i in., *Ochrona małoletnich i bezbronnych oraz pomoc skrzywdzonym wykorzystaniem seksu-*

- alnym w Polsce. *Raport roczny 2023* (64-65), Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.
- Juszczak, D., Korzeniewski, K. (2016). Analiza wybranych czynników psychospołecznych i psychopatologicznych u sprawców przestępstw seksualnych z trwałymi anomaliami osobowości, *Seksuologia Polska* 14 (1), 13-18.
- Mazurkiewicz, D. (2018). Prewencja nadużyć seksualnych wobec małoletnich w kanonicznym polskim prawodawstwie partykularnym, *Studia Paradyskie* 28, 45-68.
- Mierzwińska-Lorencka, J. (2016). Rejestr sprawców przestępstw seksualnych. uwagi na tle ustawy z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym, *Zeszyty Prawnicze* 208(4), 147-162.
- Próchniewicz, J. (2015). Tendencje i akty homoseksualne a kandydaci do kapłaństwa. Kryteria i ocena psychologiczna, *Biuletyn Wychowania Seminaryjnego* 47(56), 37-58.
- Saj, M. (2020). Działania Kościoła w Polsce na rzecz ochrony małoletnich, *Prawo Kanoniczne* 63(2), 153-175.
- Służalec, M. (2024). Obowiązek pracodawcy w zakresie weryfikacji przyszłego pracownika w Rejestrze Sprawców Przestępstw na Tle Seksualnym – wybrane zagadnienia, *Krytyka Prawa* 16 (4), 408-420.
- Szpakowski, B. (2015). Męska tożsamość kandydatów do posługi kapłańskiej, *Biuletyn Wychowania Seminaryjnego* 56, 19-32.
- Tracewicz, K. (2013). Uwarunkowania przestępstw seksualnych, *Studia Warmińskie* 50, 169- 183.
- Wolska-Bagińska, A. (2021). Funkcjonowanie Rejestru Sprawców Przestępstw na Tle Seksualnym na podstawie badań ankietowych i danych statystycznych, *Przegląd Prawno-Ekonomiczny* (2), 87-100.

LEX KAMILEK AND THE PROTECTION OF MINORS IN THE PARTICULAR LAW OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH IN POLAND

SUMMARY

The Polish legislator, amending the Act of 13 May 2016 on counteracting threats of sexual offenses and protecting minors, included employers and other organizers in the scope of activities related to the spiritual development of minors among the entities obliged to apply the provisions contained therein. These entities were obliged to admit to work and activities with minors persons previously checked in the Register of Perpetrators of Sexual Offenses and after receiving from them certificates from the National Criminal Register in the scope of crimes specified in Chapter XIX and XXV of the Penal Code, in Article 189a and Article 207 of the Penal Code and in the Act of 29 July 2005 on Counteracting Drug Addiction. In addition, religious institutions and entities operating in this area were required to introduce standards for the protection of minors. Thus, entities of the Catholic Church were designated as the addressees of the act. When they began to implement the act, they had at their disposal the provisions of canon law, both universal and particular, regarding the protection of minors and defenseless persons. They also had at their disposal a wide range of preventive programs based on the indications of the Holy See and the Polish Episcopal Conference, which were prepared by institutions established to protect minors. In order to fulfill the obligations imposed by the Polish legislator, a model of standards was developed based on previous regulations that could be used in the practice of various church entities. It contains indications regarding the method of educational work, response to crimes and prohibited behaviors, and recommendations of a preventive nature. These indications often encompass the scope of protection of minors more broadly than required by the Polish legislator. In addition, they also make defenseless adults the subject of protection, seeing them as people particularly vulnerable to crimes and sexual abuse.

Such proposals make the entities of the Catholic Church capable of implementing the act on counteracting threats of sexual offenses and protecting minors.

Article submitted: 13.04.2025; accepted: 24.06.2025.

Słowa kluczowe: solidarność, braterstwo, uniwersalizm, marksizm, oświecenie

Keywords: solidarity, fraternity, universalism, Marxism, Enlightenment

Piotr Mazurkiewicz

Piotr Mazurkiewicz¹

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0003-1079-9904

SOLIDARNOŚĆ: JEDEN I DRUGI, NIGDY JEDEN PRZECIW DRUGIEMU²

„Wiara wyznacza obszar, na którym dozwolona jest dla nas działalność polityczna – obszar leżący między buntem przeciwko zniewoleniu a obowiązkiem miłości do naszych nieprzyjaciół” (Dzielski, 2001, s. 47).

Mogłoby się wydawać, że po ponad czterdziestu latach od powstania za-inspirowanego nauczaniem Jana Pawła II pierwszego w świecie komunistycznym wolnego i niezależnego związku zawodowego „Solidarność” wszystko na temat idei solidarności zostało w Polsce już powiedziane. Poniekąd tak jest. Stąd ryzyko, że zabierając głos po raz kolejny na ten temat, będziemy się jedynie powtarzać. Patrząc jednak na rozmaite konflikty toczące się wokół nas, także w naszym kraju, musimy powiedzieć, że od teoretycznej refleksji nad solidarnością do postawy solidarności w praktyce życia społecznego droga wciąż daleka. Być może po części jest to także skutkiem jakiegoś braku w naszej refleksji.

1 **Ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz** – ksiądz katolicki archidiecezji warszawskiej, profesor nauk o polityce i katolickiej nauki społecznej, kierownik Katedry Teorii Polityki i Myśli Politycznej w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa). Wykładowca w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Były sekretarz generalny Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej COMECE (e-mail: p.mazurkiewicz@uksw.edu.pl).

2 Tekst wygłoszony w auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 21 listopada 2024 r. w ramach XIX edycji Dni Jana Pawła II.

„ZNOSIĆ SŁABOŚCI TYCH, KTÓRZY SĄ SŁABI”

Nowożytna kariera słowa „solidarność” rozpoczyna się w okresie oświecenia. Pierre Leroux podaje się za tego, który jako pierwszy wprowadził do filozofii społecznej to pojęcie zapożyczone z języka prawniczego. Uważał on, że obecność ludzi biednych w społeczeństwie wynika z braku odpowiednich instytucji państwowych, które rozwiązałyby skutecznie problem ubóstwa. Postulował, aby chrześcijańską *caritas*, odwołując się do przykazania miłości bliźniego, zastąpić ludzką *solidarietas*, tzn. systemem racjonalnie zorganizowanej państwowej redystrybucji³. Jan Paweł II, dokonując reinterpretacji oświeceniowej idei solidarności, odwołuje się bezpośrednio do Listu św. Pawła do Galatów: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniacie prawo Chrystusowe” (6,2) (Jan Paweł II, 1997, s. 494)⁴. Św. Paweł wypowiada te słowa w kontekście konfliktów w konkretnej chrześcijańskiej gminie. „Brzemiona” jak tłumaczą Albert Vanhoye i Peter S. Williamson – oznaczają „wszystkie trudy, które niesie życie: wyczerpującą pracę, chorobę i ból fizyczny, cierpienia psychiczne, samotność, żnój, niepowodzenia, [a także] grzechy, ułomności i słabości naszych braci i siostr” (Vanhoye, Williamson, 2022, s. 222). O „noszeniu ciężarów” w tym drugim znaczeniu św. Paweł wspomina w Liście do Rzymian, pisząc: „powinniśmy znosić słabości tych, którzy są słabi” (Rz 15,1). W przypadku rzymskiej gminy chodzi o rozdźwięk między „silnymi” i „słabymi” w wierze. Ci drudzy to chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, którzy doświadczali wewnętrznych rozterek i wyrzutów sumienia w związku odstąpieniem od przestrzegania rytualnych wymagań Tory (Hahn, 2021, s. 341). „Niesienie brzemienia” drugiego człowieka oznacza w tym przypadku poczucie moralnej odpowiedzialności za brata w wierze, towarzyszenie mu w duchowej wędrówce, bycie wsparciem w chwilach jego słabości, a także cierpliwe znoszenie niedogodności z tytułu jego przywiązania do Prawa Mojżeszowego. Jednym z powodów łagodności i cierpliwości okazywanej w takiej sytuacji jest świadomość własnej moralnej kruchości. Choć w tym przypadku słabość przejawia się w postaci zbędnych wyrzutów sumienia wynikających z braku zaufania Kościołowi, zdajemy sobie sprawę, że w innych sytu-

3 „En 1859, dans *La Grève de Samarez*, Leroux rappelle qu'il a »le premier, utilisé le terme de solidarité pour l'introduire dans la philosophie, c'est-à-dire [...] dans la religion de l'avenir« et il ajoute qu'il a ainsi »voulu remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine« (Leroux, 1859, s. 254). C'est effectivement dans un ouvrage de 1840, *De l'humanité*, qu'il propose cette substitution en la justifiant par le passage nécessaire du sens juridique à une signification politique et sociale, celle-là même que revendiqueront explicitement les révolutionnaires de 1848” (Policar, 1997, s. 7). W łacinie klasycznej mamy pisownię *solidaritas*, w średniowiecznej i kościelnej (np. *Centesimus annus*) – *solidarietas*.

4 Oczywiście między Leroux a Janem Pawłem II mamy całą grupę myślicieli, którzy pracowali nad katolickim rozumieniem zasady solidarności, takich jak np. Heinrich Pesch, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning, Goetz Briefs, Franz Mueller, Rupert Ederer w Niemczech czy Bernard Dempsey, William Waters i Peter Danner w Stanach Zjednoczonych (Neul-Breuning, 2024, s. 48–49; O'Boyle, 2020).

acjach sami mamy trudności w pokładaniu całej nadziei w osobie Jezusa. Drugi powód to chęć naśladowania postawy Jezusa, który „obarczył się naszym cierpieniem”, „dźwigał nasze bolesti”, został „przebitý za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy”, „oręduje za przestępcami” (Iz 53, 4–5.12). Apostoł wskazuje na pychę jako konkretną przeszkodę w praktykowaniu takiej postawy. „Bo kto uważa, że jest czymś, gdy jest niczym, ten zwodzi samego siebie” (Ga 6,3). Związana jest ona z przyjęciem niewłaściwego punktu odniesienia. „Niech każdy bada własne postępowanie, a wtedy powód do chluby znajdzie tylko w sobie samym, a nie w zestawieniu siebie z drugim” (Ga 6,4). Porównywanie się z drugim człowiekiem i wyrabianie na tej podstawie opinii o sobie samym prowadzi do nadmiernego krytycyzmu wobec braci. Wydaje się nam, że jesteśmy pod jakimś względem od nich lepsi, wpadamy w zachwyt nad sobą i odwracamy uwagę od własnych słabości. Tymczasem „Bóg będzie nas sądził nie na podstawie naszej wyższości w stosunku do innych, lecz na podstawie wartości naszych własnych czynów w Jego oczach” (Vanhoye, Williamson, 2022, s. 223). „Každy bowiem poniesie własny ciężar” (Ga 6,5).

UCZYĆ SIĘ OD JELENI

Św. Augustyn, komentując słowa Listu do Galatów, zauważa, że wspomniane „prawo Chrystusowe” to nic innego jak przykazanie wzajemnej miłości. Przychodzenie sobie z pomocą i znoszenie siebie nawzajem jest więc realizacją jedynego przykazania, które Jezus nazwał „swoim”. Biskup Hippony, chcąc poruszyć wyobraźnię słuchaczy, przywołuje dokonaną przez Pliniusza Starszego obserwację z życia jeleni przemieszczających się przez morze w kierunku Cypru. „[...] zwierzęta te, przemierzając cieśninę, aby popasać na wyspie, formują szereg i jeden na drugiego kładą ciężar swych łbów obarczonych rogami, w taki sposób, że ten z tyłu, wyciągnąwszy szyję, kładzie łeb na tym, co go poprzedza. A ponieważ musi być jeden taki, który będąc na przedzie, nie ma na kim łba przed sobą złożyć, to, [...] następuje zmiana: ten, co był pierwszy, zmęczony swego łba brzemieniem, wraca jako ostatni za tym, którego łeb dźwigał, gdy był przed nim. Tak nosząc jeden drugiego brzemiona, przemierzają cieśninę, aż dotrą do stałego gruntu” (Augustyn, 2012, s. 243–245). Ciężar rogów sprawia, że zwierzęta nie są w stanie zbyt długo utrzymać głowy nad wodą. Nie jest to jednak przeszkodą, skoro mogą liczyć na pomoc „przyjaciół”. *Nihil enim sic probat amicum quemadmodum oneris amici portatio* („Nic bowiem nie dowodzi lepiej przyjaźni jak noszenie ciężaru przyjaciela”) (tamże, s. 244–245).

Bezpieczną podróż przez cieśninę zapewnia solidarność, tzn. poczucie więzi, bliskości, przynależności do grupy połączonych wspólnym losem. Albo wspólnie dopłyną, albo razem pójdą na dno. W pierwszym momencie można by pomyśleć,

że celem solidarności jest fizyczne przetrwanie. Gdyby jelenie znalazły się w wodzie na skutek nagłej powodzi lub tsunami, celem rzeczywiście byłoby przetrwanie kryzysowego momentu. Jednak w okolicznościach opisanych przez Pliniusza cel stanowi dotarcie na Cypr i osiągnięcie tam stanu zwierzęcego szczęścia. Podobnie bywa w przypadku ludzi. Samarytanin pojawia się na drodze w krytycznym momencie i ratuje życie napadniętego człowieka. Gdybyśmy jednak tylko tyle potrafili wyczytać z ewangelicznej przypowieści, czy byłoby jeszcze nad czym się zatrzymywać w czasach rozwiniętej publicznej służby zdrowia? Refleksja nad solidarnością zakłada ustanowienie pewnego typu relacji między ludźmi i pewnego typu wspólnoty, istniejących w pewnym celu. Tym celem nie jest fizyczne przetrwanie, lecz możliwość realizowania wyższych wartości. Pierwszy cel – fizyczne przetrwanie – dobrze oddaje metafora szpitala polowego. A przecież szpital polowy jest jedynie miejscem przejściowym. Poważnie rannych staramy się jak najszybciej ewakuować do szpitala specjalistycznego z dala od pola walki. Pojawia się zatem pytanie: gdzie znajduje się nasz Cypr rozumiany jako miejsce docelowe? W jaki sposób definiujemy dobro, które jest celem osiąganym przez ludzi połączonych więziami solidarności? Fakt, że nie chodzi tylko o przetrwanie, dobrze ilustruje scena nakreślona przez Josefa Piepera, w której matki lub żony prześladowanych chrześcijan stoją przed rzymskim prokonsulem albo przed sądem w nowoczesnym państwie totalitarnym.

Oczywiście – pisze Pieper – te kobiety nie chcą stracić ukochanych synów czy mężów, oczywiście przeraża je myśl o oczekujących ich cierpieniach i oczywiście całym sercem pragną, by w jakiś cudowny sposób ocalili życie i wrócili do domu. Czyż jednak zupełnie serio, powołując się na swą miłość, mogłyby pragnąć, aby tak bardzo kochany człowiek wykorzystał nadarzającą się może (lub nawet proponowaną) okazję i uwolnił się, popełniając podłość? (Pieper, 2000, s. 61).

Czy nie napęłnia nas głębokim bólem sytuacja, gdy ukochana istota zejdzie na złą drogę? Czy smutek nie zalewa serca, gdy nie postępuje tak, jak w danej sytuacji powinno się zachować? Czy nie jesteśmy najbardziej nieszczęśliwi wówczas, gdy umiłowany zaprze się siebie i wszystkiego, w co wierzył? Nawet gdyby ocalił w ten sposób własne życie. Czy matka zdrajcy cierpi mniej niż matka męczennika?

W Starym Testamencie spotykamy dwa rodzaje braterstwa: poprzez stworzenie przez Boga i poprzez wybranie przez Boga lub, ujmując to samo inaczej, poprzez pochodzenie i poprzez poznanie (Ratzinger, 2013, s. 56–57 i 60). Zakłada to nie tylko dwoistość, ale także „dwustrefowość”. Istnieje krąg „wewnętrzny” i krąg „zewewnętrzny”, Izraelici i „reszta świata”. Nowy Testament zdaje się całkowicie zno-

sić granice między ludźmi. Wszak „nie ma już Żyda ani Greka...” (Ga 3,28). Jednak w omawianych tekstach Nowego Testamentu solidarność, rozumiana jako „wspólne noszenie ciężarów”, dotyczy wyłącznie braci w wierze. Należy więc odrzucić naiwną uniwersalistyczną interpretację powyższych słów. „Pomimo usunięcia wszelkich granic i pomimo uniwersalizmu – pisze Joseph Ratzinger – pojęcie braterstwa nie nabrało [...] wymiaru powszechności wolnego od wszelkich zastrzeżeń. Każdy człowiek *może* stać się chrześcijaninem, jednak bratem jest tylko wtedy, kiedy się nim rzeczywiście *stanie*” (tamże, s. 54). „Tylko takie ograniczone pojęcie brata – stwierdza Ratzinger – jest chrześcijańskie, usunięcie tej granicy ma posmak oświeceniowy. Tylko w ten sposób ograniczone pojęcie brata jest w ogóle realne” (tamże, s. 73). Pierwotne chrześcijaństwo zna wprawdzie braterstwo powszechne, którego podstawą jest odniesienie do Boga Stwórcy jako Ojca wszystkich ludzi, ale pamięta także o tym, że nie wszyscy uznają Go za Ojca. „Wizja [powszechnego] braterstwa ludzi jest koniec końców dostępna [tzn. zrozumiała] dopiero dla tego, kto przez wiarę uświadomił sobie doskonałe ojcostwo Boga” (tamże, s. 59). Stąd – pisze Ratzinger – „ludzie nie są jeszcze w ogólności braćmi w Chrystusie, jednak mogą i powinni się nimi *stać*” (tamże, s. 52–53). Chrześcijaństwo odnosi ideę wspólnoty do wspólnej wiary lub do wspólnego Ojca. Oznacza to, że choć przynależność do świeckiej wspólnoty nie musi być ściśle związana z przynależnością religijną, tzn. zdolnością do rozpoznania Boga i uznania Go za Ojca (obejmuje ludzi różnych religii, a także niereligijnych), to jednak zawsze ma religijne uzasadnienie, odwołuje się do faktu, że Bóg rzeczywiście (tzn. niezależnie od ludzkiego poznania) jest Ojcem wszystkich ludzi. Ostatecznie zatem chodzi o przynależność do rodziny, której głową jest Bóg Ojciec. Solidarność oderwana od wspólnego pochodzenia od Ojca, odwołująca się wyłącznie do wspólnej natury, solidarność czysto gatunkowa, ma charakter abstrakcyjny.

W KONTRZE DO WALKI KLAS

Jan Paweł II formułuje swoją teorię solidarności w kontrze do marksistowskiej teorii walki klas. Należy tu wymienić przynajmniej dwa elementy. Pierwszy być może nieco zaskakujący. W państwie totalitarnym, w którym władza oficjalnie reprezentuje interesy klasy robotniczej i chłopskiej, faktycznie ma miejsce atomizacja społeczeństwa. Prawo zabrania ludziom organizowania się w jakiejkolwiek grupie, także w formie związków zawodowych, poza kontrolą państwa. Stąd wszystkie formy reprezentacji mają charakter pozorny, ściśle reglamentowany i nadzorowany przez komunistyczną władzę. Nawet „klasa robotnicza” pojawia się jedynie na pochodach pierwszomajowych i wiecach zwoływanych przez partię w momentach, w których „wichrzyciele” próbują delegitymizować przywódczą rolę tejże partii.

Tajne służby powodują, że zerwane zostają więzi społecznego zaufania. Trzeba być ostrożnym w mowie nie tylko w zakładzie pracy czy na ulicy, ale także w domu, gdyż dzieci odpytywane w szkole mogą się stać nieświadomymi donosicielami. W tym kontekście należy odczytywać słowa papieża wypowiedziane na Zaspie w 1987 r. o próbie redukcji osoby do wymiaru społecznego:

Człowiek nie jest sam, żyje z drugimi, przez drugich, dla drugich. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy – i wymiar społeczny. [...] Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być dość przestrzeni dla każdego. Jednym z ważnych zadań państwa jest stwarzanie tej przestrzeni, tak aby każdy mógł przez pracę rozwinąć siebie, swoją osobowość i swoje powołanie. Ten osobowy rozwój, ta przestrzeń osoby w życiu społecznym jest równocześnie warunkiem dobra wspólnego. Jeśli człowiekowi odbiera się te możliwości, jeśli organizacja życia zbiorowego zakłada zbyt ciasne ramy dla ludzkich możliwości i ludzkich inicjatyw [...] jest, niestety, przeciw społeczeństwu. Przeciw jego dobru – przeciw dobru wspólnemu (Jan Paweł II, 1997, s. 494).

Rejestracja NSZZ Solidarność, pierwszego, poza Kościołem katolickim, autentycznie wspólnotowego podmiotu, w rok po pielgrzymce papieża do Ojczyzny miała olbrzymie znaczenie. Świat pracy, rozumiany niezwykle szeroko, zaczął być autentycznie reprezentowany. „Rzesze robotników – czytamy w *Centesimus annus* – pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu” (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 650). Fakt, że w krótkim czasie do „Solidarności” zapisało się blisko 10 milionów Polaków, oznaczał, że przysły również strach i nieufność. Były to pierwsze owoce solidarności. Warto jednak zauważyć, że z atomizacją społeczeństwa, choć z innych powodów i przybierającą inne formy, mamy do czynienia także w społeczeństwie liberalnym. Proces ten dobrze opisał np. Patrick J. Deneen (2021, s. 83–109), nazywając końcowy jego efekt „etatystycznym indywidualizmem”. W sytuacji bowiem zerwania więzi społecznych państwo staje się jedynym gwarantem praw jednostki.

Drugim elementem, który należy przywołać, jest sama idea walki klas. „Marksizm uważał, że jedynie zaostrzając sprzeczności społeczne, można je rozwiązać poprzez gwałtowne starcie” (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 650). Tymczasem Jan Paweł II mówi:

Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemie, to brzemie niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy „brzemie” dźwigane przez człowieka samot-

nie. Bez pomocy drugih. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. [...] Gorzej jeszcze, gdy mówi się: naprzód „walka” – choćby w znaczeniu walki klas [albo demokracji walczącej] – to bardzo łatwo drugi czy drudzy pozostają na „polu społecznym” przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia – z którymi wspólnie należy obmyślać, jak „dźwigać brzemia” (Jan Paweł II, 1997, s. 494).

Ratzinger zwraca uwagę, że marksistowskie rozumienie relacji społecznych ugruntowane jest w myśleniu oświeceniowym. „*Liberté, égalité, fraternité*” francuska rewolucja wypisuje na swych sztandarach, a braterstwo wszystkich równouprawnionych umieszcza w polityczno-rewolucyjnym programie” (Ratzinger, 2013, s. 40). Oświeceniowe równouprawnienie zakłada, że różnice między ludźmi są owocem historii i jako takie muszą być wymazane poprzez odniesienie się do natury, która jest ostateczną instancją „odwoławczą” (tamże). Proponowane oświeceniowe „zbratanie”, oparte na wspólnej naturze i zakładające „identyczność” wszystkich ludzi, jest „uprzednie w stosunku do poznania”, a zarazem – jako zbyt szerokie – „staje się nierealistyczne i pozbawione znaczenia” (tamże). Widać to choćby na przykładzie wolnomularstwa z jego licznymi „stopniami braterstwa” (Koselleck, 2015, s. 175–196). W całej zaś pełni – pisze Ratzinger – ujawniło się to w trakcie rewolucji francuskiej, która „bardzo drastycznie i w krwawy sposób odróżniała wewnętrzny krąg rewolucjonistów od zewnętrznego koła nierewolucjonistów” (Ratzinger, 2013, s. 41). Marksizm, mimo że obficie czerpał z oświecenia, powrócił do zasady dwustrefowości, wprowadzając ją z niespotykaną wcześniej konsekwencją. „Ludzkość dzieli się na dwie radykalnie antytetyczne grupy – kapitał i proletariatus, rządząca zaś nimi dialektyka wrogości decyduje o istocie historii. [...] los a w pewnej mierze również własne decyzje stawiają człowieka po jednej lub drugiej stronie podzielonej na dwie części ludzkości. Niezależnie od tego, po której znajduje się stronie, musi zaakceptować ten podział jako uprzednio istniejącą rzeczywistość. Wyznacza mu ona prawo jego ludzkiego działania. Nie może traktować wszystkich ludzi jak braci, lecz zawsze musi uważać jednych za braci, a pozostałych za wrogów” (tamże). W postawie tej ziszcza się hasło rewolucji francuskiej w jego integralnej formie: *Liberté, égalité, fraternité ou la mort*.

POWSZECHNE, ALE NIE ABSTRAKCYJNE

W dyskusji o solidarności często przywołujemy przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Przypadkowo spotyka on na swojej drodze człowieka pobi-

tego przez zbójców, obok którego inni ludzie przeszli obojętnie. Tym, co wyróżnia jego reakcję na tle pozostałych, jest fakt, że „wzruszył się głęboko” (Łk 10, 33). Owocem wzruszenia są konkretne czyny. Wzruszenia nie można jednak wymusić na człowieku ani go nakazać. Jest ono spontaniczną reakcją szlachetnego serca w obliczu nieszczęścia drugiego człowieka. Odpowiedzią na krzyk konkretnej osoby wołającej o pomoc (Tischner, 1992, s. 16). Dla jednego naturalnym odruchem jest przejście na drugą stronę ulicy, dla drugiego pochylenie się nad nieszczęśliwym. Przypowieść o Samarytaninie zostaje opowiedziana przez Jezusa w kontekście pytania o to, kto jest naszym bliźnim. Udzielona odpowiedź brzmi: nie chodzi o człowieka abstrakcyjnego, „powszechnego” i o „ogólnoświatowe braterstwo”, ale o człowieka znajdującego się w takiej sytuacji, że jeśli ty nie pomożesz, to on zginie. Bliźni to ten, kto jest blisko. Ktoś bliski poprzez więzi uczuciowe, rodzinne, narodowe, religijne, ale także bliski w sensie przestrzennym. Ktoś, komu możemy spojrzeć w oczy lub kogo twarz możemy sobie przypomnieć. „Z kimś, kogo się w ogóle nie zna, nie można przecież żyć w braterstwie” – pisze cytowany przez Ratzingera (Ratzinger, 2013, s. 73) Heinz Schürmann. Gdyby kapłan rozpoznał w pobitym człowieku własnego syna albo naczelnego rabina Izraela, natychmiast by się zatrzymał. Brak wiedzy na temat tego, kim jest pobity, równoznaczny jest z brakiem wystarczającej racji, aby zbliżyć się do niego. Zwróćmy uwagę, że gdyby Samarytanin brał pod uwagę te same kryteria co kapłan i lewita, prawdopodobnie przeszedłby obojętnie. On jednak nie potrzebuje żadnych informacji o tym człowieku poza tym, że jest bliski śmierci.

Przypowieść o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 25–37) – pisze Benedykt XVI – prowadzi przede wszystkim do dwóch ważnych wyjaśnień. Podczas gdy pojęcie „bliźniego” odnosiło się, aż do ówczesnego czasu, zasadniczo do rodaków i cudzoziemców, którzy osiedlili się na ziemi Izraela, czyli do solidarnej wspólnoty danego kraju i danego ludu, teraz to ograniczenie zostaje zniesione. Ktokolwiek mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim. Pojęcie bliźniego zyskuje wymiar uniwersalny, a jednak pozostaje konkretne. Pomimo rozszerzenia go na wszystkich ludzi nie ogranicza się ono do wyrażenia miłości ogólnej i abstrakcyjnej, która sama w sobie nie zobowiązuje, ale takiej, która wymaga mojego praktycznego zaangażowania tu i teraz (Benedykt XVI, 2005, n. 15).

Możemy powiedzieć, że Jezus nie unieważnia tradycyjnych kryteriów bliskości, ale je otwiera, podając kryterium nadrzędne, jakim jest pilna konieczność udzielenia pomocy. Naszym bliźnim jest każdy konkretny człowiek, który znajduje się w sta-

nie pilnej konieczności. Nie chodzi tu jednak – jak w przypadku altruizmu – o próby zaradzania negatywnym zjawiskom społecznym: chorobom, ubóstwu, samotności, masowej imigracji, ale o wyciągnięcie pomocnej dłoni do tego oto człowieka (Frycz 2019, s. 123)⁵. Nie chodzi o program „zero ubóstwa”, „zero głodu” czy „zero bezdomności”, ale o pomoc konkretnym głodnym czy bezdomnym osobom. Zwłaszcza że „zero” osiąga się jedynie wówczas, gdy wytępi się nosicieli niepożądanego cechy.

Solidarność stanowi szczególne więzi ludzkie: człowiek wiąże się z drugim człowiekiem dla opieki nad tym, kto potrzebuje opieki – pisze Józef Tischner – [...] Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest „dla niego”, a „my” przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota (Tischner, 1992, s. 17–18).

Musi dojść do „spotkania”, objawienia twarzy drugiego człowieka, ujawnienia jego ropiejących ran. Wówczas rodzi się najpierw współczucie, a potem wspólnota. Abstrakcyjność jest cechą oświeceniowych programów społecznych, które – jak wspomniano – zakładają, że „zbratanie się jest uprzednie w stosunku do poznania” (Ratzinger, 2013, s. 40).

Ocalić „PRZESTĘPCĘ”

Solidarność możliwa jest tylko tam, gdzie poczucie wspólnoty już istnieje, ponieważ „już” (tzn. w ciągu dziejów) doszło do „spotkania”, lub gdzie wspólnota właśnie się zawiązuje, jak w przypadku miłosiernego Samarytanina. W polskim kontekście marksistowskiej wyobrażonej wspólnoty klasowej przeciwstawiona została wspólnota religijna i wspólnota narodowa. Obie w znacznym stopniu się pokrywają, zarówno z uwagi na fakt, że katolicyzm stanowi część polskiej tożsamości narodowej, jak i z uwagi na otwartość tego katolicyzmu, czego znakiem były np. zwyczaj przemawiania „w imieniu narodu” przez bł. kard. Stefana Wyszyńskiego czy obecność w stanie wojennym w salach parafialnych ludzi demokratycznej opozycji identyfikujących się z inną tradycją światopoglądową. Jeszcze na początku lat 90. XX w. w statystykach religijności istniała grupa ludzi „praktykujących – nie-

5 Eliminacja zjawiska może wiązać się np. z usunięciem osób, których ono dotyka. Byłem kiedyś świadkiem inicjatywy polityków unijnych zmierzającej do eliminacji pewnych chorób rzadkich poprzez eliminację ich nosicieli.

wierzących”⁶. Juan J. Linz i Alfred Stepan toczący się w Polsce w latach 1976–1988 konflikt przedstawiają jako starcie między narodowym etycznym społeczeństwem obywatelskim (*nation's „ethical civil society”*) a internacjonalistycznym autorytarnym państwem partyjnym (*the regime's internationalized authoritarian party-state*) (Linz, Stepan, 1996, s. 255). W programie społecznym „Solidarności” można było zatem wyróżnić, lecz nie oddzielić od siebie, element ustrojowy – działanie na rzecz ustanowienia demokracji, element religijny – upominanie się o prawa Kościoła, element etyczny – troskę o aksjologiczne podstawy życia społecznego oraz element powstańczy – dążenie do odzyskania niepodległości i państwowej suwerenności. „Zimny” wariant pokojowej „gry o demokrację” uzupełniał „ciepły”, powstańczy i religijny element (Mazurkiewicz, 2006, s. 270). Było to niezwykle istotne, gdyż obydwie zakładają istnienie wspólnoty ponad podziałami. Dotyczy to zarówno przynależności do wspólnoty narodowej, jak i przynależności do wspólnoty katolickiej. W obiegu było wówczas powiedzenie, że w Polsce nie ma już komunistów, pozostali jedynie oportuniści. W obu zatem przypadkach: wspólnoty narodowej i wspólnoty katolickiej – celem działania nie było osądzanie błędzącego brata, lecz jego odzyskanie⁷.

Według Włodzimierza Sołowjowa „odzyskiwanie” jest jedną z zasadniczych cech chrześcijańskiego myślenia o życiu społecznym. Podaje on jako przykład zmiany, jakie dokonały się za sprawą chrześcijaństwa w dziedzinie prawa karnego oraz w obszarze myślenia o bezpieczeństwie sanitarnym. „Zamiast pogańskiej zasady odstraszenia i starotestamentalnej zasady odwetu – [stosunek państwa i społeczeństwa do przestępcy] winna kształtować chrześcijańska zasada współczucia dla tych, co wskutek przestępstwa ucierpieli i mogą uciepnieć, ale także dla samego przestępcy; odżegnując się od niego i w żadnym wypadku nie usprawiedliwiając przestępstwa, państwo chrześcijańskie nie powinno zapominać o ludzkiej duszy przestępcy, zdolnej do odrodzenia” (Sołowjow, 1988, s. 114). Podobnie w obszarze służby zdrowia. „Chorzy na choroby zakaźne niewątpliwie stanowią wielkie niebezpieczeństwo dla społeczeństwa, państwo [chrześcijańskie] jednak oprócz tego niebezpieczeństwa widzi także własne nieszczęście chorych i dlatego nie ogranicza się do usunięcia ich poza ramy społeczności dla jej dobra, dla uchronienia jej od zarazy, lecz oddaje ich pod opiekę lekarzy – dla dobra samych chorych, dla ich uleczenia” (tamże).

W latach 80. ocalenie „przestępcy” dla wspólnoty narodowej oznaczało próbę reintegracji człowieka poprzez odwołanie się do kategorii patriotyzmu. Ocalenie dla wspólnoty kościelnej oznaczało próbę nawrócenia człowieka poprzez odwoła-

6 Fenomenem polskiego Kościoła było pojawienie się grupy ludzi praktykujących niewierzących. Według badań z 1991 r. praktykujących w porównaniu z wierzącymi jest w Polsce o 5,2% więcej (Piwowarski, 1992, s. 32).

7 „Zadaniem nie jest osądzanie błędzącego brata, lecz jego ocalenie” (Ratzinger, 2013, s. 82).

nie się do jego sumienia i wiary religijnej. Zakłada to jednak odkrycie w drugiej istocie osoby, tzn. uznanie, że nasz przeciwnik ma nieśmiertelną duszę, a potem doprowadzenie do tego, by także on sam odnalazł ją w sobie (Jan Paweł II, 1998b, n. 39, s. 312–313). Jednak „jak sprawa leczenia fizycznego leży nie w rękach policji sanitarnej, lecz medycyny, tak też sprawa uzdrowienia moralnego, czyli poprawy przestępców, należy (w normalnym ustroju) nie do sądu i więzienia, lecz do Kościoła i jego sług, którym państwo powinno materialnie umożliwiać oddziaływanie na przestępcę” (Sołowjow, 1988, s. 114–115). Ustrój jednak nie był wówczas normalny.

Jan Paweł II w *Centesimus annus* opisuje ten mechanizm uruchamiania „pracy sumienia” po stronie przeciwnika.

Wydawało się, że porządkiem europejskim, który wyłonił się z drugiej wojny światowej i został usankcjonowany przez *układy jałtańskie*, mogła wstrząsnąć jedynie kolejna wojna. Tymczasem został on przewyciężony wysiłkiem ludzi, którzy nie uciekali się do przemocy, zaś odmawiając konsekwentnie ustąpienia przed potęgą siły, zawsze umieli znaleźć skuteczne formy świadczenia o prawdzie. Taka postawa rozbroiła przeciwnika, gdyż przemoc musi się zawsze usprawiedliwiać kłamstwem, przybierać fałszywe pozory obrony jakiegoś prawa czy odpowiedzi na czyjąś groźbę (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 651).

W pewnym sensie wystarczy odmówić walki, nie schodząc przy tym z ringu. Wymiar narodowy, nakładający się na etyczny i religijny charakter wspólnoty, znacząco ułatwił pokojowe przejście nie tylko od komunizmu do demokracji, ale również od okupacji do niepodległości (Buttiglione, 2005, s. 156). Solidarność pojawiała się tu w jej pierwotnej, obecnej w rzymskim prawie instytucji *in solidum* (jako całość)⁸. Odnosiła się do sposobu uregulowania wspólnego długu, którym było zobowiązanie wobec Ojczyzny i Kościoła. Istotą był fakt rozpoznania istnienia tego zobowiązania.

Uznanie, do pewnego stopnia chyba po obu stronach konfliktu, że więcej jest tego, co łączy Polaków, niż tego, co ich dzieli, otwierało pole możliwego kompromisu. „Podczas gdy marksizm uważał, że jedynie zaostrażając sprzeczności społecz-

8 Wspólne zobowiązania wynikały z faktu istnienia wielości podmiotów po stronie dłużników (solidarność bierna) lub po stronie wierzycieli (solidarność czynna), choć świadczenie było tylko jedno. Spełnienie świadczenia przez jednego z dłużników uwalniało od długu wszystkich pozostałych, zaś przyjęcie świadczenia przez jednego z wierzycieli powodowało wygaśnięcie wierzytelności pozostałych. „Solidarność” wskazuje tutaj na prawną zdolność każdego z członków grupy bądź do przyjęcia należnej grupie korzyści, bądź do wzięcia odpowiedzialności za całość zobowiązań. Solidarność tego typu była zwykle konsekwencją testamentalnego zapisu niepodzielnych świadczeń lub zobowiązań powstałych w wyniku przestępstw popełnionych przez kilku sprawców (Wołodkiewicz, 1986, s. 142).

ne, można je rozwiązać poprzez gwałtowne starcie, to walka, która doprowadziła do upadku marksizmu, poszukuje wytrwale wszelkich dróg pertraktacji i dialogu, daje świadectwo prawdzie, odwołuje się do sumienia przeciwnika i usiłuje rozbudzić w nim poczucie wspólnej ludzkiej godności” (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 650) – pisał zaledwie kilka lat później Jan Paweł II. „Nie walcz przemocą! – uczył bł. ks. Jerzy Popiełuszko (Popiełuszko, 2023, s. 154). – Przemoc nie jest oznaką siły, lecz słabości. Komu nie udało się zwyciężyć sercem lub rozumem, usiłuje zwyciężyć przemocą. Każdy przejaw przemocy dowodzi moralnej nieudolności. Najwspanialsze i najtrwalsze walki, jakie zna ludzkość, jakie zna historia, to walki ludzkiej myśli. Najnędniesze i najkrótsze to walki przemocy. Idea, która potrzebuje broni, by się utrzymać, sama obumiera”. Nie tylko wiara i sumienie, ale także rozsądek nakazywały rezygnację z przemocy.

Solidarność jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską – pisze Jan Paweł II – [...] W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: „oddać życie za braci” (por. 1 J 3,16). Wówczas świadomość powszechnego ojcostwa Boga, braterstwa wszystkich ludzi w Chrystusie, „synów w Synu”, świadomość obecności i ożywiającego działania Ducha Świętego dostarczy naszemu spojrzeniu na świat jakby nowego kryterium jego wyjaśniania. Poza więzami ludzkimi i naturalnymi, tak już mocnymi i ściśłymi, zarysowuje się w świetle wiary nowy wzór jedności rodzaju ludzkiego, z której solidarność winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację. Ten najwyższy wzór jedności, odbłask wewnętrznego życia Boga, jednego w trzech Osobach, jest tym, co my, chrześcijanie, określamy słowem „komunia” (Jan Paweł II, 1998b, n. 40, s. 490).

Podkreślmy raz jeszcze, że solidarność zakładała istnienie wspólnoty realnej i potencjalnej. Ostatecznie zaś chodzi o ustanowienie wspólnoty dzieci Bożych. Wydaje się, że wówczas, w 1989 r., jako naród i społeczeństwo potrafiliśmy podnieść nasze ambicje do tego poziomu.

ZAKOŃCZENIE

Powróćmy jednak do naszych jeleni. Ich solidarność pojawia się w trakcie wspólnego pokonywania drogi na Cypr. Cóż jednak dzieje się, gdy dotrą już do swojej rogatej „ziemi obiecanej”? Jelenie nie zawsze ze sobą współpracują. W okresie rui toczą ze sobą walki, niekiedy nawet śmiertelne. Także ludzie czasem zachowują się jak jelenie na rykowisku. Przestrzeń, w której bytujemy, potrafimy zamieniać w pole walki, ale potrafimy też postrzegać ją jako drogę, po której dążymy do wspólnego celu. Wspólny cel jest w tym przypadku niezwykle ważny i – poza sytuacjami ekstremalnego zagrożenia – nie może nim być proste przetrwanie i dobrostan. Tam zaś, gdzie wspólnota traci z oczu swój *telos*, głębszy sens swojego istnienia, szybko się rozpada na zwalczające się nawzajem plemiona. Niestety, aż nadto dobrze znamy to doświadczenie.

Mój znajomy jezuita ocalił w Brukseli kościół przed wyburzeniem, a następnie w byłych pomieszczeniach klasztornych zorganizował coś na kształt beginażu. Zamieszkało tam kilkudziesięciu urzędników unijnych niższej rangi. Budynek wymagał remontu. Drobne prace trwały nieustannie, ale końca nie było widać. Gdy zapytałem, dlaczego prace nie posuwają się do przodu, powiedział: „Z mojego doświadczenia wynika, że gdy budowę klasztoru doprowadzi się do końca, mniej więcej po pięciu latach rozpada się wspólnota”. Brakuje wspólnego celu. Pytanie o nasz narodowy *telos* jest dzisiaj niezwykle ważne. Jeśli nie znajdziemy zadowalającej nas odpowiedzi na pytanie, co chcemy wspólnie osiągnąć, właśnie między nami będą trwały nieustannie.

Bibliografia

- Augustyn, św. (2012). *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Benedykt XVI. (2005). *Encyklika Deus Caritas Est*. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (18.02.2025).
- Buttiglione, R. (2005). *Etyka wobec historii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Deneen, P. J. (2021). *Dlaczego liberalizm zawiodł?*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dzielski, M. (2001). *Bóg, wolność, własność*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Frycz, M. W. (2019). *Filozofia miłości Józefa Tischnera*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Hahn, S. W. (2021). *List do Rzymian. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*. Poznań: W drodze.

- Jan Paweł II. (1997). *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy*, Gdańsk, 12.06.1987. W: tenże. *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997. Przemówienia, homilie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 490–498.
- Jan Paweł II. (1998a). *Encyklika Centesimus annus*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 617–702.
- Jan Paweł II. (1998b). *Encyklika Sollicitudo rei socialis*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 433–508.
- Koselleck, R. (2015). *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*. Warszawa: Respublica Nowa.
- Leroux, P. (1859). *La Grève de Samarez*. Paris: Dentu.
- Linz, J. J., Stepan, A. (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Mazurkiewicz, P. (2006). *Przemoc w polityce*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Neul-Breuning, O. (2024). *Sprawiedliwość i wolność. Zarys katolickiej nauki społecznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- O’Boyle, E. (2020). Origins and Legacy of Solidarist Economics: The Jesuit Connection. Pobrano z: https://www.researchgate.net/publication/342393729_Origins_and_Legacy_of_Solidarist_Economics_The_Jesuit_Connection (18.02.2025).
- Pieper, J. (2000). *O miłości, nadziei i wierze*. Poznań: W drodze.
- Piwowarski, W. (1992). Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy, *Więź* 7, 30–34.
- Policar, A. (1997). *Sociologie et moral: La philosophie de la solidarité de Célestin Bouglé*. Pobrano z: http://classiques.uqac.ca/contemporains/policar_alain/socio_et_morale/socio_et_morale.pdf (31.10.2014).
- Popiełuszko, J. (2023). *Zawsze głosiłem prawdę. Nauczanie społeczne w wypowiedziach księdza Jerzego Popiełuszki*. Warszawa: Neriton.
- Ratzinger, J. (2013). Braterstwo chrześcijańskie. W: tenże. *Opera omnia*. vol. VIII/1 (29–105). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sołowjow, W. (1988), O chrześcijańskim państwie i społeczeństwie W: tenże, *Wybór pism**. Poznań: W drodze.
- Tischner, J. (1992). *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Vanhoye, A., Williamson, P. S. (2022). *List do Galatów. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*. Poznań: W drodze.
- Wołodkiewicz, W. (red.), (1986). *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

SOLIDARITY: ONE AND THE OTHER, NEVER ONE AGAINST THE OTHER

SUMMARY

Paper reflects on the Christian understanding of the idea of solidarity, referring mainly to the thought of John Paul II and Joseph Ratzinger. It demonstrates that solidarity in the Catholic meaning implies the existence of a sense of actual or potential community. In the Enlightenment tradition, “brotherhood” is seen as primary to “cognition,” making the very idea of brotherhood and solidarity highly abstract. Christianity, on the other hand, ties the idea of brotherhood and solidarity to the “encounter” of a concrete person, the revelation of his face and the exposure of his festering wounds. An example is the parable of the Merciful Samaritan. An important distinction between the two traditions of thought is the different way in which they address the issue of “bipartisanship.” In the teaching of John Paul II, directed originally to Poles, but also reflected in papal encyclicals, the idea of solidarity develops in counterpoint to two elements of Marxist ideology: class struggle and the “recovery” of opponents for the national and ecclesiastical community, instead of seeking their destruction. The former is represented by the presence of reference to the idea of patriotism, the latter, by emphasizing the role of individual conscience and conversion.

Article submitted: 24.02.2025; accepted: 10.04.2025.

Słowa kluczowe: kultura, rodzina, Kościół, znaki czasu

Keywords: Culture, Family, Church, Signs of the Times

Krzysztof Pawlina

Krzysztof Pawlina¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-3855-6720

ZNAKI CZASU DLA KOŚCIOŁA W POLSCE NA POCZĄTKU XXI WIEKU

WSTĘP

Podstawy „znaków czasu” znajdujemy w nauczaniu Jana XXIII (1963) w encyklice *Mater et Magistra. Pacem in terris*. Chciał on, aby idea znaków czasu stała się podstawą odnowy życia Kościoła oraz stosunków pomiędzy Kościołem a światem współczesnym.

Głębsze zrozumienie tej idei znalazło miejsce w tekstach soborowych już w 1964 r., w tzw. Schemacie XII. Użyto wtedy tego pojęcia nie tyle w rozumieniu Biblii, lecz w znaczeniu ogólnym, jakie nadał mu Jan XXIII.

Znaki czasu pojawiły się także w *Gaudium et spes*, gdzie czytamy, że „aby spełnić swe posłannictwo, Kościół ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytanie dotyczące życia” (Sobór Watykański II, 1967, nr 4,1).

Chodzi zatem o badanie specyficznych zjawisk społecznych zachodzących we współczesnym świecie – zarówno pozytywnych, jak i negatywnych – uwarunkowujące zbawczą misję Kościoła (Mierzwiński, 2001).

¹ **Ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina** jest teologiem, profesorem zwyczajnym i rektorem Akademii Katolickiej w Warszawie (od 2020 r.), przewodniczącym Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych (od 2016 r.), sekretarzem Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski (od 2017 r.), byłym przewodniczącym Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk (2020–2024), a obecnie zastępcą przewodniczącego tegoż komitetu (od 2024 r.) (e-mail: kpawlina@wmsd.mkw.pl).

Treścią tego artykułu jest więc wskazanie zjawisk, które wydają się istotne w posłudze Kościoła. Pierwszym z nich jest dziś brak wspólnej drogi wiary i kultury. Te dwa światy egzystują obok siebie. To ważny sygnał dla ewangelizacji, jeśli chce ona być skuteczna. Drugie zagadnienie stanowi kondycja polskiej rodziny, trzecie zaś szukanie klucza do odnowy Kościoła, której to celem jest, „aby wróciło w nas życie Boże”. I tej kwestii poświęcona została czwarta część rozważań. W zakończeniu zawarto kilka wniosków duszpasterskich.

1. WIARA I KULTURA – KONFLIKT CZY INTEGRACJA

Na początku warto wyjaśnić dwa pojęcia: sztuka sakralna i sztuka religijna. Czym one się różnią?

Sztuka sakralna powstaje zwykle jako wyposażenie wnętrza sakralnego i ma spełniać określone funkcje kultowe: – poprzez pobudzenie religijne (*excitatio religionis*) nakłaniać do pobożności i prowadzić do modlitwy. Jako sztukę religijną natomiast traktuje się twórczość podejmującą w sposób poważny tematy związane z religią (biblijne lub ukazujące praktyki pobożnościowe), ale poza wnętrzami sakralnymi. Mogą ją tworzyć np. artyści poszukujący swojej drogi duchowej, ale ich dzieła nie są przeznaczone do kultu (Dąbrowska, 2023).

Patrząc skrótowo na minione wieki, warto zauważyć, że w średniowieczu istniała ścisła więź pomiędzy Bogiem, człowiekiem i światem, a sztuka stanowiła tego odzwierciedlenie. Renesans starał się pogodzić chrześcijaństwo z antykiem, rozwijając jednak sferę oddzielającą sacrum od profanum. Rozdział ten pogłębił się jeszcze bardziej w czasach oświecenia, a zwłaszcza po rewolucji francuskiej. Zaczęto wtedy budować model kultury bez chrześcijaństwa, a wręcz model kultury skierowanej przeciw chrześcijaństwu. Kościół tracił na znaczeniu w roli mecenasu kultury. Sztuka rozwijała się obok Kościoła (Hodge, 2017).

Nurt sztuki religijnej nadal jednak był obecny, choć miał charakter bardziej prywatny, subiektywny.

Począwszy od impresjonizmu, tworzy się w sztuce awangarda – styl świadomie zrywający z tradycją. Jeśli eksponuje się religię, to w celu jej zakwestionowania i ośmieszenia. W Kościele zostaje sztuka retrospektywna. Jedyne, co możemy zrobić, to powtarzać to, co było.

Teologia i Kościół zostały zepchnięte na margines jeszcze z innego powodu. Pod koniec XIX wieku Zygmunt Freud spopularyzował pogląd, że nieświadomy umysł potrafi wyrażać ukryte prawdy i pragnienia. Pisał, że umysł przypomina górę lodową, a świadomość to niepozorny jej czubek. Kolejnym poziomem jest podświadomość, czyli coś, co znajduje się tuż pod powierzchnią wody i gromadzi

nasze wspomnienia oraz wiedzę. I wreszcie nieświadomość – ów najniższy poziom i zarazem największa część tej lodowej góry, znajdująca się głęboko pod wodą. To ona mieści procesy myślowe niedostępne dla świadomości. Freud uważał, że ten nieświadomy umysł, składający się z instynktów i lęków, jest podstawowym źródłem naszych reakcji i zachowań. Wcześniej sądzono, że artyści kierowali się „boską inspiracją”. Po tym, jak Freud stwierdził, że marzenia sennie są wiarygodnymi manifestacjami naszych nieświadomych pragnień, artyści zaczęli tworzyć sztukę posługującą się analizą marzeń sennych (Hodge, 2017; Stone, 2015).

Przykładem takiego twórcy jest amerykański malarz Jackson Pollock. Chodził on wokół płótna i rozpryskiwał na nie farbę albo kopał otwartą puszkę z farbą, a następnie rozprowadzał kolor pędzlem lub kijem. W ten sposób czuł, że uwalnia mroczne wspomnienia, przywołuje je ze stanu nieświadomości. Obrazy Pollocka są nie tyle rozpoznawalnym czy zaplanowanym przedstawieniem, ile zapisem aktu tworzenia (Hodge, 2017).

Trudno jest teologii eksplorować psychiczne stany człowieka i czynić z nich przedmiot rozważań. Dlatego też rozdźwięk między sztuką a Kościołem się powiększał. Współczesna sztuka zrezygnowała z odniesień do transcendencji, tworzenia sztuki sakralnej. Porzucenie w sztuce tego, co nas przekracza, doprowadza do zanikania umiejętności wyrażania tych treści w ogóle. Sztuka bez odniesień do transcendencji staje się błaha, prywatna, nieistotna. Przez wieki kultura z teologią w pewien sposób się przenikały. Katedry gotyckie, *Summa teologiczna* św. Tomasza – to dzieła zbudowane z tego samego Ducha. Hans Urs von Balthasar cały swój model teologiczny zbudował wokół koncepcji piękna.

Teologia zakorzeniona w sztuce. Dziś coraz rzadziej.

Pomimo tego pojawiają się geniusze, którzy wiarę wyrażają w sztuce, w muzyce. Wśród polskich artystów wskazać można np. słynnych kompozytorów: Henryka Mikołaja Góreckiego, Krzysztofa Pendereckiego, Wojciecha Kilara czy też malarza Jerzego Nowosielskiego, który językiem wiary mówił o świecie, o człowieku, o Bogu. To jednak pojedyncze osobowości, a nie kulturowe nurty czy trendy.

Teologia, którą dziś uprawiamy, jest w większości teologią odtwórczą. Powtarzamy dawne treści i publikujemy artykuły dla otrzymania punktów wymaganych w ewaluacji. Mało jest teologii, która staje wobec nowej rzeczywistości, wobec nowych problemów i się z nimi konfrontuje. Krótko mówiąc, my teologowie nie jesteśmy inspiratorami dla kultury. Poprawnie teologicznie słowa, które głosimy, nie przenikają do świata, który coraz bardziej pozbywa się Boga. Teologia nie jest inspirująca.

Jeśli natomiast mówimy o percepcji sztuki przez teologów, trzeba powiedzieć jedno: konstytucja o liturgii Soboru Watykańskiego II podkreśla potrzebę kształtowania wrażliwości na piękno. Św. Jan Paweł II wyraźnie otwierał się na

współczesność i kulturę, na kształtowanie wrażliwości artystycznej. „Potrzebujemy was, waszego geniuszu” – pisał do artystów w jednym ze swoich listów.

Ostatnie *Ratio studiorum* dla formacji przyszłych kapłanów redukuje zagadnienia z historii sztuki na rzecz przedmiotów czysto narzędziowych, użytecznych. A przecież sztuka, muzyka, kultura otwierają umysły zamknięte. Dusza przytłoczona nadmiarem tego, co użyteczne, popada w senność. Może ma rację ks. Michał Heller, mówiąc, że „ignorancja artystów w sprawach teologicznych jest porównywalna do ignorancji teologów w sprawach artystycznych”? Te dwa światy stają się sobie obce.

Z takim stanem rzeczy pogodzić się nie można. Dlaczego?

Spśród promowanych w kulturze postaw jedną z najważniejszych są emocje. Dziś kultura – szczególnie medialna – oddziałuje na nasze uczucia. Nie uczymy się krytycznego myślenia, analizowania, refleksji, dyskutowania, ale nakłaniania jesteśmy do szybkiego, emocjonalnego reagowania. Żyjemy w świecie nieprawdopodobnej liczby słów, opowieści, komunikatów, obrazów i wiadomości, jednak tylko część z nich ma charakter racjonalny. Większość z tego, co do nas dociera, to emocje – pełne euforii i zachwyty bądź gniewu czy irytacji.

Najpotężniejszą i najbardziej wpływową ideą współczesności jest woluntaryzm, czyli zabijanie intelektu przez wolę. Uznajemy za prawdę lub nieprawdę to, co chcemy. Oto jedyny warunek słuszności. Sądzymy, że ma być tak, jak ja chcę, jak ja sobie wyobrażam, jak ja widzę, czuję, pragnę. Na nic dowody, racje, tłumaczenia – moja wola ponad wszystko. Trafnie wyraża to łacińska formuła: *sic volo, sic iubeo, stet pro ratione voluntas* – „tak chcę, tak nakazuję, w miejsce rozumu – wola”. Ukształtowane w ten sposób woluntaryistyczne ja ma moc tworzenia wartości i prawdy. Wolność ludzka jest stawiana na pierwszym miejscu. To ona, na swoich warunkach, określa znaczenie, wartość i cel istnienia (Grzybowski, 2022, s. 13–18; Kowalczyk, 2005, s. 18–20).

Kultura jest ważna i potężna, a jej wpływy dalekosiężne. Ci, którzy zdali sobie sprawę z potęgi kultury, wiedząc, że jest ona miejscem kształtowania światopoglądów, jasno komunikują chrześcijanom: zostawcie kulturę nam, realizujcie swoje kościelne praktyki w kruchtach i zakrystiach, ale nie dotykajcie kultury! Złośliwość tego przesłania staje się czytelna wtedy, gdy uświadomimy sobie, że praca nad kulturą jest formowaniem duszy. Kto to dostrzeże, zrozumie również, że kształtowanie, uszlachetnianie i obiektywizowanie treści kulturowych jest najpilniejszym obowiązkiem. Nie można tego nie wiedzieć.

W kulturze, w której w większości gra się na uczuciach i wrażeniach, zachodzi potrzeba wytworzenia doświadczenia wykraczającego poza sferę materialną. Nie można pozwolić na separację sztuki współczesnej i teologii. To wielka strata dla Kościoła.

Aktualnie sztuka sakralna i sztuka religijna w Polsce przeżywają kryzys, który jest elementem globalnego kryzysu kultury europejskiej. Zapewne źródło tego stanu rzeczy stanowi kryzys wiary. Trzeba jednak szukać sposobów, aby to, co transcendentne, wyrażać na pomocą nowych środków wyrazu. Odzyskać język sztuki dla wyrażenia tego, co niewidoczne.

2. RODZINA W POTRZEBIE

W przeszłości na pytanie, co dla ciebie jest w życiu najważniejsze, młodzi ludzie wymieniali rodzinę, odwzajemnioną miłość i dobrą pracę. Warszawska młodzież pytana o najważniejsze cele w życiu mówiła tak: najważniejszym celem życiowym jest dla mnie zdobycie dobrego wykształcenia, kariera zawodowa, dobry poziom materialny i założenie rodziny.

Obecnie młodym Polakom nie spieszy się do zakładania rodziny. Mille-nialsi i pokolenie Z mają inne cele: rozwój osobisty, edukacja, podróże. Nazywa się ich nawet pokoleniem podróżników. Cele takie jak ślub czy rodzina ustępują konsumpcji, zabawie, adopcji zwierząt. Rodzina? Nie, dziękuję, mam lepsze hobby. Młodzi kwestionują model tradycyjnej rodziny. To, że ludzie chcą być razem, to sprawa oczywista. Ale owo „razem” nie oznacza dla nich związku trwałego, a tym bardziej sakramentalnego. Następuje zmiana cywilizacyjna w postrzeganiu rodziny (Pawlina, 2019).

W przestrzeni publicznej rodzina była dotychczas traktowana jako kolejny krok w rozwoju jednostki, jako naturalny ciąg zdarzeń w życiu człowieka. Założenie rodziny było do niedawna czymś oczywistym. Dziś przestajemy odczytywać prawa natury. Są one zastępowane przez ideologię. Obraz rodziny kreowany jest obecnie według wymaganych wizji. Składa się na nie kilka elementów, które rodzinę dekomponują.

Pierwszym takim elementem jest stworzenie kultury rozwodu. Rozwód w dzisiejszych czasach to nie żaden dramat. Ukazuje się go jako coś normalnego. Cywilizacja, w której żyjemy, wykształciła pewien sposób zachowania, który syntetycznie można ująć tak: jeśli coś przestaje funkcjonować, to tego nie naprawiamy, lecz kończymy. Nie naprawiamy, lecz wyrzucamy. Nie naprawiamy, lecz zastępujemy nowym. We wspomnianej przeze mnie kulturze rozwodów funkcjonują już nawet firmy, które pomagają ludziom szybko i kulturalnie się rozwieść, a rozpad związku zakończyć balem rozwodowym, czyli swoistym *divorce party*.

W 2023 roku w Polsce urodziło się około 100 tys. mniej dzieci. Naturalna odnawialność społeczeństwa wynosi 2,1, czyli dwoje dzieci na jedną kobietę. Dane z tego okresu wskazują, że sytuacja demograficzna Polski osiągnęła najgorszy po-

ziom w historii pomiarów, gdyż w 2023 roku współczynnik dzietności wyniósł na wsiach 1,238, a w miastach 1,106².

Siła hedonistycznego życia jest tak mocna, że do posiadania potomstwa nie przekonują nawet państwowe subwencje na dziecko. I to nie tylko w Polsce. Są na świecie kraje, których rządy wspierają rodziny naprawdę dużymi środkami, aby te miały dzieci. Niewiele to pomaga. Logika hedonizmu jest prosta. Ludzie robią rachunek: co mi da dziecko, a co stracę przez dziecko.

Rodzina jest podstawową komórką społeczną. To z pozoru utarte, ale jakże prawdziwe zdanie dominuje wciąż w naszym myśleniu. Jednak to o wiele za mało. Małżeństwo i rodzina przestają być pojmowane w obiegu powszechnym jako instytucja Boża. Spłaszcza się rodzinę do poziomu horyzontalnego. W konstytucji Apostolskiej *Gaudium et Spes* Soboru Watykańskiego II czytamy:

Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa (GS48).

Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa. Jeśli więc coś chcemy naprawić, budować, warto pamiętać o fundamentach.

3. KLUCZ DO ODNOWY

Źródłem odnowy Kościoła zawsze byli ludzie. Jeśli chodzi o Kościół, w przeciwieństwie do wielu innych instytucji zestaw potrzebnych cech do takiej odnowy rozpoczyna się od pokornego poszukiwania świętości, gorliwości w służbie i gotowości do ofiarowania swojego życia bez względu na nagrodę, szacunek

2 Stan depresji urodzeniowej trwa już prawie 30 lat – od 1990 r. wielkość współczynnika dzietności kształtuje się poniżej 2, czyli nie gwarantuje prostej zastępowalności pokoleń. Z roku na rok zmniejsza się liczba urodzeń, a od 1998 r. nie osiąga 400 tys. (z wyjątkiem lat 2008–2010 oraz 2017 r., kiedy nastąpiły jej wzrosty). W roku 2022 r. zarejestrowano 305 tys., natomiast w 2023 r. liczba urodzeń żywych zmniejszyła się w stosunku do poprzedniego roku o ok. 33 tys. i wyniosła 272 tys. Jest to najniższa liczba urodzeń odnotowana w całym okresie powojennym (Główny Urząd Statystyczny, 2024, s. 11–12).

czy docenienie ze strony świata. Dopiero potem rozpoczyna się szereg kompetencji intelektualnych, kulturowych, wykształcenie, konkretna formacja.

Rozpoczynający swoją posługę nowy prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa bp Lazzaro You Heung-sik zapytany o odnowę Kościoła powiedział, że „dokona się ona przez świętość kapłanów” (*Nowy prefekt Kongregacji...*, 2021). Zatem kluczem do odnowy Kościoła jest duchowość jego apostołów. Można więc zadać sobie pytanie: czym kierował się Jezus, wybierając apostołów? Ewangelista pisze wyraźnie, że wybrał tych, których chciał. Ale dlaczego chciał akurat tych? Czym się wyróżniali? Wiemy, że niczym szczególnym – ani bogactwem, ani wykształceniem, ani pochodzeniem, ani nawet szczególną inteligencją. Dlaczego więc odnieśli sukces? Na pewno jedną z przyczyn tego stanu rzeczy była miłość, był czas, była troska okazana im przez Mistrza. A jak jest dzisiaj? Czy program formacyjny w seminariach sam z siebie jest w stanie pociągnąć młodego człowieka, jeżeli nie zobaczy on konkretnych dobrych przykładów?

Przez wiele lat, kiedy pełniłem funkcję rektora seminarium, pytałem kandydatów podczas pierwszej rozmowy: „Dlaczego tu jesteś?”. Zdecydowana większość z nich odpowiadała: „Bo spotkałem księdza, prawdziwego księdza i chcę być taki jak on”. A więc w tych zwykłych parafiach, w mieście i wioskach można spotkać miłość, troskę i czas. Kapłaństwo nie zaczyna się w seminarium, ale właśnie na katechezie, we wspólnocie, podczas pielgrzymki, podczas zwykłej niedzielnej mszy świętej. I chociaż jest prawdą, że główny ciężar formacji spoczywa później na instytucjach zakonnych i seminaryjnych, lepiej, aby rdzeniem tej formacji pozostali ludzie, a nie programy.

Od momentu wstąpienia do seminarium życie młodego człowieka w sposób nieunikniony zaczyna się toczyć dwoma nurtami – poznaje on Kościół kreowany i Kościół realny. Kościół kreowany wypływa z ludzkiej opinii, polityki, również tej wewnętrzkościelnej. Kościół realny nadal żyje zachwytem nad pięknem ewangelii, żyje łaską i grzechem, żyje buntem przeciwko niesprawiedliwemu światu. Badanie przeprowadzone wśród kandydatów do niemal wszystkich seminariów w Polsce ukazuje owo napięcie między Kościołem kreowanym a Kościołem realnym, między urzędem a charyzmatem. Nikt tu nie neguje formalnej strony Kościoła, ale warto podkreślić, że ma on jedynie rolę służebną, która nie może stać się rolą pierwszoplanową. Nikt z tych młodych ludzi nie powiedział, że wstąpił w mury seminarium, bo podoba mu się program studiów albo regulamin dnia. Przyszli tutaj, bo zapragnęli być ludźmi Boga. I to jest najważniejszy motyw, który trzeba podtrzymywać, rozpałać i ofiarować światu. Wtedy Kościół będzie odnawiany. A są ku temu przesłanki.

Na pytanie, czym jest kapłaństwo, alumni pierwszego roku odpowiadali, że służbą (85%) i drogą do osobistej świętości (83%). Te dwa pragnienia wzajemnie się

uzupełniają. Im lepiej służyć, tym bliżej do świętości życia, a jednocześnie im bardziej uświęcam swoje życie, tym lepiej potrafię służyć Kościołowi (Pawlina, 2002, s. 237–256). Młodzi ludzie często przychodzą do seminarium ze świata niechętnego, często wrogiego Kościołowi. Gdy mówią o wyborze seminarium, słyszą złośliwe żarty swoich kolegów, zdziwienie nauczycieli, niedowierzanie, a bywa, że i sprzeciw rodziców. Mimo to są świadomi, że wybór, którego dokonują, powinien przynieść błogosławione skutki. Ci młodzi rzadko bywają liderami w swoim środowisku, rzadko są laureatami olimpiad. Dlaczego Chrystus ich woła? Skąd przyszło Mu do głowy, że to właśnie ktoś spośród nich ocali Kościół? Spoglądając na nich, pełni wątpliwości bywają także przełożeni, wykładowcy, biskupi. Drogi wielu świętych były usłane cierniami rzucanymi przez braci i siostry z tego samego Kościoła. A jednak tajemnica świętości budująca Kościół ciągle wymyka się socjologicznym badaniom i formacyjnym programom, przy całym szacunku dla tych ostatnich.

A co charakteryzuje dzisiejszych kandydatów do kapłaństwa? W porównaniu z wynikiem badań sprzed dwudziestu lat uwidacznia się pewna nowa tendencja, a mianowicie podniosła się średnia wieku kandydatów. Oznacza to, że decyzję o kapłaństwie podejmują ludzie bardziej dojrzały, często już z pewnym doświadczeniem pracy zawodowej albo z ukończonymi studiami. Mieli oni zatem więcej czasu na przemyślenie tej decyzji. I coraz częściej, jak przyznali w ankiecie, podejmują ją samodzielnie w drodze głębokiej indywidualnej refleksji i modlitwy, nie zważając ani na zewnętrzną krytykę, ani na łatwe pochwały środowiska. Mają świadomość, że obniżył się status społeczny kapłana, lecz przychodzą – jak już było wcześniej wspomniane – nie ze względu na ów status, ale na powołanie. To jest być może największa przemiana mentalności, której trzeba starannie pilnować w procesie formacyjnym (Pawlina, 2020, s. 112–119).

4. ABY WRÓCIŁO W NAS ŻYCIE KOŚCIOŁA

W Kościele jest wiele miejsc i problemów, które trzeba przemyśleć i rozwiązać. Chcąc porównać organizm Kościoła do człowieka, można by powiedzieć tak: trudno jest żyć człowiekowi, którego nikt nie potrzebuje, nikt nie rozumie czy którego wręcz się ośmiesza i marginalizuje. Zbyt łatwo możemy niekiedy wrzucać taki Kościół – niezrozumiany i odrzucony – do szuflady z napisem: „męczeństwo”. Trudna to misja być Kościołem w niewdzięcznym świecie, ale przecież Chrystus powiedział: „A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5,44). Być może to jest właśnie droga, jedna z wielu dróg do nieustannej odnowy Kościoła? Potrzebujemy codziennie przemieniać siebie. Potrzebujemy głosić Królestwo Boże, łaskę Boga nie tylko w swoim własnym

środowisku, lecz przede wszystkim w zagubionym, złośliwym, ironizującym świecie. Potrzebujemy czynić to poprzez sztukę, kulturę i naukę, wychowanie i szkolnictwo, a nawet poprzez miłosierdzie.

Musimy najpierw jednak rozpoznać i usłyszeć człowieka – o co mu w dzisiejszej szarości chodzi. Wielu ostrzega: nie szukajmy wyczerpujących odpowiedzi na pytania, których nikt nam nie zadaje. Usłyszmy pytania, które ludzie noszą w sercach, albo pomóżmy im zadać takie pytania, które rzeczywiście zmieniają ich życie. Kościół bywa niepotrzebnie zmęczony organizacją i liczbą obrad oraz przesuwaniem biurerek. Zakony bywają zmęczone obsługiwaniem samych siebie. Sumienie zapada w letarg, zadowolone z wykonywanych obowiązków, nagrodzone zmęczeniem. Tyle aktywności, a mimo to nie czujemy, żeby Kościół stawał się wulkanem życia i ogrodem radości. Może i słusznie. Warto pamiętać, że zdecydowana większość radosnych dni Kościoła nie została zaplanowana za biurkiem, ale na ulicy. Św. Franciszek opuszczał rano klasztor, by znaleźć kogoś potrzebującego. Św. Filip Neriusz w bogatym XVI-wiecznym Rzymie z równie wielką gorliwością poświęcił się artystom, jak i niewykształconym dzieciom, mijającym go na ulicy. Św. Ignacy Loyola przygotowywał armię wojowników bez miecza. Św. Jan Bosko przyciągał do serca tłumy młodzieży, której rodzice nie mogli poświęcić uwagi, bo pracowali po 12 godzin w dymiących fabrykach. Ks. Franciszek Blachnicki szukał lekarstwa na truciznę komunizmu, którą dawkowały peerelowskie szkoły. Czy ktoś im to nakazał? Czy dostali polecenie z kurii? Nie! Polecenie przyszło z wysokości, a ich serce wypowiedziało słowa, których zazwyczaj się lękamy: „Oto ja, poslij mnie” (Pawlina, 2023). Może dlatego w Ewangelii Jezus wyraźnie zwrócił się do swoich uczniów, żeby się nie bali, żeby nie bali się o swoją przyszłość, nie bali się o swoje życie.

Człowiek nikomu niepotrzebny staje się smutny, obumiera fizycznie i duchowo. Kościół nikomu niepotrzebny czeka ten sam los. A zatem chociaż nie jesteśmy aniołami, zbierajmy codziennie te okruchy dobra, miłości, piękna i miłosierdzia, które Bóg ukrył w naszych sercach – jak pisał św. Augustyn – i z tymi okruchami wyjdźmy do ludzi, a wtedy wróci w nas życie – życie Kościoła.

WNIOSKI KOŃCOWE

Kultura nie rodzi wiary. To wiara rodzi kulturę. Jednak bez kultury wiara jest odizolowana od społeczeństwa. Zarówno wiara, jak i kultura potrzebują siebie nawzajem. Kultura bez odniesienia do metafizyki, do transcendencji traci wymiar, którego sama z siebie dać nie może. Dlatego potrzebna jest ścisła współpraca między wiarą i kulturą. Mamy więc do czynienia z inkulturacją. Chodzi bowiem o proces zakorzenienia Ewangelii we współczesnej kulturze.

Drugi wniosek odnosi się do rodziny. Środowiskiem wychowawczym są rodzina, szkoła i Kościół. Wszystkie one przeżywają kryzys autorytetu. Co gorsza, niewiele ze sobą współpracują. Należy więc zauważyć, jaki jest cel każdej z tych instytucji, aby szanować siebie nawzajem. Wspieranie rodziny w wychowaniu dzieci wydaje się priorytetem zarówno szkoły, jak i Kościoła. Dialog tych trzech środowisk stanowi klucz w procesie wychowawczym.

Trzeci wniosek dotyczy posługi Kościoła. Benedykt XVI, diagnozując sytuację Kościoła, stwierdził, że „Ten, który przyszedł, jest wciąż Przychodzącym”. Jednak jego zdaniem ów Przychodzący bywa przedstawiany za pomocą prawdziwych, ale zarazem przestarzałych formuł, które w kontekście naszego życia już nie przemawiają, i zdarza się, że nie są już dla nas zrozumiałe. Trzeba by zatem spróbować wypowiedzieć tę rzeczywistość w nowy sposób. Papież dodaje, że może się to udać tylko wtedy, gdy ludzie będą żyli Przychodzącym (Seewald, 2016).

Papież Franciszek potwierdził diagnozę swojego poprzednika, mówiąc: „W życiu Kościoła istnieją struktury nieaktualne, które trzeba odnowić. Trzeba, aby Kościół był rozumiany przez to, co mówi i robi”. I dodaje: „Kościół musi się zawsze reformować. On jest dynamiczny i odpowiada za sprawy związane z życiem” (Franciszek, 2013).

Ecclesia semper reformanda. Kościół ciągle się reformuje – nie tyle ze względu na siebie samego, ile na służbę w świecie. Zmieniający się świat i ludzie w nim żyjący kreują ciągle nowe wyzwania. Zadaniem Kościoła jest więc reagowanie na znaki czasu.

Bibliografia

- Dąbrowska, J. (2023). *Czy Kościół w końcu zejdzie się ze sztuką współczesną?* Pobrano z: <https://klubjagiellonski.pl/2023/01/29/czy-kosciol-w-koncu-zejdzie-sie-ze-sztuka-wspolczesna/> (24.01.2025).
- Franciszek. (2013). Otworzyli drzwi Kościoła na przyszłość i zachowali Tradycję. *Gość Niedzielny*, 30 lipca.
- Główny Urząd Statystyczny. (2024). *Sytuacja demograficzna Polski do 2023*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Grzybowski, J. (2022). *Potęga kultury*. Kielce: Wydawnictwo „Jedność”.
- Hodge, S. (2017). *Krótką historią sztuki*. Warszawa: Alma-Press.
- Jan XXIII. (1963). *Pacem in terris*. Watykan.
- Kowalczyk, S. (2005). *Filozofia kultury*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mierzwiński, B. (2001). *Specyfika polskich znaków czasu*. [W:] J. Ostrowski (red.), *Duszpasterstwo a wyzwania XXI wieku* (s. 63–94). Kielce.
- Nowy prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa: *Odnova Kościoła przyjdzie przez świętość kapłanów*. (2021). Pobrano z: <https://pch24.pl/novy-prefekt-kongregacji-ds-duchowieństwa-odnova-kosciola-przyjdzie-przez-swietosc-kaplanow/> (23.01.2025).
- Pawlina, K. (2002). *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*. Warszawa: Wydaw. Sióstr Loretanek.
- Pawlina, K. (2019). Pokolenie polskich milenialsów. Studium socjologiczno-pastoralne. *Verbum Vitae*, 35: 357–384.
- Pawlina, K. (2020). *Powołania kapłańskie AD 2020*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum.
- Pawlina, K. (2023). Kościół w czasach turbulencji. Referat na sympozjum „Duchowe zmagania Ignacego Loyoli” – tekst w posiadaniu autora.
- Seewald, P. (2016). *Benedykt XVI – Ostatnie rozmowy*. Rzym.
- Sobór Watykański II. (1967). *Gaudium et spes*. W: *Konstytucje, dekryty, deklaracje* (s. 537–618). Warszawa: Pallottinum.
- Stone, I. (2015). *Pasje utajone*. Warszawa: Muza.

SIGNS OF THE TIMES FOR THE CHURCH IN POLAND AT THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

SUMMARY

Ecclesia semper reformanda est – the Church is always in need of reform. Interpreting the signs of the times becomes a condition for the renewal of the Church. One of these signs is the challenge with the language of faith's proclamation, which has lost its ability to speak to people. Therefore, collaboration between faith and culture is necessary. Culture becomes a vessel for what is transcendent.

Another sign of the times is the overactivity in pastoral ministry, accompanied by a decline in prayer. The expansion of administration and bureaucracy flattens the essence of the Church. Pope Benedict XVI seemed to see the strength of the Church's influence elsewhere—not solely in the quantity of pastoral initiatives or administrative structures. According to the Pope, avoiding activism means preserving consideration, perspective, insight, profound reflection, and time for interior communion with God, so that matters may be pondered, discerned, and resolved with and through Him. From the depths of being, Christ, who comes, can be translated in a manner that makes Him present within the horizon of a secularized world.

In the context of the signs of the times, the family emerges as another sphere requiring strengthening, even the restoration of its identity. The traditional model of the family is being questioned. The mere desire of people to be together does not equate to a sacramental union. Marriage and family are no longer understood as divine institutions. The family is being reduced to a purely horizontal dimension. Thus, to strengthen the family, it is insufficient to merely affirm that it is the basic unit of society. God Himself is the Creator of marriage. Therefore, if we seek to repair or build, we must not forget the foundations.

Article submitted: 07.03.2025; accepted: 09.04.2025.

Krzysztof Pawlina

Słowa kluczowe: kościoły, teologia przestrzeni liturgicznej, eklezjologia, duszpasterstwo, przyszłość

Keywords: churches, theology of the liturgical space, ecclesiology, pastoral care, future

Michel Steinmetz

Michel Steinmetz¹

UNIVERSITÄT FREIBURG, SCHWEIZ

ORCID: 0000-0002-6633-5271

HERR, WER DARF GAST SEIN IN DEINEM ZELT? (PS 15,1). EINE FRAGE DER GEGENSEITIGEN GASTFREUNDSCHAFT, UM ÜBER DIE ZUKUNFT DER KIRCHEN NACHZUDENKEN

«Herr, wer darf Gast sein in deinem Zelt?» Das ist die Frage, die der Psalmist in Vers 1 von Psalm 15² gleich zu Beginn stellt. Es ist auch die Frage, die uns erreicht, während die Umstände der heutigen Zeit uns dazu veranlassen, über die

¹ Prof. Dr. Dr. Michel Steinmetz ist ordentlicher Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz (Av. de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg, Suisse-Schweiz). Er ist Doktor der Religionsanthropologie und Religionsgeschichte an der Sorbonne, Doktor der Theologie am Institut Catholique de Paris und Priester der Diözese Straßburg, wo er in der Seelsorge tätig war. Er ist Mitglied des Forschungsteams UR4377 an der Universität Straßburg und außerdem Mitglied des Forschungsteams „Rites et Spiritualité“ (Pôle „Textes et Herméneutiques“ der Forschungseinheit „Religion, Culture et Société“ EA 7403), des Redaktionskomitees der Zeitschrift *La Maison-Dieu* und der AKL (*Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachgebiet*).

² Es ist auch der Psalm, den das Ritual bei der Weihe einer Kirche vorsieht, um die Niederlegung der Reliquien in den Altar zu begleiten.

Zukunft unserer meist aus der Vergangenheit übernommenen Gotteshäuser und ihre mögliche flexiblere Nutzung nachzudenken. Wir müssen zugeben: Die Herausforderung besteht darin, aus den Zwängen eine pastorale Chance zu machen. Nicht nur erdulden, sondern, indem wir erdulden, den Glauben anbieten.

Es ist interessant, festzustellen, dass der Psalm eher eine Frage stellt, als eine Antwort gibt. Und die Antwort, die er gibt, bezieht sich nicht so sehr auf ein Konzept oder ein anzuwendendes Rezept, sie beschreibt eine Person und kehrt die Frage um: Herr, was muss man tun, um in deinem Zelt zu wohnen? Um eine Unterscheidung aufzugreifen, die Papst Franziskus mittlerweile lieb und teuer ist: Auch hier ist die Zeit grösser als der Raum. Denn «Der makellos lebt und das Rechte tut, der von Herzen die Wahrheit sagt», (Ps 15,2), gehört eher zu einer Zeitlichkeit (welchen Lebensweg werde ich einschlagen?) als zu einem Ort, den man bewohnen oder besitzen kann. Jesus selbst sagt nichts anderes, wenn er im Markusevangelium bei der Ankündigung der Anwesenheit Marias und ihrer Brüder (Mk 3,31 ff.) sagt: «Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?» Und er liess seinen Blick über die schweifen, die im Kreis um ihn herumsassen, und sagte: «Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes tut, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter» (Mk 3,33-35). Die Räumlichkeit der Familienzugehörigkeit tritt zugunsten der Zeitlichkeit des gläubigen Weges zurück.

Wir merken sofort, dass es nicht so einfach ist, die Frage zu beantworten und sie auf unsere Probleme zu übertragen. Brauchen wir nur bestimmte Orte, an denen wir unseren Glauben leben, und noch mehr Orte, die diesem Zweck gewidmet sind? Mir scheint, dass wir einen Schritt zurücktreten müssen, um zu versuchen, unsere Problematik feinfühlig zu erfassen und nicht zu schnell dem Zwang der Kontingenzen nachzugeben. Unser Gebäude- und Kultgut in einer zwar durchdachten Weise, aber auch vernünftigen Weise betrachten, ohne aus den Augen zu verlieren, warum wir hier sind und warum wir von Christus einen Auftrag erhalten: sein Ostergeheimnis und die Frohe Botschaft, die er für das Heil aller Menschen darstellt, zu bezeugen. Die Rolle der Christinnen und Christen besteht in der Tat nicht darin, ein Immobiliengut zu pflegen oder sich in Museumswärter zu verwandeln. Ich fordere Sie auf, ein einziges Wort im Neuen Testament zu finden, das ein solches Amt vorsieht!

Wenn wir also aufgerufen sind, in Begriffen der Mission zu denken, können wir eine der Herausforderungen skizzieren: die gegenseitige Gastfreundschaft (vgl. Caillot, 2002). In jedem Fall und in einem ersten Schritt betrifft sie uns: Werden wir aufgenommen, befähigt oder würdig, im Zelt des Herrn zu wohnen, d.h. in seiner Gegenwart zu verweilen? Und wäre es in einem zweiten Schritt, der mit dem ersten einhergeht, nicht unsere Pflicht, aus Treue zu Christus dafür zu sorgen, dass jede

Frau und jeder Mann die Schwelle des Zeltens überschreiten können, um dort dieselbe Erfahrung seiner Gegenwart zu machen wie wir? Das würde von Anfang an bedeuten, dass wir unsere Überlegungen nicht auf unsere unmittelbaren Bedürfnisse und unser momentanes Potenzial reduzieren, sondern sie auf den Horizont pastoral-missionarischer Herausforderungen ausdehnen.

Der christliche Glaube weiss, dass man den lebendigen Gott nur inmitten eines Paradoxons, das jedoch niemals ein Widerspruch ist, schmecken und kennenlernen kann. Eine solche gegenseitige Gastfreundschaft bringt die Notwendigkeit mit sich, offene und nicht geschlossene Räume zu errichten, Räume der Kommunikation und der Gemeinschaft. Die Orte einer solchen gegenwärtigen Offenheit sind sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft. Die Vergangenheit, denn es kann keine Gründung geben, die nicht in eine menschliche Tradition eingebettet ist und die Geschichte, die uns vorausgegangen ist, nicht wieder aufnimmt. Man wird dann von einem Erbe sprechen. Aber im christlichen System kann es keine Tradition ohne Zeugnis geben. Die Bedeutung, die der Glaube von seinem Gründungsereignis erhält, ist nie ohne den «Sog, der durch seine eschatologische Dimension hervorgerufen wird» (Caillot, 2002, S. 122, persönliche Überstzung). Der Glaube bezeugt, dass in dieser Welt bis zum Ende der Zeiten ständig etwas Neues geschieht: Er ist ganz auf die Rückkehr von «jemandem» ausgerichtet. Der Glaube bleibt nie ausserhalb seiner selbst und riskiert, nicht mehr er selbst zu sein: Die Gastfreundschaft, die er anbietet, ist nie eine Verneinung dessen, was ihn ausmacht.

Um eine solche Gastfreundschaft zu berücksichtigen, werden wir uns mit drei Fragen beschäftigen. Die erste: An einem Ort sein oder wandern. Wir werden vom auserwählten Volk oder dem neuen Volk Gottes, der Kirche, ausgehen. Die zweite: Kirchen aus Stein oder lebendige Steine? Wir werden das Ritual der Einweihung genauer auf die Symbolik von Kultgebäuden hin befragen. Und schliesslich die dritte: Bewahren oder aufgeben? Ausgehend von den vielfältigen Modalitäten der Gegenwart Christi werden wir versuchen, die Funktionen und Berufungen eines christlichen Gotteshauses zu erkennen.

I.- AN EINEM ORT VERWEILEN ODER WANDERN?

Dies ist ein erstes Paradoxon oder eine erste Spannung, die wir untersuchen müssen.

Die Heilsgeschichte beginnt mit der Berufung eines Mannes, Abram, der durch seine Berufung zu Abraham, dem Vater der Gläubigen, wird. Sein Vater Terach (ein Nachkomme von Noahs ältestem Sohn Sem, daher der Name Semit) aus

Ur in Chaldäa, der sich auf dem Weg nach Kanaan befand, hatte in Harran Halt gemacht (Gen 11,31). Abraham erhält von Gott den Auftrag, Harran zu verlassen und in das Land Kanaan zu ziehen, das er von Norden nach Süden durchquert. Er ging zuerst nach Sichem (Gen 12,6), Bethel (Gen 12,8), Hebron (Gen 12,18), Gerar (20,1) und Beerscheba (Gen 21,33). Er baut jedes Mal einen Altar zu Ehren des Herrn (Gen 12,6 ff.). Gott verspricht ihm: «Dir und deinen Nachkommen nach dir gebe ich das Land, in dem du als Fremder weilst, das ganze Land Kanaan zum ewigen Besitz» (Gen 17,8). Und weiter: «Sieh doch zum Himmel hinauf und zähl die Sterne, wenn du sie zählen kannst! Und er sprach zu ihm: So zahlreich werden deine Nachkommen sein.» (Gen 15,5). Er wird eine erstaunliche Gastfreundschaft erfahren: Als er die drei geheimnisvollen Besucher an der Eiche von Mamre empfängt, wird ihm dort die Geburt eines Sohnes, Isaak, angekündigt.

Ein wanderndes Volk

Von Anfang an scheint die Geschichte des gläubigen Volkes durch seine Wanderung geprägt zu sein. Der Auszug aus Ägypten mit Mose und die lange Wanderung durch die Wüste werden zu einem Gründungsereignis, sodass die Söhne Israels als ewige Erinnerung jedes Jahr das Passahfest wie Fremde feiern müssen, die zum Aufbruch bereit sind: «So aber sollt ihr es essen: eure Hüften gegürtet, Schuhe an euren Füßen und euren Stab in eurer Hand. Esst es hastig! Es ist ein Pessach für den HERRN» (Ex 12,11). Und es ist wieder dieser Satz: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer», eine wesentliche Aussage im Deuteronomium (Deut 26,5), die als Credo Israels bekannt ist, die die jüdische Tradition dazu auffordert, jeden daran zu erinnern, insbesondere beim Sedermahl an dem Abend vor dem Passahfest.

Der Einzug ins Gelobte Land unter der Führung von Josua über den Jordan wird die Erinnerung an diese Erinnerung nicht auslöschen, so als ob das Volk, selbst wenn es sich nun niedergelassen hat, weiterhin wie in seiner DNA die Identität als Pilger trägt.

Ein Zugeständnis, Gottes zu bleiben

Als David in der Königszeit für sich selbst einen Palast baute, beschlich ihn ein schlechtes Gewissen, die Lade des Herrn in einem Zelt zu lassen, das Symbol und Erinnerung an die aufeinanderfolgenden Wanderungen war. Denn die Anwesenheit der Lade bedeutet Segen und Wohlstand (vgl. 2 Sam 6), und es wäre für David auch ein interessanter politischer «Coup», um seine Macht zu festigen und die Stellung Jerusalems zu stärken. Dennoch muss er resignieren und sein Vorhaben aufgeben, als der Prophet Nathan ihm die Worte Gottes überbringt: «Geh zu meinem Knecht David und sag zu ihm: So spricht der HERR: Du willst mir ein Haus

bauen, damit ich darin wohne? Seit dem Tag, als ich die Israeliten aus Ägypten heraufgeführt habe, habe ich bis heute nie in einem Haus gewohnt, sondern bin in einer Zeltwohnung umhergezogen.» (2 Sam 7,5-6) David wird nur den Bauplatz vorbereiten; sein Sohn Salomo wird bauen (vgl. 1 Chr 29).

Bis dahin war der Herr für das Volk da, wo das Volk war, und begleitete es Tag für Tag. Von nun an wird der Herr an einem Ort, dem Tempel, angesiedelt, wo er wohnen wird, und zu ihm wird man gehen. Die liturgischen und rituellen Institutionen des Tempels sowie die Pilgerfahrten zur heiligen Stadt, dem Berg des Herrn, werden eingerichtet. Man erinnert sich an das göttliche Erstaunen in Jesaja 66,1: «So spricht der HERR: Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel für meine Füße. Was wäre das für ein Haus, das ihr mir bauen könntet? Was wäre das für ein Ort, der meine Ruhe ist?», scheint Gott ein Zugeständnis zu machen, indem er sich auf diese Weise «domilizieren» lässt.

Jesu Blasphemie und der Vorhang im Tempel

Und genau diese Gotteslästerung Jesu in Joh 2,19 («Reißt diesen Tempel nieder und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten.») war der Grund für sein Todesurteil³. Doch als Jesus am Kreuz starb, gerade ausserhalb der Stadtmauern Jerusalems, «der Vorhang riss im Tempel von oben bis unten entzwei. Die Erde bebte und die Felsen spalteten sich.» (Mt 27,51). Das heisst, der geschlossene Raum, das Allerheiligste, in dem Gott sich gewissermassen hatte einschliessen lassen, öffnet sich endgültig in dem Moment, in dem Gott seine Macht in seinem Sohn offenbart, ausserhalb der Stadtgrenze. Gott ist nicht mehr an einem Ort: Er ist überall und für alle.

Wanderkirche

Die junge Kirche wird diese Spannung, in der sie sich einrichten und wohl auch bleiben muss, recht schnell begreifen. Sie wird sich nicht zuerst mit Gebäuden und Institutionen ausstatten, um ein reibungsloses Funktionieren zu gewährleisten (Kategorie des Raums), sondern sie wird die Dringlichkeit erkennen, das Evange-

3 „59 Die Hohepriester und der ganze Hohe Rat bemühten sich um falsche Zeugenaussagen gegen Jesus, um ihn zum Tod verurteilen zu können. 60 Sie fanden aber nichts, obwohl viele falsche Zeugen auftraten. Zuletzt kamen zwei Männer 61 und behaupteten: Er hat gesagt: Ich kann den Tempel Gottes niederreißen und in drei Tagen wieder aufbauen. 62 Da stand der Hohepriester auf und fragte Jesus: Willst du nichts sagen zu dem, was diese Leute gegen dich vorbringen? 63 Jesus aber schwieg. Darauf sagte der Hohepriester zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, sag uns: Bist du der Christus, der Sohn Gottes? 64 Jesus antwortete: Du hast es gesagt. Doch ich erkläre euch: Von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen. 65 Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Er hat Gott gelästert! Wozu brauchen wir noch Zeugen? Jetzt habt ihr die Gotteslästerung gehört. 66 Was ist eure Meinung? Sie antworteten: Er ist des Todes schuldig.“ (Mt 26,59-66).

lium zu verkünden, um Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten (Kategorie der Zeit). Sie wird sich im Zentrum der Spannung zwischen den beiden Städten, der irdischen und der himmlischen, wiedererkennen, wie Augustinus sie in *Vom Gottesstaat*⁴ beschreibt (Augustinus, 1955; Cournault, 2018). Es entwickelt sich die Idee einer wandernden Kirche, die bereits im 2. Jahrhundert im *Brief an Diognet* erwähnt wird: «Sie [Die Christen] bewohnen ihr jeweiliges Vaterland, aber nur wie fremde Ansässige» (*Aus dem Brief an Diognet*, Nr. 5-6 (Funk, 1, 317-321)), und die Augustinus konzeptualisieren wird. Dies wird im Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* aufgegriffen: «diese pilgernde Kirche» (LG 14) und «die kommende Weltzeit zu vollendende Kirche» (LG 68). Die Liturgie steht dem nicht nach, wenn sie in der Präfation von Mariä Himmelfahrt singen lässt:

Denn heute hast du die jungfräuliche Gottesmutter in den Himmel erhoben, als erste empfing sie von Christus die Herrlichkeit, die uns allen verheissen ist, und wurde zum Urbild der Kirche in ihrer ewigen Vollendung. Dem pilgernden Volk ist sie ein untrügliches Zeichen der Hoffnung und eine Quelle des Trostes.

oder auch an Allerheiligen,

Denn heute schauen wir deine heilige Stadt, unsere Heimat, das himmlische Jerusalem. Dort loben dich auf ewig die verherrlichten Glieder der Kirche, unsere Brüder und Schwestern, die schon zur Vollendung gelangt sind. Dorthin pilgern auch wir im Glauben, ermutigt durch ihre Fürsprache und ihr Beispiel und gehen freudig dem Ziel der Verheißung entgegen.

Eine erste Zwischenbilanz lässt uns zunächst Folgendes festhalten:

- Einerseits lässt sich Gott nicht an einem Ort eher als an einem anderen identifizieren, oder zumindest kann sein Heilsangebot nicht in einem geschlossenen Raum gefangen sein,
- Andererseits hat das Volk Gottes, das Volk des ersten und des zweiten Bundes, gemeinsam, dass es ständig auf dem Weg ist.

4 Eine Skizze der Thematik findet sich bereits bei Origenes (2011).

II.- KIRCHEN AUS STEIN ODER LEBENDIGE STEINE?

Die Feststellung ist ziemlich offensichtlich: Die Kirche als glaubende und feiernde Gemeinschaft versucht nicht, sich mit einem bestimmten Ort zu identifizieren. Muss an dieser Stelle daran erinnert werden, dass die Christen keinen originellen architektonischen Stil begründen werden, sondern im 4. Jahrhundert den Umfang der kaiserlichen Basiliken übernehmen, um mit der zahlenmässigen Expansion der Gemeinden Schritt zu halten? Wenn sich die Christen also in einem Spannungsfeld zwischen der Notwendigkeit, Orte zu haben, die über ihren funktionalen Aspekt hinaus auch symbolisch aufgeladen sind und im Laufe der Zeit als Identitätsmarker betrachtet werden, und dem Gefühl, grundsätzlich ohne sie auskommen zu können, befinden, kann die Frage nun wie folgt formuliert werden: Kirchen aus Stein oder lebendige Steine?

Steine, um eine Gemeinschaft zu bilden

Am Sonntag nach dem Brand von Notre-Dame in Paris, am 15. April 2019, hielt der damalige Erzbischof eine etwas erstaunliche Predigt. Am Abend des Brandes verbreiteten die Medien die Nachricht, dass es neben der Reliquie der Dornenkrone Christi dank des Reflexes des Feuerwehrseelsorgers auch gelungen war, den eucharistischen Vorrat zu retten. Man konnte sich also glücklich schätzen, den Leib Christi vor den Flammen gerettet zu haben; und der Erzbischof schrieb: «Ich möchte auch dem Feuerwehrseelsorger, Pater Fournier, danken, der den Leib Christi, das Allerheiligste, das dem Leben in diesem prächtigen Gebäude seinen Sinn verleiht, gerettet hat. Auch er ging Risiken ein, um einen ‚Brotkrümel‘ zu retten, weil er der auferstandene Leib unseres Herrn war» (vgl. Aupetit, 2019). Eine theologisch richtige Aussage, aber so unvollständig! Der eucharistische Leib hat nur Bedeutung, weil er den Leib Christi, der die Getauften sind, aufbaut. Insofern ist er zwar eine Präsenz, die aber nur als Beziehung verstanden werden kann. Das Kirchengebäude kann sich nicht darauf beschränken, ein Ort der Aufbewahrung des eucharistischen Vorrats zu sein, denn im Anschluss an de Lubac (1953) wissen wir sehr wohl, dass, wenn die Kirche die Eucharistie macht, die Eucharistie ebenso die Kirche macht!

Wenn der Apostel Petrus in seinem ersten Brief Christus als «den lebendigen Stein, der von den Menschen verworfen, aber von Gott auserwählt und geehrt worden ist» (1 Petr 2,4) beschreibt, ermahnt er dementsprechend die Christen, die «als Fremde und Gäste [sind] in dieser Welt» (1 Petr 2,11): «Lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen!» (1 Petr 2,5).

Auch hier wird die Spannung deutlich, mit der das Ritual der Einweihung spielt, zwischen Gebäuden aus Stein und der Berufung der Christen, lebendige Steine eines spirituellen, aber nicht weniger realen Bauwerks zu werden.

Kirche auf Erden und himmlisches Jerusalem

Das sich im Pontifikale IV befindende Ritual der Kirchweihe, das die verschiedenen Formulare und Hinweise für die Weihe einer neuen Kirche und eines neuen Altars zusammenfasst, verwendet das heilige Chrisam nur für die zwölf Salbungen, die die Kirche zu einem «Abbild der heiligen Stadt Jerusalem» machen, und für den Altar, der das Abbild des «Gesalbten» schlechthin, Christi, ist. Der Ambo wird nicht gesalbt, sondern nur verkündet: «An diesem Ort soll das Wort Gottes erklingen», der Tabernakel wird gesegnet, und auch der Vorstehersitz wird nicht gesalbt. Unaufhörlich entfaltet sich ein Kommen und Gehen zwischen der Kirche auf Erden und dem himmlischen Jerusalem, zwischen den von Menschenhand geschaffenen Gebäuden und den lebendigen Steinen, die die Gläubigen sind, zwischen einem Ort der Anbetung und seiner Bedeutung und seiner Zukunft.

Wie dieses heilige Öl diesen Altar und die Wände dieser Kirche prägen wird, so durchtränke mit deiner Gnade und deiner Freude die lebendigen Steine, die deine Gläubigen sind, die hier kommen werden, um das Geheimnis Christi und seiner Kirche zu kommunizieren. (AELF, 1988, Vorwort zur Einweihung eines Altars, Nr. 64)

Diese unterschwellige Spannung, zwischen Kirche und Kirche, findet sich auch hier wieder. Die Konstitution Sacrosanctum Concilium des Zweiten Vatikanischen Konzils macht sie sogar zu einem der Liturgie zugewiesenen Ziel: «In der irdischen Liturgie nehmen wir voraussetzend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes » (Sacrosanctum Concilium, 8).

Im Geist und in der Wahrheit

In dieser unwahrscheinlichen Begegnung zwischen Jesus und einer Samariterin, wie sie uns das Johannesevangelium erzählt, wird die Frage nach den Gotteshäusern, ihrem Sinn und ihrer Zukunft zum Vorwand für ein missionarisches Ereignis.

Die Frau sagte zu ihm: Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist. [...] Jesus sprach zu ihr: Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder

auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. [...] Aber die Stunde kommt und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten. [...] (Joh 4, 19–26)

Kein Berg und kein Tempel können die Quelle dieses lebendigen Wassers oder Brotes des Lebens enthalten, die denjenigen tränken und sättigen, der in Christus den Messias Gottes erkennt. Diese echte, von Christus ersehnte Anbetung drückt sich in der Form dieser Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit aus⁵. Anbeter im Geist und in der Wahrheit zu sein, verlangt also nicht, jegliche Anbetung aufzugeben oder sie in ähnlicher Weise umzuwandeln, indem man sie von allen Zusätzen reinigt und hieratisch macht, sondern im Gegenteil, zu erkennen, wie sie uns wahrhaftig erlaubt, mit Gott in Beziehung zu treten⁶. In dieser johanneischen Erzählung wird der Ort der Anbetung also als ein Ereignis des Wortes verstanden, als ein dialogischer Prozess zwischen Gott und seinem Geschöpf, der jeden Versuch, die göttliche Gegenwart zu «geo-lokalisieren», überwindet und vollendet. Der Ort dieser Gegenwart ist nunmehr das Herz des Menschen. Diese Beziehung wird für die Gläubigen in den Sakramenten geknüpft, insbesondere in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie.

Das Unterrichten des Rituals

Dies wird durch das Ritual der Kirchweihe bekräftigt und dabei bewirkt, indem es die Spannung zwischen einem bestimmten, geweihten Ort und dem des Gottesdienstes «im Geist und in der Wahrheit», den die Vermittlung des Kirchengebäudes ermöglichen soll, aufrechterhält. So im Gebet an dem Ort, an dem eine Kirche gebaut werden soll:

5 „Geist“ und „Wahrheit“ sind die beiden Schlüsselwörter dieses Ausdrucks. Wir können hier keine umfassende Forschung zu diesen beiden Wörtern betreiben, aber wir können daran erinnern, dass jedes von ihnen ein prägnanter Ausdruck im vierten Evangelium ist. Der Begriff «Geist» drückt sowohl das konkrete Leben aus, das vom Lebensatem Gottes beseelt ist und dazu befähigt, die Verkündigung des Evangeliums zu empfangen (vgl. den Dialog mit Nikodemus in Joh 3), als auch die dritte Person der Dreifaltigkeit (den Geist-Paraklet). Der Begriff «Wahrheit» wiederum charakterisiert das Werk des Heiligen Geistes. Sie ist das, was Gott in sich selbst ist und woran er alle, die sein Wort hören, teilhaben lässt. Als Adjektiv lädt wahr oder wahrhaftig dazu ein, zu entdecken, wie eine menschliche Realität dazu berufen ist, sich für eine tiefere Realität zu öffnen, die sie nicht disqualifiziert, sondern ihr ganzes Potenzial offenbart (vgl. Joh 6, die Rede vom Brot des Lebens).

6 Vgl. Blanchard, 2008. Die johanneische Darstellung des Geistes hat eine wahrhaft hermeneutische Dimension, die sowohl den Parakleten in der Position des Interpreten als auch die Jünger einbezieht, die dazu aufgerufen sind, sich das lebendige Wort des Auferstandenen anzueignen.“

Allmächtiger Gott, du hast deine Kirche auf dem Fundament der Apostel erbaut, und sie berufen zur Heiligkeit. Christus selber ist ihr Eckstein. Blicke auf die Gemeinde, die sich in deinem Namen versammelt hat. Gib, dass sie dich ehrt, dich liebt und dir gehorcht. Mache sie zum Tempel deiner Herrlichkeit und führe sie zum himmlischen Jerusalem. (Die Weihe der Kirche und des Altars. Pontifikale IV. S. 14.)

oder auch:

Wir preisen dich, Herr, heiliger Vater.

Deine Gläubigen sind in der Taufe wiedergeboren, und dein Heiliger Geist wohnt in ihnen; in deiner Güte läßt du uns dieses Haus erbauen.

Blicke auf deine Söhne und Töchter, die sich voll Freude zur Grundsteinlegung der neuen Kirche versammelt hat

Laß deine Gemeinde zu einem Tempel deiner Herrlichkeit emporwachsen, und füge uns als lebendige Steine in die himmlische Stadt, das neue Jerusalem. (Die Weihe der Kirche und des Altars. Pontifikale IV. S. 23.)

Nur das Herz des Menschen kann dann als der Ort der Anbetung identifiziert werden, der dem Neuen Bund entspricht. Durch die Sakramente der christlichen Initiation, Taufe, Firmung und Eucharistie, wird es zu diesem neuen Heiligtum, in dem sich der authentische Gottesdienst vollzieht. «Hier ist Christus der geistliche Fels, aus dem die Ströme des Lebens quellen. Hier schöpfen die Gläubigen den Heiligen Geist, der auch sie verwandelt zu einem lebendigen Altar und einer heiligen Gabe.» (Römisches Messbuch, o.J.)

Im großen Gebet zur Einweihung der Kirche wird die Funktion des Gebäudes als Haus des Gebets gleich in der Einleitung erwähnt. Die Originalität dieses Gebets besteht jedoch in einer recht langen Entwicklung über die Beziehung zwischen dem Kirchengebäude und der Kirche – dem Volk der Gläubigen.

Das Hochgebet, das die Verbindung zwischen dem ekklesiologischen und dem beschreibenden Teil der priesterlichen, prophetischen und königlichen Funktionen des Gebäudes herstellt, lautet wie folgt:

Allmächtiger, ewiger Gott, in freudigem Lobgesang preisen wir deinen Namen, denn du heiligst und führst deine Kirche.

In festlicher Feier weihen wir dir heute dieses Haus des Gebetes. Es soll dir für immer gehören und für uns ein Ort sein, an dem wir dich, unsern Vater, voll Liebe verehren, auf dein Wort hören und die Sakramente des Heiles feiern.

Dieses Haus weist hin auf das Geheimnis der Kirche, die Christus in seinem Blut geheiligt hat. Sie ist dein Zelt unter den Menschen, der heilige Tempel, erbaut aus lebendigen Steinen, gegründet auf das Fundament der Apostel; der Eckstein ist Jesus Christus.

Zu dir flehen wir, Herr, Unser Gott: Segne vom Himmel her diesen Altar und diese Kirche. Dieser Ort sei geheiligt für immer und dieser Tisch auf ewig geweiht für das Opfer Christi. Hier tilge die Flut deiner Gnade die Vergehen der Menschen. Hier feiere deine Gemeinde, versammelt um den Altar, das österliche Gedächtnis und lebe vom Wort und vom Leibe Christi.

Hier erklinge der freudige Lobgesang, hier vereine sich die Stimme der Menschen mit den Chören des Himmels, und das Gebet für das Heil der Welt steige allezeit empor vor dein Angesicht.

Hier mögen die Armen Barmherzigkeit finden, die Bedrückten die Freiheit und jeder Mensch die Würde deiner Kindschaft.

Nach dieser Zeit aber lass uns alle jubelnd einziehen in das himmlische Jerusalem.

Darum bitten wir durch Jesus Christus, deinen Sohn, unsern Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit. Amen (Die Weihe der Kirche und des Altars. Pontifikale IV. S. 68f)

In der Tat ist das Gebäude ein Zeichen des Geheimnisses der Kirche in seinen verschiedenen Dimensionen. Wenn die Gläubigen es bewohnen und betrachten, werden ihnen verschiedene Aspekte ihrer gemeinsamen Berufung offenbart. Vier Hauptsymbole werden verwendet, um das kirchliche Geheimnis in seiner Komplexität und Schönheit zu beschreiben: die Kirche als Braut, Jungfrau und Mutter; die Kirche als Weinberg Gottes; die Kirche als Wohnstätte Gottes unter den Menschen; die Kirche als Stadt Gottes⁷. Jede wird im letzten Teil des Gebets mit einer der Funktionen dieses geweihten Ortes, dieses «Hier», verglichen.

Das, was das Gebet vom Geheimnis der Kirche heraufbeschwört, soll sich also an einem bestimmten Ort verwirklichen, konkretisieren und aktualisieren. Seine Funktion wird von nun an darin bestehen, alle und jeden an diese geheimnisvolle und göttliche Realität zu erinnern. Wir sind also weit entfernt von einer rein funktionalen und kontingentierte Nutzung eines Gebäudes, wie auch das gleiche Gebäude nicht rein und einfach mit der Realität gleichgesetzt werden kann, die es auf quasi-sakramentale Weise symbolisiert.

⁷ Es kann auf Folgendes verwiesen werden: Toury (2014).

Als zweiten Etappenpunkt können wir festhalten, dass sich unsere Überlegungen nicht auf das Kirchengebäude konzentrieren können, ohne einerseits diese geheimnisvolle und göttliche Realität der Kirche (was ist die Kirche? oder besser gesagt, wer ist die Kirche?) und andererseits die konkrete christliche Gemeinschaft zu berücksichtigen, die hier und jetzt etwas von dieser Realität zu sehen gibt. «Epiphanie der Kirche im Gebet», wie Johannes Paul II (1988) es so schön formulierte.

III.- BEHALTEN ODER AUFGEBEN?

Diese neue und letzte Fragestellung enthält, wie wir ahnen, eine neue Spannung. Es geht uns nicht darum, eine binäre Antwort zu geben, sondern vielmehr darum, einen Mittelweg mit Elementen der pastoralen Unterscheidung zu skizzieren. Wir müssen von Anfang an darauf hinweisen, dass wir uns nicht auf wirtschaftliche Fragen einlassen werden, die bekanntlich entscheidend sind. Bevor diese wie ein schicksalhafter Fallbeil wirken oder sich als Norm durchsetzen wollen, müssen wir eine Reihe von Lösungen finden, ohne dabei die erste, symbolische Berufung eines solchen Kirchengebäudes aus den Augen zu verlieren.

Die Arten der Gegenwart Christi

Oftmals drehen sich die Kriterien für die Nutzung einer Kirche um die Feier der Eucharistie, oftmals nur um die sonntägliche Eucharistie, und um die zahlenmässige Einschätzung einer Gemeinde. In diesem Zusammenhang und als Anekdote ist es interessant, sich daran zu erinnern, dass die meisten der Kirchengebäude, die im 19. Jahrhundert zumindest in Frankreich gebaut wurden, von Anfang an für den sonntäglichen Gottesdienst überdimensioniert waren; sie waren für grosse jährliche Feiern oder Beerdigungen gedacht, an denen das ganze Dorf teilnahm, wenn sie nicht sogar ein Zeichen für den Reichtum eines Dorfes im Vergleich zu seinem Nachbarn waren (vgl. Steinmetz, 2018).

Ein besonders erhellender Text, um Anhaltspunkte zu erkennen, findet sich in Nr. 7 der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils:

Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht - denn „derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat“ -, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft,

Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat:

„Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

Das Konzil zeigt damit, dass die Realpräsenz Christi nicht auf die Arten des eucharistischen Brotes und Weines beschränkt werden kann, wenn auch «in höchstem Maße», um es anders auszudrücken, auf den Umfang der Hostie. Wir haben es hier mit einer sakramentalen «Kapillarität» zu tun, die - Wortspiel - aus der Quelle fließt. Diese Arten der Gegenwart Christi decken sich mit der Berufung des Kirchengebäudes, die Realität des Gesamtleibes Christi sinnlich erfahrbar zu machen. «Man kann sagen, dass es in gewisser Weise der liturgische Raum ist, der ‚die Kirche macht‘, oder richtiger gesagt, der sie repräsentiert (im Sinne von sie präsent machen)» (Praud, 2015, S. 270). Wenn wir also die Kirche von der Eucharistie her denken können, ist das nicht ausreichend. Was ist mit den anderen Sakramenten, insbesondere den Sakramenten der christlichen Initiation? Wie steht es mit den Wortgottesdiensten? Wie steht es mit dem Stundengebet? Und wie steht es mit den zahlreichen Andachten und Frömmigkeitsübungen des Volkes, darunter auch die vielen Segnungen? Denn obwohl ein kürzlich erschienenenes römisches Dokument, *Fiducia supplicans*, versucht, liturgische und nicht-liturgische Segnungen zu trennen, stellen wir fest, dass dies im Hinblick auf die Lehre des Konzils nicht haltbar ist. Wenn wir über die Nutzung unserer Kirchen nachdenken, sollten wir unseren Blick auf diesen weiten Horizont ausdehnen.

Berufungen der Kirchen

Davon ausgehend können wir dann versuchen, bestimmte Funktionen des Gebäudes zu beleuchten.

Eine epikletische Funktion, d. h. eine Funktion, die mit dem Wirken des Heiligen Geistes in Verbindung steht. Dies ist wahrscheinlich die gebräuchlichste und einfachste Funktion. Sie bezieht sich auf die Feiern, die in einem Kirchengebäude abgehalten werden und die SC 7 grösstenteils auf ihre Weise aufzählt. Bei dieser Funktion sollte man nicht vergessen, wie ich bereits betonen konnte, dass die betende Kirche nicht auf die Feier der Eucharistie beschränkt ist, da sonst die Gefahr besteht, dass eine all-eucharistische Ausrichtung das reiche Spektrum der katholischen Ritualität erheblich verarmt.

Zweitens, eine anamnetische Funktion. Hier ist der Begriff «Anamnese» im Sinne eines Denkmals, des Erinnerns, zu verstehen, aber nicht als Erinnerung

an ein bloss vergangenes Ereignis. Dies würde die Gefahr bergen, unsere Kirchen in Museen zu verwandeln: Man würde, koste es, was es wolle, versuchen, den vergangenen, aber nunmehr leblosen Zustand aufrechtzuerhalten. Diese Option ist im Hinblick auf den christlichen Glauben völlig uninteressant. Es würde bedeuten, dass Gott mit einem historischen oder archäologischen Konzept gleichgesetzt würde: Das heisst, die Frohe Botschaft des Evangeliums hätte ausgedient. Dies ist ein ziemlich grosses Risiko in unseren postmodernen und multikulturellen Gesellschaften, auch in unseren eigenen Reihen. Viele sagen, dass sie an «ihrer» Kirche hängen, weil sie dort ein wichtiges Ereignis ihres Lebens oder ihrer Familiengeschichte erlebt haben, oder ganz einfach, weil das Kirchengebäude auf eine dörfliche oder städtische Identität verweist, die einer unpersönlichen Globalisierung widersteht. Diese Menschen, die oft am schnellsten bereit sind, das Kulturerbe zu verteidigen, haben keine Verbindung mehr zur christlichen Gemeinschaft, zumindest nicht zu einer regelmässigen Praxis. Dies ist ein Paradoxon der heutigen Zeit, das es noch schwieriger macht, eine befriedete Entscheidung zu treffen. Nun bedeutet Gedenken im Sinne des Glaubens, sich sowohl an die Vergangenheit zu erinnern, an das, was Gott dort an Heilstaten vollbracht hat, als auch mit Vertrauen darauf zu glauben, dass er dies auch in Zukunft tun wird. Diese Vision des Glaubens hat hier nichts mit einem *Status quo* zu tun, der auf ein verzaubertes Morgen wartet, von dem wir wissen, dass es ungewiss ist. Konkret: Worin können unsere Kirchen auch ausserhalb unserer Feiern das Zeichen dieser liebevollen Initiative Gottes für jede und jeden Einzelnen bewahren? Das reicht von der Sauberkeit bis zur Qualität der Blumen, selbst wenn sie diskret sind, bis zur Aktualität der Aushänge usw. Die Idee ist, zu zeigen, dass Gott hier am Werk ist und dass Menschen weiterhin davon leben und dafür danken...

Schliesslich die kerygmatische Funktion. Damit ist die Verkündigung des Glaubens und des Ostergeheimnisses gemeint. Wie wir bereits gesehen haben: Das Kirchengebäude hat seine Daseinsberechtigung nicht nur in seiner Nützlichkeit für eine bestimmte christliche Gemeinschaft, wie es beispielsweise ein Vereinslokal sein könnte. Sie ist ein Zeichen im Herzen einer Stadt, eines Dorfes, für eine Glaubensrealität und ein Angebot, Christus nachzufolgen. Grundsätzliche Frage: Macht diese oder jene Kirche, Lust zu glauben? Um darauf zu antworten, wird man mir verzeihen, wenn ich eine erste Selbstverständlichkeit erwähne. Um zu signalisieren, dass die Gemeinde im Namen Christi, der empfängt, gastfreundlich ist, muss man die Kirche erst einmal betreten können und darf nicht vor einer verschlossenen Tür stehen! Fragen der Erhaltung des kulturellen Erbes oder der Sicherheit können heute Lösungen finden, die es ermöglichen, den ultimativen Fall einer verschlossenen Tür zu vermeiden. Damit der christliche Glaube und der Weg, den er zu gehen

einlädt, durch die Architektur, die Anordnung der Räume und die symbolischen Orte wie Altar, Ambo, Vorstehersitz, Kreuz, Taufbecken oder Tabernakel spürbar werden, muss man selbst und mit anderen darüber nachdenken. Hier liegt die Herausforderung der Ausbildung in der Liturgie und durch die Liturgie (Franziskus, 2022). Was tun wir, wenn wir feiern? Halten wir nur ein Ritual ein oder das, was wir für angemessen halten, oder ist es uns ein Anliegen, den Glauben unserer Taufe rituell auszusprechen? Um es anders auszudrücken: Was verstehen Menschen von unserem Glauben, die ihm fernstehen und durch seine Tür kommen?

Um dies zu erreichen...

Es scheint mir, dass, um zu erreichen, diese dreifache Funktion zu ehren, noch drei Elemente notwendig sind:

- 1. Es ist wichtig, eine Bestandsaufnahme innerhalb einer Seelsorgeeinheit vorzunehmen.** Je nach Kirche, ihrer Architektur, ihrer Grösse, ihrer Anordnung und ihrer Zugänglichkeit wird man wahrscheinlich feststellen, dass nicht alle Kirchen alle Funktionen in gleicher Weise erfüllen können. Hier muss eine erste Unterscheidung getroffen werden: Welche Funktion ist für welches Gebäude am besten geeignet? Welches Gebäude eignet sich am besten für ein bestimmtes pastorales Projekt?
- 2. Den Reichtum des Kulturerbes nicht aus den Augen verlieren.** Wenn man das Erbe als etwas Erstarrtes, Unantastbares und Heiliges betrachtet, könnte dies zu einer ziemlich schädlichen Nekrose führen, doch wäre es viel interessanter, es als Chance zu betrachten. Viele unserer Zeitgenossen stehen nicht mehr im Einklang mit unseren Kirchen, sodass sie diese sogar verlassen. Die spirituelle Suche und der Wunsch nach Sinn bleiben jedoch bestehen. Oftmals könnte das Kulturerbe, das nach wie vor so beliebt ist, dass es eine echte Begeisterung hervorruft, eine wertvolle pastorale Hilfe sein, um die Peripherien zu erreichen. Wenn eine Kirche beispielsweise ein bemerkenswertes Element beherbergt, das man sich ansehen möchte, wie könnte man dann nicht denken, dass dieses Element hervorgehoben werden und eine mögliche Glaubenserfahrung ermöglichen sollte (erklärende Tafeln/Broschüren, bereitgestellte Gebete, Kerzen usw.)?
- 3. Sich um das Leben der Gemeinschaft kümmern.** Die vom Konzil festgelegten Arten der Gegenwart Christi erinnerten an die grosse Vielfalt unseres liturgischen Lebens. Wir sollten uns noch an eine weitere Schlüsselaussage der Konstitution über die heilige Liturgie erinnern: «In der heiligen Liturgie erschöpft sich nicht das ganze Tun der Kirche» (SC 9), die in Nr. 10 sofort expliziert wird: «Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der

Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt». Wenn wir also von Flexibilität und Mehrfachnutzung sprechen, besteht die grosse Herausforderung darin, die Nutzungen nicht als konkurrierend oder nebeneinander stehend zu betrachten, sondern als auf das gleiche Ziel ausgerichtet. Dieses Ziel besteht darin, allen Menschen die tiefe Realität des christlichen Glaubens zu vermitteln. Wie können Versammlungen, Katechese und Empfang eine Schleuse, eine Art architektonischer Narthex, zur sakramentalen Begegnung mit Christus sein. Als Anekdote erlaube ich mir, ein persönliches Erlebnis zu schildern. Als ich in Paris studierte, wurde ich in der Pfarrei St-Médard im lebendigen 5. Arrondissement, am Fusse des Berges Sainte-Geneviève, aufgenommen. Eine belebte Geschäftsstrasse mündete in die Kirche, die den ganzen Tag über gut besucht war. Der Empfang der Pfarrei, der originell als «Boutique-Acueil» der Gemeinde bezeichnet wurde, befand sich zwar in der Verlängerung des Pfarrhauses, aber in einer senkrechten Strasse, die weit weniger frequentiert war. Der Geniestreich des Pfarrers bestand meines Erachtens darin, die Stadt Paris und die Denkmalschutzbehörde dazu zu bewegen, eine Seitenkapelle in der Nähe der Kirchentür für diesen Empfang umzubauen. Sie können sich vorstellen, dass dieses Vorhaben ein grosser pastoraler Erfolg war... Tatsächlich bestand die Genialität des Christentums immer darin, dort zu sein, wo die Menschen sind, und nicht darin, die Menschen zu sich zu holen! Ich erinnere übrigens daran, dass Kirchen entlang der römischen Strassen gebaut wurden und nicht umgekehrt!

Behalten oder aufgeben? Es ist nicht unsere Aufgabe, die verschiedenen Arten zu unterscheiden, die zur Exekration einer Kirche oder zu ihrer Zerstörung führen können. Sicherer ist es jedoch, diese immer wieder in Erinnerung gerufene Verbindung zwischen dem sichtbaren Gebäude, das ein besonderes Zeichen der Kirche auf ihrem Weg auf der Erde bietet, und ihrer Vollendung im himmlischen Jerusalem hörbar zu machen.

Als Schlüssel zur Entscheidungsfindung sollte man an den Begriff des *genius loci*⁸, des Genies des Ortes, anknüpfen (Norberg-Schulz, 1980). Er ist die

8 Der Begriff des *Genius loci* wird von dem norwegischen Architekten, Architekturhistoriker und -theoretiker Christian Norberg-Schulz (1980) gebraucht. Der Autor ist der Ansicht, dass eine Wohnung nicht als blosser Unterkunft gesehen werden sollte, sondern vielmehr als ein Ort, an dem sich das Leben abspielt.

Grundlage der Phänomenologie der Architektur, der die Beziehung zwischen Individuen und der Umwelt untersucht. Denn, wie ein sehr guter Kenner der religiösen Architektur, Pater Frédéric Debuyst (1997), oft wiederholte, gibt es in jedem Raum einen *genius loci*, übersetzt: einen Geist des Ortes. Noch bevor man den Raum betritt, gibt es eine Atmosphäre, die die Jahrhunderte in die Mauern eingeschrieben haben, und diese Atmosphäre bestimmt mehr oder weniger stark den Stil, die Art und Weise, in der die zu verrichtende Arbeit unbewusst geprägt wird. Und dieser *genius loci* sollte dazu verwendet werden, die symbolische Funktion des Kirchengebäudes zu würdigen, die, weil sie nicht auf das reduziert werden kann, was die Kirche als Sakrament der Erlösung und in der Vision des Reiches Gottes ist, das hier auf Erden mühsam aufgebaut wird, immer partiell sein wird, aber in der Dimension des Glaubensangebots notwendig ist. Sie ist – angeboren, könnte man sagen – zu ihrer Berufung zur Gastfreundschaft geschaffen, wie wir in der Einleitung erwähnt haben. In einer Zeit, in der sich die Beziehung zwischen Kirche und Welt ständig verändert, von einer soliden Gesellschaft mit festen Institutionen, moralischen Orientierungspunkten und Autoritätsverhältnissen hin zu einer flüssigeren Gesellschaft, die symptomatisch für die Postmoderne ist und sowohl Menschen als auch Wissen, Gruppen als auch Institutionen atomisiert, könnten wir unsere Kirchen nicht als noch stehende Zeichen einer verstrichenen Vergangenheit betrachten, sondern als Feldlazarette (vgl. zum Beispiel Franziskus, 2016), um den Ausdruck von Papst Franziskus aufzugreifen.

Der Sinn und die Zukunft unserer Gotteshäuser liegen sicherlich in der missionarischen Dimension der Kirche. In der johanneischen Erzählung von der Begegnung mit der Samariterin enthüllt sich die Evangelisierung nicht nur als eine Mission, sondern als die wahre «Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit»³¹. Es handelt sich also nicht um eine ausschliesslich liturgische Haltung, sondern um den Grund (im mathematischen Sinne dieses Wortes) jeder Aktivität, die die Kirche als Leib Christi, Tempel des Geistes und Volk Gottes aufbaut und entwickelt, um die in der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* geprägte Formel zu verwenden. Konkret bedeutet dies, dass unsere Gemeinden und ihre Pfarrer aufgefordert sind, eine «pastorale Neuausrichtung» (Franziskus, 2013, Nr. 25–33) um ihre Gotteshäuser in den Horizont der Neuevangelisierung einzuordnen. So wird es nicht darum gehen, unsere Gotteshäuser wie Festungen zu besetzen, die von einer Postmoderne belagert werden, die unsere Vorstellungen über den Haufen wirft, sondern um eine evangelische Art, sie zur Wohnstätte Gottes unter den Menschen zu machen, «zum Brunnen in der Mitte des Dorfes, aus dem alle trinken und die Frische des Evangeliums finden können», um die Worte von Papst Johannes XXIII. zu zitieren.

Bibliographie :

- AELF. (1988). *Ritual der Einweihung eines Altars*. Paris: Desclée.
- Augustinus, A. (1955). *De civitate Dei*. (B. Dombart & A. Kalb, Hrsg.; Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. XLVII/XIV, 1 & 2). Turnhout: Brepols. <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpl-313/versions/la-cite-de-dieu/divisions/3>
- Aupetit, M. (2019, 21. April). *Homélie de Mgr Michel Aupetit – Messe de Pâques* [Predigt]. Diocèse de Paris. Abgerufen im Januar 2024 von <https://dioceseparis.fr/homelie-de-mgr-michel-aupetit-50011.html>
- Blanchard, Y.-M. (2008). „En esprit et vérité“: Le fondement scripturaire d’une expression discutée. *La Maison-Dieu*, 255(3), 7–24.
- Caillot, J. (2002). L’hospitalité réciproque. In R. du Charlat (Hrsg.), *L’art un enjeu pour la foi* (S. 117–126). Paris: Éditions de l’Atelier.
- Cournault, P. (2018). Commencements, fondations et origines des deux cités dans *La Cité de Dieu* de Saint Augustin. *Cahiers d’études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 20 <https://doi.org/10.4000/cerri.2584>
- Debuyst, F. (1997). *Le génie chrétien du lieu*. Paris: Cerf.
- de Lubac, H. (1953). *Méditation sur l’Église*. Paris: Aubier.
- Die Weihe der Kirche und des Altars. Die Weihe der Öle. Pontifikale IV: Herausgabe mit pastoralliturgischen
- Hinweisen (1994). Liturgischen Instituten Salzburg, Trier & Zürich (Hrsg.). Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Franziskus. (2013). *Apostoliches Schreiben Evangelii Gaudium (Rom, 24. November 2013)*. Abgerufen im Januar 2024 von https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Franziskus. (2016). *Le nom de Dieu est miséricorde: Enretien avec Andrea Tornielli*. Paris: Éd. Robert Laffont / Presses de la Renaissance.
- Franziskus. (2022). *Apostoliches Schreiben „Desiderio desideravi“: Über die liturgische Bildung des Volkes Gottes (Rom, 29. Juni 2022)*. Abgerufen im Januar 2024 von https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html
- Johannes Paul II. (1988). *Apostoliches Schreiben „Vicesimus quintus annus“: Zum 25. Jahrestag von Sacrosanctum Concilium (Rom, 4. Dezember 1988)*.
- Norberg-Schulz, C. (1980). *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*. New York: Rizzoli.
- Origenes. (2011). *Homélies sur saint Luc* (H. Crouzel, F. Fournier & P. Périchon, Hrsg. & Übers.). Sources chrétiennes, Bd. 87. Lyon: Éditions du Cerf. (Reprint der zweiten, 1998 überarbeiteten und 2011 korrigierten Auflage; Originalausgabe 1962)

- Praud, O. (2015). Lieux de culte: Quel sens? Quel avenir?. In *Actes du Colloque de l'ICES des 16 & 17 Mars 2015*. Luçon: ICES.
- Römisches Messbuch. (o.J.). Präfation zur Altarweihe.
- Sacrosanctum Concilium. (1963). Concile Vatican II. Constitution sur la sainte liturgie. Rome.
- Steinmetz, M. (2018). Conversion ou reconversion des églises : analyse de la mutation de quelques paradigmes. In B. Chavardès & P. Dufieux (Hrsg.), *L'avenir des églises: État des lieux, stratégies et programmes de reconversion* (S. 69–78). Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Toury, A. (2014). La prière de dédicace d'une Église. *Célébrer*, 404, Mame.

LORD, WHO MAY ABIDE IN YOUR TENT? (PSALM 15,1) A QUESTION OF MUTUAL HOSPITALITY FOR THINKING ABOUT THE FUTURE OF CHURCHES

SUMMARY

Based on the words of Psalm 15:1: 'Lord, who shall dwell in thy tabernacle?' and the notion of mutual hospitality, this study sets out to take a fresh look at the future of churches. In a context marked by strong secularisation, with the corollary of weakening Christian communities and declining economic resources, the future of a number of places of worship seems under threat. Before giving in to the binary logic of 'keep' or 'get rid of', this study looks at the tension inherent in Christianity as regards the place itself. While the place of worship is a strong marker of identity and presence, and has a manifest symbolic force, God cannot be confined within it. Based on *Sacrosanctum Concilium* 7, a middle way is envisaged in order to identify the threefold function of the church: epicletic, anamnestic and kerygmatic, as a means of discerning the genius of each place and rethinking its practical use for this purpose.

HERR, WER DARF GAST SEIN IN DEINEM ZELT? (PS 15,1).

Słowa kluczowe: św. Augustyn, ontologizm, iluminacja, mistyka, doświadczenie religijne, intuicja, duchowość

Keywords: St. Augustine, ontologism, divine illumination, mysticism, religious experience, Augustinian intuition, spirituality

Robert Warchał¹

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie, POLSKA

ORCID: 0000-0002-9573-3818

DIVINE ILLUMINATION AND THE MYSTICAL PATH IN ST. AUGUSTINE'S THEOLOGY

Instead of proposing a systematic theory of cognition or being, Augustine of Hippo draws a dynamic map of man's spiritual path – a path in which cognition, existential experience and mystical intuition intertwine. At its core is the conviction that the cognitive act cannot be separated from the relationship with the transcendent source of truth – God. The theory of illumination, a central axis of Augustine's epistemology, not only redefines the Platonic scheme of light and vision, but also intertwines with a deeply personal experience of grace, the presence of the Word and contemplation. The structure of this paper is based on four interrelated parts, which aim to show the coherence of Augustine's epistemological and mystical perspectives. First, the concept of cognition will be presented, in which rational analysis is intertwined with the experience of inner illumination as constitutive moments in the process of revealing the truth of Revelation. This will be followed by an analysis of the theory of illumination, understood not as a unified doctrine, but as a dynamic

¹ **Dr Robert Warchał** jest doktorem nauk humanistycznych, absolwentem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (ul. Kanonicza 9/305, 31-002 Kraków), gdzie ukończył studia magisterskie z teologii oraz studia doktoranckie z filozofii. Jest nauczycielem filozofii, religii i etyki w XLIII Liceum Ogólnokształcącym im. Zofii Chrzanowskiej w Krakowie oraz w Zespole Szkół im. ks. kard. A.S. Sapiehy MIRiP. Jego najnowsze publikacje obejmują literaturę piękną, jak "Opus Incarnatum" (2024), oraz artykuły naukowe, takie jak "The concept of freedom in the thought of St. Augustine," opublikowany w "Logos i Ethos" (2023), oraz "Unraveling immortality and the genesis of human soul in St. Augustine's selected works," opublikowany w "Humaniorze" (2023). Doktor Warchał bada głównie filozofię Plotyna oraz św. Augustyna, koncentrując się na tematach wolności, duchowości i ontologii.

field of interpretation – on the one hand emphasizing the transcendent character of divine light, and on the other showing the inner search for truth as a participation of the intellect in a reality that transcends sensuality. The third part will be devoted to the anthropological-cognitive triad characteristic of Augustinian reflection, which points to the profound unity of thinking (*cogitatio*), existing (*esse*), and self-directed thought (*cogitatio sui*). The whole will close with a consideration of the place of illumination in the relationship between intellectual and spiritual experience, demonstrating its importance for both mysticism and Christian religious anthropology.

Many works devoted to Augustine's biography bear witness to the fact that his spiritual temperament never fails to arouse interest. In the *Confessions* alone, we find many descriptions of the rich religiosity of this remarkable man. Experts on his philosophy are divided on the interpretation of the meaning of mystical experience. Some commentators (A. Trapè, H. Marrou) consider Augustine to be a great mystic, while other scholars do not find mystical experiences in his biography and prefer to speak of a broad religiousness. The reason for this is that supernatural experiences have an individual dimension, so they are not uniform and often depend on the individual and the particular tradition. When analysing the biographies of selected saints, the most common theme is their deep knowledge of the things of God, which can be accompanied by phenomena such as ecstasy or a special kind of vision that is an expression of contemplation and developed asceticism.

The common denominator that unites the different opinions expressed is Augustine's profound vivacity and specific temperament. Such a thesis is propounded by S. Kowalczyk, who describes various stages in his spiritual development. The first of these is the preparatory stage, which includes the contemplation of a conscious experience of the beauty of nature. The Lublin theologian also mentions a feeling of despondency and a desire for inner transformation. This is not the despondency of the dark night, which is the domain of the mystical life, but rather a consciousness linked to the action of the conscience, which analyses the rightness of human behaviour. Augustine writes: „I shudder inasmuch as I am unlike it; and I burn inasmuch as I am like it²” (*Confessionum*, XI, 9, 11). The object of the anxiety expressed is the negative sensations that can define the higher stage of the contemplative life. Seen in this way, piety does not only penetrate the peripheral areas of human sensations, but fills the entire intentionality of the person, in both volitional and somatic aspects (Lebreton, 1938; Klenk, 1942; Henry, 1962).

When speaking of faith, St. Augustine always stressed its universality and the need to penetrate into the content of the truths received, the task of which

2 „Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum”.

should be that of inner transformation resulting from the Gospel message. Sin and negative affections can make it difficult to come closer to God, and such a state is present at the moment of excessive fascination with earthly categories (*De Trinitate*, XII, XI, 16). In Augustine's interpretation, religious life should consist of an introspective relationship with the mercy of the Creator. The author mentions: "They do not cry out against me, those whom I no longer fear, when I confess to You what my soul desires, my God, and I am content with the reproach of my evil ways, and I am content with the reproach of my evil ways, so that I may love Your good ways"³ (*Confessionum*, I, 13, 22). At the heart of this renewal is kerygmatic love, conceived as a model of Trinitarian life. Augustine recognised the participation of the intellect in religious life; for him, theological knowledge is all the more complete the more it is rooted in an attitude of prayer and asceticism. The thinker from Thagaste distinguished two elements in this regard: normative and doctrinal (good and truth). The author believed that union with God is achieved through Christian renewal, work on oneself and a moral attitude resulting from the fulfilment of the tasks contained in the instructions of the Evangelists (*De vera religione*, XLVI-87).

Followers of Augustine's philosophy describe several manifestations of religious experience, particularly in relation to the question of introspection. The first is the phenomenological-intuitive approach, which is concerned with direct knowledge of the sphere of the sacred. This is how J. Hessen interprets Augustine's views, according to which God is the object of intellectual vision (Hessen, 1931). Augustine writes of different kinds of spiritual vision, the first of which is *visio corporalis*, which is achieved through the senses and thus refers specifically to empiricism in the broadest sense. Another meaning is spiritual vision, which is the domain of the spiritual life. In the latter sense, it is in a sense the cause of the existence of bodily vision. Augustine eloquently states: „Since even if the form of the body, which was corporeally perceived, be withdrawn, its likeness remains in the memory, to which the will may again direct its eye, so as to be formed thence from within, as the sense was formed from without by the presentation of the sensible body"⁴ (*De Trinitate*, XI, III, 6). Spiritual vision, then, is the activity of a thought made conscious by the image of an image stored in the memory, and, thanks to the nature of the mind, becomes partially independent of the *visio corporalis*, it can create sense images of

3 „Non clament aduersus me quos iam non timeo, dum confiteor tibi quae vult anima mea, Deus meus, et adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, et adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas”.

4 „Quia etiam detracta specie corporis quae corporaliter sentiebatur, remanet in memoria similitudo eius, quorsus voluntas convertat aciem ut inde formetur intrinsecus, sicut ex corpore obiecto sensibili sensus extrinsecus formabatur”.

things never seen before. Its activity includes all absent material objects to which we return through memory (*De Genesi ad Litteram libri duodecim*, I, 12, 24).

The above description allows us to formulate two important insights. First, each object of the *visio corporalis* has a given content; Second, a sensory image, which could be a religious memory, for example, is the basis of my individual cognition. Seen in this way, the cognitive process of human memory is in a sense universal and objective. It is not, of course, an eyewitness form of objectivity in which private reflections become the object of public verification, but an aspect that enables human beings to interact with each other. Augustine's proposal avoids either of the extremes of a radical idealism detached from temporality and a scepticism that suspends judgements in the context of the search for truth. The dimension of prayer is primarily the domain of human thought, *orabo spiritu, orabo et mente*. The case for the action of the soul in the context of intentionality is similarly presented. The philosopher explains:

For spiritual vision is more excellent than bodily vision, and again intellectual vision is more excellent than spiritual. For bodily vision cannot exist without spiritual vision (...), for if this were not so, there would not be that sense by which things lying outside are perceived. But spiritual vision can indeed occur without bodily vision, when the likenesses of absent bodies appear in the spirit, and many are formed at will, or are shown apart from the will (*De Genesi ad Litteram libri duodecim*, XII 24, 51)⁵.

According to Augustine, the *visio spiritualis* is the highest level of human knowledge and at the same time a gift and work of God's grace. The direct nature of this vision is particularly emphasised by the terms *videre* and *tangere*. As S. Gaworek rightly notes, both terms refer primarily to sensory perception, but used metaphorically they can describe mystical experience. It is a state in which the soul is 'detached' from the body in such a way that all sense activity is temporarily suspended. According to S. Gaworek (2011), the direct granting of God belongs to the same kind of knowledge as the state of rapture and spiritual ecstasy.

Augustine's specific understanding of cognitive functions enabled him to formulate a not-easy question related to human intuition. The term is usually asso-

5 „Praestantior est enim visio spiritualis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis. Corporalis enim sine spiritali esse non potest (...) quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent, sentiuntur. At vero spiritalis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multae pro arbitrio, vel praeter arbitrium demonstrantur”.

ciated with some kind of contemplation, premonition or spiritual insight into the nature of things. This multifaceted nature makes the concept of Augustinian intuition difficult to define. Nevertheless, most scholars accept the thesis of Augustine's doctrine that recognises in human knowledge the mystical intuition of the presence of God (Ivaňka, 1936). In particular, J. Hessen, already mentioned, has commented on this subject. The essential point of his philosophy is the division of the three spheres (essence, existence and value) to which the three fundamental authorities are subordinated, so that rational intuition is attributed to discursive action, while the author relates volitional and emotional intuition to essence, existence and value. It seems clear that J. Hessen (1947) defines the subject under discussion in terms of gnoseological-cognitive aspects, where the plane of action is the human intellect, feeling, and will. The proposed division is not entirely new, for in some of Augustine's dialogues we also find a distinction between mental-intuitive and mental-discursive action, but what distinguishes J. Hessen's view is the primacy of intuition of the will and emotion over the action of the intellect (Augustinus, *De ordine* II, XI-30). Hessen's interpretation went so far as to consider the divine element as a reality almost completely independent of rational cognition, and consequently excluded the possibility of rational discourse from mystical experience (Gaworek, 2011). In this connection, S. Zabielski writes: „For Hessen, God is an axiological power, he is above all the highest value, and the source of the knowledge of value is not the intellect but irrational experience (...). Religious experience, then, is indeed an experience of value. Although it is based on the interaction of all the functions of the soul, the emotional factor plays the leading role” (Zabielski, 2003, p. 117). It is impossible not to see that the German thinker reduces religious experience and experience exclusively to acts of human experience. J. Ratzinger, on the other hand, stresses that the separation of the realm of faith from metaphysics is a modern phenomenon and alien to Augustine's theology. Augustine himself describes his position in terms of the three concepts already discussed: *visio corporalis*, *spiritualis*, and *intellectualis*. In some works, our philosopher also uses the term indirect vision, which is realised through the image reflected in the mirror of the soul. Augustine notes that this type of vision enriches the religious reflections of the believer:

Likewise, spiritual vision requires intellectual vision in order to be judged, but this intellectual vision does not require the lower spiritual one; and thus bodily vision is subject to spiritual, and both to intellectual. For we also see that the soul, through spiritual vision, judges bodily things, but not otherwise than by the light of reason, by which it is also itself judged. Wherefore I do not think it absurd or inappropriate to suppose that spiritual

vision occupies a kind of middle position between the intellectual and the bodily (*De Genesi ad Litteram libri duodecim*, XII 24, 51)⁶.

Augustine's spiritual analyses continue to inspire admiration and, in a sense, raise the question of the extent to which his witness can be mystical. In the Christian tradition it is sometimes said that God himself enters into a special relationship for the purpose of revealing certain truths of faith, so that the mystic is a chosen person, but not in the sense that his role is predetermined. It is not a matter of some kind of compulsion but, like the prophets, a conscious response to a calling. There are many studies on the mystical experience, so it is worth looking at the words of Augustine, who describes his own experience as an expression of the Christian journey. While in Ostia, the author presents us with three stages of mystical experience. The first is divided into contemplation of the natural world and going beyond the realm of the senses. His spiritual experience is one of awe and contemplation of the beauty that results from the work of creation. Augustine explains:

And You sent Your hand from above, and drew my soul out of that profound darkness, when my mother, Your faithful one, wept to You on my behalf more than mothers are wont to weep the bodily death of their children. For she saw that I was dead by that faith and spirit which she had from You, and You heard her, O Lord. You heard her, and despised not her tears, when, pouring down, they watered the earth under her eyes in every place where she prayed; yea, You heard her (*Confessionum*, III, 11, 19)⁷.

Augustine lets the reader know that the theme evoked is inherent in human existence, but not in the sense of fatalism, but through the witness of mercy expressed through the biblical virtue of *agape* (*Confessionum*, IX, 2, 3). It is this form of religiosity that shows us a certain affinity with later mystics such as St. Faustina Kowalska or even St. John of the Cross. This is not a comparative interpretation, but a free analogy. Of course, their temperaments were fundamentally different, but

6 „Item spiritalis visio indiget intellectuali ut diiudicetur, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget; ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est (. ...). Quapropter non absurde neque inconvenienter arbitror spiritalem visionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quamdam obtinere”.

7 „Et misisti manum tuam ex alto, et de hac profunda caligine eruisti animam meam, cum pro me fleret ad te mea mater, fidelis tua, amplius quam flent matres corporea funera. Videbat enim illa mortem meam ex fide et spiritu, quem habebat ex te, et exaudisti eam, Domine. Exaudisti eam nec despexisti lacrimas eius, cum profluentes rigarent terram sub oculis eius in omni loco orationis eius: exaudisti eam”.

one cannot help noticing that they all had an experiential share in the life of God (*Confessionum*, X, 27, 28).

DESIRE FOR GOD LIES AT THE HEART OF HUMAN NATURE

In Augustine's personal development we find at the same time high intellectual demands and deep mystical aspirations, which developed in him an attitude of repentance and godliness. The following words may serve as an example: „The which fruits having sprung forth from the earth, behold, because it is good; *Genesis* 1:12 and let our temporary light burst forth; *Isaiah* 58:8 and let us, from this inferior fruit of action, possessing the delights of contemplation and of the Word of Life above, let us appear as lights in the world, *Philippians* 2:15 clinging to the firmament of Your Scripture⁸” (*Confessionum*, XIII, 18, 22). We recall that, after his conversion, Augustine began to introduce evangelical values and norms into his own life, which led him to affective prayer and a training involving the mastery of the senses. This action is rich in moral purification and signifies an attempt to turn away from evil, that is, to orient our author towards the perspective of holiness. Augustine confides: „But now are my years spent in mourning. And You, O Lord, art my comfort, my Father everlasting. But I have been divided amid times, the order of which I know not; and my thoughts, even the inmost bowels of my soul, are mangled with tumultuous varieties, until I flow together unto You, purged and molten in the fire of Your love⁹” (*Confessionum*, XI, 29, 39). These very words allude to the theology of Saint Paul who writes of the personal split between the tendencies of the inner man and the carnal-sensual inclinations (O'Collins & Farrugia, 2002). The aretological process of growth consists in the gradual interiorisation of the mysteries of Revelation, which means that the realisation of the principles of the Gospel is the fruit of an interior work on oneself and of the love of God in others. This position allows us to draw two important conclusions: First, we can describe the mysticism of Hippo as essential, since the experience is the end and culmination of an action conceived as a way of life, and second, the ascetic effort must abound in sincere love, goodness, and also justice (*De Trinitate*, I, VIII, 17). Let us quote the testimony of our author: „Now it is possible to know God more than a brother;

8 „Quibus in terra natis fructibus vide, quia bonum est, et erumpat temporaria lux nostra, et de ista inferiore fruge actionis in delicias contemplationis verbum vitae superius obtinentes appareamus sicut luminaria in mundo cohaerentes firmamento Scripturae tuae”.

9 „Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui”.

clearly more known, because more present; more known, because more within; more known, because more certain. Embrace the love of God, and by love embrace God¹⁰ (*De Trinitate*, VIII, VIII, 12). In his words, contemplation must be combined with spiritual insight and the presence of God's gift. Particularly noteworthy is the current of devotion, which is expressed in a deep desire for union, achieved through a moral renewal of life. Augustine gives particular expression to this when he says: „Behold, I am soaring by my mind towards You who remainest above me. I will also pass beyond this power of mine which is called memory, wishful to reach You whence You can be reached, and to cleave unto You whence it is possible to cleave unto You¹¹” (*Confessionum*, X, 17,26). Ecstasy and rapture are described as a brief moment followed by a return to ordinary reality¹². The author reveals to us the two great spheres of the mystical life, the first being knowledge *par excellence* and thus a kind of culmination of the teleology of faith, and the second being his personal commitment to the spiritual transcendence of limits.

For St. Augustine of Hippo, the statements contained in the commentary on *Psalms* 41 will also be signs of mystical experience. In this work, the author reveals to us various contemplative states: the restlessness of the soul, the thirst for grace, spiritual exaltation, incorporation into the faith of the Church and, finally, the sublime moment of vision of God. This strong will to cling to the unchanging truth became a dominant feature of his theology and made him one of those who achieved this goal. Augustine proclaims:

„That I might touch Him, I have meditated on these things, and have poured out my soul above myself. When shall my soul attain to that which is above my soul, unless my soul should pour itself out above itself? For if it remained in itself, it would see nothing but itself; and when it sees itself, it does not see its God. (...) I have meditated, nevertheless, on the inquiry after my God; and through the things that are made, desiring to per-

10 „Ecce iam potest notioem Deum habere quam fratrem; plane notioem, quia praesentioem; notioem, quia interioem; notioem, quia certioem. Amplexere dilectionem Deum et dilectione amplexere Deum”.

11 „Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest”.

12 „Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet in quantalibet luce corporea prae illius vitae iucunditate non comparatione, sed ne commemoratione quidem digna videretur, erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebarus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper” *Confessionum*, IX, 10.24 (PL 32).

ceive the invisible things of my God, I have poured out my soul above myself. And now there remains not any one whom I may touch, but my God. For the house of my God is above my soul: there He dwells, from thence He looks upon me, from thence He made me, from thence He governs me, from thence He advises me, from thence He arouses me, from thence He calls me, from thence He directs me, from thence He leads me, from thence He brings me to Himself (*Enarrationes in Psalmos*, 41, 8)¹³.

The heights of spirituality described are preceded by deep sensitivity, purification and prayer. Augustine recognises in his experience an indirect knowledge of the realm of the sacred, which is confirmed by statements that speak of “touching” divine reality in a fleeting and brief way. In his statements, the author confirms that one of the conditions of mystical knowledge is the observance of ethical norms and constant spiritual development, because without the fulfilment of the commandments, man will not be able to recognise their source and their author. In the testimonies cited, we find a description of the inner struggle in the search for God *ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua*, directed towards ultimate union with Him. It is therefore worth considering Augustine’s stance towards illumination, as it provides a key reference point for understanding how religious experience integrates the personal dimension of man. The theory of the illumination of the mind shows that religious cognition is not the result of human efforts alone but is the result of an inner approach to the source of all being. It is in dialogue with a transcendent reality that God reveals Himself as the source of meaning and truth, directing the human heart towards the fullness of life in union with Him. This kind of religiosity transcends intellectual considerations, becoming a living encounter that renews the human mind and heart by giving them an ultimate purpose in the perspective of salvation.

13 „Ergo, ut eum tangerem: Haec meditatus sum, et effudi super me animam meam. Quando anima mea contingeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea super seipsam effunderetur? Si enim in seipsa remaneret, nihil aliud quam se videret: et cum se videret, non utique Deum suum videret. (...) meditatus sum tamen inquisitionem Dei mei, et per ea quae facta sunt, invisibilia Dei mei cupiens intellecta conspiciere, effudi super me animam meam; et non iam restat quem tangam, nisi Deum meum. Ibi enim domus Dei mei, super animam meam: ibi habitat, inde me prospicit, inde me creavit, inde me gubernat, inde mihi consulit, inde me excitat, inde me vocat, inde me dirigit, inde me ducit, inde me perducit”.

TOWARDS A THEOLOGY OF LIGHT

Reflections on the concept of ontologism should begin with a review of the etymology and scope of the title word, which is an artificial construction, i.e., a grammatically adapted cluster of two Greek words: τὸ ὄν and λόγος (Warchał, 2019). Although the term was first used by the Italian philosopher V. Gioberti in his *Introduction to the Study of Philosophy*, published in 1840, the doctrine had already been propounded by the French philosopher N. Malebranche (Gioberti, 1939). Despite its clear etymology, it is not easy to determine the meaning of the word ontologism, the difficulty being that the above term refers to a number of different views that often seem irreconcilable. Roughly speaking, it is the thesis according to which every human spiritual cognition has a necessary basis which guarantees its possibility in a direct view of the absolute divine Being (Rahner & Vorgrimler, 1987). This approach is often referred to as ‘seeing in God’, according to which man, through illumination, can directly and intuitively know the Creator and His nature, from which are derived the exemplary ideas of all entities. Ontologism is also called a conception that recognises the primacy of metaphysics over the theory of knowledge, and in epistemology itself is intuitionistic, but without rejecting speculative rationality. Contrary to some philosophical traditions, empirical reality is known indirectly, through the innate idea of being that resides in our minds.

Advocates of ontologism have claimed to draw on the Augustinian tradition in their reasoning. Such a thesis was propounded by the aforementioned N. Malebranche. He was followed by other thinkers such as A. Rosmini-Serbati, V. Gioberti, G. C. Ubaghs, F. Hugonin and M. F. Sciacca (Kita, 2012). The reference to the thought of the Bishop of Hippo sufficiently indicates that the representatives of this direction did not consider their beliefs to be new by suggesting that it was Augustine who proclaimed the truth of seeing in God. According to this theory, all causality – both in the realm of cognition and in the realm of action – is to be attributed to God alone, with man merely providing the opportunity for this activity to come to fruition in both domains. Of course, the quoted theme refers not so much to the theory of illumination as such but to the concept called occasionalism, which is characteristic of the thought of N. Malebranche¹⁴.

Augustine himself did not deal with this complex issue directly, nor did he anywhere state that we see bodies in God. However, it cannot be denied that some of his statements, especially when taken out of context, can invite illuminist interpretations. The problem under discussion therefore calls for a deeper analysis.

14 In the history of philosophy, occasionalism and illumination theory may have appeared together, but they are neither identical nor necessarily related.

This seems warranted, especially when we take into account some contemporary studies, from which it is clear that Augustine did not overlook the role of sense cognition, and that his position on the issue of implicit ontologism raises many doubts. The question of the role of enlightenment in Augustine's thought discussed above, including its possible ontological interpretations, is closely related to attempts to understand its impact on human existence. The complexity of this issue means that both its philosophical and theological implications continue to be the subject of intense research and debate.

The theory of illumination is one of the most recognisable themes in the teaching of the Bishop of Hippo, and its impact on human existence has been variously described by Augustinian scholars. The subject is so complex and multifaceted that all attempts to understand it in depth have encountered numerous difficulties. At times they have even led to solutions that may seem divergent or even contradictory. Not surprisingly, the theory under discussion continues to be of keen interest to scientists, theologians, and philosophers alike. Among the commentaries on the impact of illumination on the human person, we can distinguish at least two views with which the importance of this theory is justified. According to the first, man is deprived of independent knowledge and the possibility of objective creation. Proponents of this description suggested that Augustine negated the meaning of science. The position of illuminism seems to be supported by some of the philosopher's statements: „If, then, the images of sensible things are false and cannot be discerned by the senses themselves, and if nothing can be truly perceived unless it is distinguished from what is false, then the senses cannot establish the judgment of truth¹⁵” (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 9). It should be mentioned that there are numerous texts in which Augustine emphasises the positive value of the action of the senses (*Soliloquiorum*, II, XX, 34-35. *De quantitate animae*, XX-34). Illumination is not about a direct experience of God, nor is it about receiving some kind of extra-natural enlightenment that questions the value of reason (Conybeare, 2006). All the indications are that in this gnoseology we can speak of different forms and degrees of knowledge. Such a thesis is confirmed by many scholars, for example É. Gilson (1953) rules out any Platonic preexistence by also denying the notion that God has deposited ready-made concepts in us once and for all. According to this interpretation, the enlightenment of the mind takes place when one concentrates inwardly and enables one to personally experience one's contacts with God.

15 „Si igitur sunt imagines sensibilibus falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur, non est constitutum iudicium veritatis in sensibus”.

According to the second view, truth is found within the human being and is related to the existential openness of the human being to divine enlightenment. In the *Soliloquies*, for example, Augustine uses the metaphor of the sun of the mind enabling the understanding of conceptual truths (*Soliloquiorum*, I, 15). In his works, he makes it clear that illumination makes it possible for man to participate in truth. One hears here an echo of the theology of St. John, who proclaims: „αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα” (John, 3, 19). When we analyse this passage, we are confirmed in the conviction that only the Absolute is the source of light, which does not shine for itself but for all those who live in the truth. In his writings, St. Augustine often touched on the interrelation of these two concepts (*Confessionum*, IV, 15).

As for the question of reminiscence, the philosopher separated the concepts that the soul has created through empiricism from the concepts it creates by considering only itself. The author refers to introspective cognition; in his teaching, an impression is an action that the soul itself performs, hence sense images are not creations of the corporeal world but come from human thought. This is reminiscent of the antecedent of the phenomenological attitude, attributing intelligible acts to the analysis of consciousness. Augustine’s views support the conclusion that the experience of illumination is not a supernatural vision of things that the soul would be expected to see in a perfect world. In contrast to illuminationism, the author bases gnoseology on an introspective discourse, for he separates the images that man has produced through the senses from the concepts discovered through self-knowledge. We read: „The mind, therefore, just as it gathers knowledge of corporeal things through the senses of the body, so also of incorporeal things through itself. Therefore, it knows itself through itself, because it is incorporeal¹⁶” (*De Trinitate*, IX, III, 3).

Thus, in Augustine’s view, genuine knowledge transcends sensory experience, as it is shaped by the soul’s inward turn and its participation in divine light. In his view, any information acquired must have a definite content, i.e. it is a definite result arising from the cooperation of *intellectus*, *voluntas*, and *cogitatio*. In his statements, the author does not ignore issues concerning empirical cognition, although the truths of faith were more important to him than philosophical issues of natural science. Second, Augustine’s reflections, based on his acceptance of illumination, may provide the impetus for a rediscovery of the creative relationship occurring between the content of faith and human experience. The position postulated by him was enthusiastically used by many later thinkers such as M. Grabmann and M. F. Sciacca.

16 „Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et se ipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea”.

DIVINE ILLUMINATION—EPISTEMOLOGY AND THE QUESTION OF ONTOLOGISM

The title term is one of the most difficult problems of Augustine's doctrine and raises a variety of difficulties, since it balances between a position that speaks of seeing ideas in God and a worldview that recalls the necessary role of impressions. There is no doubt that the participation of reason in eternal and universal truths was an important theopoetic theme for our author. In order to understand this thoroughly, it is necessary to analyse the phenomenology of the nature of light, which is precisely the point of contention for ontologism.

Some experts on Augustinianism have come to the conclusion that the divinely enlightened concepts of *notiones* have no content beyond the judgement by which they become explicit. According to this interpretation, man receives *a priori* cognition principles that are completely independent of empirical knowledge (Gilson, 1943). The recognition of these principles is possible through the inner light of truth and intuition. Other thinkers, however, maintained that Augustine was not an ontologist in the strict sense, although he taught a direct vision of the idea of God. Among others, J. Hessen was one of these. This German philosopher held that knowledge of ideas does not imply insight into their nature. As is well known, the statements of Augustine himself seem to contradict such theories (*De Trinitate*, IX, VI, 9). It seems reasonable to conclude that illumination does not refer to a necessary element, connecting with the data of empiricism, but transcendent to them, which means that the interiority of truth does not exhaust the divine potential of giving it (*Confessionum*, VII, 16-17). Clearly, the light in question is not understood by the author literally, but metaphorically. This is confirmed by a number of statements in which he refers to the analogy between God and the Sun (*De beata vita*, IV-35). Indeed, Augustine writes: „Those things also which are taught in the schools, which no one who understands them doubts in the least to be absolutely true, we must believe to be incapable of being understood, unless they are illuminated by somewhat else, as it were a sun of their own¹⁷” (*Soliloquiorum*, I, VIII-15). The action of illumination is the archetype of the cognitive powers of spiritual intuition, the issue under discussion is defined as an act of inner vision that is realised in the dimension of being, i.e. ontology (*De Magistro*, XII-39). The above analysis does not necessarily express an exclusively mystical vision, for the philosopher speaks of

17 „Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi”.

various aspects resulting from illumination—the difference being that mysticism—taken as one form of illumination—most often refers to the understanding or discovery of the mysteries of faith. In the treatise *On the Trinity* (XII, XV, 2), the author uses the term immaterial light. This formulation has encountered much controversy and has become a subject of keen interest among those concerned with his philosophy. This is particularly explained by S. Kowalczyk who, like J. Hessen, concludes that Augustine is not an ontologist. We can speak of at least two meanings, the first of which refers to agatology, i.e. the view of ideas and immutable values, while the latter refers to the interiorism of intuition (Kowalczyk, 1987).

In a similar way, the issue under discussion was described by É. Gilson. He also argued that Augustine's doctrine is not characterized by ontologism. According to this view, however, the action of divine concepts on thought does not contain any ontologism, as it is primarily regulative and lacks content (Gilson, 1943). Furthermore, Gilson maintained that the experience of illumination does not limit human freedom; moreover, it corresponds to the regularities of virtue in the moral order, and therefore does not identify with *visio spiritualis*, since truth and moral virtue involve man in his own deficiencies and limitations. This spiritual cognisance, ascribed to the life of man, does not consist in an existential dependence, but is expressed through participation. In some studies, a distinction is made between the mind embracing the truth in ourselves and viewing through the light of God (Gilson, 1943). This position seems legitimate, for what is different is mystical vision and what is natural insight of reason, since illumination is not something external to God, i.e. it is either the light of God or God himself (*De Genesi ad Litteram libri duodecim*, XII, 31. 59). Thus, as can be seen, Augustine distinguishes between the two concepts; the former belongs to the nature of the human mind and makes it possible to recognise truth through the insight of introspective cognition, while the latter consists in giving not so much the content of general concepts as an understanding of their truthfulness and necessity.

The acceptance of illumination does not imply, in Augustine, an active participation in the nature of the Absolute (*De Trinitate*, I, XIII, 31). It is a fact that the author was writing about concepts accessible to the human mind, but the real recognition of these realities was not identified with the acceptance of direct cognition, since truths innate and recognised by reason are not the same as their Creator. Augustine stipulates: „For this is the most evident and universally known light, not only to human flesh but also to beasts and worms; beholding it, you are accustomed to enlarge the image conceived in the heart, and to say that it is the light where God

the Father dwells with his saints¹⁸ (*Contra Faustum manichaeum*, XX, 7). In the quoted passage, we distinguish between three categories; the first concerns material clarity, while the second is the domain of the recognition of concepts and ideas. The author points out the above difference and declares that: „One light is that which is perceived by the eyes; another is that by which, through the eyes, perception takes place. The former is in the body; the latter, though it receives what it perceives through the body, is in the soul¹⁹” (*De Genesi ad Litteram imperfectum*, V, 24). The light of reason is not the same as supernatural light; the former is a gift received from God and also one of the most important skills by means of which we are able to participate in the inner life of the soul (*De Quantitate Animae*, XIV-24).

The third meaning of illumination is the light of God’s truth. Augustine uses the idea of *veritas* (truth) from the Bible, and even when he talks about truth in judgements or mental understanding, he doesn’t forget the important role of the supernatural (*De vera religione*, XLIX-97). The difference between the ideas is clear: after all, using reason alone may not be enough to discover the truth, which is God (*De Genesi ad Litteram libri duodecim*, IV, 23[40]). After studying the Gospel of St. John (John 1:4), Augustine realised that the Son of Man is the only light we have. This means that the way we think becomes a spiritual act, because Jesus, as the light that we can understand, lets us be part of the supernatural and the rational. In his commentary, St. Augustine of Hippo wrote:

There is indeed a great difference between the knowledge of each thing in the Word of God and the knowledge of it in its own nature: so that the former may rightly be attributed to the day, the latter to the evening. For in comparison with that light which is beheld in the Word of God, all knowledge by which we know a creature in itself can justly be called night; yet it differs so greatly from the error or ignorance of those who do not even know the creature itself, that in comparison to them it may not inappropriately be called day (*De Genesi ad Litteram libri duodecim*, IV, 23[40])²⁰.

18 „Hoc enim conspicuum et omni carni, non tantum hominum, verum etiam bestiarum et vermiculorum notissimum lumen intuentes, ex illo conceptam corde phantasiam in immensum soletis augere, et eam lucem dicere ubi Deus Pater habitat cum regnicolis suis”.

19 „Alia est enim lux quae sentitur oculis aliud qua per oculos agitur ut sentiat. Illa enim in corpore, haec autem quamvis per corpus ea quae sentit accipiat, in anima est”.

20 „Multum quippe interest inter cognitionem rei cuiusque in Verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius; ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vespem. In comparatione enim lucis illius quae in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio qua creaturam quamlibet in seipsa novimus, non immerito nox dici potest: quae rursus tantum differt ab errore vel ignorantia eorum qui nec ipsam creaturam sciunt, ut in eius comparatione non incongrue dicatur dies”.

The quotation cited seems to support the thesis of ontologism, but it should be strongly emphasised that the author himself often uses the rich terminology that is characterised by the language of the Bible with its multidimensionality of parables, metaphors, or parabolas. He mostly passes over the parabolic nature of the biblical formulations, sometimes only minimally attempting to explain the more difficult or obscure terms, which is why many issues relating *ex post* to ontologism remain obscure. The reason for this is that Augustine did not consider the ontological priority of being over knowing. With this in mind, it is important to bear in mind the numerous texts that refer to illumination through the visible world of creatures.

The vast majority of scholars disagree on St. Augustine of Hippo adopting the theory of ontologism. Such a view was propounded by the aforementioned É. Gilson. A special position was taken on this issue by F. Cayré (1947) who considered that the object of enlightenment in Augustine's philosophy is factual data, such as the obviousness of existence and the phenomenon of thought defined as the unquestionable form of presence; of course, the higher truth, which is the transcendental reason, i.e. the ontological condition, has a different meaning. According to this view, every logical and moral certainty, in the categorical sense, would be inconceivable without an intuitive view of a non-accidental rationale, that is, immutable and objective. The author's position is subtle, for, in his view, participation in transcendent truth doesn't completely reveal God's essence and therefore requires us to believe in those supernatural aspects that elude human experience. Its complicity, together with the necessity of engaging the intellect, implies cognition from an intuitive aspect (*Enarrationes in Psalmos*, 7,9). It goes without saying that any attempt to dominate this light will be met with critical consequence. Truth does not reveal itself completely in its essence; in Augustine's philosophy, its light harmonises the phenomenological data with the metaphysical perspective and subordinates at the same time to a single principle the diversity of numerous threads manifested through other categorical rationales. Illumination granted by God makes truth reveal its commanding power in the mind and heart. The French commentator's position is disagreed with by other scholars who emphasise that Augustine did not limit the phenomenon of divine illumination exclusively to fundamental and immutable truths. However, there is no doubt that the position of F. Cayré encompasses a broad spectrum of the problematic under discussion having fundamental reference to the most perfect Being, which is the condition for the existence of truth in the ontological aspect.

The concept of ontologism was also explored by the Italian metaphysician M. F. Sciacca (1951), who considered that the natural light of the mind can merge with the supernatural light. In the Italian thinker's view, reason participates in eter-

nal and universal truths that guarantee the truthfulness of rational knowledge. The function of the supernatural light is to enable the soul to know fundamental principles, with the proviso, however, that it does not give man *a priori* knowledge but concerns the interiority of truth (Sciacca, 1971). Strictly speaking, it is understood as the intuition of first principles, which are immutable forms for all other things. In his writings, the author distinguishes between two modes of mental cognition: discursive and intuitive. Each of these refers to the inner acts of Augustinian gnoseology and is, in a sense, open to the reception of illumination, especially when one contemplates one's own being.

The variety of approaches to ontologism often creates new difficulties that lead to philosophical inconsistencies. An additional problem is the fact that Augustine never reached a clear and definitive conclusion, which is why this subject continues to be of great interest to many contemporary scholars. One of them is F. Piemontese (1963); in his reflections, the author draws attention to the natural light of reason being a manifestation of the activity of the soul which, through self-consciousness, moves towards the inner life. According to F. Piemontese, self-reflection enables man to discover the fundamental truths of existence (*De Trinitate*, X, III, 5). This position is confirmed by certain statements of the Bishop of Hippo: „You will attain these things, believe me, once you devote yourself to education, by which the soul is purified and refined – in no way fit, before that, to be entrusted with divine seeds²¹” (*De ordine*, I, 2, 4). According to F. Piemontesi, it is the soul that has the capacity to know itself. In his interpretation, the author draws attention to man's subjectivity and concludes that the natural light of reason is linked to the capacity for self-reflection. A similar thought is also emphasised by pointing out that the inner enlightenment of man makes *lucem animae* a natural part of the human psyche.

In the presented reconstruction of the idea of ontologism, one can find a synecdochic aspect that is important for Augustine²². This phenomenon, explained through the theory of illumination, is rooted in the inner image of man as a disciple of truth who, gazing into its light, recognises the true good. The philosopher presents what is objective by starting from, or rather remaining within, the inner life of the subject. His reflections definitively confirm that, contrary to subjectivism, basing objectivity on the inner life of the subject is fully possible. A careful study shows that Augustine's adoption of the priority of the knowledge of God and the soul not

21 „Assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus, nullo modo ante idoneus cui divina semina committantur”.

22 We are talking about the natural ability to intuitively grasp the universal and first principles of human action.

only does not limit the philosophical perspective but opens the reader to a broader understanding of the culture of the time.

From the above juxtaposition, it can be seen that Augustine recognised a gnoseology open to intuition and experience, and presented a combination of objective idealism and metaphysical realism. The latter overlaps with his theory of interiorism, with the essential philosophical perspective provided by the author's Christian-Neoplatonic inspiration. What is interesting about Augustine's thought is that the experience of God is closely linked to the concept of ontologism, which is linked to the themes of mysticism, intuition and divine illumination. The philosopher most often uses the term *visio*, with which he defines cognition in its sensory, intellectual and supernatural aspects. The problem with clearly defining his views is that in the West ontologism has been officially rejected by the highest ecclesiastical authority. The author himself, on the other hand, is sometimes mentioned among, or at least associated with, ontologists in various studies. Proponents see in his views a theoretical basis for recognising and explaining the manifestations of divine illumination. Everything points to the fact that, for Augustine, the inadequacy of any human cognition of God requires a supernatural aid by which we can grasp something of Him and thus learn something about Him, but He cannot be completely grasped and thus fully comprehended. Let us remember that for our author, knowledge of the preferred direction and object of knowledge, though partial and imperfect, means more than the most perfect knowledge of the whole world²³.

St. Augustine's reflection on cognition, ontology and mysticism reveals a coherent conception of the relationship between man and God, in which intellectual inquiry is inseparable from the spiritual experience of the subject. The theory of illumination, a key element of Augustinian epistemology, reveals the profound dependence of the inner, ontological desires of the human heart on the sacred dimension of humanity. The application of this truth within two distinct interpretive currents—those emphasising the transcendental character of illumination and those emphasising the inner search for God—reveals both the complexity and the potential of the author's thought in relation to his mystical contemplation. The cognitive analysis of the Augustinian anthropological-cognitive triad of being and existence points to the fundamental connection between cognition and existence. The juxtaposition of these themes with the thought of other mystics, especially from the Western and Eastern traditions, can open new perspectives in the understanding

23 „Ex quo fit ut maior ad illa invenienda sit labor, quam ad illum a quo facta sunt, cum sit incomparabili felicitate praestantius illum ex quantulumcumque particula pia mente sentire, quam illa universa comprehendere”. Augustinus, (*De Genesi ad Litteram libri duodecim*, V, 16, 34).

of human cognition vis-à-vis theological and spiritual development, taking into account ontological and epistemological aspects. The Augustinian vision of man thus remains a living and inspiring point of reference for contemporary inquiries not only in anthropology but also in mystical theology.

Bibliography

- Augustinus. (1844). *Confessiones*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 32). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 32).
- Augustinus. (1845). *Contra Faustum manichaeum*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 42). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 42).
- Augustinus. (1845–1846). *De Civitate Dei*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 41–42). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 41–42).
- Augustinus. (1845). *De Duabus Animabus*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 42). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 42).
- Augustinus. (1845). *De Genesi ad litteram imperfectum*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 34). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 34).
- Augustinus. (1845). *De Genesi ad litteram libri duodecim*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 34). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 34).
- Augustinus. (1844). *De libero arbitrio*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 32). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 32).
- Augustinus. (1844). *De magistro*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 32). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 32).
- Augustinus. (1844). *De musica*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 32). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 32).
- Augustinus. (1844). *De ordine*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 32). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 32).
- Augustinus. (1844). *De quantitate animae*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 32). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 32).

- Augustinus. (1846). *De Trinitate*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 42). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 42).
- Augustinus. (1845). *De vera religione*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 34). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 34).
- Augustinus. (1844). *De beata vita*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 32). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 32).
- Augustinus. (1849–1850). *Enarrationes in Psalmos*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 36–37). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 36–37).
- Augustinus. (1844). *Soliloquiorum*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 32). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 32).
- Augustinus. (1845). *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. W J.-P. Migne (Ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera omnia* (t. 40). Parisiis. (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 40).
- Cayré, F. (1947). *Initiation à la philosophie de saint Augustin*. Études Augustiniennes, Paris.
- Conybeare, C. (2006). *The irrational Augustine*. In G. Clark & A. Louth (Eds.), Oxford.
- Gaworek, S. (2011). *Dotknięcie Boga w doświadczeniu mistycznym według św. Augustyna*. Warszawskie Studia Teologiczne, XXIV/2.
- Gioberti, V. (1939). *Introduzione allo studio della filosofia*. Edizione nazionale delle opere editate e inedite di Vincenzo Gioberti. Fratelli Bocca, Milano.
- Gilson, É. (1943). *Introduction à l'étude de saint Augustin*. J. Vrin, Paris.
- Gilson, É. (1953). *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna* (Z. Jakimiak, Trans.). PAX, Warszawa.
- Henry, P. (1962). *Die Vision zu Ostia*. W C. Andresen (Ed.), *Zum Augustinus – Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt.
- Hessen, J. (1931). *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin.
- Hessen, J. (1947). *Lehrbuch der Philosophie, Bd. 1: Wissenschaftslehre*. München.
- Ivańska, E. von. (1936). *Die unmittelbare Gotteserkenntnis, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*. Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, 11.
- Kita, M. (2012). *Logos większy niż ratio, dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*. Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Klenk, G. Fr. (1942). *Wert, Sein, Gott, Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut*. Roma.
- Kowalczyk, S. (1987). *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*. Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa.
- Lebreton, J. (1938). *Sainte Monique et saint Augustin. La vision d'Ostie. Recherches de science religieuse*, 28.

- O'Collins, G., & Farrugia, E. G. (2002). *Leksykon duchowości katolickiej*. Wydawnictwo „M”, Lublin-Kraków.
- Pałucki, J. (2002). *Ojcowie Kościoła*. W M. Rusecki (ed.), *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Lublin-Kraków.
- Piemontese, F. (1963). *La Veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*. Milano.
- Rahner, K., & Vorgrimler, H. (1987). *Mały słownik teologiczny* (T. Mieszkowski & P. Pachciarek, Trans.). Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Ratzinger, J. (1970). *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*. In: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*. Münster.
- Sciaccia, M. F. (1951). *L'existence de Dieu* (R. Jolivet, trans.). Paris: Aubier.
- Sciaccia, M. F. (1971). *Interpretazioni rosminiane* (Vol. 3). *Opere complete*. Milano.
- The International Bible Society. Accessed August 26, 2024.
- Warchał, R. (2019). *Czy niektóre aspekty nauczania św. Augustyna mogą być ex post nazwane ontologizmem?* *Kwartalnik Filozoficzny*, XLVII(3-4). Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Zabielski, S. (2003). *Święty Augustyn i fenomenologia. Historycznofilozoficzna analiza stanowiska Jana Hessena w kwestii intuicji augustyńskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

DIVINE ILLUMINATION AND THE MYSTICAL PATH IN ST. AUGUSTINE'S THEOLOGY

SUMMARY

This paper examines the epistemological, ontological and mystical aspects of St. Augustine's thought, showing how his reflection on faith, religious experience and cognition shapes a coherent vision of the human relationship with God. The central theme is the search for the light of truth, which, in Augustine's view, involves both intellectual speculation and profound spiritual experience. The conception of cognition encompasses rational analysis and inner illumination in the space of religiosity. Augustine's piety grows from his personal journey of conversion, following the maxim: „Interior intimo meo et superior summo meo (Confessiones, III, 6, 11)”. A particular phenomenology of spirituality emerges in the philosopher's writings, combining elements of St Paul's theology, Neoplatonism and the Christian tradition of asceticism and contemplation. Central to this is the commandment of love, which constitutes both the path to mystical union with God and the ethical foundation of spiritual life. Augustine emphasises that full knowledge of God is only possible through grace and inner enlightenment. The paper explores the theory of illumination as a key element of Augustinian gnoseology and the relationship between cognition and being, presenting two main interpretative currents: one emphasising the transcendental nature of divine illumination, the other the inner search for truth as participation in transcendent reality. Augustine's anthropological-cognitive triad, pointing to the relationship between cognition and existence, is examined in the context of his epistemology and ontology. Illumination is presented as a conscious process where reason plays a key role. The final section presents Augustine's ontological perspective, where the unity of thought, being, and existence reveals the relationship between cognition and existence, while leaving open the possibility of fully understanding God in ontological terms. Ultimately, the juxtaposition of Augustine's spiritual experiences offers a deeper understanding of his theology as a dynamic synthesis of life, faith and also Christian prayer.

Article submitted: 23.02.2025; accepted: 24.04.2025.

Słowa kluczowe: prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, ks. rektor Antoni Słomkowski, KUL

Keywords: Primate of Poland, Cardinal Stefan Wyszyński; *Pro memoria*; Fr. Antoni Słomkowski (rector); KUL

*Józef Warzeszak*¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-2301-817X

RELACJE POMIĘDZY BŁOGOSŁAWIONYM KS. KARDYNAŁEM STEFANEM WYSZYŃSKIM (1901–1981) A KS. REKTOREM KUL ANTONIM SŁOMKOWSKIM (1900–1982) W ŚWIECIE ZAPISKÓW PRO MEMORIA KSIEDZA PRYMASA I INNYCH, MAŁO ZNANYCH DOKUMENTÓW

WPROWADZENIE

Dlaczego postanowiłem napisać artykuł o relacjach pomiędzy tymi dwiema wielkimi postaciami? Czy samo ich porównywanie w ogóle wydaje się stosowne?

1 Ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak – wykładowca teologii dogmatycznej w Akademii Katolickiej w Warszawie (ul. Dębowskiej 3, 01-815 Warszawa), przez kilkanaście lat wykładowca na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Aby jakoś się usprawiedliwić, zaznaczę może na wstępie, że do przybliżenia tych relacji zainspirował mnie ks. biskup Andrzej Dziuba, który dobrze znał ich obu. Krańcowe daty ich życia i śmierci pokazują, że byli właściwie rówieśnikami. Jeden urodził się na Mazowszu, pod zaborem rosyjskim, drugi zaś w Wielkopolsce, pod zaborem pruskim. Prawie równocześnie zostali też wyświęceni: jeden we Włocławku (1924), drugi w Gnieźnie (1925). Pierwszy był kapłanem diecezji włocławskiej, drugi – archidiecezji gnieźnieńskiej. W latach trzydziestych znali się raczej ze słyszenia. Przed wojną pierwszy z nich podejmował bowiem szeroką działalność redakcyjną, drugi natomiast – naukową na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W czasie wojny pierwszy ukrywał się w Laskach koło Warszawy, a drugi w Krężnicy Jarej koło Lublina. W sierpniu 1944 r. pierwszy pełnił funkcję kapelana Armii Krajowej w czasie powstania warszawskiego, podczas gdy drugi wskrzeszał już do życia KUL. Tuż po zakończeniu wojny pierwszy z nich otrzymał sakrę biskupa lubelskiego i – co za tym idzie – tytuł Wielkiego Kanclerza KUL, drugi natomiast był już rektorem tej uczelni, a jego wysiłkom z podziwem przyglądał się ten pierwszy. Na początku 1949 r. pierwszy został arcybiskupem gnieźnieńskim i warszawskim, a drugi stał się jego kapłanem diecezjalnym, którego wkrótce komuniści usunęli z urzędu rektorskiego, a następnie aresztowali, m.in. po to, by zebrać dowody obciążające pierwszego. Od dn. 25.09.1953 r. pierwszy był internowany, drugi z kolei uwięziony w ramach walki komunistów z Kościołem. Po uwolnieniu z internowania ten pierwszy zaangażował owego drugiego, który został wcześniej zwolniony z więzienia, w działania na rzecz duszpasterstwa stanowego i zakonnego w Warszawie, a potem jeszcze zlecił mu prowadzenie wykładów w seminarium gnieźnieńskim oraz wyraził zgodę na utworzenie w Warszawie Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrzznego (później PIŻW). Upominał się zawsze o jego prawa i otaczał wielkim szacunkiem ks. Antoniego Słomkowskiego z powodu tego, czego on dokonał i przez co wcześniej przeszedł, jako rektor i odnowiciel KUL. Wobec tych wszystkich faktów zasadne wydaje się szersze omówienie relacji tych dwóch wielkich postaci Kościoła polskiego, jakie naświetlają zarówno zapiski księdza prymasa, jak i pisma ks. rektora A. Słomkowskiego oraz akta śledcze UB. Czytelnik może postawić problem, jakie znaczenie ma porównanie tych dwóch postaci. Na pewno historyczne. Bez pierwszego Kościół katolicki nie byłby tym, czym był dla narodu polskiego, bez drugiego KUL nie dźwignąłby się z ruin wojennych, a polska kultura teologiczna i w ogóle katolicka znajdowałaby się zapewne w innym miejscu. Temat artykułu jest ujęty w ten sposób, że najpierw ukazany został szacunek, jakim nawzajem się darzyli, a następnie omówiono (ale też uzupełniane danymi z innych dokumentów) chronologicznie zapiski księdza prymasa ze spotkań z ks.rektorem A. Słomkowskim.

SZACUNEK KS. REKTORA A. SŁOMKOWSKIEGO DLA KSIĘDZA BISKUPA LUBELSKIEGO STEFANA WYSZYŃSKIEGO

O wielkim szacunku ks. A. Słomkowskiego dla biskupa lubelskiego Stefana Wyszyńskiego świadczy jego świadectwo złożone do kurii lubelskiej (Warzeszak, Słomkowski, 1999, s. 254–257). W świadectwie owym ks. A. Słomkowski podsumowuje zasługi względem KUL, jakie ksiądz biskup położył w ciągu swego pastrozowania w latach 1946–1948. Wychodzi od podstawowej sprawy, jaką był jego urząd Wielkiego Kanclerza KUL. Już w dniu ingresu księdz biskupa do katedry lubelskiej zebrały się przed gmachem uniwersyteckim tłumy młodzieży akademickiej i miejscowej ludności, by przywitać swego nowego biskupa. W tym świadectwie ks. A. Słomkowski zwraca szczególną uwagę na to, że ksiądz biskup przychodzi do Lublina nie jako obcy, lecz jako swój, jako ktoś, kto studiował na KUL w latach 1925–1929, wieńcząc swe studia doktoratem uzyskanym na Wydziale Prawa Kanonicznego. Podkreśla ponadto, że KUL był jednym z ważnych czynników – obok wrodzonych zdolności, środowiska rodzinnego, łaski Bożej oraz innych – które razem wzięte ukształtowały ostatecznie jego osobowość. Podkreśla też, że choć ksiądz Stefan Wyszyński miał możliwość wyboru innego uniwersytetu w Polsce lub za granicą, wybrał jednak KUL, zapewne dzięki wpływowi rektora ks. A. Szymańskiego, także kapłana diecezji włocławskiej, z którym łączyły go serdeczne relacje. Zauważa także, że duży wpływ na osobowość ks. Wyszyńskiego miał również ówczesny dyrektor konwiktu ks. Władysław Kornilowicz – przez swe postrzeganie liturgii, ocenę tomizmu i rozumienie istoty Kościoła.

Ks. Słomkowski przypomina zarazem, że ks. S. Wyszyński dwukrotnie otrzymał propozycję objęcia katedry na KUL, tj. w 1931 r. i w 1945 r. Ks. Słomkowski cenił sobie zwłaszcza to, że Wielki Kanclerz rozumiał znaczenie uniwersytetu katolickiego dla życia religijnego i dla katolickiej Polski. Dało się to dostrzec szczególnie w jego przemówieniu wygłoszonym z okazji 30-lecia KUL, w którym wyprowadzał harmonię wszystkich nauk z rozumienia Boga jako Prawdy, czyli źródła wszelkiej prawdy nauk eksperymentalnych i oczywiście nauk filozoficznych i teologicznych. Znamienne, że około 50 lat później podobnie uzasadniali polifonię nauk papież Jan Paweł II i Benedykt XVI.

Ks. rektor przytacza też inne przemówienie ks. biskupa S. Wyszyńskiego (z 1947 r.), w którym przyrównywał on wszechnicę uniwersytecką do powszechności Kościoła i zauważał, że mają one swą styczność w Bogu, najwyższym Dobru i najwyższej Prawdzie. Ks. biskup Wyszyński wskazywał też na głęboki sens, jakie mają katolicka nauka i katolicka uczelnia, tj. na dążenie do Prawdy i do budowania pokoju oraz ładu społecznego: „rozprawdając światło Bożej Mądrości do wszystkich zakątków wiedzy ludzkiej”. W ten sposób uniwersytet wchodzi głębo-

ko w życie społeczeństwa i każdego człowieka, pracując na rzecz pomyślnej przyszłości. Bo – jak głosił biskup S. Wyszyński: „Prawda Boża, gdy zdobędzie umysły – zrodzi dobro i pokój”. W Wielkim Kanclerzu Uniwersytet pozyskał więc – jak podkreśla ks. A. Słomkowski – oddanego zwierzchnika, przyjaciela i promotora, zarówno w diecezji lubelskiej, jak i na konferencjach Episkopatu Polski, co miało niezwykle doniosłe znaczenie dla losów uczelni. Zaś w diecezji lubelskiej ksiądz biskup wytworzył życzliwą atmosferę dla Kościoła i spraw katolickich. Wprowadzał tę atmosferę słowem i czynem, ale też zdobył sobie wielką sympatię społeczności uniwersyteckiej, czego dowodem było pewnego razu owacyjne pozdrowienie go na KUL. Ksiądz biskup był nie tylko Wielkim Kanclerzem, ale też udzielał się jako wykładowca chrześcijańskiej nauki społecznej, a jeszcze bardziej jako głosiciel słowa Bożego, rekolekjonista dla profesorów, kapłanów i młodzieży, jako uczestnik różnych uroczystości. Wspierał również rektora i KUL w sprawach materialnych, oddał będący w trakcie budowy budynek na bibliotekę uniwersytecką. Był inicjatorem *Encyklopedii katolickiej*. Krótko mówiąc, Wielki Kanclerz był biskupem, który dobrze rozumiał znaczenie katolickiej uczelni, był świetnym wykładowcą, lubianym przewodnikiem i przyjacielem młodzieży.

SZACUNEK KSIĘDZA PRYMASA WOBEK KS. REKTORA A. SŁOMKOWSKIEGO

Nie tylko ks. rektor A. Słomkowski darzył księdza prymasa wielkim szacunkiem, ale również ksiądz kardynał miał duży respekt wobec księdza rektora. Żył przed wszystkim wielką dla niego wdzięcznością za to, kim był ksiądz rektor i czego dokonał dla Kościoła. Wynika to choćby z kilku listów zachowanych w osobistym archiwum ks. A. Słomkowskiego (Warzeszak, Słomkowski, 1999, s. 384–388). I tak jako biskup lubelski przesłał mu dn. 13.01.1948 r. listownie życzenia imieninowe, w których kreśli niejako zarazem sylwetkę rektora: „Obfitości łask Bożych, które oby wydały owoc stokrotny dla chwały Bożej i dla rozwoju Uczelni, której Ksiądz Rektor z takim poświęceniem, bezinteresownością i oddaniem się służy. Niech rosną ludzie, niech rosną dzieła, mury – w ciągłej trosce o to – aby wszystko było przeniknięte duchem Bożym” (tamże, s. 384). Podobnie w życzeniach przesłanych z okazji 25-lecia święceń kapłańskich (17.10.1950 r.) podkreśla, że w ks. Słomkowskim ziarno kapłaństwa trafiło na dobrą glebę, życząc, by wydawało owoc stokrotny w dalszych latach życia. W drugim liście przesłanym z tej samej okazji (14.10.1950 r.) biskup lubelski podkreśla, że Bóg tak „przedziwnie urabiał umysł i wolę, tak przedziwnie kształtował całe jego życie i rzeźbił jego charakter dżutem przeróżnych kolei życiowych aż do obecnej chwili dojrzałości duchowej” (tamże, s. 385), i życzy,

by swym duchem przepojonym umiłowaniem Chrystusa i Jego prawdy przewodni-
czył młodzieży akademickiej.

Pod koniec roku akademickiego 1971 r. ks. A. Słomkowski kończy, nieste-
ty, pracę jako wykładowca dogmatyki w seminarium gnieźnieńskim. Za tę pracę
ksiądz prymas dziękuje mu z całego serca, jako że: „prowadził ją z niesłabnącym za-
palem oraz z wyjątkową kompetencją doświadczonego długoletnią pracą naukową
wykładowcy”, interesując się przy tym życiem seminarium jako całości. Toteż z ża-
łem seminarium traci takiego człowieka (tamże, s. 386). Nie zabrakło też podzięko-
wań z okazji złotego jubileuszu kapłańskiego ks. A. Słomkowskiego (11.10.1975 r.).
Ksiądz prymas pisze wówczas, że ks. Słomkowski przeżył swe kapłaństwo głęboko
i pięknie, wykorzystał osobiste zdolności i otrzymane w kapłaństwie dary do tego,
by ubogacać swoich braci i całą wspólnotę Kościoła na różnych niezwykle odp-
owiedzialnych odcinkach swej pracy. Zapewnia też o uczuciach braterskiej jedności,
oddania i serdecznej życzliwości (tamże, s. 387). Zwieńczeniem wyrazów szacunku
stało się w sposób szczególny przemówienie księdza prymasa na inauguracji roku
akademickiego 1978/1979 na KUL, w którym przypomniał, że ks. rektor A. Słom-
kowski był prawdziwym twórcą i odnowicielem KUL: „Jako biskup lubelski byłem
w tym okresie świadkiem jego zmagani, trudów, poświęceń, upokorzeń, gotowości
na wszystko i wiary, którą zawsze umiał łączyć z miłością” (tamże, s. 388).

Relacje pomiędzy tymi dwoma wielce zasłużonymi ludźmi Kościoła opisa-
łem w monografii poświęconej ks. A. Słomkowskiemu na tyle szczegółowo, na ile
pozwalają dostępne wówczas źródła. Dopiero po ok. dziesięciu latach od powołania
IPN ustawą z dn. 18.12.1998 r. otrzymałem dostęp do zgromadzonych tam akt, któ-
re opracowałem w osobnym artykule (Warzeszak, Słomkowski, 2017, s. 239–257).
Zaś notatki z audjencji księdza prymasa, jakich udzielał poszczególnym osobom,
są publikowane od 2007 r. Dopiero kiedy opublikowano osiemnaście tomów tych
notatek, postanowiłem do nich sięgnąć i w ich świetle na nowo ukazać kontakty po-
między tymi dwoma wielkimi osobowościami. I rzeczywiście okazało się, że ksiądz
prymas skrupulatnie odnotowywał spotkania z ks. Słomkowskim, krótko zapisując,
w jakich sprawach był przyjmowany.

OKRES REKTORATU KS. A. SŁOMKOWSKIEGO

Przejrzałem starannie notatki księdza prymasa z lat 1948–1952, kiedy był
biskupem lubelskim (do stycznia 1949 r.), i znalazłem pośród nich jedną tylko
wzmiankę, że uczestniczył na KUL w pewnej uroczystości, natomiast ks. Słomkow-
ski nie jest tam w ogóle wymieniony. Natomiast ich kontakty niewątpliwie miały
w tamtym czasie miejsce. Wspominał bowiem o nich sam ksiądz prymas w kazaniu

wygłoszonym w kościele akademickim KUL dnia 12.11.1978 r.: „Żyje jeszcze pod Warszawą, w skromnych warunkach, ale świadom swojego wkładu w Uczelnię, która trwa, drugi prawdziwy jej twórca, odnowiciel Uniwersytetu Lubelskiego po wojnie, ksiądz Antoni Słomkowski. Jako biskup lubelski byłem w tym okresie świadkiem jego zmagani, trudów, poświęceń, upokorzeń, gotowości na wszystko i wiary, którą zawsze umiał łączyć z miłością. Studenci, którzy się z nim zetknęli, doświadczyli, że prawdę łączył z miłością: *Veritatem facientes in caritate*. Wielu było takich, którzy umieli pracować w warunkach bardzo trudnych. Chociaż ich wiedzę i kompetencje na pewno doceniłyby i inne uczelnie – trwali tutaj” (Warzeszak, Słomkowski, 1999, s. 388). To publiczne oświadczenie księdza prymasa w tak uroczystej chwili, wobec całej społeczności KUL-u, może zarazem bardzo wiele powiedzieć o bliskości relacji pomiędzy księdzem prymasem a ks. A. Słomkowskim, o wielkim szacunku, jaki żywił ksiądz prymas do odnowiciela KUL-u po II wojnie światowej. Sądzę, że to świadectwo dobrze tłumaczy wszystkie przytoczone w tym artykule własnoręczne adnotacje księdza prymasa dotyczące audiencji udzielanych ks. Słomkowskiemu.

O tej bliskiej relacji pomiędzy ks. rektorem A. Słomkowskim a księdzem prymasem Stefanem Wyszyńskim wiedzieli także komuniści. Również z tego względu aresztowali ks. Antoniego Słomkowskiego. Świadczyć może o tym choćby zachowany w IPN wniosek kierownika sekcji III, w. V b V MBP, podpis nieczytelny, o aresztowanie kapłana zamieszczony w akcie oskarżenia, w którym pisze on: „Areszt ks. Słomkowskiego jednocześnie będzie bezpośrednim uderzeniem w Wyszyńskiego, ponieważ Słomkowski jest jego człowiekiem, jego zaufanym jeszcze z czasów pobytu Wyszyńskiego w Lublinie. Oprócz tego areszt będzie korzystny dla spraw Kaczmarka” (IPN BU 0445/39/3, s. 7). Z treści aktu oskarżenia wynika więc w sposób oczywisty, że ubowcy przygotowywali się już przynajmniej rok wcześniej do aresztowania księdza prymasa i w tym celu szukali tzw. haków na ludzi jemu bliskich, co mogłoby go ukazać w złym świetle. Świadczy to także o tym, że ubowcy zamierzali połączyć proces ks. Słomkowskiego z procesem księdza prymasa, a także z procesem ks. biskupa Cz. Kaczmarka. Dopiero śledczy Czesław Ruzga dn. 7.10.1952 r., a więc w akcie kończącym proces przesłuchań, wydał postanowienie, aby: „materiały dotyczące nadużyć dokonanych na szkodę interesu publicznego na terenie KUL wyłączyć do odrębnego postępowania” (IPN BU 0445/39/3, s. 44). Można by rozumieć to postanowienie dwojako: albo jako decyzję, by sprawę dewizową oddzielić od sprawy ideologicznej, bądź aby oddzielić proces ks. A. Słomkowskiego od procesu księdza prymasa lub ks. biskupa Cz. Kaczmarka.

Rzecz znamienna, że w akcie oskarżenia ks. A. Słomkowskiego na pierwszym miejscu zostały postawione zarzuty ideologiczne, a dopiero na samym końcu dołączono do nich zarzuty dewizowe. Lektura protokołów z jego przesłuchań uka-

zuje natomiast, że śledczy skupiali się jedynie na sprawach dewizowych, co prawdopodobnie wynikało z tego, że zarzutów o charakterze ideologicznym nie można było potraktować jako karnych, dlatego uzasadniono akt oskarżenia zarzutami dewizowymi, próbując w ten sposób oczernić rektora.

NOTATKI Z 1952 R. ZWIĄZANE Z UWIĘZIENIEM

Ks. A. Słomkowski został usunięty z urzędu rektora KUL pod koniec września 1951 r. Udał się wówczas do księży Pallotynów, do Ołtarzewa. Najwcześniejsza notatka księdza prymasa odnosząca się do tej sytuacji pochodzi z dn. 26.01.1952 r. Prymas notuje wówczas, że przybył ks. bp P. Kałwa, z którym omówił sprawy KUL. Ksiądz biskup wyraził pogląd, że sytuacja powoli się normuje, co może świadczyć o tym, że wcześniejsze odsunięcie rektora Słomkowskiego wywołało pewien chaos na uczelni. Nowy zaś rektor – ks. J. Iwanicki – „przystąpił do organizacji spraw gospodarczych, które były w dużym nieładzie, na skutek bardzo indywidualnej metody zarządzania tymi sprawami przez poprzednika, ks. Słomkowskiego. Ksiądz biskup wyraził przy tym nadzieję, że ustosunkowanie się Senatu będzie rzeczowe, w miarę jak zorientuje się w pracy nowego rektora” (Wyszyński, 2007, s. 77)², czyli że Senat Uczelni zaakceptuje ks. J. Iwanickiego na stanowisku rektora KUL.

Następnego dnia, tj. 27.01.1952 r., pojawił się u księdza prymasa ks. A. Słomkowski „usunięty z rektora KUL” (tamże, s. 80). Po tej rozmowie ksiądz prymas odnotował, że prosił księdza rektora, by nie jeździł do Lublina i oddał się pracy wśród młodzieży pallotyńskiej. Motywował swą prośbę tym, że: „władze bezpieczeństwa nie trawią dobrze ks. rektora. Ma siedzieć w więzieniu, lepiej niech wykłada teologię. Na więzienie będzie jeszcze czas. Ksiądz rektor daje się przekonać tymi »niezwykłymi wywodami«” – puentuje ksiądz prymas. Z tej notatki wynika więc, że ksiądz prymas wiedział, iż ks. Słomkowski jest w Ołtarzewie, prowadzi wykłady, i popierał ten rodzaj pracy. Wiedział również, że wcześniej odwiedził KUL. Można zapytać: dlaczego był w Lublinie? Otóż w styczniu 1952 r. zmarła jego matka i oczywistą rzeczą było, że pojechał na pogrzeb. Jak poświadcza pani prof. Grażyna Karolewicz, która wówczas była studentką, pogrzeb ten był ze strony społeczno-

2 Podobną opinię wyraził ksiądz prymas po posiedzeniu Komisji biskupów do spraw KUL, która odbyła się w godzinach popołudniowych po inauguracji roku akademickiego 1952/1953. Ksiądz prymas zreferował wyniki Komisji, która przeprowadziła badanie spraw gospodarczych KUL w lipcu 1952 r. Powtórzył, że ogólne wrażenie jest takie: „ks. Słomkowski prowadził KUL na własną odpowiedzialność i rachunek. Nie zdołał ogarnąć całości, wskutek czego doprowadził do nieładu administracyjnego. W okresie prowizorium nie dostrzegł momentu stabilizacji, który domagał się przechodzenia na normalne administrowanie uczelnią. Słowem, okres prowizorium okresu przejściowego był zbyt długo przeciągnięty. Sprawozdanie komisji rewizyjnej przyjęto do wiadomości i przekazano ks. rektorowi do realizacji jego uwag i spostrzeżeń” (Wyszyński, 2007, s. 192).

ści akademickiej wielką manifestacją solidarności z ks. rektorem A. Słomkowskim. Nic więc dziwnego, że władze bezpieczeństwa nie „trawiły” go w Lublinie. Należy tu wspomnieć jeszcze o zrządzeniu opatrności Bożej pomiędzy śmiercią matki a aresztowaniem. Kiedy w czasie rektoratu rozprowadzano o aresztowaniu, jego matka bardzo się modliła za niego. Powiedziała mu kiedyś: „Antosiu, kocham cię bardzo jako swego syna. Gdybyś został aresztowany, to ja bym chyba pod bramą więzienną zakończyła swe życie. Tobie jednak nie wolno zdradzić Kościoła, nie wolno ci zdradzić KUL. Musisz być wierny”. Zmarła w styczniu 1952 r., a ojciec został aresztowany w kwietniu – zeznaje świadek (Warzeszak, Słomkowski, 1999, s. 417).

Bo dnia 1.04.1952 r. ks. A. Słomkowski rzeczywiście został aresztowany. Nakaz aresztowania wydał kierownik sekcji III w. V b V MBO. Istnieje informacja dotycząca ks. Słomkowskiego, sporządzona w Warszawie, dn. 28.03.1952 r. z adnotacją „ściśle tajne” i adresem jego pobytu: „Ołtarzew koło Warszawy (klasztor Pallotynów)”. Data niniejsza nie jest przypadkowa. Tego dnia bowiem, tj. 28.03.1952 r. ogłoszono ustawę karną dewizową, na mocy której ks. A. Słomkowski mógł być dopiero aresztowany. Ponieważ jednak prawo nie działa wstecz, w uzasadnieniu powołano się ponadto na dekret z dn. 26.04.1936 r.

Postanowienie o zatrzymaniu wydano z kolei wkrótce, tj. dn. 1.04.1952 r. Na postanowieniu o aresztowaniu pod tą datą złożył podpis także ks. Słomkowski, potwierdzając tym samym, że okazano mu to postanowienie. Zaś w dn. 3.04.1952 r. zostało wydane kolejne postanowienie o wszczęciu śledztwa, które podpisał śledczy, (podpis nieczytelny) precyzując zarazem jego powód – mianowicie: „nielegalny handel obcą walutą” (IPN Bu 0445/39/3; XVIII/E/2 T.3. cz. V).

Ksiądz prymas został powiadomiony o aresztowaniu ks. Słomkowskiego niemal natychmiast. Przebywał wtedy w Gnieźnie, goszcząc na przedstawieniu, które przygotowali klerycy gnieźnieńskiego seminarium, i ktoś mu tę wiadomość wtedy przekazał. Dnia 5.04.1952 r. zanotował jeszcze po raz drugi, że po powrocie do Warszawy, kiedy wjeżdżał w bramę domu przy al. Szucha, przekazano mu wiadomość o aresztowaniu ks. Słomkowskiego i jego brata Leonarda (Wyszyński, 2017a, s. 177).

Pod datą 30.07.1952 r. ksiądz prymas notował z kolei, że ks. bp Z. Choroński ma wystąpić w sprawie aresztowania ks. A. Słomkowskiego, którego bezpieczeństwo gwarantowała wcześniej Komisja Mieszana (tamże, s. 254), Komisja Rządowo-Kościelna, ustalając, że ks. A. Słomkowski pozostanie na wolności. Jak z tego wynika, strona rządowa nie dotrzymała tej umowy. Władze komunistyczne nie zaprzestały również czystek na KUL. Pod datą 16.07.1952 r. ksiądz prymas napomyka o skreślaniu, tj. wyrzucaniu, z uczelni profesorów. Rzecz znamienna, że dotyczyły one „głównie księży” (tamże, s. 254).

W dn. 25.02.1953 r. ks. Hieronim Goździewicz referował księdzu prymasowi rozprawę sądową, która w tych dniach (tj. dn. 24 lutego 1953 r.) toczyła się przed Sądem Wojewódzkim dla m. st. Warszawy. Sędzia miała być nastawiona bardzo łagodnie. Była to sędzia młoda, początkowo surowa, lecz później już sympatycznie usposobiona, jako że została „pokonana przez postawę oskarżonego” – ks. Słomkowskiego. Ks. Słomkowski – zdaniem referenta – „staje w całej prawdzie, mężnie i mądrze się broni”. Adwokat zaś wojskowy – Jan Wal: „broni wspaniale, prokurator jest umiarkowany. Zdaje się, że jest to widowisko *ad captandam benevolentiam*. Proces jest odłożony” – stwierdza na koniec referent (Wyszyński, 2017b, s. 60)³.

W dn. 9.11.1952 r. bp P. Kałwa jeszcze raz referuje księdzu prymasowi sytuację gospodarczą na KUL po odejściu ks. Słomkowskiego, co pozostawiło ślad w dłuższej notatce z tej rozmowy: „Ogólne wrażenie jest takie: ks. Słomkowski prowadził KUL na własną odpowiedzialność i rachunek. Nie zdołał ogarnąć całości, wskutek czego doprowadził do nieładu administracyjnego. W okresie *provisorium* nie dostrzegł momentu stabilizacji, który domagał się przechodzenia na normalne administrowanie uczelnią. Słowem, czas *provisorium* okresu przejściowego był zbyt długo przeciągnięty. Sprawozdanie komisji przyjęto do wiadomości i przekazano ks. rektorowi [Iwanickiemu] do realizacji” (Wyszyński, 2007, s. 345).

Trudno tu polemizować z oceną ks. biskupa P. Kałwy i komisji kontrolnej. Tak to bowiem wyglądało z ich punktu widzenia. Jednak z punktu widzenia ks. Słomkowskiego sytuacja finansowa rzeczywiście się stabilizowała, ale nagle latem 1951 r. powstał problem z naborem studentów. Bowiem władze komunistyczne wydały zakaz przyjmowania na studia dzieci tzw. kułaków. Ks. Słomkowski uznał to za krzywdzące i postanowił wszystkich przyjąć na KUL. W tym celu zamierzał nawet wybudować w trybie pilnym akademiki. Rozchwiało to oczywiście finanse uczelni. Nic więc dziwnego, że sytuacja finansowa stała się trudna. Ks. Słomkowski uczynił to rzeczywiście na swoją odpowiedzialność. Ale za to wyjeżdżając z KUL pod koniec września 1951 r., mógł oglądać mocno zaawansowany postęp prac budowlanych.

W dniu 30.11.1954 r. ks. A. Słomkowski został zwolniony z więzienia w Sztumie. Pod datą 15.10.1956 r. Ministerstwo Sprawiedliwości wydało zaświad-

3 Redaktorzy tomu podają informacje dotyczące sędziny i prokuratora: sędzią była Sabina Pawelec, pracowała w Wydziale Karnym Sądu Wojewódzkiego dla miasta stołecznego Warszawy (1954–1974), następnie w Ministerstwie Sprawiedliwości, Sędzia Sądu Najwyższego w latach 1978–1989. W czasie stanu wojennego wydawała wyroki w sprawach politycznych. Prokurator Benedykt Jodelko (1918–1989) pracował w Prokuraturze Generalnej w czasach stalinizmu. W czasie drugiej rozprawy 16.04.1953 r. ks. A. Słomkowski został skazany na karę trzech lat i czterech miesięcy więzienia. Sąd Najwyższy zmienił karę na trzy lata więzienia i 2 lata pozbawienia praw publicznych. Więziony był na Mokotowie w Warszawie i w Sztumie. Wyszedł na wolność w listopadzie 1954 r.

czenie, że ks. A. Słomkowski (ur. dn. 5.12.1900 r., zam. Lublin, al. Raclawickie 14, ksiądz, rektor KUL) był skazany przez Sąd Wojewódzki dla m.st. Warszawy wyrokiem prawomocnym dn. 22.11.1953 r. z art. 16,5 dekretu z dn. 26.04.1936 r. oraz art. 3, par. 2 ustawy karnej dewizowej z dn. 28.03.1952 r. na karę 4 lat i 2000 zł grzywny, jak również utratę praw obywatelskich na 2 lata. Po zastosowaniu amnestii kara łączna wyniosła 3 lata i miesiąc wraz z utratą praw obywatelskich na 2 lata.

PROBLEMY Z POWROTEM KS. SŁOMKOWSKIEGO DO PRACY NA KUL

W latach 1957–1960 władze państwowe tolerowały jeszcze pracę ks. Słomkowskiego na KUL. Jak nadmieniał ks. rektor Antoni Dębiński (b.d.), otrzymywał on w tych latach wykłady zlecone na KUL z teologii dogmatycznej, ascetycznej i mistycznej. Z inicjatywy ks. Słomkowskiego utworzono także katedrę ascetyki i mistyki na Wydziale Teologicznym, co dało podstawę do historycznego rozwoju teologii duchowości w Polsce. Na tym Wydziale specjalizowało się, doktoryzowało i habilitowało się wielu teologów, którzy później rozwijali tę dziedzinę w ATK w Warszawie czy wykładali w różnych seminariach duchownych w Polsce. Choćby z tego tylko względu powrót ks. Słomkowskiego na KUL okazał się błogosławieństwem dla polskiej teologii.

Od strony formalnej kwestia zatrudnienia wyglądała następująco: pismem z dn. 12.01.1957 r. ks. prof. Marian Rechowicz – ówczesny rektor KUL – zwrócił się w imieniu Senatu do Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego w Warszawie z prośbą o reaktywowanie ks. dr. A. Słomkowskiego, profesora zwyczajnego na Wydziale Teologicznym KUL. Motywował to tym, że ks. Słomkowski odbył już zasądzoną karę i „uzyskał rehabilitację z mocy samej ustawy (31.10.1951 r.) i możliwość powrotu na stanowisko profesora KUL” (Warzeszak, Słomkowski, 1999, s. 501). Na tę prośbę Ministerstwo odpowiedziało, że przez analogię zastosuje do ks. Słomkowskiego przepisy ustawy z dn. 17.02.1922 r. o państwowej służbie cywilnej w brzmieniu obwieszczenia Prezesa Rady Ministrów z dn. 18.01.1949 r. i „ze względu na kryteria moralno-polityczne tych pracowników powinny być co najmniej równorzędne” (tamże), a więc ze względów politycznych. Z tej to przyczyny Ministerstwo uważa, że „właściwą formą załatwienia sprawy ks. dr. Słomkowskiego będzie wystąpienie o zatarcie skazania, względnie rewizję procesu, a następnie zatrudnienie go w KUL” (tamże, s. 502). Ks. rektor M. Rechowicz odpowiedział na to, że ten wymóg postawiony przez Ministerstwo nie znajduje podstaw w prawodawstwie, a więc ani w ustawie o szkolnictwie wyższym z dn. 15.12.1951 r., ani też w ustawie o państwowej służbie cywilnej zastosowanej przez analogię do ks. Słomkowskiego, gdyż ta „ustawa przewiduje w art. 7 możliwość powołania do służby państwowej obywatela

karanego uprzednio sądownie, uzależniając jego powołanie nie od przeprowadzenia postępowania o zatarcie skazania lub rewizji procesu, ale wyłącznie tylko od zezwolenia właściwej władzy naczelnej” (tamże, s. 503).

Niestety w 1960 roku ks. A. Słomkowski musiał jednak opuścić KUL. Odnosnie do tej sprawy pozostało kilka notatek księdza prymasa. I tak w dn. 5.04.1960 r. ksiądz prymas przyjął rektora ks. Rechowicza i prorektora Papierkowskiego (Wyszyński, 2019b, s. 98), którzy poinformowali, że są po rozmowie w Ministerstwie Szkolnictwa Wyższego i w Głównym Urzędzie do Spraw Wyznań (dyr. Lech), gdzie omawiali sprawę usunięcia z KUL ks. Słomkowskiego oraz prof. Czumy i ks. Rybczyka. Są zdecydowani ich bronić, jednak należy to uczynić w taki sposób, aby nie poświęcać interesu instytucji dla kilku osób. Niecałe dwa miesiące później, tj. dn. 17.06.1960 r., ksiądz prymas odnotowuje rozmowę z ks. rektorem Rechowiczem i dziekanem Łachem z KUL, którzy informują, że „rząd domaga się usunięcia z KUL ks. Słomkowskiego i prof. Czumy” (Wyszyński, 2019b, s. 154). Niecały tydzień później, tj. dn. 22.06.1960 r., u księdza prymasa pojawia się jeszcze biskup Kałwa, który przedstawia werdykt, że zarówno ks. Słomkowski, jak i prof. Czuma muszą opuścić KUL (Wyszyński, 2019b, s. 161). W dn. 27.06.1960 r. ksiądz prymas przyjmuje więc „ks. Słomkowskiego z KUL” i konstatuje, że jego „praca na KUL się kończy z powodu sprzeciwu rządu” (Wyszyński, 2019b, s. 165). Jednak ks. Słomkowski nie ma pozostać bezczynny, jako że „praca duszpasterstwa stanowego wymaga nowych sił kapłańskich”. Ksiądz prymas otworzył więc w ten sposób ks. Słomkowskiemu nowe pole działalności apostołskiej.

KWESTIA REHABILITACJI

W dn. 9.06.1960 r. ks. Słomkowski pisze list do księdza prymasa, wyjaśniając mu różne sprawy i przedsięwzięcia. Między innymi uzasadnia, dlaczego nie wszczął postępowania o swoją rehabilitację (Słomkowski, 1999b, s. 262–263; por. Słomkowski, 1999a, s. 346–348), którą Ministerstwo stawiało jako warunek dopuszczenia do dalszej jego pracy. Wyjaśnia mianowicie, że przede wszystkim nie czuł się w tej sprawie winny i dlatego uważał, że nie ma z czego się tłumaczyć. Powołuje się przy tym na adwokata, który oznajmił mu, że nawet sędziowie nie chcieli podjąć się prowadzenia jego procesu. Podkreśla następnie, że pobyt w więzieniu i nocne przesłuchania wytworzyły u niego tak silny uraz do śledczych i do sądu, że trudno byłoby mu teraz ów uraz przezwyciężyć. Jednak za najważniejszy powód tego zaniechania podaje konflikt sumienia, przed którym zostałby wówczas niechybnie postawiony. W śledztwie i na rozprawie mógł bowiem skorzystać z prawa oskarżonego i nie ujawnił nazwisk osób, o które go pytano. Gdyby jednak wszczął takie postępowanie rehabilitacyjne, nie mógłby już tych nazwisk nie ujawniać, bo

zawsze trzymał się zasady przyjętej przed wielu laty, że „raczej śmierć niż lekkie kłamstwo”, a więc choćby lekkiej nieprawdy nie mógł się dopuścić, ponieważ przekreśliłby tym samym zasady, którym chciał być wierny przez całe życie. Zatem, choć pozbawienie go profesury na KUL było dla niego przykre, gdyż utrudniało mu dokonanie podjętych prac ze studentami oraz utrudniało mu utrzymanie ośrodka rekolekcyjnego w Kaniach, to jednak na postępowanie rehabilitacyjne się nie zdecydował. Dodaje na koniec, że nie ma nawet pieniędzy na opłacenie adwokata, o co go raczej nikt nie pytał.

Toteż wyrok rehabilitacyjny wobec ks. A. Słomkowskiego wydał dopiero Sąd Okręgowy w Warszawie XII Wydział Karny w dn. 28.03.2018 r., dzięki staraniom rektora KUL ks. prof. dr. hab. Antoniego Dębińskiego oraz na wniosek IPN – Oddziałowej Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Warszawie. Na podstawie ustawy z dn. 23.02.1991 r. sąd stwierdził nieważność wyroków wydanych wobec ks. A. Słomkowskiego dn. 16.06.1953 r. i dn. 22.12.1953 r. Skazanie ks. Antoniego Słomkowskiego „za czyny dotyczące obrotu walutą zagraniczną było formą represji za jego działalność związaną z kierowaniem katolicką, niezależną od władz państwowych placówką naukową”, a tym samym z kształceniem „studentów w sposób wolny od wpływów ideologii komunistycznej”, a więc miało miejsce w kontekście „walki władz komunistycznych z Kościołem Katolickim” prowadzonej do 1956 r. Działalność ks. Słomkowskiego była zatem w istocie działaniem na rzecz niepodległego bytu Państwa Polskiego w rozumieniu ustawy z dn. 23.02.1991 r., dlatego IPN ocenia sam proces jako sfingowany (Nowotnik, 2018).

PRACA KS. A. SŁOMKOWSKIEGO W WYDZIALE SPRAW ZAKONNYCH

Po uwolnieniu z więzienia ks. A. Słomkowski zatrzymał się u księży Pallotyńów w Ołtarzewie i tam podjął wykłady w miejscowym seminarium. Chciał nawet, jak pisze w swych wspomnieniach, wstąpić do Pallotyńów. Jednak ksiądz prymas stanowczo się temu sprzeciwił. Może również dlatego zaangażował go w pracę duszpasterską, apostołską w Warszawie – najpierw w Wydziale Spraw Zakonnych. Tam ks. Słomkowski równocześnie zamieszkał. Pozostało szereg zapisków dotyczących tej pracy. Przebiegała ona bowiem pod protektorem księdza prymasa, co wynika bezpośrednio z jego notatek. Bo ks. Słomkowski był często w tych sprawach u księdza prymasa, informując go o różnych swoich przedsięwzięciach.

W dn. 9.05.1958 r. ksiądz prymas odnotował, że w czasie zebrania Konsulty Wyższych Przełożonych Zakonów Żeńskich powołano Komisję Szkolną – jako ciało doradcze dla szkolenia zakonnic. Członkiem tej Komisji został właśnie ks. A. Słomkowski (Wyszyński, 2018b, s. 135).

Istnieje także notatka prymasa pod datą 7.01.1959 r. ze spotkania z ks. A. Słomkowskim, podczas którego poinformował on księdza prymasa o „dniach skupienia dla zakonnic” (Wyszyński, 2019a, s. 9). Ksiądz prymas radził mu, by rozwijał temat łaski w życiu zakonnym. Ks. Słomkowski nosił się zaś z zamiarem rozwijania tematu modlitwy. Poinformował też księdza prymasa, że chciałby podjąć cykl wykładów o pedagogice katolickiej.

Notatka z dn. 3.05.1961 r. (Wyszyński, 2019c, s. 83) informuje o tym, że ksiądz prymas dokonał w kościele ojców Paulinów w Warszawie aktu oddania żeńskich zgromadzeń zakonnych Matce Bożej. Obecny był tam również ks. A. Słomkowski, co może świadczyć o tym, że był on zaangażowany w duchowe przygotowanie tego aktu.

Ks. A. Słomkowski angażował się także w formację duchową członkiń Instytutu Terezańskiego w Otwocku. Świadczy o tym notatka z dn. 19.08.1958 r., która informuje, że ksiądz prymas wyjeżdża do Otwocka, aby przyjąć śluby od członkiń Instytutu Świeckiego (Wyszyński, 2018b, s. 243). W przypisie redaktorzy podają, że od 1956 r. tym Instytutem opiekował się ks. A. Słomkowski. Instytut zaś pomagał w organizacji pielgrzymek nauczycieli na Jasną Górę, jak również rekolekcji dla nauczycieli oraz innych działań o charakterze duszpasterskim.

PRACA W DUSZPASTERSTWIE NAUCZYCIELI

W dniu 7.05.1958 r. ksiądz prymas odnotował, że był u niego ks. A. Słomkowski, by omówić sprawę duszpasterstwa zawodowego i dni skupienia dla lekarzy. Otrzymał pomoc na swoje prace i na kolonie letnie dla uczennic szkół (Wyszyński, 2018b, s. 133). Notatka z dn. 1.07.1959 r. informuje o tym, że w Częstochowie zakończyły się rekolekcje dla nauczycielstwa, które prowadził ks. Słomkowski ze swoim zespołem (Wyszyński, 2019a, s. 172).

Kolejna notatka, z dn. 4.02.1960 r. z Gniezna, mówi następnie o tym, że prymas omawiał z ks. Słomkowskim sprawy KUL, pracę ks. Słomkowskiego w duszpasterstwie stanowym prowadzonym w porozumieniu z Kurią. Kończąc tę rozmowę, prosił, by ks. Słomkowski nadal prowadził pracę grupową wśród inteligencji (Wyszyński, 2019b, s. 53).

W dn. 21.08.1958 r. ksiądz prymas odnotował, że o godz. 18.00 ma wyjechać na Żoliborz do Sióstr Zmartwychwstańek (Wyszyński, 2018b, s. 224), gdzie kończy się tydzień studiów dla dyrektorek i nauczycielek szkół zakonnych. Prowadził te studia ks. prałat A. Słomkowski. Ksiądz prymas natomiast wygłosił na zakończenie przemówienie.

Podobna notatka pojawia się pod datą 5.11.1960 r. Na Żoliborzu, w kaplicy u Sióstr Zmartwychwstanek, ksiądz prymas odprawił nabożeństwo dla nauczycielstwa z grup pielgrzymkowych ks. Kitlińskiego i ks. Słomkowskiego w liczbie około 200, głównie starszych osób. Wygłosił do nich przemówienie na temat: „Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny” (Wyszyński, 2019b, s. 243).

WYKŁADOWCA TEOLOGII DOGMATYCZNEJ W PRYMASOWSKIM SEMINARIUM DUCHOWNYM

Jeszcze podczas wakacji, tj. 9.08.1960 r., a więc po usunięciu go z KUL, ksiądz prymas w czasie rozmowy z ks. Słomkowskim prosił go, by poprowadził wykłady z *quaestiones selectae* w seminarium metropolitalnym, zwłaszcza *De Gratia, De Trinitate, de Eucharistia* (Wyszyński, 2019b, s. 185). W listopadzie 1960 r. ks. A. Słomkowski przyjeżdża do Gniezna i rozmawia o objęciu wykładów w seminarium gnieźnieńskim. Zaświadcza o tym notatka sporządzona w Gnieźnie dn. 22.11.1960 r., w której jest mowa o tych wykładach: „Będziemy dążyli do tego, by ks. Słomkowski objął wykłady z teologii dogmatycznej” i dalsza notatka: „Ks. Słomkowski po usunięciu przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego z KUL urządzi się w Gnieźnie” (Wyszyński, 2019b, s. 257 i 258). Trzy dni później, tj. dn. 25.11.1960 r., ksiądz prymas wyjeżdża do Warszawy i towarzyszy mu ks. A. Słomkowski (Wyszyński, 2019b, s. 261). W dniu 1.12.1960 r. ks. Słomkowski pojawia się u księdza prymasa i rozmawia z nim o sprawie pracy w duszpasterstwie stanowym (Wyszyński, 2019b, s. 264). Z kolei dnia 23.12.1960 r. prymas notuje w Warszawie, że „chory brat ks. Słomkowskiego po wielu latach więzienia za sprawy KUL-u oczekuje pomocy na urządzenie się w Warszawie” (Wyszyński, 2019b, s. 280).

Choć ksiądz prymas zdecydował się zatrudnić ks. A. Słomkowskiego już w czasie wakacji 1960 r., to jednak rzeczywiste zajęcia podjął on dopiero od wakacji 1961 r. Świadczą o tym notatki księdza prymasa. I tak dn. 1.02.1961 r. odnotowuje, że w Gnieźnie był u niego ks. A. Słomkowski i rozmowa toczyła się na temat deputata w seminarium metropolitalnym i pracy duszpasterskiej wśród nauczycieli (Wyszyński, 2019c, s. 26). Ponowna rozmowa na ten temat odbyła się dn. 29.04.1961 r. Ksiądz prymas chciał, by od wakacji ks. Słomkowski podjął w całości wykłady z teologii dogmatycznej. Jednak ks. A. Słomkowski uznał, że lepiej będzie jedną godzinę pozostawić dotychczasowemu wykładowcy (Wyszyński, 2019c, s. 81).

W dn. 16.05.1961 r. (Wyszyński, 2019c, s. 94) ksiądz prymas odnotował sprawę zadań księży deputowanych – opiekunów, wśród których jest ks. A. Słomkowski *pro disciplina* w seminarium arcybiskupim, którzy zajmowali się dyscypliną naukową i formacyjną w seminarium.

INNE SPRAWY NAUKOWE W GNIEŹNIE

Ks. A. Słomkowski, który po II wojnie światowej z tak wielkim rozmachem organizował naukę na KUL, w tym samym duchu rozpoczął swe działania w Gnieźnie. Wskazuje na to częstotliwość spotkań z księdzem prymasem.

Ksiądz prymas notuje w dn. 8.10.1958 r., że po kolacji, w rozmowie z biskupami Czerniakiem i Bernackim, przedstawił swój plan uzupełnienia Kapituły Prymasowskiej, do której wszedłby ks. Słomkowski wraz z dwoma innymi kapłanami archidiecezji gnieźnieńskiej.

Pod datą 4.06.1962 r. (Wyszyński, 2020b, s. 161) znajduje się notatka dotycząca remontu kanonii, czyli domu, w którym mieli zamieszkać ks. A. Słomkowski i ks. Kłoniecki.

Notatka z dn. 27.04.1967 r. wspomina o tym, że rektor seminarium gnieźnieńskiego przedstawił księdzu prymasowi sprawę uposażenia ks. prałata A. Słomkowskiego. Zapewne w tej samej sprawie ksiądz prymas przyjął też ks. rektora Więckowskiego i ks. A. Słomkowskiego w dn. 19.05.1967 r. (Wyszyński, 2024, s. 109 i 196).

Nazwisko ks. Słomkowskiego pojawia się również w notatce księdza prymasa z dn. 23.02.1959 r. (Wyszyński, 2019a, s. 59), mającej związek z Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Gnieźnie w kontekście sesji w Seminarium, na której jest ks. A. Słomkowski jako „deputowany *pro doctrina*” (opiekun od spraw nauczania). Na to spotkanie jako deputata, czyli opiekuna czuwającego nad poziomem naukowym w Seminarium, ks. Słomkowski przyjechał razem z księdzem prymasem, był jego gościem i z powrotem odjechał z nim do Warszawy. Świadczą o tym wzmianki z 22, 23, 25, 26 i 27 lutego 1961 r. (Wyszyński, 2019a, s. 58, 59, 61, 62). Są też inne wzmianki o wspólnym podróżowaniu z księdzem prymasem z Gniezna do Warszawy, np. dn. 25.11.1960 r. czy dn. 24.05.1961 r. (Wyszyński, 2019b, s. 261; Wyszyński, 2019c, s. 99) lub z powrotem, albo też mowa jest o tym, że ks. A. Słomkowski pozostał u księdza prymasa na obiedzie (Wyszyński, 2019a, s. 107).

Na spotkaniu z księdzem prymasem w dn. 29.09.1961 r. (Wyszyński, 2019c, s. 184) ks. A. Słomkowski przedstawił projekt zjazdu teologów polskich, wśród których wymienieni zostali o. B. Przybylski, ks. W. Granat i ks. F. Dziasek. Temat tego zjazdu został określony bardzo szeroko jako nauka o Kościele, sakramentologia, kapłaństwo, pilne opracowanie podręcznika do teologii dla świeckich.

Notatka z dn. 16.03.1967 r. (Wyszyński, 2024, s. 63) informuje, że ks. A. Słomkowski jest upoważniony do organizowania Towarzystwa Teologicznego w Gnieźnie. Pod tą samą datą, tj. dn. 16.03.1967 r., zamieszczona została notatka o sesji naukowej dla profesorów seminarium, a pod koniec wzmianka o ks. A. Słomkowskim i o Towarzystwie Teologicznym w Gnieźnie, co oznacza, że ks. A. Słomkowski wystąpił z tym projektem na tej właśnie sesji naukowej.

Jednak ks. A. Słomkowski zamierzał nie tylko założyć Towarzystwo Teologiczne w Gnieźnie, lecz dn. 3.02.1965 r. przedstawił ponadto księdzu prymasowi projekty prac wydawniczych i społeczno-apostolskich (Wyszyński, 2021, s. 7). I rzeczywiście – m.in. za jego namową – wznowiono wydawanie *Studia Gnesnensia*.

Ks. A. Słomkowski należał do tych duchownych w Polsce, którzy bardzo chętnie zajęli się wprowadzaniem teologii Soboru Watykańskiego II. Warto przypomnieć, że do czasu Soboru Watykańskiego II wykładano eklezjologię jedynie w ramach teologii fundamentalnej. Z rozmów z ks. A. Słomkowskim, jak i z treści jego skryptów, które pozostawił, wynika, że wykładał eklezjologię w duchu dogmatycznym. A przecież w tamtym gorącym, posoborowym czasie dopiero ucierały się poglądy, co należałoby wykładać w ramach teologii fundamentalnej, a co w ramach teologii dogmatycznej. Nawet w niektórych seminariach w Polsce wprowadzano eklezjologię dogmatyczną dopiero kilka lat po soborze. W seminarium gnieźnieńskim natomiast o wiele wcześniej – i to w dużej mierze dzięki ks. A. Słomkowskiemu. Z tej perspektywy można więc lepiej zrozumieć notatkę księdza prymasa z dn. 22.09.1967 r. (Wyszyński, 2024, s. 237), że na spotkaniu z ks. A. Słomkowskim oprócz omówienia pracy w Instytucie Życia Wewnętrznego ksiądz prymas wyłożył koncepcję nowej teologii fundamentalnej, opartej na układzie *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*.

SPRAWA PRYMASOWSKIEGO INSTYTUTU ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

Ks. A. Słomkowski był także inicjatorem studiów dla ojców duchownych, mistrzów i mistrzyń nowicjatów. Pod datą 4.01.1962 r. ksiądz prymas odnotował, że ks. A. Słomkowski omawiał w Gnieźnie z księdzem prymasem projekt „Studium Życia Wewnętrznego”, po czym Ksiądz Prymas polecił mu porozmawiać z o. B. Przybylskim na temat pomocy w dalszej pracy nad tym projektem⁴.

W dn. 22.03.1962 r. w Gnieźnie (Wyszyński, 2020b, s. 101) ks. A. Słomkowski był powtórnie u księdza prymasa w sprawie organizacji studiów ascetycznych w Warszawie. Padła też propozycja, zapewne ks. A. Słomkowskiego, by stroną organizacyjną zajęli się księża Pallotyń. Gdy zaś chodzi o program tego studium, to ma być on zróżnicowany: ogólny dla wszystkich, a specjalny dla zakonników oraz

4 Por. Wyszyński, 2020b, s. 5. Wydawcy podają krótki życiorys ks. A. Słomkowskiego. Piszą, że był profesorem filozofii i historii filozofii w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Gnieźnie w latach 1960–1968. Wkradła się tutaj nieścisłość. Owszem, wykładał filozofię, ale przed II wojną światową, natomiast w podanych latach wykładał teologię dogmatyczną, eklezjologię i inne traktaty. Inne dane się zgadzają, że w 1957 r. powrócił na KUL, ale w 1960 r. został ponownie usunięty z uczelni przez władze państwowe. Był twórcą i kierownikiem Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego w latach 1962–1971.

jeszcze inny dla świeckich. Natomiast punktem oparcia miałyby być – dla niego – nauka *de Corpore Christi Mystico*, która rzutowałaby na wszystkie obszary życia ludzkiego. W związku z tym zostali wymienieni dwaj teologowie belgijscy: Émile Mersch oraz Gustave Thils. Wybór tych teologów nie dziwi, gdyż byli to w owym czasie czołowi teologowie języka francuskiego, zajmujący się Kościołem jako Mistycznym Ciałem Chrystusa. Nie dziwi też, że była mowa o podobnym ujęciu teologii Kościoła, bo był to dopiero rok 1962 i po encyklice Piusa XII – dominujące ujęcie Kościoła. Nie dziwi też życzenie księdza prymasa, by tak ujęta nauka o Kościele rzutowała na wszystkie dziedziny ludzkiego życia.

Pod datą 5.04.1962 r. znalazła się wzmianka o wizycie ks. A. Słomkowskiego w Gnieźnie, w czasie której prosił o zwołanie konferencji teologów w sprawie rozpatrzenia projektu „szkoły ascetycznej” w Warszawie. Ksiądz prymas podtrzymywał, że opowiada się za: „programem osnutym wokół nauki *De Corpore Christi Mystico*, żeby stworzyć szkołę ascetyczną zbliżoną do szkoły Th. Mertona, E. Merscha i G. Thilsa, rzutującą na moralność i ascezę społeczną. Termin ustala się na miesiąc czerwiec” – zapisał ksiądz prymas (tamże, s. 115). Ksiądz prymas, jako pasterza i jako specjalistę w sferze katolickiej nauki społecznej, interesowało zwłaszcza, by ta szkoła wychowywała nie tylko do indywidualnej ascezy, ale także do społecznej, moralnej całego społeczeństwa.

Pod datą 26.06.1962 r. pojawia się notatka, że ksiądz prymas przyjął w Warszawie (tamże, s. 183) na audyencji trzech założycieli Studium Życia Wewnętrznego: ks. A. Słomkowskiego, o. B. Przybylskiego i ks. prowincjała E. Werona „w sprawie organizacji szkoły ascetyki chrześcijańskiej”. Referował ks. A. Słomkowski. Ustalono następnie, że ks. Słomkowski przedstawi na jesieni projekt skierowany do księży biskupów. Założyciele Studium mieli zatem przygotować jego projekt na jesieni. Tymczasem już wcześniej, tj. dn. 10.08.1962 r., udało im się nie tylko zaprezentować ów projekt, ale również skompletować ewentualnych wykładowców (tamże, s. 199).

Przygotowany projekt przedstawiał więc konkretny rozkład zajęć oraz skład personalny nauczających. Dlaczego ks. A. Słomkowskiemu tak zależało na tym, aby Studium było organizowane za wiedzą i przyzwoleniem księdza prymasa? Wydaje się, że zadecydowało o tym wiele względów. Ks. Słomkowski chciał przede wszystkim, żeby na studia byli posyłani księża diecezjalni i zakonni, a więc żeby biskupi i przełożeni zakonni godzili się na studia swoich księży. Aby mogli to czynić, musieliby przede wszystkim wiedzieć, czyj autorytet za tym stoi. Poza tym ks. A. Słomkowski był we wszystkim wierny dewizie św. Ignacego Antiocheńskiego: „nic bez wiedzy biskupa”.

W *Pro memoria* w roku 1965 pojawiają się jeszcze dwie notatki (Wyszyński, 2021, s. 119 i 171) o przyjęciu w Gnieźnie ks. A. Słomkowskiego – w sprawie nada-

wania stopnia licencjatu absolwentom Studium Życia Wewnętrznego. W czasie pierwszej z tych rozmów, która odbyła się dn. 26.04.1965 r., ksiądz prymas dostrzegł potrzebę wniesienia petycji w tej sprawie do Stolicy Apostolskiej. Zapewne ks. A. Słomkowski i inni kierujący Studium, a nade wszystko studenci, widzieli taką potrzebę, by absolwenci mogli ukończyć te studia, uzyskując stopień akademicki, gdyż wówczas byłoby ich łatwiej namówić do podjęcia takich studiów. W czasie drugiej wizyty, tj. dn. 7.06.1965 r., ks. A. Słomkowski „dopytywał” ponownie o uprawnienia licencyjne dla Instytutu Życia Wewnętrznego. Jednak ksiądz prymas powiadomił go, że sprawa jest trochę przedwczesna. Mimo to ks. A. Słomkowski pojawił się w tej samej sprawie u księdza prymasa raz jeszcze dn. 18.06.1965 r. (tamże, s. 183).

Notatka pod datą 22.02.1967 r. (Wyszyński, 2024, s. 45) informuje z kolei, że w Warszawie ksiądz prymas przyjął ks. prałata A. Słomkowskiego z 45 studentami Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego. Przyszli, by podziękować za zorganizowanie Studium i za opiekę. Przemówił ksiądz z Sandomierza, przemawiali też zakonnicy. Księży diecezjalnych było jedenastu, najwięcej zaś było salezjanów – dwunastu. Ksiądz prymas wygłosił wówczas przemówienie o soborowych ujęciach życia wewnętrznego. Po wakacjach, tj. w dniach 22.09. oraz 18.10.1967 r. (tamże, s. 237 i 255), ks. A. Słomkowski ponownie pojawił się u księdza prymasa, tym razem w Gnieźnie, po to, by przedstawić program pracy w Instytucie Życia Wewnętrznego.

POSTAWA WOBEC KOŚCIOŁA

Postawa ks. A. Słomkowskiego wobec Kościoła była zawsze niezłomna. Bronił zdecydowanie dobrego imienia biskupów. Świadczy o tym choćby notatka księdza prymasa z dn. 15.01.1959 r. ze spotkania z ks. S. Łachem – dziekanem i o. L. Krupą z KUL, w czasie którego omawiano atak ks. Borowskiego na „wysokich dygnitarzy kościelnych”, którzy są „przeciwni zasłużonej uczelni ATK”. Uczestnicy tego spotkania byli przeciwni temu atakowi, ale – jak podkreślił ksiądz prymas – „głównie ks. Słomkowski” (Wyszyński, 2019a, s. 20).

SPRAWA KAŃ

Przed przejściem do *Ad memoriam* należy wspomnieć list – odpowiedź z dn. 25.09.1959 r. na pismo ks. Słomkowskiego, w którym ksiądz prymas dziękuję mu za podjęcie niemałego trudu tworzenia w pobliżu Warszawy ośrodka rekollekcyjnego, gdzie mieszkańcy wielkiego miasta mogliby odetchnąć od zmęczenia i poddać się działaniu łaski Bożej, a następnie, tak wzmocnieni duchowo, mogli powrócić do pełnienia swych codziennych obowiązków (Warzeszak, 1999, s. 385).

Notatka z dn. 29.04.1961 r. zawiera opis rozmowy z ks. Słomkowskim, który otrzymał pomoc na budowę domu rekolekcyjnego, powstającego na działce kupionej za pieniądze pochodzące ze sprzedaży ojcowizny jednej z członkiń tworzonego Instytutu (Wyszyński, 2019c, s. 81). Następnie w notatce z dn. 26.05.1961 r. ksiądz prymas odnotowuje, że ks. A. Słomkowski otrzymał mszały benedyktyńskie dla swego zespołu (Wyszyński, 2019c, s. 100). Z kolei w notatce z dn. 7.06.1965 r. streszcza rozmowę z ks. A. Słomkowskim, jaka odbyła się w Gnieźnie i dotyczyła wykorzystania majątku w Kaniach pod Warszawą dla celów rekolekcyjnych. Ksiądz prymas zastrzegł przy tym, że: „Dobór (uczestników rekolekcji) ma być elitarny, nie zespołowy” (Wyszyński, 2021, s. 171). Ważne, że ksiądz prymas tę możliwość dostrzegał. Jeśli chodzi o grupy uczestniczące w tych rekolekcjach, słowo „elitarny”, jakiego użył, mogłoby wskazywać, że prowadzone rekolekcje winny służyć nade wszystko grupom „elitarnym”, a w znacznie mniejszym stopniu szerokim grupom zwykłych wiernych.

ZAKOŃCZENIE

Dotychczas wydane notatki księdza prymasa Stefana Wyszyńskiego obejmują okres od 1948 roku do 1971 roku włącznie. Zapewne w kolejnych tomach znajdą się również adnotacje dotyczące ks. A. Słomkowskiego. Ksiądz prymas kilka razy odwiedzał ks. A. Słomkowskiego w Kaniach Helenowskich koło Warszawy. Wiosną 1972 r. sam byłem świadkiem takich odwiedzin. Zapewne zostały one odnotowane także przez księdza prymasa. Jednak ks. A. Słomkowski po ciężkiej chorobie, jaką przeżył w r. 1972, wycofał się z czynnego życia, zrezygnował z wykładów w seminarium gnieźnieńskim, oddał także prowadzenie Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego ks. prof. Eugeniuszowi Weronowi SAC i osiadł w tworzonym przez siebie ośrodku rekolekcyjnym koło Warszawy. Nadwyrężone przez pracę i więzienie zdrowie oraz brak łatwego dostępu do biblioteki nie pozwalały mu już prowadzić szerszej pracy naukowej. Przygotował – co prawda – do druku *Teologię życia wewnętrznego*, której jednak nie udało się wydać w takiej formie, jaką przygotował. Niemniej jednak jego życie było bardzo owocne i dzisiaj Kościół w Polsce korzysta nadal z tego dorobku. Od dawna pojawiają się głosy ludzi, którzy go dobrze znali (biskupów, profesorów, osób świeckich), aby rozpocząć proces beatyfikacyjny ks. rektora Antoniego Słomkowskiego, odnowiciela Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Może ten artykuł będzie małym wkładem w ten proces.

Bibliografia

- Akta ze śledztwa wytworzone przez Urząd Bezpieczeństwa i zachowane w Instytucie Pamięci Narodowej (IPN), sygnatura: Bu 0445/39/3; XVIII/E/2 T.3. cz. V.
- Dębiński, A. (b.d.). Sądowa rehabilitacja ks. prof. Antoniego Słomkowskiego, pierwszego powojennego rektora KUL. 28.02.2025. Pobrano z: https://www.kul.pl/sadowa-rehabilitacja-ks-prof-antoniego-slomkowskiego-pierwszego-powojennego-rektora-kul,art_80731.html (20.01.2025).
- Nowotnik, R. (2018). Relacja z ogłoszenia wyroku rehabilitacyjnego w dniu 7.05.2018 r. Pobrano z: <https://dzieje.pl/aktualnosci/ipn-i-kul-przypomnialy-o-sadowej-rehabilitacji-ks-prof-antoniego-slomkowskiego> (21.01.2025).
- Słomkowski, A. (1999a). Odpowiedzi ks. prof. dr. Antoniego Słomkowskiego na ankietę Instytutu Historii Kościoła przy Wydziale Teologii KUL 1934–1944. W: J. Warzeszak, *Ks. Antoni Słomkowski (1900–1982). Rektor i odnowiciel KUL, teolog – rekolekcjonista, człowiek sumienia* (s. 346–348). Warszawa: Wydawnictwo WAW.
- Słomkowski, A. (1999b). Sprawozdanie z działalności złożone Księdzu Prymasowi S. Wyszyńskiemu, Gniezno 9.06.1960 r.. W: J. Warzeszak, *Ks. Antoni Słomkowski (1900–1982). Rektor i odnowiciel KUL, teolog – rekolekcjonista, człowiek sumienia* (s. 262–263). Warszawa: Wydawnictwo WAW.
- Słomkowski, A. (1999c). Świadcstwo o biskupie lubelskim, ks. S. Wyszyńskim złożone do Kurii Biskupiej na prośbę ks. Kan. Kanclerza Olecha i przesłane temuż dn. 20.01.1949 r. J. Warzeszak, *Ks. Antoni Słomkowski (1900–1982). Rektor i odnowiciel KUL, teolog – rekolekcjonista, człowiek sumienia* (s. 254–257). Warszawa: Wydawnictwo WAW.
- Warzeszak, J. (1999). *Ks. Antoni Słomkowski (1900–1982). Rektor i odnowiciel KUL, teolog – rekolekcjonista, człowiek sumienia*. Warszawa: Wydawnictwo WAW.
- Warzeszak, J. (2017). Rektor KUL, ks. prof. Antoni Słomkowski (1900–1982) w świetle materiałów zachowanych w Instytucie Pamięci Narodowej. W: L. Rasztawicki, P. Klimek (red.) „*A kimże jest człowiek?*” (Ps. 8,5) *Księga pamiątkowa dla uczczenia 75. rocznicy urodzin ks. Abpa Henryka Hosera SAC, Biskupa Warszawsko-Praskiego* (239–257). Warszawa: Apostolicum.
- Wyszyński, S. (2007). *Pro memoria: Zapiski z lat 1948–1949 i 1952–1953*. Warszawa: Soli Deo – Apostolicum, UKSW.
- Wyszyński, S. (2017a). *Pro memoria, t. 1, 1948–1952*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2017b). *Pro memoria, t. 2, 1953*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2018a). *Pro memoria, t. 3, 1953–1956*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

- Wyszyński, S. (2018b). *Pro memoria, t. 5, 1958*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2019a). *Pro memoria, t. 6, 1959*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2019b). *Pro memoria, t. 7, 1960*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2019c). *Pro memoria, t. 8, 1961*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2020a). *Pro memoria, t. 4, 1956–1957*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2020b). *Pro memoria, t. 9, 1962*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2021). *Pro memoria, t. 12, 1965*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2023). *Pro memoria, t. 18, 1971*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (2024). *Pro memoria, t. 14, 1967*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wyszyński, S. (b.d.). *Zapiski z 1952 r., z. 1* (brak pozostałych danych).

RELATIONS BETWEEN BLESSED CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI (1901-1981) AND FR. RECTOR OF THE CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN ANTONI SŁOMKOWSKI (1900-1982) IN THE LIGHT OF THE PRIMATE'S PRO MEMORIA NOTES AND OTHER LITTLE-KNOWN DOCUMENTS

SUMMARY

In this article, the author presents the close relationship that linked Blessed Primate Stefan Wyszyński with Fr. Antoni Słomkowski, rector and renewer of the Catholic University in Lublin, after World War II. This study is based on little-known archival documents preserved in the Institute of National Remembrance (IPN) and, above all, on the published *Pro memoria* of Cardinal Stefan Wyszyński. The reader gets a picture of two people of great merit to the Church in Poland but also a picture of the persecution to which the Church was exposed by the communists.

Article submitted: 24.02.2025; accepted: 09.04.2025.

Józef Warzeszak



RECENZJE



Słowa kluczowe: Matka Boża Łaskawa, obraz, kult maryjny, Warszawa

Keywords: Our Lady of Grace, painting, Marian cult, Warsaw

*Józef Mandziuk*¹

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0001-8168-1001

RECENZJA TOMU POKONFERENCYJNEGO MATKA BOŻA ŁASKAWA W WARSZAWIE POD RED. KS. ALEKSANDRA JACYNIAKA SJ I EDGARA SUKIENNIKA,

WYDAWNICTWO KONTRAST,
WARSZAWA 2024, SS. 137, FOT. 49

W wachlarzu publikacji poświęconych dziejom kultu maryjnego w Polsce przez długi czas brakowało naukowego opracowania ukazującego historię kultu łaskami słynącego obrazu Matki Bożej Łaskawej z kościoła ojców jezuitów w Warszawie na Starym Mieście. Wprawdzie kilkanaście lat temu na temat obrazu powstała obszerna praca autorstwa o. Józefa Marii Bartnika i Ewy Storożyńskiej pt. *Matka Boża Łaskawa a cud nad Wisłą*, lecz autorzy skupili się przede wszystkim na kwe-

¹ Ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk – profesor nauk humanistycznych, historyk Kościoła katolickiego, emerytowany pracownik naukowy Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa). W pracy badawczej zajmuje się głównie historią Kościoła na Śląsku, ze szczególnym uwzględnieniem bibliofilstwa i bibliotekoznawstwa kościelnego. Był redaktorem naczelnym czasopisma *Saeculum Christianum*.

ściach związanych z nadprzyrodzoną interwencją Patronki Stolicy w dzieje naszej Ojczyzny, gdy żołnierze polscy odnieśli spektakularne zwycięstwo nad liczniejszą armią bolszewicką, zatrzymując pochód komunizmu na zachód Europy. Bitwa, uznawana do dziś za jedno z najważniejszych zwycięstw militarnych w dziejach świata, przeszła do historii pod nazwą cudu nad Wisłą. Lecz w tej publikacji kwestie wcześniejszych dziejów łaskami słynącego obrazu były poruszane marginalnie, a wiele zagadnień wciąż czekało na swoich historyków.

Okazję do pogłębienia badań historycznych, teologicznych oraz artystycznych nad obrazem Matki Bożej Łaskawej dał złoty jubileusz 50-lecia koronacji wizerunku, który obchodzono uroczystie w Jej sanktuarium w sercu stolicy 7 X 2023 r. Dwa dni później na Akademii Katolickiej – Collegium Bobolanum odbyła się konferencja upamiętniająca wyjątkową rocznicę. Szeroki zakres tematyczny poszczególnych referatów oraz wiele ustaleń szczegółowych, w większości dotychczas nieznanych, dawały nadzieję na to, że wystąpienia prelegentów zostaną uwiecznione w formie pisemnej, a tym samym po złotym jubileuszu zostanie konkretny ślad. Tak też się stało i oto w maju 2024 r. do rąk czytelników oddana została praca zbiorowa *Matka Boża Łaskawa* pod redakcją o. Aleksandra Jacyniaka SJ i Edgara Sukiennika. Warto nadmienić, że nie jest to pierwsza publikacja redagowana przez tych dwóch naukowców, gdyż mają oni za sobą duże doświadczenie wydawnicze w sanktuarium Matki Jedności Chrześcijan w Świętej Lipce na Mazurach. Z tego doświadczenia skorzystali z dużą dokładnością, dzięki czemu czytelnik otrzymał do rąk książkę nie tylko ciekawą pod względem zawartości merytorycznej, lecz także starannie wydaną w twardej okładce.

Publikację otwiera artykuł bp. dr. hab. Michała Janochy, prof. UW, który omówił ikonografię wizerunku Matki Bożej Łaskawej we włoskiej diecezji Faenza. Biskup pomocniczy archidiecezji warszawskiej przenosi czytelników w czasie aż do 1412 r., gdy podczas zarazy panującej w Faenzy w kościele dominikanów powstał fresk czczony jako Madonna della Grazie (Matka Łaski). Jego sława spowodowała, że podobne przedstawienia Najświętszej Maryi Panny zaczęły powstawać w innych kościołach tego regionu. Koronacja obrazu w 1631 r. jeszcze bardziej wzmogła jego kult, a temu wydarzeniu przyglądał się o. Hiacynt Orselii, który przeszczepił kult Madonny ze strzałami na grunt polski, stając się pierwszym promotorem Jej kultu w świeżo powołanej stolicy Rzeczypospolitej. Hierarcha zwrócił uwagę także na fakt, że ikonografia Matki Boskiej Łaskawej, która rozwijała się w okolicach Faenzy, a w połowie XVII w. dotarła do Warszawy i wywarła wpływ na Rzeczpospolitą, nigdzie w Europie poza tymi dwoma regionami nie istnieje.

W kolejnym artykule ks. prof. dr. hab. Zdzisław Janiec z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ukazał koronację obrazu Matki Bożej Łaskawej w świetle

Obrzędu koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny, zatwierdzonego przez Jana Pawła II 25 marca 1981 r., a wydanego w Polsce w 2004 r. Aby uzyskać ten cel, autor poddał szczegółowej analizie teologiczno-liturgicznej sam obrzęd koronacji wizerunku. Uzyskaną syntezę ujął w czterech odśłonach. Najpierw zaprezentował zarys historyczny obrzędu koronacji, następnie ukazał ryt koronacji obrazu Najświętszej Maryi Panny podczas Mszy św., dalej przedstawił schemat modlitwy koronacyjnej, będącej inspiracją do naśladowania Jezusa i Maryi, a na końcu wskazał koronację obrazu jako świadectwo kultu Pani Łaskawej w Warszawie, nie pomijając zaleceń pastoralno-liturgicznych w odniesieniu do aktu koronacji.

Przed wyjątkowo trudnym zadaniem stanął autor trzeciego tekstu – o. dr Aleksander Jacyniak – wykładowca Collegium Bobolanum w Warszawie oraz proboszcz parafii św. Stanisława Kostki w Wasilkowie. Jezuita postawił sobie ambitny cel ukazania związków św. Andrzeja Boboli – jezuitę, męczennika i patrona Polski z wizerunkiem Matki Bożej Łaskawej. Nie ma dowodów na to, że przyszedł męczennik kiedykolwiek modlił się przed tym wizerunkiem. Jednak nie ulega wątpliwości, że ich zauważalna dla świata więź duchowa rozpoczęła się już w wiecznej szczęśliwości, co autor ukazał na przykładzie następujących wydarzeń: bitwy warszawskiej z 1920 r. oraz powstania warszawskiego z 1944 r.

W publikacji nie mogło zabraknąć tekstu ukazującego rozwój kultu Matki Bożej Łaskawej pod opieką zakonu pijarów, a temu zagadnieniu przyjrzał się bliżej dr Edgar Sukiennik z Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego, współredaktor tomu. Właśnie duchowym synom św. Józefa Kalasancjusza przypadła w udziale piecza nad cudownym wizerunkiem, który początkowo odbierał cześć w kościele przy ul. Długiej (obecnie katedra polowa Wojska Polskiego), a w 1834 r. został przeniesiony do kościoła przy ul. Świętojańskiej, skąd władze zaborcze usunęły wcześniej jezuitów. Historyk przeszedł też życiorysy bardziej i mniej znanych absolwentów szkoły pijarskiej, która wydała na świat wielu światłych i zasłużonych obywateli Rzeczypospolitej, którzy właśnie przed wizerunkiem patronki Warszawy formowali swoje życie i sumienia.

Kolejne artykuły wiążą się już ściśle z tematyką koronacyjną. O. Krzysztof Dorosz – jezuita i pracownik Archiwum Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Warszawie – omówił przygotowania, przebieg i echa uroczystości z 7 X 1973 r. w świetle dokumentów zdeponowanych w tymże archiwum. Dzięki jego badaniom wiele dotychczas nieznanych materiałów źródłowych zostanie wprowadzonych do obiegu naukowego w tym tomie. Zwraca uwagę fakt, że liturgia koronacyjna była olbrzymim przedsięwzięciem nie tylko duchowym, lecz także logistycznym, a koordynację prac przygotowawczych podzielono na kilkanaście tzw. referatów odpowiedzialnych za poszczególne bloki tematyczne.

Na każdym etapie prac jezuitów wspierał prymas bł. Stefan Wyszyński, który nadał obchodom rangę ogólnopolską, o czym najwymowniej świadczy fakt, że w liturgii koronacyjnej wzięło udział 28 biskupów.

Kardynał Wyszyński był głównym koronatorem obrazu Matki Bożej Łaskawej, dlatego omawiana publikacja zawiera też artykuły poświęcone jego maryjnemu nauczaniu w odniesieniu do kultu Patronki Stolicy i Strażniczki Polski. Nad tymi zagadnieniami pochyliły się członkinie Instytutu Prymasa Wyszyńskiego – Beata Mackiewicz i Anna Rastawicka. Pierwsza z wymienionych przypominała, że kościół jezuitów pw. Matki Bożej Łaskawej był dla prymasa miejscem bardzo ważnym – to serce stolicy Polski, a więc miasta, w którym dzieją się „wielkie sprawy Narodu”, „miasta nieujarzmionego”. Przez cały okres posługi pasterskiej hierarcha szerzył kult Matki Bożej Łaskawej w archidiecezji warszawskiej. Nauczał, że od Matki Bożej ludzie uczą się silnej wiary i mężnie ją wyznają. Ten tekst koresponduje z artykułem Anny Rastawickiej, która omówiła treści zawarte w homiliach wygłoszonych przez kardynała Wyszyńskiego w Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej. W przepowiadaniu pasterskim prymasa dominuje prawda o Maryi obecnej w życiu człowieka. Prymas Tysiąclecia przypominał, że Ona nie odeszła do archiwum, lecz prawdziwie jest z ludem Bożym. W nauczaniu pasterskim prymasa Warszawa – stolica Polski, która tak wiele wycierpiała w czasie wojen, jawi się jako miasto potrzebujące szczególnej obecności Matki Łaskawej, która łamie strzały gniewu Bożego, jak została przedstawiona na wizerunku w kościele jezuitów przy ul. Świętojańskiej.

Publikację zamyka artykuł o charakterze popularnym, w którym prof. dr hab. Tadeusz Kulik – wykładowca Politechniki Warszawskiej oraz prezes Akcji Katolickiej w archidiecezji warszawskiej oraz Aneta Ciężarek ze Społecznego Komitetu Krzewienia Kultu Matki Bożej Łaskawej ukazali trwającą od 2020 r. peregrynację kopii wizerunku w diecezjach i parafiach polskich. Swoistym *singum temporis* jest fakt, że w ciągu czterech lat Patronka Stolicy odwiedziła już kilkadziesiąt parafii w różnych zakątkach naszej Ojczyzny. Jej obraz regularnie uczestniczy też w ważniejszych uroczystościach religijnych i marszach świętości życia w stolicy.

Nieodłącznym elementem recenzowanej publikacji są aneksy w formie oddzielnej zakładki w drugiej części książki, gdzie umieszczono trzy kazania prymasa Stefana Wyszyńskiego z 1973 r., nadto przemówienie papieża św. Jana Pawła II do osób zakonnych w kościele Matki Bożej Łaskawej 2 czerwca 1983 r. oraz homilie związane z jubileuszem 50-lecia koronacji obrazu autorstwa bp. Romualda Kamińskiego, o. Leszka Gołębiewskiego SJ i o. Wojciecha Żmudzińskiego SJ. Aneks niewątpliwie podnosi wartość naukową publikacji, a bardziej wnikliwym badaczom umożliwia sięgnięcie do materiału źródłowego bez konieczności poszukiwania go w różnych archiwach.

Opracowanie zamyka wkładka ze zdjęciami, która nie jest tylko dodatkiem do jubileuszowego tomu, lecz przede wszystkim koresponduje z treścią merytoryczną poszczególnych artykułów. Dzięki przemyślanemu układowi zdjęć czytelnicy mogą zobaczyć na przykład, jak wyglądały pierwowzory obrazu Matki Bożej Łaskawej we Włoszech, zanim zaistniał wizerunek warszawski. Co więcej, mogą przekonać się o tym, że kult *Mater Gratiarum Varsaviensis* rezonował na inne regiony Rzeczypospolitej, o czym świadczą dobrze zachowane wizerunki w Krakowie czy Wilnie – co również zostało udokumentowane za pomocą fotografii.

Recenzent może wyrazić lekki niedosyt z powodu tego, że nie znalazł się historyk, który podjąłby się opracowania tematu stosunku władz komunistycznych do uroczystości koronacyjnej. Funkcjonariusze bezpieki jak cienie podążali za prymasem Wyszyńskim i śledzili każdy jego ruch. Tym bardziej nie mogła umknąć ich uwadze uroczystość, która zgromadziła dziesiątki tysięcy wiernych. Na pewno pozostały jakieś raporty i meldunki, świadczące o próbach przeciwdziałania bądź utrudniania mieszkańcom stolicy dotarcia na uroczystość w katedrze oraz działaniach dezintegracyjnych wobec samego prymasa Polski i pozostałych biskupów – uczestników liturgii koronacyjnej. Powyższy brak nie obniża walorów publikacji, która ma charakter pionierski, lecz dopomina się o poruszenie tego zagadnienia choćby w jakimś oddzielnym opracowaniu, np. z okazji następnego jubileuszu.

**REVIEW OF THE POST-
-CONFERENCE VOLUME
“OUR LADY OF GRACE
IN WARSAW”, EDITED
BY FR. ALEKSANDER
JACYNIAK SJ AND EDGAR
SUKIENNIK,
KONTRAST PUBLISHING
HOUSE, WARSAW 2024, PP. 137, PHOTOS 49**

SUMMARY

The article consists of a review of the book entitled “Our Lady of Grace in Warsaw,” edited by Fr. Aleksander Jacyniak SJ and Edgar Sukiennik, Kontrast Publishing House, Warsaw 2024, pp. 137.

Article submitted: 28.06.2024; accepted: 19.08.2024.

Józef Mandziuk

S P I S T R E Ś C I

ARTYKUŁY NAUKOWE

Martín Carbajo-Núñez OFM , The Canticle of the creatures and sustainability: Listening to the cry of the Earth	6
Łukasz Duda , Reflection on the Meaning of Humanum as Wojtyła's Answer to the Challenge of Technological Age	28
Bogusław Jasiński , Diabeł, Hiob i marność Koheleta <i>The Devil, Job and the futility of Kohelet</i>	48
Dariusz Kłosiński , Can. 1399 nel processo di ultima riforma del Libro VI CIC <i>Can. 1399 in the process of the latest reform of Book VI of the CIC</i>	74
Przemysław Kocik , Interpretacje zasady antropicznej i możliwość ich wykorzystania w teologii katolickiej <i>Interpretations of the anthropic principle and their potential application in catholic theology</i>	88
Dawid Makowski , Stałe posługi katechisty, lektora i akolity dla kobiet w dyskusji okółosoborowej i posoborowej Soboru Watykańskiego II <i>Permanent services of catechist, lector and acolyte for women in the discussion about the pre- and post-Vatican II Council</i>	106
Dariusz Mazurkiewicz , <i>Lex Kamilek</i> a ochrona małoletnich w prawie partykularnym Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce <i>'Lex Kamilek' and the protection of minors in the particular law of the Roman Catholic Church in Poland</i>	124
Piotr Mazurkiewicz , Solidarność: jeden i drugi, nigdy jeden przeciw drugiemu <i>Solidarity: one and the other, never one against the other</i>	148

Krzysztof Pawlina, Znaki czasu dla Kościoła w Polsce na początku XXI wieku
*Signs of the times for the Church in Poland at the beginning
of the 21st century* **164**

Michel Steinmetz, Herr, wer darf Gast sein in deinem Zelt? (Ps 15,1).
Eine Frage der gegenseitigen Gastfreundschaft, um über die Zukunft
der Kirchen nachzudenken
*Lord, who may abide in your tent? (Psalm 15,1) A question of mutual
hospitality for thinking about the future of churches* **178**

Robert Warchał, Divine illumination and the mystical path in St. Augustine's
theology **200**

Józef Warzeszak, Relacje pomiędzy błogosławionym ks. Kardynałem
Stefanem Wyszyńskim (1901–1981) a ks. rektorem KUL Antonim
Słomkowskim (1900–1982) w świetle zapisków Pro memoria księdza prymasa
i innych, mało znanych dokumentów
*Relations between Blessed Cardinal Stefan Wyszyński (1901-1981)
and Fr. Rector of the Catholic University of Lublin Antoni Słomkowski
(1900-1982) in the light of the Primate's 'Pro memoria' notes and other
little-known documents* **224**

RECENZJE

Józef Mandziuk, Recenzja tomu pokonferencyjnego Matka Boża Łaskawa
w Warszawie pod red. ks. Aleksandra Jacyniaka SJ i Edgara Sukiennika,
Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2024, ss. 137, fot. 49
*Review of the post-conference volume "Our Lady of Grace in Warsaw",
edited by Fr. Aleksander Jacyniak SJ and Edgar Sukiennik,
Kontrast Publishing House, Warsaw 2024, pp. 137, 49 photos* **248**



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE