

ARCHIWUM  
PROWINCJALNE  
FRANCISZKANÓW  
KRAKÓW • OFMCDN

**B-XIc-14**



# W NURCIE 14 FRANCISZKAŃSKIM



**W NURCIE  
FRANCISZKAŃSKIM  
14 (2005)**



© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne  
OO. Franciszkanów w Krakowie  
Kraków 2005 r.

Wszelkie prawa zastrzeżone.  
Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana  
ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana  
mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie,  
ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

ISSN 1427-292X

„W nurcie franciszkańskim” 14 (2005)

*Redaguje zespół:*

ZDZISŁAW JÓZEF KUJAS OFMConv (redaktor naczelny)  
KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv (sekretarz red., adiustacja)

*Przekład streszczeń artykułów:*

MARIA I STANISŁAW CYGAN (USA-NY)  
ADAM MĄCZKA OFMConv  
WŁADYSŁAWA MIDURA (USA-CHICOPEE, MA)  
AGNIESZKA SURDYKA (USA-CHICOPEE, MA)  
JANINA SURDYKA (USA-CHICOPEE, MA)

*Korekta:*

DR ELŻBIETA SUPRANOWICZ (INSTYTUT JĘZYKA POLSKIEGO PAN)

---

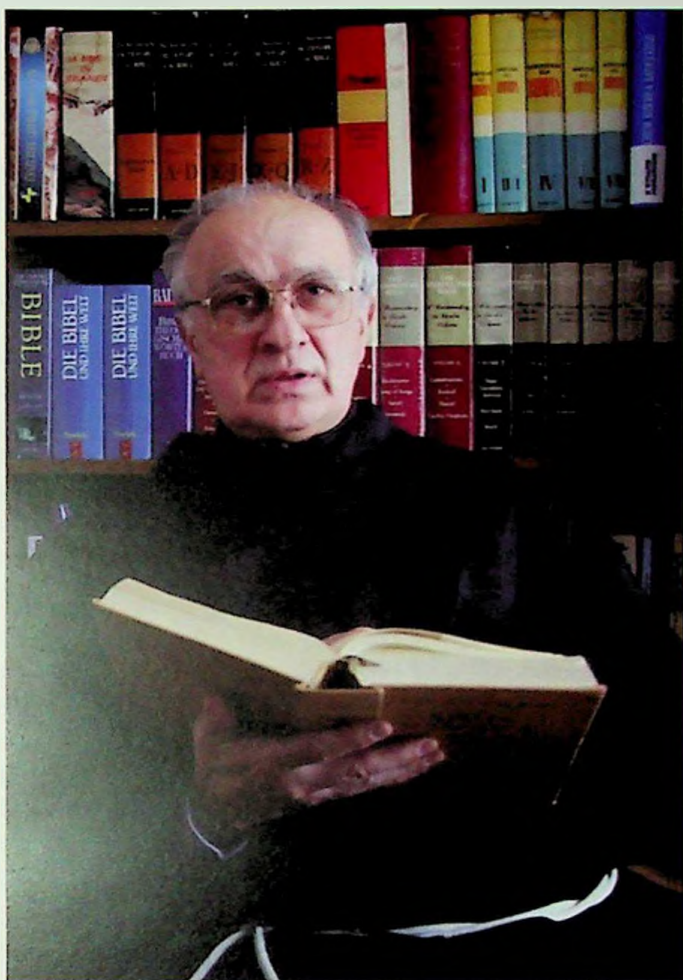
*Skład i łamanie:*

BIURO FRANCISZKAŃSKICH SPOTKAŃ MŁODYCH  
31-004 Kraków, pl. Wszystkich Świętych 5  
tel./fax: (012) 421 52 04  
e-mail: poranafsm@poczta.onet.pl

*Druk:*

„PRACOWNIA AA”  
31-101 Kraków, Pl. Na Groblach 5





Patri Professori  
Julio Stanislao Synowiec OFMConv  
de scientia biblica investiganda et docenda  
bene merenti  
hoc volumen gratissimo corde dedicant  
amici, sodales et discipuli  
Cracoviae die 15 Aprilis 2005



## METROPOLITA KRAKOWSKI



Kraków, dnia 15 stycznia 2005 r.

Czcigodny Ojciec Juliuszu,

„W księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę” (Dei Verbum, 21). Bóg przychodzi do człowieka i objawia mu zamiysł swej miłości. Daje się poznać i zachęca do ciągłego otwierania się na prawdę i tajemnicę o Nim samym. Trwając w nauce Pisma Świętego, odkrywając jego głębię i moc, człowiek trwa w samym Bogu i powierza się Jego opiece. Już na ziemi kosztuje słodczy obcowania ze swoim Panem i Stwórcą, już teraz słucha Jego ojcowskich poczeń, a wypełniając je, z nadzieją kroczy po zawikłanych często drogach swego życia.

Jakże ważna jest zatem postługa tych, którzy przybliżają zamiysł Boga i zgłębiają Jego myśl. Słowa wdzięczności chcę tutaj skierować szczególnie pod adresem Ojca Doktora. Podejmowana bowiem od wielu lat postługa, będąca nie tylko wysiłkiem ciągłego zdobywania wiedzy, ale również pasją, wpisuje się znacząco w dzieje krakowskiego seminarium duchownego franciszkanów. Wywiera ona także wpływ na wiele środowisk spoza Krakowa i spoza rodziny franciszkańskiej. To dzielenie się swoją mądrością i doświadczeniem jest dzisiaj możliwe dzięki podjętym kiedyś studiom – otwierającym drogę do dalszej pracy, dzięki wykładom – głoszonym w Rzymie, Warszawie i od ponad czterdziestu lat w Krakowie, a także dzięki bogatemu dorobkowi literackiemu. To właśnie tam jest widoczna znajomość i zafascynowanie księgami Starego Testamentu, ogromna wiedza i towarzysząca jej prostota przekazu treści.

W 70. rocznicę urodzin Czcigodnego Ojca pragnę dziękować miłosiernemu Bogu, który powołał i uformował nauczyciela i przewodnika na drodze postępowania w wierze. Dziękuję za wszelkie błogosławieństwo, którym otaczał Ojca przez wszystkie lata pracy i za to, że pozwolił i ciągle pozwala tyle dobrego wnosić w serca tych, którzy poszukują światła w słowie Najwyższego. Zadanie, którego się Ojciec podjął, okazuje się jeszcze bardziej odpowiedzialne i potrzebne, jeśli się zauważy, iż słuchaczami i wychowankami są w dużej mierze klerycy, a więc ci, którzy w przyszłości sami będą kształtować sumienia i serca innych.

Modłę się, aby Dobry Bóg nadal obdarzał Ojca Doktora swym błogosławieństwem, zdrowiem i siłami w codziennym trudzie i poświęceniu. Niech dzieło Jubilatę jak najdłużej głosi prawdę o Jezusie Chrystusie, w którym wszystkie księgi Pisma Świętego znajdują swe wypełnienie. I niech wielu jeszcze dzięki tej postudze zdoła zaspokoić „głód słuchania słów Pańskich” (Am 8, 11).

*+ Ryszard kard. Mazowiecki*

**ORDO FRATRUM MINORUM CONVENTUALIUM**  
**MINISTER GENERALIS**

PIAZZA SS. APOSTOLI, 51

FR. JOACHIM A. GIERMEK, OFM CONV.  
E-MAIL: MINGEN@OFMCONV.ORG



00187 ROMA, ITALIA

Tel: (39) 06.6995.71  
Fax: (39) 06.6995.7321

Rzym, 07 stycznia 2005

**Przewielebny Ojciec**  
**Juliusz Stanisław Synowiec**  
**KRAKÓW**

Drogi Ojciec Juliuszu,

należysz do szczególnego grona braci w naszym franciszkańskim Zakonie, którzy prawie całkowicie poświęcili się nauce. W momencie, kiedy kończysz 70 lat życia chciałbym Ci ze szczerego serca podziękować za to, co na tym polu dla Zakonu i dla ludzi uczyniłeś.

W ciągu siedemdziesięciu lat Twego życia uczyniłeś naprawdę wiele. Niezmordowanie od ponad czterdziestu lat starasz się w czasie wykładów studentom pomagać odkrywać wspaniałe bogactwo i tajemnice Starego Testamentu. Musimy Panu Bogu dziękować, że w pewnym momencie Twego życia postanowiłeś Twoją wiedzę podzielić się nie tylko z żywymi słuchaczami, ale rozpocząłeś pisanie artykułów naukowych i książek z dziedziny biblistyki. Kiedy patrzę na ten dorobek, to wydaje mi się, że w dzisiejszych czasach jesteś w naszym Zakonie jednym z najbardziej płodnych pisarzy.

Świętując razem z Tobą rocznicę 70 urodzin, chcę Ci podziękować za to, że w Twoim życiu byłeś nie tylko naukowcem, profesorem, ale kiedy była taka potrzeba, podejmowałeś również odpowiedzialne obowiązki rektora seminarium, asystenta generalnego i prowincjała. Dziękuję Bogu, że obdarzył nasz Zakon bogactwem Twojej osoby. Tobie dziękuję za ogrom wykonanej pracy naukowej i pedagogicznej, dziękuję za Twoją wierność Bogu i św. Franciszkowi. Wierzę, że poprzez Twą pracę przyczyniłeś się do przybliżenia wielu ludziom Boga. Niech Matka Boża Niepokalana i św. Franciszek otaczają Cię swoją opieką.

Niech Pan Ci błogosławi i niech Cię strzeże.

Niech Cię obdarza Swoim pokojem i zdrowiem.

Niech pozostaje na zawsze w Twoim sercu.

Twój brat w Świętym Franciszku

  
Fr. Joachim Giermek  
Minister generalny



PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W KRAKOWIE  
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 25. tel. (0-12) 421-84-16, fax (0-12) 422-86-26  
e-mail: rektorat@jadviga.pat.krakow.pl

REKTOR

Kraków, 14 stycznia 2005 r.

**O. dr Juliusz Synowiec OFMConv**  
**List gratulacyjny z okazji 70. rocznicy urodzin**

„...I bądźcie wdzięczni...” (Kol 3,15). Tymi słowami Apostoł Narodów przypomina chrześcijanom o właściwej postawie względem tych, od których doświadczyliśmy i stale doświadczamy jakiegokolwiek dobra. By przywołana zachęta zabrzmiała szczególnie, kieruję moje serdeczne słowo do o. Juliusza Synowca, franciszkanina, jako wyraz uznania za wybitny dorobek naukowy, poszerzający polską myśl biblijną. Czyńnię to również w imieniu całej wspólnoty tak studenckiej jak i grona profesorskiego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Naszą wdzięczność dla czcigodnego solenizanta, winna charakteryzować świadomość bezgranicznego oddania się o. Juliusza sprawom i problemom Starego Testamentu, jego niekwestionowanych kompetencji, szerokiej wiedzy około biblijnej oraz osobistego umiłowania Słowa Bożego. Liczne publikacje, czy to w postaci naukowych artykułów, czy obszernych i bardzo cennych książek, mocno akcentują rozwój myśli biblijnej. W treści tych pozycji jawi się wielka erudycja, znajomość światowej literatury biblijnej i odsłania piękny, czasami śmiały i oryginalny warsztat naukowy autora. Jak cenne i pomocne są wiadomości owych naukowych dzieł, potwierdzić może czytelnik: i ten, który pragnie dogłębnie poznać święty tekst, i ten, dla którego powodem lektury książek o. Juliusza jest ciekawość lub problemy związane z trudnymi problemami wiary.

Będąc wyrazicielem serdecznych podziękowań o. Juliuszowi za wieloletni czas przygotowań i pracy egzegetycznej nad tekstem Starego Testamentu, kieruję równocześnie prośbę o dalsze cenne biblijne publikacje, celem popularyzacji, zarówno treści jak i uniwersalistycznego przesłania natchnionych słów, by tym wszystkim, którzy pragną, dał się poznać Bóg, jak ongiś Mojżeszowi w słowach: *Jestem, który Jestem*.

Myślę, że obszerny biblijny dorobek o. Synowca doskonale odzwierciedla motto naszej Akademii: *Euntes docete*, bowiem przyczynia się do tego, by niezmiennie prawa i nakazy, ale też i miłość Tego, który był, jest i będzie znajdując dziś swoją formę przekazu do współczesnego człowieka, który podobnie jak psalmista woła:

*Daj mi poznać drogi Twoje, Panie  
i naucz mnie Twoich ścieżek!  
Wiedź mnie drogą Twej prawdy i pouczaj,  
Bo Ty jesteś mój Bóg i Zbawca,  
I w Tobie mam zawsze nadzieję (Ps 25, 4-5).*

Z wyrazami głębokiego szacunku

Ks. prof. dr hab. Jan M. Dyduch  
Rektor





PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W KRAKOWIE  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

31-004 Kraków, ul. Franciszkańska 1, tel./fax (12) 421 89 45  
e-mail: Wydzteol@jadwiga.pat.krakow.pl

DZIEKAN

Certyfikat  
Jakości Kształcenia



Konferencja Rektorów  
Uniwerytetów Polskich

Czcigodny Ojciec Jubilacie,

wielką radość przeżywa w tych dniach Papieska Akademia Teologiczna. Wraz z Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów, które przynależy do naszej Akademii, świętujemy uroczystości i z wielką radością siedemdziesiątą rocznicę urodzin Czcigodnego Ojca dra Juliusza Synowca.

Twoje *Curriculum vitae*, Ojciec Jubilacie, utkane wieloma cennymi wydarzeniami i posługami, jakie dane było pełnić w rodzinie zakonnej, nie przeszkodziło Ci realizować zamierzeń na polu pracy dydaktycznej, naukowej i pisarskiej.

Katalog dokonań w tym względzie jest bogaty. Składają się na niego czterdzieści cztery lata pracy dydaktycznej i naukowo badawczej, a także długa lista publikacji, zawierająca kilkadziesiąt artykułów z dziedziny biblistyki. Na szczególną uwagę zasługuje kilkanaście pozycji książkowych, o dużej wartości merytorycznej. Szczególnie cenne są studia nad Księgami Starego Testamentu.

Wdzięczny jestem za prace badawcze i analizę gatunków literackich, niezłomnie lansowanie prawdy zawartej w Piśmie Świętym oraz dogłębną syntezę prowadzoną nad rozległą i wieloaspektową teologią Starego Testamentu. Gruntowna analiza problematyki i kompetencja Ojca stworzyły dzieła, w których nie tylko widać łatwość posługiwania się metodami egzegetycznymi zaaprobowanymi przez Kościół, lecz także odsłoniły wnikliwość umysłu obdarzonego swobodą formułowania myśli i serce szczerze kochające Objawione Słowo Boże – Jezusa Chrystusa.

W tym szczególnym dniu wyrażam moje uznanie dla ogromnej pracy Ojca, która jest ogromnym wkładem w polską naukę biblijną. Wdzięczność i uznanie, które kieruję w tych słowach, jest jednocześnie głosem tych pracowników Papieskiej Akademii Teologicznej, dla których Biblia stanowi przedmiot naukowych badań. Łączę tu również słowa uznania wszystkich, którzy dzięki publikacjom Ojca zbliżyli się do Prawdy Słowa Bożego.

Przepełniony wdzięcznością, składał na Twoje Ręce, Dostojny Jubilacie, szczerze życzenia dalszego zgłębiania Pisma Świętego z nadzieją oczekując kolejnych owoców pracy. Czcigodny i Drogi Ojciec, życzę obfitych łask Bożych w dalszej pracy dla dobra nauki i zbawienia ludzi. Korzystając z tej niezwyklej okazji pragnę wyrazić w imieniu Wydziału Teologicznego PAT szczerze, głębokie słowa wdzięczności za franciszkański wkład w rozwój naszego Wydziału i środowiska krakowskiego, jak też za wieloraką życzliwość Wspólnoty OO. Franciszkanów, najbliższych i dobrych sąsiadów Uczelni.

Z wyrazami szacunku

Kraków, dnia 1 lutego 2005 roku



**ZAKON BRACI MNIEJSZYCH KONWENTUALNYCH (FRANCISZKANÓW)**  
**PROWINCJA ŚW. ANTONIEGO I BŁ. JAKUBA STRZEMIĘ**

ul. Żółkiewskiego 14, 31-539 Kraków  
tel. (012) 428 62 80, fax: (012) 428 62 95, e-mail: [konwentkrak@franciszkanie.pl](mailto:konwentkrak@franciszkanie.pl)

Kraków, dnia 22 stycznia 2005

Drogi Ojcie Profesorze, Czcigodny Jubilacie

Z radością piszę ten list, pragnąc w imieniu całej Prowincji podziękować Ojcu za 70 lat twórczego życia oraz życząc Bożego błogosławieństwa w następnych, którymi Pan zechce obdarzyć. Parafrazując fragment listu apostołskiego możemy dziś powiedzieć, że człowiek na przestrzeni lat ma wielu profesorów, ale my franciszkanie krakowskiej Prowincji, wśród niewielu prawdziwych Mistrzów mamy szczęście i łaskę mieć Ciebie.

Ukochałeś przedmiot Twoich studiów i poszukiwań naukowych – Pismo Święte – jak się kocha Prawdę i Życie. Oddałeś tej Miłości swój czas, entuzjazm, talenty i zdrowie. Owocem jest nie tylko cały rząd poczytnych książek i publikacji, ale przede wszystkim podziw i synowski szacunek tych wszystkich, którzy mieli możliwość korzystania z Twoich wykładów, którzy Cię w życiu spotkali, jeśli nie osobiście, to przez lekturę Twych dzieł.

Pamiętam rozmowę sprzed paru lat z pewnym pobożnym krakowskim Żydem, który zorientowawszy się, że jestem franciszkaninem, od razu przywołał postać Ojca Profesora i z ogromnym szacunkiem wspominał lekturę publikacji Ojca mówiąc: chyba On jedyny w Polsce tak naprawdę zna i rozumie Torę. W takich chwilach człowiek czuje się dumny, że nosi franciszkański habit!

Poznanie Bożego Objawienia, pasja w ukazywaniu Jego bogactwa i piękna, a także pokora wobec Tajemnicy przekraczającej możliwości ludzkiego umysłu, to elementy Twojej życiowej postawy, za które Bogu i Tobie dzisiaj dziękujemy. Wspominamy nie tylko Twoje naukowe osiągnięcia, ale także posługę Wspólnocie w roli wychowawcy, asystenta generalnego Zakonu i prowincjała. W kalwaryjskim sanktuarium nigdy nie zapomną, że Twoja odwaga dała temu miejscu nowe życie, a my wszyscy – Twoi bracia w Zakonie – wyrażamy wdzięczność za dar Osoby zawsze wrażliwej i zaangażowanej w budowanie dobra wspólnego.

Jubileusz siedemdziesięciu lat życia jest powodem do świętowania i dziękczynienia, ale równocześnie to tylko przystanek w życiowej pielgrzymce. Patrzymy wspólnie w przyszłość i pragniemy, by jeszcze przez długie lata franciszkańscy klerycy mogli słuchać wykładów Ojca Profesora, by rodziły się nowe biblijne dzieła, by łaska zdrowia była stałym gościem w Ojca zakonnej celi.

Niech Pan Ci błogosławi i niech Cię strzeże, niech Ci okaże pogodne oblicze i obdarzy pokojem!



  
fr. Kazimierz Malinowski  
prowincjał



31-004 Kraków, ul. Franciszkańska 4  
tel. (48/012) 22 71 15, fax 23 08 49

Wyższe Seminarium Duchowne  
OO. Franciszkanów

Kraków, 18 stycznia 2005

**Czcigodny Ojciec Profesor  
Juliusz Synowiec**

Od zarania dziejów naszego Zakonu studium teologii cieszyło się wśród synów św. Franciszka wielkim zainteresowaniem. Już sam Założyciel, zwracając się do brata Antoniego stwierdził, że jest dobrą rzeczą wykładać świętą teologię braciom. Wiek XIII przyniósł Zakonowi sławę na polu naukowym dzięki takim postaciom, jak Haymon z Faversham, Aleksander z Hales, św. Bonawentura, Adam z Marsh czy Roger Bacon. To właśnie św. Bonawentura miał się wyrazić, że prawdziwą nauką nauk jest Pismo Święte, jedyna nauka, którą powinni pielęgnować bracia mniejsi. Następne wieki przyniosły kolejne wybitne nazwiska franciszkanów poświęcających się studium filozofii i teologii, których nie sposób wymienić ze względu na imponującą ich liczbę.

W ten długi poczet uczonych mężów Zakonu franciszkańskiego należy wpisać także postać współczesną, znanego w Polsce biblistę, Ojca Profesora Juliusza Stanisława Synowca. Jego pasja studiowania świętych tekstów, szczególnie Starego Testamentu, zaowocowała licznymi publikacjami, które szczególnie w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia zaczęły pojawiać się jak grzyby po deszczu. Publikacje te są wynikiem żmudnych i dociekliwych wieloletnich studiów nad Starym Testamentem, owocem dojrzałych przemyśleń naukowca i męża Bożego. Jego książki cieszą się dużym zainteresowaniem wśród wielu polskich wykładowców Pisma Świętego. Są one wykorzystywane w wielu seminariach duchownych w Polsce.

Od r. 1961, z krótkimi przerwami do dnia dzisiejszego dostojny Jubilat jest wykładowcą Pisma Świętego w naszym franciszkańskim WSD w Krakowie. My, jego studenci, wspominamy Go jako człowieka o wielkiej pasji badawczej, potrafiącego zainteresować słuchaczy niełatwymi przecież problemami egzegezy i teologii biblijnej Starego Testamentu.

Ojciec Juliuszu, proszę przyjąć słowa wdzięczności od tych, którym Ojciec przekazywał i przekazuje wiedzę biblijną. Dziękujemy za przykład pracowitości i świadectwo bycia *blźnim* dla każdego z nas.

Siedemdziesiąty rok życia jest na uczelniach kościelnych w Polsce rokiem przejścia na zasłużoną emeryturę. Mamy jednak nadzieję, że Ojciec Jubilat w dalszym ciągu zechce dzielić się swoją bogatą wiedzą biblijną z naszymi studentami. Życzymy Ci dalszych lat owocnej pracy naukowej oraz potrzebnego do niej zdrowia.

Niech Pan błogosławi i obdarza Cię, drogi nasz Profesorze, potrzebnymi łaskami, abyś mógł nadal wykładać świętą teologię braciom. *Plurimos annos!*

**REKTOR SEMINARIUM**

*br. Marian Golp*  
**br. dr Marian Golp OFM Conv.**

**LAUDACJA**  
**ku czci o. dra Juliusza Synowca OFMConv,**  
**profesora Pisma Świętego Starego Testamentu**  
**w Wyższym Seminarium OO. Franciszkanów w Krakowie**  
**15.04.2005**

Przypadł mi ogromny zaszczyt uzasadnienia wobec tak Dostojnego Gremium dzisiejszej uroczystości, jaką organizuje Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów Krakowie, a także dedykowania Ojcu Profesorowi Juliuszowi Synowcowi książki pamiątkowej, specjalnego numeru „W nurcie franciszkańskim”.

Ojciec dr Juliusz Synowiec urodził się 22 października 1934 roku w Dąbrówce koło Bochni. Przez sześć lat uczęszczał do szkoły podstawowej w rodzinnej miejscowości, natomiast klasę siódmą ukończył w Okulicach. Następnie wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego OO. Augustianów w Krakowie, gdzie kontynuował naukę w klasie VIII i IX. Niemal od początku życia uczyło go pracowitości i wytrwałości poprzez pracę na roli i pomoc gospodarstwie domu rodzinnym. Od młodości też przejawiał zdolności do języków obcych. Najpierw była to łacina opanowana na poziomie ministrantury, potem – w latach szkoły średniej – łacina klasyczna i język francuski. W czasie studiów teologicznych nauczył się niemieckiego, włoskiego i angielskiego w takim stopniu, że bez większych trudności czytał w nich powieści i książki teologiczne. Języki biblijne – hebrajski, grecki, syryjski i aramejski – opanował, jak sam przyznaje, w zróżnicowanym stopniu podczas studiów teologicznych w Polsce i na Biblicum dla potrzeb studiowania.

Kiedy kard. A. Sapicha w roku 1950 rozwiązał polską prowincję augustianów, młody Juliusz zapukał do furty klasztornej krakowskich franciszkanów. Ówczesnym gwardianem był o. Komeli Czupryk. Nowicjat Juliusz odbył w Krakowie pod okiem o. Fulgencjusza Bąka, człowieka bardzo dobrego i pobożnego. 4 października 1951 r. złożył tu pierwsze śluby zakonne, po czym wieczorem wyjechał do Niepokalanowa, gdzie w 1953 roku ukończył XI klasę w tamtejszym niższym seminarium. Jak wspomina Ojciec Profesor, seminarium tym kierowali gorliwi i oddani swojej pracy zakonnicy: o. Witalis Jaśkiewicz jako rektor i o. Grzegorz Koziel jako magister.

W ostatnich dniach sierpnia 1953 r. powrócił do Krakowa, gdzie podjął, najpierw studia filozoficzne u dominikanów, a następnie teologiczne u franciszkanów. Na Studium Generalnym OO. Dominikanów (1953-1955) słuchał między innymi wykładów o. Alberta Krapca, wybitnego filozofa i późniejszego rektora KUL-u. Z kolei studia teologiczne odbywał w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów (1953-1958). Jednym z jego wykładowców był między innymi o. Cecylian Niezgoda (+2003), który prowadził zajęcia zarówno z przedmiotów teologicznych, jak i filozoficznych, np. z etyki i psychologii

eksperymentalnej. W istocie jednak uczył socjologii, ponieważ – jak informował swoich słuchaczy – nie było wtedy innego ojca z wykształceniem socjologicznym. W anegdotę przeszły wypowiedziane w tym kontekście przez niego słowa: *Może nie jestem najwybitniejszy, ale jedyny.*

Do grona profesorów należeli ponadto inni znani ojcowie. Historię Kościoła wykladał o. Anzelm Kubit, teologię moralną – o. Wojciech Zmarz i o. Marian Lisowski, dogmatykę – o. Aleksander Glinka, homiletykę i patrologię – o. Albert Wojtczak, prawo kanoniczne – o. Joachim Bar, apologetykę – o. Szczepan Krajewski, Pismo Święte – o. Emil Hebla, karmelita. Bez mała sześćdziesiąt lat jako profesor łaciny pracował dydaktycznie w tutejszych seminariach i w Papieskiej Akademii Teologicznej bardzo zasłużony dla uczelni katolickich Krakowa pan prof. Tytus Górski.

Koniec studiów seminaryjnych nie oznaczał dla Profesora Juliusza końca edukacji. Dostrzegając zdolności i wielką pracowitość młodego współbrata, przełożeni skierowali go na dalsze studia teologiczne, które podjął na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Także tutaj dane mu było spotkać wielkie nazwiska polskiej teologii: ks. Wincentego Granata, ks. Stanisława Łacha, ks. Feliksa Gryglewicza, ks. bpa Wilhelma Plutę i innych. Studia rozpoczęte w 1958 r. Ojciec Juliusz zakończył trzy lata później, uzyskując licencjat z teologii. Ponownie powrócił do Krakowa i podjął wykłady ze Starego Testamentu w tutejszym seminarium, pracując jednocześnie w bazylice jako kaznodzieja i spowiednik.

Ponieważ pragnienie zgłębiania wiedzy było pierwszą jego miłością, mimo pełnionych obowiązków w Krakowie, dojeżdżał raz w miesiącu do Lublina na kurs doktorancki. Pracował pod kierunkiem ks. prof. S. Łacha, pisząc pracę doktorską na temat *Kebod Jahwe. Studium biblijno-teologiczne*. Wówczas również otarł się o znaczące postacie polskiej biblistyki: ks. Kazimierza Romaniuka, o. Józefa Paściaka OP, ks. Stanisława Grzybka i o. Augustyna Jankowskiego OSB. Pracę doktorską obronił 2 marca 1967 r. Rok później zostało mu powierzone stanowisko rektora franciszkańskiego seminarium, które pełnił do września 1969, czyli do swego wyjazdu na dalsze studia biblijne w Papieskim Instytucie Biblijnym „Biblicum” w Rzymie. Tam 9 lutego 1971 uzyskał dyplom licencjata nauk biblijnych. Tak więc studia, które zwyczajnie trwały dwa lub trzy lata, Ojciec Juliusz ukończył w przeciągu półtora roku, wykorzystując pilnie czas, swoją pracowitość i zdolności. Rzymski pobyt zakończył podróżą studyjną do Ziemi Świętej.

Po powrocie do kraju w 1971 r., przejął obowiązki rektora seminarium, od 1969 r. wspólnego dla braci z obydwu polskich prowincji franciszkańskich: krakowskiej i warszawskiej. Niedługo pozostał na tym urzędzie, bo w październiku 1972 r. złożył na ręce prowincjała o. Joachima Bara rezygnację, która została przyjęta. Wyznaczono nowego rektora, a w sercu Ojca Juliusza odżyła nadzieja na możliwość oddania się w pełni studium Pisma Świętego. Wzrosła ona tym bardziej, że w roku akademickim 1974/75, z inicjatywy o. Józefa Rośłona, zaczął dojeżdżać z wykładami na Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. Władze warszawskiej uczelni, zadowolone z jego pracy, zwróciły się do władz państwo-

wych o możliwość zatrudnienia go na swojej uczelni. Wszystko wydawało się układać pomyślnie. Największym problemem było jednak to, że pragnienia władz uczelnianych nie szły w parze z pragnieniami władz zakonnych, które na nadzwyczajnej kapitule dnia 23 czerwca 1975 r. wybrały Ojca Juliusza na stanowisko asystenta generalnego zakonu. Pozostał na nim przez trzy kolejne lata. Ale i wówczas nie zerwał z pracą naukową, prowadząc przez dwa semestry wykłady na Scraphicum. W 1978 r. z Rzymu Ojciec Synowiec przeniósł się do Krakowa, aby objąć nowy urząd – prowincjała krakowskiej prowincji franciszkanów. Te lata nie należały do łatwych i nie sprzyjały pracy naukowej, o czym wspomina sam Jubilat przy różnych okazjach. Słyszał głosy sprzeciwu, narzekania, krytyki. Ocierał się o ludzi sobie życzliwych, ale nie brakowało również i takich, którzy nie rozumiejąc w pełni jego decyzji, poddawali je mniej lub bardziej ostrej krytyce.

Trudne chwile rozbudzały w Ojcu Profesorze tym większą tęsknotę za Pismem Świętym. Jak R. Brandstaetter mógłby pisać:

Tęsknię za Pismem Świętym, a uczucie to może wydać się dziwne, ponieważ przedmiot owej tęsknoty leży w zasięgu mojej wyciągniętej ręki. A jednak tęsknię za Pismem Świętym, które utrwaliło się we mnie jako symbol rodzinnego domu [...]. W tym domu jest bezpiecznie. Nic złego nie może się w nim przydarzyć. Wszystko stoi na swoim miejscu, a porządek, który tu panuje w ludziach i przedmiotach, nie jest dziełem przypadku, ale mądrej i wyraźnej celowości, uświęconej przez czas. Żadna burza nie może tu wtargnąć ani żaden wstrząs nie może zachwiać duchową i materialną równowagą mieszkańców tego domu (R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1977, s. 12.13).

Ojciec Profesor bardzo tęsknił za zgłębianiem Pisma Świętego, którego lektura, studium, odkrywanie zawartych w nim tajemnic, odślanianie jego piękna były i są najważniejszą przygodą życia Drogiego Jubilata.

W miarę upływu lat jego systematyczna praca badawcza i studiowanie tekstów biblijnych ksiąg zaczęło przynosić widoczne owoce w postaci publikacji książkowych, artykułów oraz recenzji. Umieszczał je w czasopismach ściśle naukowych, chociaż nie wyłącznie. Równie chętnie wysyłał je do periodyków popularnonaukowych, chcąc w ten sposób pogłębić wśród wierzących znajomość Pisma Świętego.

Najwięcej Ojciec Jubilat opublikował książek, które są pozycjami mądrymi, obszernymi, ważnymi i niezwykle erudycyjnymi. Ich listę otwiera rozprawa doktorska, chociaż pozostaje nadal w maszynopisie, obroniona w 1967 r. pt. *Kebod Jahwe. Studium biblijno-teologiczne*. W latach późniejszych, kiedy przestał pełnić różne funkcje we władzach zakonu i mógł oddać się w pełni pracy naukowej, publikuje regularnie ważne pozycje książkowe z egzegezy i teologii starotestamentowej. Okres ten otwiera książka, której tytuł jest dość znamienity *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu* (Warszawa 1987). Odsyła on nie tylko bezpośrednio do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, które mówią o stworzeniu, ale sama w sobie sytuje się „na początku” długiej listy publikacji Ojca Profesora.

Podje­muje w nich tematykę mędr­ców Izraela, in­ter­pre­tuje tek­sty me­szańskie, za­trzy­muje się na prorokach i pa­triarchach Izraela, pu­blikując ob­szerne mono­grafie na ich temat. Pi­sz­e rów­nież na temat Mo­jżesza i jego re­ligii, wpro­wadza do Pię­cioksięgu, ży­dowskiej Tory. Nie po­mija mi­l­cze­niem *Dekalogu*. Zajmuje się po­nad­to księgami Po­wtó­rzo­nego Prawa, Jo­zuego, Sędziów, Sa­mu­e­la, Kró­le­wskich oraz Psalmów. Urzeka go Prawda Pi­sm­a Świ­ę­tego, której de­dy­kuje od­dziel­ną mono­gra­fię. Z wiel­kim za­in­te­re­so­wa­niem i bar­dzo po­zy­tyw­nymi oc­ne­mi spotkała się rów­nież nie­dawna mono­grafia Ojca Pro­fe­so­ra na temat ga­tunków li­te­rackich w Sta­rym Te­sta­men­cie.

Zadziwia­jąca wprost jest płodność pi­sar­ska Ojca Pro­fe­so­ra. Czas stara się wy­kor­zystać do ma­k­si­mu­m. Jest za­wsze go­to­wy i nie­zwy­kle hojny w prze­ka­zie wi­ed­zy i mądrości. Za­bie­gał o nią od po­cząt­ku i czyni to na­dał, roz­pa­la­jąc w in­nych pra­gnie­nie jej po­sia­da­nia. Na okładce swo­jej po­zy­cji *Mędr­cy Izraela, ich pi­sm­a i nauka* umie­ścił zna­mie­nne sło­wa bi­bli­jnego mędr­ca:

Szczęśliwy czło­wie­k, który za­na­la­zł mądrość, i mąż, co zdo­był roz­wa­gę, bo więk­sza z niej korzyść niż ze srebra, i zysk z niej więk­szy niż ze zło­ta. War­to­ściow­sza jest niżeli ko­ra­le i żadne przy­jem­ności jej nie za­sta­pią. W swej prawicy dzie­rzy dłu­gie ży­cie, w swej lewicy trzyma bo­ga­ctwo i po­wa­ża­nie. Jej drogi – to drogi roz­ko­szy, a na wszy­stkich jej ścieżkach po­myślność. Drze­wem ży­cia jest dla tych, co po nią się­ga­ją, i szczę­ścia do­zna­li ci, którzy ją po­sie­dli” (Prz 3. 13-18).

Naj­więk­szą pa­sją Ojca Pro­fe­so­ra stało się po­zna­wa­nie mądrości Bi­blii i po­mna­ża­nie wła­skiej. Była ona cen­niejsza i war­to­ściow­sza od tego, co może dać peł­niony urz­ąd czy po­sia­dana władza. Chyba z tych wła­śnie przy­czyn nie za­bie­gał o nie, cho­ciaż cza­sa­mi musiał przy­jmować. Peł­nione urz­ędy nie wy­ga­siły w nim jed­nak tęsk­no­ty za Pi­smem Świ­ę­tym i przy­jem­ności stu­diowa­nia oraz zgłę­bia­nia Bo­żej prawdy, w nim ukrytej.

Praca dydak­tyczna, orga­ni­za­cyjna i nau­kowa, obowia­zki rek­to­ra se­mi­na­rium, asy­sten­ta ge­ne­ral­nego i pro­win­cja­ła zjed­nały Ojcu Ju­bi­la­to­wi szacunek wielu współ­braci i bar­dzo liczne grono czy­tel­ników jego dzieł. Wszy­scy bu­du­jemy się jego pra­cowitością. Dla nas, jego mło­dszych współ­braci, stu­dachy jego wy­kładów, Ojciec Ju­bi­lat był i po­zo­sta­nie na za­wsze praw­dzi­wym au­to­ry­te­tem w za­kresie wi­ed­zy o Bi­blii, a tak­że przy­kładem rzetel­ności i sumie­nności w wy­ko­nywa­niu swo­ich obowia­zków nauczyciela i nau­kowca. Urzeka nas swo­ją od­po­wie­dzial­nością za pi­sa­ne sło­wo i szeroko­ścią spojrzenia na każ­dą kwestię bi­blijną. Jest Mi­strzem! Jego za­sz­ęgi dla bi­bli­styki polskiej są wy­jątkowe. Z jego prac kor­zysta bar­dzo szerokie grono stu­dentów, wy­kładowców i tych, dla któ­rych Pi­smo Świ­ę­te jest na­dał Księgą Ży­cia.

Skromnym do­wo­dem naszej wdzięczności, przy­wią­zania i głę­bokiej sym­patii wielu współ­braci, jego ko­legów, przy­ja­ciół i uc­niów jest ofiarowany dzi­siaj Ojcu Pro­fe­so­rowi rocz­nik „W nur­cie fran­ci­szy­kańskim”.

*Zdzisław J. Kijas OFMConv*





Niższe Seminarium Duchowne w Niepokalanowie – czerwiec 1954 r.

Br. Juliusz Synowiec z wychowawcami i kolegami: trzeci od lewej w trzecim rzędzie od góry. W drugim rzędzie: piąty od lewej o. Witalis Jaśkiewicz, rektor niższego seminarium; drugi od prawej o. Grzegorz Koziół, magister kleryków.

Wakacje w Jaśle – lato 1959 r.

Od lewej: br. Adolf Bugajski, br. Gustaw Urban, br. Bernardyn Żyszkiewicz, br. Flawian Patalong, br. Juliusz Synowiec, br. Józef Pasternak, br. Eugeniusz Witaszka.





Dzień święceń kapłańskich - Kraków 12 marca 1960 r.

Od lewej: w pierwszym rzędzie: o. Damian Synowiec, o. Jan Hocholowski, o. Gabriel Włodyka, o. Adam Kupisz, o. Józef Pasternak, o. Roch Wojnar, o. Albin Dudek; w drugim rzędzie: o. Bernardyn Sypniak, o. Bruno Gancarz, o. Rufin Orecki, o. Beda Stasik, o. Leonard Bartnik, o. Juliusz Synowiec, o. Florian Szczęch, o. Honoriusz Miś.

Z księżmi rodakami i duszpasterzami parafii Okulice, około 1965 r.

W pierwszym rzędzie od lewej: (ks. ?), ks. Marian Matyjewicz (proboszcz), ks. Jan Jagielka, ks. Wawrzyniec Gnutek, ks. Edward Baniak, ks. Wojciech Słonina, ks. Julian Rzeźnik; w drugim rzędzie od lewej: ks. Michał Baniak, ks. Władysław Jewiarz, ks. Józef Ciaciek, ks. Stanisław Baniak, (ks. ?), ks. Edmund Mróz, o. Juliusz Synowiec, ks. Ludwik Siwadło, ks. Franciszek Daniol, (ks. ?), ks. Stanisław Maślak, ks. Marian Ślusarz.





## BIBLIOGRAFIA NAUKOWA

### O. DRA JULIUSZA SYNOWCA OFMCONV

#### Książki

1. *Kebod Jahwe. Studium biblijno-teologiczne.* Praca doktorska pisana pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Łacha. Maszynopis, Lublin 1967.
2. *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu.* Wydawnictwo ATK Warszawa 1987, ss. 296.
3. *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka.* Wydalo Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów, Kraków 1992, ss. 283.
4. *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza.* Wydalo Wyższe Seminarium Duchownego OO. Franciszkanów, Kraków 1992, ss. 280.
5. *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka.* Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1994, ss. 398.
6. *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka.* Wydanie drugie poprawione. Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1995, ss. 398.
7. *Patriarchowie Izraela i ich religia.* Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1995, ss. 178.
8. *Mojżesz i jego religia.* Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1996, ss. 116.
9. *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1, 1-11, 9.* Wydanie drugie poprawione i rozszerzone. Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1996, ss. 286.
10. *Wprowadzenie do Księgi Psalmów.* Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1996, ss. 328.
11. *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka.* Wydanie drugie rozszerzone. Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1997, ss. 308.
12. *Izrael opowiada swoje dzieje. Wprowadzenie do ksiąg: Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich.* Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1998, ss. 275.
13. *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka.* Wydanie trzecie poprawione i rozszerzone. Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1999, ss. 535.
14. *Dziesięć przykazań. Wj 20, 1-17; Pwt 5, 6-20.* Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 1999, ss. 216.

15. *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej. Liczb i Powtórzonego Prawa*. Wydanie nowe. Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2000, ss. 382.
16. *Prawda Pisma Świętego*, Kraków 2000, ss. 109.
17. *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*. Wyd. trzecie poprawione i rozszerzone. Wydawnictwo „Bratni Zew”, Kraków 2001, ss. 359.
18. *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, ss. 490.
19. *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań*, Kraków 2005, ss. 310.

### Artykuły

1. *Historyczny szkic dyskusji na temat kebod Jahwe*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 15 (1968), z. 1, ss. 33-45.
2. *Mesjanizm w Rdz 49, 8-12?* [w:] S. Łach, M. Filipiak [red.], *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, ss. 27-53.
3. *Komentarze egzegetyczne do czytań mszalnych*, [w:] J. Stroba [red.], *Komentarz biblijny i homiletyczno-liturgiczny do niedzielnych i świątecznych czytań mszalnych. Cykl A*, Warszawa 1975, ss. 71-74, 78-81, 84-87, 90-92, 95-98; tenże, *Cykl C*, Warszawa 1974, ss. 156-159, 162-164, 167-170, 220-223.
4. *Hipostaza słowa Bożego w Starym Testamencie?* „Collectanea Theologica” 45 (1975), z. 4, ss. 67-85.
5. *Kebod Jahwe*, „Studia teologiczne”, Lublin 1976, ss. 41-60.
6. *Jerozolima stolicą uniwersalnego królestwa Jahwe. Mi 4, 1-4; Iz 2, 2-4*, [w:] S. Łach, M. Filipiak [red.], *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, ss. 17-34.
7. *Geografia Ziemi Świętej*, „Gość Niedzielny” 53 (1976), z 29 II, 7 III.
8. *Patriarchowie Izraela*, „Gość Niedzielny” 54 (1977), z 8 III.
9. *Izraelici w Egipcie*, „Gość Niedzielny” 54 (1977), z 8 V.
10. *Ucisk i wyzwolenie*, „Gość Niedzielny” 54 (1977), z 26 VI.
11. *Na pustyni*, „Gość Niedzielny” 54 (1977), z 21 VIII.
12. *Zdobycie Kanaanu*, „Gość Niedzielny” 55 (1978), z 1 I.
13. *Jak czytać Pismo Święte?* „Rycerz Niepokalanej” 39 (1978), ss. 234-235; 44 (1983), nr 1, ss. 21-22; nr 2, ss. 41-42; nr 3, s. 77.

14. *Czasy sędziów*, „Gość Niedzielny” 59 (1982), z 6 VI.
15. *Jak rozumieć Heksaameron?*, „Collectanea Theologica” 52 (1982), z. 1, ss. 5-46.
16. *Pierwszy król Izraela*, „Gość Niedzielny” 60 (1983), z 13 II.
17. *Dawid i jego królestwo*, „Gość Niedzielny” 60 (1983), z 7 VIII.
18. *Salomon*, „Gość Niedzielny” 60 (1983), z 13 XI.
19. *Dwa skłócone państewka*, „Gość Niedzielny” 61 (1984), z 19 VIII.
20. *Przyjaźń dwu królestw*, „Gość Niedzielny” 62 (1985), z 5 V.
21. *Trzy zamachy stanu*, „Gość Niedzielny” 63 (1986), z 16 II.
22. *Wino w Starym Testamencie*, „W nurcie franciszkańskim” 1 (1987), ss. 248-253.
23. *Starotestamentowe wyznania wiary*, „W nurcie franciszkańskim” 2 (1990), ss. 11-28.
24. *Światopoglądowe trudności w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju*, [w:] S. Grzybek [red.], *Vademecum biblijne. Cz. 4*. Wydawnictwo Unum, Kraków 1991, ss. 279-295.
25. *Ogień calopalenia*, „W nurcie franciszkańskim” 4 (1995), ss. 23-29.

## **Recenzje**

1. F. Thieberger: *Le roi Salomon et son temps - un des carrefours de l'histoire*, Paris 1957, ss. 310, [w:] „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 8 (1961), z. 4, ss. 111-113.
2. E. Jacob: *Théologie de l'Ancien Testament*. Wyd. 2. Neuchâtel 1968, ss. 287, [w:] „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22 (1969), nr 2-3, ss. 171-173.
3. T. Żychiewicz: *Stare Przymierze*, „Tygodnik Powszechny” 29 (1975), nr 1-24; 29-51/52. Polem. J. St. Synowiec, „Tygodnik Powszechny” 29 (1975), nr 3, s. 7.
4. S. Bazyliński OFMConv, *Guida alla ricerca biblica. Note introduttive*. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004, „W nurcie franciszkańskim” 13 (2004), ss. 295-296.

*Powyższa bibliografia nie uwzględnia krótkich opracowań w formie odpowiedzi na listy czytelników, które w latach 1977-1978 ogłosiłem w rzymskim „Rycerzu Niepokalanej”, podpisując je inicjałami J.S.*

**Wykaz prac magisterskich  
napisanych pod kierunkiem o. dr. Juliusza Synowca**

1. Władysław Piejko OFMConv, *Struktura Apokalipsy Izajasza. Iz 24-27*, Kraków 1982;
2. Tadeusz Pobiedziński OFMConv, *Psalm 51. Zagadnienia literackie i egzegeza*, Kraków 1987;
3. Adam Mączka OFMConv, *Charakterystyka literacka Księgi Estery*, Kraków 1995;
4. Stanisław Rochowiak OFMConv, *Ps 132: zagadnienia literackie i egzegeza*, Kraków 1995;
5. Piotr Lisak, *Psalm 139: zagadnienia literackie i egzegeza*, Kraków 1996;
6. Janusz Janowiak OC, *Psalm 110: analiza treści i interpretacja*, Kraków 2001.

# TEOLOGIA

Stanisław Bazyliński OFMConv  
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 14 (2005)

## "I WILL BLESS YHWH IN EVERY TIME": THE COMPOSITION OF PSALM 34

The composition of Psalm 34 has been the subject of a variety of interpretations<sup>1</sup>. This examination will indicate in form and content that the psalm is a literarily unified poem. In particular, I will sustain the hypothesis of a tripartite composition of Psalm 34.<sup>2</sup>

In the paragraphs which follow the translation of Psalm 34, this general assumption will be discussed at length. It will be seen that v. 1, a historical title (cf. 1 Sam 21:11-16), was added later to the original text.

---

<sup>1</sup> For a list with different proposals for the structure of Psalm 34, see P. van der Lugt, *Strofische structuren in de Bijbels-Hebreeuwse poëzie*. De geschiedenis van het onderzoek en een bijdrage tot de theorievorming omtrent de strofenbouw van de Psalmen (DNL.T; Kampen 1980) 249.

<sup>2</sup> Thus e.g. C. A. & E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms I* (ICC; Edinburgh 1907) 294; E. J. Kissane, *The Book of Psalms I* (Psalms 1-72) (Dublin 1953) 147-148; J. Bazak, "Structural Geometric Patterns in Biblical Poetry," *Poetics Today* 6 (1985) 483-485, quoted in L. O. Eriksson, "Come, Children, Listen to Me!" Psalm 34 in the Hebrew Bible and in Early Christian Writings (CB.OT 32; Uppsala 1991) 51-52, vv. 2-8, 9-15, 16-23. Other scholars also opt for different solutions. The psalm is divided in four units by, e.g., L. J. Leibreich, "Psalms 34 and 145 in the Light of Their Key Words," *HUCA* 27 (1956) 183 (vv. 2-4, 5-11, 12-15, 16-23); N. H. Ridderbos, *Die Psalmen* (BZAW 117; Berlin 1972) 245-251 (vv. 2-4, 5-9, 10-15, 16-23); P. Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël*. Études de structures littéraires (OBO 34; Fribourg - Göttingen 1981) 76-91 (vv. 2-4, 5-8, 9-15, 16-23). Instead, P. W. Gaebele Jr., "Psalm 34 and Other Biblical Acrostics. Evidence from the Aleppo Codex," *Maarav* 5/6 (1990) 130-143, opts for two parts, vv. 2-8, pre-exilic (dealing with facts of the life of David, which are mentioned in the superscript) and vv. 9-23, post-exilic (of a sapiential nature).

## 1. Structured Translation of Psalm 34

The English translation of the psalm (see below) follows closely the Hebrew text in order to highlight the structural and semantic relationships.

### 2. The first part (vv. 2-8)

The first part is divided in two subparts.<sup>3</sup> The first of these invites one to praise (vv. 2-4),<sup>4</sup> whereas the second, without an initial *kî* (cf. Pss 66:6; 138:3), offers the motivation (vv. 5-8).<sup>5</sup>

|                            |                                                                                                    |
|----------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Aleph</i>               | <sup>2</sup> I will bless Yhwh in every time,<br>continually his praise in my MOUTH.               |
| <i>Beth</i>                | <sup>3</sup> In Yhwh may make my SOUL boast,<br>May the humble HEAR and be glad.                   |
| <i>Gimel</i>               | <sup>4</sup> Magnify Yhwh with me,<br>that we exalt his name together.                             |
| <i>Daleth</i> <sup>5</sup> | <b>I consulted Yhwh and he ANSWERED me,</b><br>and FROM ALL MY TERRORS he SNATCHED me AWAY.        |
| <i>He</i>                  | <sup>6</sup> They looked at him and were enlightened,<br>and their FACES shall never be ashamed.   |
| <i>Zain</i>                | <sup>7</sup> This poor one cried and Yhwh HEARD<br>and FROM ALL HIS DISTRESS he SAVED him.         |
| <i>Heth</i>                | <sup>8</sup> PITCHED-A-CAMP the messenger of Yhwh<br>around THOSE WHO FEAR him and LIBERATED them. |

|               |                                                                                                               |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Teth</i>   | <sup>9</sup> Taste and see since Yhwh (is) GOOD.<br>Happy the man who takes refuge in him.                    |
| <i>Yod</i>    | <sup>10</sup> FEAR Yhwh. O his saints,<br>since there is no lack for THOSE WHO FEAR him.                      |
| <i>Kaph</i>   | <sup>11</sup> Young lions suffered want and were hungry,<br>but those who consult Yhwh did not lack any GOOD. |
| <i>Lamed</i>  | <sup>12</sup> Come, sons, HEAR ME:<br>the FEAR of Yhwh I will teach you.                                      |
| <i>Mem</i>    | <sup>13</sup> Who (is) the man delighting in life,<br>loving days for seeing GOOD?                            |
| <i>Nun</i>    | <sup>14</sup> Guard your TONGUE from EVIL,<br>and your LIPS from pronouncing treachery.                       |
| <i>Samekh</i> | <sup>15</sup> Turn from EVIL and DO GOOD,<br>search for peace and pursue it.                                  |

<sup>3</sup> In this article, use will be made of the rhetorical terminology of R. Meynet, *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric* (JSOT.S 256; Sheffield 1998).

<sup>4</sup> It is a hymnal introduction; cf. F. Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen* (BC 4/1; Leipzig 1894) 272; A. Weiser, *Die Psalmen* (ATD 14; Göttingen - Zürich 1987) 200.

<sup>5</sup> H. Venema, *Commentarius ad Psalmos II* (XXII-XLI) (Leovardiae 1764) 405; Weiser, *Psalmen*, 200.



*"I will bless YHWH in every time": the composition of Psalm 34*

|             |                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Ayin</i> | <sup>16</sup> The EYES of Yhwh (are) toward the just,<br>and his EARS (are) toward their cry.                                                                                                                                   |
| <i>Pe</i>   | <sup>17</sup> The FACE of Yhwh against the <i>DOERS</i> of <i>EVIL</i> .<br>to CUT OFF from the earth their remembrance.                                                                                                        |
| <i>Sade</i> | <sup>18</sup> They cried and Yhwh <i>HEARD</i> .<br>FROM ALL THEIR DISTRESSES he SNATCHED them AWAY.                                                                                                                            |
| <i>Qof</i>  | <sup>19</sup> Close (is) Yhwh to the broken-HEARTED<br>and those crushed in SPIRIT he SAVES.                                                                                                                                    |
| <i>Resh</i> | <sup>20</sup> Many (are) the <i>EVILS</i> of the just man<br>and FROM ALL OF THEM Yhwh SNATCHES him AWAY.                                                                                                                       |
| <i>Shin</i> | <sup>21</sup> He WATCHES over all his BONES,<br>not one of them will be broken.                                                                                                                                                 |
| <i>Taw</i>  | <sup>22</sup> <i>Evil</i> kills the wicked man,<br>and the haters of the just man pay the penalty.<br><sup>23</sup> Yhwh is RANSOMING LIFE of his servants,<br>and those will not pay a penalty <i>who take refuge in him</i> . |

Verbs of praise/thanksgiving are distinctively phrased in the first subpart ("I will bless," v. 2a; "boast," v. 3a; "be glad," v. 3b; "magnify," v. 4a; "that we exalt," v. 4b). The community (cf. "together," v. 4b) is about to accomplish a festive act of worship.

The second subpart quotes, by means of the evocation of past events (for the verbs in the past tense), the explanation for this two-fold performance in two pieces (v. 5; vv. 6-8). In the first, an individual, the pray-er<sup>6</sup> in the first person, recalls the salvation Yhwh gave to him; in the second piece, this same divine aid is mentioned, but it is provided for a group of humble people (v. 3b), or of those who fear God (cf. v. 8b). These pieces develop according to similar dynamics: the man turns to God ("I consulted," v. 5a; "they looked," v. 6a; "[he] cried," v. 7a) and experiences Yhwh's help ("he answered," v. 5a; "he snatched away," v. 5b; "[they] shall never be ashamed," v. 6b; "[he] heard," v. 7a; "[he] saved," v. 7b; cf. "[they] were enlightened," v. 6a). V. 8 differs slightly from vv. 5-7, since in describing the help of God given by his angel,<sup>7</sup> it does not mention the human request to Yhwh. Perhaps because the verse concludes this part, the verse is intended to emphasize the predominant role of the Lord.

<sup>6</sup> Found in B. Sudol, *Elements of Mysticism in the Poetry of T. S. Eliot* (Diss. St. John's University; New York 2001).

<sup>7</sup> The wayyiqtol way<sup>6</sup>half šēm (v. 8b) indicates that it is a matter of a past action and, consequently, the same temporal value should be conferred also on the participle hōneh (v. 8a); cf. W. Groß, *Verbform und Funktion wayyiqtol für Gegenwart?* (ATSAT 1; St. Ottilien 1976) 117. Then the verb hls Pi means "to draw out," "to save," "to liberate," from a peril or from an enemy (cf. Pss 6:5; 18:20; 50:15; 81:8; 119:153; etc.).

### 3. The second part (vv. 9-15)

After a series of verbs in past tense (vv. 5-8), some imperatives reappear (vv. 9, 10) which mark the beginning of a new part. As in the previous part, this part is composed of two subparts (vv. 9-11; vv. 12-15) which have in common the theme of the fear of God (cf. vv. 10, 12). Each subpart starts with an imperative of the second plural addressed to different persons. The double imperative "taste and see" in v. 9a probably has as its subject "his saints" (v. 10a) or "those who fear him" (v. 10b, cf. v. 8b), whereas the term "sons" is a subject of "come" and "hear me" in v. 12a.

The first subpart, which exhorts one to fear Yhwh (v. 10a), is of a liturgical character. V. 9 invites one to the experience of God ("taste," "see"), and to take refuge in his protection;<sup>8</sup> v. 11b makes a reference to the liturgical questioning of Yhwh.

The second subpart focuses on the knowledge of the fear of Yhwh (v. 12b) and is shaped by two pieces of a sapiential nature (v. 12; vv. 13-15). In the first piece, the pray-er as a pedagogue enunciates his willingness to impart to his disciples a teaching about the fear of God, while in the second piece, he utters his lesson in two moments: a question (v. 13) and an answer (vv. 14-15). Apart from the terms "sons" (Prov 4:1; 5:7; 8:32; etc.), "hear/listen" (Prov 4:1, 10; 5:7; 7:24; etc.), "I will teach you" ("the fear of Yhwh;" cf. Ps 111:10; Job 28:28; Prov 1:7-8; 2:5; 8:13; 16:6; etc.), there are other wisdom motives, such as keeping the tongue from evil (v. 14; cf. Prov 4:24; 13:3; 21:23), renouncing evil to follow good (v. 15; cf. Isa 1:16-17; Job 28:28; Prov 3:7; 13:19; 16:6), and the question "who (is) the man?" (v. 13a; cf. Pss 25:12; 89:49). Although of a different form (liturgical, sapiential), the two subparts are not separated. There exists a semantic bond established by the repetition of the words: "to see," "to fear" - the roots *ʾh* - *yr* || *yr* - *ʾh* alternate chiastically (v. 9a - v. 10a || v. 12b - v. 13b), by the term *tôb*, "good" reiterated four times (vv. 9a, 11b, 13b, 15a), and by the double mention of the man (*haggeber*, v. 9b; *hā'îš*, v. 13a).

### 4. The third part (vv. 16-23)

In this descriptive part, imperatives occurring previously are absent (vv. 9, 10, 12, 14, 15). The part starts with three nominal clauses (vv. 16-17a; cf. vv. 19a, 20a) and shifts all of its verbs to the third person. It is built of three subparts (vv. 16-17; vv. 18-21; vv. 22-23) which are structured in a concentric way.

The first and the third subpart are specular (they produce a kind of inclusion). In fact, at the level of content, v. 16 corresponds to v. 23 and v. 17 to

<sup>8</sup> The verb *lsh* (v. 9b) is common in the Psalter and it is an example of liturgical wording; cf. E. Gerstenberger, "*lsh*, sich bergen," *THAT* I, 621-623; Eriksson, *Children*, 21.

v. 22. At present Yhwh pays attention to the entreaty of the just (v. 16), while He is against the evildoers (v. 17). In the future, evil slays the wicked and the hater of the just man shall pay (v. 22), whereas Yhwh will protect the lives of his servants (v. 23). In other words, the first subpart introduces the opposition between the just, assisted by Yhwh (v. 16), and the malefactors, against whom Yhwh turns (v. 17). The third subpart resolves this opposition by resuming, in chiastic order, with the beneficiaries of Yhwh's activity. First, evildoers are touched by death (v. 22) and then God liberates his servants (v. 23)."

As with the outer subparts, the central subpart portrays in two parallel pieces (vv. 18-19; vv. 20-21) the just man (v. 20a) helped by Yhwh. Both pieces are conspicuous by the presence of initial terms which follow the subsequent paradigm: *mikkol* + x + *nšl Hi* (v. 18b and v. 20b) where x indicates a peril; juxtaposed with the expressions, "from all their distress" (v. 18b) and "from all of them Yhwh snatches him away" (v. 20b), is the fact of the deliverance which is offered respectively to the just and to the just man.<sup>10</sup> Note as well verbs "[he] saves" (v. 19b) and "[he] watches over" (v. 21a). The final term *šbr Ni* is resumed ("broken," v. 19b; "will be broken," v. 21b). In the first piece, "they" are an object of Yhwh's care ("the brokenhearted," "the crushed in spirit," v. 19), while in the second piece it is "he" ("the just man," v. 20a). Terms from the semantic field of liberation unite the pieces together (*nšl Hi*, vv. 18b, 20b; *yšc Hi*, v. 19b; cf. *qārôb yhwh*, v. 19a; *šmr, lō' nišbārâ*, v. 21); the object of this liberation is, as seen above, the just man.

## 5. Global construction

Psalm 34 most likely forms a concentric arrangement A, B, A' (vv. 2-8, 9-15, 16-23)."

<sup>9</sup> This mirror construction contrasts with the remark of H. Eshel - J. Strugnell, "Alphabetical Acrostics in pre-Tannaitic Hebrew," *CBQ* 62 (2000) 443, that the *pr* stich would precede originally the *ain* stich; cf. Briggs, *Psalms* I, 295; H. Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen 1929, 1986) 143; Gaebelein, "Psalm 34," 135; G. Fohrer, *Psalmen* (De Gruyter Studienbuch; Berlin - New York 1993) 231. Moreover, the position of Eriksson, *Children*, 39, seems to be right, for he sustains that the masoretic sequence of vv. 16-17 can be maintained, since v. 17 develops the idea of v. 16.

<sup>10</sup> It is not immediately clear who is the subject of the verb "they cried" (*šrāqū*) in v. 18a. For this reason the Septuagint adds "the just" (*hoi diaktoi*; cf. Peshitta, Targum), mentioned above in v. 16a. This identification of the subject is followed by Rashi; D. Kimchi, *Commento ai salmi* I (Sal 1-50) (Roma 1991) 279; E. F. C. Rosenmüller, *Psalmi annotatione perpetua illustrati* (Scholia in Vetus Testamentum 4/2; Lipsiae 1822) 856; G. Phillips, *The Psalms in Hebrew* I (London 1846) 256; Delitzsch, *Psalmen*, 274; M. Dahood, *Psalms* I (Ps. 1-50) (AncB 16; Garden City 1966) 207; etc.

<sup>11</sup> Likewise, J.-N. Aletti - J. Trublet, *Approche poétique et théologique des Psaumes* (Paris 1983) 71-72, individuate in the psalm the concentric structure a, b, a', in three parts: vv. 2-7, 8-15, 16-23.

## 5.1 Relation between A and A'

There are some semantic repetitions, exclusive of these parts.

First of all, two paradigms emerge: a) "from all of" + peril + verb of liberation (vv. 5b, 7b, 18b, 20b); this paradigm concerns answering the man's request which God did at a time in the past; b) appeal (*qrʾ/šʿq*) + "and Yhwh heard" (*wayhwh šāmēaʿ*, vv. 7a, 18a); cf. *dāraštī ʾet-yhwh wʿānānī* (v. 5a).

Subsequently, specific verbs of the field of salvation and liberation appear, *nšl Hi* ("snatch away," vv. 5b, 18b, 20b), *yšʿ Hi* ("save," vv. 7b, 19b), *hlš Pi* ("liberate," v. 8b), *pdh* ("ransom," v. 23a). There is an interchange of these verbs and other expressions related to Yhwh's liberating intervention: the image of Yhwh's angel who pitches a camp around believers (v. 8); God's proximity to the brokenhearted (v. 19), the protection of the bones of the just man (v. 21), and the attention to the cry of the just (v. 16).

As to the deliverance, a difference emerges between the first and the third part. In vv. 5-8 one refers to facts which happened in the past, while in vv. 16-23, besides the evocation of past events (v. 18), there appears a reference to the present situation looking toward a future solution, essentially encouraging the just man (vv. 16, 19, 20, 21, 23) and threatening gloom for the evildoer (vv. 17, 22).

Lexemes indicating the just man or the oppressed are another common element of these parts: *ʿānāwīm* ("the humble," v. 3b), *ʿānī* ("poor," v. 7a), *šaddīq* ("the just man," vv. 16a [pl.], 20a, 22b). This people are presented as a group which fears God (*yʿrēʾāyw*, v. 8b; cf. v. 10) and who are his servants (*ʿābādāyw*, v. 23a) who take refuge in him (v. 23b; cf. v. 9b).

The term "face" (*pānīm*) emphasizes the beaming countenance of the humble who look at Yhwh (v. 6b). This face contrasts with that of God (v. 17a), which is set against evildoers to punish them.

The word *nepeš*, finally, indicates the pray-er who praises Yhwh in v. 3a, whereas in v. 23a it is Yhwh who liberates the *nepeš* ("life") of his servants.

Concerning the liberation, there are, however, some differences between these parts. Only in A', in fact, are adversaries of the just called by name ("doers of evil," v. 17a; "the wicked man," v. 22a; "the haters of the just man," v. 22b), while in A they remain anonymous. Keeping in mind the lexical connection between these parts, the facts concerning past liberation are rendered plausible: (A) does not regard evil in the abstract or as interiorly experienced by the human being; rather, the cause of evil resides in exterior agents who unleash it against the oppressed poor.

Another difference concerns the identity of beneficiaries of the divine liberation. In A, there are the pray-er (v. 5a), "the humble" (v. 6a),<sup>12</sup> "[the] poor" (v. 7a),

<sup>12</sup> A subject of verbs in v. 6 is probably *ʿānāwīm* (cf. v. 3b); cf. e.g. Kimchi, *Salmi* 1, 274; Rosenmüller, *Psalmi*, 849; W. M. L. de Wette, *Commentar über die Psalmen* (Heidelberg 1856) 214.

## *"I will bless YHWH in every time": the composition of Psalm 34*

and "those who fear [the Lord]" (v. 8b). In A', instead, they are called "the just (man)" (vv. 16a, 20a, 22b), "the brokenhearted," "[the] crushed in spirit" (v. 19), "servants [of God]" (v. 23a), "those who take refuge in him" (v. 23b).

Finally, there is an implicit reference between *šēm* ("name," v. 4b) and *zeker* ("remembrance," "renown," v. 17b). When the humble<sup>13</sup> exalt the name of Yhwh (v. 4b), He eradicates the remembrance of evildoers from the earth (v. 17b).

### *5.2 Part B*

Beside what has already been treated, this part has connections with the others and explains why the liberation does not belong merely to past events (mostly in the first part), but that a future perspective is to be disclosed for it (third part).

#### *5.2.1 Relation between B and A*

One observes, first of all, the verbal repetitions. The root *drš* indicates the request to God, depicted in v. 5, as a single event (*qatal*), while in v. 11b, instead, there is habitual action (participle). Both cases involve beneficial consequences, the liberation of the pray-er from his fears (v. 5), and the experience of fullness (v. 11). According to a similar pattern, the repetition of the expression "for those who fear him" develops (*lirē'āyw*, vv. 8b, 10b). They are beneficiaries of the divine liberation (v. 8b) and ones who enjoy the good (v. 10b; cf. v. 11b).

Human subjects of the verb "to hear" (*šāma'*) are both the "humble" one (v. 3b), and the "sons" (v. 12a; in v. 7a is Yhwh). The root *šm'*, in volitive form, is used to provoke behavior which the pray-er claimed. On the one hand, he exhorts (*yiqtol-x*) the humble one to accept his invitation to praise and to benediction. On the other hand, he demands (imperative) the sons to learn the lesson of the fear of God.

Verbs *nbṭ Hi*, "to look" (v. 6a) and *r'h*, "to see" (v. 9a) evoke the ("visual") experience of Yhwh who satisfies the human being. God does not permit shame (v. 6b) and grants to him the bliss deriving from the divine kindness (v. 9b).

These two parts place in semantic connection the organs of speaking, "mouth" (v. 2b), "tongue" and "lips" (v. 14). The mouth is capable of praising Yhwh always, on condition, however, that the tongue and the lips are pure, becoming disengaged from evil and from lies.

A certain complementarity between the self-exhortation to benediction ("I will bless," v. 2a) and the promise of felicity ("happy the man," v. 9b) should be connected with Yhwh: of Him, the pray-er can speak well and, taking refuge in Him, the bliss is guaranteed to human beings.

---

<sup>13</sup> Instead of the humble, Venema, *Psalmos* II, 404, thinks of companions of the pray-er.

Finally, the first pieces of parts A and B echo each other, since they are formally associated with liturgy, with praise (vv. 2-4) and with looking for God in the temple (vv. 9-11).

### 5.2.2 Relation between B and A'

The last lesson given to the sons should influence them in accomplishing ('šh) good while stopping themselves from doing evil (v. 15). The proof of this teaching is the practical consequence in v. 17. Yhwh is against people who are not on the side of good but prefer to perform ('šh) evil; for the malefactors, the end is completely unpropitious (v. 17b).

In conformity with this interpretation the reiteration of the noun "evil" is used (*rāʿ*, vv. 14a, 15a; *rāʿā*, vv. 20a [pl.], 22a). In part B, the pray-er, in the capacity of a teacher, gives urgent advice to keep distance from evil (*mērāʿ bis*; separative *mīn*), without mentioning reasons for his exhortation. The further demonstration of the truth of his words is reported in A'. In fact, committing a wrong deed (v. 22a)<sup>14</sup> conveys death to the wicked evildoer and requests the expiation of guilt from him who hates the just man. Being on the side of God does not protect the just man from experiencing tribulations and sufferings (v. 20a).<sup>15</sup> This notwithstanding, the last word belongs to Yhwh, who snatches away the just man from his dire straits.

The faculty of hearing (*šmr*, vv. 12a, 18a) has its importance in these parts as well. Such ability is requested from one who is invited to learn the fear of Yhwh (v. 12a). No less indispensable is that Yhwh hears the just man (v. 18a); if He did not hear the cry of the just, they would remain in their distress.

Perceiving (*rʾh*) the goodness of God (v. 9a) and having experience of Him corresponds with the gaze of Yhwh's eyes directed on the just ('ēnē yhwh ʾel..., v. 16a). This solicitude, announced in the opening of A', will find its accomplishment in Yhwh's aid, given to them (cf. vv. 18-21, 23).

The syntagma *hsh bō* ("to take refuge in him," vv. 9b, 23b) stresses that the search for God's aid is not an alienation but a sign of religious maturity which the human being displays, recognizing Yhwh as a source of all good.

Certainly, it is not a matter of any magic formula. The divine help appears as a conscious result of human commitment. If the human being watches his own steps (*nšr*, v. 14a), Yhwh guards him (*šmr*, v. 21a) efficiently.

Part B, then, puts in relief how the relationship with God, and consequently, with neighbor (see the transition between v. 12 and vv. 13-15), is the condition of

<sup>14</sup> For evil (*rāʿū*) which one does against another, see e.g. Gen 26:29; Judg 11:27; 15:3; 1 Sam 23:9; 25:26; 1 Kgs 2:44; Ps 15:3.

<sup>15</sup> This is probably the meaning of the *rāʿû* (cf. Deut 31:17, 21; 32:23; Pss 40:13; 71:20; 88:4); cf. H. J. Stoebe, "r", schlecht sein," *THAT* II, 801.

success. The just relationship with Yhwh appears as the source of the favorable realization of life (here) verified in the past (part A) and expected in the future (part A'). The connection with Yhwh allows the just man to experience His goodness (v. 9). This bond is accomplished through the abandonment of oneself to God (v. 9); it manifests itself in asking for God's help in crucial circumstances (v. 11) and in the awe (v. 10) acquired in the school of the Lord (v. 12), which finds expression mainly in avoiding evil and doing good (vv. 14-15). In fact, to learn a lesson leads to salvation (cf. vv. 16, 18-21, 23), whereas to be reluctant in accepting the teaching of wisdom leads to death (cf. vv. 17, 22).

### Conclusion

The above analysis shows that Psalm 34 is structured in a concentric fashion in three parts, viz., A. B. A'. Some peculiar traits speak in favor of such an arrangement. As the first formal feature, one observes that Yhwh is a subject of the verbs in vv. 2-8 and vv. 16-23, while He is not in vv. 9-15 (even if He is mentioned in the third person). Subsequently, the specific cultic and sapiential wording of vv. 9-15 permits the isolation of this central part, something which also distinguishes it from vv. 2-8 and vv. 16-23; other literary units, though characteristic of these parts due to the common vocabulary and anthropological terminology, are not exclusive of them.

Part one (vv. 2-8) is the pray-er's thanksgiving for the past help of Yhwh. Part two (vv. 9-15) deals with the theme of the fear of the Lord from a liturgical and wisdom point of view. Part three (vv. 16-23) proposes the opposite destiny of the just and the wicked. The arrangement of the psalm discloses that the psalmist composed his lyric according to a compositional plan.

At least four consequences follow from this statement: a) The concentric construction supports the fact that such a structure prevails over an acrostic pattern. b) Both the parallelism between the part A and A' and the repetition of verbs from the semantic field of salvation (vv. 5, 7 // vv. 18, 20) invite one to understand that the (direct) objects are interchangeable; consequently, one may identify the "poor / humble" (A) with the "the just man / servant" (A'), who are also portrayed with other names<sup>16</sup>. c) Although there are many literary *genres* within the psalm, it seems that the opening verses (vv. 2-4, 5-8) confer to the psalm a dominant timbre of individual thanksgiving for past liberation, while being open to the future perspective of God's powerful aid as well. d) Such an

---

<sup>16</sup> One may note that J. Coppens, "Le *Ṣaddîq* - «juste», dans le Psautier," *De la Tōrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles* (ed. M. Carrez - J. Doré - P. Grelot) (Paris 1981) 302.



articulation finds its explanation in the central part (B), which contains a reference to liturgy (vv. 9-11) and to wisdom (vv. 12-15). The function of these subparts is to highlight two recommendations to endure the threat of malefactors: turning to God (*drš*) and experiencing His presence (*rʿh*), as well as learning His fear (*yʾ*) and living with respect due to Him (cf. altering of *rʿh*, vv. 9, 13 and of *yʾ*, vv. 10, 12). From the human point of view, it seems to be a feeble solution. However, it is a possibility which allows one to avoid the worst, especially when the human being, instead of immediately requiting the evil suffered with more evil, moves away from it and assiduously searches for the good. This is not a mere anthropological effort, but is sustained by God; in Him, it finds its source, if His aid is recognized as being indispensable.

### Summary

#### *"Chcę błogosławić Pana w każdym czasie": kompozycja Psalmu 34*

Jednym z elementów stylu poetyckiego Psalmu 34 jest jego kompozycja, którą badacze interpretują w różny sposób. Większość z nich nie podaje wyraźnie przesłanek wprowadzonych przez siebie podziałów i ogranicza się do stwierdzeń sumarycznych. Są jednak i tacy, którzy zajmują się wnikliwą analizą budowy psalmu. Niniejszy artykuł obiera taki styl badań: posługując się retoryczną terminologią R. Meyneta, ściśle rozgraniczającą jednostki literackie na różnych poziomach kompozycji, i opierając się na kryteriach formalnych i treściowych poddaje tekst psalmu szczegółowej analizie.

Należy odnotować, że przed publikacją tego tekstu ukazał się artykuł P. Auffreta, "Yhwh entendant. Étude structurelle du Psaume 34", *ZAW* 116 (2004) 348-363. Autor na nowo przemyślał dwa przyczynki M. Girarda i dwa przyczynki własne, wprowadzając do nich pewne ulepszenia. Mówiąc ogólnie, zachował czteroczęściową strukturę psalmu (w. 2-4; 5-8; 9-15; 16-23). Zaproponowane przez niego jednostki literackie częściowo pokrywają się z tymi, które są wyodrębnione w obecnym artykule. Wydaje się, że można pozostać przy rezultatach dotychczasowych analiz co do poziomów kompozycyjnych i ich wzajemnych relacji.

Przeprowadzona analiza kompozycji ukazuje, że Psalm 34 jest tekstem literacko scalonym. Składa się bowiem z trzech części, które tworzą formę koncentryczną A, B, A' (w. 2-8; 9-15; 16-23). Za takim układem przemawiają pewne cechy specyficzne. Po pierwsze, jedynie w w. 2-8 i 16-23 Jhwh pojawia się w roli autora czynności, wyrażonych za pomocą czasowników, podczas gdy On nie jest ich sprawcą w w. 9-15 (mimo że wspomina się Go w trzeciej osobie). Po wtóre, swoiste słownictwo kultowe i mądrościowe w. 9-15 pozwala wyodręb-

nić tę centralną część psalmu i odróżnić ją od w. 2-8 i 16-23. W tych ostatnich jednostkach literackich występuje wspólna terminologia antropologiczna (zob. "usta" w. 2b; "dusza/życie" w. 3a, 23a; "twarz" w. 6b, 17a; "oczy" w. 16a; "uszy" w. 16b; "serce" w. 19a; "duch" w. 19b; "kości" w. 21a). Aczkolwiek to nazewnictwo jest charakterystyczne dla części A i A', nie jest ono jednak ich wyłączną własnością (zob. "język", "wargi", w. 14).

W części pierwszej (w. 2-8) orant dziękuje za pomoc, której niegdyś udzielił mu Jhwh. W części drugiej (w. 9-15) poucza on o bojaźni Pańskiej z punktu widzenia liturgii i mądrości. W części trzeciej (w. 16-23) podejmuje wątek losu, który jest inny dla człowieka sprawiedliwego i dla nieprawego. Układ psalmu ujawnia, że psalmista napisał ten utwór zgodnie z planem kompozycyjnym.

Powyższe uwagi prowadzą do następujących wniosków: a. budowa koncentryczna wzmacnia przekonanie, że tego rodzaju układ przeważa nad kompozycją, zasadzającą się na akrostychu alfabetycznym. W rezultacie tego ostatniego wzorca nie należy przyjmować jako podstawę podziału tekstu na części lub strofy; b. podobieństwo części A i A', wynikające z ich paralelnej symetryczności, oraz czterokrotne powtórzenie paradygmatycznych konstrukcji wyrazowych: "i z wszystkich" + niebezpieczeństwo + czasownik należący do pola semantycznego zbawienia (w. 5b, 7b || w. 18b, 20b), pozwalają przyjąć, że dopełnienia (bliższe) są zamienne. Można więc identyfikować "biedaka / pokomego" (A) ze "sprawiedliwym / sługą" (A'), których psalmista opisał również za pomocą innych słów ("bogobojny", w. 8b; człowiek o "złamanym sercu", "przybity na duchu", w. 19; "uciekający się do Niego", w. 23b); c. mimo że w psalmie występuje kilka rodzajów literackich, wydaje się, że początkowe wiersze nadają mu dominantę podziękowania jednostki za minione ocalenie (w. 2-8), pozostawiając przy tym otwartą perspektywę wsparcia Bożej potęgi (w. 16-23). Formy wolitywne, obecne w w. 2-4, jednoznacznie akcentują zaproszenie do składania Panu radosnego dziękczynienia ("chcę błogosławić", w. 2a; "niech się chlubi", w. 3a; "niech słyszą [...] i niech się wesela", w. 3b; "wychwalajcie [...] abyśmy wywyższali", w. 4ab), a formy czasownikowe czasu przeszłego w w. 5-8 wskazują na podłoże tej dziękczynnej modlitwy ("pytałem [...] i odpowiedział [...] i uwolnił", w. 5ab; "patrzyli [...] i rozjaśnili się", w. 6a; "nie oblały się wstydem", w. 6b; "zawołał [...] i usłyszał [...] i wybawił", w. 7ab; "rozbił obóz [...] i ochronił", w. 8ab); d. zwornikiem tego rodzaju artykulacji jest część środkowa (B), zawierająca odniesienie do liturgii (w. 9-11) i do mądrości (w. 12-15). Funkcją tych podczęści jest uwypuklenie dwóch wskazań, by wytrwać wobec realnego zagrożenia przez złoczyńców: należy zwrócić się do Boga (*dhš*), doświadczając Jego obecności (*ʾh*), i uczyć się bojaźni Pańskiej (*yʾ*), żyjąc z należnym Mu szacunkiem (zob. występujące na przemian rdzenie *ʾh*, w. 9, 13 i *yʾ*, w. 10, 12). Z ludzkiego punktu widzenia wydaje się, że psalmista proponuje rozwiązanie

w znacznym stopniu wątpliwe. Jednakże jawi się ono jako opcja pozwalająca uniknąć gorszego, zwłaszcza gdy jednostka, zamiast odpowiadać bezpośrednio na wyświadczone zło jeszcze większym złem, odsuwa się od niego i wytrwale poszukuje dobra. Co więcej, nie jest to wyłącznie wysiłek antropologiczny. Ten wysiłek podtrzymuje Jhwh. W Bogu otucha znajduje swe źródło, pod warunkiem że człowiek uzna za nieodzowną Jego pomoc.

## PRZEDSTAWIENIE SIĘ JEZUSA W NAZARECIE CZYLI REFLEKSJE TEOLOGICZNE NAD ŁK 4, 14-22

Ewangelia Łukasza opowiada o Jezusie, który przynosi zbawienie. Już w Ewangelii Dzieciństwa (Łk 1-2), będącej teologicznym wprowadzeniem do tej Ewangelii, Jezus nazwany został Zbawicielem. Anioł głosił pasterzom: „Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu: dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan” (Łk 2, 10-11). Oczekiwany przez Izraelitów Mesjasz, który jako Syn Boży okaże się Panem, będzie przede wszystkim Zbawicielem. To jest Jego podstawowa rola.

Zbawiciel i zbawienie, jakie przynosi, nie są jednak jakąś absolutną nowością, lecz kontynuacją zbawczych dzieł Boga, dokonanych w dziejach Izraela i stanowią wypełnienie nieureczywistnionych do czasów Jezusa zbawczych obietnic Bożych, zapowiadanych w ciągu dziejów Izraela, zwłaszcza zaś w sposób mniej lub bardziej jasno sformułowanych w księdze Izajasza. Widać to już w Ewangelii Dzieciństwa, utkanej z bardzo licznych ukrytych cytatów i aluzji do ksiąg Starego Testamentu.

Rozpoczynając swoją relację o tym, „co Jezus czynił i czego nauczał od początku” (Dz 1, 1), św. Łukasz, podobnie jak pozostali Synoptycy, opowiada nam najpierw o działalności Jezusa w Galilei, następnie o Jego słowach i czynach w drodze do Jerozolimy, a wreszcie o Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu w Jerozolimie, gdzie rozpoczną się również dzieje Kościoła, których pierwsze lata Łukasz przedstawi swojej drugiej księdze, w *Dziejach Apostolskich*. Jerozolima będzie centrum rodzącego się Kościoła, skąd rozszerzy się on promieniście na Judeę i Samarię i aż po krańce ziemi (por. Dz 1, 8).

Pierwsze publiczne wystąpienie Jezusa wszystkie Ewangelie widzą w Jego spotkaniu z Janem Chrzcicielem, od którego przyjął chrzest. Spotkanie to miało miejsce nad Jordanem (por. Mk 1, 5; Łk 3, 3), w pobliżu Pustyni Judzkiej (por. Mt 3, 1) lub w Betanii za Jordanem (por. J 1, 28), w niewielkiej odległości od Jerozolimy. Potem Ewangelie synoptyczne mówią o modlitwie, poście i kusze-

niu Jezusa „na pustyni”. Nie podają lokalizacji tej pustyni, ale wolno nam przypuszczać, że Jezus te swoje czterdziestodniowe rekolekcje odbył na Pustyni Judzkiej i stamtąd powrócił do Galilei. Mateusz i Marek wspominają, że do Galilei przyszedł po uwieszeniu Jana Chrzciciela (por. Mt 4, 12; Mk 1, 14). Ewangelia Jana natomiast po spotkaniu z Janem Chrzcicielem umieszcza wesele w Kanie Galilejskiej (2, 1-11), a następnie wspomina o krótkim pobycie „Jego, Jego Matki, braci i uczniów” w Kafarnaum (por. J 2, 12), skąd Jezus udał się do Jerozolimy na święto Paschy, po którym „w ziemi judzkiej” (J 3, 22) podjął działalność podobną do Janowej, co stało się nawet powodem skargi uczniów Jana, zazdrosnych o popularność swojego mistrza, bo „wszyscy idą do Niego” (J 3, 26), do Jezusa. Istnieje więc jakieś prawdopodobieństwo, że Jezus w rzeczywistości rozpoczął swoją publiczną działalność w Judei, z dala od stron rodzinnych, wkrótce po chrzcie u Jana, i dopóki Jan nie został aresztowany obaj równolegle prowadzili podobną działalność (por. J 3, 22 - 4, 3).

Zwracamy uwagę na ten stosunkowo mało istotny szczegół, który pominęli Ewangelisci synoptyczni, ponieważ opowiadając o początkowej działalności Jezusa w Galilei, sugerują oni, zwłaszcza Łukasz, że Jezus był już postacią znaną. Tak przecież można rozumieć pierwsze zdanie, którym ten Ewangelista zaczyna swoją opowieść o Jego publicznej działalności w Galilei: „*Potem powrócił Jezus w mocy Ducha do Galilei, a wieść o Nim rozeszła się po całej okolicy. On zaś nauczał w ich synagogach, wysławiany przez wszystkich*” (Łk 4, 14-15).

Jedynie Ewangelia Łukasza opowiada o wystąpieniu Jezusa w Nazarecie zaraz na początku Jego publicznej działalności. Czy tylko ten Ewangelista uważał za stosowne, by pokazać Jezusa rozpoczynającego swoją misję w rodzinnym Nazarecie? Czy tak było naprawdę? Nikt nie jest w stanie na to pytanie odpowiedzieć. Na ogół przyjmuje się, że Łukasz wykorzystał do własnych celów opowiadanie Marka 6, 1-6 i ewentualnie Mt 13, 54-58<sup>1</sup>. Mamy jednak w Ewangelii Mateusza interesującą wzmiankę, która pozwala sądzić, że Jezus mógł swoją działalność w Galilei rozpocząć od ogłoszenia swego programu w Nazarecie. Czytamy w niej bowiem: „Gdy [Jezus] posłyszał, że Jan został uwieszony, usunął się do Galilei. Opuścił jednak Nazaret, przyszedł i osiadł w Kafarnaum nad jeziorem...” (Mt 4, 12-13). Relacja Łukasza może stanowić informację o tym, dlaczego Jezus za ośrodek działalności obrał sobie Kafarnaum, a nie Nazaret.

Relacja Łukasza jest bardzo prosta. Wynika z niej, że Jezus pojawił się w Nazarecie samotnie, że jeszcze nie było przy Nim uczniów. Podczas zwykłego, szabatowego spotkania modlitewnego w synagodze wstał i zabrał głos korzystając z prawa przysługującego każdemu dorosłemu Izraelicie. *Przyszedł*

<sup>1</sup> Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1 - 9,50*, Freiburg 1969, ss. 225-228.

### *Przedstawienie się Jezusa w Nazarecie...*

*również do Nazaretu, gdzie się wychował. W dzień szabatu udał się swoim zwyczajem do synagogi i powstał, aby czytać. Podano Mu księgę proroka Izajasza. Rozwinąwszy księgę, natrafił na miejsce, gdzie było napisane: «Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana». Zwinąwszy księgę oddał słudze i usiadł; a oczy wszystkich w synagodze były w Nim utkwione. Poczł więc mówić do nich: «Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli». A wszyscy przyświadczaali Mu i dziwili się pełnym wdzięku słowom, które płynęły z ust Jego (Łk 4, 14-22 w przekładzie Biblii Tysiąclecia).*

Relacja Łukasza ciągnie się dalej. Pamiętamy, że to spotkanie Jezusa ze znajomymi Go od dzieciństwa mieszkańcami rodzinnego miasteczka zakończyło się dramatycznie. Chcieli Go strącić ze stoku góry, na której było ono zbudowane. Miał to być zapewne pierwszy krok do kamienowania. Jezus uniknął jednak śmierci.

Czytając powyższy tekst jesteśmy zawiedzeni. Wydaje się, że nie mamy tam właściwie żadnych ważnych słów wygłoszonych przez Jezusa. Dlaczego Łukasz ich nie zamieścił? Miał przecież okazję je odtworzyć. Przecież spotykał Jakuba, „brata Pańskiego” (por. Dz 21, 18), który powinien być świadkiem nazaretańskiego wystąpienia.

Jeśli zatem nie zamieścił innych słów Jezusa, poza przeczytanym przez Niego fragmentem z Izajasza oraz jedynym zdaniem Jezusa: *«Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli»*, może to oznaczać, że Jezus ograniczył się jedynie do krótkiego komentarza odczytanego fragmentu, komentarza, w którym zapowiadał, na czym będzie polegać rozpoczęta przez Niego misja. Dlatego należałoby przede wszystkim zgłębić jak najpełniej treść tych słów Izajasza, jakie Jezus odczytał, a nawet tylko tych kilku zdań, które Ewangelista zacytował, choć są one zapewne tylko najważniejszym fragmentem nieco dłuższego tekstu, jaki czytał Jezus.

Przytoczony przez Łukasza (Łk 4, 18-19) cytat z księgi proroka Izajasza, pokrywa się częściowo z Iz 61, 1-2 i zawiera jedną niewielką wstawkę z Iz 58, 6. Ewangelista cytuje ten tekst za greckim przekładem Septuaginty z niewielkimi zmianami.

Łk 4,18-19a: *«Duch Pański [spoczywa] na Mnie,  
ponieważ Mnie namaścił,  
posłał Mnie ubogim nieść dobrą nowinę,  
więźniom głosić wolność,  
a niewidomym przejrzenie [Iz 61, 1a-c-e-f];  
uciśnionych odsyłać wolnymi [58, 6d],  
obwoływać rok łaski [od] Pana [61, 2a]».*

W tekście Łk 4, 18-19 po stychu *«ubogim nieść dobrą nowinę»*, opuszczony został z Izajasza jeden stych, który w przekładzie BT brzmi: „by opatrywać rany

serc złamanych” (61, 1d), a po stychu kończącym Iz 61, 1, dodany został stych zapożyczony z Iz 58, 6d: «*uciśnionych odsyłać wolnymi*». Jako ostatni wzięto pierwszy stych wiersza 61, 2a: *obwoływać rok łaski [od] Pana*. W ten sposób powstał wzniosły tekst, w którym nie dostrzega się jakiegokolwiek operacji.

Przekaz tekstu nie dostarcza poważnych problemów. We wprowadzeniu do tej lektury stwierdza się mało istotne warianty w niektórych dokumentach, a w cytacie z Izajasza próbę harmonizacji w mniej ważnych przekazach, polegającą na dodaniu opuszczonego z Izajasza stychu: „by opatrywać rany serc złamanych” (61, 1d), czy dodaniu na samym końcu dalszego stychu z tekstu Izajasza 62, 2: „i dzień pomsty naszego Boga” (62, 1b).

Niewielkie zmiany w greckim tekście, cytowanym z Izajasza są konsekwencją albo gramatycznego dostosowania wstawki, zaczerpniętej z Iz 58, 6 dla osiągnięcia poprawnego brzmienia całości (tryb rozkazujący *apostelle*, został zastąpiony bezokolicznikiem aorystu *aposteilai*), albo dla zastąpienia użytego w 62, 1a czasownika *kalesai* (nazywać, oznajmiał) słowem *kērysai* (głosić, rozgłaszać), użytym już wcześniej i charakterystycznym dla Nowego Testamentu.

Cały w ten sposób spreparowany cytat wskazuje, że zadaniem Jezusa jest głosić dobrą nowinę ubogim, zniewolonych prowadzić ku wolności i otwierać oczy niewidzącym. Należy niewątpliwie odnotować różnice treściowe pomiędzy hebrajskim oryginałem Izajasza i greckim przekładem Septuaginty, przyjętym w Łk 4, 18. Pierwsza jest mało istotna. Na samym początku 61, 1 hebrajski tekst Izajasza powtarza dwukrotnie imię Boga, jak oddają to tłumacze z hebrajskiego: „Duch Pana Jahwe [jest] na mnie, bo Jahwe namaścił mnie; posłał mnie bym głosił...”<sup>2</sup>. Przekład Septuaginty opuszcza imię Boga przy namaszczeniu, a czasownik „posłał mnie” umieszcza w takim miejscu, że można go połączyć albo z poleceniem ewangelizowania, jak widać to w BT, zarówno w tekście Izajasza jak i w Łk 4, 18, albo wiązać go dopiero z następnym stychem: „*posłał mnie więźniom głosić wolność*”, jak poprzez wprowadzoną interpunkcję czyni się to w wydaniach krytycznych Nowego Testamentu. Bardziej interesująca jest natomiast różnica w ostatnim stychu Iz 61, 1f. W oryginale hebrajskim mamy dość trudno sformułowaną myśl o jeszcze jednym wyzwoleniu uwięzionych, jak oddają to tłumacze z oryginału. Tekst hebrajski, który mówi o „otwarcu [więzienia] uwięzionym”, przez tłumaczy Septuaginty został prawdopodobnie zrozumiany jako mówiący o wyprowadzeniu więźniów z ciemnego lochu, by mogli otworzyć oczy ku światłu, dlatego uprościli go – jak się zdaje – przekładając jako [głoszenie] „niewidomym przejrzenia”. Taki tekst według Septuaginty

<sup>2</sup> Por. J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 308. Por. także L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III: 40-66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1996, s. 282.

został jednak przejęty do Łk 4, 18 i należy go traktować jako należący do Jezusowego programu.

Cytowany fragment przywołuje trzy obrazy, zaczerpnięte ze Starego Testamentu: działalność proroka, obraz pełnych chwały przemian, jakie po powrocie z niewoli babilońskiej czekają jeszcze ziemię judzką, a zwłaszcza Jerozolimę oraz nastrój roku jubileuszowego.

Podstawowy tekst (61, 1-2) zaczerpnięty jest z trzeciej części księgi Izajasza (55-66), od ponad stu lat zwanej przez egzegetów Tritoizajaszem i stanowi fragment obszernej zapowiedzi przyszłej chwały odnowionej Jerozolimy (Iz 60-62), która stanowi „rdzeń zbioru Tritoizajasza”<sup>3</sup>. Dziś powszechnie przyjmuje się, że trzecia część Izajasza powstała w Judei po powrocie z niewoli babilońskiej, a dokładniej już po odbudowie świątyni, a przed religijną reformą Ezdrasza i Nehemiasza<sup>4</sup> i odbudową murów Jerozolimy (por. Iz 60, 10), czyli mniej więcej w latach pomiędzy 520 a 450 przed Chr. Rzeczywista sytuacja po powrocie pierwszych wygnańców z niewoli bardzo daleko odbiegała od tego wspaniałego obrazu, jaki zapowiadała druga część księgi Izajasza, czyli tak zwany Deuteroizasz (Iz 40-55). Tritoizasz zatem zapowiedź chwały Jerozolimy przenosi ku nieznanej przyszłości. Jego zapowiedzi obejmują już nie powrót deportowanych z niewoli, ale przybycie Izraelitów ze wszystkich krajów (60, 3-9), a także przyjsie do Jerozolimy innych narodów, lecz te elementy uniwersalizmu (60, 10-16) nie są pozbawione śladów nacjonalizmu (por. 60, 12: *„Bo naród i królestwo, które by ci nie służyły, wyginą, i poganie zostaną całkiem wygładzeni”*). W tej zapowiedzi przyszła Jerozolima nosi cechy eschatologiczne, znane nam z ostatniej księgi Nowego Testamentu (por. Ap 21, 22-26): *„Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła, ani jasność księżyca nie zaświeci tobie, lecz Pan będzie ci wieczną światłością i Bóg twój – twoją ozdobą. Twe słońce nie zajdzie już więcej i księżyc twój się nie zaćmi, bo Pan będzie ci światłością wieczną i skończą się dni twej żaloby”* (Iz 60, 19-20).

Ewangelia Łukasza przytacza jedynie fragment 61, 1-2b, który stanowi wypowiedź anonimowego proroka. Nie można wykluczyć, że autor Tritoizajasza czy autor samej perykopy o przyszłej chwale Jerozolimy (60-61) mówi tu o sobie<sup>5</sup>, iż jego zadaniem jest „pocieszać wszystkich zasmuconych” i „rozweselić płaczących na Syjonie” (61, 2-3). Jeśli tak nawet potraktujemy ten tekst, to nie możemy zapomnieć, że do chwili publicznego wystąpienia Jezusa zapowiedzi te

<sup>3</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III*, s. 275.

<sup>4</sup> Por. J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela*, s. 303.

<sup>5</sup> Por. B. Wodecki, *Księga Izajasza*, [w:] M. Peter, M. Wolniewicz [red.], *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 1992, t. 3, s. 153.



jeszcze się nie spełniły. Ich spełnienia wciąż oczekiwano, o czym świadczy niezwykła popularność księgi Izajasza w judaizmie współczesnym Jezusowi, jak tego dowodzi na przykład fakt, że wspólnota w Qumran posiadała wiele egzemplarzy tej księgi, że cytował ją Jan Chrzciciel i dobrze znał ją św. Paweł, wykształcony w rabinackiej szkole Gamaliela.

Twierdząc, że „*dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli*», Jezus utożsamia się z tym prorokiem, który zapowiada niespełnioną jeszcze do Jego przyjścia eschatologiczną przyszłość jerozolimskiej społeczności. Biorąc jednak pod uwagę wszystkie aluzje do księgi Izajasza, jakie spotykamy w Ewangeliach, a nawet w całym Nowym Testamencie, można sądzić, że Jezus utożsamia się z wszystkimi niezidentyfikowanymi historycznie postaciami, o jakich mówi cała księga Izajasza, poczynawszy od zapowiadzanego Emmanuela, którego poczytna i rodzi dziewica (Iz 7, 14 - według Septuaginty), poprzez „Dziecię”, które „nam się narodziło”, a które „nazwano imieniem...Księcia Pokoju” (Iz 9), oraz „róźdźkę z pnia Jessego”, na której „spocznie [...] Duch Pański” (Iz 11), aż do „Sługi” Pana, na którym Jego „Duch... spoczął” (42, 1) i do nienazwanego proroka z 61, 1.

Treść Izajaszowego cytatu dotyczy przede wszystkim wyzwolenia więźniów i zniewolonych. Wydaje się, że celowo opuszczony został *stych* mówiący o „opatrywaniu ran serc złamanych”, który dość wyraźnie nawiązuje do trudnej sytuacji Judejczyków, którzy wrócili z niewoli. Dzięki temu opuszczeniu treść cytatu odrywa się od konkretnej sytuacji historycznej, nabierając charakteru ponadczasowego. W rzeczywistości Jezus w ciągu swego ziemskiego życia nie wyzwolił nikogo z więzienia i nigdy nie usiłował tego robić. Powtórzony w cytacie dwukrotnie rzeczownik *afesis*, mówiący o wyzwoleniu, oznacza we wszystkich innych miejscach, w których jest użyty w Nowym Testamencie odpuszczenie grzechów. A zatem także wyzwolenie, o którym poprzez ten cytat mówi Jezus, ma to samo znaczenie. Identyfikując się z postacią z Izajasza Jezus nie przedstawia się jako rewolucjonista, który otwiera więzienia, uwalnia z kajdan, ale jako Boży wysłannik, namaszczone Duchem Bożym, głosi dobrą nowinę ubogim i wyzwolenie z grzechu tych wszystkich, których grzech zniewolił oraz przywrócenie zdolności widzenia tym, których grzech zaślepił.

Trzecim obrazem, który Izajaszowy cytat przywołuje, jest obraz roku jubileuszowego, o którym czytamy w Kpł 25, nazwanego tutaj rokiem łaski. Warto zauważyć, że w Septuagincie hebrajską nazwę *jobel*, którą w polskich przekładach oddajemy przez „rok jubileuszowy”, w greckim języku określono jako *afeseōs sēmasia*, czyli znak, a raczej nakaz uwolnienia, albo jako rok uwolnienia (*eniautos* lub *etos afeseōs*). Z rokiem tym kojarzy się zatem także *afesis*. W roku jubileuszowym chodziło o uwolnienie więźniów i tych, co za długi oddali się w niewolę, ale wszystkie przepisy Księgi Kapłańskiej wprowadzają ogólną atmosferę powrotu do wolności. Atmosferę tę w omawianym cytacie oddaje przymiotnik *dektoś*, tłumaczony zwykle przez rzeczownik (łaski – BT; łaskawości –

L. Stachowiak; przychylności – J. Synowiec) dodany do roku, który być może należałoby przetłumaczyć raczej jako „otrzymany”, „darowany rok Pański”, biorąc pod uwagę pochodzenie tego przymiotnika od *dechomai* – przyjmować, otrzymywać.

Przywołany obraz roku jubileuszowego jest w Iz 61, 2a metaforą, oddającą nastrój nadchodzącego czasu zbawienia, który będzie przeniknięty atmosferą towarzyszącą przywracaniu wolności.

To dlatego niektórzy egzegeci<sup>6</sup> zwracają uwagę, że mieszkańcy Nazaretu „dziwili się” nie tyle „pełnym wdzięku słowom”, ale raczej „słowom zbawienia, które płynęły z ust Jego”, widząc w terminie *charis* nie „czar” słów, ale tę treść, jaką ma on przede wszystkim w Nowym Testamencie.

Izajaszowy prorok, a więc również Jezus został namaszczone i posłany, aby dobrą nowiną o wyzwoleniu głosić ubogim (*ptochois*), bo tylko ubodzy duchem naprawdę oczekują wybawienia. Choć Łukasz w swoim zestawie błogosławieństw nie dodaje wyrażnie *tō pneumati*, jak Mateusz, to nazwą ubogich obejmuje przede wszystkim ludzi zdolnych do przyjęcia zbawienia, przeciwstawiając ich bogatym, którzy czują się samowystarczalni. Może warto tu odnotować ślad, że w podobnym duchu odczytywano kiedyś tekst Izajasza, bo w Synajskim Kodeksie Septuaginty, pierwsza ręka zamiast *ptochois* zapisała *tapeinois*, pokornym, czyli takim ludziom, którzy oczekiwali na wybawienie i byli zdolni przyjąć zapowiedź o jego nadejściu.

Współcześni komentatorzy widzą w nazaretańskim wystąpieniu Jezusa charakterystyczny dla Ewangelii Łukasza temat o wypełnieniu się zapowiedzi Starego Testamentu<sup>7</sup>. „*Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli*” – oznajmił Jezus w Nazarecie. Ale właściwym komentarzem, ukazującym wypełnienie Izajaszowych zapowiedzi będzie treść całej Łukaszowej Ewangelii, aż do wydarzeń paschalnych w Jerozolimie, w których urzeczywistnią się także końcowe słowa poematu o przyszłej chwale Jerozolimy: „Mówcie do Córy Syjońskiej: «Oto twój Zbawca przychodzi. Oto Jego nagroda z Nim idzie i zapłata Jego przed Nim»”. Córa Syjońska, czyli Jerozolima będzie oznaczać jednak nową społeczność ludzi uwolnionych z więzów grzechu. „Nazywać ich będą «Ludem Świętym», «Odkupionymi przez Pana»...” (Iz 62, 11-12).

Biorąc to wszystko pod uwagę można powiedzieć, że Jezus przedstawił się mieszkańcom Nazaretu jako oczekiwany Mesjasz<sup>8</sup>, choć nazwał się tylko prokiem (4, 24), ale który przecież, jako „namaszczoney” (*masza*) i „posłany”,

<sup>6</sup> R. J. Harris, *Ewangelia według świętego Łukasza*, [w:] R. E. Brown [red.], *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, ss.1057-1058.

<sup>7</sup> Tamże, s. 1059.

<sup>8</sup> Tak sądzi także F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, Poznań 1974, s. 132.

dokona uwolnienia ludzi od grzechu, otworzy im oczy na prawdziwą światłość i z wyzwolonych w ten sposób założy eschatologiczną społeczność, dla której „Jahwe będzie... wieczną światłością” (Iz 60, 20).

## Summary

### *Jesus' Introduction in Nazareth: theological Reflections on Lk 4: 14-22*

In the Gospel of Luke, at the beginning of His public life, Jesus introduces Himself in the Synagogue of Nazareth. He does it by reading a fragment from Isaiah, to which He adds the shortest possible comment: “Today this Scripture passage is fulfilled in your hearing.” Looking for the essence of His speech, we need to analyze the passage from Isaiah 61: 1-2 and 58: 6, which bring three images known from the Old Testament: the prophet, the return from the slavery, and the jubilee year. Jesus presents Himself as the anointed prophet, who proclaims the inauguration of the eschatological era of liberation, prophesized after the return from Babylonian captivity, filled with an atmosphere specific to the jubilee year. Salvation and liberation, described by Greek word *afesis*, does not have a political nor social character, but in the New Testament means only the freeing from sin. By introducing Himself as the anointed and sent prophet, Jesus shows Himself as being the awaited Messiah, redeeming all people from the slavery of sin, in whom are also other images from Isaiah: Emmanuel, the Child called the Prince of Peace, and the Servant of Yahweh. (js)

## CIAŁO „WYDANE” I KREW „WYLANA” – KWESTIA NIESPÓJNOŚCI POMIĘDZY FILOLOGIĄ A TEOLOGIĄ FORMUŁY KONSEKRACYJNEJ W MSZALE RZYMSKIM

W związku z reformą, zapoczątkowaną przez Sobór Watykański II, w liturgii Kościoła zaczęto powszechnie używać języków współczesnych. Zostały przetłumaczone i zatwierdzone także teksty części stałych Mszy św., a wśród nich formuły konsekracyjne chleba i wina. Większość tych przekładów, w tym także przekład polski, idzie dokładnie za typicznym tekstem łacińskim, zachowując w obydwu formułach czas przyszły czynności *wydać* i *wylać*. W polskiej wersji językowej brzmią one:

*Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy. To jest bowiem Ciało moje,  
które za was będzie wydane,*  
oraz:

*Bierzcie i pijcie z niego wszyscy. To jest bowiem kielich Krwi mojej,  
nowego i wiecznego przymierza, która za was i za wielu będzie wylana  
na odpuszczenie grzechów.*

Jednak nie we wszystkich językach współczesnych tekst ten zachowuje analogiczne brzmienie. Chodzi głównie o ostatnią frazę, która np. w wersji włoskiej pozbawiona jest aspektu przyszłościowego, wskazując na Ofiarę, która już się dokonała w przeszłości: *Questo è il mio Corpo offerto in sacrificio per voi* oraz: *Questo è il calice del mio Sangue... versato per voi e per tutti in remissione dei peccati*. Z kolei wersja zatwierdzona dla Słowacji akcentuje teraźniejszość dokonującej się ofiary: *Vezmite a jedzte z neho všetci: toto je moje telo, ktoré sa obetuje za vás*, oraz *Vezmite a pite z neho všetci: toto je kalich mojej Krvi, ktorá sa vylieva za vás i za všetkých na odpustenie hriechov*. Podobnie brzmią wersje: rosyjska i białoruska. We współ-

czesnych przekładach modlitw eucharystycznych spotykamy zatem trzy wersje: *ciało będzie wydane (krew – będzie wylana)*, *ciało (jest „już”) wydane, krew zaś wylana* oraz w stronie zwrotnej: *ciało wydaje się, krew wylewa się* („teraz”). Użycie różnych czasów i różnych stron (bierna i zwrotna) czasowników wskazuje, że nie wszyscy tłumacze tak samo rozumieli formułę konsekracyjną. Rodzi się pytanie, który przekład oddaje najlepiej istotę misterium Eucharystii?

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, zacznijmy od zwięzłego przedstawienia teologii Eucharystii. Pomijając aspekt dziękczynienia i uwielbienia Boga oraz uczty, zatrzymamy się tylko na Eucharystii jako ofierze Chrystusa, gdyż właśnie ten aspekt dotyczy rozważanej w artykule kwestii. Już Sobór Trydencki wyraźnie orzekł, że podczas Mszy św. mamy do czynienia z uobecnieniem krzyżowej ofiary Chrystusa. „Ukrzyżowane Ciało Jezusa Chrystusa staje się obecne w chlebie uczty Pańskiej mocą Ducha”<sup>1</sup>. To uobecnianie dokonuje się przez skuteczną pamiątkę (łac. *memoria*; gr. ἀνάμνησις) odkupieńczej ofiary<sup>2</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza: „Eucharystia jest pamiątką Paschy Chrystusa, aktualizacją i ofiarowaniem sakramentalnym Jego jedynej ofiary w liturgii Kościoła” (KKK 1362; por. 1409).

Powyższa interpretacja wyprowadzona jest z twierdzenia autora Listu do Hebrajczyków: [*Chrystus*] *nie jest obowiązany, jak inni arcykapłani, do składania codziennej ofiary... to bowiem uczynił raz na zawsze, ofiarując samego siebie* (Hbr 7, 27). Taka interpretacja *anamnezy* jest zgodna z biblijnym rozumieniem liturgii wielkich wydarzeń zbawczych. „W liturgicznej celebracji stają się one w pewien sposób obecne i aktualne” (KKK 1363). Ojciec Święty Jan Paweł II przypomina tę prawdę, pisząc w swojej encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, że Eucharystia: „zawiera niezatarty zapis męki i śmierci Pana. Nie jest tylko przywołaniem tego wydarzenia, lecz jego sakramentalnym uobecnieniem. Jest ofiarą Krzyża, która trwa na wieki” (EE 11). Jeszcze wyraźniej obecność ofiary Chrystusa w momencie przeistoczenia wyraża następny punkt encykliki, gdzie papież pisze, że Zbawiciel ustanawiając Eucharystię „nie potwierdził jedynie, że to, co im [Apostołom] dawał do jedzenia i picia, było Jego Ciałem i Jego Krwią, lecz jasno wyraził, że ma to wartość ofiarniczą, czyniąc obecną w sposób sakramentalny swoją ofiarę, która niedługo potem miała dokonać się na krzyżu dla zbawienia wszystkich” (EE 12).

Co więcej: zgodnie ze stwierdzeniem katechizmu komunii św. jest „przyjmowaniem Ciała Chrystusa Zmartwychwstałego” (KKK 1392), z czego w spo-

<sup>1</sup> J. Ernst, *Znaczenie eucharystycznego Ciała dla jedności Kościoła i kosmosu*, „Concilium” 1-10 (1968), s. 583.

<sup>2</sup> Por. G. Koch, *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 231n.

sób oczywisty wynika, że konsekracja jest nie tylko uobecnieniem ofiary krzyżowej, ale także faktu zmartwychwstania, na co wskazuje aklamacja po przeistoczeniu: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie...”. „Eucharystia jest także zapoczątkowaniem przyszłej chwały” (KKK 1402); „Pod konsekrowanym postaciami chleba i wina jest obecny żywy i chwalebny Chrystus w sposób prawdziwy, rzeczywisty i substancjalny” (KKK 1413, por. Sobór Trydencki DS 1640, 1651).

Katolicką doktrynę o Eucharystii możemy zatem podsumować krótko w następujący sposób: podczas wypowiadania słów konsekracji następuje uobecnienie ofiary krzyżowej Chrystusa, ale jednocześnie w Ciele i Krwi jest obecny Chrystus zmartwychwstały. Taka hermeneutyka Eucharystii sytuuje się na tej samej linii, co u Żydów rozumienie wspomnienia kultycznego (*zikkârôn*) wydarzenia Paschy. Dla Izraelitów było typowe, że „jednostka nie odczuwa żadnej różnicy między sobą a przodkami, gdy chodzi o udzielone dobra i odtworzenie zdarzeń przez kult”<sup>3</sup>. Pascha dla Żydów była nie tylko aktualizacją przeszłości. Według oczekiwań żydowskich kresem Paschy ma być Mesjasz i Jego czasy. Dlatego „Paschalny obchód żydowski poprzez teraźniejszość sięgał do przyszłości eschatologicznej”<sup>4</sup>.

## 1. Formuły konsekracyjne w Nowym Testamencie

W Nowym Testamencie słowa Jezusa wypowiedziane nad chlebem i kieli-chem podczas Ostatniej Wieczerzy są przytaczane przez czterech autorów biblijnych: św. Pawła (1Kor 11, 24n) oraz synoptyków (Mk 14, 22.24; Mt 26, 26-28 i Łk 22, 19n). Każda z czterech relacjonowanych wersji różni się w szczegółach od pozostałych. Widać jednak szereg zbieżności pomiędzy relacją Marka i Mateusza, oraz Pawła i Łukasza<sup>5</sup>. Stąd mówi się o dwóch tradycjach przekazu: palestyńskiej, zwanej także jerozolimską lub Piotrową (Mk, Mt) oraz hellenistycznej (antiocheńskiej lub Pawłowej)<sup>6</sup>. Poniżej w formie zestawienia przedstawimy istotne dla rozpatrywanej kwestii fragmenty wszystkich czterech relacji:

<sup>3</sup> P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, „Studien zum Alten und Neuen Testament 1”, München 1960, s. 144. Cytuję za A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Kraków 1997, s. 113.

<sup>4</sup> Tamże, s. 114.

<sup>5</sup> Szczegółowe porównanie tych czterech opisów zamieszcza H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003, ss. 225-228. Por. J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, [w:] S. Szymik [red.], *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, ss. 64-66.

<sup>6</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 106.

Formuła palestyńska

| Mk 14,22.24                             | Mt 26,26.28                                                                                           |
|-----------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.                | τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.                                                                              |
| τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου<br>τῆς διαθήκης | τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἶμά μου<br>τῆς διαθήκης<br>τὸ περὶ πολλῶν<br>ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν<br>ἁμαρτιῶν. |
| τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.            |                                                                                                       |

Analiza obydwu wyżej zestawionych redakcji suponuje, że tekst Mateusza jest zależny od wcześniejszego tekstu Markowego<sup>7</sup>. Zauważamy między nimi dwie różnice: Mateusz zamienił przyimek ὑπὲρ na περί, co jednak nie zmienia sensu wypowiedzi<sup>8</sup>, a także dodał do formuły Markowej wyjaśniające rozwinięcie: *na odpuszczenie grzechów* (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Semickie zabarwienie wersji Markowo-Mateuszowej może świadczyć o tym, że pochodzi ona z tradycji jerozolimskiej<sup>9</sup>. Kluczowym słowem dla dalszych naszych rozważań będzie imiesłów ἐκχυννόμενον (*wylana*), który występuje w obydwu wersjach, jako że obydwaj synoptycy kładą akcent na ofiarniczy charakter krwi.

Formuła hellenistyczna

| 1Kor 11,24.25                                                | Łk 22,19.20                                                                         |
|--------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα<br>τὸ ὑπὲρ ὑμῶν                      | τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου<br>τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.                                  |
| τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ<br>διαθήκη ἐστιν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. | τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ<br>διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου<br>τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. |

Porównując wersję Pawła i Łukasza, zauważamy w tej drugiej uzupełnienie formuły konsekracyjnej nad chlebem w postaci imiesłowu διδόμενον (*wydane*) oraz analogiczny imiesłów ἐκχυννόμενον (*wylana*) w formule wypowiedzianej nad kielichem. Ten drugi imiesłów występował także w wersjach Marka i Mateusza, co może być wynikiem konsultacji przez redaktora tekstu Markowe-

<sup>7</sup> Por. H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 226.

<sup>8</sup> W grece biblijnej περί jest używane synonimicznie z ὑπὲρ. Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984, s. 185 § 231.

<sup>9</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, s. 66.

go<sup>10</sup>, ale także może być próbą harmonizacji obydwu formuł: nad chlebem i kielichem, zwłaszcza że Łukasz powtarza w obydwu formułach także wyrażenie  $\text{ὁπὲρ ὑμῶν}$ , które w wersji Pawłowej występuje tylko raz.

Ponieważ tekst Pawłowy jest chronologicznie wcześniejszy niż Ewangelia Łukasza, wydawać by się mogło, że Łukasz jest w tym przypadku zależny od 1 Kor. Jednak trudność przyjęcia takiego rozwiązania wynika z istotnych różnic w składni, a mianowicie w 1 Kor 11,24 *genetivus* μου, znajduje się na pozycji emfaticznej, podczas gdy we wszystkich pozostałych wersjach jest on enklityką, w wypowiedzi nad kielichem jest z kolei zastąpiony klasycznym zaimkiem dzierżawczym ἐμῷ. Do tego dochodzi jeszcze pominięcie przez Łukasza czasownika ἐστίν, co wydaje się nieuzasadnione, jeśli redaktor korzystałby z tekstu Pawłowego, a także powtórnego nakazu: *To czynicie na moją pamiątkę* (jak w 1 Kor 11, 25). Powyższe spostrzeżenia każą raczej myśleć o wcześniejszej tradycji, z której korzystali zarówno Paweł, jak i Łukasz<sup>11</sup>. J. Kudasiewicz uważa, że Łukasz wierniej oddaje tę tradycję niż Paweł<sup>12</sup>.

Jeżeli zestawimy ze sobą obydwie tradycje: palestyńską i hellenistyczną, zauważymy, że tylko w tej drugiej występuje rzeczownik kielich (τὸ ποτήριον), który jest podmiotem zdania orzecznikowego. Według tej tradycji Jezus wskazuje nie na Krew, ale na kielich. Jednak ta różnica nie ma istotnego znaczenia dla samej teologii konsekracji, ponieważ została tu zastosowana figura stylistyczna zwana metonimią<sup>13</sup>. W tym przypadku chodzi o zastąpienie zawartości przedmiotem, który ją zawiera – *continens pro contento*. Termin *kielich*, jakkolwiek sam posiada dość interesujące implikacje w Starym Testamencie<sup>14</sup>, zastępuje tutaj określenie *krew*<sup>15</sup>. Można jeszcze dodać, że w formule Pawłowej konstrukcja zdania wysuwa skutek (*Nowe Przymierze*) przed przyczynę (*Krew*)<sup>16</sup>, jednak ta kwestia nie jest istotna dla przedmiotu zainteresowania niniejszego artykułu.

<sup>10</sup> Por. H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 228.

<sup>11</sup> Do takiego wniosku dochodzi H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 228. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd 2, Freiburg 1954, s. 10nn uważa, że ta pierwotna tradycja uformowała się w środowisku antiocheńskim w latach czterdziestych. Por. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 16.

<sup>12</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, s. 65.

<sup>13</sup> Więcej na temat metonimii zob.: J. Sławiński [red.], *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1988, s. 281n.

<sup>14</sup> Na temat symboliki kielicha zob.: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 192; L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III [red.], *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 297n; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 419n.

<sup>15</sup> Na podstawie relacji o Ostatniej Wieczerzy starożytni pisarze kościelni określają wino eucharystyczne albo Eucharystię ogólnie jako „kielich”. Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 420.

<sup>16</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 106.



Rozbieżność nowotestamentowych przekazów każe pytać o oryginalne brzmienie Jezusowych słów (*Ipsissima verba Jesu*), wypowiedzianych w wieczniku. Pomijając drobiazgową analizę tekstów konsekuracyjnych w oparciu o metodę historii tradycji oraz argumentację takiego właśnie wariantu ograniczymy się do zaprezentowania ostatecznego rezultatu badań biblistów. Większość uczonych<sup>17</sup> przyjmuje następującą pierwotną wersję słów Jezusa<sup>18</sup>:

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ πολλῶν διδόμενον  
τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου.

W pierwotnej wersji znajdowało się wyrażenie ὑπὲρ πολλῶν, które przytacza Marek<sup>19</sup>, a także Mateusz z modyfikacją: περὶ πολλῶν. Wspólny obydwu wersjom formuły palestyńskiej okolicznik „za wielu” nawiązuje do IV *Pieśni Sługi Jahwe* (por. Iz 53,11n) i oznacza z pewnością zasięg uniwersalny<sup>20</sup>. Jest to idiom semicki, który przeciwstawia jednostkę lub małą grupę z jednej, a resztę z drugiej strony<sup>21</sup>. J. Jeremias uważa, że w pierwotnej wersji okolicznik „za wielu” dołączony był na końcu formuły, tak jak w tradycji palestyńskiej<sup>22</sup>. Tak więc pojawienie się w słowach wypowiedzianych nad kielichem wersji poszerzonej ο ὑπὲρ ὑμῶν<sup>23</sup> oraz uzupełnienia ἐκχυννόμενον wynika z późniejszej harmonizacji obydwu formuł. Ponadto łatwo jest zrozumieć, dlaczego w przekazie Markowym pominięty został imiesłów διδόμενον na rzecz zastąpienia go przez ἐκχυννόμενον na końcu wypowiedzi nad kielichem. Motyw ekspiacji lepiej łączy się z motywem „wylanej Krwi” niż „Ciała wydanego”, ponieważ nawiązuje do ofiar starotestamentowych, a przede wszystkim do Paschy. Mateuszowy dodatek „na odpuszczenie grzechów” jest, podobnie jak „za wielu”, zaczerpnięty z IV *Pieśni Sługi Jahwe* (por. Iz 53, 5.8.11.12).

O ile liturgiczna formuła konsekuracyjna nad chlebem zachowuje niemal wierne zrekonstruowane słowa Jezusa, to formuła nad kielichem została rozszerzona nie tylko o późniejsze dodatki ewangelistów: „za was”, „wylana”, „na odpuszcze-

<sup>17</sup> Tak m.in. G. Bornkamm, W. Marxsen, H. Schürmann, N. Turner, J. Betz, P. Neuenzeit, L. Schenke, F. Lang. Por. H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 231.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 232.

<sup>20</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 107; J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, s. 79; R. Bartnicki, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia (I)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1997), z. 1, s. 15. Tak jest rozumiane słowo „wielu” w targumach, które parafrazują teksty Deutero-Izajasza o Słudze Jahwe.

<sup>21</sup> Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc* (Études Bibliques), Paris 1942, 380; M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma 1960, s. 68.

<sup>22</sup> Por. *Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1960, s. 165; Tenże, *Neutestamentliche Theologie*, I, Gütersloh 1973, s. 274.

<sup>23</sup> J. E. Kilmartin, *Ostatnia Wieczerza i najwcześniejsze ofiary eucharystyczne*, „Concilium” 1-10/1968, s. 563, uważa, że wariant „za was” pochodzi z wpływów liturgicznych i posiada charakter doraźnej pociechy.

nie grzechów”, ale także przymierze zostało nazwane „nowym i wiecznym”. Dodatki te w rzeczywistości niczego nie zmieniają, jeśli chodzi o sens zamierzony przez Jezusa, odzwierciedlony w zrekonstruowanych wyżej Jego słowach. Wszystkie wspomniane wyżej dodatki uwypuklają jedynie sens ekspiacyjny Eucharystii. Trzeba jednak mieć na względzie, że w przekazie eucharystycznym zostały połączone dwie czynności, które podczas uczty paschalnej stanowiły obrzęd otwierający (łamanie chleba) i zamykający (podanie kielicha – por. Łk 22,20: *po wieczerzy*)<sup>24</sup>. Z powodu istnienia odległości czasowej, jaka dzieliła początkowo obydwa gesty, każdy z nich domagał się słów objaśniających je w sposób jednoznaczny<sup>25</sup>. Dlatego nie należy kategorycznie uważać, że Łukaszkowy paralelizm imiesłowów διδόμενον i ἐκχυνόμενον musi być późniejszą harmonizacją.

Istotną kwestią, którą zajmiemy się w następnym paragrafie, jest sposób tłumaczenia, a co za tym idzie, interpretacji wspomnianych imiesłowów.

## **2. Konsekracja chleba i wina uobecnieniem ofiary krzyżowej**

Jak już podkreślaliśmy wielokrotnie, słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy nad chlebem i kielichem uobecniają ofiarę Krzyża. Przemawia za tym szereg argumentów, które zostaną przedstawione w niniejszym paragrafie.

Pierwszym argumentem jest fakt, że Ostatnia Wieczerza była wieczerzą paschalną. Fakt ten został udowodniony przez wielu biblistów i nie podlega dyskusji<sup>26</sup>. Jeżeli tak, to musiała spełniać biblijną zasadę uobecnienia przeszłości i przyszłości w teraźniejszości<sup>27</sup>. Uobecnienie przyszłości wyrażone jest w słowach Jezusa przekazanych przez Łukasza: „*Ja ustanawiam (διατίθεμαι) wam królestwo (...), abyście w królestwie moim jedli i pili przy moim stole oraz zasiadali na tronach, sądząc dwanaście plemion Izraela* (Łk 22, 29-30). Fakt uobecnienia podkreśla użyty przez Jezusa czas teraźniejszy: διατίθεμαι. Pascha dla Izraelitów była aktualizacją zbawczych wydarzeń, zaś w chrześcijaństwie podstawowym wydarzeniem była śmierć Jezusa na krzyżu i Jego zmartwychwstanie. Podczas uczty paschalnej spożywano ofiarowanego wcześniej baranka<sup>28</sup>,

<sup>24</sup> Por. H. Schürmann, *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy*, „Concilium” 1-10 (1968), s. 591.

<sup>25</sup> Tamże, s. 593.

<sup>26</sup> Por. m.in. P. Benoit, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, [w:] J. Kudasiewicz [red.], *Biblia dzisiaj*, s. 335; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, s. 276; tenże, *Die Abendmahlsworte Jesu*, ss. 9-82; R. Bartnicki, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, „Studia Theologica Varsoviensia” 18 (1980), z. 1, s. 101; J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1974, ss. 81-93; por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 109; J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, s. 71.

<sup>27</sup> Por. wstęp do niniejszego artykułu.

<sup>28</sup> Por. T. Barrosse, *Pascha i wieczerza paschalna*, „Concilium” 1-10 (1968), ss. 554-560; R. Bartnicki, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia*, ss. 3-7.

którego krew była wylewana na ołtarz. Żaden z przekazów biblijnych o ustanowieniu Eucharystii nie wspomina o zabiciu baranka, natomiast wszyscy synoptycy zaznaczają w kontekście Paschy, że *arcykapłani i uczeni w Piśmie szukali sposobu, jak by Go [tj. Jezusa] zabić* (Mk 14, 1b; Łk 22, 20; por. Mt 26, 4).

Oprócz kontekstu paschalnego wieczerzy należy zwrócić uwagę na poszczególne słowa wypowiedziane nad chlebem i winem. W obydwu wyodrębnionych nurtach tradycji o Ostatniej Wieczerzy znajdujemy motywy ekspiacji i przymierza.

Użyty we wszystkich przekazach termin διαθήκη, należący według powszechnej opinii do *ipsissima verba Jesu*, oznacza „przymierze” – odpowiednik hebrajskiego *b'rît* – które, zgodnie z przepisami Prawa, wymagało ofiary ofiarnej<sup>29</sup>. Słowa wypowiedziane nad kielichem nawiązują do rytu zawarcia przymierza synajskiego, kiedy Mojżesz pokropił krwią lud, mówiąc: „*Oto krew przymierza* (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης), *które Jahwe zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów* (Wj 24, 8). Zawarcie przymierza pod Synajem było ściśle związane z wydarzeniem Wyjścia. „W rytuale święta Paschy przypominano boską interwencję, która wybawiła lud i uczyniła go własnością Jahwe. Święta wieczerza odnawiała i umacniała więzy, utrzymujące we wspólnotcie wybawiony lud”<sup>30</sup>. Dlatego celebrowanie Paschy było także rozumiane jako odnowienie przymierza i okazja do wyrażenia wdzięczności za dar przymierza<sup>31</sup>. „Pascha jest uobecnieniem i dokonaniem przymierza”<sup>32</sup>.

Motyw przymierza znajduje się także w drugim nurcie tradycji o Ostatniej Wieczerzy, w tym jednak przypadku dodany został przymiotnik „nowe” (ἡ καινὴ διαθήκη – Łk 22, 20b; 1 Kor 11, 25b). Jest to nie tylko wynik transpozycji przymierza, dokonanej przez Jezusa, ale zarazem nawiązanie do Jr 31, 31 w wersji *Septuaginty*<sup>33</sup>. „Śmierć Jezusa jest tu łączona z prorocstwem o *nowym przymierzu* i jest rozumiana jako jego eschatologiczne wypełnienie”<sup>34</sup>.

Motyw ekspiacji był dobrze znany we wczesnym judaizmie. Wyrażeniem, które wskazuje na ekspiacyjny charakter ofiary, jest ὑπὲρ ὑμῶν, w tradycji palestyńskiej ὑπὲρ πολλῶν<sup>35</sup>. Ta druga wersja, zwłaszcza z Mateuszowym uzupełnieniem εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν nawiązuje do IV *Pieśni Sługi Jahwe: Za grzechy mego ludu został zbity na śmierć* (Iz 53, 8d); *On wyda swe życie na ofiarę za grzechy*

<sup>29</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 97nn.

<sup>30</sup> T. Barrosse, *Pascha i wieczerza paschalna*, s. 560.

<sup>31</sup> Por. R. Bartnicki, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia*, s. 7.

<sup>32</sup> A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, s. 33.

<sup>33</sup> Na bezpośredni związek tekstu Jeremiasza z ofiarą Jezusa wskazuje autor Hbr (por. Hbr 10, 14-18).

<sup>34</sup> H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 229.

<sup>35</sup> Por. H. Ordon, *To jest moja Krew przymierza*, [w:] S. Szymik [red.], *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, s. 87.

(περὶ ἁμαρτίας – 53, 10b); *Zacny mój Sluga usprawiedliwi wielu* (πολλοῖς), *ich grzechy* (τὰς ἁμαρτίας) *On sam dźwigać będzie* (53, 11c; por. 12e). Zdaniem Jeremiasa formuła ofiarnicza „za was”/„za wielu” należy do *ipsissima verba* Jezusa<sup>36</sup>. Warto tu zaznaczyć, że wyrażenie „wielu” (πολλοί) rzadko występuje w Starym Testamencie, natomiast w Iz 53 aż pięć razy. Także w cytowanym wyżej zdaniu Iz 53, 10b występuje czasownik δίδωμι w znaczeniu ofiarniczo-ekspiacyjnym, ten sam, co w Łukaszej wersji słów konsekuracyjnych. Imiesłów tego czasownika – δίδόμενόν użyty w Łk 22, 19 w kontekście Ostatniej Wieczerzy, nabiera znaczenia „złożony w ofierze”, albo „dany jako dar” dla uczestników wieczerzy<sup>37</sup>. Śmierć Jezusa jako Slugi Jahwe jest śmiercią za grzechy innych, czyli posiada charakter zbawczo-zastępczy<sup>38</sup>. Ofiara Jezusa, a także Eucharystia, która z nią ściśle się łączy, w świetle Iz 53 jest ofiarą ekspiacyjną za grzechy.

Wszystkie trzy przekazy synoptyczne określają krew imiesłowem czasu teraźniejszego w stronie medio-pasywnej ἐκχυννόμενον, analogicznym do Łukaszeckiego δίδόμενον. Obydwa imiesłowy mają także aspekt ofiarniczy, szczególnie pierwszy z nich. W opisach nowotestamentowych wyrażenie „krew wylana” odnoszone jest do kielicha napełnionego winem. Jezus określa tę krew przy pomocy zaimka „moja”<sup>39</sup>, dokonując w ten sposób transpozycji ofiary paschalnej. Wspomniane wcześniej przemilczenie obecności baranka zdaje się sugerować, że właściwa ofiara, teraz antycypowana poprzez skuteczne (sakramentalne) słowa Jezusa, dokonana została na Kalwarii. Potwierdza to wypowiedź św. Pawła w 1 Kor 5, 7: *Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha*. Mateuszowe dopowiedzenie: *na odpuszczenie grzechów* (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν – 26, 28c) jest echem starotestamentowej zasady, że *bez rozlania krwi* (αἱματεκχυσίας) *nie ma odpuszczenia [grzechów]* (por. Hbr 9,22)<sup>40</sup>.

Bardzo ważną sprawą jest zwrócenie uwagi na fakt, że obydwa imiesłowy δίδόμενον i ἐκχυννόμενον występują w greckim czasie *praesens*. W języku hebrajskim imiesłów nie wyraża żadnego czasu, należy go określić z kontekstu. Natomiast w języku greckim imiesłów czasu teraźniejszego (*praesens*) odnosi się zazwyczaj do czynności aktualnie wykonywanej, ale może także oznaczać czynność, która będzie wykonana w niedalekiej przyszłości<sup>41</sup>. Tę właściwość

<sup>36</sup> Por. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, s. 277.

<sup>37</sup> Por. H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 254.

<sup>38</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, s. 79.

<sup>39</sup> W przekazach synoptycznych występuje *genetivus* μου, który w grece *koine* powszechnie zastępował zaimek dzierżawczy.

<sup>40</sup> Zasada ogólna co do ofiar ST opiera się na Kpł 17, 10-14. Por Kpł 8, 15.24.30; 9, 7.12.18; 12, 7n.

<sup>41</sup> Por. R. Bartnicki, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia*, s. 15. H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 255, zwraca przy tej okazji uwagę na fakt, że imiesłów czasu przyszłego niemal zanikł w grece Nowego Testamentu.

imiesłowu Jezus wykorzystał po to, aby słowa mówiące o wydaniu Ciała i wylaniu Krwi odnieść jednocześnie do rozdzielanej Eucharystii, jak i do swej bliskiej śmierci, którą zapowiedział<sup>42</sup>. A zatem w zależności od tego, czy chcemy podkreślić związek wypowiedzianych podczas wieczerzy paschalnej słów z bliską męką krzyżową Jezusa, czy też położyć akcent na aktualność ofiary już podczas spożywania Ciała i Krwi w wieczniku, uprawnione jest rozumienie obydwu imiesłowów zarówno w znaczeniu teraźniejszym, jak i przyszłym. Jak zatem rozwiązać problem przekładu tekstu na języki współczesne, które nie wykazują analogicznej do greki *koine* ambiwalencji? Zanim odpowiemy na to pytanie, musimy raz jeszcze powrócić do biblijnej idei rozumienia liturgii jako ponadczasowej partycypacji w wydarzeniach zbawczych.

H. Witczyk zauważa<sup>43</sup>, że w odniesieniu do słów wypowiedzianych przez Jezusa w wieczniku zachodzi podwójny kontekst znaczeniowy. Pierwszy to kontekst ustanowienia Eucharystii, w którym obydwie czynności dokonują się „teraz”, tak więc imiesłowy opisują rzeczywistość dokonującą się w momencie wypowiedzania. Drugi kontekst stanowi historyczny moment samoofiarowania się Jezusa na krzyżu. Odniesione do tego momentu opisują akt samoofiarowania się Jezusa jako sytuację, która zaistnieje w niedalekiej przyszłości, ale już jest proroczo uobecniata.

Inna sytuacja zachodzi, kiedy rozpatrujemy imiesłowy διδόμενον i ἐκχυνόμενον jako elementy liturgii Eucharystii, sprawowanej jako „pamiątka” (ἀνάμνησις) we wspólnocie pierwotnego Kościoła. Sakrament Ciała i Krwi – sprawowany przez Kościół – jest „Pamiętką”, czyli rzeczywistym uobecnieniem śmierci Chrystusa na Kalwarii jako eschatologicznej ofiary ekspiacyjnej<sup>44</sup>. „Imiesłowy te – na mocy polecenia Jezusa: *To czyńcie na moją pamiętkę* – wypowiedzane w czasie Kościoła, opisują ten sam istotny związek między samoofiarowaniem się Jezusa w swoim Ciele i Krwi „teraz” (w Kościele), a Jego samoofiarowaniem się w przeszłości, na Kalwarii, taki sam jak związek między Ofiarą uobecnianą przez samego Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy a Ofiarą na krzyżu”<sup>45</sup>.

Aby zachować intencję Jezusa, zawartą w słowach: „To czyńcie na moją pamiętkę”, należy uwzględnić obydwa konteksty – zarówno historyczny, jak i sakramentalny. Okaże się wówczas, że wspólnym mianownikiem ofiary Jezusa, która ma wymiar ponadczasowy, jest czas teraźniejszy. W przypadku Jezusa historycznego, wypowiadającego słowa nad chlebem i kielichem, mamy do czynienia z uobecnieniem przyszłej Jego ofiary (na krzyżu), natomiast w sytuacji

<sup>42</sup> Por. R. Bartnicki, *Eucharystia w Bożym planie*, s. 16.

<sup>43</sup> H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 255.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

Kościół celebrowający liturgiczną anamnezę – jest to uobecnienie przeszłości – jednocześnie ofiary krzyżowej, jak i Ostatniej Wieczerzy. Trzeba jednak raz jeszcze zaznaczyć, że w rzeczywistości jest tylko jedna ofiara Jezusa<sup>46</sup> – historycznie spełniona na Kalwarii. „Ta jedna, jedyna ofiara jest uobecniata – przed i po tym wydarzeniu historycznym – w sposób sakramentalny”<sup>47</sup>. Tak jak z modlitw odmawianych podczas uczty paschalnej przebiegało przekonanie, że Bóg właśnie „teraz” zbawia Izraelitę, podobnie „Eucharystia, aktualizując zbawienie dokonane przez Chrystusa, wprowadza uczestników w dzieło zbawcze dokonane raz, dla wszystkich ludzi wszystkich czasów”<sup>48</sup>.

Warto też zauważyć, że interesujące nas imiesłowy występują w stronie medialno-pasywnej, tzn. z gramatycznego punktu widzenia διδόμενον może znaczyć zarówno „wydane” jak i „wydające się” a ἐκχυνόμενον „wylana” lub „wylewająca się” [krew]. Stąd niektóre współczesne tłumaczenia preferują stronę zwrotną: „*To jest Ciało moje, wydające się za was...*”; „*To jest kielich Krwi mojej wylewającej się za was...*” itp. Natomiast użycie strony biernej bardziej podkreśla fakt dokonany – jeżeli ofiara jest uobecniata, to znaczy jest ona już faktem, i to bez względu na to, czy odnosimy ją do przeszłości (Kościół), czy do przyszłości (Jezus).

### 3. Wnioski

Według zasad odnoszących się do przekładu tekstów starożytnych, zwłaszcza z innego kręgu kulturowego i mentalnościowego, przekład dosłowny nie zawsze jest rozwiązaniem właściwym. Jednak w naszym przypadku dodanie do imiesłowu słowa posiłkowego „być” w czasie przyszłym: „będzie” istotnie zniekształca zarówno teologiczny sens wypowiedzi Jezusa, jak też i istotę sakramentalnej anamnezy. Błędem jest także wprowadzenie w miejsce imiesłowu zdania podrzędnego, rozpoczynającego się od zaimka względnego „które(a)”. Takie przekształcenie słów konsekracji w zdanie podrzędne sprawia, że zdaniem głównym, a zatem o najwyższej wadze, staje się „*Bierzcie i jedzcie (pijcie)*”, podczas gdy zdanie: „*to jest bowiem Ciało moje (Krew moja)*” zostaje użyte jedynie jako uzasadnienie tego pierwszego. Natomiast zastosowanie w przekładzie imiesłowów w stronie biernej: „wydane”, „wylana” nie posiada w języku polskim, podobnie jak w grece *koine*, czy wielu językach współczesnych jednoznacznego aspektu czasowego, ponieważ ciało mogło być „wydane” w przeszłości, może

---

<sup>46</sup> Por. Hbr 7, 27: *To bowiem uczynił raz na zawsze, ofiarując samego siebie*. Podobnie Hbr 9, 28: *Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu...*; Hbr 10, 12: *Złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga...*

<sup>47</sup> H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 256.

<sup>48</sup> J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, s. 75.

być także „wydane” teraz, lub w przyszłości. Dlatego słusznym i historiozbowczo uzasadnionym wydaje się przekład formuł konsekuracyjnych ściśle według tekstu oryginalnego, zachowanego w przekazach nowotestamentowych:

*To jest Ciało moje za was (i za wielu) wydane.*

*To jest kielich Krwi mojej, za was (i za wielu) wylany na odpuszczenie grzechów.*

Używając takiego tłumaczenia zachowujemy przede wszystkim charakter ponadczasowy anamnezy liturgicznej, a także tożsamość ze słowami wypowiedzianymi przez Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy, skoro „ofiara Chrystusa i ofiara eucharystyczna są jedną ofiarą”<sup>49</sup>. Takie właśnie, słowa wypowiedziane nad chlebem oraz nad kielichem przez Jezusa w wieczniku uobecniają („to jest”) przyszłą ofiarę krzyża w sprawowanej przez Niego Eucharystii. Te same słowa wypowiedziane przez kapłana podczas Eucharystii sprawowanej w Kościele, uobecniają tę samą ofiarę Jezusa, złożoną w przeszłości na Golgocie.

Ponadto, mając na względzie fakt, że „pod konsekrowanym postaciami chleba i wina jest obecny żywy i chwalebny Chrystus w sposób prawdziwy, rzeczywisty i substancjalny” (KKK 1413), byłoby absurdem twierdzić, że Ciało Chrystusa zmartwychwstałego „będzie” wydane, dokładnie nie wiadomo zresztą kiedy. W zaproponowanym tłumaczeniu pominięto także partykulę *bowiem*, której nie ma w żadnym z czterech przekazów biblijnych. Wersja: „To jest *bowiem* Ciało moje” sugeruje, że chodzi o uzasadnienie, dlaczego uczniowie mają spożywać chleb konsekrowany. Natomiast intencję Jezusa możnaby sparafrazować: „To jest Ciało moje. Dlatego bierzcie i jedzcie...”. Sprawą zasadniczą i prawdą wiary jest fakt sakramentalnej obecności Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, a spożywanie jest konsekwencją tej obecności. Tak przynajmniej wynika z teologicznej tradycji Kościoła katolickiego.

## Summary

*Body „Given Up” and Blood „Shed” – the Question of Disunity between Philology and Theology of Consecration Canon in Roman Missal*

In relation to the introduction of the Second Vatican Council the liturgy in vernacular languages, the Eucharistic canons of consecration of bread and wine

<sup>49</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1382; por. *Ecclesia de Eucharistia* 12.

were also translated. However the meaning of them is not unified. In most of the vernacular languages (Polish, English, German, French, etc.) the future tense was maintained according to Latin reading: body... will be given up, blood... will be shed. In all biblical writings (1Cor. 11:24; Mk. 14:22-24; Mt. 26:26-28 and Luke 22:19) one can find only present tense participle: given up, shed. Because participium praesentis in Greek language can mean also near future, using it by Jesus during the Last Supper suggests simultaneousness of the Paschal feast and Jesus' sacrifice on the cross on Golgotha. The Catholic Theology teaches that the Eucharistic sacrifice is anamnesis (representation) of the Jesus' sacrifice on the cross. It is therefore the actualization of the past already fulfilled and not of the future as in the case of the words spoken by Jesus. In this situation the use of future tense suggests that the sacrifice on the cross was still not fulfilled. It would be a logical solution to use in the translation of the participles in the completed form without a time reference as it was adopted in the missal the Italian Diocese: Questo e il mio Corpo offerto in sacrificio... il mio sangue versato per voi... (msc)





## MARYJA NIEPOKALANA W MYŚLI TEOLOGICZNEJ FRANCISZKANÓW

Tytułem wstępu należy powiedzieć, że myśl maryjna nie jest jakąś cechą ekskluzywną zakonu franciszkanów. W gruncie rzeczy trudno wyobrazić sobie autentyczną duchowość chrześcijańską, a już na pewno katolicką, która nie odnosiłaby się w zasadniczym wymiarze do Maryi, Matki Jezusa. Z drugiej strony jednak w życiu i myśli teologicznej duchowych synów świętego Franciszka z Asyżu obraz Maryi ma wymiar szczególny, a nawet można powiedzieć, iż w pewien sposób odzwierciedla ich duchowość<sup>1</sup>. Należy również dodać, że pewne tezy, które charakteryzują myśl franciszkańską na polu naukowym, są zawarte w sposób bezpośredni albo pośredni w myśli i działalności św. Franciszka z Asyżu. Nie był on wprawdzie teologiem, nie był człowiekiem o spekulatywnej umysłowości, ale był mistykiem, napelnionym darami Bożej mądrości, którego intuicje znalazły teologiczny wyraz w poglądach i dziełach jego duchowych synów<sup>2</sup>. Wyjątkową pozycję w historii franciszkanizmu należy przypisać niewątpliwie czci i synowskiej miłości względem Maryi w jej tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, a co za tym idzie, również obronie tezy o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, co stało się wyróżnikiem tak zwanej teologicznej szkoły franciszkańskiej<sup>3</sup>.

Gwoli ścisłości należy dodać, że sama teza o Niepokalanym Poczęciu Maryi, choć bezpośrednio sformułowana i satysfakcjonująco uzasadniona dopiero w późnym średniowieczu, znacznie wyprzedza początki zakonu minoryckiego. Na

---

<sup>1</sup> Por. M. Wszolek, *La Beata Vergine Maria nella riflessione teologica dei Frati Minori Conventuali*, [w:] *Impegno ecclesiale dei Frati Minori Conventuali nella cultura ieri e oggi (1209-1997)*, Roma 1998, s. 255.

<sup>2</sup> Por. L. Iammarone, *La tradizione mariana dell'Ordine francescano e il P. Kolbe*, [w:] *La mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe*, Roma 1985, s. 274.

<sup>3</sup> Por. G. Bloch, *Jan Duns ze Szkocji*, Poznań 1986, s. 148n.

temat świętości Maryi i jej wolności od grzechu wypowiadało się wielu Ojców Kościoła zarówno Wschodniego jak i Zachodniego, zwłaszcza na bazie paralelizmu Adam – Chrystus, rozwijając porównanie Ewa – Maryja<sup>4</sup>. Problem braku wszelkiego grzechu u Matki Jezusa został już postawiony przez Pelagiusza (+ ok. 427 r.). Na temat tego zagadnienia wypowiadał się również i św. Augustyn z Hippo, sprotwowany atakiem Juliana z Eclanum. I chociaż jego wypowiedź jest bardzo enigmatyczna, należy przyznać mu zasługę właściwego ustawienia problemu Niepokalanego Poczęcia Maryi, umieszczonego w perspektywie odniesienia do grzechu pierworodnego, a przede wszystkim w odniesieniu do soteriologii, a dokładniej powszechności odkupienia dokonanego przez Chrystusa<sup>5</sup>. I choć twierdzenie o Niepokalanym Poczęciu zaczynało coraz bardziej dochodzić do głosu w wyniku rozwoju poglądu o „doskonałej czystości” Maryi, celebrowanej szczególnie w liturgii wschodniej i wyznawanej w modlitwie, to jednak w wymiarze teologicznym teza ta nie znajdowała bezpośredniego odniesienia skrypturystycznego, a przede wszystkim wydawała się nie do pogodzenia z powszechnością grzechu pierworodnego, a co za tym idzie, z potrzebą odkupienia ze strony każdego człowieka. Kolejnym problemem była powszechnie przyjmowana doktryna augustyńska przekazywania grzechu pierworodnego poprzez akt prokreacji, akt dotyczący również poczęcia Maryi<sup>6</sup>. Wobec takiego stanu rzeczy nie dziwi, że wielu znakomitych teologów, także i średniowiecznych, a wśród nich św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu i sukcesywnie szkoła dominikańska, było przeciwnych tezie o Niepokalanym Poczęciu Maryi, stając po stronie stronnictwa makulistycznego<sup>7</sup>.

W pełnym tego słowa znaczeniu pierwszym teologiem Maryi Niepokalanej należy nazwać Eadmera (+ ok. 1134 r.), benedyktyna, ucznia św. Anzelma z Canterbury. W dziele *Tractatus de conceptione sanctae Mariae* nie zadawała się tezą o „preoczyszczeniu” Maryi w momencie Zwiastowania, ale umieszcza to oczyszczenie możliwie jak najbliżej jej poczęcia pasywnego, identyfikując równocześnie właściwe uświęcenie Maryi z oczyszczeniem z grzechu pierworodnego. Nie dopuszcza on żadnej zmazy w Maryi w żadnym momencie jej istnienia<sup>8</sup>. Poglądy Eadmera, będące bardziej wyrazem pobożności niż wiedzy teologicznej nie znalazły większego oddźwięku. Rolę katalizatora w podjęciu rozważania Niepokalanego Poczęcia Maryi odegrała liturgiczna celebracja święta Poczęcia Maryi.

<sup>4</sup> Por. A. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Torino 1995, ss. 163-172.

<sup>5</sup> Por. S. De Fiores, *Maria Madre di Gesù*, Bologna 1993, s.150n.

<sup>6</sup> Por. A. Müller, D. Sattler, *Mariologia*, [w:] T. Schneider [red.], *Nuovo Corso di Dogmatica*, Brescia 1995, s. 200.

<sup>7</sup> Por. G. Bloch, *Jan Duns*, s. 154.

<sup>8</sup> Por. S. De Fiores, *Maria Madre*, s.151.

Ustanowione przez Greków po koniec VII wieku, przez długi czas było ignorowane przez łacinników. W połowie XI w. święto jest jednak obchodzone w Anglii, z czasem przenika do Normandii, a z niej na całą Europę. Dzień ósmego grudnia jest coraz powszechniej obchodzony jako święto Poczęcia Maryi, i to pomimo, że nie został wpisany do kalendarza rzymskiego, i pomimo wielu przeciwników, wśród których pierwszorzędne miejsce zajmował sam św. Bernard z Clairvaux<sup>9</sup>. Sprawa Niepokalanego Poczęcia powoli, ale jednak nieustannie znajduje coraz więcej zwolenników. Pod koniec XII wieku na świat przychodzi Francesco Bernardone i w pierwszym dziesięcioleciu XIII wieku z jego towarzyszy i naśladowców powstaje zakon braci mniejszych, który odegra niebagatelną rolę w utorowaniu tezie o Niepokalanym Poczęciu Maryi drogi do ogłoszenia jej dogmatem wiary katolickiej.

Oczywiście sam Święty z Asyżu nie stworzył tekstów odnoszących się wprost do Niepokalanego Poczęcia Maryi, co wydaje się zrozumiałe biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia dotyczące jego osoby, a także bardzo szczupły materiał pisarski, który po sobie zostawił. Mimo wszystko te nieliczne teksty, które posiadamy, zawierają w sobie olbrzymią głębię teologiczną. W *Pozdrowieniu Błogosławionej Dziewicy Maryi* ukazuje Maryję jako wyobrażenie, jako model Kościoła. Franciszek kontempluje Maryję w Jej relacji do Trójcy Świętej, Maryję, która przez Nią zostaje wybrana i uświęcona. W odmawianej codziennie antyfonie maryjnej, zawartej w *Oficjum o Męce Pańskiej*, Święty opisując wyjątkowość relacji Boga do Maryi, obdarza ją różnymi tytułami, zaczerpniętymi z tradycji, z których jednak ten nazywający Maryję „Oblubienicą Ducha Świętego” trzeba uznać za jego oryginalny twór. Natomiast w *Liście do wiernych* opisując misterium Wcielenia, wskazuje na wielkie uniżenie Słowa, które zstępuje do łona Dziewicy Maryi i przyjmuje prawdziwe ciało naszego człowieczeństwa i nasze ułomności. Biografie Franciszka potwierdzają, że miał on zawsze przed oczyma i w sercu obraz Maryi, uczestniczącej w misterium ubóstwa Jej Syna. I chociaż obdarza ją wieloma tytułami: „Matka Boża”, „Pełna Łaski”, „Pani”, „Królowa”, tytułami wyrażającymi chwałę, Maryja jest przez Franciszka zawsze postrzegana jako Dziewica i Matka uboga, jako Służebnica pokorna, jako ta, która wszystko otrzymała od Boga Świętego i Wszechmogącego i za wszystko wyraża mu dziękczynienie<sup>10</sup>.

Jak już to podkreślono, synowska cześć wobec Maryi charakteryzowała synów świętego Franciszka od początku istnienia zakonu braci mniejszych. Trzeba jednak dodać, że wielcy mistrzowie trzynastowiecznej szkoły franciszkańskiej w ogromnej większości byli przeciwni tezie o Niepokalanym Poczęciu

<sup>9</sup> Por. A. Calero, *La Vergine*, s. 176n.

<sup>10</sup> Por. G. Iammarrone, *La spiritualità francescana*, Padova 1993, ss. 97-101.

Maryi Panny. Pozostawali wierni nauce o przekazywaniu grzechu pierworodnego każdemu człowiekowi, a także uważali za zamach na cześć Jezusa Chrystusa Zbawiciela wyłączenie spod Jego działalności odkupieńczej Jego Matki Maryi. W tym względzie podzielali oni powszechną opinię innych mistrzów, wspomnianych już teologów dominikańskich, św. Bernarda, a także twórcy sławnych *Sentencji* – Piotra Lombarda. I tak, uważany za pierwszego twórcę szkoły franciszkańskiej profesor paryski Aleksander z Hales (+1245 r.), przyjmując tezę mistrza *Sentencji* uznawał, iż uświęcenie Maryi dokonało się jeszcze w łonie maczynym, jednakże już po uprzednim momencie skażenia grzechem pierworodnym<sup>11</sup>.

Wśród pierwszych franciszkanów, którzy pokusili się o stworzenie pewnej doktryny maryjnej, był współpracownik Aleksandra z Hales – Jan z La Rochelle (+1245 r.). Należy dodać, iż godził on studia i nauczanie z przepowiadaniem, stąd jego poglądy maryjne są zawarte nie tylko w dziełach akademickich, ale także w kazaniach, głoszonych przy okazji różnych świąt maryjnych. Podkreśla on wielkość i godność Maryi, jej wyjątkową czystość, która zakłada wolność od grzechu i pożądliwości, będącą jednak owocem nadzwyczajnego oczyszczenia, które dokonało się w łonie maczynym przed narodzeniem<sup>12</sup>. Także uczeń wymienionych mistrzów Bonawentura z Bagnoregio (+1274 r.), profesor paryski, generał zakonu, kardynał, a potem święty i Doktor Kościoła, w kwestii Niepokalanego Poczęcia pozostawał wierny powszechnemu wśród teologów jego czasu przekonaniu o skażeniu Maryi grzechem pierworodnym w momencie jej poczęcia. Warto jednak zauważyć, że Bonawentura nie deklaruje jako błędnej przeciwstawnej tezy immaculistycznej<sup>13</sup>.

Rozpowszechnienie idei braku wszelkiego grzechu w duszy Maryi jest zasługą Piotra Jana Oliviego (+1292 r.). Jemu zawdzięczamy pierwsze rozwiązanie teologiczne zastrzeżeń, dotyczących potrzeby uwzględnienia powszechnej konieczności zbawienia przy omawianiu bezgrzeszności Maryi. Piotr Jan Olivi uważał, iż tak jak święci dotknięci skażeniem grzechu pierworodnego zostali oczyszczeni przez łaskę i usprawiedliwieni poprzez zasługi Chrystusa, tak i Maryja została zachowana od skażenia pierworodnego. Inaczej mówiąc, na mocy łaski i zasług Chrystusa Maryja została całkowicie oczyszczona od wszelkiej zmazy grzechu w momencie wiania duszy w jej ciało. Tak więc dusza Maryi pozostała zachowana, ale jej ciało zostało poczęte w grzechu i zostało oczyszczone w momencie połączenia z duszą. Jak z tego wynika, nie jest to jeszcze prawda o Niepokalanym Poczęciu<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Por. L. Iammarone, *La tradizione*, s. 276.

<sup>12</sup> Por. M. Wszolek, *La Beata Vergine*, s. 263n.

<sup>13</sup> Por. A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Roma 1993, s. 130.

<sup>14</sup> Por. M. Wszolek, *La Beata Vergine*, s. 266n.

Pierwszym franciszkaninem, który wyróżnił się obroną Niepokalanego Poczęcia, był Wilhelm z Ware, uważany przez niektórych autorów za mistrza Jana Dunsza Szkota podczas studiów Doktora Subtelnego w Oksfordzie<sup>15</sup>, co przez innych autorów poddawane jest w wątpliwość<sup>16</sup>. Bez względu na rzeczywistość poglądy Wilhelma z Ware z pewnością utorowały drogę przekonaniom Jana Dunsza Szkota. Wilhelm utrzymuje, że grzech pierworodny, którego siedzibą jest dusza, jest spowodowany przez pożydlwość lub skażenie ciała. Jego wysiłek zmierza w tym kierunku, aby wykazać, że w akcie poczęcia, przed waniem duszy, ciało w sensie masy cielesnej zostało oczyszczone, zanim stało się ciałem Maryi. Bóg interweniuje w swej wszechmocy, aby oczyścić czy zachować od zmaży tę materię cielesną, z której miało być uformowane ciało Maryi Dziewicy. Zostaje tutaj zachowana nauka o powszechności odkupienia, albowiem brak grzechu pierworodnego u Maryi jest rezultatem łaski i zasługi Chrystusa<sup>17</sup>. Wilhelm pomimo pewnego nowatorstwa nie potrafi uwolnić się jednak od bezkrytycznego powtarzania augustyńskiej doktryny o przekazywaniu grzechu pierworodnego przez skażenie ciała i pożydlwość. Poddaje wprawdzie pod rozagę ideę uprzedniego odkupienia, ale wyjaśniając ją wskazuje, że chodzi mu bardziej o oczyszczenie niż ustrzeżenie Maryi od grzechu pierworodnego. I choć przyznaje, że jest zdania, iż Maryja została Niepokalanie Poczęta, to nie potrafi podać satysfakcjonujących rozwiązań trudności teologicznych. Bezspornie jednak należy przyznać, że to już Wilhelm sformułował tezę, przypisaną potem Dunsowi Szkotowi, a mówiącą o odpowiedności, stosowności Niepokalanego Poczęcia. Skoro Bóg mógł uczynić Maryję Niepokalanie Poczętą, to stosownym jest, aby to uczynił ze względu na Syna, by uczcić Jego Matkę<sup>18</sup>.

Warto krótko wspomnieć o innym obrońcy Niepokalanego Poczęcia – Rajmundzie Lullusie, wybitnym tercjarzu franciszkańskim, człowieku o nieprzeciętnych walorach intelektualnych i duchowych. Niestety i Rajmund, choć był gorącym zwolennikiem tezy o Niepokalanym Poczęciu Maryi, nie potrafił znaleźć przekonujących argumentów na obronę swoich poglądów.

W nauce franciszkańskiej przychodzi wtedy jednak czas bł. Jana Dunsza Szkota, który był nie tylko najwybitniejszym przedstawicielem życia umysłowego franciszkanów, dzięki czemu został nazwany Doktorem Subtelnym, ale także tym, który waleń przyczynił się do wyjaśnienia i przyjęcia w przyszłości

---

<sup>15</sup> Por. G. Iammarrone, *La cristologia francescana*, Padova 1997, s. 221; L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988, s. 11; L. Iammarrone, *La tradizione*, s. 278; G. Bloch, *Jan Duns*, s. 62n.

<sup>16</sup> Por. J. Merino, *Storia della Filosofia Francescana*, Milano 1993, s. 452.

<sup>17</sup> Por. L. Iammarrone, *La tradizione*, s. 278n.

<sup>18</sup> Por. L. Veuthey, *Jan Duns*, s. 83n.

prawdy wiary o Niepokalanym Poczęciu, za co potomni w dowód wdzięczności obdarzyli go tytułem Doktora Maryjnego. Zajmując się obroną tezy immakulistycznej Jan Duns stanął, podobnie jak jego poprzednicy, wobec problemu pogodzenia poglądu o Niepokalanym Poczęciu Maryi z powszechnością odkupienia, która zakładała powszechność grzechu u każdego poczętego z mężczyzny i kobiety potomka Adama. Maryja oczywiście należała do tej kategorii, zatem wobec powszechnej opinii musiała być dotknięta konsekwencjami zmały pierworodnej. Powszechność odkupienia zakłada, że żaden człowiek nie jest wyłączony z jego konieczności, również Maryja, a co więcej, twierdzenie o braku odkupienia Maryi byłoby pomniejszeniem chwały Chrystusa. Kolejnym problemem do rozwiązania pozostawało powszechnie przyjmowane twierdzenie św. Augustyna, że grzech pierworodny jest przekazywany przez pożądliwość i skażenie ciała<sup>19</sup>.

Wspomagając się nauczaniem św. Anzelma, Szkot przeciwstawia się teorii fizycznego przekazywania grzechu pierworodnego. Grzech jego zdaniem nie należy do porządku fizycznego, ale moralnego. Dotyczy duszy i woli, a nie ciała. Tak więc wystarczy, aby dusza od początku swego istnienia była oczyszczona lub zachowana od grzechu pierworodnego, aby można było mówić o niepokalanym poczęciu<sup>20</sup>.

Rozwiązując problem powszechności odkupienia Szkot wyjaśnia, że teza o Niepokalanym Poczęciu nie tylko nie jest sprzeczna z dogmatem o powszechności odkupienia, ale jest wynikiem doskonalszego sposobu odkupienia, jakim jest zachowanie od jakiegokolwiek grzechu<sup>21</sup>. Tym samym zmienia perspektywę rozpatrywania problemu. Do tej pory szukano rozwiązania w oparciu o działanie Boga. Szkot kładzie nacisk na dzieło Chrystusa Odkupiciela. Według niego Niepokalane Poczęcie nie jest już udowodnione na bazie motywów stosowności, wyprowadzanych z Bożej doskonałości i godności, ale na podstawie argumentów, opartych na doskonałości dzieła odkupieńczego Chrystusa. Właśnie ta nowa perspektywa powoduje, że Niepokalane Poczęcie Maryi nie tylko, że nie wyłącza Matki Chrystusa z konieczności powszechności odkupienia, ale okazuje się być jego doskonalszym owocem. Pogląd Jana Dunsy ukazuje, że Niepokalane Poczęcie Maryi nie jest odstępstwem i wyjęciem Matki Chrystusa spod prawa powszechności odkupienia, ale przypadkiem najbardziej ewidentnym pośrednictwa Chrystusa. Wysuwając to twierdzenie, podkreśla skuteczność i doskonałość dzieła zbawczego Chrystusa. W ten sposób wprowadza w teologię koncepcję odkupienia uprzedniego, czyli ustrzeżenia od grzechu pierworodnego

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 85.

<sup>20</sup> Por. M. Wszolek, *La Beata Vergine*, s. 270.

<sup>21</sup> Por. S. Napiórkowski, *Mariologia franciszkańska*, Niepokalanów 2004, s. 103.

na mocy zasług Chrystusa. I to właśnie twierdzenie bł. Jana Duns Szkota uwolniło doktrynę immakulistyczną od trudności, stawianych przez spekulację teologiczną wielkich mistrzów scholastycznych<sup>22</sup>. Trzeba więc dodać, że Niepokalane Poczęcie podkreśla przede wszystkim wielkość Chrystusa, a nie wielkość Maryi. Nauka o Niepokalanym Poczęciu jest rozpatrywana nie sama w sobie, ale w ramach nauki chrystologicznej Duns Szkota. Jeśli Maryja jest Niepokalana, to nie ze względu na jej chwałę i godność, ale dlatego, iż tego wymagała doskonałość odkupieńczego działania Chrystusa. Oczywiście jego konsekwencją, a nie przyczyną jest chwała i wyjątkowa godność Maryi, o czym w przyszłości czasami zdawali się zapominać uczniowie i zwolennicy nauki szkotystycznej<sup>23</sup>.

Nauczanie Szkota spotkało się z ogromną opozycją. Jego przedwczesna śmierć (+1308 r.) nie pozwoliła mu bronić osobiście swoich racji, ale dzieło obrony Niepokalanego Poczęcia przejęli uczniowie, zwłaszcza współbracia zakonnicy Doktora Maryjnego, co w efekcie zaowocowało uczynieniem jej zobowiązaniem całej szkoły franciszkańskiej<sup>24</sup>.

Wśród pierwszych teologów minoryckich, naśladowców Szkota, warto wymienić kardynała Piotra Aureoli (+1322 r.), który uważał, iż obrona tego przywileju maryjnego jest nie tylko kwestią rozumu, ale i serca. W gronie piętnastowiecznych franciszkanów, zasłużonych dla obrony Niepokalanego Poczęcia wyróżnić trzeba św. Bernardyna ze Sieny (+1322 r.), który rozwijając myśl Szkota na temat prymatu i predestynacji Chrystusa, twierdził, że Bóg predestynując Słowo Wcielone, Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, postanowił także, iż Maryja, Jego Matka, będzie pierwszą, którą skorzysta z owoców męki i śmierci swojego Syna. I tak jak Chrystus wysłużył łaskę wytrwania dla aniołów, tak wysłużył dla Maryi łaskę zachowania od grzechu pierworodnego i wszystkich innych grzechów<sup>25</sup>.

W 1471 roku na Stolicę Piotrową został wybrany teolog Francesco della Rovere z zakonu minoryckiego, który przyjął imię Sykstusa IV. On to stwierdził w konstytucji *Cum praeexcelsa* z roku 1477, że wiara w Niepokalane Poczęcie wyraża powszechne przekonanie wiernych i zakazał zwalczania tej tezy jako niezgodnej z wiarą Kościoła<sup>26</sup>. W ten sposób teza szkotystyczna po raz pierw-

---

<sup>22</sup> Por. R. Zavalloni, *Giovanni Duns Scoto. Maestro di vita e pensiero*, Bologna 1992, s. 105.

<sup>23</sup> Por. S. Napiórkowski, *Mariologia*, s. 105.

<sup>24</sup> Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 180.

<sup>25</sup> Por. L. Iammarone, *Il primato di Cristo e l'Immacolata Concezione di Maria Santissima nel pensiero del Beato Duns Scoto e di San Massimiliano M. Kolbe*, „Miles Immaculatae” 1 (1995), s. 89 n.

<sup>26</sup> Por. S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1997, s. 97.



szy została oficjalnie uznana przez Magisterium i została otwarta droga w kierunku określenia w przyszłości definicji dogmatycznej Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny<sup>27</sup>.

Rok 1517, oprócz bolesnego faktu podziału Kościoła Zachodniego i powstania odłamu protestanckiego, był również rokiem podziału zakonu braci mniejszych dokonanego na mocy bulli *Ite vos* przez papieża Leona X<sup>28</sup>. Niezależnie jednak od przynależności do konkretnej gałęzi nadal bronili franciszkanie przywileju Niepokalanego Poczęcia. Wystarczy wspomnieć świętych: Piotra z Alkantary (+1562 r.), spowiednika i kierownika duchowego św. Teresy z Avili, Paschalisa Baylon (+1592 r.), św. Wawrzyńca z Brindisi (+1619 r.) oraz teologów: kardynała Marco Vigerio (+1516 r.), biskupa Antoniego Bonito z Cuccaro (+1510 r.), apologetę Tomasza Murnera (+1537 r.) czy kardynała Konstantego Torri z Samano (+1590 r.)<sup>29</sup>. Co więcej, w całej rodzinie franciszkańskiej odradza się studium Jana Dunsza Szkota, dając początek okresowi neoskocyzmu<sup>30</sup>.

Mówiąc o procesie dogmatycznego zdefiniowania prawdy o Niepokalanym Poczęciu, konieczne należy się odnieść do Soboru Trydenckiego. Biorąc pod uwagę jego znaczenie historyczne i doniosłość dogmatyczną warto przytoczyć jego zdanie na ten temat. Sobór omawiał problematykę grzechu pierworodnego podczas V sesji, rozpoczętej 24 maja 1546 r. I choć podjęto próbę zdefiniowania Niepokalanego Poczęcia, to okazało się, że nie nadszedł na to jeszcze właściwy czas. Jednakże w dekreście końcowym Sobór mówi wprost, że ustalenia doktrynalne dotyczące grzechu pierworodnego nie obejmują Maryi, i że w kwestii Niepokalanego Poczęcia pozostają w mocy decyzje papieża Sykstusa IV<sup>31</sup>. Trzeba tutaj koniecznie dodać o znacznej roli, jaką w obradach soborowych odegrali franciszkanie. Sami konwentualni byli reprezentowani przez 91 biskupów i teologów, a wśród nich przez biskupa Korneliusza Musso (+1574 r.), nazwanego „prawym ramieniem Soboru”<sup>32</sup>. To właśnie on miał ogromny udział w redakcji wspomnianej deklaracji o grzechu pierworodnym i wyłączenia z niej Dziewicy Maryi<sup>33</sup>.

Poprzez kolejne dwa stulecia, czyli wiek XVII i XVIII, oprócz wielu świętych i błogosławionych, którzy swoim przepowiadaniem propagowali kult Nie-

<sup>27</sup> Por. M. Wszolek, *La Beata Vergine*, s. 273.

<sup>28</sup> Por. L. Iriarte, *Historia*, s. 96n.

<sup>29</sup> Por. L. Iammarone, *La tradizione*, s. 302n.

<sup>30</sup> Por. M. Wszolek, *La Beata Vergine*, s. 275.

<sup>31</sup> Por. A. Calero, *La Vergine*, s. 182n.

<sup>32</sup> Por. J. Odoardi, *Bracia Mniejsi Konwentualni*, Niepokalanów 1988, s. 160.

<sup>33</sup> Por. M. Wszolek, *La Beata Vergine*, s. 275.

pokalanego Poczęcia, zakon franciszkański wydał wielu wybitnych teologów, którzy rozwijali doktrynę bł. Jana Dunsza Szkota. Zadanie, jakie przed nimi stało, polegało na pogodzeniu doktryny o predestynacji absolutnej Maryi z tezą o jej Niepokalanym Poczęciu. Jeżeli Maryja została predestynowana jako Matka Boża w sposób absolutny, to znaczy jeszcze przed przewidzeniem grzechu, nie może być podległa grzechowi pierworodnemu. Jak więc możliwym jest twierdzenie, że została zachowana od grzechu na mocy przewidywanych zasług Chrystusa Odkupiciela? Pomimo wielu prób rozwiązań teolodzy nie potrafili jednak udzielić jednoznacznej i zgodnej odpowiedzi<sup>34</sup>.

Jako pierwszego spośród tych teologów należy wymienić Aniola Volpe (+1647 r.), autora ogromnej summy, która w dwunastu tomach zawierała całość myśli teologicznej i filozoficznej Doktora Subtelnego. Aniol Volpe obszerną część swej teologii poświęca Maryi. Pomimo wielu walorów jego dzieło nie jest jednak pozbawione pewnych aspektów negatywnych<sup>35</sup>. Autor doszedł do niektórych wniosków tak skrajnych, że stały się niemożliwe do pogodzenia z definicją dogmatyczną Niepokalanego Poczęcia. Innym autorem z tego czasu jest Bonawentura Belutti (+1676 r.), jedyny teolog, któremu udało się rozwiązać wspomniany problem. Według niego predestynacja absolutna Maryi pociąga za sobą jej zależność od Adama w porządku fizycznym i natury, ale nie w porządku nadprzyrodzonym czy łaski, stąd nie ma ona żadnego zobowiązania do zaciągnięcia grzechu pierworodnego<sup>36</sup>. Należy również wspomnieć św. Franciszka Antoniego Fassanego (+1742 r.) wielkiego apostoła maryjnego. W jego pismach odnaleźć można wiele treści, dotyczących Niepokalanego Poczęcia. Kontempluje on Maryję w jej relacji do Trójcy Świętej, w ekonomii zbawienia, a zwłaszcza Niepokalaną w jej ścisłym związku z Duchem Świętym<sup>37</sup>.

Wiek XVIII i XIX to czas upadku szkotyizmu, choć franciszkanie wydają się ponosić za to najmniejszą winę. W ich domach studiów nadal jest kultywowana nauka bł. Jana Dunsza Szkota, nadal nie brak też wśród nich naukowców, poświęcających się kwestii Niepokalanego Poczęcia. Brak jednak w ich gronie naprawdę wybitnych osobowości i genialnych umysłów<sup>38</sup>. Kasaty i prześladowania odbiły się bardzo negatywnie na żywotności zakonu. Na szczęście sprawa Niepokalanej szła już własnym torem. I tak 8 grudnia 1854 roku podczas

---

<sup>34</sup> Por. L. Iammarrone, *La tradizione*, s. 304n.

<sup>35</sup> Por. M. Wszolek, *La Beata Vergine*, s. 275n.

<sup>36</sup> Por. L. Iammarrone, *La tradizione*, ss. 304-310.

<sup>37</sup> Por. M. Wszolek, *Maria e lo Spirito Santo nella catechesi di San Francesco Antonio Fassani*, [w:] *San Francesco Antonio Fassani tra storia, apostolato, dottrina*, Padova 1989, ss. 403-417.

<sup>38</sup> Por. M. Wszolek, *La Beata Vergine*, s. 276n.

uroczystej ceremonii bullą *Ineffabilis Deus* zostało proklamowane jako dogmat wiary Niepokalane Poczęcie Maryi<sup>39</sup>.

Dzieło wielu pokoleń, oczywiście nie tylko franciszkańskich, zostało zwieńczone powodzeniem. Samo ogłoszenie dogmatu nie oznaczało jednak, że została zakończona praca teologiczna zgłębiania tej prawdy wiary. Co więcej, coraz bardziej potrzeba, aby ta prawda wywierała konkretny wpływ na życie Kościoła i poszczególnych wiernych.

Dlatego też wskazanym jest, aby zakończyć tę prezentację przybliżeniem sylwetki św. Maksymiliana Marii Kolbego (+1941 r.), polskiego franciszkanina, męczennika II wojny światowej. Jak to określił jeden ze współczesnych autorów „tym, kim Duns Szkot był dla Niepokalanego Poczęcia na płaszczyźnie dogmatycznej, stał się ojciec Kolbe na płaszczyźnie duchowej”<sup>40</sup>. Trzeba też powiedzieć, że św. Maksymilian nie jest uważany za teologa w znaczeniu technicznym tego słowa, pomimo że nie można nie doceniać jego dwóch doktoratów z filozofii i teologii i jego nauczania we franciszkańskim seminarium w Krakowie (1919-1922). Św. Maksymilian był raczej duszpasterzem i ojcem duchownym dla swoich braci i dla tysięcy czytelników wydawanych przez niego czasopism. Jednakże, jak słusznie zauważa Manteau-Bonamy, to nie znaczy, że ojciec Kolbe był człowiekiem nie znającym doktryny, co więcej posiadał głęboką kulturę teologiczną i jego *Pisma* zawierają ukryte znaczenie, ponieważ jego intuicje wykraczają poza czysto mądre wyrażenia terminologiczne<sup>41</sup>. Z tego punktu widzenia należy podkreślić następujące stwierdzenie znanego filozofa francuskiego J. Guittona, który po zapoznaniu się z jego myślą maryjną tak się wyraził: „W moich oczach głęboka oryginalność ojca Kolbe to nie bycie męczennikiem miłości, ale bycie również teologiem, logikiem wiary, i bez wątpliwości w tej wierze tak odbitej, w jego pracy nad autentyczną refleksją tkwi przyczyna jego świadectwa męczeńskiego”<sup>42</sup>. Św. Maksymilian łączy więc w sobie w tym samym czasie charakterystyki teologa, mistyka i wielkiego apostoła, potwierdzając i ukazując ważność ścisłego związku pomiędzy doktryną, wiarą i życiem<sup>43</sup>.

Ojciec Kolbe nawiązując do tradycji myśli franciszkańskiej rozwinął z jej podstaw własną doktrynę mariologiczną, zwłaszcza dotyczącą Niepokalanej<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Por. A. Calero, *La Vergine*, ss. 183-193.

<sup>40</sup> L. Cignelli, *La mariologia di Giovanni Duns Scoto e il suo influsso nella spiritualità francescana*, „Quaderni di spiritualità francescana” 12 (1966), s. 122.

<sup>41</sup> Por. H.-M. Manteau-Bonamy, *La dottrina mariana di P. Kolbe – Lo Spirito Santo e L’Immacolata*, Roma 1977, s. 23.

<sup>42</sup> J. Guitton, *Il Genio del P. Kolbe*, „Miles Immaculatae” 7 (1971), ss. 282-283.

<sup>43</sup> Por. E. Piacentini, *Maria nel pensiero di San Massimiliano Kolbe*, Città del Vaticano 1982, s. III.

<sup>44</sup> Por. L. Iammarrone, *La tradizione*, ss. 315-323.

Przez całe życie zgłębiał misterium Maryi w świetle jej Niepokalanego Poczęcia: poprzez Maryję usiłował zrozumieć i spenetrować, o ile to możliwe, całość misterium chrześcijańskiego, które zawiera zasadniczo misterium Trójcy, potem osobę Jezusa Chrystusa, Głowę i Centrum wszystkich stworzeń, antropologię chrześcijańską, Kościół, jego historię i jego napięcie eschatologiczne. Jak z tego wynika, o. Kolbe, tak jak prawdziwi teologowie, nie ma wizji cząstkowej, ale widzi każdy element w organicznej jedności<sup>45</sup>. Co więcej, potrafił uczynić z misterium Niepokalanego Poczęcia Maryi dynamiczną zasadę swojego apostołatu<sup>46</sup>, stawiając za zadanie stworzonemu przez siebie ruchowi Rycerstwa Niepokalanej zdobycie całego świata dla Chrystusa przez Niepokalaną.

Podsumowując należy powiedzieć, iż znakiem mariologicznej myśli franciszkańskiej i najbardziej znaczącym nabożeństwem był i jest kult Niepokalanego Poczęcia. Słusznym jest mocne podkreślenie maryjnej tradycji zakonu, ale jeszcze słuszniejszą zachętą i konieczność jej dziedziczenia i rozwijania, a przede wszystkim życia na co dzień Bożą Miłością, Miłością tą samą, którą została obdarzona Niepokalana Dziewica, Służebnica Pańska.

Niepokalana nasz wzór!

## Summary

### *Mary the Immaculate in the Theological Thought of Franciscans*

Mary holds an essential place in the life and theological thought of spiritual sons of St. Francis of Assisi. Some theses, which characterize Franciscan thought in the intellectual study including Mariology, have as their foundation the thoughts and activities of St. Francis of Assisi. An exclusive position in Franciscan history should be credited to the defense of the thesis regarding the Immaculate Conception of the Most Holy Virgin Mary, which became the calling card of the so-called theological Franciscan school. Among its brilliant representatives, without doubt, first place should be given to blessed John Duns Scotus. The work of many generations, of course not only of the Franciscans, was rewarded on December 8, 1854 when the papal bull *Ineffabilis Deus*, proclaimed in a solemn way the Immaculate Conception of Mary as a dogma of faith.

---

<sup>45</sup> Por. S. Pancheri, *L'Immacolata centro della mariologia kolbiana*, [w:] *La Mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe*, Roma 1985, s. 422.

<sup>46</sup> Por. C. Niezgoda, *Niepokalana – punkt ogniskowy teologii, duchowości i apostołatu ojca Kolbego*, [w:] Z. Kijas [red.], *Aktualność życia i dzieła św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Kraków 1995, s. 69n.

A special place in Franciscan Mariological thought belongs to St. Maximilian Maria Kolbe who, based on the tradition of Franciscan thought, expanded his own Mariological doctrine, especially regarding the Immaculate. Furthermore, St. Maximilian was able to make the mystery of Mary of the Immaculate Conception the dynamic principle of his apostolate. Today as well, Marian thought within the Order is mostly expressed in the deepening of the mystery of the Immaculate Conception of the Virgin Mary, including an effort to assure that this fact has a concrete influence on the life of the Church and all the faithful. (wm)

## PRAKTYCZNE WSKAZANIA DLA SPOWIEDNIKÓW RÓŻNYCH GRUP PENITENTÓW

Osoby przychodzące do spowiedzi pragną oczyszczenia, odnalezienia drogi do Boga oraz umocnienia w dobrym. Kapłan przyjmujący ich powinien stworzyć taką atmosferę spowiedzi, aby było to możliwe. Wiek penitenta, jego stan cywilny, status społeczny, zawód itp. nadają pewną osobowościową specyfikę, z którą spowiednik powinien się liczyć. Stąd winien się starać dostosować we wszystkim do poziomu penitenta, tak w sposobie mówienia, jak i w udzielaniu pouczeń. Musi być świadomy, że jego posługa wymaga szczególnej empatii, opartej na pomocy łaski Bożej. Stąd wzbudzając sobie intencję spowiadania, spowiednik winien modlić się do Ducha Świętego o światło sprawiedliwego, dobrego rozeznania usłyszanych spraw i miłosierną miłość w ich duchowym uzdrawianiu. W trakcie spowiedzi nie może być z jego strony pośpiechu, przedwczesnych reakcji, a zwłaszcza niecierpliwego ingerowania w wyznawanie grzechów lub jego przerywanie. Należy także unikać nadmiernego mówienia, lepiej więcej słuchać i dawać stosowne rady, niż prowadzić dialog, przeradzający się w pogawędkę. Celem tego artykułu jest uwrażliwienie spowiednika na specyficzne cechy poszczególnych grup penitentów, by lepiej ich rozumiał i właściwie mógł podchodzić do ich sumienia.

### 1. Spowiedź dzieci

Spowiadanie dzieci jest ważną funkcją wychowawczą i religijną. Umiejętne przyuczanie dzieci do spowiedzi, a następnie ukazanie im sensu spowiadania się jest położeniem fundamentu pod przyszłe dojrzałe życie religijne i właściwe korzystanie z sakramentów św. Pierwszą osobistą styczność ze spowiedzią ma dziecko z okazji przygotowania się do I Komunii Św. Wiadomo, jak mocno i szczerze przeżywają dzieci moment przyjęcia po raz pierwszy Jezusa Chrystusa w Eucharystii. Również spowiedź przygotowująca do tej uroczystości winna być tym dobrym spotkaniem z Jezusem Miłosiernym. Kapłan winien wtedy

okazać szczególną cierpliwość, życzliwość i pomoc we właściwym i spokojnym wyspowiadaniu się. Dobrą formą kontynuacji spowiadania się jest propozycja dziewięciu pierwszych piątków, a potem zachęta do spowiedzi świątecznej, na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego, z okazji imienin i gdy sumienie daje znać o takiej potrzebie.

Należy pamiętać o kilku ważnych sprawach związanych ze spowiedzią dzieci:

- Dzieci nie mają jeszcze dokładnej świadomości wielu grzechów, stąd nawet jeśli dopuściły się poważniejszych czynów niemoralnych (np. kradzież, bijatyka z kolegą), trzeba najpierw umiejętnie je pouczyć, czyli ukazać jasno zło i krzywdę takich czynów i wskazać, żeby na przyszłość do nich nie powracały, gdyż będą mocno obrażać Pana Boga i czynić poważne zło. Wtedy dopiero będą uświadomione. Trzeba jednak pamiętać, że dobrowolność w takich czynach jest niejednokrotnie ograniczona, gdyż wiele z nich jest dokonywanych pod wpływem grona starszych kolegów oraz z powodu ciekawości i pragnienia przeżycia czegoś „zakazanego”. Dzieci nie mają zbyt głębokiej zdolności refleksji moralnej nad popełnianymi czynami. Stąd chętnie wyśmiewają się z błędów innych, przezywają się, dokuczają kalekom, wybiórczo traktują wiele spraw i obowiązków.

- Spowiednik powinien pamiętać, że zwłaszcza dzieci młodsze (do dziesiątego roku życia) są przeważnie szczerze, nastawione na życzliwość, wrażliwe na dobro. Stąd trzeba im ukazywać potrzebę codziennej modlitwy i niedzielnej Mszy św., posłuszeństwo i radosną pomoc rodzicom oraz konieczność nauki i grzecznej zabawy. Wykorzystując tę dziecięcą postawę należy umiejętnie mówić o tym, co dobre, często zachęcać do właściwych czynów oraz pokazywać im, że czynią to dla miłości Pana Jezusa, rodziców i ludzi, których spotykają.

- Zapewne spowiednik może napotkać na poważne trudności, gdy dziecko wywodzi się z rodziny patologicznej. Pouczenia o wzorcach miłości w odniesieniu do rodziców mogą nie przekonywać ich, a nawet być błędem. Są one bowiem wychowywane w atmosferze grzechu, nieporządku i zaniedbania. Złe czyny są dla nich czymś normalnym, prawie codziennym. Rodzice tych dzieci są winni ich zgorzelenia i czynią im wielką krzywdę. Niemniej trzeba mówić tym dzieciom o dobroci, o szacunku dla dorosłych i o miłości Pana Boga. O ile to możliwe, kapłan-spowiednik winien być znakiem i przykładem pozytywnych odniesień dla tego dziecka. Wtedy jest możliwe, przynajmniej w jakimś zakresie, ukształtowanie i wychowanie tego dziecka do wiary i dobrego postępowania.

## 2. Spowiedź młodzieży

Lata młodości charakteryzują się intensywnością rozwoju biologicznego, psychicznego i duchowego człowieka. Jest to czas usamodzielniania się, rozwoju własnej osobowości i indywidualności. Często rozwój biologiczny wyprzedza znacznie rozwój duchowy i psychiczny (nawet o dwa lata). Ponadto

młody człowiek poznaje coraz wyraźniej problemy życia rodzinnego i społecznego. Widzi wiele spraw i wydarzeń w perspektywie idealizmu, wrażliwości, stąd jego ostra postawa krytyki, a nawet negacji otaczającego świata dorosłych. W tym okresie następuje tworzenie samodzielnego myślenia, własnej „filozofii życia”, co wiąże się z burzeniem dotychczasowego sposobu myślenia, normowania moralnego i działania. Zaczynają się konflikty z rodzicami i nauczycielami, wzrastają wątpliwości w wierze, dominującą wartością jest wolność, często rozumiana w duchu absolutnym (całkowitej autonomii i niezależności).

Te procesy rozwojowe ludzi młodych nastroczają im samym wielu napięć, problemów, potęgując w nich agresję, przekorę i nieposłuszeństwo. Młodzi często czują się bezradni wobec samych siebie, stąd szukają zaufania, pomocy u tych, którzy okażą im zrozumienie. Spowiednik ludzi młodych winien zatem okazać odpowiednią wrażliwość na ich problemy i zdawać sobie sprawę, że nie ma do czynienia z dzieckiem, ale też nie jest to dojrzały i ukształtowany człowiek. Musi więc umiejętnie kształtować młode sumienie, ukazywać jasno chrześcijańskie zasady, które nie są celem same w sobie, nie po to się je zachowuje, aby były zachowane, lecz aby pomagały kroczyć właściwą drogą i odnajdywać sens życia według dobra, miłości, szacunku i sprawiedliwości. Nieużyteczne jest stosowanie przymusu odnośnie przestrzegania pewnych norm moralnych, czy też zachowania określonych praktyk religijnych, czy szkolnych. Bardziej należy kłaść nacisk na dokonywane wybory, ukazywać ich skutki, wskazywać na doświadczenie codziennego życia, odnosić je do osoby Jezusa. Trzeba umiejętnie afirmować osobowość młodych, a następnie proponować, że warto podjąć taką czy inną formę postępowania. Niewiele zatem przyniosą słowa „powinieneś” lub „tego ci nie wolno”. Młodzież woli być zachęcana i kierowana motywami, chce działać z przekonania, którego nie można nakazać. Dlatego lepsze są słowa: „warto”, „spróbuj”, „roztropniej jest...”.

Należy pamiętać o kilku ważnych sprawach związanych ze spowiedzią młodzieży:

- Umieć pokazać, że człowiek nie jest dla przykazań i nakazów, lecz one mają jemu służyć na drodze do Boga i w mądrym życiu. Dla osoby rozwijającej się najskuteczniejszym motywem, inspirującym do zmiany dotychczasowego działania jest honor, poczucie osobistej wartości i poczucie sensu.

- W sprawie negatywnego odniesienia do rodziców, rodziny, społeczeństwa, Kościoła i państwa trzeba im uświadomić, że za kilka lat sami będą musieli podejmować podobne sprawy i decyzje, stąd warto podkreślać odpowiedzialność, współpracę, uczenie się tego, co jest dobre, a nie powtarzanie błędów i zła starszych. Sami winni wiedzieć, że przyszłość leży w ich rękach, stąd powinni już teraz wyciągać wnioski, brać udział w sprawach rodziny, szkoły, Kościoła, państwa w zakresie dla nich odpowiednim.

- Środki masowego przekazu, agresywna postawa wobec Kościoła, pornografia, permissywne postawy różnych liderów mogą stwarzać ludziom młodym



specyficzne problemy i trudności. Ludzie młodzi nie szukają bowiem abstrakcyjnych idei, czy też jakiejś ideologii, lecz otwierają się na ludzi, którzy mają im coś do powiedzenia, do przekazania, mogą ich czymś zainteresować, ku czemuś pociągnąć. Spowiednik świadom tego powinien swą bezinteresowną życzliwością wiązać ludzi młodych z Jezusem Chrystusem, który może dać im odpowiedź na wiele nurtujących ich pytań i problemów. Taktowny i pogodny sposób bycia spowiednika oraz jego życzliwość, połączona ze stanowczością, nakłania młodych do szczerości wobec niego, budzi gotowość do ofiarności, miłości Boga i bliźniego, pomysłowość do twórczego działania i wykonywania dobrych czynów.

– W spowiedzi młodych dziewcząt należy zwracać uwagę na godność i szlachetność. Dziewczyna nie zawsze docenia w sobie ważność dziewictwa i przyszłość macierzyństwa. Ma nawet z tego powodu swoiste kompleksy wobec chłopców, uważając, że oni mają łatwiej, są silniejsi, bardziej uprzywilejowani w szkole, w pracy zawodowej, w sporcie. Często ich wrażliwość i uczuciowość jest naiwna, co może być nieraz wykorzystane. Łatwo je więc zranić, co przeraża się w kapryśność usposobienia, zmienność nastrojów, uleganie sympatiom i antypatiom. Łatwo ulegają też pewnym modom, niebezpiecznym wpływom i manipulacji mass mediów. Chcą być kochane i podziwiane, chcą by zwracano na nie uwagę. Spowiednik winien ukazywać im złudność i iluzyjność takich postaw. Winny zachować postawę ostrożnej ufności i pozytywnie ukazywać swą wartość i niezależność. Duży idealizm dziewcząt i wrażliwość odnośnie wiary, zwłaszcza tych, które miały styczność z ruchami religijnymi, należy przekształcać we właściwe formy duchowości, bez egzaltacji.

– Spowiedź młodzieńców jest o wiele trudniejsza. Ich czas młodości cechuje niezależność, wstyd przed uzewnętrznianiem siebie. Poszukują oni racji rozumowych dla wierzeń religijnych. Swoje potrzeba samodzielności rodzi często konflikty w domu i w szkole, krytycznie widzą rzeczywistość. Rozbudzona energia seksualna, z racji dojrzewania psychoseksualnego rodzi poważne trudności i napięcia w tej sferze. Stąd częsty problem masturbacji, korzystanie z pornografii, urzeczowienie dziewcząt. Ich poczucie męskości demonstrują siłą, sięganiem po różne używki (alkohol, narkotyki, papierosy). Spowiednik winien budzić w nich przede wszystkim poczucie ambicji, odpowiedzialności za siebie, rzeczowość w decyzjach, przewycięzanie słabości. Winien ukazywać, że prawdziwa męskość oznacza samoopanowanie, silną wolę, niezłomność charakteru. Wobec praktyk religijnych należy wskazywać potrzebę modlitwy, jako spotkania z Bogiem. Męska więź z Bogiem jest bowiem często ograniczana do przekonania rozumowego.

### 3. Spowiedź ludzi dorosłych

Oznaką ludzkiej dojrzałości jest m.in. integracja wartości religijnych i moralnych w całokształt codziennego życia. Stąd w spowiedzi św. należy

ukazywać wobec dojrzałych chrześcijan jasne znaczenie nauki ewangelicznej, pomagać wychodzić im z trudnych problemów i mocą Chrystusa leczyć błędy i grzechy. Sakrament ten winien być duchowym narzędziem umocnienia na drodze życia, spotkaniem z Bogiem Miłosiernym, który uzdrawia i towarzyszy we wszystkich sprawach ludzkiego losu.

Należy pamiętać o kilku ważnych sprawach, związanych ze spowiedzią ludzi dorosłych:

– Właściwe i życzliwe ustosunkowanie się do problemów i grzechów ludzi dorosłych rodzi w nich przekonanie, że zawsze będą zrozumiani przez Boga. Ich poczucie godności, wiary, doskonałości chrześcijańskiej w obliczu codziennych spraw, ciągłych problemów ekonomicznych i społecznych, liberalnych poglądów nie zostaje zaprzepaszczone. Zawsze trzeba mieć na względzie dobro człowieka i fakt, że to Jezus umarł za grzeszników, a nie spowiednik. Tylko w poważnych sprawach, wykluczających nawrócenie, należy nie udzielać rozgrzeszenia.

– W spowiedzi dorosłych mężczyzn należy położyć nacisk na odpowiedzialność za zadania rodzinne, społeczne, zawodowe. Należy też podkreślać potrzebę życia chrześcijańskiego i współdziałanie w zadaniach Kościoła. Mężczyzn z natury rzeczy interesują sprawy społeczne i polityczne, mają potrzebę sensu codzienności, pragną ponosić ciężary, związane z kierowaniem i przewodniczeniem. Ich sposób myślenia jest racjonalny, nieosobowy, obiektywny, realistyczny. W zagonieniu i zatroskaniu ulegają jednak często nerwowemu rozdrażnieniu. Zbyttno nastawieni na zewnętrżność, obmyślają wszystko w aspekcie użyteczności i praktyczności. Przez zaniedbanie rozwoju duchowego ulegają często zmaterializowaniu, chęci bogacenia się, zbyt słabo ukształtowana sfera seksualna sprowadza ich działanie do zmysłowości, gdzie łatwo o zdradę, przedmiotowe wykorzystanie kobiet. W stosunku do wiary ulegają współczesnemu racjonalizmowi, rzadko (od wielkiego święta) przystępują do sakramentów. Często kierują się wewnętrznym tradycjonalizmem. W miejsce prawdziwej wiary w Boga potrafią postawić „bożki” współczesności: pracę, postęp materialny, rozrywkę, motoryzację, nowinki techniczne, pewność siebie itp. W czasie spowiedzi mężczyzna przeważnie nie lubi długich, umoralniających nauk. Rady spowiednika winny więc dotyczyć konkretnych spraw, które mężczyzna przedstawia na spowiedzi w formie krótkich, rzeczowych, bez pobłażania, nauk. Nie należy obawiać się dawać właściwych, nawet dość wymagających pokut. Jeśli mężczyzna wie, dlaczego taką otrzymał, jest w stanie podejść do swoich grzechów z należyтым respektem.

– Kobiety traktują spowiedź jako możliwość wypowiedzenia swego sumienia, swoich bólów i grzechów. Potrzeba spowiadania leży w naturze kobiety, której serce przeżywa i rozważa wiele trudnych problemów. Ona je pojmuje nie tylko umysłem, ale też uczuciowo. Jej poznawanie świata jest bardziej intuicyjne, osobowe, kieruje się często względami religijnymi. Żyje więc religią

i wyraża ją całą sobą: sercem, przywiązaniem do Kościoła, modlitewnymi praktykami. Jest jednak często niestała, widać to zwłaszcza w zdolności przeżywania krańcowo przeciwstawnych wartości. Np. potrafi kochać, ale gdy jest zraniona, będzie mocno nienawidzić. W sferze seksualnej doświadcza wstydu i pragnie czystej miłości, jednak kiedy zostaje zdeprawowana, staje się pochłonięta przez wir przyjemności cielesnej, często w sposób mocno wyrafinowany. W wierze potrafi być oddana całkowicie Bogu, jednak kobieta areligijna wpada w fanatyzm przeciw religii. W życiu rodzinnym czuje się matką i żoną, poświęcając wszystkie swoje siły dla domu, jednak w wydaniu skrajnych feministek potrafi ośmieszać macierzyństwo i uważać małżeństwo za niewolę i tyranię. Zdolność kobiety do wielkich poświęceń, ale też i do wielkich upadków powinna spowiednika uwrażliwiać na pytania o jej motywacje, a następnie przekazać słowa akceptacji, szacunku i dobrej rady. Kobieta szuka zrozumienia, potrzebuje oparcia i jeżeli umiejętnie „przemówi się jej do serca”, zawsze jest zdolna do poprawy, korekty. Szuka takich wartości, które pozwolą jej wzniośle i pięknie przeżywać codzienność. Spowiednik winien jednak unikać tutaj wszelkiej poufałości. Kobiety zranione lub zniechęcone łatwo mogą przywiązać się uczuciowo do spowiednika. Zwłaszcza kiedy pragną częstych rozmów, na dodatek poza spowiednią, jest to sygnał ostrożności, a nawet okazania dystansu i dezaprobaty.

#### 4. Możliwość spowiedzi związków niesakramentalnych

Kościół, stosując się do nauki Jezusa Chrystusa głosi, że małżeństwo chrześcijańskie może być tylko sakramentalne i jest nierozzerwalne. Wierni winni więc roztropnie i odpowiedzialnie podejmować drogę życia małżeńskiego. Zdarzają się jednak tragedie i problemy małżeńskie, które mimo dobrych intencji na początku potem uniemożliwiają wręcz życie w takim związku. Dochodzi wtedy do separacji, a nawet do rozwodów. Należy wtedy sprawiedliwie ocenić sytuację tych ludzi, zwłaszcza w tym, kto bardziej okazał się winnym i występował do sądu o rozwód. Jak mówi stare porzekadło, w takich problemach „wina jest po obu stronach”, jednakże nie ulega wątpliwości, że rozwody zdarzają się też w wyniku nieodpowiedzialności tylko jednej ze stron. Oczywiście osoby rozwiedzione, które nie zawarły nowych związków lub nie żyją w konkubinacie, mogą korzystać z życia sakramentalnego. Osoby, które jednak odważyły się zawrzeć nowe związki, komplikują sobie życie religijne. Żyją bowiem w sposób obiektywnie sprzeczny z prawem Bożym i stąd nie mogą być rozgrzeszone i dopuszczone do komunii św. Przez życie w związku niesakramentalnym same „zawieszają” swoje życie sakramentalne w Kościele. Oczywiście nie można ich odsuwać od Kościoła. Wręcz przeciwnie należy im ukazać, że dalej są w Kościele i mogą z jego opieki korzystać w takim zakresie, w jakim jest to możliwe (modlitwa, uczestnictwo we mszy św. i nabożeństwach, życie wg zasad chrześci-

jańskich). Ich sytuacja nie powinna rzutować także na życie sakramentalne ich dzieci, które mogą bez przeszkód przystępować do źródła łaski Chrystusowej.

Dopuszczenie małżonków ze związku niesakramentalnego do sakramentów może być możliwe jedynie wtedy, gdy osoby te bardzo tego pragną, z tego powodu deklarują żyć jak brat ze siostrą i zaprzestają pożycia małżeńskiego, seksualnego. Ponadto ich rozejście okazuje się niemożliwe ze względu na wychowanie dzieci lub potrzeby wzajemnej opieki. W takim przypadku spowiednik musi kierować się trzema zasadami:

- Została naprawiona krzywda w stosunku do współmałżonka z małżeństwa sakramentalnego i do dzieci urodzonych w tym związku.

- Istnieje moralna pewność, że decyzja powstrzymania się obydwu stron od współżycia seksualnego zostanie zachowana. Decyzja taka musi być podjęta w duchu wiary, uwzględnić postawę drugiego współmałżonka i pokój w domu. Zapewne w przypadku ludzi starszych można łatwiej przyjąć takie zapewnienie, natomiast od ludzi w sile wieku należy wymagać pewnego okresu próby. Jeśli przeszli go pozytywnie, to można im udzielić rozgrzeszenia i dopuścić do komunii św.

- Zostanie usunięte niebezpieczeństwo zgorszenia. W dużych miastach, praktycznie ono nie zachodzi. Nie powinno jednak przystępować się do komunii św. w swojej parafii, a rodzina i bliżsi znajomi powinni być poinformowani o zgodzie Kościoła na przyjmowanie sakramentów. Natomiast w małych miasteczkach i w parafiach wiejskich radzi się, aby przyjmowanie sakramentów miało miejsce w odleglejszej parafii lub w najbliższym kościele klasztornym.

Należy jeszcze dodać, że kapłan wezwany do śmiertelnie chorego, żyjącego w związku niesakramentalnym, powinien udzielić odpowiednich sakramentów (spowiedź, namaszczenie, komunie), z zastrzeżeniem, że po wyzdrowieniu chory będzie dalej stosował się do nauki Kościoła.

## **5. Spowiedź sióstr zakonnych**

Posługa świadczona siostrą zakonną wymaga szczególnego poświęcenia, roztropności, cierpliwości, gorliwości i teologicznego przygotowania oraz znajomości psychiki kobiecej. Każda siostra powinna mieć zagwarantowaną wolność w wyborze spowiednika, jednak w klasztorach mniszek, w domach formacji oraz w większych wspólnotach powinni być zwyczajni spowiednicy stali, zatwierdzeni przez ordynariusza miejsca, na prośbę zainteresowanej wspólnoty. Nie jest wskazane, aby spowiednik utrzymywał bliższe relacje ze spowiadającymi siostrami, gdyż takie spotkania wpływają raczej hamująco na szczerość spowiedzi i osłabiają wzajemne wśród sióstr zaufanie. Ponadto spowiednik wobec życia i zwyczajów wspólnoty żeńskiej, w której posługuje, winien być powściągliwy, bez wchodzenia w sprawy codzienne na forum zewnętrznym (np. nie może zwalniać z prawa zakonnego, ustawiać spraw inaczej niż przełożona, chyba, że chodzi o nadzwyczajne sytuacje, itp.).

Należy pamiętać o kilku ważnych sprawach, związanych ze spowiedzią sióstr zakonnych:

– Dla zakonnicy spowiednik jest często jedyną osobą, którą dopuszcza do swego wnętrza i zwierza mu się ze wszystkiego. Nie zawsze jednak pozyskuje on pełne zaufanie od początku. Spotyka się najpierw ze zdawkowymi, bez większych szczegółów przedstawionymi problemami. W zależności od tego, jak podejście do nich, jak będzie umiał pomóc rozwiązywać sprawy sumienia, tak później pozyska zaufanie i szczerość.

– Siostra zakonna, jak każda kobieta ma pragnienie bezpieczeństwa, oparcia się na kims, przynależności osobowej i miłości. Dlatego tak ważne jest dla niej osobowe związanie z Chrystusem poprzez miłość obłubieńczą. Niezaspokojenie tej potrzeby może prowadzić do szukania namiastek emocjonalnych, nieuporządkowanych przywiązań, także wobec osoby spowiednika. Nie może on zapominać, że kobieta łatwiej ulega uczuciom, nastrojom i fantazjom, zwłaszcza kiedy spotka się ze zrozumieniem, akceptacją, życzliwym stosunkiem.

– Spowiednik, zwłaszcza gdy jest stałym kierownikiem, w formowaniu życia wewnętrznego siostry zakonnej winien kierować się pouczeniami, ostrzeganiem, upominaniem, zachętą, życzliwą kontrolą, budzeniem inicjatyw, podkreśleniem modlitwy i spełnianiem obowiązków, umacnianiem w życiowych próbach. Nie może nakładać zbyt wielkich ciężarów, gdyż siostra zakonna ma skłonności do perfekcjonizmu.

– Trzeba zdawać sobie sprawę, że w spowiedzi sióstr można spotkać postawy skrajne, od skrupulantek religijnie egzaltowanych, skłonnych do nadzwyczajnej gorliwości po osoby skłonne do hysterii, oziębłe, żyjące w bliskiej okazji do grzechu. Kluczem do tych skrajnych zachowań jest postawa zaufania, zrozumienia i dobrych życiowych rad, udzielanych przez spowiednika. Osoba Chrystusa musi być tu właściwie przedstawiona (ukazać Jego zachowanie wobec Marii Magdaleny, wobec Marty i Marii itp.). Nie można nigdy nazywać ich problemów błahostkami i tracić cierpliwość w ich spowiadaniu.

## 6. Spowiedź kapłanów

Istnieje podstawowa zależność zachodząca u kapłanów odnośnie sakramentu pojednania. Spowiednik kapłanów na tyle może być dla nich pomocą, na ile sam staje z pokorą u konfesjonału oraz kapłan na tyle spowiada się i otwiera w konfesjonale, na ile sam potrafi właściwie pełnić swoją posługę spowiedzi. Nikt nie może dać innym tego, czego sam duchowo nie praktykuje. W spowiedzi kapłanów należy przyjmować postawę braterskiej solidarności, zrozumienia, świadomości własnej niedoskonałości i faktu, że wszyscy potrzebują Bożego Miłosierdzia i oparcia w Bożej łasce. Sakrament pokuty ma służyć nie tylko oczyszczeniu z grzechów, ale przede wszystkim jest środkiem na drodze do bliskości z Jezusem, pomaga w pracy nad sobą i uzdolnia do życia w świętości.

## *Praktyczne wskazania dla spowiedników różnych grup penitentów*

Należy pamiętać o kilku ważnych sprawach, związanych ze spowiedzią kapłanów:

- Nauka po spowiedzi kapłana powinna być rzeczowa, dotycząca konkretnych spraw, ukierunkowująca. Nie powinna być zbyt długim moralizowaniem, ale też nie można przyjąć zasady, że kapłan wie co ma robić, czyli wystarczy zadać mu pokutę i rozgrzeszyć. Często bowiem pouczenia spowiednika będą dobrą inspiracją do przemiany dotychczasowego stylu życia, rodząc pragnienie korekty niektórych spraw i problemów.

- Kapłan powinien starać się o stałego spowiednika, aby mógł zawsze ufnie i szczerze wyznawać swoje grzechy i być pojednanym z Bogiem. Możliwość liczenia na dobrego spowiednika jest gwarancją podnoszenia się z upadków i zabezpieczeniem przed trwaniem w stanie grzechu. Ponadto stały spowiednik łatwiej podejdzie do penitentów ze zrozumieniem, ale też i z konkretnymi wymaganiami i radami.

- Kapłan spowiadający kapłana-penitenta winien zawsze pamiętać, że Chrystus wybiera tych, którzy nie są doskonali, posiadają wiele słabości, problemów i nie od razu stają się świętymi. Przykład św. Piotra winien zawsze być w pamięci. Trzeba mieć pewność, że jest to jednak wybór miłości i Jezus pragnie, aby każdy kapłan dobrze i wiernie wypełnił Jego posłannictwo. Sakrament Pojednania jest więc mocą, która w słabości doskonali kapłana (jak św. Pawła).

Przedstawione grupy penitentów można by rozszerzyć o wiele innych, jak choćby spowiedź ludzi starszych, upośledzonych, więźniów itp. Celem tego artykułu nie jest jednak opracowanie wszystkich konkretnych przypadków, jakie mogą się pojawiać w konfesjonale. Chodzi bardziej o ukazanie podstawowych wyznaczników praktyki spowiedniczej w odniesieniu do najczęściej spotykanych penitentów. Wydaje się, że na tej podstawie każdy spowiednik, zdobywając przez lata praktyki własne, bogate doświadczenie może właściwie, zgodnie z nauczaniem Kościoła i Bożym Objawieniem, rozwiązywać nawet trudne problemy i dylematy sumienia ludzkiego. Ważne jest to, aby kapłan w duchu miłości i odpowiedzialności był głęboko przekonany, iż jego posługa w konfesjonale należy do najważniejszych i najcenniejszych, darów, jakie otrzymał w chwili święceń dla duszpasterskiej posługi we współczesnym, zlaicyzowanym społeczeństwie. Wobec tragicznych skutków liberalizmu i relatywizmu moralnego, jakie dokonały się w zachodnim Kościele, gdzie praktyka spowiedzi została poważnie zagubiona, wieme i gorliwe krzewienie tego sakramentu wśród wiernych staje się poważnym wyzwaniem moralnym współczesnego Kościoła. Oby powyższy artykuł był małym przyczynkiem ku temu.

## Summary

### *Practical Instructions in Confessions of various Penitent Groups*

The practice of the Sacrament of Reconciliation is an important determinant of a Christian's moral development. A priest who hears the confession of various penitents must take into account such things as their specific individuality, age, and social status. A different approach will be taken with a child's formation, as will an adult's, or a priest's, or a nun's. Therefore, there is a need to acquire appropriate experience and knowledge in order to adequately provide good teaching and support, adjusted to the life experiences of the penitent, for good Christian living. Six groups of penitents are presented, representing the most common groups of people encountered in the confessional, along with instructions and teachings concerning their spiritual, psychological and moral assessment. They can become great aids for a priest, so that in the spirit of love and responsibility, he can be better prepared for this particularly important and valuable pastoral service in a contemporary, secular society. Among the tragic effects of liberalism and moral relativism that have become evident in the western Church, where the practice of reconciliation has been lost, faithful and zealous promulgation of this sacrament among the faithful becomes a serious challenge to the morality of the contemporary Church. (as)

#### Literatura:

- J. S. Platek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996.  
H. Krzysteczko, *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi*, Katowice 1998.  
J. Kasztelan, *Sprawowanie sakramentu pokuty*, Kraków 1992.  
J. Orzeszyna, *Spoleczno-eklezjalny wymiar sakramentu pokuty*, Kraków 1996.  
A. Skowronek, *Sakrament pojednania*, Włocławek 1995.  
A. Drożdż, *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem*, Tarnów 2002.  
S. Witek, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Poznań 1988.

## VETERA ET NOVA EKLEZJALNEJ TOŻSAMOŚCI ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Vita consecrata* napisał, że „życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Kościoła” (nr 3). To tak niezwykle doniosłe stwierdzenie wpisuje się w znaczący sposób w nurt odnowionej refleksji nad relacją życia konsekrowanego do Kościoła, zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II. Wynikiem dyskusji soborowych było bowiem orzeczenie, iż stan życia oparty na profesji czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, ma swoje nienaruszalne miejsce w życiu i świętości Kościoła<sup>1</sup>.

### 1. Życie konsekrowane przed Soborem Watykańskim II

Aby zrozumieć nowość soborowego spojrzenia na życie konsekrowane, należy uświadomić sobie jego teologiczną interpretację przed Soborem Watykańskim II. Obecnie nie sposób wyobrazić sobie refleksji nad życiem konsekrowanym w oderwaniu od Kościoła, gdyż integralny związek tych dwu rzeczywistości wydaje się być sprawą oczywistą. Prawda ta nie była jednakże aż tak jasna przed Vaticanum II, wtedy bowiem inaczej rozumiano więź z Kościołem. Przez całe wieki doskonałości życia konsekrowanego nie poszukiwano w intymnej i osobistej więzi z Kościołem, lecz w kontekście *wzrastania w cnotach*. Konsekwencją takiego ujęcia był luźny związek życia konsekrowanego z misterium Kościoła i jego misją, przy równoczesnym zamknięciu się tegoż stanu w sobie samym. Na pierwszym miejscu osoba konsekrowana stawiała bowiem własne uświęcenie, będące szczytowym wyrazem troski o chwałę Bożą<sup>2</sup>. „Tak, jak chrześcijanin osiąga pełnię życia łaską tylko w Kościele – pisał jeden

---

<sup>1</sup> Por. *Lumen gentium*, nr 44.

<sup>2</sup> Por. F. Bogdan, *Instytuty życia konsekrowanego w Kościele lokalnym*, [w:] L. Balter [red.], *Apostolskie posłannictwo zakonów* (seria „Powołanie człowieka”, t. 7), Poznań 1987, s. 307.



z zakonnych teologów przedsoborowych – tak samo zakonnik służy Bogu, poznaje Go i kocha coraz lepiej tylko w swym zgromadzeniu, z nim i przez nie [...]. Rozwija się bowiem w określonych ramach, w oparciu o pomoce, jakie mu daje reguła i tradycja zgromadzenia, dostosowana do jego osobistych potrzeb. Zachowywanie przepisów zakonnych kształtuje człowieka wewnątrznie, podtrzymuje go w praktyce cnót ewangelicznych i stoi na straży karności”<sup>3</sup>.

Odnowy życia konsekrowanego nie uzależniano zatem w pierwszym rzędzie od pogłębienia jego więzi z Kościołem, ale budowano ją „na fundamencie głębokich cnót ewangelicznych – ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, rzetelnej pobożności oraz życia wewnętrznego”<sup>4</sup>. Eklezjalność tak rozumianego życia konsekrowanego ujmowano przede wszystkim na płaszczyźnie jurystycznej. Podstawowym jej przejawem było zatwierdzenie określonej formy życia konsekrowanego przez Kościół, podporządkowanie się hierarchii i zależność od niej w działalności apostołowskiej. Relację życia konsekrowanego do Kościoła ujmowano zatem w przeważającej mierze w kategoriach pragmatycznych, organizacyjnych, zewnętrznych i prawnych.

Nie jest to oczywiście cała prawda na temat eklezjalności przedsoborowej życia konsekrowanego. Zaznaczyć należy, że osobiste doświadczenie duchowe wielu świętych było nacechowane miłością do Kościoła, przekraczającą granice jedynie formalnych relacji. Przykładem może być chociażby św. Franciszek z Asyżu, św. Katarzyna ze Sieny, św. Ignacy Loyola, św. Tereska z Lisieux i wielu innych. Należy jednakże uświadomić sobie, że postawa miłości do Kościoła była ich osobistym doświadczeniem duchowym, inna natomiast była obowiązująca wówczas teologia życia zakonnego.

Święci zakonnicy i zakonnice byli prorokami swojego wieku. Ich doświadczenie duchowe Kościoła zaczęło owocować w oficjalnej eklezjologii w dużej mierze dopiero w czasie Vaticanum II.

Trudno w kilku zdaniach przybliżyć tak bogatą przedsoborową problematykę życia konsekrowanego. Należy tę refleksję potraktować raczej jako kilka sygnałów o tamtej rzeczywistości, zresztą sygnałów wybiórczych, gdyż również i tamten czas charakteryzował się różnorodnością ujęć i ewolucją spojrzenia na problem eklezjalności stanu, opartego na profesji rad ewangelicznych. Dla obecnych rozważań cenne będzie jednakże postawienie pytania o źródło takiego ujmowania istoty życia konsekrowanego. Otóż jedną ze znaczących przyczyn była eklezjologia potrydencka. Należy uświadomić sobie, iż teologiczne spojrzenie na Kościół tamtego okresu eksponowało przede wszystkim ele-

<sup>3</sup> B. Przybylski, *Posłannictwo zakonów w Kościele*, „Ateneum Kapłańskie” 53 (1961), t. 62, s. 12 (dalej AK).

<sup>4</sup> M. Eligia, *Stan zakonnny w Kościele w nauce Papieży ostatnich czasów*, tamże, s. 79.

ment jurydyczny i zewnętrzny (instytucjonalny) Kościoła. Takie ujęcie nie podkreślało nieustannej zależności Kościoła w funkcjonowaniu od Zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa, czy też od Ducha Świętego. Kościół był postrzegany przede wszystkim jako widzialna instytucja i to w pewnym sensie samowystarczalna, czyli założona przez Jezusa i wyposażona we wszystko, co mogło być konieczne dla jej funkcjonowania, a więc w sakramenty i władzę hierarchiczną<sup>5</sup>. Dokumenty tamtego okresu opowiadają się przede wszystkim za eklezjologią instytucjonalną. Przed Soborem Watykańskim II postrzegano zatem Kościół jednostronnie, eksponując jego widzialny wymiar, nie dowartościowując w pełni aspektu duchowego i mistycznego. Wspomnieć jednakże należy, że już wtedy można dostrzec ewolucję takiego spojrzenia, czego wyrazem jest Encyklika *Mystici Corporis Christi*. Kościół mimo tego oficjalnie definiowano jako „społeczność chrześcijan posiadających tę samą wiarę i te same sakramenty i uznających Papieża za swą najwyższą głowę”<sup>6</sup>. W świetle takiego ujmowania eklezjologii staje się zapewne jaśniejszy problem teologicznej refleksji nad życiem zakonnym w tamtym czasie i jego relacją do Kościoła. Uświadomienie sobie powyższych kwestii będzie również niezmiennie ważne, aby dostrzec i w pełni docenić nowość i doniosłość soborowego ujęcia podejmowanych w tym opracowaniu zagadnień.

## 2. Życie konsekrowane w czasie Soboru Watykańskiego II

Co zatem dokonało się podczas Soboru Watykańskiego II? Bez wątpienia na pierwszym miejscu należy podkreślić, iż wtedy właśnie Kościół podjął wielkie dzieło reformy samego siebie. W Konstytucji *Lumen gentium* Sobór dał nowe określenie istoty Kościoła, objaśnił jego najgłębszą naturę i powszechne posłannictwo<sup>7</sup>. Eklezjologia skoncentrowana w dużej mierze na hierarchii została porzucona, na jej miejsce opowiedziano się za eklezjologią Ludu Bożego, eksponującą komunijny aspekt Kościoła. Dokonało się przejście od jurydycznego spojrzenia na Kościół do wizji Kościoła jako misterium zbawienia. W końcu niezwykle doniosłym faktem było przyjęcie nauki o pneumatologicznym wymiarze Kościoła, co miało szczególne znaczenie dla życia konsekrowanego. Sobór Watykański II dokonał zatem niezwykłego przełomu w eklezjologii. W tym kontekście rodzi się pytanie, jaki miało to wpływ na teologię życia konsekrowanego?

---

<sup>5</sup> Por. K. Guzek, «Świeckość» życia zakonnego, [w:] L. Balter [red.], *Apostolskie posłannictwo*, s. 67.

<sup>6</sup> J. Brudz, *Misterium Kościoła*, [w:] S. Grzybek [red.], *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 45.

<sup>7</sup> Por. A. Kubiś, *Wprowadzenie do «Lumen gentium» – «Konstytucji dogmatycznej o Kościele»*, [w:] tamże, ss. 40-41.

Dotychczasowe rozważania dają już po części odpowiedź na postawione pytanie. Warto jednakże dłużej zatrzymać się nad tą kwestią z uwagi na jej niezwykle doniosłe znaczenie. Otóż należy sobie uzmysłwić, że Sobór Watykański II był pierwszym w dziejach Kościoła soborem powszechnym, który zaprezentował pozytywną i w miarę całościową naukę na temat życia konsekrowanego<sup>8</sup>. Nie bez znaczenia jest również umieszczenie tych wypowiedzi właśnie w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*<sup>9</sup>. Było to wydarzenie ogromnej wagi, gdyż stanowi świadectwo przekonania Soboru co do prawdy o głębokim związku życia konsekrowanego z istotą Kościoła. W opinii Vaticanum II refleksja nad Kościołem implikuje w sposób konieczny refleksję nad życiem opartym na profesji rad ewangelicznych jako szczególnym przejawem duchowej istoty Mistycznego Ciała Chrystusa. Przyjmując w VI rozdziale *Lumen gentium* prawdę o pochodzeniu życia konsekrowanego z misterium Kościoła, Sobór Watykański II zarysował nową wizję teologiczną życia konsekrowanego, odchodząc od dotychczasowej, jurydycznej refleksji nad jego istotą<sup>10</sup>. W całokształcie doktryny soborowej, refleksji nad życiem konsekrowanym dokonano w odniesieniu do struktury organicznej Kościoła oraz zinterpretowano je w kontekście istoty Ciała Mistycznego i jego działalności<sup>11</sup>.

Cokolwiek pozytywnego by się powiedziało na temat nowości teologicznego ujęcia życia konsekrowanego, przyjętego przez Sobór Watykański II, trudno obawiać się przecenienia tego wydarzenia. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że doktryna soborowa stanowi kamień milowy w całej historii teologicznej refleksji nad życiem, opartym na profesji rad ewangelicznych. Dokonano bowiem zmiany nie tylko paradygmatu, ale także perspektyw i języka teologicznego. W pełni uzasadnionym wydaje się być zatem przyjmowany podział na teologię życia konsekrowanego przed i po Soborze<sup>12</sup>. Przyjęte rozwiązania teologiczne wyrwały życie konsekrowane z partykularnych ram i umiejscowiły je w centrum Kościoła. Bezpośrednio po Soborze mówiło się o zaproszeniu tegoż życia do zajęcia miejsca w samym środku, w „nawie głównej” Kościoła<sup>13</sup>. Wydaje się, że nie ma przesady w takim stwierdzeniu, gdyż pod względem eklezjalności otwarto nowe perspektywy przed życiem konsekrowanym. Sobór dał impuls

<sup>8</sup> Por. M. Augé, «*Vita consecrata*»: znaczenie i osiągnięcia dokumentu – cz. I, „Życie Konsekrowane” 1997, nr 1, s. 46 (dalej ŻK).

<sup>9</sup> Por. B. Hylla, K. Wójtowicz, *Miłość doskonała. «Perfectae caritatis» – tekst dwujęzyczny, wprowadzenie, komentarz i apendyks*, Kraków 2003, ss. 9-23.

<sup>10</sup> Por. K. Hołda, *Zakonnicy w Kościele. Znaczenie i główne tezy rozdziału o zakonnikach*, AK 55 (1965), t. 68, ss. 326-327.

<sup>11</sup> Por. B. Dąbrowski, *Aggiornamento zakonów*, AK 59 (1967), t. 70, s. 269.

<sup>12</sup> Por. B. Secondin, *Obecny stan teologii życia konsekrowanego*, ŻK 1994, nr 4-5, s. 9.

<sup>13</sup> Por. K. Hołda, *Główne założenia odnowy życia zakonnego*, AK 59 (1967), t. 70, s. 292.

do zmian w refleksji nad świętością osób konsekrowanych, której nie sposób osiągnąć bez ścisłego jej związku ze świętością Kościoła, bez odniesienia do eklezjalnej drogi świętości, bez uwzględnienia sakramentalnej natury Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>14</sup>. Odnowiona wizja Kościoła przewyższyła ostatecznie myślenie, sankcjonowane przed Soborem urzędowym nauczaniem o dwóch drogach doskonałości, wyznaczając nową perspektywę świętości eklezjalnej na drodze życia konsekrowanego<sup>15</sup>.

W dekrecie *Perfectae caritatis* Sobór Watykański II zobowiązał wszystkie rodzaje życia konsekrowanego do przystosowanej odnowy. Był to bardzo konkretny dowód troski Kościoła o to, aby nowa perspektywa eklezjalna życia konsekrowanego nie pozostała na płaszczyźnie dokumentów, ale by znalazła swoje urzeczywistnienie w codziennej egzystencji tak całych instytutów, jak i poszczególnych osób konsekrowanych. Zadanie nie było jednakże proste. Należy bowiem uświadomić sobie, iż mimo że Sobór dokonał znaczącego przełomu w spojrzeniu na życie konsekrowane, to jednak jego orzeczenia nie rozwiązały wszelkich problemów, ale zaledwie ukazały nowe horyzonty poszukiwań<sup>16</sup>. Dokumenty soborowe wyznaczyły jedynie granice i położyły fundamenty pod refleksję teologiczną nad życiem konsekrowanym w Kościele. Wiele zagadnień szczegółowych domagało się bowiem gruntownych opracowań. Przykładem może być chociażby zagadnienie konsekracji. Zastanawiano się, na czym polega jej nowość? Jaka jest jej relacja do konsekracji chrztu świętego i bierzmowania? Kto konsekruje? Jaka jest w tej kwestii rola człowieka? Odpowiedź na każde z powyższych pytań miała niezwykle ważne znaczenie dla przyszłości życia konsekrowanego. Wystarczyłoby bowiem przyjęcie niewłaściwego rozwiązania, aby postawić pod znakiem zapytania całą przyszłą egzystencję życia konsekrowanego. Sprawa zatem była bardzo doniosła, ale też i zarazem bardzo trudna. Zadawano bowiem sobie pytanie: „Jak osoby konsekrowane są Kościołem?”<sup>17</sup> W czym wyraża się ich eklezjalność? Odpowiedź zaś na te pytania domagała się rozwiązań kwestii szczegółowych nie tylko odnośnie do wyżej wspomnianej konsekracji, ale także wielu innych zagadnień, takich jak chociażby problem charyzmatu, rad ewangelicznych, świętości, miejsca we wspólnocie Kościoła czy też natury posłannictwa życia konsekrowanego.

---

<sup>14</sup> Por. B. Secondin, *Obecny stan teologii życia konsekrowanego*, s. 20.

<sup>15</sup> Por. F. Courth, *Dyspozycyjne naśladowanie Chrystusa. Dogmatyczno-eklezjologiczne rozważania nad podstawami i sensem życia zakonnego*, [w:] L. Balter [red.], *Apostolskie posłannictwo*, s. 162.

<sup>16</sup> Por. B. Secondin, *Obecny stan teologii życia konsekrowanego*, s. 14.

<sup>17</sup> Por. H. Śmigielńska, *Próby określenia istoty życia zakonnego w piśmiennictwie teologicznym lat 1964-1974*, „*Studia Teologiczno-Dogmatyczne*” 4 (1984), s. 349.

Rozgorzała teologiczna dyskusja nad życiem konsekrowanym. Już bowiem podczas obrad Soboru Watykańskiego II nie dla wszystkich ojców soborowych było tak oczywiste, że życiu konsekrowanemu należy poświęcić oddzielny rozdział w Konstytucji dogmatycznej, omawiającej problematykę Kościoła. Byli też i tacy, którzy w schemacie przygotowanym pod dyskusję soborową nie uwzględnili życia konsekrowanego jako oddzielnego stanu życia w Kościele. Stosując kryterium kapłaństwa sakramentalnego i powszechnego, proponowali, aby wspólnota Kościoła składała się z hierarchii i laikatu<sup>18</sup>. Jeszcze przed rozpoczęciem Vaticanum II stawiano sobie natomiast o wiele dalej idące pytania, poddające w wątpliwość użyteczność życia konsekrowanego. Pytano, czy zakony są jeszcze Kościołowi potrzebne?<sup>19</sup> Również i po Soborze niektórzy teologowie zastanawiali się, czy życie konsekrowane nie jest już przeżytkiem i anachronizmem. Twierdzili, że nowa świadomość eklezjalna chrześcijan, powołanie laikatu do świętości, do życia radykalizmem Ewangelii a także do uczestnictwa w misji Kościoła, sprawiła, iż życie konsekrowane staje się coraz mniej potrzebne, a może nawet i zbędne we wspólnocie eklezjalnej<sup>20</sup>. Echem tych dyskusji był poważny kryzys życia konsekrowanego, mający swoje skutki w licznych przejściach osób konsekrowanych do stanu laikatu. Zastanawiano się bowiem nad sensem poświęcenia się Bogu w stanie życia konsekrowanego<sup>21</sup>. W wirze dyskusji nie obeszło się również bez zakwestionowania Boskiego pochodzenia życia konsekrowanego, próbowano potraktować tę formę życia w kategoriach zwykłej radykalizacji chrztu, zastanawiano się, czy jest zasadne mówienie o większej doskonałości chrześcijańskiej na drodze ewangelicznych, nie zawsze również przyjmowano istnienie trzech, autonomicznych wobec siebie, stanów życia w Kościele<sup>22</sup>.

### 3. Życie konsekrowane po Soborze Watykańskim II

Nauczycielski Urząd Kościoła nie pozostawał na uboczu dyskusji teologicznej nad życiem konsekrowanym, ale nieustannie czuwał i publikował dokumenty, w których sporne kwestie były interpretowane i rozwijane w odniesieniu do doktryny soborowej, a dyskusja teologiczna ukierunkowywana na właściwe

<sup>18</sup> Por. B. Dąbrowski, *Aggiornamento zakonów*, s. 270.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 265.

<sup>20</sup> Por. B. Secondin, *Obecny stan teologii życia konsekrowanego*, s. 25.

<sup>21</sup> Por. C. Geffré, *Przyszłość życia zakonnego w dobie zeświecczenia*, „Concilium” 6-10 (1969), ss. 215-217.

<sup>22</sup> Por. P. Liszka, *Głos Jana Pawła II w teologicznej dyskusji o życiu zakonnym*, ŻK 1996, nr 3, ss. 37-48.

tory. Niektórzy nawet twierdzą, że poszczególne dokumenty Magisterium Kościoła wyznaczały kolejne etapy rozwoju teologii życia konsekrowanego<sup>23</sup>. Niezwykle doniosłym wydarzeniem w tym względzie był Synod Biskupów, poświęcony życiu konsekrowanemu i jego misji w Kościele i w świecie. Uwieńczeniem jego obrad jest adhortacja posynodalna *Vita consecrata* z roku 1996. Zarówno Synod, jak i adhortacja kończą pewien etap poszukiwań istoty życia konsekrowanego i zamykają dyskusje nad niektórymi kwestiami spornymi i wzbudzającymi wiele kontrowersji<sup>24</sup>.

W problematyce podejmowanej w nauczaniu Stolicy Apostolskiej tożsamość eklezjalna stanu, opartego na profesji rad ewangelicznych zajmowała miejsce centralne. W okresie od Soboru Watykańskiego II do ukazania się *Vita consecrata* to zagadnienie było nieustannie rozwijane i pogłębiane. Jednakże mimo iż okres ten obejmuje ponad trzydzieści lat, problematyka relacji życia konsekrowanego i Kościoła jest również dziś ciągle aktualna i domaga się dalszej refleksji. Aby przekonać się o tym, warto uświadomić sobie kilka faktów, mających miejsce nie tak dawno, bo w kontekście wspomnianego wyżej Synodu.

W ramach przygotowań do jego obrad Unia Przełożonych Generalnych zorganizowała kongres, poświęcony życiu konsekrowanemu. W dokumencie końcowym przełożeni zaproponowali, aby zbliżający się Synod przede wszystkim zajął się sprawą eklezjalnego wymiaru życia, opartego na profesji rad ewangelicznych. „Prosimy – napisano w dokumencie – by Synod przyjął postawę wyjściową do pracy, uznając życie konsekrowane jako żywą, dynamiczną i zróżnicowaną rzeczywistość w Kościele”<sup>25</sup>. Takie sformułowanie z jednej strony może wskazywać na głębokie przekonanie przełożonych co do ścisłej jedności życia konsekrowanego z Kościołem, ale również pośrednio może to być sygnał, wskazujący na potrzebę ustosunkowania się Synodu do wielu kwestii ciągle jeszcze dyskusyjnych w tym względzie. Ojcowie synodalni podjęli problem, ale i oni nie byli w stanie dać jednoznacznej odpowiedzi na niektóre zagadnienia szczegółowe, odnoszące się do powyższej problematyki, določyli natomiast do kwestii dyskusyjnych jeszcze inne zagadnienia. „W perspektywie redakcji adhortacji apostolskiej napisano w *Propositiones*: Synod prosi, aby zostały przestudiowane różnice i relacje zachodzące między konsekracją chrztu i konsekracją ślubów rad ewangelicznych, i aby te badania objęły także wnikliwe studium esencjalnych elementów, które stanowią o tożsamości, naturze i roli życia zakonnego w Kościele. Niechże to studium obejmie także różnorodność sposobów życia

<sup>23</sup> Por. B. Secondin, *Obecny stan teologii życia konsekrowanego*, ss. 11-12; B. Hylla, K. Wójtowicz, *Miłość doskonała*, s. 22.

<sup>24</sup> Por. P. Liszka, *Głos Jana Pawła II*, ss. 37-48.

<sup>25</sup> Unia Przełożonych Generalnych, *Charyzmaty w Kościele dla świata*, ŻK 1994, nr 4-5, s. 38.

w Kościele (trzy kategorie – *ordo* – osób albo stanów) oraz tak wspólne, jak i partykularne ich komponenty”<sup>26</sup>. Na Synodzie nie rozwiązano zatem wszystkich wątpliwości w dziedzinie eklezjalnego wymiaru życia konsekrowanego. Wiele kwestii pozostawiono do rozstrzygnięcia papieżowi, oczekując od niego jasnych rozwiązań teologicznych<sup>27</sup>. W tym kontekście nie powinien budzić zdziwienia fakt opublikowania adhortacji posynodalnej niemalże półtora roku po zakończeniu Synodu. Jan Paweł II potrzebował bowiem czasu, aby przeanalizować i skonsultować kwestie powierzone jego rozstrzygnięciu. Zapewne nie było to proste, skoro wymagało aż kilkunastu miesięcy. Ogłoszona 25 marca 1996 roku posynodalna adhortacja *Vita consecrata*, posiadając rangę powszechnego nauczania Kościoła, zawiera wiele jasnych stwierdzeń odnośnie do eklezjologicznej perspektywy życia konsekrowanego i stanowi uwieńczenie posoborowego procesu jego odnowy<sup>28</sup>. Dokument ten jednocześnie stanowi dopełnienie cyklu „rozważań nad szczególnymi cechami stanów życia, które zgodnie z zamysłem Chrystusa Pana istnieją w Jego Kościele”<sup>29</sup>.

W tym kontekście należy wspomnieć o jeszcze jednym dokumencie poświęconym życiu konsekrowanemu, opublikowanym w szóstym roku od ogłoszenia adhortacji *Vita consecrata*. Jest nim podana do publicznej wiadomości 19 maja 2002 roku przez Kongregację Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Instrukcja: Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu Ripartire da Cristo*. Dla podjętych w niniejszym opracowaniu zagadnień powyższy dokument nie będzie jednak miał większego znaczenia. Ponieważ ma on charakter bardziej duszpasterski, niż doktrynalny, nie wnosi on nowych rozstrzygnięć teologicznych w odniesieniu do życia konsekrowanego<sup>30</sup>.

#### 4. Obecny stan teologicznej refleksji nad życiem konsekrowanym

Na jakim etapie rozwoju znajduje się obecnie teologiczna refleksja nad życiem konsekrowanym? Otóż, jak wynika z dotychczasowych rozważań, dziś możemy cieszyć się zamknięciem wielu kwestii dyskusyjnych, a niekiedy nawet kontrowersyjnych, gdyż na przestrzeni lat od Vaticanum II do ukazania się *Vita consecrata* doczekały się one rozstrzygnięć i dointerpretowania<sup>31</sup>. Obecnie

<sup>26</sup> M. Jeżowski, «*Vita consecrata*» – wprowadzenie w lekturę dokumentu, tamże, 1996, nr 3, ss. 10-11.

<sup>27</sup> Por. N. T. Ingelmo, *Widzenia młodziaków. Sny starców*, ŻK 1995, nr 1, s. 5.

<sup>28</sup> Por. P. Liszka, *Głos Jana Pawła II*, s. 38.

<sup>29</sup> *Vita consecrata*, nr 4.

<sup>30</sup> Por. *Ripartire da Cristo*, nr 4.

<sup>31</sup> Por. M. Augé, «*Vita consecrata*»: znaczenie i osiągnięcia dokumentu, s. 46.

coraz częściej pojawiają się głosy, świadczące o zapotrzebowaniu na syntezę odnowionego, teologicznego spojrzenia na życie konsekrowane w Kościele. Jawi się potrzeba całościowego usystematyzowania powyższej problematyki. Organiczny system powinien zatem stanowić uwieńczenie aspektowej, praktycznej i historycznej refleksji nad życiem konsekrowanym<sup>32</sup>.

Ponieważ nie sposób w tak krótkim opracowaniu przedstawić w sposób wyczerpujący całości teologicznej refleksji nad eklezjalnością życia konsekrowanego przez profesję rad ewangelicznych, dlatego poprzestaniemy jedynie na zasygnalizowaniu najważniejszych jej elementów.

*a) Charyzmat*

Charyzmat życia konsekrowanego wypływa z misterium Kościoła i od ścisłego związku z nim zależy jego istnienie. Mając swoje źródło w inicjatywie Boga Ojca, urzeczywistniając na przestrzeni historii Boski styl ziemskiego życia Chrystusa, czerpiąc swoje życie z permanentnej obecności Ducha Świętego, natura charyzmatu życia konsekrowanego jest zrozumiała jedynie w porządku wewnętrznego życia Kościoła i jego misterium.

*b) Konsekracja*

Konsekracja przez ślubowanie rad ewangelicznych jest nierozłącznie związana z tajemnicą Kościoła. Co więcej, budując na fundamencie chrztu i bierzmowania, łączy jeszcze ściślej i głębiej osobę konsekrowaną z jego misterium. Nie sposób zrozumieć istoty poświęcenia osoby w akcie profesji rad ewangelicznych, jeśli nie weźmie się pod uwagę kontekstu eklezjalnego. Konsekracja dokonuje się przecież jedynie w Kościele świętym i dzięki jego posłudze. Od tej chwili cały byt osoby konsekrowanej, włączony na nowo w życie Kościoła, stawia sobie za cel ukazywanie jego świętości aż do granic heroizmu.

*c) Rady ewangeliczne*

Kościół święty jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. W swojej egzystencji dąży zatem do ideału, którego wzór ma w Chrystusie. Poprzez dziewiczość daje świadectwo swojej wierności Chrystusowi, ubóstwo jest wyrazem naśladowania przez Kościół swego ubogiego Założyciela, posłuszeństwo natomiast jest w swojej istocie przejawem eklezjalnego pragnienia wypełniania woli Chrystusa i realizowania powierzonych Kościołowi zadań. Osoby konsekrowane składając profesję, a następnie żyjąc na co dzień radami ewangelicznymi, urzeczywistniają misteryjne podobieństwo Kościoła do Chrystusa.

*d) Stan życia w Kościele*

Stan oparty na profesji rad ewangelicznych cieszy się we wspólnocie eklezjalnej autonomią i oryginalną tożsamością oraz ma swoje specyficzne miejsce i szczególne znaczenie. Trwając w komunijnej więzi z laikatem i duchowień-

---

<sup>32</sup> Por. B. Secondin, *Obecny stan teologii życia konsekrowanego*, ss. 9-10.



stwem, stan życia konsekrowanego przyczynia się do tego, iż Kościół święty jaśnieje w świecie jako znak jedności.

*e) Communio*

Kościół święty ma w osobach konsekrowanych szczególnych świadków swojego komunijnego oblicza. Jedność Kościoła znajduje swój wyraz w komunii braterskiej, leżącej u podstaw każdej formy życia konsekrowanego. Podobnie i różnorodność komunii eklezjalnej, dzięki tak wielorakim formom życia konsekrowanego, znajduje wspaniały sposób wyrazu. Na tym jednak nie koniec, ponieważ poprzez komunie pomiędzy poszczególnymi formami życia konsekrowanego, płynącą z poczucia komunii kościelnej, życie konsekrowane staje się świadectwem wspólnoty Kościoła, która jest jedna w różnorodności i różnorodna w jedności. Ścisła więc organiczna, łącząca Kościół i życie konsekrowane, sprawia, że poszczególne formy tego stanu życia urzeczywistniają Kościół Chrystusowy, stając się jego widzialną częścią.

*f) Misyjność*

Nie sposób zrozumieć misji życia konsekrowanego w oderwaniu od misji Kościoła, gdyż te dwie rzeczywistości stanowią faktycznie nierozzerwalną jedność. W pełni natomiast uzasadniona jest postawa oczekiwania od życia konsekrowanego szczególnie radykalnego zaangażowania w posłannictwo Kościoła. O ile bowiem radykalniej osoby konsekrowane zostają włączone w misterium Ecclesiae, o tyle bezgraniczny i pełen oddania powinien być ich udział w działalności ewangelizacyjnej Kościoła świętego.

## **Zakończenie**

Spoglądając z perspektywy historycznej, należy stwierdzić, iż to, co zmieniło się w sposobie ujmowania eklezjalnego wymiaru duchowości życia konsekrowanego na przestrzeni ponad 30 lat od Vaticanum II można bez cienia przesady nazwać „przewrotem kopemikańskim”. Dziś trudno mieć uzasadnione wątpliwości co do nienaruszalności związku życia konsekrowanego z Kościołem, z jego świętym misterium, z jego wymiarem komunijnym i misyjnym. Życie konsekrowane nie jest jakimś „superkościółem”, nie jest rzeczywistością ponad Kościołem, nie jest oddzielnym Kościołem lub też organizacją, istniejącą obok niego. Stan oparty na ślubowaniu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa jest natomiast jednym z wyrazów jedynego Kościoła Chrystusowego; jest jego integralną częścią, nieodzowną dla jego istnienia i działalności.

Z powyższego stwierdzenia płyną kolejne wnioski dla życia konsekrowanego. Otóż spoczywa na nim niezwykle ważny obowiązek. Prawda o eklezjalności życia konsekrowanego nie może pozostać bowiem jedynie na poziomie teorii. Musi dokonać się zwrot życia konsekrowanego do źródeł vitalnych, pulsujących w Kościele świętym. Wniosek ten zasięgiem swoim obejmuje wiele aspek-

tów tegoż życia. Musi to znaleźć swoje odzwierciedlenie na płaszczyźnie osobistej każdego zakonnika, wspólnotowej, formacyjnej, organizacyjno-prawnej, duszpasterskiej i misyjnej, a także w relacjach z hierarchią i z laikatem. Przyczym nie jest to jedynie zachęta, ale z całym naciskiem należy stwierdzić, iż dla stanu, opartego na profesji rad ewangelicznych, wyzwanie to stanowi wręcz konieczność życiową. Tak jednoznaczne stwierdzenie ma bowiem swoje źródło w eklezyjalnej genezie życia konsekrowanego. Jego odrodzenie powinno zatem polegać przede wszystkim na stawaniu się coraz doskonalszym wyrazem Kościoła świętego i w urzeczywistnianiu na co dzień swojej eklezyjalnej tożsamości.

## Summary

### *"Vetera et nova" of Ecclesiastical Identity in the consecrated Life*

During the Second Vatican Council it was determined that the life consecrated through the profession of the evangelical counsels has its permanent place in the life and sanctity of the Church. It was a great turning point in the theological reflection on the relationship between the consecrated life and the Church. Some compare it to the Copernican Revolution. The next stages in the development of the new outlook on ecclesiastic identity of the consecrated life were guided by documents published by the Holy See. The important conclusion of those explorations was the Synod of Bishops, followed by the post-synodal exhortation *Vita consecrata*. Today we can enjoy an end to many debatable or even controversial issues. Presently, there is an increase in the number of people talking of a need for a synthesis of a renewed theological outlook on the consecrated life in the Church. (js)



## **CZTEROPOZIOMOWY MODEL INTERPRETACJI TEKSTU BIBLIJNEGO – WSKAZANIA PRAKTYCZNE Z PRZYKŁADEM**

### **1. Wprowadzenie**

Różne są podejścia do lektury Pisma Świętego: czytam/studiuję Biblię, aby znaleźć w niej sens pierwotny; czytam/studiuję Biblię, aby znaleźć podstawy doktryny chrześcijańskiej, nauczanej w katechizmie i przez duszpasterzy; czytam/studiuję Biblię, aby zaczerpnąć z niej pokarm duchowy; czytam/studiuję Biblię, aby wydobyc z niej materiał do zakomunikowania na katechezie lub w homilii. Każdemu z tych podejść można by przypisać terminy bardziej naukowe: egzegeza, teologia, medytacja, homilia/katecheza. Czy istnieje między nimi jakieś powiązanie?

Wszystkie te sposoby mają swoich zwolenników i przeciwników, którzy w różny sposób argumentują własne przekonania co do ważności i przydatności poszczególnych etapów pracy nad tekstem biblijnym. Z tych przeciwstawnych niekiedy opinii wynikają jednak dwie istotne sprawy. Po pierwsze, ponieważ różne są oczekiwania i poziom przygotowania odbiorców, należy uwzględniać różnorodne sposoby interpretacji; po drugie, ponieważ tekst biblijny jest jeden i jedno jest jego źródło – Duch Święty – należy wszystkie te sposoby sprowadzić w pewien sposób do jedności.

Opracowanie niniejsze zakłada znajomość podstawowych zasad hermeneutyki biblijnej; niżej podane uwagi są zatem jedynie przypomnieniem spraw najistotniejszych, koniecznych do podjęcia owocnego wysiłku interpretacji praktycznej.

### **2. Hermeneutyka na czterech poziomach**

Proponowany sposób lektury opiera się na dwóch filarach: przemyślenie przeszłości i propozycja na chwilę obecną. W obu przypadkach obowiązuje

przekonanie, odzwierciedlające prostą zasadę hermeneutyczną: istnieje możliwość odczytania znaczenia tekstu na różnych jego poziomach<sup>1</sup>:

– sens pierwotny, oryginalny, źródłowy, czyli poziom *egzegezy*: w każdym podejściu do tekstu biblijnego jest to etap z konieczności pierwszy i nie należy go nigdy pomijać;

– zrozumienie i synteza, czyli poziom *teologii*: tekst zostaje skonfrontowany ze słowami i gestami innych chrześcijan, z katechizmem, z elementami oficjalnego nauczania Kościoła i z tego porównania rodzi się synteza;

– zaangażowanie indywidualne i grupowe, czyli poziom *medytacji*: zawartość perykopy biblijnej to nie tylko orędzie historyczno-literackie, ale przede wszystkim spotkanie z żywym słowem Bożym; istnieje zatem konieczność uchwycenia, w czym dawne orędzie pozostaje nadal aktualne;

– zastosowanie odkrytego znaczenia w życiu lub komunikowanie innym, czyli poziom *homiliikatechezy*: najpierw należy zrozumieć, w jaki sposób sytuacje współczesne są powiązane i porównywalne z sytuacją pierwotną, a następnie – jak to pierwotne znaczenie jest orędziem do zastosowania wobec nowych odbiorców.

Autorzy wstępów i wprowadzeń do Biblii na różne sposoby próbują przekonać czytelników, że istnieje wielość „sensów biblijnych” i możliwość odniesienia tych różnych znaczeń do jednego i tego samego tekstu. Przywołują zazwyczaj na pamięć epokę patrystyczną czy też średniowieczną, co w czytelniku może wzbudzić deformujące niestety przekonanie, że tego rodzaju interpretacja jest kwestią przeszłości, że jej ważność została dawno zdezaktualizowana, że można o niej myśleć z pewną nostalgią, ale proponowanie jej dzisiaj wydaje się co najmniej nieporozumieniem. W efekcie czytelnik zachowuje swoje wcześniejsze nastawienia wobec Pisma Świętego, utrwała je, i interpretuje teksty biblijne w przekonaniu, że prawdziwym znaczeniem jest jedynie znaczenie duchowe.

Nawet autorzy znani i cenieni starają się nieraz raczej utrwalić i zaprezentować dawne metody niż wykorzystywać je do nowych sugestii o charakterze praktycznym. Zbyt mało mówią o tym, że starożytne i współczesne refleksje hermeneutyczne mogą także dziś pomóc w szukaniu, znalezieniu i wyrażeniu w sposób konkretny jedności biblijnego orędzia. Nagromadzenie samych tylko informacji, bez uwzględnienia ich jedności, nierzadko odbiera czytelnikowi odwagę i chęć podejmowania jakiegokolwiek wysiłku interpretacyjnego i w praktyce prowadzi do rezygnacji.

<sup>1</sup> W prezentacji materiału w dużej mierze opieram się na propozycji zawartej w książce C. Buzzetti, 4 x 1. *Un unico brano biblico e vari „fare”*. Guida pratica di ermeneutica e pastorale biblica, Milano 1994. Warto też przypomnieć sobie wskazania, dotyczące katolickiego sposobu interpretacji tekstu biblijnego, zawarte w najnowszych dokumentach Papieskiej Komisji Biblijnej. Polskie wydania: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994 i *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002.

Niniejszy artykuł ma w jakiś sposób pomóc pokonać tego rodzaju uprzedzenia. Jestem bowiem przekonany, że zainteresowanie różnymi sensami biblijnymi nie jest jedynie wspomnieniem dawnych czasów. Także dzisiaj możliwe jest (bez wchodzenia w gąszcz niekończących się naukowych dyskusji) znalezienie rozwiązania bardzo konkretnego, praktycznego, dostosowanego do współczesnej krytycznej świadomości. Od wszystkich można i trzeba się uczyć; cień przeszłości jednak, który nierzadko pada na nasze aktualne wysiłki, zamiast paraliżować, powinien nas pobudzać do działania.

Nastawienie piszącego jest świadomie optymistyczne (można to zrobić!) i pragmatyczne (trzeba to zrobić!). Uwzględniając osiągnięcia przeszłości staje się możliwe, by również dzisiaj, uwzględniając wielość ujęć i jedność Biblii, stworzyć pewien praktyczny i zrozumiały model jej interpretacji.

Nikt nie zaprzeczy, że w oparciu o takie dyscypliny jak krytyka tekstu (konfrontacja z tekstami paralelnymi), analiza literacka (analiza form literackich), filologia (analiza redakcji), poszukiwanie historyczne (znaczenie teologii biblijnej), poszukiwanie tradycji ustnej itp., zostały zebrane i nadal są zbierane dobre owoce interpretacji tekstu biblijnego. To, co sprawia trudność i napawa niepewnością, to przede wszystkim konieczność skoordynowania tychże metod, stosowanych w poszczególnych dyscyplinach oraz rezultatów dzięki nim osiągniętych.

### **3. Model „czterech sensów”**

Niemalże cała egzegeza średniowieczna została zdominowana przez znany łaciński heksametr: *Littera gesta docet / Quid credas allegoria / Moralis quid agas / Quo tendas anagogia*, co w wolnym przekładzie można sformułować następująco: *sens dosłowny* (historyczny) stwierdza fakty, *sens alegoryczny* buduje wiarę, *sens moralny* (tropologiczny) sugeruje, jak postępować, *sens anagogiczny* wskazuje cel naszej wędrówki.

Ze względu na założenia niniejszego artykułu w powyższym stwierdzeniu istotne jest, że mamy do czynienia z faktyczną wielością znaczeń a wszystkie one odnoszą się (lub przynajmniej wydają się odnosić) do tego samego tekstu biblijnego. To właśnie ten niezwykle wymiar *wielości w jedności* sprawił, że zasada ta była w przeszłości tak popularna i powszechnie stosowana. Dla ścisłości należy przyznać, że i wówczas nie ustrzeżono się pewnych deformacji: zbyt ni nacisk na wielość osłabił perspektywę jednoczącą; zbyt ni nacisk na jedność prowadził do zawężonego traktowania poszczególnych sensów.

W dalszych sugestjach pozostanę przy wyidealizowanym założeniu, że u podstaw każdej refleksji chrześcijańskiej leży Biblia, czyli że każdy pojedynczy aspekt tej refleksji powiązany jest z pozostałymi. W Tradycji Kościoła, ogólnie rzecz ujmując, mowa była o dwóch podstawowych sensach: *dosłownym* i *duchowym*; w drugim przypadku dokonywano dalszych podziałów (jak chociażby w przytoczonej wyżej sentencji łacińskiej). Krótko przypomnę istotę każdego z nich.

### 3.1 *Littera gesta docet (= sens historyczny)*

Sens literalny (wyrazowy) jest to sens, jaki słowa mają, tak jak brzmią w ich kontekście. Kontekst przy tym należy rozumieć dość szeroko: może nim być zdanie, perykopa, rozdział czy nawet księga. W każdym przypadku chodzi o pierwsze, podstawowe znaczenie, jakie ma każde słowo samo w sobie. W Piśmie Świętym jest on podstawą wszelkiej interpretacji, ponieważ jest to sens zamierzony przez autora biblijnego<sup>2</sup>. Już w starożytności istniało przekonanie, że rozumienie duchowe tekstu musi opierać się na prawdzie historycznej<sup>3</sup>. Sens wyrazowy umieszczany jest zawsze na pierwszym miejscu, zarówno w sensie chronologicznym, jak i logicznym.

Katolicka egzegeza biblijna uwzględnia dwie ważne hermeneutyczne przesłanki: każde zdanie Pisma Świętego ma swój sens wyrazowy<sup>4</sup>, i każde zdanie (nawet słowo) Biblii ma tylko jeden, jedyny sens wyrazowy<sup>5</sup>.

### 3.2 *Quid credas allegoria (= sens alegoryczny)*

Biblijnemu sensowi wyrazowemu towarzyszy zawsze treść teologiczna, a to z tej racji, że przedmiotem objawienia jest tajemnica zbawienia (wypełniona ostatecznie w Chrystusie).

Alegoria sama w sobie (wbrew potocznym opiniom) nie dostarcza materiału o charakterze apologetycznym czy budującym (nawet jeśli często w takich celach była stosowana). Jej perspektywa uzdolnia do odczytywania treści doktrynalnej tekstu biblijnego, czyli tego jego aspektu, który jest decydujący w procesie wiary. Znaczy to, że średniowieczne sformułowanie „uprawiać alegorię” należałoby dzisiaj tłumaczyć przez „uprawiać teologię”<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Warto zwrócić uwagę, że np. dla starożytnych specjalistów od Biblii „rzeczywistym” i „historycznym” znaczeniem ST było to, które nie brało pod uwagę wydarzenia Jezusa Chrystusa (stąd ich nieustanna polemika z interpretacją judaistyczną, rozumianą jako zamknięta).

<sup>3</sup> Należy jednak uwzględnić, że aparat historyczno-filologiczny, będący do dyspozycji ówczesnym interpretatorom Pisma Świętego, był silnie rzeczy związany z ich kulturą i światem; stąd logiczne jest, że nie zawsze rezultaty ich egzegezy wytrzymują ostrze współczesnej krytyki.

<sup>4</sup> Nie można zatem autorowi przypisywać intencji celowego wprowadzenia czytelnika w błąd; byłoby to poza tym sprzeczne z natchnieniem.

<sup>5</sup> Trudności, na jakie napotykały niekiedy w odczytywaniu tekstu, choćby ze względu na niejasne sformułowania czy też z powodu skażenia tekstu, nie oznaczają bynajmniej, iż hagiograf w jednym zdaniu chciał zawrzeć kilka sensów wyrazowych.

<sup>6</sup> Wtedy nie istniała przecież teologia systematyczna, a cała erudycja teologiczna brała swój początek z egzegezy; ta zaś w przeważającej mierze była rozumiana jako uprawianie alegorii tekstów biblijnych. W pewnym okresie (z różnych powodów) nastąpił rozdział między egzegezą i teologią, co w konsekwencji ustawiło samą alegorię w niekorzystnym świetle. Tym sposobem doszło do rozluźnienia więzów, które łączyły te dwa poziomy.

### *Czteropoziomowy model interpretacji tekstu biblijnego*

Z alegorią łączony jest często sens *pełniejszy*, zauważono bowiem, że wiele tekstów biblijnych, rozpatrywanych w ramach całej historii zbawienia, ma o wiele głębszą wymowę, aniżeli odczytywanie ich w oderwaniu od tego naturalnego dla nich kontekstu historio-zbawczego. Nie wszyscy uczeni zgadzają się jednak z jego istnieniem, twierdząc, że wiele tekstów należałoby rozpatrywać w świetle *sensu typicznego*. Mamy z nim do czynienia wówczas, gdy pewne osoby, rzeczy lub wydarzenia wyrażone przez hagiografa słowami, z zamiaru Boga (czyli pierwszego autora Pisma Świętego) poza sensem wyrazowym oznaczają równocześnie jakąś inną, wyższą prawdę, znaną tylko Jemu, czyli że są figurami. Sens typiczny, choć stanowi specyficzny sposób interpretacji Pisma Świętego, jest sensem ściśle biblijnym, wskazującym na ciągłość objawienia Bożego i na dopełnienie się dziejów jednej epoki zbawienia w drugiej. Należy pamiętać, że w dowodzeniu dogmatycznym posługiwanie się sensem typicznym winno mieć charakter umiarkowany; ze względu na jasność i przejrzystość dowodzenia, pierwszeństwo przysługuje sensowi wyrazowemu.

I jeszcze jedna, bardzo istotna uwaga: stosowanie tekstu biblijnego do osób lub rzeczy w znaczeniu, które stoi w sprzeczności z sensem wyrazowym jest niedopuszczalne; uwaga zatem na nadmierne stosowanie akomodacji, bowiem nie uprawnia ona do wyciągania wniosków natury dogmatycznej.

#### *3.3 Moralis quid agas (= sens tropologiczny, moralny)*

Alegoria pozwala odczytać w tekście treści dotyczące wiary, natomiast sens moralny umożliwia odnalezienie w tym samym tekście wskazówek, dotyczących zasad postępowania: stanowi przejście od „budowania wiary” do „budowania zachowań”. Ten poziom jest mocno powiązany z poprzednimi, nie może być jednak rozpatrywany przed nimi, chociaż zawsze istniała i nadal istnieje, swoista pokusa, by jak najszybciej przejść do praktycznych zastosowań tekstu biblijnego w życiu<sup>7</sup>.

#### *3.4 Quo tendas anagogia (= sens anagogiczny)*

Ostatni poziom znaczeniowy prowadzi do rozważenia rzeczy przyszłych, droga anagogii bowiem z punktu widzenia logicznego i spekulatywnego prowadzi ku eschatologii; z punktu widzenia duchowego i kontemplatywnego – ku doświadczeniu mistycznemu. Stanowi zatem swoiste przedłużenie tego, co było przed nią, ale równocześnie jest jego wypełnieniem. Dzieje się tak dlatego, że

---

<sup>7</sup> Warto zatem zapamiętać i przestrzegać wskazań św. Pawła: „To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało i dla naszego pouczenia...” (Rz 15,4); „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas...” (1 Kor 10, 11).



pozwala ona niejako na pełne rozumienie i działanie, które (przed tym etapem) zawsze pozostaje w jakiś sposób tylko częściowe i niedoskonałe. Po tym etapie nie powinno być żadnego innego; faktycznie bowiem nadzieja uczniów Chrystusa nie zna końca. Należy pamiętać, że odnalezienie znaczenia eschatologicznego nie jest opcjonalne, lecz konieczne.

#### 4. Wskazówki praktyczne

Za podstawę refleksji przyjmuję *ten sam fragment Biblii* na wszystkich czterech poziomach. Wszystkie konieczne kroki zostały ujęte w specjalnej tabelce, zamieszczonej na końcu artykułu. Sposób, w jaki została ona opracowana, może wydać się nazbyt abstrakcyjny i przesadnie uporządkowany; ten nadmierny schematyzm jest jednak zamierzony i podyktowany względami dydaktycznymi<sup>8</sup>. W proponowanym modelu interpretacyjnym poszczególne etapy mają taką samą rozciągłość, co nie oznacza, że należy je zawsze i w każdym przypadku stosować z takim samym rygiorem<sup>9</sup>.

##### 4.1. poziom egzegezy (E) = poszukiwanie znaczenia źródłowego

Egzegeza (gr. exegesis – wykładnia) to dyscyplina teologiczna, badająca Pismo Święte za pomocą rzeczywistych metod naukowych. Jako nauka katolicka przeprowadza ona wszystkie te badania, które Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła pozwalają na wydanie pewnego osądu o sensie jakiegoś tekstu biblijnego i na ukazanie autentycznej zgodności wyników tychże badań z dogmatami<sup>10</sup>. Egzegeza prowadzi do odkrycia kerygmatu (gr. kerygma – przepowiadanie, treść przepowiadania), czyli treści zbawczych, które w imię Boga i na mocy prawowitej misji, zleconej przez Boga i Kościół są głoszone tak jednostce, jak i wspólnocie wierzących jako słowo samego Boga i Jezusa Chrystusa; słowo to skutecznie uobecnia to, co właśnie jest przepowiadane.

<sup>8</sup> Także z myślą o jego wykorzystaniu jako modelu w pracy duszpasterskiej z osobami mniej do tego przygotowanymi. Śledząc tok wyводу można odnieść wrażenie przerostu treści poszczególnych etapów, zwłaszcza wtedy, gdy zachodzą one na siebie lub rozwijają wcześniej zasygnalizowane zagadnienia; jest to również działanie zamierzone, pozwalające uzmysłowić jak bardzo poszczególne etapy są ze sobą powiązane.

<sup>9</sup> Np. gdy mam na myśli medytację, wtedy rozsądną rzeczą będzie ograniczyć rozmiary egzegezy i teologii do tego, co naprawdę konieczne.

<sup>10</sup> Egzegeza w sensie węższym (tak jak jest na ogół traktowana na wydziałach teologicznych) zajmuje się wykładem poszczególnych ksiąg Pisma Świętego, badając krytycznie tekst, podejmując pytania o autorstwo i starsze źródła danego tekstu, uwzględniając w wyjaśnieniu interpretacyjnym dane historyczne, geograficzne i archeologiczne i wydobywając zawarty w odnośnym tekście kerygmat.

## *Czteropoziomowy model interpretacji tekstu biblijnego*

Na tym pierwszym etapie pracy nad tekstem biblijnym mamy odnaleźć jego pierwotne, oryginalne znaczenie. Musimy zatem stawić czoła językowi, kulturze, sytuacjom, w których dany tekst się narodził<sup>11</sup>. Jako punkt odniesienia proponuję wybrać sobie egzemplarz Pisma Świętego, zaopatrzony w obszerny aparat krytyczny oraz dobry, naukowy (jeden!) komentarz.

### E.1 określić tekst:

Na podstawie wielu manuskryptów, które dotrwały do naszych czasów, tekst biblijny jest określony w sposób poprawny i pewny, chociaż nie zawsze jest to pewność stuprocentowa. Ustalenie brzmienia tekstu jest dla nas pierwszym, nieodzownym warunkiem: musimy być pewni, że mamy do czynienia z tekstem autentycznym. Jeśli wymaga tego sytuacja, należy sięgnąć oczywiście do wydań krytycznych, pomagając sobie dobrymi opracowaniami; jeśli nie – wystarczy porównanie tekstu z kilku wydań Biblii, by się przekonać czy dany fragment nie zawiera różnic, które mogą wpływać na jego znaczenie, np. czy nie ma w tekście wyrażen, które inne w innych tłumaczeniach zostały pominięte lub przedstawione w zupełnie innej formie.

### E.2 określić kontekst:

Mam na myśli rozpoznanie związków, jakie zachodzą między poszczególnymi częściami zdania, między poszczególnymi wypowiedziami (zdaniami) oraz pomiędzy całymi blokami tekstu; związki te mogą być bliższe, dalsze lub odległe. W pracy opartej na naszym schemacie bierzemy pod uwagę kontekst bezpośredni (poprzedzający i następujący) oraz kontekst dalszy, szerszy. Dzięki dwóm pierwszym ustalamy dokładnie granice badanego tekstu i dowiadujemy się przy tym jakiego znaczenia nabiera tekst w świetle tak ustalonych granic. Dzięki trzeciemu określamy uniwersum literackie i duchowe, do którego badany fragment należy; odnajdujemy też ewentualne cechy charakterystyczne, jakie z tej przynależności wypływają.

### E.3 rodzaj literacki:

Rodzaj literacki w Biblii to oryginalne lub przejęte z ówczesnego środowiska kulturowego formy i sposoby wypowiedzania się, specyficzne dla autorów biblijnych. Chodzi więc o formę wypowiedzi i zwrotów językowych, którymi ludzie dla wyrażenia swoich myśli posługiwali się w określonym czasie i na określonym terenie; rzadko kiedy autor biblijny był twórcą rodzaju literackiego.

---

<sup>11</sup> Nie każdy z nas dysponuje takim samym aparatem badawczym i jednakowym przygotowaniem: naukowcy posługują się w wyszukanych metodami historycznymi i filologicznymi, studenci w swoich poszukiwaniach są zależni od rezultatów badań specjalistów większość ludu Bożego może dokonać takiego zabiegu tylko wówczas, gdy znajdzie odpowiednie i właściwe narzędzia. Musimy zatem dokonać tego w oparciu o nasze realne możliwości.

Celem odkrycia rodzaju literackiego jest ustalenie pierwotnej, czyli ustnie przekazywanej formy danego tekstu; tą drogą można prześledzić również ewolucję tekstu, co jednak nie przesądza z góry, że każda forma spisana musiała się różnić od formy nie spisanej. To także odkrycie ewentualnych wpływów literatury pozabiblijnej, co dla ustalenia autentyczności tekstu biblijnego nie jest rzeczą obojętną, to również badania nad odtworzeniem drogi rozwoju form literackich w ramach samej Biblii.

#### E.4 wyjaśnienie terminów i sposobów wyrażania się (filologia):

Ten element egzegezy, w zależności od sposobu podejścia, może przybierać pokaźne rozmiary. W naszej pracy nad tekstem ograniczamy obszar poszukiwań, stosując dwa proste kryteria. Po pierwsze, czytając dany fragment (wydanie krytyczne, oryginał czy tłumaczenie) sprawdzamy czy sam tekst nie kładzie w sposób dostrzegalny większego nacisku na niektóre terminy lub wyrażenia; trzeba je zaznaczyć, a następnie odszukać ich znaczenie (przy pomocy słownika, komentarza, wydania krytycznego). Po drugie, czytając dany tekst możemy zostać poruszeni jakimiś wyrazami lub wyrażeniami i jednocześnie nie być pewni, do czego czy do kogo się odnoszą; należy je wówczas zaznaczyć i odkryć ich znaczenie w podobny sposób jak wyżej. Omawiany etap nie powinien przerodzić się w nadmiar informacji; one powinny prowadzić do lepszego zrozumienia tekstu, nie zaś do zaspokojenia naszej ciekawości<sup>12</sup>. W porządkowaniu uzyskanych treści należy kierować się bardziej zasadą komplementarności (każde z tłumaczeń pozwala zrozumieć jakiś aspekt znaczenia oryginalnego) niż wyłączości (tekst posiada takie lub inne znaczenie).

#### E.5 określić strukturę i/lub ruch:

Każdy tekst literacki posiada wewnętrzną organizację składających się nań elementów, a każdy element ma swoje miejsce i swoją funkcję. Ci, którzy ten fakt postrzegają statycznie, mówią o strukturze tekstu, ci zaś, którzy pojmują go dynamicznie – o ruchu w tekście. Ten sposób organizacji należy odkryć, zaznajomić się z nim, bo to ułatwia zrozumienie treści badanego tekstu.

Dla zadań określonych w tabelce ważne są przynajmniej dwa elementy: wyliczamy „figury” występujące w tekście (osoby, grupy, rzeczy, które są aktywnymi lub biernymi bohaterami danej akcji) i – jeśli to możliwe – badamy czy istnieje między nimi jakiś związek (np. kto jest figurą główną, kto stoi w opozycji, kto pojawia się tylko w tle itp.); wyliczamy „fazy” czy też „ruchy” (jeśli są), które wyznaczają przebieg akcji (np. odnoszące się do przeszłości, teraźniejszo-

---

<sup>12</sup> Uważa się, że w tekście o długości pięciu wersetów, słów i terminów do przeanalizowania nie powinno być więcej, niż dziesięć do piętnastu; oczywiście nie jest to reguła, a jedynie sugestia.

ści lub przyszłości, trwające tylko przez chwilę lub wydłużone, powtarzane, pojawiające się tylko raz itp.).

E.6 wskazać teksty paralelne bliższe:

Poszukujemy innych tekstów biblijnych, które w jakiś sposób przywołują na pamięć tekst badany przez nas. Dobrze jest pozostawić w tym względzie jak najszersze przedpole poszukiwań: chodzi o powiązania wszelkiego rodzaju (podobne lub te same terminy, analogiczne tematy, jednakowa ważność występujących w tekście postaci itp.). Zasadniczym celem tego etapu jest uświadomienie sobie (i upewnienie się), że badany tekst nie występuje w Biblii bez tego typu powiązań.

E.7 wskazać teksty paralelne dalsze:

Etap analogiczny do poprzedniego, z tą różnicą, że obecnie uwzględniamy również teksty pozabiblijne (przede wszystkim współczesne badanej perykopie). Celem zabiegu jest uświadomienie sobie, że kontekst naszego tekstu nie zależy wyłącznie od tej części Biblii, w jakiej się znajduje; że często jego korzenie sięgają dalej (zarówno w przód, jak i wstecz), a niekiedy również poza obszar Biblii.

E.8 określić znaczenie pierwotne:

Chodzi o znaczenie, które odnosi się do sytuacji pierwotnej: ona istnieje zawsze i zajmuje miejsce pierwszorzędne, chociaż nie zawsze łatwo jest ją określić (bardzo często znaczenie pierwotne jest wskazane jedynie jako hipotetyczne, ale z pewnością istnieje). Trudność ta wynika z prostego faktu, że nie posiadamy tekstu, będącego jedynie wynikiem twórczości jego autora: każdy twórca w jakiejś mierze narzuca tekstowi także swój sposób rozumienia opisywanych przez siebie wydarzeń. Nie wolno nigdy myśleć, że to, co czytamy w danym tekście, jest wyłącznie neutralnym, bezpośrednim odzwierciedleniem tego, co wydarzyło się w rzeczywistości; istnienie tekstów paralelnych jest w tym względzie wielce pouczające. Pomocą w odkrywaniu pierwotnego znaczenia mogą służyć następujące pytania: jakie znaczenie miały badane słowa i fakty, np. dla starożytnych Hebrajczyków z epoki patriarchów, proroków, sędziów? Jakie znaczenie miały te słowa i fakty dla Jezusa historycznego lub dla pierwszych chrześcijan?

E.9 określić znaczenie redakcyjne:

Na tym etapie szukamy znaczenia, jakiego tekst nabrał z chwilą włączenia go w całość dzieła danego autora biblijnego. Do głosu dochodzą: mentalność, idee i punkty widzenia tego, kto go zredagował. Aby odkryć to znaczenie, musimy brać pod uwagę wszystko, co o redaktorze podsuwa nam sam tekst, pamięć, odpowiednie wydanie Biblii, właściwy naukowy komentarz. Także w tym przypadku pomocne mogą okazać się pytania typu: czy ten element jest typowym sposobem pisania i mówienia danego autora? Czy ten temat jest tematem zasadniczym, występującym w innych jego tekstach? Czy dane zaakcentowanie potwierdza szczególnie punkt widzenia autora, dostrzegalny także przy innych okazjach?

E.10 określić znaczenie biblijne:

To próba odczytania tekstu w jego kontekście ogólnym (przede wszystkim w kontekście „Testamentu”, do którego należy). Tego rodzaju jedność zawsze istnieje, nawet wówczas, gdy autorów (redaktorów) dzieła spisane jest więcej. Próbujemy zatem zrozumieć, jakiego znaczenia nabiera tekst na tle tej całościowej historii zbawienia. Odpowiedź może być wieloraka: mamy do czynienia z etapem przygotowania lub wypełnienia, okresem nadziei lub załamania, wyrażeniem napomnienia i groźby, chwilą pociechy lub obietnicy. Dopiero tak określone znaczenie daje nam możliwość przejścia do dalszych etapów pracy nad tekstem.

#### *4.2. poziom teologii (T) = dokonanie syntezy*

Na tym poziomie interpretacji chcemy poznać znaczenie odkrytego tekstu i dokonać jego syntezy. Przez syntezę rozumiemy tu dążenie do pewnego ujednolicenia pierwotnego znaczenia w jego różnorodnych przejawach (zob. tabela). W naszym umyśle znaczenie to nie istnieje samorzutnie jako rzeczywistość jedyna i odizolowana; czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy też nie – zawsze dokonujemy swoistej syntezy elementów przez nas zrozumiałych.

Zasadniczo mamy do czynienia z dwiema ogólnymi sytuacjami. Pierwsza: znam tekst biblijny i znam nową inną rzeczywistość, które mogą wzajemnie powiązać; badany tekst oświecla wówczas znaczenie tej nowej sytuacji, ona zaś wpływa na lepsze poznanie znaczenia badanego tekstu (synteza dokonuje się wtedy na planie logicznym). Druga: podzielam wiarę hebrajsko-chrześcijańską, zarówno w jej biblijnych korzeniach, jak i późniejszych jej przejawach; z jednej strony odczytuję zatem tekst jako źródło i normę życiową, z drugiej – dążę do znalezienia w nowej rzeczywistości elementów, które lepiej wyjaśniają tekst.

Pamiętamy, że egzegeza uwzględniała dwie różne fazy aktualnego tekstu: wydarzenia i słowa źródłowe były zakorzenione w konkretnej sytuacji, natomiast ich utrwalenie na piśmie zostało dokonane przez kogoś innego, i to w sytuacji odrębnej. Teraz, na poziomie teologii, konieczne jest dokonanie ich syntezy.

T.1 jak mają się do siebie sytuacja i redakcja?

Wzajemna zależność sytuacji (nazwijmy ją a) i redakcji (nazwijmy ją b) może być wieloraka: (b) jest opisem lub zapisem niemalże neutralnym i obiektywnym; (b) jest przedłużeniem (a), jakby rodzajem analogii; (b) nadaje nowy wydźwięk jakiemuś aspektowi (a); w przejściu od (a) do (b) zachodzi zmiana perspektywy; w przejściu od (a) do (b) dokonuje się pogłębienie ukierunkowania teologicznego, moralnego, psychologicznego lub społecznego itp.; dostrzegamy zmiany, które ułatwiają dokonanie aplikacji pierwotnego przesłania dla nowych odbiorców. Na tak rozumianą syntezę składają się zatem następujące elementy: pierwotne fakty i słowa oraz ich ocena ze strony autora lub redaktora badanej perykopy.

T.2 jaką syntezę rozwinąć w ramach całego ST lub NT?

Tekst rozpatrywany jest jako element jednoczący: odnajdujemy w nim wyrażenia lub tematy, następnie odkrywamy (wyjaśniając, komentując) całe jego znaczenie, biorąc pod uwagę także odcienie znaczeniowe. Ważne jest, aby pozostać w obszarze bądź ST, bądź NT, czyli tej części, do której tekst od samego początku przynależy. Próbuujemy określić, jaką możliwą funkcję pełni on w tej części i jaką odgrywa rolę w jej strukturze, czyli ustalić najbardziej logiczne dla niego miejsce. Synteza winna być dokonana w jak najbliższym literacko i kulturowo obszarze rozpatrywanego tekstu.

T.3 jakiej syntezy dokonać w historii zbawienia (ST i NT)?

Badany tekst oceniany jest przez pryzmat możliwości, jaką ofiaruje w łączeniu wokół siebie innych elementów biblijnych. Istotna jest zatem jego rola w całej historii zbawienia. Należy pamiętać o istotnym, podwójnym kryterium: – z jednej strony słowa i fakty postrzegane jako przygotowanie lub obietnica; z drugiej – jako wypełnienie lub realizacja.

T.4 pytania/odpowiedzi zawarte w tekście wyrazić w określeniach biblijnych

Każdy tekst wypływa z wyraźnych lub domyślnych, bezpośrednich lub niebezpośrednich pytań; jednocześnie dostarcza elementów, pozwalających na nie odpowiedzieć. Opisujemy sytuację, w której tekst się zrodził, zwracając uwagę przede wszystkim na najważniejsze pytania, które się w nim pojawiają, a następnie odkrywamy propozycję autora, która jest jego reakcją i odpowiedzią na te właśnie pytania. Zabiegi tego rodzaju pozwolą nam na odnalezienie elementów umykających naszej uwadze przy pobieżnej lekturze tekstu. Ważne jest jednak, aby pozostać w obrębie kategorii wyłącznie biblijnych.

T.5 jakie uprzedzenia mamy w stosunku do tekstu?

Nikt z nas nie podchodzi do tekstu z pozycji zupełnie neutralnej, zawsze bowiem istnieją idee, odczucia, które wpływają a nawet warunkują jego zrozumienie. Warto je sobie uświadomić już na samym początku i pamiętać o nich w trakcie całego procesu interpretacji. Szukamy zatem osądów, pragnień, idei, oczekiwań już istniejących w naszej podświadomości.

T.6 czy istnieją podobne, nie biblijne przesłania?

Kto uczciwie uprawia teologię, odkryte przez siebie znaczenie próbuje powiązać także z innymi tekstami i orędziami, które w jakiejś mierze są porównywalne. W przypadku dostrzeżenia analogii lub podobieństw należy ustalić rodzaj paralelizmu i określić go bliżej: obietnica, przygotowanie, przedłużenie, aplikacja, potwierdzenie itp. Podobnie trzeba postąpić w przypadku zauważanych różnic: odmienność, poprzedzenie, następstwo, zaprzeczenie, błąd, herezja itp. Wszystko to po to, by stwierdzić, jaki rodzaj powiązania istnieje pomiędzy tekstem biblijnym i nie biblijnym.

T.7 czy któryś z tekstów Magisterium Kościoła używa tego tekstu?

Ze względów praktycznych należy brać pod uwagę przede wszystkim te teksty, które wyraźnie są wymieniane lub cytowane w oficjalnym nauczaniu Kościoła oraz te, co do których istnieją wyraźne aluzje. Zabieg ten z jednej strony chroni nas przed przeciwstawianiem naszych wniosków nauce Kościoła, z drugiej – pozwala zrozumieć, w jaki sposób dana perykopa stanowi źródło i autorytatywne odniesienie do życia chrześcijan.

T.8 czy tekst może wnieść coś nowego do tradycyjnych traktatów teologicznych?

Na tym etapie istnieją dwie fazy poszukiwań: przeglądamy najbardziej autorytatywne podręczniki i opracowania, aby przekonać się czy rozpatrywany tekst jest w nich rzeczywiście obecny; sprawdzamy czy jego znaczenie ma faktyczny wpływ na rozwój tematu lub tezy w nich prezentowanych. Inaczej mówiąc, taki przegląd pozwala nam stwierdzić czy badany tekst rzeczywiście jest w myśli autorów oraz czy i w jaki sposób wykorzystali go oni w rozwoju jakiegoś tematu lub tezy. W przypadku negatywnego rezultatu poszukiwań można sformułować pewne wnioski, ukazujące jego poprawne użycie.

T.9 czy tekst ma wartość ekumeniczną?

Podstawą refleksji w tym względzie jest przekonanie, że: po pierwsze – wszyscy chrześcijanie odnajdują w Biblii stwierdzenia, pozwalające im zrozumieć, *co* stanowi przedmiot wiary uczniów Chrystusa; po drugie – wszyscy mogą odnaleźć wyraźne wskazania i wielorakie wezwania, mające na celu określenie, *w jaki sposób* ma być przeżywana wiara, gdzie i jak człowiek ma ukierunkować swoje pragnienia i najgłębsze aspiracje. Poszukujemy przede wszystkim elementów wspólnych; warto przy tym pamiętać, że każdy fragment biblijny może być wykorzystany jako element jedności lub podziału, w zależności od intencji, z jaką go użyjemy.

T.10 pytania/odpowiedzi zawarte w tekście wyrazić w określeniach współczesnych

Mamy tu do czynienia z kwestią „przetłumaczenia” tekstu czyli wyrażenia go w nowej szacie językowej i kulturowej, bliższej współczesnemu odbiorcy. Należy zatem uwolnić Biblię od barier kulturowych, geograficznych, historycznych czy lingwistycznych, bo tylko wtedy prawda zbawcza będzie mogła być ukazana w całej swej rozciągłości. Interpretować – znaczy zatem usunąć wszelkie przeszkody, bez zmiany samego przesłania. Dzięki światłu zaczerpniętemu z kontaktu z Biblią, pytaniom i odpowiedziom z przeszłości czytelnik stara się nadać współczesny wydźwięk; w rezultacie jest w stanie wykazać, jak wszystko (bardziej lub mniej) zbieżne jest z pytaniami obecnymi także dzisiaj i rozwiązaniami ważnymi także dzisiaj. Należy pamiętać, że podjęty w tym względzie wysiłek zawsze przyniesie owoc, ponieważ Biblia nie jest tylko zbiorem dokumentów z przeszłości, ale wcieleniem słowa Bożego, żywym i skutecznym w każdym pokoleniu.

*4.3. poziom medytacji (M) = zaangażowanie*

Interesuje nas medytacja, która rodzi się z kontaktu z tekstem biblijnym. Należy jednak pamiętać, że po pierwsze – nad tekstem biblijnym można medytować dopiero wówczas, gdy został on poprawnie zrozumiany (i to zarówno na poziomie egzegezy, jak i teologii), po drugie – Biblia jest rzeczywistym słowem Bożym ciągle żywym i skutecznym; zatem i dzisiaj może być „użyta”, powiązana z życiem, ważna dla naszej egzystencji.

M.1 jakie jest przesłanie pierwotne, źródłowe?

Oświadczamy analizujemy nie tylko pod kątem jego znaczenia przedmiotowego, ale przede wszystkim ze względu na jego znaczenie dla osób, do których było ono skierowane w sytuacji pierwotnej. To oryginalne przesłanie teraz oczekuje niejako na przeniesienie w sytuację aktualną (moją lub naszą).

M.2 czy istnieje analogia pomiędzy sytuacją źródłową i moją aktualną?

Dokonyjemy konfrontacji z adresatem pierwotnym. Zwracamy uwagę bardziej na aspekty analogiczne, strukturalne niż na zbieżności czysto materialne. To właśnie odkrycie ewentualnych analogii otwiera drogę medytacji. Można zastosować bardzo prostą metodę: utożsamienie się z postacią wskazaną przez tekst biblijny. Po takim przeżyciu tekstu łatwiej stawić czoła aktualnym wyzwaniom.

M.3 czy można znaleźć powiązania z innymi tematami?

Medytacji biblijnej nie można ograniczyć jedynie do dwóch biegunów: Biblia i ja. Każde osobiste, jednostkowe doświadczenie chrześcijańskie jest wzbogacone słowami i obrazami, które pochodzą od autorytatywnych świadków wiary (np. tych, których nazywamy świętymi); moje spotkanie z Biblią ożywia ich niejako i doprowadza do konfrontacji z nimi, w wyniku czego potwierdzam lub integruję moje osobiste doświadczenie.

M.4 moja sytuacja egzystencjalna: co mogę/muszę myśleć lub mówić?

Konfrontacja z tekstem biblijnym zmienia moją rzeczywistość, nadaje nowe odcienie moim planom, wywiera wpływ na mój umysł i zachęca mnie do nawrócenia (czyli do zmiany sposobu myślenia i mówienia). Mogę, zatem muszę! Muszę, ponieważ mogę! Wobec tego, ja – medytujący – segreguję moje myśli: jedne z nich planuję od teraz oddalić ode mnie, inne – przyjąć. Podobnie ma się rzecz na poziomie słów. Rzeczowy wykaz takich myśli i słów prowadzi do podjęcia konkretnych decyzji, które stanowią wynik mojej medytacji.

M.5 moja sytuacja egzystencjalna: co mogę/muszę czynić?

Jeśli chcę, aby moja medytacja nad tekstem biblijnym była całościowa, muszę doprowadzić ją do momentu podjęcia decyzji (postanowienia), także w sferze praktycznej; ostateczna weryfikacja dokonuje się bowiem dopiero na planie egzystencjalnym. Doświadczenie uczy, że wyliczanie faktów do zrealizowania (czyli wytworzenie sobie ich obrazów) stanowi sporą pomoc w przejściu od zamierzeń do czynów.



M.6 kto wśród nas jest taki sam lub podobny do pierwotnych adresatów?

Kolejne pięć stopni jest bardzo podobnych do poprzednich, zmienia się jedynie liczba medytujących, czyli konkretny adresat. Odkrywamy zatem paralelizm między sytuacją tekstu i sytuacją grupy, co nie zawsze jest łatwe i proste ze względu na jej niejednorodność; ważne jest, aby ustalić, kto z grupy jest najbardziej podobny do pierwotnych adresatów tekstu. Zabieg taki pozwoli uniknąć zwracania uwagi na rzeczy mało istotne i niekonkretne. Nieokreśloność zawsze osłabia medytację, poza tym prowadzi zazwyczaj do wzajemnych oskarżeń, zamiast ku pożądanemu nawróceniu.

M.7 czy istnieje analogia pomiędzy tamtą sytuacją źródłową i naszą obecną.

Zwracamy uwagę na analogię sytuacji, dotyczącą całej grupy lub przynajmniej jej części. Etap ten nie jest jedynie powtórką etapu M.2 w liczbie mnogiej, teraz chodzi bowiem o egzystencję w wymiarze wspólnotowym.

M.8 czy ten temat ma powiązania z innymi tematami?

Bardziej niż wspólne doświadczenie bierzemy pod uwagę tradycję chrześcijańską. W niej bowiem odnajdujemy pewne rzeczywistości, które należy ustawić niejako obok medytacji bazującej na tekście biblijnym (nawet jeśli wcześniej nie dostrzeżono żadnych powiązań). Ważne są przede wszystkim rzeczywistości podobne i do siebie zbliżone znaczeniowo.

M.9 nasza sytuacja egzystencjalna: co możemy/musimy myśleć lub mówić?

Kontakt z Biblią prowadzi do odnowienia całej grupy. Także w tym przypadku mamy do czynienia z koniecznością zmiany i nawrócenia. W praktyce odtwarzamy elementy z etapu M.4, tyle że w liczbie mnogiej.

M.10 nasza sytuacja egzystencjalna: co możemy/musimy czynić?

Także w przypadku wspólnoty poprawna medytacja winna zakończyć się podjęciem konkretnych postanowień do realizowania w życiu (por. M.5).

#### *4.4. poziom homilii/katechezy (H) = zastosowanie*

Ten poziom sprowadza się do bardzo prostego pragnienia: pozwolić zrozumieć innym, gdy samemu się zrozumiało, albo też pozwolić zrozumieć innym w oparciu o zrozumienie dokonane przez kogoś innego. Komunikacja zatem oznacza również aplikację. Kto chce jej dokonać w sposób poprawny i skuteczny, winien to uczynić w oparciu o znajomość przedmiotu (tekst biblijny), ale również w wyniku znajomości odbiorców i ich konkretnej sytuacji. W konsekwencji interpretator powinien ukazać tekst w taki sposób, by był on rzeczywiście światłem dla odbiorców.

H.1 w jakiej sytuacji duszpasterskiej (źródłowej) zrodził się badany tekst?

Zwracamy uwagę na sytuację duszpasterską, która była przyczyną powstania tekstu. W każdym przypadku perykopa biblijna odzwierciedla lub zakłada sytuację, w której orędzie było przyjmowane z pewną trudnością. Dla pokonania

tego oporu podejmowany był ze strony głosicieli (patriarchów, proroków, mędrców, Jezusa, apostołów) konkretny wysiłek duszpasterski; przyjmował on różne formy: pouczenie, wyjaśnienie, przywołanie, nagana, pocieszenie, wezwanie, obietnica itp. Ten etap pozwala określić tło, na którym badany tekst jawi się jako odpowiedź lub interwencja duszpasterska.

H.2 czy słowo Boże spotkało się z tamtą źródłową sytuacją; w jaki sposób?

Sprawdzamy, w jaki sposób zaproponowane wówczas słowo Boże zostało przyjęte: czy osiągnęło zamierzony skutek, czy dokonało jakichś przemian, czy doprowadziło do nawrócenia jego adresatów, czyli czy przyniosło efekty duszpasterskie: np. poprawa, wyrzut, nabranie odwagi, uświadomienie winy, zmiana zachowania itp.

H.3 czy sytuacja tu-dzisiaj jest podobna do tamtej źródłowej sytuacji?

Odkrywamy istniejące analogie pomiędzy sytuacją pierwotną i aktualną, oceniając je pod kątem interwencji duszpasterskiej. Szukamy zatem odpowiedzi na pytanie: jaka potrzeba duszpasterska spowodowała taką, a nie inną interwencję?

H.4 czy to słowo Boże może nas spotkać tu-dzisiaj?

Pierwotna siła słowa nie została wyczerpana w sytuacji źródłowej. Tekst, który ją zawiera, może zatem być konfrontowany również z sytuacją aktualną. Skoro zawiera on słowo Boże żywe i skuteczne, to moc tego słowa może być na nowo aplikowana i doświadczana. Skutki zaznaczone wcześniej (te pewne i te hipotetyczne) mogą być teraz wymienione jako propozycje; decydujemy, które z nich są bardziej możliwe do zrealizowania.

H.5 rozpatrujemy konkretną sytuację (np. młodzieży)

Na kolejnych etapach, zamiast odnosić tekst do jakiegoś bliżej nieokreślonego „my”, zwracamy się do konkretnych adresatów; np. wybieramy młodzież. Pytanie zatem, na które szukamy odpowiedzi, brzmi: jaka konkretna życiowa sytuacja młodzieży ma zostać skonfrontowana ze słowem Bożym, które – w zależności od tej sytuacji – będzie pouczać, napominać, korygować, dodawać odwagi itp. Im sytuacja biblijna będzie bardziej podobna do sytuacji aktualnej, tym rezultat będzie lepszy; zawsze jednak ma to być „ich” (w tym przypadku – młodzieży) sytuacja.

H.6 czy tekst zawiera przesłanie (np. dla młodzieży), jak go zastosować?

Odnajdujemy te aspekty lub elementy pierwotnego znaczenia, które będą najbardziej zbieżne z aktualną sytuacją odbiorców (tutaj – młodzieży). Następnie wskazujemy drogi i środki, możliwości i narzędzia, które pozwolą je zakomunikować w sposób jak najlepszy. Pierwszego kroku dokonujemy zazwyczaj w oparciu o doświadczenie, drugiego – w oparciu o metodologię i dydaktykę.

H.7; H.8; H.9; H.10

Na tych etapach postępujemy w sposób analogiczny, uwzględniając inną grupę odbiorców, np. dorosłych (H.7 i H.8), neofitów (H.9 i H.10) itp.

Na czwartym poziomie interpretacyjnym – medytacji – najmocniej dochodzi do głosu kwestia doświadczenia; od niego bowiem, i to w dużej mierze,

zależą rezultaty tego etapu. Winniśmy zatem zawsze dokonywać krytycznej oceny doświadczenia (swojego lub innych). Kreatywność i elastyczność są zdolnościami niezwykle cennymi w pracy duszpasterskiej, także w przypadku umiejętności aplikowania tekstu biblijnego do konkretnej życiowej sytuacji.

## 5. Przykład

W oparciu o dotychczasowe wskazówki próbuję dokonać przykładowej interpretacji tekstu nowotestamentowej przypowieści o zagubionej owcy (Mt 18,10-14); poziom medytacji (dla mnie), poziom homilii/katechezy (dla dorosłych)<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Różnice, wynikające z porównania wybranych przekładów Pisma Świętego (BT = *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Pallottinum, Poznań 1989; BW = *Biblia Warszawska*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1975; BR = *Biblia Warszawska-Praska*, przekład ks. bp K. Romaniuk, Warszawa 1997), obrazuje poniższe zestawienie:

w. 18,10

bt: Strzeżcie się, żebyście nie gardzili żadnym z tych małych; albowiem powiadam wam: Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mego, który jest w niebie.

bw: Baczcie, abyście nie gardzili żadnym z tych małych, bo powiadam wam, że aniołowie ich w niebie ustawicznie patrzą na oblicze Ojca mego, który jest w niebie.

br: Pamiętajcie, żebyście nie gardzili żadnym z tych małych, bo mówię wam, że ich aniołowie niebiescy są ciągle przed obliczem Boga, który jest w niebie.

w. 18,11

bt: Albowiem Syn Człowieczy przyszedł ocalić to, co zginęło.

bw: Przyszedł bowiem Syn Człowieczy, aby zbawić to, co zginęło.

br: (Albowiem Syn Człowieczy po to przyszedł, aby ratować to, co zginęło).

w. 18,12

bt: Jak wam się zdaje?

Jeśli kto posiada sto owiec i zabłąka się jedna z nich:

czy nie zostawi dziewięćdziesięciu dziewięciu na górach i nie pójdzie szukać tej, która się zabłąkała?

bw: Jak się wam wydaje?

Gdyby jakiś człowiek miał sto owiec i jedna z nich zabłąkałaby się,

czyż nie zostawi w górach dziewięćdziesięciu dziewięciu i nie pójdzie szukać zabłąkanej?

br: Jak się wam wydaje:

Jeśli komuś, kto posiada sto owiec, zabłąka się jedna owca,

to czy nie zostawi dziewięćdziesięciu dziewięciu w górach i nie pójdzie, aby szukać tej, która zginęła?

w. 18,13

bt: A jeśli mu się uda ją odnaleźć, zaprawdę, powiadam wam:

cieszy się nią bardziej niż dziewięćdziesięciu dziewięciu tymi, które się nie zabłąkały.

bw: A jeśli mu się uda ją odnaleźć, zaprawdę powiadam wam,

że się z niej bardziej raduje niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu, które się nie zabłąkały.

br: A jeśli ją znajdzie, to, zapewniam was,

będzie się z niej cieszył bardziej niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu, które się nie zabłąkały.

w. 18,14

bt: Tak też nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, żeby zginęło jedno z tych małych.

bw: Tak też nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, aby zginął jeden z tych małych.

br: Tak przeto nie pragnie Ojciec wasz, który jest w niebie, aby zginął którykolwiek z tych małych.

## Czteropoziomowy model interpretacji tekstu biblijnego

### 5.1. poziom egzegezy (E):

#### E.1

Porównanie tekstów wskazuje na następujące warianty:

– w. 18,10: *tych* małych. Kontekst wypowiedzi wskazuje, że chodzi bardziej nie o dzieci, ale o osoby mało znaczące; stąd niektóre przekłady mają *tych osób prostych* (np. TILC<sup>14</sup>);

– w. 18,10: *wpatrują się w oblicze Ojca mego*. Wydaje się, że tekst grecki odzwierciedla tu tradycyjną formułę semicką, dlatego niektóre przekłady oddają jego sens poprzez: *ustawicznie patrzą na oblicze Ojca mego* (BW; TILC) albo: *są ciągle przed obliczem Boga* (BR) albo *znajdują się w obecności Ojca mego* (TOB<sup>15</sup>);

– w. 18,11: *Albowiem Syn Człowieczy przyszedł ocalić to, co zginęło*. Mamy do czynienia z ważnym wariantem tekstowym. Całe zdanie jest nieobecne w niektórych starożytnych manuskryptach (por. TOB); to tłumaczenie (jak również nasza BT) umieszcza to zdanie w nawiasach. Niektóre przekłady pomijają to zdanie. Wydaje się, że zostało ono użyte jako zapowiedź, która umożliwia wyjaśnienie następnej przypowieści. Faktycznie, podobne słowa znajdujemy także w Łk 19,10 (*Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło*; służą one jako wyjaśnienie epizodu poprzedzającego);

– w. 18,12: *zabłąka się jedna z nich*. W tekście greckim czynność odnosi się wyraźnie do pasterza. W polskich tłumaczeniach, zapewne ze względu na kontekst następnego wiersza i aplikacji w w. 14, czynność odnoszona jest do owiec;

– w. 18,13: *zaprawdę powiadam wam*. Formuła, w sposób identyczny lub z niewielkimi zmianami, występuje często w Ewangeliach. Używana jest dla wprowadzenia i wzmocnienia wypowiedzi, którą rozpoczyna. Niektóre tłumaczenia (BR; TILC), naśladując formę grecką, tłumaczą: *zapewniam was*.

– w. 18,14: *Ojca waszego, który jest w niebie*. Niektóre przekłady, idąc za analogią do greckiej formy literackiej, tłumaczą: *Ojciec wasz niebieski*;

– w. 18,14: *jedno z tych małych*. Por. uwagi do 18,10.

#### E.2

Fragment poprzedzający (18,6-9) poświęcony jest całej serii napomnień przeciwko „zgorszeniu”. Także w. 18,10 jest takim napomnieniem. Istnieje zatem kontynuacja tonu z wcześniejszej wypowiedzi. Należy jednak zauważyć przejście od „ty” do „wy”.

Aplikacja z w. 18,14 zawiera domyślne wezwanie. Staje się ono jasne dopiero w kolejnym fragmencie (czyli od w. 18,15). Mamy tu zatem do czynienia

<sup>14</sup> Traduzione interconfessionale in lingua italiana corrente. Tłumaczenie interkonfesyjne we współczesnym języku włoskim.

<sup>15</sup> Traduzione ecumenica della Bibbia. Ed. italiana LDC; włoski przekład ekumeniczny.

z prawdziwym następstwem. Również w tym miejscu należy zauważyć przejście, tym razem od „wy” do „ty”.

Cały rozdział 18 określany jest jako jedna z pięciu wielkim „mów” Jezusa, w których Ewangelista zgrupował słowa Mistrza. Badany fragment należy do tej większej całości.

### E.3

Możemy wyróżnić trzy różne rodzaje literackie: centralnie umieszczona krótką przypowieść (18,12-13) wprowadzona jest przez napomnienie (18,10), a następnie przedłużona w formie aplikacji, domyślnie ezortatywnej, w której mamy wzmiankę o woli Boga Ojca (18,14). Mamy zatem: napomnienie + przypowieść + ostrzeżenie-wezwanie.

### E.4

– 18,10: *gardzić*. Chodzi o ocenę, która wyraża niższą wartość innej klasy społecznej;

– 18,10: *powiadam wam*. Podnosi rangę wypowiedzi. Formuła zostaje ponownie użyta w 18,13, tyle że w pełniejszej formie: *zaprawdę, powiadam wam*;

– 18,11: *aniolowie ich*. Idea, że aniołowie strzegą ludzi pochodzi ze ST. Odnajdujemy ją również w judaizmie, a także w niektórych późniejszych świadectwach rabinów;

– 18,12: *jak wam się zdaje?* Pytanie wskazuje na dydaktyczno-argumentacyjny ton przypowieści. Zauważmy, że opowiadanie następujące bezpośrednio po nim, rozpoczyna się innym pytaniem, które wymagać będzie odpowiedzi twierdzącej;

– 18,13: *a jeśli mu się uda ją odnaleźć*. Już wcześniej (18,12) wyrażenie *pójdzie szukać* wskazuje, że wynik tego poszukiwania nie jest pewny. Teraz, w sposób bardziej oczywisty, wynik zostaje określony jako możliwość;

– 18,13: *cieszy się... bardziej, niż...* Chodzi o radość, która jest wynikiem realizacji faktu, co do nastąpienia którego istniała uzasadniona wątpliwość, a właściwie - jedynie nadzieja. Porównanie ma charakter hiperboli i służy zapewne do podkreślenia, że radość jest naprawdę wielka;

– 18,14: *tak też*. Wyrażenie tego typu oznacza moment przejścia od przypowieści do aplikacji; od opowiadania do sytuacji życiowej;

– 18,14: *nie jest wolą Ojca*. Tekst grecki dosłownie znaczy *nie jest wola przed ojcem*. Taka formuła odzwierciedla typowy żydowski sposób mówienia, aby Bogu nie przypisywać bezpośrednio jakiejś czynności.

### E.5

Czas jest jednorodny i dotyczy serii słów, wypowiedzianych z tej samej okazji. Figury bezpośrednie: Jezus, który mówi i apostołowie, którzy słuchają (scena jest już opisana w 18,1). Figury niebezpośrednie (nieobecne materialnie, ale odnajdywane w słowach): mali (odniesienie na początku, w w. 18,10 i na końcu, w w. 18,14), aniołowie, Ojciec, pasterz, owca, dziewięćdziesiąt dziewięć owiec.

## Czteropoziomowy model interpretacji tekstu biblijnego

Z punktu widzenia literackiego można dopatrzeć się następującego schematu: wprowadzenie (napomnienie) – 18,10; opowiadanie (przypowieść) – 8,12-13; aplikacja (wskazówka-wezwanie) – 18,14.

### E.6

– odnośnie do *strzeżcie się*. Por. różne słowa dotyczące ostrzeżenia i napomnienia (np. Mt 16,6; 24,6; Mk 8,15; Łk 12,15; 1 Ts 5,15 itp.);

– odnośnie do *małych*. Por. niektóre powiedzenia Jezusa (Mt 10,42; 11,11; 18,6; Mk 9,42; Łk 7,28; 17,2; Ap 11,18; 19,5.18; 20,12). Z tym określeniem powiązane są teksty, mówiące o *dzieciach* (Mt 11,25; Łk 10,21; Rz 2,20; 1 Kor 3,1; 13,11; 14,20; Gal 4,1.3; Ef 4,14; 1 Ts 2,7). Warto też zwrócić uwagę na temat *mocny-słaby* w listach Pawła (Rz 15,1 itp.);

– odnośnie do *aniołów*. Przede wszystkim Ap 12,15;

– odnośnie do *który jest w niebie*. Por. liczne fragmenty NT, poprzedzone często wyrażeniami *Ojciec mój* lub *Ojciec wasz* (w odniesieniu do Boga) jak również Mateuszowe *Ojciec nasz* (Mt 5,16.45; 6,1.9; 7,11.21; 10,32.33; 12,50 itp.);

– odnośnie do *pewien człowiek*. Takie sformułowanie wprowadza główną postać wielu przypowieści (Mt 13,24.31.44; 21,28.33; 25,14; Łk 20,9). W szczególności warto odnotowania są: Łk 14,6 - człowiek to postać, która organizuje wielką ucztę (u Mt 22,2 jest nią król); Mt 13,33 oraz Łk 13,21; 15,8 (przytacza słowa, gdzie główną postacią jest *niewiasta*);

– odnośnie do *owiec*. Por. różne obrazy NT: w Mt 10,6 adresatami orędzia są *owce, które poginęły z domu Izraela*; w Mk 6,34 tłum jest jak *owce nie mające pasterza*; w Łk 12,32 Jezus zwraca się do apostołów nazywając ich *mała trzódka*; w J 10,1-18 mamy przypowieść o Dobrym Pasterzu, który troszczy się o swoje *owce*; w Dz 20, 28-29 i w 1P 5, 2-4 lud Boży określany jest jako *stado*;

– odnośnie do *znaleźć*. Por. Łk 15, gdzie mamy do czynienia z trzema przypowieściami o odnalezieniach: owcy, drachmy i syna;

– odnośnie do *tak też i Ojciec*. Por. Łk 15, 7, gdzie odnajdujemy podobne słowa: „Powiadam wam: *Tak samo w niebie będzie większa radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia*”;

– odnośnie do *nie jest wolą... aby zginęło*. Por. J 17, 12.15, gdzie Jezus, w modlitwie skierowanej do Ojca najpierw stwierdza, że nikt z uczniów nie zginął, a następnie prosi, by tak samo było w przyszłości.

### E.7

– odnośnie do *strzeżcie się*. Por. liczne napomnienia i wezwania proroków (np. Pwt 8, 17; 11,16; Iz 8,12; 40,27; Am 3,1; 4,1; 5,1 itp.);

– odnośnie do *tych małych*. Por. teksty, które potwierdzają niezwykłą troskę Boga o sieroty, wdowy, cudzoziemców, jak również i Jego zachęty do szczególnej troski o nich (Pwt 10,18; 14,29; 16,11-14; 24,17-21; 27,19; Iz 1, 17.23; Jr 7,6; 22,3; 49,11; Zach 7,10; Ml 3,5 itp.);

– odnośnie do *aniołów... patrzących na oblicze*. Por. teksty nawiązujące do dworu niebieskiego i do funkcji aniołów jako pośredników (Tb 12,15; Księga Jubileuszy 1, 27.29; 2,1 itp.);

– odnośnie do *jest w niebie*. Por. liczne wskazówki na temat miejsca, w którym Bóg mieszka i przebywa (np. Ps 53,2);

– odnośnie do *owiec*. Por. odniesienia metaforyczne do pasterzy i do przedmiotu ich troski (np. Ez 34; Ps 80,2; itp.). Często sam Bóg określany jest jako pasterz swojego ludu (por. Iz 40,11; Ps 80,2 itp.);

– odnośnie do *iść na poszukiwania... aby znaleźć*. Por. teksty opisujące spotkania Boga ze swoim ludem w obrazie kogoś, kto napotkał swoje dziecko, np. Ez 16; także Ez 34,4.16. W Ps 89,21 mamy wyraźne stwierdzenie: *znalezłem Dawida...*;

– odnośnie do *nie jest wolą... by zaginęło*. Por. liczne nawoływania prorockie do nawrócenia i powrotu (Pwt 30,2-10; Jr 3,12-14; 31,21; Oz 14,2-3; Hi 22,23; Ne 1,9; 2 Km 30,8-9; itp.).

#### E.8

Sytuacja historyczna, pierwotna wydaje się dotyczyć tych, którzy chcieli ustalić, kto jest wśród nich najważniejszy, i w konsekwencji pomijali osoby o nikłym znaczeniu społecznym. Mamy zatem do czynienia z potwierdzeniem i wezwaniem Jezusa. Potwierdzenie (typu: Bóg troszczy się także i przede wszystkim o ostatnich) wydaje się zasadnicze dla zrozumienia zachowania i nauczania Jezusa; wezwanie (typu: także wy powinniście w ten sposób postępować) wydaje się być ciągle obecne w Jezusowym pouczeniu uczniów.

#### E.9

Wpływ redakcji, z dużym prawdopodobieństwem, dostrzegalny jest przede wszystkim w ukierunkowaniu przypowieści na wspólnotę pierwszych chrześcijan. Mateusz w „małych” (w. 10) wydaje się dostrzegać członków swojej wspólnoty, którzy z powodu pogardy (w. 10) lub nadmiernej surowości (w. 21) ryzykują zagubienie się w swoim chrześcijaństwie.

#### E.10

Przypowieść włącza się w ogólne przesłanie biblijne: obrazuje jak Pan i Jego uczniowie okazują umiłowanie i szczególną troskę o tych, którzy – z ludzkiego punktu widzenia – osądzani są jako ostatni i najslabsi.

#### 5.2. poziom teologii (T):

##### T.1

Wskazówki podane wcześniej z wielkim prawdopodobieństwem odzwierciedlają istniejące napięcie pomiędzy dwiema sytuacjami: tą z czasów Jezusa i tą po Jego zmartwychwstaniu. Reperkusje pierwszej (uczniowie Jezusa już za Jego ziemskiego życia próbowali ustalić hierarchię, jaka panowała między nimi, czyli określić, kto z nich jest większy; por. E.8) przenikają się z reperkusjami drugiej (klimat istniejący we chrześcijańskiej wspólnotie Mateusza, gdzie – już po zmar-

### *Czteropoziomowy model interpretacji tekstu biblijnego*

twychwstaniu Jezusa - ujawnia się tendencja do pomijania osób mało znaczących: por. E.9).

#### T.2

Fragment może być punktem wyjścia do nowotestamentowej teologii biblijnej w następujących tematach: postawa Boga (Jezusa, chrześcijan) w stosunku do *małych*; we wspólnotach naprawdę chrześcijańskich *mali*. *ostatni* są osobami bardzo ważnymi; styl działania osoby, która we wspólnocie pełni funkcję pasterza; chrześcijański sposób pełnienia funkcji autorytetu; pozycja i rola aniołów; wola Boża a powszechne zbawienie itp.

#### T.3

Może również pobudzić do dokonania syntez bardziej globalnych, wokół tematów wcześniej wymienionych lub jeszcze innych, np. paradoksalna predylekcja względem *małych*; wspólnota uczniów a troska o ostatnich; charakterystyka autentycznego, dobrego pasterza; aniołowie pomiędzy Bogiem a światem ludzi; zbawienie jako szansa dla wszystkich ludzi itp.

#### T.4

Pierwotna sytuacja historyczna i późniejsza redakcja ewangeliczna sugerują obecność niektórych pytań, zawartych w tekście, np.: czy także w królestwie niebieskim jeden będzie większy od drugiego? jeśli tak, to kto?; czy Bóg kocha wszystkich jednakowo, czy też faktycznie ma swoje preferencje?; czy także w tym względzie uczniowie Pana mają Go naśladować?; czy dobry pasterz może zaniedbywać wielu, aby angażować się dla nielicznych?; czy naprawdę aniołowie chronią ludzi i opiekują się nimi?; Bóg pragnie zbawienia wszystkich czy tylko wybranych?

Odpowiedzi zawarte są już w samych pytaniach (por. też E.6 i E.7).

#### T.5

Oto niektóre idee i uprzedzenia, mogące warunkować zrozumienie tekstu: czy to, że Bóg wybrał niektórych, oznacza, że są oni ważniejsi od innych?; trzeba być świadomym, że niektórzy z małych są dobrzy, inni źli; ważne, aby każdy (i mały i wielki) żył w wierności i posłuszeństwie; Ewangelia odwraca kryteria świata: ostatni zawsze są pierwszymi; ewangeliczne odnalezienie to tylko obraz: wskazuje na rzeczywistość nawrócenia; łaska Boża uprzedza i pomaga w każdej formie nawrócenia; jeśli Bóg naprawdę chce naszego zbawienia, to ono zostanie zrealizowane; zagubiona owca jest obrazem osoby bezbronnej i słabej; zagubiona owca jest obrazem osoby zbuntowanej i złej itp.

#### T.6

Można napotkać tego typu przesłania: żaden byt ludzki nie może być tylko pogardzany (opinia filozofa); Bóg zawsze stosuje kryteria inne od naszych (przekonanie w wielu religiach); dziecko słabsze może być bardziej kochane od pozostałych (zdanie rodziców); nie jest rzeczą niesprawiedliwą zaniedbywać wielu dla nielicznych (powszechne odczucie); zbawienie nie jest darem dla wszystkich (różne religie).



### T.7

Przegląd źródeł pozwala na następujące stwierdzenie:

- Kongregacja do Spraw Ewangelizacji, *Formation missionologique des futurs prêtres*, 1970, mówiąc o trosce duszpasterskiej wobec zagubionych odwołuje się do Mt 11-13 i stwierdza, że troska ta powinna być „bardzo żywa w tych, którzy są konsekrowani i którzy się do konsekracji przygotowują” (por. EV 3,2545);
- Kongregacja Biskupów z 1973 r., *Ecclesiae imago. W Dyrektorium dla posługi duszpasterskiej biskupów*, w nr 153 zawiera dwa odwołania do Mt 18,12.13: troski i radości duszpasterskie (por. EV 4,2184);
- Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 1975 (adhortacja apostolska), nr 8; odniesienie ogólne: troska pasterska o małych (por. EV 5,1595);
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 1980 (encyklika), nr 3; odniesienie do Mt 18,12nn; dobry pasterz, który wyrusza na poszukiwanie także owcy zagubionej (por. EV 7,871);
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, 1984 (adhortacja apostolska), nr 29; odniesienie do Mt 18,12nn; Chrystus jako troskliwy pasterz (por. EV 9,1173);
- Jan Paweł II, *Ecce nunc nos*, 1986 (list apostolski do kapłanów); odniesienie do Mt 18,14; powszechna wola zbawienia ze strony Boga, który pragnie, aby nikt z małych się nie zagubił (por. EV 10,61);
- Jan Paweł II, *Pastor bonus*, 1988 (konstytucja apostolska), nr 14; odniesienie do Mt 18,11; misja Chrystusa (por. EV 11,832).

### T.8

Oto możliwe wnioski: spora liczba opracowań podręcznikowych zna i korzysta z naszego tekstu; przeważają odniesienia raczej pobieżne i powierzchowne; wyobrażenie figury Dobrego Pasterza jest często przywoływane, ale rzadko rozumiane dogłębnie; tekst wydaje się być bardziej sugestywny dla potrzeb duszpasterskich niż dla teologii itp.

Badany fragment mógłby się znaleźć także w opracowaniach, gdzie mowa jest o: nastawieniu wobec bliźniego (w szczególności, gdzie mowa o miłosierdziu); aniołach i ich roli względem ludzi; małych jako umiłowanych przez Pana; łasce Bożej (przede wszystkim w jej aspekcie uprzedzającym); Chrystusie i Jego zachowaniu wobec najmniejszych; zbawieniu powszechnym; nawróceniu i łasce itp.

### T.9

Możliwa jest wspólna ekumeniczna refleksja na następujące tematy: wobec świata: świadczyć miłość względem ostatnich; wewnątrz wspólnot chrześcijańskich: autorytet, braterstwo i troska o małych; wobec różnic i podziałów: radość z dobra duchowego innych; wobec różnic: ponieważ Bóg pragnie, by nikt się nie zagubił.

T.10

Niektóre propozycje: jeśli Bóg ma swoje preferencje, to czyż my możemy postępować inaczej?; dlaczego ostatni mają być uprzywilejowani?; czy istnieją aniołowie stróże? czym się zajmują? czy zastępują Boga?; czy słuszną rzeczą jest porzucić większość, by szukać jednego zagubionego?; czy zagubiony może być odnaleziony wcześniej niż się ukorzy?; zbawienie wszystkich jest wolą Boga czy tylko Jego pragnieniem?; czy miłosierdzie i wola Boga pozostawiają miejsce dla wolności ludzkiej? itp.

*5.3. poziom medytacji (M):*

M.1

Zarówno na płaszczyźnie pierwotnej, jak i redakcyjnej, centralne przesłanie koncentruje się wokół słów początkowych: *strzeżcie się, żebyście nie gardzili żadnym z tych małych* (18,10a). Stanowi ono zatem rodzaj ostrzeżenia. Można dopatrzyć się dwóch motywów, by to ostrzeżenie potraktować poważnie: ci *mali* są bardzo ważni (por. 18,10b); Bóg Ojciec nie chce, by się zagubili (por. 18,14).

Te dwie racje potwierdzone są następnie w krótkiej przypowieści (por. 18,12-13).

Pierwotni adresaci to ci (zarówno z grupy uczniów Jezusa, jak i ze wspólnoty Mateusza), którzy są mocniejsi od innych i wydaje się im, że są z tego tytułu od innych ważniejsi, odgrywają większą rolę, cieszą się większym autorytetem; może więc chodzić o pasterzy, przewodników, liderów.

M.2

Również ja żyję w pewnej wspólnocie chrześcijańskiej, w której istnieją różnice – niektóre bardziej, inne mniej widoczne. Niektórzy w tej wspólnocie mają większą władzę, siłę, możliwości, inni – są bardziej zależni, czyli mniejsi. Wobec tego także w środowisku, w którym ja się znajduję, istnieje realna pokusa, by pomijać tych, którzy nie mają władzy, siły itp. Gdy do takiego sposobu myślenia dołączy się pokusa pogardy dla małych, może okazać się, że działamy wbrew woli samego Boga. To wszystko nabiera szczególnej wagi, gdy pełnię rolę pasterza.

M.3

Odwolanie się do doświadczenia podsuwa pewne zagadnienia, które wykazują spore zbieżności z naszym tekstem. Oto niektóre z nich: nie zawsze mali i słabi są osobami dobrymi i godnymi szacunku; nie jesteśmy wszyscy jednakowi, sam Bóg obdarzył nas różnymi darami; także i umiłowani przez Boga są wolni i na Jego propozycje odpowiadają lepiej lub gorzej; pasterzowi łatwiej jest poświęcić się bliższym, niż oddalonym itp.

M.4

Wymienię przykładowe postanowienia, np. zamierzam unikać myślenia i mówienia, że: niektóre osoby są tak małe, że nawet Bóg się o nich nie troszczy; Bóg obdarza specjalnymi darami tylko osoby, które na nie zasługują; pasterz nie powi-

nien tracić czasu na szukanie jednostki itp. Z tych negatywnych sformułowań można oczywiście określić także postanowienia pozytywne.

#### M.5

Pojawiają się tu wskazania podobne do postanowionych wcześniej, np.: będę wszystkich traktować dobrze, ale w sposób szczególny tych najmniejszych; kiedy napotkam małych, będę ich traktował jak aniołów; styl ewangeliczny uczynię moim własnym i zatroszczę się zwłaszcza o najmniejszych; poświęcę więcej czasu i energii dla odnalezienia choćby jednej osoby zagubionej itp.

### 5.4 poziom homilii/katechezy (H):

#### H.1

Tekst, przynajmniej w ogólności, jest odbiciem sytuacji, jaka zaistniała we wspólnocie Mateusza Ewangelisty: podobnie jak uczniowie Jezusa (w w. 18,1 zastanawiają się, kto z nich jest lub będzie najważniejszy), tak teraz starożytni chrześcijanie ze wspólnoty Mateusza nie są wolni od rozterek, które mogą przekształcić się w ciężką pokusę. Ich postawa może przyczynić się do tego, że słabi i mali zaczną tracić wiarę. Wygląda na to, że niektórzy członkowie wspólnoty pogardzają nimi, osądzają ich jako nieprzydatnych, mało wartościowych. Także wśród pasterzy zdarzają się tacy, dla których czas poświęcony tym małym wydaje się być czasem straconym.

#### H.2

Nie wiemy dokładnie jakie efekty przyniosło słowo Boże w tamtej sytuacji. Fakt, że zostało ono zapamiętane, zapisane i rozpowszechnione, wskazuje na przynajmniej jakąś owocność; tekst przypowieści nie stałby się tekstem biblijnym, gdyby nie posiadał takiej wartości. Pewne tego potwierdzenie znajdujemy w wypowiedziach Ojców Kościoła, którzy w swoich opisach pierwotnych wspólnot chrześcijańskich dają dowody, iż słowo kierowane do nich nie pozostało bez echa.

#### H.3

Można doszukać się pewnych sytuacji analogicznych do tej opisanej u Mateusza. Również wśród nas dzisiaj są: tacy, którzy uchodzą za ważnych i tacy, którzy się nie liczą; tacy, którzy mają władzę i moc, inni są biedni i mali; tacy, którzy są mocni i pogardzają słabymi; pasterze troszczą się o bliskich, a nie próbują sprowadzać zabłąkanych; wielu nie wierzy, że słabi i mali są ważni dla Boga.

#### H.4

Słowo spotyka także nas. Może spowodować konkretne gesty nawrócenia, dostrzegamy bowiem w tej perykopie poważne ostrzeżenie ze strony Boga: rozumiemy, że mali są naprawdę cenni w oczach Boga; czujemy się bardziej zde-

cydowani, by zwalczać w sobie instynkt pogardzania drugim człowiekiem; oceniamy jako pozytywne i szczerze postępowanie pasterza z przypowieści; dostrzegamy, że Bóg rzeczywiście pragnie zbawienia wszystkich. W jaki sposób? Wystarczy wyobrazić sobie samego w gronie uczniów Jezusa lub jako członków pierwotnej wspólnoty, a wtedy to słowo przemówi do nas.

Pomijam *H.5*, *H.6* ze względu na wcześniejsze założenie, iż adresatami są dorośli.

#### *H.7*

Jeszcze raz przypominam, że sytuacja wskazana powyżej jest jedną z możliwych; doświadczenie duszpasterskie podpowie nam szereg innych. Każda z nich będzie miała swoją fizjonomię i swoje możliwości. Tutaj, na zasadzie przykładu, podaję jedynie pewien zarys. Przypowieść odnosi się do osób, które w danej wspólnocie pełnią funkcję pasterzy, przewodników, liderów. Mają przed sobą z jednej strony osoby ważne w środowisku (społecznym, kulturalnym, ekonomicznym czy duchowym), z drugiej – inne, takie, które wydają się być pozbawione tego wszystkiego. Niemalże instynktownie pasterze poświęcają cały swój czas (lub jego większą część) tym pierwszym, a zapominają (lub pomijają) tych drugich.

#### *H.8*

Aplikacja musi dokonać się w oparciu o „strukturę analogii”. Po odnalezieniu elementów paralelnych (por. *K.3*) można uzyskać więcej jasności i porządku, np. łatwiej wtedy zrozumieć, że badany przez nas tekst ma znaczenie także dla współczesnych odbiorców, współczesnych duszpasterzy: dziś także osoby małe i słabe są bardzo ważne dla Boga; dobry duszpasterz chrześcijański w każdej sytuacji postępuje tak jak Bóg; o ostatnich, słabych, małych dbamy więcej niż o innych; nie będzie stratą energii pastoralnej szukanie zagubionej owcy; także osoby mało znaczące są naprawdę kandydatami do zbawienia itp.

## **6. Podsumowanie**

W oparciu o przeprowadzone działania na różnych poziomach interpretacyjnych mogliśmy się przekonać, że całościowe ujęcie istnieje, choć nie zawsze pamiętamy o nim lub nie uznajemy go za takie. Sugestie podane w niniejszym artykule mają być przydatne tym, którzy podejmując taki wysiłek, szukają praktycznych wskazówek, jak to zrobić.

Zaproponowany model hermeneutyczny może wydawać się nazbyt schematyczny i nieco sztuczny, ale jestem przekonany, że właściwie wykorzystany pozwoli na poprawne rozumienie tekstów biblijnych pod kątem ich przydatności homiletycznej. Jest to propozycja otwarta, dlatego zachęcam czytelników do dalszych poszukiwań i osobistych uzupełnień.

| Lp. | EGZEGEZA (E)                                                                                               | TEOLOGIA (T)                                                                                                          | MEDYTACJA (M)                                                                                                             | HOMILIA / KATECHEZA (H)                                                                          |
|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|
|     | I = porównanie znaczenia źródłowego                                                                        | I = dokonywanie syntez                                                                                                | I = zaangażowanie                                                                                                         | I = zaobcowanie                                                                                  |
|     |                                                                                                            | I = 1-4: teologia biblijna                                                                                            | I = 1-5: medytacja „dla mnie”                                                                                             | I = 1-4: zastosowanie ogólne                                                                     |
|     |                                                                                                            | II = 5-10: teologia dogmatyczna i systematyczna                                                                       | II = 6-10: medytacja „dla nas”                                                                                            | II = 5-10: zastosowanie szczegółowe                                                              |
| 1   | Określić <i>tekst</i><br>(= wskazać najpóźniejsze wariantry tekstowe)                                      | 1 Jak się mają do siebie sytuacja i redakcja?<br>(por. E:8 + E:9)                                                     | 1 Jakże jest przesłanie oryginalne, źródłowe?<br>Do kogo jest skierowane?<br>(por. T:1)                                   | 1 Badany tekst<br>zrodził się w innej (źródłowej) sytuacji duszpasterskiej<br>jakiej?            |
| 2   | Określić <i>kontekst</i><br>a) bliższy, bezpośredni; b) dalszy, szerszy                                    | 2 Która z syntez rozwinąć w ramach całego ST lub NT?<br>(por. E:10)                                                   | 2 Czy istnieją analogie pomiędzy<br><i>kontekst</i> sytuacją i <i>moją</i> sytuacją?                                      | 2 Czy słowo Boże spotkało się z <i>kontekst</i> sytuacją?<br>W jaki sposób?                      |
| 3   | Określić <i>intencję</i> <i>liturgii</i><br>(= którego autor używa najczęściej)                            | 3 Jaką syntezę dokonać w <i>historii</i> <i>zawierania</i> (ST+NT)?<br>(por. E:10)                                    | 3 Czy można znaleźć powiązanie z innymi tematami?<br>(np. z mottem <i>światła</i> <i>chrześcijaństwa</i> )                | 3 Czy sytuacja <i>liturgia</i> jest podobna do <i>kontekstu</i> <i>źródłowego</i> ?<br>Dlaczego? |
| 4   | <i>Fakty</i><br>(= wyrażenie terminów lub sposobów wyrażania)<br>[np. porównać 2 lub 3 <i>zawierania</i> ] | 4 Wyrazić <i>przekaz</i> <i>zawierania</i> zawarte w tekście<br>w określeniach biblijnych                             | 4 <i>Moja</i> sytuacja egzystencjalna:<br>co <i>ja</i> mogę / muszę <i>myśleć</i> lub <i>czuć</i> ?<br>Jak się modlić?    | 4 Czy to słowo Boże może spotkać także nas <i>liturgia</i> ?<br>W jaki sposób?                   |
| 5   | Określić <i>styl</i> <i>liturgii</i> / lub <i>ruk</i><br>(= wskazać różne postacie / zmiany akcji)         | 5 Jak <i>wyrażenie</i> (= idee / uczucia) mamy?                                                                       | 5 <i>Moja</i> sytuacja egzystencjalna:<br>co <i>ja</i> mogę / muszę <i>czuć</i> ?                                         | 5 Rozpatrujemy konkretną sytuację: np. <i>modlitwę</i> .<br>Jaka?                                |
| 6   | Wskazać <i>tekst</i> <i>paralelny</i> <i>Nizsz</i><br>(= wskazać niektóre teksty podobne do ST / NT)       | 6 Czy istnieją <i>tema</i> , <i>paralelny</i> , nie biblijne przesłania?<br>(chrześcijaństwo lub pozachrześcijaństwo) | 6 Kto z nas jest taki sam lub podobny<br>do pierwotnych adresatów?                                                        | 6 Czy badany tekst zawiera jakiś przesłanie dla <i>nas</i> ?<br>Jak go zastosować?               |
| 7   | Wskazać <i>tekst</i> <i>paralelny</i> <i>dalszy</i><br>(= wskazać niektóre teksty podobne do ST / NT)      | 7 Czy któryś z tekstów Magisterium Kościoła<br>używa tego fragmentu? W jaki sposób?                                   | 7 Czy istnieje analogia między<br><i>kontekst</i> sytuacją i <i>moją</i> sytuacją?                                        | 7 Rozpatrujemy konkretną sytuację: np. <i>światło</i> .<br>Jaka?                                 |
| 8   | Określić znaczenie pierwotne (źródłowe, oryginalne)<br>[np. w NT - Jezus / pierwsi chrześcijanie]          | 8 Czy ten fragment może wnieść coś do tradycyjnych<br>traktatów teologicznych? W jaki sposób?                         | 8 Czy ten temat ma powiązanie z innymi tematami?                                                                          | 8 Czy badany tekst zawiera jakiś przesłanie dla <i>nas</i> ?<br>Jak go zastosować?               |
| 9   | Określić znaczenie redakcyjne<br>(= zwrócenie z perspektywy autora / redaktora)                            | 9 Czy ten fragment może zasugerować jakiś refleksję<br>ekumeniczną? W jaki sposób?                                    | 9 <i>Moja</i> sytuacja egzystencjalna:<br>co <i>my</i> możemy / musimy <i>myśleć</i> lub <i>czuć</i> ?<br>Jak się modlić? | 9 Rozpatrujemy konkretną sytuację: np. <i>modlitwę</i> .<br>Jaka?                                |
| 10  | Określić znaczenie biblijne<br>(= w ST + NT [czyli w całym - utor - utor...])                              | 10 Wyrazić <i>przekaz</i> <i>zawierania</i> zawarte w tekście<br>w określeniach współczesnych                         | 10 <i>Moja</i> sytuacja egzystencjalna:<br>co <i>my</i> będziemy mogli / musimy <i>czuć</i> ?                             | 10 Czy badany tekst zawiera jakiś przesłanie dla <i>nas</i> ?<br>Jak go zastosować?              |

## Summary

### *Four-level Model of Interpreting biblical Text: practical Guide with Example*

There are different approaches to the study of the Holy Scripture: I read/study the Bible to find principal meanings; I read/study the Bible to find the foundations of Christian doctrine taught in the catechism and by the clergy; I read/study the Bible to draw on spiritual nourishment; I read/study the Bible to find materials for teaching catechism or to use in homilies. Each of these approaches can be assigned more scholarly terminology: exegesis, theology, meditation, homily/catecheses.

This article suggests that a practical form of interpretation of biblical text is based on the analysis of the past and propositions for the present, as well as on the conviction that there is a possibility of reading the text on the four before-mentioned levels. The earliest interest in different meanings of the Bible (so popular in ancient times) does not serve to only remember the past; today it is also possible (without entering the never-ending scholarly discussions) to find a concrete solution, practical, customized to contemporary critical consciousness. We should and need to learn from all possible sources; shadows of the past, which often fall on our present struggles, instead paralyzing us, should motivate us to act.

Since there is only one biblical text and it has only one source – the Holy Spirit – it is necessary to bring all methods of interpretation in some sort of unity, taking into account diverse anticipations and levels of preparedness of its readers.

This article attempts to coordinate various methods used by different disciplines in the study of biblical texts, and the received results. It also attempts to show that by using past accomplishments (the Medieval model of “four senses”) it is possible, as well as today, considering various approaches and the one Bible, to create a practical and understandable model of interpretation.

Based on theoretical guidelines (additionally listed in abbreviated table form attached to this article) a four-stage interpretation was completed of the New Testament parable of the lost sheep (Mt 18: 10-14).

The proposed hermeneutical model may appear too schematic and somewhat artificial, but its proper use allows for the correct understanding of biblical text when it comes to being homiletically useful. The model presented in this article is an open proposal and should serve to encourage preachers to further research and personal inclusions. (js)



## SZCZEPAN KRAJEWSKI OFMCONV JAKO TEOLOG FUNDAMENTALISTA

### 1. Droga rozwoju naukowego

W galerii wykładowców teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie jest o. Szczepan Józef Krajewski, jedna z wybitnych postaci franciszkańskich. Urodzony w 1919 roku w Muszynie, pochodził z niezamożnej rodziny. Po ukończeniu szkoły powszechnej w latach 1927-1933, zgłosił się do tzw. Małego Seminarium Misyjnego OO. Franciszkanów w Niepokalanowie. Tam w latach 1933-1937 ukończył cztery klasy szkoły średniej. Jednakże egzamin maturalny zdał dopiero w 1939 r. w II Gimnazjum Państwowym we Lwowie, już jako brat Szczepan. Następnie rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w wyższym seminarium franciszkanów we Lwowie. Ze względu na specyfikę warunków wojennych (wojna, zajęcie Lwowa przez Armię Czerwoną) jego studia zostały skrócone, tak że już „br. Szczepan 11 sierpnia 1942 r. złożył wieczyste śluby zakonne, 16 sierpnia otrzymał w Czyszkach subdiakonat, 23 sierpnia diakonat, a 30 sierpnia tegoż roku został wyświęcony na kapłana w kościele Franciszkanów we Lwowie”<sup>1</sup>.

Z zachowanych świadectw ze szkoły średniej, a także z lat jego studiów w kolegium filozoficzno-teologicznym we Lwowie wynika, że był dobrym uczniem i studentem. Świadczą one nie tylko o jego naturalnych zdolnościach naukowych, ale także zapewne o pracowitości, co jeszcze bardziej uwidoczni się w czasie jego specjalistycznych studiów teologicznych i pracy profesor-

---

<sup>1</sup> S. Barcik, *Sylwetki profesorów seminarium franciszkanów w Krakowie*. 2. Szczepan Józef Krajewski OFMConv (1919-1975), „W nurcie franciszkańskim” nr 2, Kraków 1990, s. 237; zob. też: J. Bar, *Krajewski Szczepan Józef (1919-1975)*, [w:] *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 247-248.



skiej. Jak bowiem zauważa jego biograf, o. Symeon Barcik, o. Szczepan „ustawicznie się doksztalcał, pogłębiał swoją wiedzę. Świadczą o tym choćby pozwolenia na czytanie książek i czasopism wówczas zakazanych...”, jak i prośba skierowana w 1957 r. po siedmiu latach nauczania w seminarium o roczny urlop od nauczania i innych obowiązków. Motywował ją tym, że „pragnął pogłębić swoje wiadomości, przygotować nowy skrypt dla studentów, zapoznać się z różnymi metodami prowadzenia seminariów naukowych, pojechać do różnych uczelni i bibliotek”<sup>2</sup>.

Osobiste zdolności, pracowitość i dążenie do pogłębiania własnej wiedzy kierowały go ku dalszym studiom specjalistycznym. Już w lutym 1944 r. zaczął studiować filozofię na tajnym Uniwersytecie Lwowskim, co musiał przerwać ze względu na wojnę. Potem został skierowany na studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tutaj w 1946 r. uzyskał tytuł magistra teologii na podstawie rozprawy pt. *Stosunek Tradycji kościelnej do Pisma Św. i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła według Franzelina, Scheebena i Dieckmanna*.

Wybór tematu tej pierwszej naukowej rozprawy, jak i jej przeprowadzenie zdają się świadczyć, że młody o. Szczepan zamierzał iść drogą naukowej refleksji w zakresie ówczesnej apologetyki. Problematyka Tradycji kościelnej a także Urzędu Nauczycielskiego Kościoła zawsze była przedmiotem rozważań teologów apologetów. Z drugiej strony podjęcie tego tematu *według Franzelina, Scheebena i Dieckmanna* może świadczyć o tym, że interesowała go nie tylko dawna myśl teologiczna (Franzelin), ale i to, co było pewną nowością w nowych teologicznych ujęciach (Scheeben i Dieckmann). Już tutaj uwidocznia się jego wierność dla tradycji teologicznej i otwartość na nowe ujęcia. Potwierdza to jego praca doktorska, którą zakończył specjalistyczne studia w zakresie apologetyki na KUL (1947-1950). Tutaj poszedł jeszcze dalej w głąb teologicznej tradycji kościelnej pisząc rozprawę *Faustyna Socyna nauka o objawieniu*. Podjął w niej jeden z zasadniczych tematów teologiczno-apologetycznych: zagadnienie objawienia. Praca ta świadczy też o jego dążeniu do zdobycia rzetelnej wiedzy teologicznej, także w wymiarze poglądów i opinii nieprawowiernych. Sięgnięcie do nauki Faustyna Socyna (1539-1604), jednego z najwybitniejszych teoretyków polskich arian, świadczy także, że młody teolog Krajewski chciał uprawiać swoją teologię nie tylko w sferze teoretycznej, ale w pewnej konfrontacji z poglądami wywodzącymi się z reformacji. Było to zgodne z ówczesnym pojmowaniem apologetyki jako teologii nie tylko uzasadniającej prawdziwość wiary chrześcijańskiej, ale przede wszystkim podejmującej teologiczną dyskusję, a nawet walkę z przeciwnikami nauki katolickiej. Tu już widać jego, widoczną

---

<sup>2</sup> S. Barcik, *Sylwetki profesorów*, ss. 238-239.

także w jego późniejszych skryptach dla studentów teologii, tendencję łączenia teoretycznych rozważań z ich praktycznym odniesieniem do rzeczywistości.

Z drugiej strony porównanie jego pracy magisterskiej i doktorskiej świadczy, że jego zainteresowania teologiczne przemieszczały się od zainteresowań eklezjologicznych do ogólnopologetycznych. Wydaje się także, że można zaryzykować pogląd, iż jego teologiczny rozwój szedł metodą wstępującą: od eklezjologii do chrystologii. Zdają się to potwierdzać pozostawione przez niego w formie skryptów dla studentów opracowania zagadnień apologetycznych. O. Szczepan bowiem po doktoracie podjął w seminarium franciszkańskim w Krakowie pracę profesora apologetyki, którą wykonywał przez prawie 20 lat, w ostatnim okresie dojeżdżając z Wrocławia i Głogówka. Praca ta całkowicie go pochłaniała. Píše jego biograf, że „dokładne przygotowanie wykładów z teologii apologetycznej, religioznawstwa, wstępu do dogmatyki (te bowiem przedmioty wykładał w ciągu czasokresu nauczania w seminarium krakowskim), prowadzenie seminarium naukowego z apologetyki – to wszystko wiele go kosztowało”<sup>3</sup>.

## 2. Dorobek apologetyczny

O. Szczepan Krajewski wykładał w seminarium wspomniane przedmioty bardzo przejrzyście, jasno i z dużym zaangażowaniem. Świadczą o tym nie tylko wspomnienia jego uczniów, jego zachowany notes, w którym zapisywał dane o swoich studentach i ich egzaminach, ale przede wszystkim opracowane przez niego skrypty, później odbite na powielaczu. Zachował się w franciszkańskiej bibliotece maszynopis jego wykładów, głoszonych w roku 1956/57 w franciszkańskim seminarium w Krakowie, pt. *Apologetyka*. Zachowały się także jego *Wykłady z religioznawstwa i apologetyki*, zawierające *Materiały wykładów religioznawstwa i Teologię fundamentalną*<sup>4</sup>. Opracowania te pochodzą z roku 1965, jak można ustalić na podstawie stopki jednego z egzemplarzy skryptu *Teologia fundamentalna*. Można także przyjąć, że również jego wykłady z religioznawstwa pochodzą z tego samego okresu, skoro znalazły się w tym samym tomie, co wspomniany skrypt z teologii fundamentalnej.

Skrypty te nie tylko pokazują jego osobiste zaangażowanie w dobre przeprowadzenie wykładów, jego osobistą pracę, wiedzę i doksztalcanie, ale przede wszystkim dają nam możliwość poznania jego myśli apologetycznej. Dzięki nim można bowiem nie tylko poznać, w jaki sposób o. Krajewski wykładał klery-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 238.

<sup>4</sup> Skrypt ten zachował się także w kilku egzemplarzach. Nadto przechowały się jego artykuły, publikowane czy to jako kazania w Bibliotece kaznodziejskiej, czy jako artykuły popularne w „Przeglądzie Katolickim”, organie Polskiej Misji Katolickiej w Australii i Nowej Zelandii. J. Bar, *Krajewski Szczepan Józef*, s. 245.

kom teologią apologetyczną czy religioznawstwo, ale także poznać ujmowanie wykładanego materiału, metodę przekazu, wskazać na ważne wg o. Szczepana cechy przekazywanej problematyki apologetycznej. Jednym słowem, stanowią one dobry materiał do poznania o. Krajewskiego jako teologa fundamentalisty. Wprawdzie w procesie ich analizy należy wziąć pod uwagę, że mamy tu do dyspozycji nie jakieś dzieło tematyczne, ale skrypt dla studentów seminarium, co niewątpliwie narzucało temu opracowaniu pewną formę. Ponadto należy pamiętać, że wykład teologii w seminarium odbywał się według pewnego „ratio studiorum”, które narzucało wykładowcy podjęcie pewnych zagadnień, a pominięcie innych. Niemniej jednak można z tych opracowań wyciągnąć pewne wnioski o postawie badawczej ich twórcy.

### 3. Pierwszy wykład: *Apologetyka*

Pierwszy jego skrypt nosi, jak wspomniano, tytuł *Apologetyka*. O. Krajewski w pierwszym okresie swego naukowego rozwoju opowiedział się bowiem za tradycyjną apologetyką; stąd jego wykład tego przedmiotu ma także tradycyjną strukturę. Po zreferowaniu zagadnień wstępnych, dotyczących „teologii fundamentalnej – apologetyki”, przechodzi do zasadniczego wykładu. Wykład ten przyjmuje tradycyjną strukturę trzech traktatów.

Pierwszy z nich, *De religione*, rozłożony jest na dwie części: I. *O religii w ogólności*, i cz. II. *O religii objawionej*. W części poświęconej religii w ogólności o. Krajewski wskazywał na psychologię, historię i filozofię religii jako na dziedziny wiedzy zajmujące się badaniem zjawiska religii. Następnie omawiał „istotne” zjawiska życia religijnego, czyli takie, jakie „stwierdzamy u każdego bez wyjątku człowieka religijnego - albo inaczej: bez których nie można by w ogóle mówić o religii”<sup>5</sup>. Zaliczają się tu „pewne swoiste idee, poglądy i przekonania” oraz „pewne swoiste sposoby praktycznego zachowania się człowieka pod wpływem owych poglądów i przekonań”<sup>6</sup>. Do pierwszych zaliczył: przekonanie o istnieniu natury i nadnatury, bóstwo, zbawienie, objawienie, cud, łaskę, grzech, wiarę. Do grupy czynów religijnych: modlitwę, ofiarę, obrzędy sakralne, postępowanie moralne i, co jest tu pewnym *specificum*, ascezę.

Następnie, wskazując na fakt, że religia nie daje się sprowadzić do filozofii, psychologii, metafizyki, moralności czy estetyki, podkreślał, że religia jest fenomenem *sui generis*. Wprawdzie uważał, że „religia w ogólności nie istnieje, tak samo jak nie istnieje człowiek w ogólności. Są tylko poszczególne religie”<sup>7</sup>,

<sup>5</sup> Sz. Krajewski, *Apologetyka*, s. 33.

<sup>6</sup> Tamże, s. 33.

<sup>7</sup> Tamże, s. 58.

niemniej jednak sądził, że wyniki badań historycznych, psychologicznych i fenomenologicznych nad religią dają podstawę do sformułowania wspólnego wszystkim religiom określenia. Przyjmował, że religia w znaczeniu subiektywnym „jest oddaniem się całej osobowości człowieka Bogu jako swojemu Stwórcy i Przeznaczeniu”, natomiast w znaczeniu obiektywnym, przyjmowanym przez nauki empiryczne i zdrową filozofię religia byłaby „zespołem wierzeń, obowiązków moralnych i obrzędów zewnętrznych ku czci bóstwa”<sup>8</sup>.

Określiwszy czym jest religia, w rozdziale drugim swego wykładu zajął się zagadnieniem jej pochodzenia. Spośród znanych sposobów tłumaczenia i teorii genezy religii, omawiał niektóre naturalistyczne teorie tłumaczące genezę religii (wspomina o szkole „mitologii natury”, o hipotezach, widzących początek religii w fetyszyzmie, totemizmie, manizmie, animizmie, w istnieniu jakiejś preanimistycznej wiary w siły i magię). Rozwazał teorie psychologiczne i teorie tłumaczące ją jako wynik walki klas. Wreszcie podjął w swoich rozważaniach problem monoteizmu, szczególnie jako wynik badań szkoły historyczno-kulturowej (W. Schmidt, W. Koppers, inni). Jako wynik badań tej szkoły przyjął istnienie u ludów prakultury religii opartej na fundamencie monoteizmu<sup>9</sup>. Wszystko to jego zdaniem prowadzi do stwierdzenia, że „w ostatecznej ocenie historycznego doszukiwania się początków religii trzeba stwierdzić, że żadna ze szkół ewolucjonistycznych nie dała zadowalającego wyjaśnienia, a szkoła historyczno-kulturowa ostatecznie rozproszyła złudzenia, jakoby metodą historyczną dało się wykryć „początek” religii. Skoro najstarsze znane nam ludy są już w pełni religijne, a o ludach wymarłych nic pewnego twierdzić nie można, niemożliwym jest dociec historycznie, skąd się wzięła religia na świecie. Dla rozwiązania tej kwestii trzeba uciec się do rozumowania pośredniego, opartego na danych nie tylko historycznych, ale i psychologicznych”<sup>10</sup>. Ich analiza prowadzi do wniosku, że „właściwą podstawą przeżycia religijnego jest spontaniczne poznanie Boga-Stwórcy na skutek kontemplacji świata i życia ludzkiego. (...) To spontaniczne poznanie Boga jest człowiekowi bardzo ułatwione przez wrodzone skierowanie duszy ludzkiej do Boga. W następnym etapie świadomość istnienia Boga-Stwórcy łączy się z uznaniem swojej od Niego zależności, skąd całkiem już naturalnie płyną religijne wierzenia i akty...”<sup>11</sup>. Tyle mogą powiedzieć nauki przyrodnicze. Natomiast teologia dogmatyczna, badająca objawienie Boże, może iść dalej i wskazać odpowiedź na pytanie czy „człowiek rzeczywiście doszedł do pozna-

---

<sup>8</sup> Tamże, ss. 59-60.

<sup>9</sup> „Nie ulega więc wątpliwości, że u najstarszych dostępnych ludów znajdujemy w pełni rozwiniętą religię opartą na fundamencie monoteizmu”, tamże, s. 72.

<sup>10</sup> Tamże, s. 72.

<sup>11</sup> Tamże, ss. 72-73.

nia Boga i stał się religijnym, czy też może Bóg bezpośrednio objawił się ludziom i pouczył ich w właściwym do siebie stosunku, a skłonności i rozumowania naturalne były tylko podporą tak powstałej religii?"<sup>12</sup>. Tak więc „głównym źródłem wszystkich religii byłoby pierwotne objawienie Boże, a skłonności i rozumowania naturalne byłyby jej duchową dobudową ze strony człowieka”<sup>13</sup>.

Po tym stwierdzeniach o. Krajewski rozpatrywał temat konieczności religii w kontekście lekceważenia religii w ogóle i indyferentyzmu absolutnego, wyrażanego przez materializm, pozytywizm, deizm i, jak to ujmował, w formie dyletantyzmu religijnego. Wskazując na błędność tych poglądów i związane z nimi trudności, wykazywał konieczność religii tak w życiu indywidualnym człowieka, jak i całych społeczeństw. Posługuje się tu rozumowaniem metafizycznym oraz pomocniczo argumentacją historyczną<sup>14</sup>. Rozważał przy tym problem relatywizmu religijnego i typologii religii, aby wreszcie dojść do przekonania, że tylko jedna religia może być prawdziwa. Nadto – konkludował o. Szczepan – z rozważań nad koniecznością religii wynika pozytywny obowiązek przyjęcia religii – tej jedynej prawdziwej religii. Religia chrześcijańska uważa się za religię objawioną i jedynie prawdziwą. To zaś wymaga krytycznej oceny nadprzyrodzoneści i boskości objawienia chrześcijańskiego.

Podejmując to zagadnienie starał się ustalić pojęcie i możliwości objawienia. Przyjął, zgodnie z obowiązującą wówczas w apologetyce normą, intelektualistyczne pojęcie objawienia: „Manifestatio veritatis sive naturalis sive supernaturalis, a Deo loquente homini auctoritative facta”<sup>15</sup>. W zakresie możliwości objawienia referował krótko poglądy błędne, aby stwierdzić, że „możliwe jest objawienie pośrednie lub bezpośrednie prawd, nie tylko naturalnych, ale i nadprzyrodzonych, a nawet tajemnic”<sup>16</sup>. Jeżeli objawienie jest możliwe, to mogło zaistnieć. Mogło zaistnieć również dlatego, że jest wręcz konieczne moralnie dla poznania prawd etyczno-religijnych i absolutnie dla poznania tajemnic nadprzyrodzonych. Pierwsza część tego twierdzenia daje się uzasadnić psychologicznie i historycznie, natomiast o drugiej o. Krajewski stwierdza, że „jest dogmatem Kościoła, a wynika z samego pojęcia tajemnicy nadprzyrodzonej”<sup>17</sup>.

Dokonane objawienie powinno być jednak zweryfikowane. Służyć temu mają jego kryteria, czyli „znaki do rozpoznania objawienia Bożego”, zwane tak-

<sup>12</sup> Tamże, s. 75.

<sup>13</sup> Tamże, s. 77.

<sup>14</sup> „Podstawę absolutnego obowiązku religii dla jednostek i społeczeństw uzasadniamy najpierw wspomnianym już rozumowaniem metafizycznym, po czym naszkicujemy pomocniczo argument historyczny”, tamże s. 86.

<sup>15</sup> Tamże, s. 98.

<sup>16</sup> Tamże, s. 100.

<sup>17</sup> Tamże, s. 105.

że „motywami wiarygodności objawienia”. Wszystkie one jednak mają znaczenie, o ile są cudami<sup>18</sup>. Po rozważeniu pojęcia cudu<sup>19</sup> jako zdarzenia podpadającego pod zmysły, nadzwyczajnego i boskiego (A. Tanquerey), jego możliwości i rozpoznania, mówił o wartości dowodowej kryteriów objawienia. Kryteria te to „znaki obiektywnie zewnętrzne, przede wszystkim cuda i prorocтва, następnie cudowne skutki głoszonej nauki, wreszcie wzniosłość i świętość wysłannika, czyli Legata”<sup>20</sup>. To stwierdzenie zdaje się stanowić logiczne uzasadnienie dla przejścia w wykładzie o. Krajewskiego do drugiego traktatu apologetycznego *De Christo Legato*.

Traktat ten miał odpowiedzieć z kolei na pytanie czy Jezus Chrystus swój system religijny zwany chrześcijaństwem przekazał w imieniu i powagą Boga, jako wysłannik Boży. To musi uwzględniać fakt, że „chrześcijaństwo istnieje historycznie w formie społeczności hierarchicznie zorganizowanej, a także poza nią”<sup>21</sup>. Cel ten zostaje osiągnięty w wykładzie przez wykazanie, że Jezus Chrystus jest postacią historyczną o własnej świadomości swego posłannictwa, a także przez wskazanie wzniosłości nauki Chrystusa samej w sobie, jak i wykazanie wyższości chrześcijaństwa wobec innych systemów religijnych.

Omawianie problemu historyczności Jezusa Chrystusa o. Krajewski rozpoczął od omówienia i krytyki założeń hipotez: mityzmu (Voltaire, Ch. F. Dupuis, Ch. F. Volney), idealistycznej D. F. Straussa i B. Bauera, mityczno-symbolicznej (J. N. Robertson, W. B. Smith, P. Jensen, A. Niemojewski, A. Drews, P. L. Couchoud) i materialistycznej (A. Kalthoff, K. Kautsky), aby następnie ukazać postać Jezusa w świetle dokumentów historycznych chrześcijańskich (omawia świadectwo Ewangelii i św. Pawła), dowodów żydowskich (Talmud, Józef Flawiusz) i pogańskich (Korneliusz Tacyt, Trankwillus Swetoniusz, Pliniusz Młodszy). Wskazywał także na tzw. dowód pośredni, czyli „liczne zjawiska i różne zmiany, które wskazują ściśle łączność powstającego chrześcijaństwa z wybitną osobowością Chrystusa”<sup>22</sup>. Dowód ten przeprowadzał w oparciu o opracowanie „Chrystus wobec historii”, wskazując na opinie niechrześcijan o Jezusie

<sup>18</sup> „Wszystkie nadprzyrodzone znaki na rzecz objawienia mają o tyle znaczenie, o ile podpadają pod kategorię cudu, skąd łatwo zrozumieć jego rolę w apologetyce” – tamże, s. 109.

<sup>19</sup> O. Szczepan ograniczył się tu jednak do ogólnej koncepcji cudu jako zdarzenia dostępnego poznaniu zmysłowemu, nadzwyczajnego, tzn. że można stwierdzić jego transcendentny charakter w stosunku do całości prawd działających w otaczającym nas świecie i boski, gdzie chodzi o rozpoznanie cudów jako działania Boga (problem cudów działanych przez duchy złe). Nie ma tu niestety nawet wzmianki o koncepcji cudu u św. Augustyna, czy św. Tomasza.

<sup>20</sup> Tamże, s. 116.

<sup>21</sup> Tamże, s. 119.

<sup>22</sup> Tamże, s. 154.

(np. Celsus, Lucjan z Samosaty, Serapion Bar Mara) i tych, którzy odpadli od chrześcijaństwa oraz na przekonania pierwotnych Kościołów. Następnie wykazywał prawdziwość tezy, że „Chrystus jawnie oświadczał, że jest Mesjaszem, Synem Boga i wysłannikiem Boskim: jego świadectwo jest obiektywnie prawdziwe”<sup>23</sup>. Podkreśla, że sam Jezus przypisywał sobie atrybuty, które przysługują samemu Bogu oraz publicznie głosił swoje Boskie Synostwo, bądź to wyraźnie, bądź też pośrednio. Chciał być uznany za wysłańca Boskiego i autentycznego nauczyciela religii.

Jego posłannictwo potwierdzają także Boże znaki, cuda. Przypomniawszy ogólną koncepcję cudu, jego rozpoznanie i wartość jako znaku, przedstawiał zagadnienie zmartwychwstania jako najważniejszego znaku Boga, poświadczającego posłannictwo Chrystusa. Przyjmując, że zmartwychwstanie to „fakt apologetyczny, dominujący nad początkami chrześcijaństwa, jedyny w swoim rodzaju motyw wiarygodności, który przelamał apostołów i ich słuchaczy i doprowadził ich do uznania boskiej tajemnicy nie rozpowszechnionej jeszcze, ukrytej w osobie Zbawiciela”<sup>24</sup>, przeprowadzał klasyczny dowód jego historyczności wskazując na rzeczywistą śmierć Chrystusa, odkryty pusty grób i chrystofanie.

Historyczny fakt Jezusa Chrystusa świadomego swego Boskiego posłannictwa staje u początków chrześcijaństwa, w jego historycznej i nadprzyrodzonej genezie. Chrystus jawi się bowiem jako niezwykle „Rabbi”, nauczający „jako władzę mający” (Mt 7, 29), a jego nauka stanowi „rzeczywiście harmonijny organizm doktrynalny substancjalnie identyczny z obecną nauką Kościoła”<sup>25</sup>. Jest to nauka, która niezwykle trafnie i szlachetnie odpowiada aspiracjom człowieka oraz jest syntezą wierzeń i zasad etycznych. Nie można jej udowodnić żadnego z błędów znanych w dziejach myśli ludzkiej. Jest także niezależna od współczesnych sobie systemów religijno-etycznych, które całkowicie przewyższa. Jest także wyższa w porównaniu z innymi wielkimi religiami świata. Zdaniem o. Krajewskiego „w rachubę wchodzi głównie dwa wielkie systemy religijne: buddyzm i mahometanizm”<sup>26</sup>.

O niezwykłości chrześcijaństwa świadczy także jego szybki rozwój jako religii, oraz świadectwo męczenników. Tego, zdaniem naszego apologety, nie da się inaczej wytłumaczyć, jak tylko przez przyjęcie interwencji Bożej, co prowadzi także do wniosku o jego nadprzyrodzonym charakterze.

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 163.

<sup>24</sup> Tamże, s. 183.

<sup>25</sup> Tamże, s. 185.

<sup>26</sup> O. Krajewski ma tu na myśli islam nazywając go raz „mahometanizmem”, kiedy indziej islamizmem. Dzisiaj już nie używa się nazwy „mahometanizm”, uchodzącej za niewłaściwą, obraźliwą dla muzułmanów.

Po tym stwierdzeniu o. Krajewski podjął rozważania w ramach trzeciego traktatu swego wykładu apologetycznego: *De Ecclesia*. Rozpoczął je od podania dowodów *apriori* na moralną konieczność władzy w religii chrześcijańskiej (ze względu na naturę człowieka, z badania samej natury religii, z natury objawienia chrześcijańskiego, z dziejów chrześcijaństwa). Jak sam zaznaczył, miało to być swoistego rodzaju przygotowanie do tezy, udawadniającej „na drodze historycznej, że Chrystus ustanowił swój Kościół jako społeczność w ścisłym tego słowa znaczeniu”<sup>27</sup>. Chrystus bowiem przepowiadał Królestwo Boże. Gromadził wokół siebie uczniów i zorganizował ich w prawdziwą społeczność, którą nazwał Kościołem. Udzieliwszy zaś im potrójnej władzy nauczania, rządzenia i uświęcenia, nadał jej charakter instytucji hierarchicznej. Teza ta jest według naszego autora historycznie pewna, o czym świadczą argumenty z Ewangelii i z historii Kościoła, teologicznie zaś „*de fide*”<sup>28</sup>. Dane te potwierdzają także, że „Apostołowie w całym Kościele od jego początków mieli potestatem collectivam”<sup>29</sup>. Taką samą władzę posiadają ich następcy, biskupi. Są oni „razem wzięci” z prawa Bożego następcami Apostołów. Z końcem II wieku są to już biskupi monarchiczni. Ich władza jako następców Apostołów zakłada przywilej nieomyślności, tak by Kościół nauczający był nieomyślny w rzeczach wiary i obyczajów. Wynika to z nauczania samego Chrystusa, poczucia i postępowania Apostołów i najstarszej tradycji.

Chrystus nie tylko ustanowił Kościół jako społeczność hierarchiczną, ale także jako monarchiczną. Wyraża się to w ustanowieniu prymatu Piotra i jego następców. Wprawdzie niektórzy twierdzą, że takiego prymatu nie ma, lub go po swojemu interpretują, ale nauką katolicką – uczył o. Szczepan – jest prawda, że „Chrystus wprost i bezpośrednio udzielił Piotrowi prymatu, nie tylko honorowego, lecz także prymatu jurysdykcji; czyli udzielił mu władzy nauczania, rządzenia i uświęcania w całym Kościele”<sup>30</sup>. Sam Piotr był wyróżniany przez Chrystusa w gronie Apostołów, on otrzymał obietnicę kluczy (Mt 16, 13-19) i właśnie jemu Chrystus je przekazał (J 21, 15-19), on też w pierwotnym Kościele swoją władzę wykonywał.

Ta władza prymatu na mocy prawa Bożego przeszła na jego następców, tzn. na biskupów rzymskich. W tym przedmiocie swoich rozważań o. Krajewski wskazywał, że sam Chrystus chciał, by prymat jurysdykcji udzielony Piotrowi przeszedł na jego następców, by Piotr przybył do Rzymu i tam założył swoją stolicę. Zatem biskupi rzymscy są następcami Piotra w prymacie z prawa Bożego. Prymat ten był

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 202.

<sup>28</sup> Tamże, s. 209.

<sup>29</sup> Tamże, s. 214.

<sup>30</sup> Tamże, s. 232.



uznawany „od czasów apostoelskich do średniowiecza bez żadnej przerwy. Najwięksi ojcowie i sobory podkreślali tę prawdę. Trzeba więc uznać, że władza ta pochodzi od Chrystusa i apostołów”<sup>31</sup>. Jest to władza szczególna, ciesząca się charyzmatem nieomylności<sup>32</sup>, co wynika z nauki Pisma Św. i Tradycji.

Następnie o. Krajewski przedstawiał w swoim wykładzie cechy (znamiona) Kościoła. Uważał przy tym, że dawny tok argumentacji apologetycznej ze znamion uległ modyfikacji. Argumentował, że już nie przeprowadza się rozumowania w ten sposób, że wykazuje się, iż „każdy byt ma jakości istotne, które odróżniają go od innych bytów. W ten też sposób prawdziwy Kościół powinien mieć przyzniooty istotnie widzialne i oczywiste, które by go odróżniały od kościołów fałszywych”, a „ponieważ Kościół rzymski posiada wyłącznie te wszystkie cechy, więc też jest on prawdziwym Kościołem Chrystusowym”<sup>33</sup>. Dzisiaj – uczył o. Szczepan – raczej przeprowadza się tę argumentację w oparciu o tzw. cud moralny Kościoła. Po prostu stwierdza się, że „jeśli w Kościele obecnie istniejącym stwierdzamy istnienie zjawiska ciągłej i trwałej świętości, cnoty moralnej w stopniu heroicznym, jeśli stwierdzamy w Kościele na całym świecie jedność, biorąc przy tym pod uwagę jego trwałość... w ten sposób dowodzimy, że Kościół posiada te wszystkie cechy, to na pewno jest to dowód boskiego charakteru tego Kościoła”<sup>34</sup>. Argument ten osiąga swój cel, gdy są wzięte pod uwagę wszystkie cechy. „Cechy te mają bowiem charakter negatywny, żadna z nich nie stanowi oddzielnie argumentu, decydującego o prawdziwości Kościoła”<sup>35</sup>.

Udowodniwszy w ten sposób boski charakter Kościoła, o. Szczepan przechodzi do konkluzji „całej apologetyki”<sup>36</sup>, że taki Kościół jest koniecznym do osiągnięcia zbawienia. Jest to względna konieczność środka z swej natury. Jeśli tak, to każdy kto chce być zbawionym powinien przyjąć Kościół i do niego należeć. Przynależność ta może być jednak przynależnością do jego ciała, czyli przynależność zewnętrzna, polegająca na wyznaniu wiary Chrystusowej pod zwierzchnością papieża; lub do duszy, czyli przynależność przez wewnętrzną wiarę i miłość, czyli „będące w stanie łaski poświęcającej”<sup>37</sup>. Może to być także przynależność *in iure* oraz *in voto*. W pierwszym wypadku wyjaśniał, że chodzi

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 255.

<sup>32</sup> „Biskup rzymski, gdy przemawia *ex cathedra*, jest nieomylny w rzeczach wiary i obyczajów, tak, że jego określenia same przez się, nie zaś dzięki zgodzie Kościoła, są niezmiennalne”, tamże, s. 256.

<sup>33</sup> Tamże, s. 264.

<sup>34</sup> Tamże, s. 265.

<sup>35</sup> Tamże, s. 265.

<sup>36</sup> Tamże, s. 277.

<sup>37</sup> Tamże, s. 278.

o przynależność, kiedy ktoś został ochrzczony, nie odstąpił od katolicyzmu, ani nie został wykluczony ze społeczności katolickiej przez ekskomunikę; w drugim przez wyraźne (katechumeni) lub niewyraźne pragnienie Kościoła. Każdy przeto, kto chce się zbawić powinien przynależeć do Kościoła. Ci przeto, którzy z własnej winy znajdują się poza Kościołem aż do śmierci, nie mogą być zbawieni. Taki jest sens adagium „*Extra Ecclesiam nulla est salus*”. Z drugiej strony może być ktoś, kto bez własnej winy pozostaje poza Kościołem. Taki człowiek może być zbawiony, jeśli pozostaje poza Kościołem w dobrej wierze, chce *in voto implicite* spełnić wszystko to, co Bóg jako koniecznie potrzebne do zbawienia ustanowił, „dopóki przez wiarę i miłość lub żal doskonały należy do duszy albo innymi słowy mówiąc, dopóki *in voto* należy do ciała Kościoła”<sup>38</sup>.

Po tych stwierdzeniach – stosując metodę dogmatyczną – podjął zagadnienie istoty wewnętrznej Kościoła i jego struktury. Wskazując na związek zachodzący między Kościołem a Chrystusem (doktryna o Mistycznym Ciele Chrystusa), podkreślał, że „Kościół Chrystusowy, czyli Kościół katolicki jest Ciałem mistycznym Chrystusa, czyli jest organizmem społecznym, składającym się ze struktury hierarchicznej i wewnętrznego życia nadprzyrodzonego, w którym niewidzialną głową jest sam Chrystus, *vis unitatis et fons vitalitatis*. Głową widzialną jest biskup rzymski, któremu podporządkowani są inni biskupi, członkami zaś są wszyscy, którzy przynajmniej przez wiarę związani są z Chrystusem”<sup>39</sup>. Oznacza to, że Kościół jest oblubienicą Chrystusa, dziewiczą matką wiernych, posiada kapłański charakter, dokonuje się w nim świętych obcowanie. Oznacza to także, że w Kościele istnieje realna władza, udzielona Piotrowi i Apostołom, którą Kościół wykonuje przez swe nieomyłne orzeczenia jako *magisterium doctrinale*; gdy wydaje zarządzenia dla dobra ogółu oraz sprawdza ich wykonanie. Realizuje się ona we władzy papieża i kolegium biskupów. Zdaniem naszego apologety „władza papieża może być nazwaną w tym sensie absolutną, że posiada on pełnię władzy i może ją sprawować niezależnie od wiernych i biskupów. Lecz władza papieża może być nazwana *temperata*, ponieważ papież jest tylko zastępcą Chrystusa i nie rządzi Kościołem według własnej woli, lecz w zależności od Chrystusa, którego praw zmieniać nie może. Władza w Kościele ma też pewien odcień arystokratycznej formy rządów, ponieważ na terytorium własnej diecezji biskupi rządzą. Władza w Kościele ma również coś z demokratycznego charakteru, ponieważ godność papieża czy biskupa nie jest dziedziczna, lecz na te urzędy wybierane są jednostki z różnych narodów i stanów społecznych”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 281.

<sup>39</sup> Tamże, s. 200.

<sup>40</sup> Tamże, ss. 310-311.

Wreszcie o. Krajewski w swoim wykładzie o Kościele przedstawiał problem stosunku Kościoła do państwa. Rozwagał go w świetle encyklik Leona XIII *Immortale Dei* i *Libertas*. Główna teza tego wywodu, wychodzącego od przedstawienia różnych błędnych opinii, głosiła, że „władza świecka i kościelna pochodzi od Boga. Istnieją jednak między nimi zasadnicze różnice”<sup>41</sup>. Zasadnicza różnica polega na tym, że „władza świecka jest ustanowiona, by strzegła i powiększała dobro wspólne obywateli, Kościół troszczy się o dobra duchowe”<sup>42</sup>. Każda z tych władz jest autonomiczna w zakresie swej kompetencji, obie jednak powinny współdziałać ze sobą. „Celem obu społeczności jest doskonałość tych samych ludzi, choć państwo troszczy się o nią przede wszystkim w zakresie dóbr materialnych, Kościół zaś duchowych i wiecznych”<sup>43</sup>. Taka współpraca między tymi władzami będzie możliwa, gdy prawa obu społeczności będą zachowane. Ich realizacja jest jednak nieco inna w różnych krajach i państwach (o. Krajewski mówił tutaj o państwie katolickim, akatolickim i niechrześcijańskim). Następnie nakreślał zasady postępowania odnośnie do wolności myślenia, mówienia, sumienia i kultu. Całość tego wywodu konkludował tezą: „człowiek ma swobodę sumienia i kultu, jednak w zależności od praw Bożych. Będzie to wolność od przymusu. W oparciu o metafizykę człowiek jest obowiązany wyznawać tę religię, którą uważa się za prawdziwą. Na tym polega wolność sumienia i kultu”<sup>44</sup>.

Po tym zagadnieniu omówił problem Tradycji jako źródła teologicznego. Po sprecyzowaniu pojęcia Tradycji stwierdzał, że wg nauki Soboru Watykańskiego I „tradycja boska, zachowana i wykładana przez autentyczne magisterium Kościoła jest nieomylnym i różnym od Pisma Św. objawieniem”<sup>45</sup>. Jest to Tradycja, która przewyższa Pismo Św. starożytnością (Pismo Św. powstało jako spisanie Tradycji), obszernością (wszystkie prawdy zawarte w Piśmie Św. mieszczą się w Tradycji, ale nie odwrotnie) oraz użytecznością (Tradycja sama może być dla każdego zrozumiała); natomiast Pismo Św. przewyższa Tradycję natychniem. Jest ona wraz z Pismem Św. dalszą regułą wiary. Natomiast magisterium Kościoła jest regułą wiary pochodną, zależną, ale bliższą. Jej zaś „nieomylność wynika z nieomylnego magisterium Kościoła, który tę Tradycję przechowuje”<sup>46</sup>. Jej rozpoznanie dokonuje się przede wszystkim przez rozpo-

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 323.

<sup>42</sup> Tamże, s. 324.

<sup>43</sup> Tamże, s. 325.

<sup>44</sup> Tamże, s. 331.

<sup>45</sup> Tamże, s. 334.

<sup>46</sup> Tamże, s. 336.

znanie czy dany dekret magisterium Kościoła jest orzeczeniem dogmatycznym. W tym kontekście o. Krajewski podawał konkretne wskazania, w jaki sposób można ująć dogmatyczny charakter orzeczeń soborowych, omawiał symbole wiary, wskazywał na ważność zgodnego nauczania ojców Kościoła i teologów przy zastosowaniu reguł ich tłumaczenia, wreszcie, co należy uwzględnić, przy powoływaniu się na consensus fidei.

Po omówieniu tych kwestii przeszedł do traktatu *De fontibus revelationis*. Omawiał w nim problem autentyczności tekstu Starego i Nowego Testamentu, a także problem historyczności i wiarygodności Ewangelii i Dziejów Apostolskich.

Analizując układ tegoż wykładu *Apologetyki* należy stwierdzić, że o. Szczepan opowiedział się tu za opinią tych autorów, którzy traktat o boskości chrześcijaństwa, traktat o boskim pochodzeniu i boskiej powadze Kościoła i traktat o źródłach objawienia ujmowali jako całość<sup>47</sup>. Powodem takiego ujęcia były nie tyle względy metodologiczne, ile praktyczne wymagania kursu seminaryjnego<sup>48</sup>. Względy te nakazały mu także „badania teoretyczne o kościele uzupełnić rozważaniem dogmatycznym nad istotą Kościoła oraz dogmatycznym traktatem o źródłach objawienia”<sup>49</sup>. Całość została poprzedzona traktatem *De religione*. Poszedł tu za powszechną praktyką, stosowaną w ówczesnej apologetyce, gdzie – jak sam stwierdza – „podręczniki wszelkich typów poprzedzają dociekania nad religią katolicką traktatem o religii i objawieniu w ogóle”<sup>50</sup>.

Po wtóre spostrzegamy, że w strukturze jego apologetycznego wykładu odnajdujemy zagadnienia, które z punktu metodologicznego wydają się być na niewłaściwym miejscu. Jeśli bowiem przyjąć, że w układzie wykładanego materiału odegrały zasadniczą rolę względy praktyczne, to i tak wydaje się dziwnym umieszczenie zagadnienia stosunku Kościoła do państwa w ramach traktatu dogmatycznego o Kościele. Jest to bowiem kwestia bardziej zewnętrzna, instytucjonalna niż dogmatyczna. Dotyczy bowiem wzajemnych relacji pomiędzy dwoma społecznościami, jakimi są Kościół i państwo. Być może, że wytłuma-

---

<sup>47</sup> „Inni autorzy sądzą, że chociaż metoda badania w obu wypadkach jest różna to jednak dopiero wszystkie trzy założenia składają się na wspólne pojęcie logicznych podstaw katolicyzmu i teologii. Różnice metod podkreślane przez pierwszą grupę nie wydają się tak wielkie, żeby rozbiły tę jedność. A zatem dyscyplina nasza ma obejmować traktat o boskości chrześcijaństwa, traktat o boskim pochodzeniu i boskiej powadze Kościoła, traktat o źródłach objawienia, a nawet może i szczegółowo metodologię teologiczną”, tamże, s. 4.

<sup>48</sup> „Trzecie czysto praktyczne rozwiązanie uważa rozumowy traktat o chrystianizmie i kościele za zasadniczy przedmiot dociekań. Metodologię teologii trzeba już przenieść do dogmatyki szczegółowej. Takie stanowisko zdaje się reprezentować podręcznik Tanquereya, który jest podstawą wykładów w naszym seminarium”, tamże, s. 4.

<sup>49</sup> Tamże, s. 7.

<sup>50</sup> Tamże, s. 7.

czenie tej kwestii moglibyśmy odnaleźć przez wskazanie, że o. Szczepan chciał wskazać na relację Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa, a więc społeczności pojętej bardziej teologicznie – do państwa, społeczności ujmowanej w kategoriach polityczno-społecznych. To mogłoby tłumaczyć w jakimś sensie umieszczenie tego rozważania w ramach dogmatycznego traktatu o Kościele.

Po trzecie, w swoim wykładzie o. Szczepan umieścił zagadnienia Tradycji w ramach traktatu dogmatycznego o Kościele, a nie w ramach traktatu *De fontibus Revelationis*, co wydaje się być nie do końca zrozumiałe. Ówczesna tradycyjna teologia zagadnienia dotyczące Tradycji rozważała przecież w traktacie *De fontibus Revelationis*. Wydaje się przeto, że w skrypcie przemieszczono błędnie – być może uczynili to jego redaktorzy – zagadnienie tradycji do zagadnienia stosunku Kościoła do państwa.

#### 4. Od apologetyki do teologii fundamentalnej

Drugi wykład reprezentuje jego *Teologia fundamentalna* z roku 1965. Porównanie tego dzieła z omówioną *Apologetyką* z roku 1956 prowadzi do wniosku, że o. Krajewski wraz z całą ówczesną teologią podążał drogą od apologetyki do teologii fundamentalnej. Jego pierwszy skrypt z roku 1956/57 nosił nazwę *Apologetyka* i ujmował zagadnienia zgodnie z obowiązującą jeszcze w tej dziedzinie normą. Uprawiana wówczas teologia apologetyczna zmierzała – jak to już sprecyzował J. N. Ehrlich – ku udowodnieniu Boskiej genezy religii chrześcijańskiej i autorytetu Kościoła. Służyć temu miały traktaty o religii, Objawieniu i Kościele<sup>51</sup>. Podobnie i o. Krajewski, rozważając problem naukowości apologetyki i jej związków z teologią dogmatyczną, uznawał wówczas, że celem teologii apologetycznej jest „cognitio credibilitatis et credentitatis fidei, czyli „uzyskanie pewności faktu objawienia i innych faktów uzasadniających rozumność wiary i obowiązek jej przyjęcia” oraz „stwierdzenie istnienia owego magisterium nieomylnego i autentycznego jako stróża objawionego słowa Bożego (cognitio magisterii infallibilis et authentici)”<sup>52</sup>. Cel ten miał być osiągnięty przy pomocy metody historyczno-filozoficznej. To „wymaga rozległych badań nad boskością chrześcijaństwa w ogóle, a katolicyzmu w szczególności”<sup>53</sup> i stanowi zasadniczy przedmiot badań apologetycznych. Wychodząc z tych metodologicznych założeń, o. Krajewski definiował za Tanquereyem, że „apologetica est scientia motivorum credibilitatis et credentitatis divinae revelationis a Jesu Christo alla-

<sup>51</sup> M. Rusecki, *Teologia fundamentalna*, [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej [red.], *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 416.

<sup>52</sup> Sz. Krajewski, *Apologetyka*, s. 3.

<sup>53</sup> Tamże, s. 3.

tae, et per Ecclesiam catholicam propositae”<sup>54</sup>, chociaż *de facto* dodał do swego wykładu jeszcze traktat *De religione*. Ostatecznie jego zasadniczy wykład apologetyczny przyjął strukturę trzech traktatów: *De religione*, *De Christo Legato* i *De Ecclesia*, uzupełnionych rozważaniem dogmatycznym nad istotą Kościoła, oraz dogmatycznym traktatem o źródłach objawienia.

Świadomy był przy tym dyskusji w obrębie tej dziedziny wiedzy, czy ma to być apologetyka, czy już teologia fundamentalna. Rozpoznawał apologetykę jako samodzielną dziedzinę wiedzy, zmierzającą przy pomocy metody historyczno-filozoficznej do uzasadnienia boskości chrześcijaństwa i Kościoła. Status zaś teologii fundamentalnej zdawał mu się być wówczas mniej jasny: była bowiem nazywana teologią fundamentalną, teologią ogólną, lub propedeutyką teologii<sup>55</sup>.

Wynika z tego, że o. Szczepan na tym etapie swojego teologicznego rozwoju opowiadał się za tradycyjną apologetyką, dyscypliną samodzielną i mającą już swój ugruntowany status naukowy<sup>56</sup>.

Jednakże nie zatrzymał się na tym etapie rozumienia owej dyscypliny wiedzy. Świadczy o tym jego opracowanie pt. *Teologia fundamentalna*. Zmiana samej nazwy nowego skryptu, opracowanego w mniej więcej w dziesięć lat później od *Apologetyki*, świadczy o przyjęciu przez jego autora nowszej wizji tej dyscypliny wiedzy. Mimo, że zdawał sobie sprawę, że jest to młoda nauka i nadal toczą się „dyskusje nad zadaniami i celem teologii fundamentalnej, jej drogą i metodą, budową i zakresem, jej nazwą i miejscem w teologii”<sup>57</sup> oraz, że „nie zakończył się jeszcze spór wokół niej: za i przeciw niej”<sup>58</sup>, poszedł już nową drogą nowej apolo-

---

<sup>54</sup> Tamże, s. 7.

<sup>55</sup> „Zwolennicy usamodzielnienia tej dziedziny badań ograniczają się konsekwentnie do dwóch kwestii stosujących metodę historyczno-filozoficzną, tj. do boskości chrześcijaństwa i Kościoła. Dalsze kwestie rządzące się metodą teologiczną polecają omawiać w specjalnym, ściśle już teologicznym traktacie. Dla podkreślenia odrębności tej nauki od teologii nazywają ją apologetyką. Opracowaniem tego typu jest Kwiatkowskiego „Apologetyka totalna”. Autorzy o podejściu teologicznym chcą widzieć w tej nauce wiedzę o logicznych podstawach teologii. Rozprawiają w niej najpierw o objawieniu chrześcijańskim. W następnym traktacie o Kościele charakterystyczne jest łączne omawianie Kościoła jako faktu historycznego i jako rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ta część zatrzymuje nazwę apologetyki. Obok niej równorzędnie występuje dogmatyczny traktat o źródłach objawienia, natomiast metodologię szczegółową omawia się raczej we wstępie do dogmatyki szczegółowej. Tak zorganizowaną całość zupełnie słusznie nazywają teologią fundamentalną, teologią ogólną, lub propedeutyką teologii (Szydelski). Opracowanie tego typu przynosi ostatnia *Summa Sacrae Theologiae*, wydana przez Uniwersytet w Salamance”, tamże, ss. 6-7.

<sup>56</sup> „Dla tak zbudowanej dyscypliny zatrzymujemy nazwę „apologetyka”, a to nie ze względu na jej wydzielenie samodzielności w stosunku do teologii, lecz dla jej krótkości i zadawnionych już praw obywatelstwa”, tamże, s. 7.

<sup>57</sup> Tamże, s. 1.

<sup>58</sup> Sz. Krajewski, *Teologia Fundamentalna*, s. 1.

getyki: drogą teologii fundamentalnej. Dostrzegł bowiem nowe możliwości tej nowej dziedziny wiedzy i uznał, że jest ona bardziej odpowiednia dla wydobycia tradycyjnej apologetyki, która popadła w bezpłodny intelektualizm, z tej teoretycznej martwoty i nasycenia jej religijnym żarem i dynamiczną siłą.

### 5. Nowa koncepcja apologetyki – teologia fundamentalna

Na tym też polu dostrzegł zasadnicze różnice pomiędzy apologetyką a teologią fundamentalną. Apologetyka bowiem zmierzała do rozumowego uzasadnienia wiary, tj. do wskazania, że jest ona zgodna z rozumem i obowiązująca. Zmierzała ona do tego celu przez wykazanie pewności objawienia przy pomocy kryteriów zewnętrznych. Natomiast teologia fundamentalna, chociaż pragnie osiągnąć ten sam cel, to „przykłada szczególną wagę do rozbudzenia gotowości wiary współczesnego człowieka. W tym celu stara się rozwinąć pełnię wartości wiary oraz pokazać ją jako wypełnienie właściwych człowiekowi tendencji i potrzeb”<sup>59</sup>. Zajmując się nadprzyrodzonym objawieniem i stosując nie dogmatyczne metody, pragnie w sposób pozytywny uzasadniać „nie tylko wiarę, lecz i teologię”<sup>60</sup>.

Zadania, jakie stoją przed tą nową, samodzielną dziedziną nauki są – jego zdaniem – zasadniczo dwa: „Teologia fundamentalna ma dostarczyć rozumnego uzasadnienia wiary chrześcijańskiej w postaci systematyczno-naukowej; to jest jej pierwsze i właściwe zadanie. Ma również wskazać motywy, które mogłyby wzbudzić gotowość wiary; to jest jej uboczne, drugie zadanie”<sup>61</sup>.

Wypełnienie tych zadań wymaga uświadomienia sobie procesu powstawania wiary w świetle teologii i doświadczenia. Poucza on, że wiara prowadząca do boskiej religii jest rzeczywistością złożoną, gdzie mamy tak nadprzyrodzone działanie samego Boga, jak i odpowiedni rozumny, wolny i odpowiedzialny czyn ludzki. Wynika z tego, że jej uzasadnienie, co jest zadaniem apologetyki czy też teologii fundamentalnej, nie może się opierać tylko na systematycznym i naukowym badaniu. Musi dopuszczać możliwość uwzględnienia czynników naturalnych i nadprzyrodzonych, racjonalnych i emocjonalnych. Przeto nie można ograniczyć się tylko do racjonalnego ujmowania tego zagadnienia, jak to usiłowała czynić tradycyjna apologetyka. Należy uwzględniać także inne współtworzące ją czynniki. Tutaj jest miejsce dla teologii fundamentalnej, która – zdaniem o. Krajewskiego – stara się dostarczyć naukowego opracowania podstaw wiary przez jej uzasadnienie rozumowe i przez wskazanie motywacji emocjonalnej.

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 7.

<sup>60</sup> Tamże, s. 22.

<sup>61</sup> Tamże, s. 12.

Nie może jednak przeprowadzić tego zadania w perspektywie łaski, która nie podlega naukowej weryfikacji. Takie naukowe uzasadnienie wiary, wręcz konieczne dla teologii i Kościoła, chociaż niekonieczne dla poszczególnych ludzi, powinno prowadzić ich ku osobistej decyzji wiary. Musi o tym pamiętać teologia fundamentalna, przeprowadzając swój wywód naukowego uzasadnienia wiary. Gdyby bowiem zapomniała o tym, stałaby się podobna do „rybaka tak zajętego swoimi sieciami i dbałego o ich utrzymanie, że wskutek tego zapomina o łowieniu ryb”<sup>62</sup>. Chodzi więc nie tyle o wykazanie wewnętrznej prawdziwości treści wiary, ile o uprawnienie postawy wiary w ogólności, które opiera się przede wszystkim na autorytecie objawiającego się Boga<sup>63</sup>. Sama wiarygodność i mądrość świadectwa Bożego, ujawniona w Jego objawieniu, nie wymaga żadnych dalszych dowodów; zakłada to bowiem teistyczne pojęcie Boga. Natomiast należy upewnić się o fakcie zaistnienia samego objawienia Bożego, ponieważ dowiadujemy się o nim tylko pośrednio. Prowadzi to do wniosku, że głównym zadaniem teologii fundamentalnej powinno być wykazanie, że chrześcijaństwo opiera się na objawieniu Bożym, które zaistniało. Jest przeto religią nadprzyrodzoną, przez Boga objawioną. Tak więc „fakt objawienia jest w teologii fundamentalnej celem dowodzenia, a nie środkiem dowodzenia”<sup>64</sup>.

Teologia fundamentalna ma także wskazać na motywy, które mogłyby wzbudzić gotowość wiary, czyli wskazać wartości wiary oraz usunąć opory przeciw niej. Nie chodzi tu o podejmowanie zagadnień szczegółowych, jak rozwiązywanie zarzutów przeciw poszczególnym prawdom wiary czy o usunięcie indywidualnych trudności przeciw poszczególnym postulatowi wiary, ale o zajęcie się wartością objawienia w ogólności, o rozprawianie się z oporami przeciw wierze, tzn. z antychrześcijańskim, racjonalistycznym duchem. „Przed trybunałem rozumu ma wykazać słuszność i obowiązek wiary; a serce ma pobudzić do przyjęcia wiary”<sup>65</sup>.

Tak pojęte zadania teologii fundamentalnej wyznaczają również jej przedmiot. Teologia fundamentalna ma zatem wykazać, posługując się przesłankami racjonalnymi i logicznym wyprowadzaniem wniosków, słuszność roszczenia chrześcijaństwa, że jest religią objawioną. Roszczenie to może być uzasadnione nie przez wykazanie wewnętrznej prawdziwości prawdy objawienia, ale przez

---

<sup>62</sup> Tamże, s. 10.

<sup>63</sup> Wierzymy, że „propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectum, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis (...) Wierzymy w nie, nie dlatego, że pojmujemy, ale dlatego, że są nam podane i poświadczane, a to przez samego Boga poświadczane”, tamże, ss. 12-13.

<sup>64</sup> Tamże, s. 18.

<sup>65</sup> Tamże, s. 14.



wykazanie, że wydarzenie objawienia ma za sobą poświadczenie samego Boga w Chrystusie, który „jest wysłanym i uwierzytelnionym przez Boga nauczycielem tegoż objawienia oraz że Kościół jest przez Boga zamierzonym i ustanowionym organem szafowania i kontynuowania chrześcijańskich prawd objawionych i dóbr zabawienia”<sup>66</sup>. Chodzi przy tym nie tylko o wykazanie samego historycznego faktu zaistnienia objawienia, ale także jego nadprzyrodzonego charakteru. Stąd też w dowodzeniu nie może zabraknąć argumentacji tak historycznej, jak i filozoficzno-metafizycznej. Argumentacja ta ma być „otwarta na czasy, ale nie uzależniona od czasów. Ma przemawiać językiem epoki, być w kontakcie z jej problemami, trzymać rękę na jej pulsie. Ma dorównać kroku postępowi nauki. Ale musi się strzec ulegania duchowi czasu, przeobrażania się w apologetykę okolicznościową”<sup>67</sup>.

Zdaniem o. Krajewskiego cel teologii fundamentalnej zostanie osiągnięty wtedy, gdy wykaże się, że „Chrystus jest posłanym przez Boga nauczycielem ludzkości, a Kościół - ustanowioną przez Niego instytucją zbawienia”<sup>68</sup>. Stąd też, jego zdaniem, dowodzenie boskości Chrystusa należy do dogmatyki, podobnie jak i traktat o wewnętrznej strukturze i istocie Kościoła (*Corpus Christi Misticum*). Niemniej jednak jak zauważył „niezbyt konsekwentnie, ale ze względów dydaktycznych, całą naukę o Kościele”<sup>69</sup> łączył w jednym traktacie.

Inaczej ma się sprawa z problemem, czy opracowanie teologicznych źródeł poznania (Urząd Nauczycielski Kościoła, Pismo Św., Tradycja) należy do zakresu teologii fundamentalnej. Jedni wyłączają ten traktat z niej jako wychodzący poza cele tej dziedziny wiedzy; inni kwestią tę rozważają w ramach teologii fundamentalnej z tej racji, że dyscyplinie tej „nie ogranicza się już zadań naszej nauki do zagadnień czysto apologetycznych, niezbędnych do usprawiedliwienia postawy wiary; wyznacza się jej także zadanie opracowania podstawowych założeń dogmatycznego dorobku teologii. Z tej przyczyny włącza się do niej traktat o teologicznych źródłach poznania (*De locis theologicis*)”. Za tym też opowiadał się o. Krajewski.

Natomiast w kwestii usytuowania teorii religii (*demonstratio religiosa*) w ramach teologii fundamentalnej reprezentował pogląd, że choć istnieją autorzy, którzy nadal podtrzymują ten traktat w ramach teologii fundamentalnej i są pewne racje ku temu, to przecież „w interesie jedności tej nauki trzeba zaniechać prób jej rozciągania i otaczania jej przybudówkami. Teologia fundamental-

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 15.

<sup>67</sup> Tamże, s. 20.

<sup>68</sup> Tamże, s. 16.

<sup>69</sup> Tamże.

na nie może stać się encyklopedią nauk, ani rozwinąć się w jakąś „panteologię”<sup>70</sup>. Teologia fundamentalna ma się zająć objawieniem nadprzyrodzonym i usprawiedliwieniem jego wiernego przyjęcia. Natomiast badanie istoty i prawdy religii należy przenieść do filozofii. Dlatego też, w jego przekonaniu, traktat *De vera religione* nie należy do przedmiotu teologii fundamentalnej, albowiem nie zmierza ona do wykazania „prawdy chrześcijaństwa”, ale tylko do jego „wiarygodności i obowiązku wiary: *credibilitas et credentitas revelationis christianae*”<sup>71</sup>.

## **6. Wykład drugi: *Teologia fundamentalna***

Tak zarysowana nowa koncepcja teologii fundamentalnej pozwoliła o. Krajewskiemu na nowe ułożenie wykładanych zagadnień teologiczno-fundamentalnych. W pierwszym traktacie o objawieniu stwierdza fakt istnienia objawienia naturalnego i nadprzyrodzonego. Dostrzega między nimi różnice, ale przede wszystkim dostrzega „współczesną walkę wokół chrześcijańskiego roszczenia do objawienia nadprzyrodzonego”<sup>72</sup>. Stwierdziwszy, że czasy nowożytne cechuje walka przeciw chrześcijaństwu, a przede wszystkim przeciw jego roszczeniu do religii objawionej, wiele miejsca poświęcił omówieniu ataku antysupernaturalizmu na metafizyczne założenia chrześcijaństwa (filozofia oświecenia, E. Kant, G.W. Hegel, F. Schleiermacher). Przedstawiał także atak na historyczne podstawy chrześcijaństwa: Reimarus’a teoria oszustwa, Strauss’a teoria mityczna, Baura teoria tendencji, liberalny obraz Jezusa, teoria eschatologiczna i synkretyzmu, wpływ sekt i wielu sił społecznych zamiast historycznego Jezusa, Bultmana teoria mityczności narracji, wreszcie bunt nowoczesnego zmysłu życia przeciw chrześcijaństwu, wpływ odrodzenia i oświecenia, protest Nitschego i neopogan XX w.

Wychodząc z tego kontekstu ogólnego zakwestionowania nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa, postawił w swoim wykładzie zasadnicze pytanie: „Czy zaistniało objawienie nadprzyrodzone i czy chrześcijaństwo wywodzi się z nadprzyrodzonego źródła”<sup>73</sup>. Poszukując teologiczno-fundamentalnej odpowiedzi na wspomniany problem, o. Szczepan rozważał katolickie pojęcie objawienia naturalnego i nadprzyrodzonego, koncentrując się w swoim wykładzie na możliwości nadprzyrodzonego objawienia. Stwierdzał więc, że tylko transcendentny, osobowy Bóg może się objawić, a zaprzeczenie możliwości objawienia wynika raczej „z fałszywego lub zawężonego pojęcia Boga” (panteizm i deizm). Wbrew twierdzeniom deistów objawienie to odpowiada mądrości Boga,

---

<sup>70</sup> Tamże, ss. 17-18.

<sup>71</sup> Tamże, s. 13.

<sup>72</sup> Tamże, s. 23 nn.

<sup>73</sup> Tamże, s. 48.

który pragnie nawiązać z człowiekiem bezpośrednią, osobistą styczność. Odpowiada ono także dążeniom człowieka do kontaktu z Bogiem, sama też treść objawienia nadprzyrodzonego nie zaprzecza jego możliwości. „W objawieniu bowiem Bóg zawsze odsłania przede wszystkim siebie samego”<sup>74</sup>.

Jest to objawienie tajemnic nadprzyrodzonych. Ale czy możliwe jest takie objawienie i czy człowiek jest zdolny do jego przyjęcia? Starając się wyjaśnić to zagadnienie, o. Krajewski podejmuje temat możliwości objawienia tajemnic nadprzyrodzonych, jako że nauka katolicka wyraźnie stwierdza, iż „objawienie Boże zawiera tajemnice w ścisłym znaczeniu (mysteria absoluta)”<sup>75</sup>. Należy bowiem przyjąć istnienie takich tajemnic i możliwość ich objawienia ze względu na fakt otwartości umysłu człowieka na wszelką prawdę, jak i ze względu na fakt, że takie objawienie jest wartościowe.

Bóg może objawić tajemnice nadprzyrodzone bezpośrednio lub pośrednio. Ale czy rzeczywiście się objawia? To wymaga stwierdzenia zaistnienia takiego objawienia. Wymaga tego struktura pewności poznania w ogóle, jak i z pewnością samego faktu objawiania. „Fakt objawienia musimy ustalić z obiektywną pewnością, wykluczającą wszelką rozumną wątpliwość”, albowiem „możliwość i obowiązek wiary powstaje wówczas, gdy ustaliliśmy wystarczająco pewnie, że Bóg rzeczywiście do nas przemówił”<sup>76</sup>. Możemy to zrobić badając kryteria Bożego objawienia, czyli niezawodne znaki jego boskiego pochodzenia. Według tradycyjnej apologetyki kryteria te służyły przede wszystkim udowodnieniu wiarygodności objawienia chrześcijańskiego (criteria obiectiva externa: cud, pro-roctwo, a także kryteria obiektywnie wewnętrzne), natomiast obecnie kładzie się tu nacisk na wykazanie właściwych chrześcijaństwu wartości i uprzystępnienie wiary od strony subiektywnych potrzeb (moderniści, F. Brunetierre, L. Ollé-Laprune, L. Laberthonniere). Takie jednak ustawienie problemu – zdaniem o. Krajewskiego – nie do końca pozwala na przedstawienie nadprzyrodzonego pochodzenia chrześcijaństwa. Dlatego raczej opowiadał się za stanowiskiem M. Blondela, który nie odrzucał kryteriów apologetyki tradycyjnej, wzbogacając czysto historyczną argumentację „przez rozwinięcie ideowej i religijnej treści objawionych prawd i tajemnic”<sup>77</sup>. Oznacza to, że w procesie argumentacji należy wziąć pod uwagę nie tylko kryteria zewnętrzne (cudowne znaki zewnętrzne) ale i kryteria wewnętrzne (np. cudowna treść samego objawienia)<sup>78</sup>. Ich zasto-

---

<sup>74</sup> Tamże, s. 54.

<sup>75</sup> Tamże, s. 55.

<sup>76</sup> Tamże, s. 61.

<sup>77</sup> Tamże, s. 68.

<sup>78</sup> „Objawienie chrześcijańskie jest faktem historycznym; trzeba tedy historycznie udowodnić, że Bóg w określonym czasie objawił się w sposób szczególny. Czy dowodu takiego może

sowanie prowadzić może do stwierdzenia faktu nadprzyrodzonego objawienia. „Objawienie bowiem nadprzyrodzone jest do przyjęcia tylko wtedy, kiedy można stwierdzić przekroczenie naturalnych możliwości bądź w samym fakcie objawienia, bądź w towarzyszących mu znakach”<sup>79</sup>.

Oznacza to, że każde kryterium ostatecznie sprowadza się do cudu<sup>80</sup>. Zdaniem o. Krajewskiego chodzi tu o „zjawisko empirycznie sprawdzalne, ale nadnaturalne i od Boga pochodzące (*factum sensibile, extraordinarium, divinum*)”<sup>81</sup>. Jest to koncepcja cudu św. Tomasza z Akwinu. Wprawdzie o. Szczepan nie stwierdzał tego bezpośrednio, ale niejako pośrednio wskazywał na Akwinatę, szczególnie przy omawianiu rodzajów cudów. Stwierdzał także, że cuda są możliwe tak od strony Boga, jak i praw natury, które dopuszczają cud jako czynnik nowej siły. Są także celowe, albowiem kierują ku nadprzyrodzoności, są wskaźnikami nadprzyrodzonej aktywności Boga i Jego zbawczych zamiarów, łagodzą rozdźwięk natury i nadnatury, pomnażają bezpośredni kontakt z Bogiem. Ich rozpoznanie dokonuje się na drodze ustalenia historyczności cudownego zdarzenia (*veritas historica miraculi*), bezpiecznej gwarancji, że zdarzenie ma charakter pozanaturalny (*veritas philosophica miraculi*), że Bóg jest jego sprawcą (*veritas theologica miraculi*) oraz, że zmierzał do potwierdzenia nadprzyrodzonego objawienia (*veritas respectiva [apologetica] miraculi*).

Następnie o. Szczepan przedstawiał problem subiektywnej otwartości człowieka na objawienie Boże. Chodziło mu bowiem w całej argumentacji – zgodnie z koncepcją immanentnej teologii fundamentalnej – o ukazanie motywów chęci wiary. Poznanie wiarygodności i gotowość wiary są ze sobą ściśle związane. Argumentował, że „uznanie objawienia nie zależy od samych racji rozumowych, ale od motywów sposobiących wolę na przyjęcie praktycznych konsekwencji wiary. Samo światło nie wyzwala energii, ale dopiero ciepło ze światła promieniujące. Skuteczność dowodów zakłada jasną logikę, a skuteczność motywów

---

dostarczyć sama prawda Jego nauki i wartość Jego nakazów? Bezpośrednio promieniuje z nich tylko – po myśli idealistów – uniwersalizm Jego nauki i etyczna szlachetność Jego nakazów; to nie wymaga dowodu historyczności. Natomiast działanie w chrześcijaństwie wyższych przyczyn można wywnioskować tylko ze szczególnych okoliczności towarzyszących lub w porównaniu z innymi religiami; wracamy do przesłanek historycznych”, tamże, s. 72.

<sup>79</sup> Tamże, s. 70.

<sup>80</sup> „Zdaniem apologetyki tradycyjnej kryterium cudu ma decydujące znaczenie dla sądu wiarygodności. Przy czym jasno trzeba wyróżnić dwa momenty. Tradycyjny ogląd twierdzi po pierwsze, że kryterium cudu jest niezbędne dla rzetelnego ustalenia nadprzyrodzoności objawienia; to jest zasadnicze stwierdzenie. Twierdzi też po wtóre, że cuda zewnętrzne w rzeczywistości najskuteczniej i przystępnie dla wszystkich dowodzą Boskiego pochodzenia chrześcijaństwa; to jest pozytywny moment oceny”, tamże, ss. 69-70.

<sup>81</sup> Tamże, s. 74.

– zdrową etykę; dlatego pierwsze muszą trafić na trzeźwy umysł; a drugie na otwarte, chętne serce”<sup>82</sup>. W obu przypadkach chodzi o stosunek do prawdy<sup>83</sup>. Wyraża się w nim poszukiwanie przez człowieka prawdy, możliwość jej znalezienia i obowiązek jej uznania. Poszukując zaś prawdy, człowiek „natknę się niechybnie na problem religijny. (...) Zagadnienie prawdy jest ostatecznie problemem Boga”<sup>84</sup>. Wynika to z faktu nastawienia człowieka na nieskończoność, gdzie może odnaleźć odpowiedź na nurtujące go pytania. To nastawienie na nieskończoność „popycha go do absolutu”<sup>85</sup>, ale także otwiera na przyjęcie Jego objawienia. Oznacza to nie tylko otwarcie na objawienie naturalne, ale także na nadprzyrodzone<sup>86</sup>, które odnaleźć może w chrześcijaństwie. „Chrześcijaństwo prezentuje się jako religia z nadprzyrodzonego objawienia”<sup>87</sup>.

Oznacza to pewną wyjątkowość, niepowtarzalność i nadprzyrodzoność pochodzenia chrześcijaństwa. Bierze się ona przede wszystkim tak z wyjątkowości religii Izraela, będącej „macierzystą glebą, z której wyrosło chrześcijaństwo”<sup>88</sup>, jak i z wyjątkowości postaci Jezusa Chrystusa. Nasza zaś znajomość Chrystusa opiera się na świadectwie pierwotnego chrześcijaństwa, które uwierzyło w Jezusa jako „Chrystusa”, obiecanego Mesjasza i jako „Kyriosa”, wywyższonego Pana. Świadectwo tej wierze daje przede wszystkim św. Paweł oraz wiara pierwotnej gminy. One bowiem dotarły do nas w zapisie Ewangelii i innych pism Nowego Testamentu. Świadectwo to jednak nie tylko nie wyklucza, ale wręcz zawiera w sobie poświadczenie historyczności postaci i posłannictwa Jezusa. Wynika to z analizy samych przekazów Nowego Testamentu i ich historycznej wiarygodności. Wprawdzie – uczył o. Szczepan – „na ogół panuje obecnie zgodność co do tego, że utrwalenie materiału ewangelicznego było już końcowym procesem rozwoju przedliterackiego”, ale jednocześnie wyjaśniał, że choć przyjęcie samego procesu, gdzie „opowieści ewangeliczne przybierały swój trwały i określony kształt w ustnym przekazywaniu”<sup>89</sup>, jest zgodne z nauką

---

<sup>82</sup> Tamże, ss. 89-90.

<sup>83</sup> „W sferze niewymuszonej pewności odgrywa subiektywny stosunek do prawdy zasadniczą rolę. Tutaj uznanie prawdy nie wynika z samego intelektualnego poznania, ale z poczucia wewnętrznej powinności wobec prawdy”, tamże, s. 91.

<sup>84</sup> Tamże, s. 93.

<sup>85</sup> Tamże, s. 94.

<sup>86</sup> „Mroczne odbicie Bożego światła budzi pragnienie jego pełnego blasku. Kto zakosztował nieco z błęgiego wpływu świętych wartości, będzie pragnął pełnego ich posiadania”, tamże, ss. 101-102.

<sup>87</sup> Tamże, s. 103.

<sup>88</sup> Tamże, s. 104.

<sup>89</sup> Tamże, s. 126.

katolicką, to trudno zgodzić się na twierdzenie szkoły historii form, że proces ten przekształcił przekazywaną treść, że „wątki ewangeliczne zostały tak spreparowane dla potrzeb kościołów, że próżno pytać o ich historyczną wartość. Tradycja opracowana w naszych ewangeljach jest po większej części tworem późniejszym Kościoła”<sup>90</sup>. Twierdzenie takie jest nie do przyjęcia. Wprawdzie przepowiadanie w pierwotnej gminie interesowało się „nie zewnętrznym życiem Jezusa z Nazaretu, ale zbawczą misją i odkupieniem, które przyniósł”, to jednak należy mieć także na uwadze, że „wiera gminy pierwotnej spoczywa na historii i jest jak najbardziej zainteresowana realnością wyznawanych faktów”, a pierwsi chrześcijanie „musieli strzec się złudzeń, czuć pod stopami twardy historyczny grunt”<sup>91</sup>. Nie należy także zapominać, że brakowało wówczas warunków do narastania legendy Chrystusa, a obiektywizm i nieskazitelność moralna Ewangelii dowodzi jej historyczności, a także historyczności Jezusa z Nazaretu.

Świadczą o nim także inne świadectwa (apokryfy), chociaż nie posiadają większego znaczenia. Są jednak pewną ilustracją wiarygodności kanonicznych Ewangelii. Podobnie pewne świadectwa ze źródeł żydowskich i pogańskich. Do nich też odnosi się o. Szczepan w swoim wykładzie. Nie to jednak jest tu jakimś *specificum* tegoż wykładu, ale próba wykazania wartości dokumentów chrześcijańskich na tle porównania z danymi o tzw. zbawicielach, czy to w religiach pierwotnych, czy Bliskiego Wschodu, czy wreszcie odniesienie się do takich postaci pozachrześcijańskich, jak Zaratustra, Lao-Cy, Konfucjusz, Budda czy Mahomet.

Następnie wykład o. Szczepana zmierzał, zgodnie zresztą z przyjętą w teologii fundamentalnej praktyką – do wykazania mesjańskiej i boskiej godności Jezusa Chrystusa. Mesjańskie roszczenia Jezusa omawiał na tle obrazu Mesjasza w Starym Testamencie i wyobrażeń mesjańskich w czasach samego Jezusa. Wraz z mesjańską godnością Jezusa jawi się Jego boska godność. Nie wynika ona jednak z samego jego posłannictwa, ale przynależy Jego osobie. Jemu poświęcił wiele miejsca rozważając Jego wygląd fizyczny, Jego mądrą dobroć, zjednoczenie z Bogiem, harmonijną równowagę osobowości, intelektualny cud mądrości i świętości.

Wszystkie jednak dowody i uzasadnienia zostają ostatecznie sprowadzone do cudu jako ostateczne kryterium potwierdzenia i prawdziwości misji Jezusa. Stąd też w dalszej części swego wykładu o. Szczepan podejmował problem cudów Jezusa w świetle ich historyczności i rozpoznania jako narzędzi uwie-

---

<sup>90</sup> Tamże, s. 127.

<sup>91</sup> Tamże, ss. 128-129.

rzytelnienia Chrystusowego posłannictwa. Tłumaczył przy tym, że „siłę dowodową na rzecz Jego (Chrystusa) mają tylko wtedy, jeżeli posiadają charakter świadectwa. Nabierają charakteru kryterium Objawienia tylko pod tym warunkiem, że Jezus wyraźnie albo dobrem okoliczności użył ich jako boskich znaków”<sup>92</sup>.

Najważniejszym cudem było tu zmartwychwstanie<sup>93</sup>. Na jego omówieniu kończy swój wykład chrystologii fundamentalnej. Twierdził, że wprawdzie znane są teorie ahistoryczności dokumentów zmartwychwstania (teoria świadomego oszustwa, wykradzenia ciała i ewolucji wiary w zmartwychwstanie) czy też teorie, wynikające z odmiennej interpretacji dokumentów zmartwychwstania (teoria pozornej śmierci i halucynacji), to przecież głębsza analiza świadectw zmartwychwstania wykazuje ich wiarygodność mimo pewnych niezgodności w przekazie. Świadectwa te ukazują zmartwychwstanie jako fakt historyczny, w ciele uwielbionym, poświadczony świadectwem pustego grobu i chrystofanii.

W następnym traktacie *Demonstratio catholica* podjął zagadnienie eklezjologiczne. Rozważając fundamentalny i dogmatyczny aspekt problemu Kościoła stwierdzał, że „traktat dogmatyczny o Kościele pyta o istnienie, życie oraz istotę Kościoła, podczas gdy studium fundamentalne ma do czynienia z widzialnym zjawiskiem Kościoła. Stawia pytania: czym jest Kościół, jaka jest jego istota, posłannictwo, zasada życia? Czy Kościół istnieje i gdzie go szukać? Tak więc problematyka dogmatyczna jest daleko obszerniejsza; obejmuje wszystko, co na podstawie objawienia można stwierdzić o Kościele i o jego tajemnicy. Dogmatyka zakłada nieomyślność kościelnego nauczania oraz opiera się na wierze i objawieniu; natomiast teologia fundamentalna musi wpieryw historycznie udowodnić nieomyślność Kościoła i źródeł wiary”<sup>94</sup>. Oznacza to, że „przed teologią fundamentalną stoi zadanie przebadania roszczenia Kościoła do boskiego pochodzenia, jego autorytetu oraz przejawów jego funkcji”<sup>95</sup>. Przeprowadzając swój dowód teologia fundamentalna może posługiwać się tylko metodą apologetyczną, czyli dowodzeniem, zbudowanym na danych poznania naturalnego z dziedziny historycznej, względnie filozoficznej<sup>96</sup>. Swoją argumentację może przy tym przeprowadzić, wychodząc od empirycznego stwierdzenia zjawiska Kościoła, jego działalności i jej skutków i dostrzeżenia w tym bezpośredniej interwencji Boga w Kościele; albo drogą historyczną, dwustopniową, która „usiłuje

<sup>92</sup> Tamże, s. 173.

<sup>93</sup> „Zmartwychwstanie Pana jest nie tylko centralną prawdą zbawczą chrześcijaństwa, stanowi również najpewniejszy dowód boskiego posłannictwa Chrystusa”, tamże, s. 176.

<sup>94</sup> Tamże, ss. 193-194.

<sup>95</sup> Tamże, s. 192.

<sup>96</sup> Tamże, s. 193.

historycznie postępującym przewodem wykazać najpierw boskie posłannictwo Chrystusa, a następnie pokazuje, że Chrystus przekazał kontynuację swojej misji zbawczej religijnej społeczności reprezentowanej przez Kościół katolicki<sup>97</sup>.

Świadomy tych formalnych założeń eklezjologii fundamentalnej, o. Szczepan sądził jednak, że „doświadczenia wierzących mogą budzić świadomość szczególnej opieki Boga nad Kościołem i w Kościele. Natomiast dowodząc, że Chrystus założył Kościół, wyjaśniamy ostatecznie jego nadprzyrodzone pochodzenie. Tak to wspierają się i warunkują obydwie drogi”<sup>98</sup>.

Tak też postępował w swoim naukowym wykładzie, który rozpoczął od opisu podwójnego współczesnego doświadczenia: istnienia różnych prądów i postaw antykościelnych (indywidualizm i subiektywizm, laicyzacja, nieufność wobec Kościoła i przerosty w Kościele), a także tendencji i prądów, dostrzegających pozytywne wartości w Kościele (budzące się zainteresowanie Kościołem, potrzeba oparcia, religijna wartość społeczeństwa, spostrzeganie Kościoła jako narzędzia łaski i zjednoczenia, odrodzenie w samym Kościele).

Chrystus założył Kościół. Jest to zasadnicza teza, której wprawdzie nie akceptuje liberalna i krytyczna szkoła, a także w pewnym sensie protestancka teologia, a która się weryfikuje przez wykazanie, że idea Kościoła nie klóci się z duchem, celami i zasadniczą postawą samego Jezusa. Aby to wykazać, o. Szczepan podjął analizę całej złożonej problematyki Królestwa Bożego, które jest swoistego rodzaju kluczem do zrozumienia ducha, celów i postawy samego Jezusa. Przeto przedstawiał w swoim wykładzie ideę Królestwa Bożego w Starym Testamencie, a także według literatury późnożydowskiej, aby wskazać na przekaz ewangelijny. Analizował przy tym wzajemne odniesienia pojęcia Królestwa Bożego i Kościoła. Stwierdziwszy, że Jezus nie tylko aprobował zewnętrzną stronę Królestwa Bożego, ale sam ustalił zasadniczą strukturę społeczną tego Królestwa<sup>99</sup>, rozważał w swoim wykładzie problem ustanowienia apostołatu i prymatu przez Jezusa. Mówił o ustanowieniu Kolegium Dwunastu, ich zadaniach i przekazaniu im władzy jurysdykcyjnej. Wskazując, że katolicka nauka o prymacie Piotra odwołuje się „przede wszystkim do trzech klasycznych miejsc”<sup>100</sup>, ich analizie poświęcił wiele czasu, wykazując przede wszystkim autentyczność literacką i historyczną tych przekazów. Wyjaśniał ich znaczenie teologiczne. W swojej argumentacji wskazywał na stanowisko Piotra w Kolegium Apostolskim i w gmi-

---

<sup>97</sup> Tamże, s. 197.

<sup>98</sup> Tamże.

<sup>99</sup> Tamże, s. 224.

<sup>100</sup> „Jezus przyrzekł prymat Piotrowi (Mt 16, 17-19), zlecił mu umacnianie braci w wierze, a jemu samemu zapewnił stałość wiary (Łk 22, 31), wreszcie po Zmartwychwstaniu przekazał mu formalnie władzę pasterską nad swoim Kościołem (J 21, 15)”, tamże, s. 233.



nie pierwotnej, aby następnie wykazać trwałość urzędu apostolskiego i prymatu w Kościele. Trwałość ta wynika z samej ustanowionej przez Chrystusa istoty Kościoła, który jawi się jako niezniszczalny i niezmienny.

Zatem „chrześcijaństwo ukazuje się nam od początku jako „Kościół”; mianowicie przejawia już bardzo wcześnie wyraźnie rysy katolickiego Kościoła”<sup>101</sup>. Pojawia się jednak pytanie czy ta katolicka linia cofa się aż do Chrystusa, czy może katolizacja jest sfalszowaniem pierwotnego chrześcijaństwa, synkretyzmem wielu wpływów, od zewnątrz doń przenikających? Poszukując odpowiedzi na tak sformułowany problem, odwoływał się do prachrześcijaństwa. Idąc za ogólną opinią teologów przyjmował bowiem, że „prachrześcijaństwo stanowi nie tylko pomost między dzisiejszym Kościołem a Chrystusem”, ale stanowi również „obowiązującą i kompletną interpretację woli Chrystusa”<sup>102</sup>. Dlatego też po analizie źródeł do poznania dziejów pierwotnego Kościoła i przypomnieniu najważniejszych teorii o powstaniu Kościoła i jego organizacji, o. Krajewski analizował prachrześcijańską świadomość społeczną i jej urząd kościelny, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia episkopatu monarchicznego we wczesnym chrześcijaństwie. Chodziło mu o odpowiedź na dwa zasadnicze pytania: od kiedy episkopat wyraźnie się ukształtował, i drugie, ważniejsze: czy urząd kościelny jest demokratycznej natury, tworem społeczności i aktualnych warunków pierwotnego Kościoła, czy też wywodzi się z ustanowienia Chrystusa. Odpowiadając na nie udowadniał, że jest historycznym faktem, iż już w II wieku gminami chrześcijańskimi kierowali poszczególni biskupi (świadczenia: Ireneusz z Lyonu, Euzebiusz, Ignacy z Antiochii, Klemens Rzymski, Trzeci List Jana, wzorzec gminy jerozolimskiej). Przypominał także, że nie ulega wątpliwości, iż w II i III wieku cały Kościół był świadomy hierarchicznego, a więc boskiego pochodzenia wszelkiej władzy kościelnej.

Podobnie ma się sprawa z prymatem w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Był on związany z sukcesją, a nie z określoną stolicą. Stąd pobyt Piotra w Rzymie, o czym świadczą dane historyczne i wykopaliskowe, popiera, a nie warunkuje prymat Rzymu. De facto biskupi Rzymu występowali w roli zwierzchników Kościoła i czuli się odpowiedzialni za jedność wiary i ład moralny nie tylko od IV wieku, co jest bezsporne, ale o wiele wcześniej. Świadczą o tym: List papieża Klemensa Rzymskiego, znany problem o święceniu Wielkanocy, rozstrzygnięty przez papieża Wiktora, czy spór o ważność chrztu heretyków, rozstrzygnięty przez papieża Stefana I, czy wreszcie list kleru rzymskiego do Kartaginy o prymacie Kościoła rzymskiego. Istnieją także świadectwa, że Kościół rzymski był ośrodkiem i oparciem dla innych kościołów.

---

<sup>101</sup> Tamże, s. 262.

<sup>102</sup> Tamże.

Po tym wywodzie o. Krajewski podjął w wykładzie jeszcze zagadnienie znamię Kościoła Chrystusowego. W zasadzie przeprowadzał wywód w taki sam sposób jak w pierwszym wykładzie, rozważając cztery wyróżniające Kościół znaki. Miało to służyć także wykazaniu, że Kościół „powstanie, trwanie i działalność nie mieszczą się w granicach ludzkich możliwości, że po wtóre jest zjawiskiem wyjątkowym i zgoła nieporównywalnym w dziejach religii świata”<sup>103</sup>, że jedynie Kościół katolicki zachował pełnię cech Kościoła Chrystusowego. „Jednakże na użytek praktyczny Kościół katolicki wskazuje inny jeszcze sprawdzian swojej boskości, sprawdzian całkiem bezpośredni, a względnie prosty i dla wszystkich zrozumiały”<sup>104</sup>. Tym sprawdzianem jest jego cudowny charakter. Zdaniem naszego apologety mają o nim świadczyć „cudowne rozpowszechnienie, trwanie i nadprzyrodzony dynamizm kościoła (via empirica positiva)” oraz „cudowna realizacja w Kościele katolickim ogólnoludzkiej potrzeby religijności społecznej oraz jego wyjątkowość wśród religijnych organizacji świata (via empirica comparativa)”<sup>105</sup>. Jednakże de facto rozważał tylko pierwszą część tej argumentacji, pomijając jej drugi człon. Na tym też kończył swój teologiczno-fundamentalny wykład.

## 7. Kilka końcowych spostrzeżeń

Analiza pozostawionych przez o. Szczepana skryptów ukazała jego naukowy rozwój od młodego teologa apologety, przyjmującego tradycyjną apologetykę w jej strukturze jako podstawę swego seminaryjnego wykładu do nowszego ujęcia w ramach teologii fundamentalnej. Rozwój ten przebiegał wraz z rozwojem całej tej dyscypliny wiedzy. Czas bowiem pracy dydaktyczno-naukowej o. Krajewskiego zbiega się z nasileniem się dyskusji pośród teologów nad statusem i charakterem teologii apologetycznej. Dyskusja ta dotyczyła nie tylko struktury, celu i zadań, ale i ukształtowania tej dyscypliny wiedzy wśród nauk teologicznych<sup>106</sup>. Jej echa odnaj-

---

<sup>103</sup> Tamże, s. 303.

<sup>104</sup> Tamże, s. 327.

<sup>105</sup> Tamże, s. 327.

<sup>106</sup> Zob. S. Nagy, *Apologetyka czy teologia fundamentalna*, „Roczniki Teologiczno Kanoniczne” 19 (1972), nr 2, ss. 111-130 [=RTK]; J. Walgrave, *Ku teologii fundamentalnej naszych czasów*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 39-46; C. Geffre, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 9-23; H. Fries, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 31-39; S. Grzechowiak, *Problem tzw. „zagadnień granicznych” we współczesnej teologii fundamentalnej*, „Studia Gnieźnieńskie” 1979/80, v. 4, ss. 155-174; R. Latourelle, *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 23-30; S. Nagy, *Status współczesnej teologii fundamentalnej na tle przemian w teologii i biblistyce*, RTK 24 (1977), nr 2, ss. 5-28; J. Cahil, *Teologia fundamentalna naszych czasów*, „Concilium” 1969, nr 6-10, ss. 46-52; T. Gogolewski, *W obronie apologetyki*, „Studia Theologica Varsoviensia” 14 (1976), nr 2, ss. 3-12; M. Rusecki, *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*, SThV 13 (1975), nr 2, ss. 35-45.

dujemy w obu pozostawionych skryptach, chociaż *Apologetyka* świadczy, że o. Krajewski opowiadał się początkowo za tradycyjną apologetyką. W niej widział narzędzie do wykazania „cognitio credibilitatis et credentitatis fidei”.

W dziesięć lat później opowiedział się już za nową teologią fundamentalną. Świadomy był toczącej się jeszcze wśród teologów dyskusji o charakterze tej dyscypliny wiedzy, ale uznał, że daje ona większe możliwości rozumnego uzasadnienia wiary chrześcijańskiej w postaci systematyczno-naukowej i umie lepiej wskazać motywy, które mogłyby wzbudzić gotowość wiary. Opowiadając się za tą nową teologią fundamentalną, opowiedział się równocześnie za wyłączeniem traktatu *De religione* z ram tej dyscypliny. Stąd też zagadnienia omawiane dawniej w tym traktacie teraz będzie wykladał w ramach religioznawstwa<sup>107</sup>.

Należy jednocześnie zauważyć, że przejście o. Szczepana na pozycje teologii fundamentalnej było powiązane z wyborem pewnego typu tej teologii. Cały schemat wykładu, podkreślane zagadnienia, omawiane problemy wskazują, że o. Krajewski opowiadał się za tzw. immanentnym typem teologii fundamentalnej, gdzie nie chodzi tylko o racjonalne i obiektywne uzasadnienie wiary, ale o takie jej uzasadnienie, które budziłoby chęć wiary, która jest aktem całej osoby<sup>108</sup>.

Drugim znamionym rysem jego naukowego rozwoju zdaje się być fakt, że realizował swój wykład nie tylko mając na uwadze osobową, indywidualną decyzję wiary człowieka, ale także jej społeczno-kulturowe uwarunkowania. Stąd też twierdził, że teologia fundamentalna ma być otwarta na czasy, a nie uzależniona od czasów. Ma przemawiać językiem epoki, być w kontakcie z jej problemami i dorównywać kroku postępowi nauki. Z drugiej strony musi się strzec ulegania duchowi czasu, przeobrażenia się w apologetykę okolicznościową<sup>109</sup>. Ciągłe bowiem nawiązywał w swoim fundamentalno-teologicznym wykładzie do współczesnych uwarunkowań wiary. W tym kontekście można zaryzykować stwierdzenie, że miał jakieś wycucie teologii kontekstualnej, którą rozwinął H. Waldenfels<sup>110</sup>.

O wycuciu takiego uprawiania teologii fundamentalnej o. Szczepana świadczy jeszcze inny fakt. Już bowiem w pierwszym swoim wykładzie apologetyki

<sup>107</sup> Zob. zachowany skrypt pt. „Materiały wykładów religioznawstwa”.

<sup>108</sup> Por. W. Hładowski, *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 25 (1954), ss. 61-84; W. Kwiatkowski, *Experimentum fidei w apologetyce nowoczesnej*, „Znak” 17 (1949), ss. 226-244; E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, RTK 11 (1964), nr 2, ss. 5-18.

<sup>109</sup> Sz. Krajewski, *Teologia Fundamentalna*, s. 20. Por. H. Bouillard, *Ludzkie doświadczenie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*, „Concilium” 1(1968), ss. 441-448.

<sup>110</sup> H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1993 (wyd. wł. *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Edizioni Paoline 1988; wyd. pol. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993).

próbował on wykazywać wyjątkowość i oryginalność chrześcijaństwa jako religii objawionej, nie tylko w oparciu o kryteria wewnętrzne, czerpane z niej samej, ale przez zastosowanie metody porównawczej chrześcijaństwa z innymi religiami. Wprawdzie porównanie to grzeszyło pewnym schematyzmem, charakterystycznym dla ówczesnej epoki, dlatego nie znalazło się w drugim wykładzie teologiczno-fundamentalnym, chociaż sama zasada wykazania wyższości chrześcijaństwa została utrzymana. Podjęcie tego zagadnienia, jego zastosowanie do wykładu apologetyczno-fundamentalnego może świadczyć o tym, że o. Szczepan był na bieżąco z ówczesnymi trendami naukowymi, gdzie metoda wykazywania oryginalności chrześcijaństwa na tle rzeczywistości religijnej świata zyskiwała swoje miejsce w myśli apologetycznej<sup>111</sup>; świadczyć to także może o wyczuciu potrzeby podjęcia jakichś konkretnych badań nad relacją chrześcijaństwa (Kościoła) do religii niechrześcijańskich, co stanie się już chlebem powszednim po Vaticanum II.

O przebytej drodze rozwoju naukowego o Krajewskiego i jego troski o to, aby być na bieżąco z nowymi osiągnięciami nauki świadczy także jego rozważanie nad biblijnymi źródłami do poznania historii Jezusa z Nazaretu. W *Apologetyce* posługiwał się założeniami szkoły historycznej, zaś w *Teologii Fundamentalnej* oparł się na osiągnięciach szkoły *Formgeschichte*. Nie czynił tego jednak bezkrytycznie, umiał wskazać na jej niezaprzeczalne osiągnięcia, ale i błędne założenia.

Wreszcie o tym rozwoju świadczy sam charakter wykładu tego przedmiotu. Wykład pierwszy – apologetyczny – charakteryzuje się bowiem pewną ogólnością, pobieżnością i językiem, który można by określić jako popularyzatorski. Powoływanie się na opinie czy osiągnięcia konkretnych autorów zostały zredukowane do minimum. Inaczej jest już w drugim wykładzie teologiczno-fundamentalnym. Tutaj język wykładu ma charakter bardziej naukowy. Ten drugi skrypt jest o wiele bardziej dojrzały naukowo. Widać tu argumentację opartą o głębszą znajomość literatury przedmiotu. Powoływanie się na autorów jest o wiele częstsze.

Nadto, co uderza u tegoż autora, to ogromna troska o nie tylko o przedstawienie teoretycznych założeń i osiągnięć teologii, czy to jako apologetyki, czy też jako teologii fundamentalnej, ale o ich praktyczne odniesienie do postawy wiary. Kiedy bowiem czyta się te traktaty, to ma się ciągle wrażenie, że o. Szczepan robił wiele, aby nie tylko dać racjonalne uzasadnienie wiary, ale przede wszystkim aby wzbudzić zainteresowanie dla niej, zachwyt i decyzję wiary. Jego teologia fundamentalna ma wprawdzie wymiar intelektualny, ale przede wszystkim praktyczny.

---

<sup>111</sup> Szczególnie znany jest w tym względzie dorobek W. Kwiatkowskiego (*Apologetyka totalna*).

Nie należy także przeoczyć faktu, że o. Szczepan w niektórych teologicznych wypowiedziach przekraczał granice swego czasu. Można tu wskazać na dwa fakty: pierwszy dotyczy stwierdzenia, że religia chrześcijańska istnieje nie tylko w widzialnym Kościele, ale poza nim. Jeśli to stwierdzenie zinterpretujemy w sensie nauki Soboru Watykańskiego II, mówiącego o tym, że również poza Kościołem istnieją ziarna prawdy, nawet w religiach niechrześcijańskich, to teza ta nabierze cech bardzo współczesnego poglądu teologicznego. Po wtóre, bardzo mocno podkreślał ukierunkowanie natury ludzkiej na rzeczywistość transcendentną. Nie mówił on, jak tradycyjna teologia, o tym, że człowiek z natury jest religijny, ale wskazywał, jak to czyni się współcześnie, na jego religijne ukierunkowanie. I w tym był bardzo współczesny.

Ciągle dążący do nowych celów, zapracowany, ale znajdujący czas na lekturę nowych rzeczy; wrażliwy na to, co przynosił rozwój nauki i pogłębiający swoją znajomość nowych zagadnień, starał się o jak najlepsze przekazanie wiedzy nowym pokoleniom seminarzystów franciszkańskich i pozafranciszkańskich<sup>112</sup>. Pełnił wiele obowiązków, ale przede wszystkim był teologiem apologetą. Tak też został zapamiętany.

## Summary

### *Father Szczepan Krajewski OFMConv as Theologian Fundamentalist*

This work presents Father Szczepan Krajewski as a Theologian Apologist. Based on retained scripts of his two lectures (Apologetics, and Fundamental Theology) he is showing scholarly development from traditional apologetics to fundamental theology, from intellectual understanding to immanent-contextual. This development was in agreement with changes taking place in the realms of this discipline of academics. He brings to light not only the formal structures of his lectures but also his concern about the practical dimension of this lecture, in particular the theology of fundamentalism. He treated it not only as a tool to make the faith credible but also to awake the desires of faith itself. He finds this professor of Franciscan seminar as one who not only cared about his own deepening knowledge but who knew how to impart it to his listeners in the form more tangible, understandable and logical, joining his own knowledge with life experience and dependence on faith. (msc)

---

<sup>112</sup> „Należy jeszcze dodać, że w latach 1959-1961 o. Szczepan prowadził wykłady z teologii fundamentalnej w wyższym seminarium duchownym diecezji katowickiej, mającym wtedy siedzibę w Krakowie” – S. Barcik, *Sylwetki profesorów*, s. 240.

# HISTORIA

Leon Benigny Dyczewski OFMConv  
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 14 (2005)

## KONIECZNOŚĆ POSŁUGI INTELEKTUALNEJ DLA CIĄGŁOŚCI CHARYZMATU I KULTURALNEJ SPUŚCIZNY FRANCISZKAŃSKIEJ

Termin „posługa intelektualna” użyty w tytule jest bogaty w treść i zawiera w sobie następujące elementy: a) kształcenie i dalsze samokształcenie zakonników, b) kształcenie prowadzone przez zakon dla osób spoza zakonu i pomoc w ich dalszym samokształceniu, c) twórczość intelektualna franciszkanów oraz ich działalność dydaktyczna i badawcza na wyższych uczelniach, w instytucjach, komitetach, komisjach zajmujących się badaniami naukowymi i ich organizacją. Tak rozumiejąc termin „posługa intelektualna” tytuł niniejszego opracowania zawiera w sobie dwie istotne tezy, a mianowicie: 1. posługa intelektualna jest integralną częścią charyzmatu franciszkańskiego; 2. posługa intelektualna ma bogaty dorobek w historii zakonu i każde nowe pokolenie franciszkanów winno go wzbogacać swoimi osiągnięciami.

Z pięćdziesięcioletniego doświadczenia życia zakonnego mam wrażenie, że powyższe tezy nie są upowszechnione w zakonie do tego stopnia, by większość zakonników była przekonana o konieczności i jednocześnie obowiązku ciągłego kształcenia się, kształcenia innych i twórczości intelektualnej, by popierała rozbudowę infrastruktury dla kształcenia i twórczości intelektualnej. Wręcz przeciwnie, w świadomości przeciętnego franciszkanina zdomowało się przekonanie, że zakon franciszkański nie jest powołany do szczególnego pielęgnowania posługi intelektualnej. Tę dziedzinę należy zostawić augustianom, benedyktynom, dominikanom, jezuitom, salezjanom. Zakon nie prowadzi żadnej samodzielnej wyższej uczelni z prawami akademickimi, a Papieski Fakultet Teologiczny, choć

jest przedmiotem wielkiej troski zarządu zakonu, przeżywa duże trudności i nie wykazuje cech dynamicznego rozwoju. Współbraci zajmujących się kształceniem, uprawiających twórczość intelektualną, zatrudnionych w uczelniach wyższych i instytutach naukowych poza zakonem, jest niewielu i niejednokrotnie traktuje się ich jako straconych dla prowincji i zakonu. Na poparcie tego rodzaju postawy wielu zakonników przywołuje najwyższy autorytet – św. Franciszka – i przytacza słowa reguły: „Ci, którzy nie umieją czytać, niech się o to nie starają”<sup>1</sup>.

Biorąc pod uwagę sformułowane wyżej tezy oraz stwierdzenia wyprowadzone z doświadczenia życia zakonnego, chciałbym w niniejszym opracowaniu przeanalizować następujące zagadnienia: 1. Czy posługa intelektualna należy do charyzmatu franciszkańskiego? 2. Jak ona była realizowana w dotychczasowej historii zakonu? 3. Jaki stosunek winni mieć dzisiejsi franciszkanie do posługi intelektualnej?

## 1. Posługa intelektualna a charyzmat zakonu franciszkańskiego

Charyzmat jest dzisiaj często terminem używanym i rozumianym wieloznacznie, by uniknąć zatem nieporozumień w naszych dalszych rozważaniach, przyjmujemy następujące jego rozumienie: charyzmat jest swoistym wezwaniem człowieka przez Boga do wypełnienia określonego zadania, określonej misji, i aby mógł je wypełnić, Duch Święty wyposaża go w szczególne dary, które różnią się od uzdolnień i właściwości naturalnych. Tak rozumiejąc charyzmat, możemy powiedzieć, że Bóg powierzył św. Franciszkowi z Asyżu misję doprowadzania ludzi do nawrócenia i przybliżania ich ku Bogu oraz odnowienia Kościoła Chrystusowego. Aby zadanie to św. Franciszek mógł wypełnić, Duch Św. wyposażył go w tak szczególne dary, jak głębokie przeżycie miłości Boga do człowieka, niebywale silne pragnienie naśladowania Jezusa Chrystusa, umiłowanie życia i otwartość na każde stworzenie, zdolność do łatwego tworzenia braterstwa z innymi ludźmi i całym stworzeniem, umiłowanie ubóstwa i prostoty życia, pokojowe ewangelizowanie i rozwiązywanie konfliktów istniejących w życiu publicznym. Św. Franciszek realizując charyzmat dany mu przez Boga wykorzystywał swoje uzdolnienia duchowe i właściwości fizyczne, a także uwarunkowania środowiskowe. Stąd też charyzmat św. Franciszka jest wspaniałą syntezą darów Bożych, jego cech osobowościowych oraz znaków czasu ówczesnego świata i Kościoła.

Kiedy do św. Franciszka, pociągnięci jego charyzmatem, zaczęli przyłączać się inni i utworzył się zakon franciszkański, to w jakiejś mierze jego charyzmat przeszedł na zakon. Należy jednak rozróżnić charyzmat założyciela zakonu od

---

<sup>1</sup> Reguła, rozdz. 1.

charyzmatu zakonu. Są one ściśle z sobą związane, ale nie muszą całkowicie się pokrywać.

Podobnie jak św. Franciszkowi Duch Święty udzielił charyzmatu, tak tenże sam Duch Święty udziela charyzmatu całemu zakonowi franciszkańskiemu. Przez cały czas istnienia zakonu asystuje mu i udziela swoich darów dla pełnienia podjętych zadań, a zadania są wciąż te same, zmieniają się jedynie ludzie i uwarunkowania w jakich działa zakon. „Charyzmat zakonu obejmuje całe jego dzieje, jest obecny we wszystkich jego członkach, przybiera różne formy, stosując się do ludzkich uzdolnień i wykorzystując dary duchowe każdego w takiej mierze, w jakiej każdy odpowiada otrzymanemu powołaniu. Jeżeli tak – konkluduje o. Cecylian Niezgoda – to charyzmat założyciela św. Ojca Franciszka nie jest doświadczeniem niezmiennym i wyłącznym, ale rzeczywistością w ciągłym ruchu, otwartą na pozytywne zmiany, nawet znacznych rozmiarów. Chodzi tylko o jeden warunek, mianowicie, aby te zmiany odpowiadały charyzmatycznemu zamierzeniu założyciela, a w naszym przypadku św. Ojca Franciszka. A więc identyczność charyzmatu nie oznacza tożsamości jednokształtnej, tych samych wciąż postaci i form wyrazu, ale oznacza tożsamość substancjalną w istocie rzeczy, która przybiera różne postacie i kształty”<sup>2</sup>.

Charyzmat zakonu jest zatem dynamiczny i rozwojowy w swoich treściach oraz formach. Realizując go, zakonnicy poprzez wieki nieustannie go dopełniają. Tak więc obecny charyzmat zakonu franciszkańskiego tworzą nie tylko dary Założyciela, św. Ojca Franciszka, ale także myśl św. Bonawentury, bł. Dunsa Szkota, św. Maksymiliana Kolbego, wielu wybitnych franciszkanów od początku zakonu aż do dzisiejszych czasów, uchwały kapituł prowincjalnych i generalnych, począwszy od pierwszej (1217 r. w Asyżu), podczas której dominowały spontaniczność, przeżycie otwartego braterstwa i ogromny zapal służenia Bogu, poprzez tę w Narbonne (1260 r.), która określiła strukturę zakonu i zmieniła go z laickiego w klerycki, w Meksyku (1992 r.), podczas której wystąpiły silne tendencje do ponownego określenia tożsamości franciszkańskiej, bardziej odpowiadającej dzisiejszym „znakom czasu”, aż do ostatniej kapituły generalnej w Krakowie-Zakopanem-Hanężach, podczas której bracia koncentrowali się na poszukiwaniu swojego miejsca w dzisiejszym bardzo zróżnicowanym świecie.

Misja zakonu franciszkańskiego wobec świata i Kościoła jest wciąż tą samą, jaką otrzymał św. Franciszek, posłuszny natchnieniom Ducha Świętego, przyjmując wezwanie Boże skierowane do niego i jego braci, aby „iść przez świat”<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> C. Niezgoda, *Esej na jubileusz 750-lecia przybycia Braci Mniejszych do Krakowa*, „Studia Franciszkańskie” 3 (1988), s. 298.

<sup>3</sup> 1 *Regula* 14, 16, 17, [w:] *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, tłum. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1976, ss. 62-67.



i wzywać ludzi do pokuty i nawrócenia, aby odnowić Kościół Chrystusowy. W takiej też misji widzieli pierwszych franciszkanów im współcześni. Jakub z Vitry, biskup Acri, w liście z 1220 roku nazywa ich „wspólnotą mężów apostoelskich, godną naśladowania”<sup>4</sup>. A papież Honoriusz III w specjalnej bulli *Cum dilecti* z dnia 2 czerwca 1219 roku, skierowanej do zakonu franciszkańskiego, z uznaniem wyraża się o braciach mniejszych, którzy „za przykładem apostołów, idą przez świat, aby siać ziarno Słowa Bożego”<sup>5</sup>.

W misji zleconej św. Franciszkowi i zakonowi franciszkańskiemu zawierają się jednocześnie cechy specyficzne jej wypełniania, dostrzegane już od samego początku, i są one drugim elementem składowym charyzmatu zakonu franciszkańskiego, przy czym jest to element dynamiczny i rozwojowy, tzn. w zależności od „znaków czasu” danej epoki, uwarunkowań środowiskowych, cech osobowościowych poszczególnych franciszkanów jedne cechy bardziej dochodzą do głosu i są bardziej widoczne, inne mniej. Do takich cech charyzmatycznych braci mniejszych konwentualnych zaliczyć możemy następujące:

a. Wspólnotowe, a nie przez pojedynczych zakonników, przepowiadanie Słowa Bożego, z czym wiąże się zakładanie domów zakonnych (konwentów) i prowadzenie w nich wspólnotowego życia.

b. Twórcze włączanie się w życie ludzi świeckich. Franciszkanie nie czekają aż ludzie przyjdą do nich, by usłyszeć od nich Słowo Boże, lecz pierwsi idą do nich, do największych ich skupisk, mieszkają wśród nich, dzielą ich warunki życia, uczestniczą w ich pracach, zabawie, modlitwie, w ich problemach, smutkach i radościach, wspólnie z nimi szukają rozwiązań problemów, które ich nękają, uczestniczą w życiu publicznym i je kształtują.

c. Swoją misję bracia mniejsi konwentualni pełnią przede wszystkim przez świadectwo życia, a wzorem życia jest sam Jezus Chrystus. Mając Go za swojego Mistrza franciszkanie:

- są trwale zjednoczeni z Bogiem, są ludźmi modlitwy;
- żyją w braterstwie i pokoju ze wszystkimi, wnoszą pokój pomiędzy ludzi i stworzenie;
- żyją ubogo, zarabiają na swoje utrzymanie, dzielą się z ubogimi wszystkim, co mają, wykazują postawę służebną wobec potrzebujących, są pokutnikami – cechy te tworzą tzw. *minoritas* braci franciszkanów;
- prostotę życia łączą z radością i gościnnością.

<sup>4</sup> Giacomo da Vitry, *Lettera del 1220 sulla presa di Damietta, da Damietta*, [w:] *Fonti Francescane* 2211, n. 1. Cyt. za K. Synowczyk, *Apostolstwo w duchu św. Franciszka z Asyżu*, „*Studia Franciszkańskie*” 4 (1991), s. 185.

<sup>5</sup> Bulla *Cum dilecti*, [w:] J. H. Sbaraleae [red.], *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*, Roma 1759, I 2. Cyt. za jw.

d. Swoją misję franciszkanie pełnią w wierności Kościołowi katolickiemu, tzn. „Należy czuć tak, jak czuje Rzymski Kościół”<sup>6</sup> oraz „należy utrzymywać tak, jak utrzymuje święty Kościół Rzymski”<sup>7</sup>.

Charyzmat braci mniejszych konwentualnych zawierający takie elementy ukształtował odmienną formę życia zakonnego w stosunku do tych, jakie już istniały w Kościele katolickim i jakie później powstały. Słowo Boże głosili na rynkach i ulicach, pomagali ubogim w ich pracach codziennych, włączali się w spory społeczne i polityczne, by je pokojowo rozwiązywać, razem z ludnością miejską budowali mury obronne, oczyszczali ulice i bronili miasta przed nieprzyjacielem. Franciszkanie konwentualni włączając się w życie publiczne zyskiwali sobie sympatię społeczności miejskiej. Na zaproszenie rad miejskich, magistratów, kapituł, książąt osiedlali się w miastach, otrzymując pod budowę klasztoru teren w dzielnicy ubogiej, zaniedbanej, blisko murów miejskich. Z biegiem czasu, kiedy miasta się rozrastały, klasztory znalazły się w centrum życia miejskiego. Ludność, czując silną więź z zamieszkałymi wśród niej zakonnikami, ulicę, przy której mieszkali, często nazywała Minorycką lub Franciszkańską.

Czy tak widziany i realizowany charyzmat franciszkański wymagał posługi intelektualnej, czyli kształcenia braci, szkół, ludzi nauki i twórczości intelektualnej? Generalnie można powiedzieć, że tak, ale sprawa się o tyle komplikuje i pytanie o tyle jest zasadne, że sam Zakonodawca nie posiadał wykształcenia, nie zakładał szkół, ani nie polecał ich zakładania braciom, do zakonu przyjmował wszystkich nie pytając ani o majątek, ani o wykształcenie. Biografowie nie notują, by św. Franciszek dysputował na zawile tematy, głosił uczone kazania, napisał jakąś rozprawę filozoficzną lub teologiczną. A św. Antoniemu na dalsze studiowanie i nauczanie teologii zezwalał bez entuzjazmu i ze swoistym upomnieniem: „Bylebyś – pisał – podczas tego studium nie gasił ducha świętej modlitwy”<sup>8</sup>.

Jakie jest wytłumaczenie takiej właśnie postawy wobec posługi intelektualnej u tak zdolnego i twórczego człowieka, jakim był św. Franciszek? Nie zadawała nas odpowiedź, często powtarzana, a wskazująca na lęki św. Franciszka o braci, by z powodu wykształcenia nie wpadli w zarozumiałość i pychę. Nie można też sądzić, że był niechętny nauce, nie cenił wiedzy i ludzi uczonych. Nie stronił przecież od ludzi uczonych i twórczych. Bez kompleksu z nimi przebywał. Bywał na najwspanialszych ówczesnych dworach. W swoim testamencie zaznaczał: „Wszystkich teologów i tych, którzy nam podają słowo Boże, po-

---

<sup>6</sup> J. Duns Szkot, *Ordinatio IV, d. 6, q. 9, n. 14* (Vivès XVI, 604 a). Cyt. za G. B. Bloch, *Jan Duns Szkot w dokumentach władz kościelnych*, „Studia Franciszkańskie” 3 (1988), s. 63.

<sup>7</sup> J. Duns Szkot, *Ordinatio IV, d. 11, q. 3, n. 13* (Vivès XVII, 372 b). Cyt. za jw.

<sup>8</sup> *Opuscula*, Adm. VII, s. 95. Cyt. za: Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszone 16 stycznia 1982 r. w Papieskim Ateneum Antonianum, „Studia Franciszkańskie” 1 (1984), s. 22.

winniśmy szanować i czcić jako tych, co dają nam ducha i życie (Test. nr 13)<sup>9</sup>. A w liście do św. Antoniego kazał umieścić nagłówek „Bratu Antoniemu, mojemu biskupowi”<sup>10</sup>, który wyraża uznanie św. Franciszka dla mądrości i autorytetu Świętego profesora i kaznodziei.

Wydaje się zatem, że postawy św. Franciszka wobec posługi intelektualnej nie można określić jako negatywną. Raczej zawierał się w niej swoisty lęk, i to nie tyle o braci, co przede wszystkim o więź z ludźmi, do których czuł się posłany. Św. Franciszek pragnął utrzymać silną i wszechstronną więź z ludźmi, wśród których żył i którym głosił Słowo Boże. Uważał, że jest ona podstawą skutecznego przepowiadania Dobrej Nowiny. Unikał cegokolwiek, co tę więź może naruszyć, osłabić lub być przeszkodą w jej nawiązaniu i rozwoju. A tym właśnie – jego zdaniem – mogło być wówczas wykształcenie.

Należy sobie uświadomić, że w czasach św. Franciszka wykształcenie było rzadkością. Sam Franciszek nie otrzymał wyższego wykształcenia u mnichów i duchownych, prawie wówczas jedynych nosicieli oświaty. Z pokorą przyznawał, że jest „niewykształconym prostaczkiem”. Takie było niemal całe społeczeństwo. Uniwersytety dopiero się tworzyły i wykształcenie uzyskiwali najbardziej wybrani. Było ono swoistego rodzaju drabiną, po szczeblach której wspinano się z niższych warstw społecznych ku wyższym. A św. Franciszek swoim braciom wskazywał kierunek odwrotny.

Pomiędzy wykształconymi i ludem niewykształconym istniał wielki dystans, zarówno społeczny jak i świadomościowy. Ludzie wykształceni operowali pojęciami filozoficznymi, teologicznymi, znajomością historii i głoszone przez nich Słowo Boże z reguły przerastało możliwości percepcyjne przeciętnych ludzi. Trafiali z nim do niewielkiej grupy ludzi. A św. Franciszek chciał głosić Słowo Boże szerokiemu odbiorcy. Chcąc być rozumiany przez ogromną większość ludzi, przemawiał do nich językiem obrazów i uczuć. Kładł nacisk bardziej na przeżycie niż na rozumienie Boga. Uważał, że kto przeżyje miłość Boga do człowieka i świata, ten Go też zrozumie. Sam doświadczał Boga i próbował przedstawić Go żywego, a nie zamkniętego w pojęciach i podziałach filozoficzno-teologicznych. By przybliżyć ludowi wcielenie Boga w człowieka, zorganizował żłóbek w Greccio, by przekonać ludzi jak bardzo ich Bóg ukochał, mówił o miłości Bożej językiem prostym, wczuwał się w mękę Jezusa Chrystusa tak intensywnie, że został obdarowany jej znamionami, czyli stygmatami. Św. Franciszek przeżycie, intuicję, doświadczenie religijne przedkładał nad rozumowe poznanie Boga. Stało się to cechą franciszkańską w głoszeniu Słowa Bożego,

<sup>9</sup> Tomasz Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka z Asyżu*, [w:] S. Kafel [red.], *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, t. 1, s. 166.

<sup>10</sup> Tamże, s. 166.

w stylu ewangelizacji prowadzonej przez franciszkanów. I jak podkreślają generalowie Rodzin Franciszkańskich w swoim orędziu-liście z okazji osiemsetlecia narodzin św. Franciszka, ten styl ewangelizacji uchronił wielu ludzi od przejścia do różnych ruchów heretyckich i przyczynił się do odrodzenia religijnego<sup>11</sup>.

Kładąc nacisk na taką formę nawracania ludzi i odnowienia Kościoła, pierwsi franciszkanie niejako intuicyjnie czuli, że ona nie wystarcza, że także przepowiadanie Słowa Bożego w formie obrazowej i przeżyciowej musi mieć szersze i głębsze podstawy, a takie stwarza właśnie posługa intelektualna. Chcąc realizować podjęte przez św. Franciszka Boże polecenie „Idź, napraw mój dom”<sup>12</sup>, pierwsi jego naśladowcy uświadamiali sobie doskonale, że aby realizować to zadanie, nie wystarczą dobre chęci, trzeba także wiedzieć, jak to robić i jak użytkować naprawiony już dom, by ponownie nie popadł w ruinę. Dobre chęci muszą zatem być wspierane przez posługę intelektualną, często musi ona je wyprzedzać. Już za życia św. Franciszka coraz wyraźniej sobie uświadamiano, że liczne powołania franciszkańskie bez święceń i bez wykształcenia wprawdzie powiększają zakon liczebnie, ale nie wzmagają w równym stopniu jego przydatności do dzieła apostołstwa.

Zdecydowane włączenie posługi intelektualnej w charyzmat zakonu franciszkańskiego dokonało się za rządów św. Bonawentury, który uważany jest za drugiego założyciela zakonu. To właśnie przez przyjęcie w 1260 roku na kapitule w Narbonne ułożonych przez niego konstytucji zakon franciszkański z laickiego, jakim był dotychczas, zmienił się w klerycki. Zmiana ta dla franciszkanów ma dwa ważne następstwa.

Pierwsze: konstytucje narbońskie wprowadziły wyraźny podział w zakonie na kleryków i niekleryków. Zakazały tym ostatnim studiowania i przechodzenia do stanu kleryckiego<sup>13</sup>. Idąc za wzorem św. Dominika przeznaczały dla nich odpowiedzialność za materialną stronę konwentów, aby klerycy mogli bardziej skutecznie prowadzić studia i oddawać się kaznodziejstwu<sup>14</sup>. Bracia bez święceń zostali potraktowani jako gorszy gatunek zakonników i mniej pożyteczny w braterstwie.

Dla powołań na braci kleryków zakon szeroko otworzył drzwi z racji ich przydatności do apostołskiej działalności, a przymknął je dla powołań na braci laików, których – jak zaznaczały konstytucje narbońskie – „należy przyjmować dla wykonywania prac domowych i tylko z wielkiej konieczności”<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> List-orędzie trzech generalów zakonów franciszkańskich z 19.04.1981 r. „Studia Franciszkańskie” 1 (1984), ss. 54-55.

<sup>12</sup> Tomasz Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka z Asyżu*, tłum. C. Niezgoda, [w:] S. Kafel [red.], *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, t. 1, s. 101.

<sup>13</sup> *Constitutiones Narbonenses*, Rub. VI, 11.

<sup>14</sup> C. Niezgoda. *Esej na jubileusz*, s. 304.

<sup>15</sup> *Constitutiones Narbonenses*, Rub. I, 3-4.

Drugie następstwo wprowadzenia konstytucji narbońskich w życie zakonne było bardziej pozytywne od pierwszego: klerykalizacja zakonu zobowiązywała zakon do troski o posługę intelektualną. Św. Bonawentura w prologu do *Itinerarium* wskazuje, że nauka pomaga zachować równowagę ducha i przynosi radość, a poznanie prowadzi do spotkania się z Bogiem. Z kolei biorąc pod uwagę obowiązek przepowiadania Słowa Bożego, nakazany przez Regułę, tak uzasadniał potrzebę posługi intelektualnej: „Jeśli przepowiadanie nie ma być opowiadaniem bajek, lecz Słowa Bożego; a tego nie mogą znać, jeżeli nie będą czytać; nie będą czytać, jeżeli nie będą posiadać pism/książek; jest oczywiste, że z reguły jasno wynika posiadanie książek, czytanie jak i przepowiadanie”<sup>16</sup>.

Klerykalizacja zakonu, a wraz z tym organizowanie studiów, rzetelna formacja filozoficzna i teologiczna, bardziej wszechstronna formacja kulturalna, zorganizowana działalność charytatywna i społeczna, szerszy i bardziej różnorodny udział braci w strukturach hierarchicznych Kościoła katolickiego, troska o rozwój twórczości artystycznej w kościołach i klasztorach stały się cechami wyróżniającymi braci mniejszych konwentualnych od innych rodzin franciszkańskich, szczególnie w pierwszych trzech-czterech wiekach historii zakonu.

## 2. Realizacja posługi intelektualnej w dotychczasowej historii zakonu

Mimo, że św. Franciszek nie kładł nacisku na posługę intelektualną, to szybko stała się ona integralnym elementem charyzmatu zakonu franciszkańskiego. Troskę o nią uważano za warunek lepszego i bardziej skutecznego realizowania zadań zakonu i jako czynnik rozwoju osobowego poszczególnych zakonników. Zaczęto więc organizować domy studiów jeszcze za życia Zakonodawcy. Pierwszy powstał w Bolonii (1223-4 r.), a jednym z profesorów był św. Antoni z Padwy (doctor evangelicus). Wprowadzał on pierwszych franciszkanów w augustynizm, który do dzisiaj jest żywotnym kierunkiem filozoficzno-teologicznym w zakonie franciszkańskim. Wraz z wstępowaniem do zakonu magistrów oraz rozwojem domów zakonnych w miastach uniwersyteckich wzrastało zainteresowanie posługą intelektualną. Zakładano w klasztorach katedry uniwersyteckie. Jako pierwsze powstały w Paryżu (1236), Oxfordzie (ok. 1230-47),

<sup>16</sup> „Si igitur praedicare non debent fabulas, sed verba divina; et haec scire non possunt nisi legant; nec legere, nisi habeant scripta; planissimum est, quod de perfectione Regulae est libris habere, legere, sicut et praedicare”. Św. Bonawentura, *Epist. de tribus quaest.*, n. 6, w: *Opera omnia* VIII, s. 332. Cyt. za J. Odoardi, *Bracia Mniejsi Konwentualni*, [w:] W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie (1209-1976)*, przeł. P. Anzulewicz, Niepokalanów 1988, s. 205.

Cambridge (ok. 1252)<sup>17</sup>. Do roku 1450 studia uniwersyteckie lub wydziały teologiczne braci mniejszych konwentualnych znajdowały się w klasztorach następujących miast: Angers, Bolonia, Cambridge, Erfurt, Ferrara, Florencja, Frankfurt, Genua, Greiswald, Kolonia, Lérida, Lipsk, Lizbona, Lund, Montpellier, Neapol, Padwa, Parma, Paryż, Pawia, Perugia, Piza, Praga, Rostock, Oxford, Rzym, Salamanka, Siena, Tuluza, Turyn, Wiedeń<sup>18</sup>.

W domach studiów organizowano biblioteki. Jedne z największych w tym okresie były w Asyżu, Padwie, Sienie, Florencji i Paryżu. O biblioteki dbano także poza centrami uniwersyteckimi. Po wielu wojnach, kasatach, w dzisiejszej Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu znajduje się 37 rękopisów, 106 inkunabułów i 354 starodruków z 13 klasztorów franciszkanów konwentualnych na Śląsku<sup>19</sup>.

Działalność franciszkanów w różnych dziedzinach posługi intelektualnej była wyjątkowo duża w pierwszych trzech – czterech wiekach historii zakonu. Z tego okresu mamy uznawane do dzisiaj autorytety z wszystkich nauk uprawianych wówczas na uniwersytetach. Ich obszerną listę podają w swoich opracowaniach o. Wawrzyniec Di Fonzo OFMConv i o. Jan Odoardi OFMConv<sup>20</sup>. Tylko dla przypomnienia przykładowo warto wymienić tej rangi filozofów i teologów, jak św. Antoni z Padwy, Aleksander z Hales, św. Bonawentura, bł. Jan Duns Szkot, Wilhelm Ockham, Mikołaj Lakmann z Gdańska, bł. Rajmund Llull, encyklopedystę – Bartłomieja Angelico, poligrafa – Genesio Quaglia, przyrodnika – Rogera Bacona, astronomów – Piotra Gallego i Jana z Gustedt, literatów i poetów – bł. Tomasza z Celano, bł. Jacopone z Todi, architektów, malarzy, rzeźbiarzy, kompozytorów, dekoratorów – br. Eliasza z Asyżu, Jana Giocondo z Werony, Bonawenturę z Brescii. Wielu franciszkanów zajmowało znaczące pozycje na uniwersytetach i w Kościele. W XIV i XV wieku 915 franciszkanów konwentualnych było biskupami, 20 kardynałami, 10 patriarchami (Jerozolimy, Grado, Antiochii, Konstantynopola), 2 papieżami. Jako oj-

---

<sup>17</sup> Interesujące opracowania na temat pierwszych studiów franciszkańskich w Paryżu i Oxfordzie zawiera piąty tom „Lignum Vitae” z 2004 roku, *Rocznika Teologicznego Wyższego Seminarium Ojców Franciszkanów w Łodzi-Lagiewnikach*, m.in.: J. Łopat, *Paryż i początki uprawiania systematycznej teologii w Zakonie Franciszkańskim*; A. Wujek, *Powstanie i rozwój franciszkańskiego studium generalnego w Oxfordzie*.

<sup>18</sup> W. Di Fonzo, *Franciszkanie*, [w:] *Bracia Mniejsi Konwentualni*, s. 82.

<sup>19</sup> K. Zawadzka, *Problem bibliotek franciszkańskich na Śląsku (1236-1810)*, [w:] J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce. Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*. Część 2 i 3: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Kraków 1989, s. 139.

<sup>20</sup> W. Di Fonzo, *Franciszkanie Konwentualni*. J. Odoardi, *Bracia Mniejsi Konwentualni*, [w:] *Bracia Mniejsi Konwentualni*.

cowie soborowi brali udział w soborze w Konstancji (1414-18), Bazylei – Ferrarze – Florencji (1431-45), w Soborze Laterańskim V (1512-17)<sup>21</sup>.

Twórcze zaangażowanie franciszkanów konwentualnych w posługę intelektualną przynosiło bogate i piękne owoce. Zakon rozwijał się i wszechstronnie wypełniał misję powierzoną mu przez Ducha Świętego: doprowadzał wielu do nawrócenia i uświęcenia, współtworzył chrześcijańską kulturę Europy. Szczególne zasługi ma w tworzeniu kultury ludowej. Dzięki posłudze intelektualnej swoją obecność zakon zaznaczył w następujących dziedzinach:

a. Franciszkanie ukształtowali kierunek filozoficzno-teologiczny, który przyjął formę szkotyizmu i bonawenturianizmu. Odwołując się on do myśli św. Augustyna, stał się paralelny w Kościele katolickim do tomizmu.

b. W dziedzinie życia społecznego franciszkanie podkreślali równość ludzi oraz identyczną godność ludzką dla wszystkich, argumentując swe stanowisko przede wszystkim następującymi przesłankami teologicznymi: wszyscy zostali stworzeni przez tego samego Boga, dla wszystkich jest on takim samym Ojcem, za wszystkich cierpiał Jezus Chrystus i wszyscy jednakowo zostali odkupieni Jego Męką. Nowotarsko interpretowali franciszkanie władzę, podkreślając jej służebny charakter wobec podwładnych i dobra wspólnego. Swoją postawą wobec dóbr materialnych wskazywali na pierwszeństwo prawa człowieka do użytkowania dóbr przed prawem do ich posiadania. Upowszechniali rozumienie pracy jako obowiązku każdego człowieka, a w ten sposób osłabiali wiązanie jej jedynie z przymusem, karą za grzech, przekleństwem. Przecistawiali się próżniactwu, rozpowszechnionemu wśród warstw bogatych. W rozwiązywaniu konfliktów społecznych i politycznych proponowali bezprzemocowość. Postawą otwartego braterstwa łagodzili dystanse w klasowym społeczeństwie średniowiecza i torowali drogę ku bardziej demokratycznym stosunkom międzyludzkim. Przez braterski stosunek do przyrody uczyli dla niej szacunku i chronili przed zniszczeniem. Tego typu poglądami i stylem życia franciszkanie uprzedzili wiele reform społecznych, które dopiero z czasem, nieraz drogą rewolucji oraz wymuszeń, wprowadzono stopniowo w życie społeczne.

c. Rozwijając Trzeci Zakon, franciszkanie w świeckich katolikach pogłębiały świadomość i ascezę chrześcijańską, włączali ich w odpowiedzialną działalność Kościoła.

d. Franciszkanie, będąc ściśle związani z ludem, realizowali w dzisiejszym rozumieniu inkulturację, tzn. życie codzienne i instytucje społeczne przepajali prawdami chrześcijańskimi, kształtowali je na zasadach moralności ewangelicznej, nie tępiąc niczego, co dało się z Ewangelią pogodzić. Przepowiadali Słowo

---

<sup>21</sup> J. Odoardi, *Bracia Mniejsi Konwentualni*, s. 141.

Boże z pełnym szacunkiem dla lokalnych zwyczajów. Szczególnie jest to widoczne w krajach słowiańskich, w których chrześcijaństwo ugruntowało się przede wszystkim dzięki zakonom żebrzącym, w tym i franciszkanom. W tych krajach zachowało się wiele z dawnych kultur pogańskich.

e. Franciszkanie, nastawieni na masowego odbiorcę, wydatnie przyczynili się do rozwoju kaznodziejstwa opartego na obrazie, tworzonego przy pomocy przykładów. Ułatwiały one zrozumienie głoszonego Słowa Bożego i wywoływały silne przeżycie, skłaniając do konkretnych zachowań. I choć ten typ kaznodziejstwa uprawiały w średniowieczu wszystkie zakony żebracze, to franciszkanie zajmują wśród nich miejsce wyjątkowe przez fakt, że są autorami znacznej liczby zbiorów tzw. „exemplów”, odznaczających się one wysokim poziomem<sup>22</sup>.

f. Franciszkanie konwentualni wykazali umiłowanie piękna i kulturę europejską wzbogacili wspaniałymi świątyniami. Od prototypu asyjskiego poczynając, jakim jest przepiękna bazylika i konwent, podziwiamy dzisiaj wspaniałe bazyliki w Padwie, Wenecji, Florencji, Krakowie, Neapolu, Treviso, Toruniu. Gromadzą one dzieła sztuki wszystkich pokoleń, co świadczy, że franciszkanie konwentualni przez cały czas byli wyczuleni na piękno domu Bożego i nieustannie go wzbogacali nowymi arcydziełami, a co też niezmiennie ważne – ze swoimi wspólnotami zakonnymi wiązali wybitnych twórców kultury artystycznej.

Wszechstronny rozwój posługi intelektualnej u franciszkanów konwentualnych załamuje się w XVI wieku, ale jeszcze posiada ona swój dynamizm. W miejsce generalnych domów studiów tworzone teraz kolegia z prawami i obowiązkami uniwersyteckimi. Konstytucje Urbańskie z 1628 roku ustaliły ich 8: 4 we Włoszech (Rzym, Asyż, Bolonia, Neapol) i 4 poza Włochami (Praga, Kolonia, Malta, Kraków)<sup>23</sup>. Prócz wymienionych domów studiów stopnia uniwersyteckiego poszczególne prowincje prowadziły studia teologii, filozofii, logiki, gramatyki, gimnazja, kolegia.

Reformacja wprowadza chaos, wielu zakonników sekularyzuje się. Myśliciele i nauczyciele franciszkańscy nie włączają się w kierunki filozoficzne, teologiczne i przyrodnicze XVII i XVIII wieku. W dobie oświecenia załamuje się scholastyka szkotyzmu, franciszkanie znikają z wielu uczelni. Ich publikacje naukowe są coraz mniej znaczące i jest ich coraz mniej. Mniej też angażują się w sprawy społeczne. Kasaty klasztorów uczynione przez rządy rewolucji fran-

---

<sup>22</sup> J. C. Schmidt, *Franciszkańskie zbiory exemplów. Udoskonalenie technik intelektualnych (XIII-XV w.)*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej. Część 2 i 3: Franciszkanie na ziemiach polskich*, ss. 93-104.

<sup>23</sup> J. Odoardi, *Bracia Mniejsi Konwentualni*, [w:] *Bracia Mniejsi Konwentualni*, s. 205. Na temat franciszkańskiego studium w Krakowie bardzo interesujące i wyczerpujące opracowanie zob.: S. J. Barcik, *Franciszkańskie Studium w Krakowie*, „Lignum Vitae” 5 (2004), ss. 71-84.



ewskiej, a następnie Prus, Austrii i Rosji dokonały reszty. Na przełomie XVIII i XIX wieku przestały istnieć wszystkie kolegia. W 1873 roku zaprzestano działalności Kolegium Rzymskie, istniejące od czasu papieża Sykstusa V. Odrodziło się ono w 1905 roku w formie Wydziału Teologicznego, a jego kontynuacją jest dzisiejsze Seraphicum – Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury<sup>24</sup>.

W drugiej połowie XIX wieku wystąpiło ożywienie w niektórych dziedzinach posługi intelektualnej, ale jej rozwój następuje dopiero w XX wieku. Wiąże się z tym ściśle liczebny wzrost zakonników. W ciągu stu lat (1893-1993) liczba zakonników, łącznie z nowicjuszami, wzrosła z 1 357 do 4 399, a liczba aspirantów i kandydatów z 124 do 1 351<sup>25</sup>, czyli całościowy wzrost liczebny o 388.3%<sup>26</sup>. Jest to jednak rozwój bardzo nierównomierny, zarówno co do dziedzin posługi intelektualnej, jak i co do terenu. W regionach do niedawna jeszcze bardzo żywotnych występuje osłabienie, natomiast pojawiają się nowe ośrodki posługi intelektualnej, jak np. St. Bonaventure College w Zambii, Seminarium Wyższe w Rumunii, Seminarium w Petersburgu i klasztor w Moskwie.

Jako wielce pozytywną cechę posługi intelektualnej w zakonie franciszkańskim w najnowszych czasach należy odnotować to, że klerycy mogą kończyć studia tytułem naukowym. Samodzielne studia z prawem nadawania tytułu naukowego do doktoratu włącznie są tylko w Seraphicum. Najczęściej klerycy uczęszczają na fakultety teologiczne istniejących w ich miastach uniwersytetów (tak jest np. w Waszyngtonie, Würzburgu), bądź też własne seminarium jest włączone do fakultetu jako integralna jego część, ale zajęcia odbywają się u siebie (tak jest w Krakowie), bądź też seminarium funkcjonuje zupełnie niezależnie, tzn. u siebie prowadzi zajęcia, a stopnie są robione na którejś uczelni w kraju (tak jest w Łodzi-Łagiewnikach)<sup>27</sup>. Obojętnie w jakiej formie prowadzone są studia, nie powinno się dzisiaj udzielać święceń bez ich zakończenia co najmniej tytułem magistra. Na plus wielu prowincjom należy policzyć wysiłek

<sup>24</sup> Stan studiów i system kształcenia w zakonie franciszkańskim ze szczególnym uwzględnieniem terenów Polski w XVII, XVIII i XIX wieku analizują: J. Flaga, *System kształcenia we franciszkańskich studiach zakonnych w XVII i XVIII wieku*, „Lignum Vitae” 5 (2004), ss. 85-109; R. Prejs, *Nauczanie w zakonach franciszkańskich w Królestwie Polskim w XIX wieku*, „Lignum Vitae” 5 (2004), ss. 111-122.

<sup>25</sup> „Fratemus Nuntius” 3 (1993), wydanie polskie, s. 12; „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conventualium” 1 (1994), ss. 80-81.

<sup>26</sup> W roku 2003 ogólna liczba zakonników łącznie z nowicjuszami wynosiła 4 577. *Conspectus generalis Ordinis*, [w:] „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conventualium” 1 (2004), ss. 75-78.

<sup>27</sup> Na temat studium franciszkańskiego w Łodzi-Łagiewnikach zob. P. W. Sotowski, *Zarys historii Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach (1978-2003)*, „Lignum Vitae” 5 (2004), ss. 123-145.

### *Konieczność posługi intelektualnej dla ciągłości charyzmatu...*

kształcenia specjalistów w pożądanym dla prowincji dziedzinach do stopnia doktora. W Polsce najczęściej takie studia są odbywane na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. By to braciom ułatwić wszystkie trzy prowincje franciszkańskie mają swoje domy zakonne w Lublinie.

Pomimo przybywania osób zajmujących się nauką, niewiele jest profesorów na wyższych uczelniach. Z polskich trzech prowincji w roku akademickim 2004/05 zatrudnionych na etacie lub części etatu było 16 zakonników: w Seraphicum – prof. dr Piotr Anzulewicz, prof. dr Bartłomiej Targoński, dr Stanisław Bazyliński, dr Emil Kumka; w Uniwersytecie Laterańskim – prof. dr Zbigniew Suchecki; w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – prof. zw. dr hab. Celestyn Napiórkowski (emerytowany, obecnie na zleconych zajęciach), prof. zw. dr hab. Leon Benigny Dyczewski, prof. dr hab. Iwo Edward Zieliński, dr hab. Wiesław Bar, dr Marek Fiałkowski, dr Waldemar Klinkosz; w Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego – dr Grzegorz Bartosik, dr Mirosław Bartos; w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie – prof. dr hab. Zdzisław Kijas, dr Zdzisław Gogola, dr Ryszard Wróbel, dr Jerzy Brusilo.

Na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie dwóch zjawisk posługi intelektualnej, które rozwijają się w XX wieku: włączanie się w nią braci niekapłanów oraz angażowanie w apostołstwo nowoczesnych mediów. Ogromną rolę w rozwoju obydwu zjawisk odegrał św. Maksymilian Kolbe, odnowiciel charyzmatu franciszkańskiego konwentalnych w nowych czasach. On temu charyzmatowi dał formę odpowiadającą dzisiejszym „znakom czasu”.

Św. Maksymilian braci niekapłanów bez zmian konstytucyjnych uczynił twórczymi członkami wspólnoty zakonnej, powierzając im odpowiedzialne zadania także w dziedzinie posługi intelektualnej, zarezerwowanej do niedawna tylko dla kapłanów. W latach międzywojennych i tuż po II wojnie światowej bracia niekapłani pracowali w redakcji „Rycerza Niepokalanej” jako korespondenci terenowi i kierownicy oddziałów redakcji, jako wychowawcy i nauczyciele w Niższym Seminarium w Niepokalanowie. Zainicjowali i do dzisiaj prowadzą bogate archiwum spuścizny św. Maksymiliana w Niepokalanowie. Wielu z nich odznaczyło się w takich dziedzinach twórczości jak: rzeźbiarstwo i artystyczne kamieniarstwo – br. Maurycy Kowalewski, br. Abel Dzieliński, malarstwo i lalkarstwo – br. Felicissimus Szytk. Są autorami poczytnych publikacji: br. Arnold Wędrowski i br. Juwentyn Młodożeniec. Na szczególne podkreślenie zasługują bracia Bernard Bartnik i Wawrzyniec Podwapiński, autorzy 13 tomów zegarmistrzostwa. Jest to dzieło unikalne w dziedzinie zegarów mechanicznych. Są oni autorami podręcznika dla zegarmistrzowskich szkół zawodowych. Być może nasilająca się tendencja, by wzmocnić pozycję braci niekapłanów w zakonie, wpłynie na poszerzenie ich udziału w posłudze intelektualnej. Nastąpić to może pod jednym warunkiem: jeżeli będą oni mieli podobny poziom wykształcenia, jak kapłani.

Drugą dziedziną posługi intelektualnej, która w XX wieku rozwija się w zakonie, jest apostołstwo przy pomocy nowoczesnych mediów, przede wszystkim przez prasę. Jako najbardziej znaczące wydawnictwa i związane z nimi tytuły prasowe należy wymienić: wydawnictwo w Padwie z miesięcznikiem „Il Messaggero di S. Antonio” i w Niepokalanowie z miesięcznikiem „Rycerz Niepokalanej”. Obydwa czasopisma mają charakter popularny o wysokiej poczytności. Obydwa też mają charakter międzynarodowy, ale odmiennie go realizują. „Il Messaggero di S. Antonio” bazuje na dobrze zorganizowanym centrum w Padwie i ono wydaje poszczególne edycje narodowe, które są przesyłane do określonych krajów. „Rycerz Niepokalanej” wydawany w Polsce, Japonii, Brazylii, Włoszech, Rosji, Zambii, Paragwaju, Czechach ma swoje redakcje w tych krajach, skupia lokalnych współpracowników, utrzuca kościół lokalny i stanowi łącznik z Kościołem powszechnym. Obok wyżej wspomnianych tytułów należy jeszcze wspomnieć „Bratni Zew”, czasopismo skierowane do młodzieży, wydawane przez krakowską prowincję franciszkanów w latach 1988-1995<sup>28</sup>.

W ostatnich latach zakon sięgnął po radio, telewizję i internet. Wieloletnie doświadczenie w dziedzinie radia ma amerykańska Prowincja św. Antoniego. Od 1931 roku prowadzi jedną z najbardziej popularnych katolickich audycji radiowych w USA pt. „Father Justin Rosary Hour”. Radio działa także w Padwie i Niepokalanowie. Prowincja Matki Bożej Niepokalanej ma koncesję telewizyjną i prowadzi samodzielny program pt. Telewizja Niepokalanów, a także tworzy spółkę z programem telewizyjnym pt. Puls w oparciu o koncesję Telewizji Niepokalanów. Prowincja św. Antoniego prowadzi od 2001 r. serwis internetowy „franciszkanie.pl” i od lutego 2003 roku o. Ryszard Wróbel redaguje magazyn wirtualny pt. „ZaNim”. Przejawem szerszego angażowania się zakonu w media jest stała lub dorywcza współpraca franciszkanów z redakcjami czasopism, radiostacjami i stacjami telewizyjnymi. O. Leon B. Dyczewski zorganizował w 1992 roku i do dzisiaj prowadzi Podyplomowe Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Seminarium w Krakowie i w Łodzi-Łagiewnikach wydają własne roczniki naukowe. Przy seminarium w Łodzi-Łagiewnikach działa Instytut Franciszkański, który prowadzi studia badawcze, dokumentuje prace i działania z zakresu tematyki franciszkańskiej, organizuje konferencje naukowe i publicystyczne. W Krakowie natomiast istnieją Ośrodek Studiów Franciszkańskich Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej, Instytut Studiów Franciszkańskich, Franciszkańskie Stu-

<sup>28</sup> „Bratni Zew” powstał w 1936 r. Do 1988 r. ukazywał się jako wewnętrzne pismo WSD OO. Franciszkanów w Krakowie. W latach 1989-1992 wszedł na rynek prasowy jako ogólnodostępne w prenumeracie Czasopismo Młodzieży Franciszkańskiej „Bratni Zew”; w latach 1993-1995 ukazywał się jako Magazyn Młodych „BeZet”.

dium Formacyjne oraz Akademia Ochrony Przyrody. Każdy z nich prowadzi inną nieco działalność, zaś łączy je działalność pedagogiczna, wydawnicza<sup>29</sup> i translatorska, organizowanie sesji naukowych. Ośrodek Studiów Franciszkańskich prowadzi studia magisterskie z teologii, licencjackie i doktoranckie na Wydziale Teologicznym PAT. Z kolei Instytut Studiów Franciszkańskich prowadzi wykłady o tematyce franciszkańskiej dla absolwentów studiów teologicznych różnych kierunków, z możliwością otrzymania dyplomu. W zajęciach Instytutu uczestniczą przede wszystkim siostry zakonne. Natomiast Akademia Ochrony Przyrody we współpracy z Instytutem Ochrony Przyrody PAN i Ośrodkiem Studiów Franciszkańskich WT PAT prowadzi wykłady dla studentów uniwersytetu i uczniów szkół średnich. Wspomniane cztery instytucje edukacyjne mają wielu studentów krajowych jak i zagranicznych.

Apostolstwo przy pomocy nowoczesnych mediów, szczególnie elektronicznych, wymaga wielkiego wysiłku intelektualnego i organizacyjnego. Ta forma apostołstwa ma i tę zaletę, że włącza do współpracy wiele osób świeckich, bez których nowoczesne media nie mogą dzisiaj funkcjonować jako środek apostołstwa. Daje to ogromną szansę zakonowi na głębszą i twórczą współpracę z laikiem. Przede wszystkim jest to środek, po który najprawdopodobniej sięgnąłby dzisiaj św. Franciszek z Asyżu, bowiem daje możliwość dotarcia do najszerzych mas społecznych, a właśnie przede wszystkim im pragnął głosić Słowo Boże.

Nie sposób przedstawić całościowo i wyczerpująco posługę intelektualną w Zakonie Braci Mniejszych Konwentualnych na przestrzeni całej jego historii. Celowo skoncentrowałem się na pierwszym okresie, by ukazać, że od samego początku należy ona do cech istotnych zakonu. Analiza dziejów zakonu niepodważalnie ukazuje, że zajmowanie się nauką, popieranie jej rozwoju, angażowanie się w działalność społeczną i polityczną, tworzenie dzieł sztuki jest przejawem żywotności charyzmatu franciszkańskiego i ściśle wiąże się z rozwojem zakonu. Zaniedbanie posługi intelektualnej w jej różnych dziedzinach i formach jest swoją istą zdradą charyzmatu franciszkańskiego i powoduje osłabienie zakonu.

### **3. Posługa intelektualna wezwaniami i zadaniem dzisiejszych franciszkanów**

Charyzmat braci mniejszych konwentualnych bardzo akcentuje więź ze społeczeństwem, przede wszystkim z najszerszą jego częścią, mówiąc dzisiejszym językiem, z przeciętnym obywatelem. W czasach św. Franciszka nawiązanie

---

<sup>29</sup> Ośrodek Studiów Franciszkańskich ma własną serię wydawniczą pt. „Biblioteka Ośrodka Studiów Franciszkańskich”. Z kolei seria Instytutu nazywa się „Biblioteka Instytutu Studiów Franciszkańskich”. Również Akademia Ochrony Przyrody opublikowała już pięć pozycji nt. zintegrowanej wizji ochrony przyrody.

i utrzymanie tej więzi ułatwiały ubóstwo, prostota życia, praca, obrazowość przepowiadania Słowa Bożego. Wszystkie powyższe drogi docierania do ludzi są jak najbardziej aktualne i dzisiaj. Mimo rozwoju społecznego, wzrostu standardu życia, nie brakuje ludzi ubogich, zgodnie zresztą ze stwierdzeniem Chrystusa: „ubogich zawsze macie u siebie” (J 12, 8). I póki oni istnieją, franciszkanie winni być także ubodzy, odznaczać się prostotą życia i pracowitością. Winni też przepowiadać Słowo Boże w sposób obrazowy, zwięzły, rzeczowy, pobudzający do głębokich przeżyć, a to wymaga dzisiaj o wiele więcej przygotowania niż dawniej. Wymaga wszechstronnego i gruntownego wykształcenia, różnorodności doświadczeń, ponieważ poziom wykształcenia dzisiejszych ludzi jest o wiele wyższy aniżeli w czasach św. Franciszka. Za jego życia ludzie wykształceni byli wyjątkiem, w nowoczesnych społeczeństwach niewykształceni stają się wyjątkiem. Zatem nie brak wykształcenia ułatwiać może porozumienie się z ludźmi, lecz jego posiadanie: im ono gruntowniejsze i bardziej wszechstronne, tym bardziej pomocne w przepowiadaniu Ewangelii.

Ewangelizacja wymaga dzisiaj dwóch kategorii franciszkanów: świętych i dobrze przygotowanych do realizacji podejmowanych zadań. Inni mogą tylko utrudnić ewangelizację. Zakonnicy obydwu kategorii stosunkowo łatwo angażują się w problemy dzisiejszego świata, rozumieją je i przemieniają ludzi oraz środowisko ich życia, wraz z nimi tworzą coś nowego. Ostatnio wiele mówi się o tożsamości franciszkańskiej. To ważny temat, ale nie można zapominać, że zakon nasz ma ewangelizować, a nie tylko troszczyć się o własną tożsamość, i to ewangelizować w świecie, który jest skomplikowany i nieprzychylny Ewangelii, uroczy i uciążliwy, przyjemny i trudny, światły i mroczny. Wiele w nim zorganizowanej pomocy i zorganizowanej przemocy. Dzięki rozwojowi medycyny i higieny przedłuża się życie ludzkie, ale legalizując aborcję zabija się je u jego początków, lub legalizując eutanazję skraca się życie w latach starości. Wielu jest wspaniałych chrześcijan, zachowujących już nie tylko 10 przykazań z Góry Synaj, lecz żyjących według postulatów z Góry Błogosławieństw Nowego Testamentu. Ale też wielu głosi liberalizm etyczny, nihilizm światopoglądowy, postawy egoistyczne i konsumpcyjne.

Franciszkanie dzisiejsi, kontynuując misję św. Franciszka z Asyżu, muszą „poszerzyć przestrzeń i patrzeć na Kościół i świat” – do czego zachęcał w liście na Boże Narodzenie 1994 roku ojciec generał Lanfranco Serrini<sup>30</sup> – by twórczo zaangażować się w budowę nowego świata według Ewangelii. Czy mogą to czynić franciszkanie nie troszcząc się o posługę intelektualną? Czy można rozumieć obecny świat i budować lepszy, nie studiując go, nie analizując zjawisk,

<sup>30</sup> L. M. Serrini, List Ojca Generala do Braci, Rzym – Boże Narodzenie 1994, s. 4 i nn.

jakie się dzisiaj dokonują, nie znając psychiki i rozterek dzisiejszego człowieka, nie znając dokładnie Słowa Objawionego, uzasadnień etyki chrześcijańskiej, katolickiej nauki społecznej? Franciszkanie, którzy nie pielęgnowaliby dzisiaj posługi intelektualnej, byłiby podobni do proroków i kapłanów, o których mówi prorok Jeremiasz, że „niczego nie pojmując, błakają się po kraju” (14,18).

Zdaniem Ojca Świętego Jana Pawła II warunkiem nieodzownym dobrej ewangelizacji jest nauka, gruntowne studiowanie. Wyraził tę myśl w liście do kapituły generalnej Zakonu Braci Mniejszych w San Diego (USA), 1991 roku, poświęconej tematowi: Zakon Braci Mniejszych a ewangelizacja w czasach współczesnych. „Pozwólcie mi – pisał – że zwrócę waszą uwagę w sposób szczególny, co zgodne jest z tradycją waszego Zakonu, na formację intelektualną, która powinna być uważana za podstawowy warunek ewangelizacji. Nie chcemy głosić sloganów ani przemijających ideologii, ani dyskusyjnych poglądów, które mogłyby wprowadzić w błąd ubogich. Formacja intelektualna wymaga długiej, głębokiej i bez wątpienia ascetycznej pracy, jednak na dłuższą metę przynosi obfity owoc. (...).

Polecenie, aby głosić pokutę, wymaga poważnego intelektualnego przygotowania zarówno w naukach świeckich, jak i teologicznych. To odnosi się także do nowej ewangelizacji. Czy nie tego właśnie nauczali święci i doktorzy waszego Zakonu, dla których „budowla zakonu powinna opierać się na dwóch filarach: świętości życia i nauki” (Tomasz z Eccleston. *De adventu fratrum minorum in Angliam*, nr 90)? Podejmując tę tradycję, a także w zgodzie z Regułą, bracia powinni dzisiaj głosić Słowo Boże w „sprawdzony i nieskażony” sposób, to znaczy wyostrzony przez studium, prostolinijny i bezkompromisowy!

Droży bracia, zachęcam was gorąco, byście weszli w dynamikę nowej ewangelizacji, dzięki pobudzeniu studium nauki teologicznej par excellence, ponieważ „ona wzrasta w Kościele i oddziałuje na Kościół. (...) Czasopisma i inne publikacje, za które odpowiedzialny jest Zakon, powinny pobudzać do pewnej refleksji nad problemami naszych czasów w świetle wiary i w łączności z pasterzami Kościoła”<sup>31</sup>.

Zdaniem papieża gruntowne studia, rozległa wiedza i bogate doświadczenia zdobyte w świetle prawdy, która jest w Chrystusie, są konieczne, bo „tylko w ten sposób ‘dobra nowina’ będzie mogła być głoszona ubogim (por. Łk 4, 18) i zostanie oddana sława i chwała Najwyższemu, Wszechmocnemu i Dobremu Panu (*Pieśń słoneczna 1*)”<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> List papieża Jana Pawła II do kapituły generalnej Zakonu Braci Mniejszych – San Diego (USA) 1991, „Studia Franciszkańskie” 5 (1992), ss. 33-34.

<sup>32</sup> Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do zarządu generalnego Zakonu Braci Mniejszych wygłoszone w Rzymie w czasie audiencji specjalnej dnia 23 września 1991 r., „Studia Franciszkańskie” 5 (1992), s. 36.

Posługa intelektualna w zakonie franciszkańskim winna cechować się następującymi znamionami:

a. Należy ją uprawiać w świetle wiary, a więc zdobywaną wiedzę i coraz bogatsze doświadczenia należy nieustannie konfrontować z prawdami i normami objawionymi przez samego Boga, więcej – Słowo Objawione i Słowo Wcielone winno być inspiracją dla twórczości intelektualnej franciszkanina.

b. Posługa intelektualna nie powinna zabijać ducha modlitwy i pobożności, więcej – winna ona pogłębiać osobowy kontakt z Bogiem i całym światem nadprzyrodzonym, a ponadto kontakt ten winien mieć swoje odbicie w różnych formach pobożności, typowych dla franciszkanów.

c. Posłudze intelektualnej winno zawsze towarzyszyć „praktykowanie dobra”<sup>33</sup>, tzn. franciszkanie zdobywając wiedzę i ubogacając swoje doświadczenia w różnych formach posługi intelektualnej jednocześnie przyczyniają się do ulepszania człowieka i środowiska, w którym żyją. Posługa intelektualna franciszkanów zawiera zawsze aspekty aplikacyjne, i one dominują nad poszukiwaniami teoretycznymi.

Posługa intelektualna w zakonie franciszkańskim zwieńcza zatem trzy cele: rozwój własnej osobowości oparty o trwały kontakt ze światem nadprzyrodzonym, chwałę Boga i dobro bliźnich. Cele te winny być z sobą harmonijnie powiązane, łącznie realizowane w życiu codziennym i w działalności apostołskiej. Wówczas posługa intelektualna staje się czynnikiem rozwoju indywidualnego i całego zakonu.

Z wymienionych wyżej znamion posługi intelektualnej wypływają następujące postulaty dla działalności zakonu:

1. Należy popierać i aktywnie rozwijać posługę intelektualną poprzez:
  - a. kształtowanie pozytywnej postawy wobec nauki, studiów, bibliotek;
  - b. rozwój kształcenia specjalistycznego, wspierającego działalność prowadzoną przez prowincję;
  - c. promocję osiągnięć braci i osób związanych z naszym zakonem w zakresie posługi intelektualnej.
2. Bracia winni twórczo włączać się w różne formy posługi intelektualnej środowisk kościelnych i świeckich we własnym kraju i w skali międzynarodowej poprzez:
  - a. publikacje;
  - b. udział w konferencjach i badaniach;
  - c. członkostwo w stowarzyszeniach, organizacjach, komisjach, komitetach poza zakonem;

---

<sup>33</sup> Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszone 16 stycznia 1982 r. w Papieskim Ateneum Antonianum, „Studia Franciszkańskie” 1 (1984), s. 21.

### *Konieczność posługi intelektualnej dla ciągłości charyzmatu...*

d. tworzenie grup zainteresowań i samokształcenia dla osób świeckich przy naszych klasztorach, szczególnie ważne jest dzisiaj organizowanie i prowadzenie kształcenia dorosłych.

Przed wszystkim bracia pracujący w domach formacji winni twórczo uczestniczyć w wyżej wymienionych formach posługi intelektualnej. Każdy profesor wyższego seminarium winien opublikować przynajmniej jeden artykuł w ciągu roku akademickiego.

3. Bracia winni włączać się w działalność stowarzyszeń i organizacji religijnych oraz społecznych, podejmując one bowiem trud rozwiązywania ważnych i trudnych problemów środowiska, w którym działają. Udział w nich franciszkanów gwarantuje zakonowi współpracę z ludźmi świeckimi i chroni zakon przed wyalienowaniem ze środowiska.

4. W sposób szczególny należy zwrócić uwagę na pogłębianie posługi intelektualnej w dziedzinie komunikowania społecznego. Domaga się tego prowadzenie przez zakon wielu wydawnictw, kilku radiostacji, programów telewizyjnych, stron internetowych. Ta działalność potrzebuje wielu dobrze i wszechstronnie przygotowanych zakonników i świeckich.

Refleksje na temat konieczności posługi intelektualnej jako znaczącego elementu charyzmatu franciszkańskiego kończę słowami papieża Jana Pawła II, jakie skierował do profesorów i studentów Antonianum 16 stycznia 1982 roku: „Najdrożsi Profesorowie i Studenci! (...) Wyrażam życzenie, aby wasza działalność naukowa oraz dydaktyczna dziś i jutro okazała się odpowiednią do ożywienia i strzeżenia nadziei i abyście w ten sposób mogli zasłużyć na uznanie i cześć, jakie św. Franciszek zalecał i praktykował wobec „teologów i tych, którzy wykonywali posługę najświętszych słów Bożych, jako tych, którzy są szafarzami życia duchowego” (*Opuscula, Testam.*, s. 309 nn)<sup>34</sup>.

### **Summary**

#### *The Need for Use of intellectual Aid to perpetuate the Franciscan Charisma and cultural Legacy*

This article contains three essential thesis:

1. The use of intellectual aid is an integral part of Franciscan charisma.
2. Intellectual aid has impressive accomplishments and legacy in the history of the Order and each new generation of Franciscans should be enriched with its accomplishments.

---

<sup>34</sup> Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszone 16 stycznia 1982 r. w Papieskim Ateneum Antonianum, „*Studia Franciszkańskie*” 1 (1984), s. 22.



3. Active apostolic participation in contemporary society requires Franciscans to have fine intellectual preparation.

The charisma of the Friars Minor Conventual accentuate the bond with the average person. During St. Francis' time beginning and sustaining this bond made poverty, simplicity of life, labor, and proclaiming the Word of God easy to accept. All of the above means of reaching people are very much current today. Despite progress, the growth of the standard of living, this is no dearth of poor people, and as long as they exist, the Franciscans should also be poor, distinguish themselves by their simplicity of life and hard work. They should also preach the Word of God in a picturesque way, concisely, to the point, inspirationally, which today requires much more preparation than before.

Therefore, evangelization requires two categories of Franciscans: holy ones, and ones that are well prepared for the necessary duties. For this reason intellectual aid in the Franciscan Order should exemplify the following characteristics:

a. It is necessary to constantly confront it with truth and norms revealed by God Himself, in addition the Revealed Word and Incarnate Word should be an inspiration force for the formation of intellectual Franciscan creativity.

b. Intellective usage should not wipe out the spirit of prayer and piety, furthermore it should deepen the personal contact with God, which should be reflected in various forms of devotion, typical of Franciscans.

c. Intellectual aid should always be accompanied by "doing good", that is that Franciscans through acquiring knowledge and experience in varied intellectual activities contribute to the improvement of the person and community.

The intellectual aid in the Franciscan Order consists of three goals: personal growth based on steadfast contact with God, Glory of God and good of neighbor. These goals should exist harmoniously, realized collectively in daily living and in apostolic activities. (wm)

## HENRYK GÓRCZANY OFMCONV (1885-1928)

O. Henryka Górczanego należy zaliczyć do najbardziej zasłużonych franciszkanów XX wieku, chociaż żył krótko, bo zaledwie 43 lata. Upływa właśnie 120 lat od jego urodzenia i autor pragnie przybliżyć obecnie żyjącym franciszkanom tę piękną postać. Niestety, bardzo mało zachowało się materiałów na temat jego życia i działalności. Krótki biogram ukazał się w *Słowniku polskich pisarzy franciszkańskich* pióra o. Joachima Bara oraz nekrolog w ogólnozakonnym periodyku „Commentarium Ordinis”. Znacznie obszerniejszy jego życiorys zamieścił o. Anzelm Kubit w „Wiadomościach z Prowincji” oraz w „Pochodni Serafickiej”. Na kartach kroniki klasztoru krakowskiego kronikarz również zamieścił krótki życiorys o. Henryka. Teka personalna o. Henryka, znajdująca się w Archiwum Prowincji Krakowskiej, zawiera tylko szczupłe wiadomości o jego życiu, wykształceniu i działalności. Najcenniejsze są wspomnienia o. A. Kubita, który był tylko pięć lat młodszy od o. Górczanego, bardzo dobrze go znał i odwiedzał go w ostatnich latach jego życia, gdy przebywał na leczeniu w Witowie koło Zakopanego<sup>1</sup>.

### 1. Życie

O. Henryk Górczany urodził się w Jaśle. Pod koniec XIX wieku było to miasto powiatowe, położone w pięknej dolinie 233 metry nad poziomem morza.

---

<sup>1</sup> J. Bar, *Górczany Henryk Wojciech, pseud. Frater (1885-1928)*, [w:] H. E. Wyczawski [red.], *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, ss. 154-155; Necrologium: R. P. M. Henricus Górczany, [w:] „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium”, Romae 1928, ss. 145-146; A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk Górczany, ur. R. 1885, zm. 1928*, „Wiadomości z Prowincji OO. Franciszkanów w Polsce” 6 (1936), ss. 39-44; tenże, *Zasłużone wspomnienia. Ś. p. O. Henryk Górczany*, „Pochodnia Seraficka” 5 (1928), ss. 156-158; *Kronika klasztoru krakowskiego (1892-1968)*, Archiwum Krakowskiej Prowincji OO. Franciszkanów (dalej AFK), sygn. A-I-14, ss. 153-154.

Od północy miasto oblewa Jasiołka, z zachodu Dębówka, do której w pobliżu miasta wpływa Ropa i od tego miejsca te trzy rzeczki przybierają nazwę Wisłoki. Z miasta Jasła, oddalonego 57 kilometrów od Tarnowa, rozchodziły się gościńce w kierunku Dukli, Górki i Pilzna. W 1882 r. miasto liczyło 2962 mieszkańców, z tego 2448 było wyznania rzymsko-katolickiego, 8 było akatolików, 22 grekokatolików i 468 żydów. Miasto, choć nieduże, było dobrze zbudowane: w rynku znajdowały się jednopiętrowe murowane domy, a w bocznych ulicach były głównie drewniane dworki w pięknych ogrodach. W mieście były dwie czteroklasowe szkoły – męska i żeńska oraz cesarsko-królewskie wyższe gimnazjum, założone w 1868 r. jako miejskie, ale w 1875 r. przeniesione na etat rządowy – uczęszczało do niego 350 uczniów. Ponadto w mieście był internat (bursa) dla ubogiej młodzieży gimnazjalnej, fundusz inwalidów i szpital powszechny – jak wówczas go nazywano<sup>2</sup>.

W tym to mieście przyszedł na świat dnia 17 marca 1885 r. o. Henryk. Był synem robotnika najemnego Benedykta i Marianny z domu Rodak. Zaraz następnego dnia, czyli 18 marca 1885 r., został ochrzczony przez wikariusza ks. Zyglowicza. Rodzice nadali mu imię Wojciech. Rodzicami chrzestnymi byli – Wojciech Pawlik, ogrodnik z Sobniowa i Anna, żona rolnika Józefa Lisowca<sup>3</sup>. Niestety, w aktach nie zachowały się prawie żadne dokumenty na temat jego rodziny. W grudniu 1918 r. pisał do o. Bronisława Strycznego bardzo ogólnie o swoich sprawach rodzinnych i o znajomych. Prosił o. Bronisława, by jego siostrze „dał coś z prowiantów, ale incognito, bo ona jest bardzo czuła”. Nie wymienił przy tym nawet jej imienia<sup>4</sup>. Imienia tej jego siostry dowiadujemy się z testamentu, który w 1935 r. sporządziła Jadwiga Angerman. Testatorka główną swoją spadkobierczynią uczyniła dr Zofię Górczany, której zapisała „część hipoteczną majątku w Wilczej Woli”, z warunkiem przeznaczania części dochodów z tego majątku na utrzymanie siostry testatorki Maryli, a po jej śmierci całość miała przejść na własność spadkobierczyni. Bieżącą gotówkę J. Angerman przeznaczyła na koszt swego pogrzebu i msze św. gregoriańskie. Ponadto, zapisała na własność Zofii Górczany obrazy malowane przez testatorkę, a także srebro i biżuterię<sup>5</sup>.

Wojciech Górczany uczęszczał zapewne do miejscowej męskiej szkoły, ale nie zachowały się żadne świadectwa z tego okresu. Po ukończeniu szkoły pod-

<sup>2</sup> M. Maciszewski, *Jasło*, [w:] F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski [red.], *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych Krajów Słowiańskich*, Warszawa 1882, t. 3, ss. 488-490.

<sup>3</sup> Testimonium baptismi, Jasło, 30.06.1898. Górczany Henryk Wojciech, Teka akt personalnych (dalej Teka), AFK, sygn. C. II.

<sup>4</sup> List do o. B. Strycznego, Kraków, 3.12.1918. Teka, AFK, sygn. C. II a.

<sup>5</sup> Testament, Kraków, 4.02.1935. Teka, AFK, sygn. C. II a.

stawowej nauki pobierał we wspomnianym cesarsko-królewskim wyższym gimnazjum. Niestety zachowało się jedynie jego świadectwo za drugie półrocze roku szkolnego 1902/1903, zapewne dlatego, że w tym roku wstąpił do zakonu franciszkanów i to świadectwo przesłał do prowincjała. Z tego świadectwa wynika, że Wojciech Górczany był więcej niż dobrym uczniem. Otrzymał bowiem następujące oceny: obyczaje – dobre; pilność – dobra; religia – celujący; język łaciński – bardzo dobry; język grecki – dobry; język polski – dobry; język niemiecki – dostateczny; geografia i historia powszechna – dobry; matematyka – dobry; historia naturalna (botanika) – bardzo dobry; gramatyka – bardzo dobry. Liczba godzin opuszczonych 5, z czego 0 nieusprawiedliwionych<sup>6</sup>.

Nieco wcześniej, bo w jesieni 1899 r. franciszkanie objęli placówkę w Jasle. Zanim zbudowali własną świątynię odprawiali nabożeństwa w świeżo zbudowanej przez miasto kaplicy gimnazjalnej. Gorliwością i pracowitością wyróżniał się o. Alojzy Karwacki; oprócz pracy w kaplicy był nauczycielem śpiewu w miejscowym gimnazjum, kierownikiem chóru gimnazjalnego, uczył języka łacińskiego w klasie III B, a od września 1901 r. także zastępcą katechety<sup>7</sup>. Ta gorliwa działalność, nie tylko o. Karwackiego, miała zapewne wpływ na wrażliwego młodego Wojciecha, który w 1903 r. zgłosił się do zakonu franciszkanów. W imieniu ordynariusza biskupa J. S. Pelczara, biskup pomocniczy Karol Józef przesłał do prowincjała o. Benignego Chmury pismo, w którym stwierdził, że nie ma żadnych przeszkód w przyjęciu do zakonu Wojciecha Górczanego<sup>8</sup>. 4 września 1903 r. lekarz (podpis nieczytelny) przebadał Wojciecha i zaświadczył, że Wojciech Górczany ma 18 lat, a „badanie nie wykazało żadnych wad organicznych oprócz śladów przebytej w dzieciństwie krzywicy mniejszego stopnia, obecnie bez większego znaczenia – oraz niewielkiej anemii, która przy stosownym odżywianiu się ustąpi”<sup>9</sup>.

Został przyjęty do zakonu i 6 września 1903 r. w klasztorze lwowskim otrzymał habit zakonny oraz imię Henryk, z którym przeszedł do historii. Po ukończeniu rocznego nowicjatu złożył w 1904 r. pierwsze śluby zakonne<sup>10</sup>. Następnie przez dwa lata studiował filozofię w zakonnym seminarium duchownym w Krakowie. Był bardzo zdolnym i pracowitym studentem; zarówno w pierwszym jak i w drugim roku otrzymał bardzo dobre oceny<sup>11</sup>. Przełożeni, doceniając jego

<sup>6</sup> Świadectwo szkolne, C. K. Gimnazjum Wyższe w Jasle, Jasło, 29.06.1903. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>7</sup> J. Barcik, *Życie i działalność O. Alojzego Karwackiego (1866-1924)*, Lublin 1964, ss. 50-51.

<sup>8</sup> Opinia, Przemyśl, 22.08.1903. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>9</sup> Zaświadczenie lekarskie, Lwów, 4.09.1903. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>10</sup> „Schematismus Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium... Almae Provinciae Galicianae S. Antonii Patavini pro anno Domini MCMVIII”, s. 33.

<sup>11</sup> Cursus philosophicus. Annus scholasticus 1904/1905: Philosophia – valde bene. Cursus philosophicus. Annus scholasticus 1905/1906: Philosophia – valde bene; Ethica – valde

zdolności, wysłali go na studia teologiczne do Innsbrucku. Przez dwa lata (1906-1908) studiował na Wydziale Teologicznym c. k. Uniwersytetu w Innsbrucku. Zachowały się jego świadectwa z lat 1907 i 1908, z ocenami, jakie uzyskał w semestrach zimowych i letnich z poszczególnych przedmiotów. Wynika z nich, że był po prostu prymusem – wszystkie egzaminy zdał z oceną bardzo dobrą (jedna nawet z wyróżnieniem) lub prawie bardzo dobry (*fere valde bene*)<sup>12</sup>. We wrześniu 1907 r. biskup Anatol Nowak w kaplicy seminarium diecezjalnego w Krakowie, udzielił klerykowi Henrykowi Górczanemu tonsury i czterech niższych święceń<sup>13</sup>. Ta wzmianka świadczy, że kleryk Górczany wakacje spędzał w Polsce.

Studia teologiczne brat Henryk kontynuował w zakonnym Międzynarodowym Kolegium św. Franciszka w Rzymie. Po zdaniu przepisanych egzaminów otrzymał w 1909 r. święcenia subdiakonatu i diakonatu. Świadczą o tym pisma z Kurii Rzymskiej podpisane przez kardynała P. Respighiego. 25 sierpnia 1909 r. generał zakonu o. Dominik Reuter wystawił o. Henrykowi tzw. dymisoria do święceń prezbiteratu. Tego samo dnia rektor Kolegium św. Franciszka o. Stefan Ignudi skierował prośbę do biskupa Feliksa Del Sardo o udzielenie święceń kapłańskich o. Henrykowi Górczanemu, studentowi tego kolegium. Do prośby dołączył opinię kardynała Respighiego, dymisoria generała zakonu i zaświadczył, że Henryk Górczany otrzymał 10 sierpnia 1909 r. święcenia diakonatu i jako diakon chwalebnie się sprawował, ukończył już trzeci wymagany rok teologii, ukończył również 24-ty rok życia, zna ceremonie kapłańskie i odprawił także rekolekcje przepisane przed święczeniami kapłańskimi. Faktycznie w tymże 1909 r. o. Henryk przyjął święcenia kapłańskie w Nusco koło Avellino. Jesz-

---

bene. *Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S. P. Fr. Conventualium instituti per Decretum Capituli Provincialis A. D. 1892. Vol. I (ab a. 1892 ad a. 1946)*, AFK, sygn. B-VIIc-19, s. 23, 25.

<sup>12</sup> Świadectwa Wydziału Teologicznego C. K. Uniwersytetu w Innsbrucku: 22.02.1907 – semestr zimowy: O cudach Chrystusa – *valde bene*, Prawo kanoniczne – *valde bene*; 21.06.1907 – semestr letni: Prawo kanoniczne – *valde bene*; 3.07.1907 – semestr zimowy i letni: Język hebrajski – *valde bene* z wyróżnieniem; 4.07.1907 – semestr zimowy i letni: Wstęp do Starego Testamentu i archeologia biblijna – *valde bene*; 8.07.1907 – semestr letni: Proroctwa mesjańskie (egzegeza) – *fere valde bene*; 11.07.1907 – semestr zimowy i letni: Dogmatyka – *bene*; 14.07.1907: Dogmatyka – *fere valde bene*; 3.03.1908 – semestr zimowy: Prawo kanoniczne – *valde bene*; 30.03.1908 – semestr zimowy: Egzegeza Starego Testamentu – *fere valde bene*; 2.06.1908 – semestr zimowy i letni: Historia Kościoła (I-XI w.) – *valde bene*; 3.06.1908 – semestr letni: Prawo kanoniczne – *valde bene*; 5.06.1908 – semestr zimowy i letni: Wstęp do Nowego Testamentu – *valde bene*; 24.06.1908 – semestr zimowy i letni: Dogmatyka (De Verbo Incarnato et de Redemptore) – *valde bene*; 29.06.1908 – semestr zimowy i letni: Dogmatyka (De Gratia et Virtutibus) – *fere valde bene*; 1.07.1908 – semestr zimowy i letni: Teologia moralna (De iustitia) – *valde bene*; 15.07.1908 – semestr letni: Egzegeza Listu do Hebrajczyków – *valde bene*. Teka, AFK, sygn. C. II.

<sup>13</sup> Zaświadczenie, Kraków, 29.09.1907. Teka, AFK, sygn. C. II.

cze w sierpniu 1909 r. generał zakonu o. D. Reuter wyraził zgodę, aby o. Henryk udał się do prowincji neapolitańskiej na dwa miesiące dla podreperowania swego zdrowia i polecił go pieczy miejscowych przełożonych<sup>14</sup>.

W 1910 r. o. Henryk był studentem czwartego roku teologii w Kolegium Serafickim w Rzymie. W czerwcu tego roku generał skierował o. Henryka do Asyżu, dopóki inaczej nie będzie zdecydowane<sup>15</sup>. Nie wiadomo jednak, jak długo przebywał w Asyżu. W 1910 r. doktoryzował się w Kolegium św. Franciszka w Rzymie. Od 1911 r. przebywał już w Polsce. Skierowano go najpierw do Kalwarii Paclawskiej, aby tam mógł wzmocnić swoje zdrowie. Krótko jednak tam przebywał, gdyż w jesieni tego roku był już w Krakowie<sup>16</sup>. Od 1911 do 1921 r. pełnił funkcję profesora w zakonnym seminarium duchownym w Krakowie; w roku akademickim 1918/1919 uczył w seminarium zakonnym we Lwowie, dokąd skierowano kleryków ze względu na lepsze warunki bytowe – klasztor we Lwowie posiadał folwarki w Kozielnikach i Hanaczowie, ponadto wspomagała go pobliska parafia w Czystkach, prowadzona przez franciszkanów. Na kapitule prowincjalnej, która odbyła się w dniach 25-27 lipca 1911 r., został wybrany wicerektorem (wg ówczesnej nomenklatury wicemagistrem) seminarium krakowskiego i zatwierdzony na to stanowisko przez prezesa kapituły o. Hieronima Mileta, asystenta generalnego. W tym samym roku kapituła klasztoru zleciła mu także obowiązki prefekta braci. W maju 1914 r. odbyła się kapituła prowincjalna, w której o. Henryk brał udział jako delegat klasztoru krakowskiego. W jesieni tegoż roku został ekonomem klasztoru krakowskiego i pełnił tę funkcję przez trzy trudne lata wojenne; zrezygnował z tej funkcji w 1917 r., ponieważ ówczesny prowincjał o. Marian Sobolewski nie życzył sobie, aby profesor był równocześnie ekonomem klasztoru. W 1917 r. biskup krakowski Adam Stefan Sapieha mianował o. Henryka na trzy lata spowiednikiem sióstr norbertanek (Kanoniczki Premonstratenskie) na Zwierzyńcu w Krakowie. W 1919 r. generał zakonu o. Dominik Tavani nadał mu tytuł „Doktora Zakonu i Magistra św. Teologii i Sztuk”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Opinie kardynała P. Respighiego, Rzym, 7.06.1909; Rzym, 12.08.1909; Rzym, 14.08.1909; Dymisoria generała, Rzym, 25.08.1909; Pismo rektora kolegium, Rzym, 25.08.1909; Pismo generała o. D. Reutera, Rzym, 26.08.1909. Teka, AFK, sygn. C. II; J. Bar, *Górczany Henryk Wojciech*, s. 154.

<sup>15</sup> Obediencja, Rzym, 2.06.1910. Teka, AFK, sygn. C. II; J. Bar, *Górczany Henryk Wojciech*, s. 154.

<sup>16</sup> „Schematismus FF. Minorum S. Francisci Conventualium Provinciae S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepia in Polonia, A. D. 1910”, s. 27; „Schematismus... 1911”, s. 24; A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk Górczany*, s. 40; J. Bar, *Górczany Henryk Wojciech*, s. 154.

<sup>17</sup> *Acta Provinciae Sancti Antonii Paduani Minorum Conventualium in Regno Galiciae et Lodomeriae ac Magni Ducatus Cracoviensis ab Anno 1879 inchoata*. AFK, sygn. B-IVa-3, s. 769, 776, 788, 811, 819, 939; *Kronika klasztoru krakowskiego (1892-1968)*, AFK, sygn. A-I-14, s. 91, 98, 121; „Schematismus... 1912”, s. 17; Nominacja, Kraków, 29.05.1917; Nominacja, Rzym, 15.08.1919. Teka, AFK, sygn. C. II.

Niestety zaatakowała go choroba gruźlicy, która nie pozwoliła mu na kontynuowanie jego wielorakiej działalności. Przeniesiono go w 1921 r. do Krosna, gdzie były lepsze warunki klimatyczne. Do rodziny klasztornej w Krośnie należał do końca swego życia. Choroba czyniła jednak postępy i dla ratowania zdrowia już w następnym roku przeniósł się do Zakopanego. Zamieszkał najpierw u sióstr sercanek na Łukaszówkach, następnie przy kaplicy w Witowie, w końcu zaś w Kościelisku i tam zmarł 20 marca 1928 r. Jego siostra sprowadziła ciało zmarłego do Krakowa i pochowano go na Cmentarzu Rakowickim w grobowcu sióstr klarysek; staraniem również jego siostry w boczną wnękę grobowca wmurowano tablicę z czarnego marmuru, na której podano najważniejsze szczegóły z życia o. Henryka<sup>18</sup>.

## 2. Działalność

Prawdziwą pasją życia o. Henryka Górczanego było **duszpasterstwo**. Obdarzony był w tej dziedzinie szczególnym charyzmatem. Miał przy tym dziwne wyczucie piękna. Już jako student gimnazjum jasielskiego ozdobił ołtarze kaplicy kwiatami, a w jeszcze większym stopniu czynił to jako kleryk w Krakowie, w Rzymie i Asyżu i dlatego Włosi nazywali go mniszką (nonna). Później jako kapłan starał się, zwłaszcza przed większymi uroczystościami kościelnymi, aby ołtarz i kościół był pięknie przyozdobiony. Sam kierował pracą, układał wazy, girlandy. W odprawianiu nabożeństw widać było u niego również wyczucie estetycznego piękna. Ukłony, przyklęknięcia i ruchy były przez niego czynione z jakąś harmonijną gracją. Uczestnicy tych uroczystości wyczuwali, że wpływają one z pobożnej, przejętej świętymi obrzędami duszy. Ta właśnie jego pobożność podbijała serca. Często przebywał na prywatnych modlitwach w kościele lub w kaplicy klasztornej. Lubił śpiewać pieśni religijne, a zwłaszcza maryjne – czynił to w lasach i na drózkach w czasie pobytu w Kalwarii Pałacowskiej, a w Krakowie podczas wycieczki do Skał Panieńskich razem z klerykami i wtedy żądał, by zaśpiewali jakąś pieśń maryjną<sup>19</sup>.

Nigdy nie było i nie ma parafii przy kościele franciszkanów Krakowie. Świątynia ta, usytuowana w centrum miasta, gromadziła rzesze wiernych ze względu na organizowane uroczyste nabożeństwa i możliwość skorzystania z sakramentu pojednania. Dobra obsługa konfesjonału i ambony stanowiła główne zadanie zakonników. O. Henryk, po przybyciu do Krakowa w 1911 r., z całym zapalem

<sup>18</sup> Jurysdykcja, Przemyśl, 24.09.1921 – biskup przemyski udzielił o. Henrykowi jurysdykcji do spowiadania wiernych na czas jego pobytu w klasztorze w Krośnie. Teka, AFK, sygn. C. II; „Schematismus... 1927”, s. 17; *Acta coadunatio Provinciae Poloniae – Russiae et Lithuaniae S. T. S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strapa A. D. 1920*, AFK, sygn. B-IVa-4, s. 172, 229, 268, 323; A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 40; J. Bar, *Górczany Henryk Wojciech*, s. 154.

<sup>19</sup> A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 41; *Kronika klasztoru krakowskiego*, AFK, sygn. A-I-14, s. 153.

poświęcał się tej pracy. Jeszcze we wrześniu 1911 r. biskup Anatol Nowak udzielił mu na rok jurysdykcji do spowiadania wiernych w diecezji krakowskiej, którą co roku przedłużano; w 1919 r. przedłużył tę jurysdykcję na trzy lata biskup Adam Stefan Sapieha; ostatni raz przedłużył ją biskup Anatol Nowak w 1922 r., tym razem do odwołania. O. Henryk – jak świadczy o. A. Kubit – znany był jako dobry spowiednik. Garnęły się do niego rzesze wiernych i często przez kilka godzin dziennie przesiadywał w konfesjonale. O. A. Kubit twierdzi, że o. Henryk był dosyć surowym spowiednikiem, żądał postępu w życiu duchowym penitenta, polecając różne praktyki pokutne<sup>20</sup>.

Na kapitule prowincjalnej w 1914 r., w miejsce o. Henryka wicerektorem wybrano o. Wincentego Borunia, natomiast o. Henrykowi zlecono w kościele krakowskim obowiązki promotora Bractwa Matki Bożej Bolesnej<sup>21</sup>. Bractwo to zostało erygowane w 1892 r. w bocznej kaplicy kościoła pod wezwaniem Matki Bożej Bolesnej, pod tytułem 7 Bolesci NMP. Bractwo zawsze miało swego promotora, którym był jeden z ojców klasztoru krakowskiego. To on przyjmował do bractwa, prowadził księgę wpisową, poświęcał koronki i szkaplerze Matki Bożej Bolesnej, organizował nabożeństwa brackie. Bractwo nie miało ścisłej organizacji, nie było zebrań, gdyż to było niemożliwe, bowiem jego członkowie byli rozsiani po najdalszych okolicach, a nawet poza granicami ziem polskich. Było to zatem luźne stowarzyszenie, zatwierdzone przez władzę kościelną<sup>22</sup>.

O. Henryk tylko przez cztery lata był promotorem tego bractwa – od 1914 r. do wyjazdu do Lwowa w 1918 r. Z jakąś ewangeliczną pasją podjął się tego zadania. Zaprowadził specjalne dyplomy dla członków bractwa. Szczególnie jednak wzbogacił nabożeństwo tzw. Dróżki Matki Bożej Bolesnej, które było odprawiane co kwartał, w trzecią niedzielę marca, czerwca, września i grudnia. Na 25-lecie erekcji bractwa urządził uroczyste triduum. Każdemu, kto wchodził do kościoła, wręczał odpowiedni znaczek, a na zakończenie poświęcił sztandar bractwa, potem wpisywał nowych członków do księgi brackiej. Kronikarz klasztoru tak opisał to jubileuszowe nabożeństwo: *Dnia 16 czerwca jako w trzecią niedzielę odbyły się Dróżki ku czci Matki B. Bolesnej. Obecny promotor Bractwa... stara się te uroczystości ku czci Smętnej Dobrodziejki coraz więcej uświetniać. Nabożeństwo odbyło się w następującym porządku. Rano o godz. 6 Msza św. z wystawieniem w Monstrancji przed ołtarzem Matki B. Bolesnej. Po południu o 3,3/4 nieszpory polskie z wystawieniem w Monstrancji, po nich Dróżki.*

<sup>20</sup> Jurysdykcja, Kraków, 26.09.1919; Kraków, 20.10.1912; Kraków, 23.10.1913; Kraków, 5.09.1919; Kraków, 12.09.1922; A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 44.

<sup>21</sup> *Kronika klasztoru krakowskiego*, AFK, sygn. A-I-14, s. 98.

<sup>22</sup> S. J. Barcik, *Bractwo Matki Bożej Bolesnej przy bazylice OO. Franciszkanów w Krakowie*, [w:] „W nurcie franciszkańskim” 8 (1999), s. 298.



*A naprzód przed Wielkim Ołtarzem śpiewano hymn „Veni Creator Spiritus”, poczem udano się do kaplicy Smętej Dobrodziejki i tam rozpoczęto stacje. Procesję z Najśw. Sakramentem prowadził O. Eugeniusz Majer. Kazania głosił O. Henryk promotor. Między stacjami przygrywano na instrumentach dętych pieśni ku czci Maryi. Ludzi było bardzo dużo i to nie tylko z Krakowa, lecz nawet z dalszych okolic<sup>23</sup>.*

Wśród członków bractwa o. Henryk zyskał nie tylko uznanie, ale wprost uwielbienie. Kiedy rozeszła się wieść, że 5 sierpnia 1918 r. jako profesor został skierowany do Lwowa, wielu członków bractwa używało wszelkich sposobów, aby zatrzymać go w Krakowie. Oddajmy głos znowu kronikarzowi: *Podczas nabożeństwa w trzecią niedzielę zęgnął się O. Henryk z Bractwem, co wywołało ogólne łkanie w kaplicy. Bolesć ta stowarzyszonych bardzo by ładnie świadczyła i o działalności O. Henryka i o wdzięczności Bractwa, gdy jednak tu i ówdzie słyszy się odgrazanie, że więcej nie będą chodziły do kaplicy Matki B. Bolesnej, to musi się z tego odnieść niemile wrażenie<sup>24</sup>.*

O. A. Kubit podaje, że o. Henryk opiekował się także Trzecim Zakonem Franciszkańskim i Arcybractwem Różańcowym, nie tylko w Krakowie, ale również we Lwowie i Krośnie, i wszędzie wnosił wiele ruchu, życia, rozszerzał zakres działalności tych bractw, a przez to wpływał w dużym stopniu na życie wiemych; uważano go w tej dziedzinie za „nieprześcignionego”. We Lwowie, gdy sprawował także funkcję dyrektora Trzeciego Zakonu, ogromnie ożywił ten zakon. To on utworzył stały zarząd tamtejszego Trzeciego Zakonu, sprowadził wiele książek i urządził bibliotekę, zaprowadził dokładną ewidencję członków i organizował dla nich w okresie Bożego Narodzenia spotkanie oplatkowe, a w okresie Wielkanocy tzw. święcone<sup>25</sup>.

O. Henryk był również nieprzeciętnym kaznodzieją. Często głosił kazania. W aktach jego personalnych zachowały się tylko nieliczne wzmianki o jego kazaniach. Jako promotor Bractwa Matki Bożej Bolesnej w czasie nabożeństw drożkowych sam zawsze głosił kazania. Było to długie nabożeństwo, połączone z procesją do siedmiu ołtarzy, ustawionych w kościele i na krążgankach klasztornych; przy każdym ołtarzu wygłaszał kazanie na temat Siedmiu Bolesci Najśw. Maryi Panny. 30 czerwca 1916 r. miał kazanie z okazji poświęcenia zakonu franciszkańskiego Najśw. Sercu Pana Jezusa. To on głosił kazanie na sumie w Nowy Rok 1918. W tymże roku wygłaszał kazania w niedziele i święta podczas nabożeństw majowych<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> *Kronika klasztoru krakowskiego*, AFK, sygn. A-I-14; zob. też A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 43.

<sup>24</sup> *Kronika klasztoru krakowskiego*, AFK, sygn. A-I-14, s. 127.

<sup>25</sup> A. Kubit, *Zasłużone wspomnienia. Ś. p. O. Henryk Górczany*, „Pochodnia Seraficka”, 5 (1928), s. 157; tenże, *Ś. p. O. Henryk*, s. 43.

<sup>26</sup> *Kronika klasztoru krakowskiego*, AFK, sygn. A-I-14, s. 108, 121, 122, 124.

Przez swoje kazania o. Henryk wywierał na słuchaczach jakiś dziwny, wprost mistyczny, wpływ. O. A. Kubit, który doskonale znał o. Górczanego, pisał po jego śmierci, że kazania jego były pod względem treści lekkie, żywe, treściwe, poetyckie, wygłaszane płynnie, z zapałem. Przeważało w nich zawsze uczucie, ale oparte na mocnych przesłankach. Porywał nimi słuchaczy, wyciskał łzy, chociaż najczęstszą treścią tych kazań było Chrystusowe „Błogosławieni”. Jego kazania głębokie zostawiały wrażenie, a Jego natchniona, jakby oderwana od ziemi postać, z płonącymi oczyma, z donośnym wysokim, a jakimś smutnym głosem, długo stała przed oczyma wiernych<sup>27</sup>. 8 lat później o. Kubit napisał: *Nie znam Ojca, któryby taki nastrój, taki entuzjazm religijny wywoływał jak nasz Ojciec. Gdzie był porywał ludzi, cieszył się nadzwyczajnym wzięciem i otaczano go wszędzie jakąś dziwną, religijną czcią. Wyjeżdżał z danego miejsca – żegnały go łzy, nieraz takie szlochły, że w kościele podczas kazania ginął głos kaznodziei wśród płaczu. Już jako młody kapłan przebywając na Kalwarii, zastępował dwa miesiące proboszcza w Nowym Mieście. Gdy zbliżał się termin wyjazdu ludzie nie chcieli go puścić, jeździli do Konsystorza, aby O. Henryk był proboszczem, bo oni innego nie chcą. Gdy mieszkał w Witowie, chociaż już chory, i zaczął mówić w kaplicy nauczki w niedziele i święta, górale zewsząd zaczęli ściągać do Witowa, nawet ci, którzy mieli blisko kościół w Chocholowie, tak, że proboszcz, widząc u siebie pustki, zabronił mu przemawiać. Na prośby różnych delegacji pozwolił potem proboszcz na głoszenie nauk, ale O. Henryk widząc, że robi to tylko pod naciskiem opinii i czując osłabienie, nie mówił więcej<sup>28</sup>*. Niestety, nie zachowało się ani jedno z jego kazań. A może ich w ogóle w całości nie pisał? Zachowały się tylko krótkie szkice z kazań, które wygłaszał w czasie rekolekcji w dniach 16-20 marca 1917 r. w kościele franciszkanów w Krakowie<sup>29</sup>. Musimy zatem zadowolić się jedynie wyżej wyrażoną opinią o. Kubita, choć ten ostatni pisał raczej o wpływie, jaki o. Henryk wywierał przez swe kazania, ale nie podawał tematów, ani treści tych przemówień.

Drugim kierunkiem działalności o. Henryka była jego praca jako profesora w zakonnym seminarium. Wspomniano wyżej, że nieprzerwanie uczył od roku akademickiego 1911/1912 do 1921/1922. W następnych latach, chociaż w księgach był wyliczany jako profesor, to jednak już nie mógł podejmować tego zadania ze względu na chorobę gruźlicy, która zbyt wcześnie pozbawiła go życia. W ciągu tych wszystkich lat o. Górczany wykładał Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu i to zarówno w Krakowie, jak i we Lwowie, gdy w roku

<sup>27</sup> Kronika klasztoru krakowskiego, AFK, sygn. A-I-14, s. 154; A. Kubit, *Zasłużone wspomnienia*, s. 157.

<sup>28</sup> A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 40.

<sup>29</sup> Szkice rekolekcji, Kraków, 16-20.03.1917. Teki, AFK, sygn. C. II a.

akademickim 1918/1919 skierowano kleryków do Lwowa ze względów aprowizacyjnych. Prócz Pisma Świętego, które było głównym przedmiotem jego nauczania, zawsze też nauczał języka hebrajskiego. Ponadto w latach 1914/1915 – 1917/1918, 1920/1921 o. Henryk uczył alumnów wymowy kościelnej. On pierwszy – jak świadczy o. A. Kubit – wprowadził na teologii wykłady o Trzecim Zakonie Franciszkańskim<sup>30</sup>.

Jakim był profesorem, wykładowcą? Trudno na to pytanie jednoznacznie odpowiedzieć. Jak zaznaczono, pasjonowała go przede wszystkim różnorodna działalność duszpasterska. Do wykładów z Pisma Świętego specjalnie się nie przykładał. O. Samuel Rosenbaiger, który w roku akademickim 1918/1919 słuchał we Lwowie jego wykładów, napisał, że o. Henryk miał swoje skrypty i z nich dyktował studentom. Nie wiadomo jednak czy był to skrypt przez niego napisany, czy też innego autora. Natomiast o. Wincenty Boruń, który razem z o. Henrykiem udał się wtedy do Lwowa, posługiwał się łacińskimi podręcznikami teologii moralnej Noldina i Tanquereya. O. A. Kubit dodaje, że o. Henryk dyktował wiadomości skrypturystyczne, może za bardzo oderwane od życia i potem żądał, aby studenci się nauczyli tego na pamięć<sup>31</sup>.

Wzmiankowano już, że na kapitule prowincjalnej w 1911 r. o. Henryk został wybrany wicerektorem zakonnego seminarium w Krakowie. Funkcję tę pełnił przez trzy lata. Ani w aktach personalnych o. Henryka, ani w aktach klasztoru krakowskiego nie zachowały się żadne wzmianki na temat sprawowania tej funkcji przez o. Górczanego. O. A. Kubit napisał, że jako wychowawca o. Henryk animował, pobudzał kleryków do pracy nad własnym wyrobieniem wewnętrznym. Ponadto bardzo popierał wśród alumnów działalność kółka naukowego pod nazwą „Zelus Seraphicus”<sup>32</sup>.

Wspomnieć jeszcze należy o działalności pisarskiej o. Henryka. Pisał szczególnie w czasie, kiedy choroba nie pozwoliła mu już na pracę duszpasterską i prowadzenie wykładów. Trzeba podziwiać tę jego płodność pisarską. Nie pisał artykułów naukowych, ale felietony religijne. W latach 1922–1927 na łamach „Rycerza Niepokalanej” ukazało się 36 takich felietonów, z tego 10 pod ogólnym nagłówkiem: *Niepokalana pocieszycielką ludu polskiego*, a 14 pod hasłem: *Maria*

<sup>30</sup> „Liber scholaris...” AFK, sygn. B-VIIc-19, s. 59, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 75, 76, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 88, 89-91, 92-94, 100-101, 106, 109, 113, 120, 139, 148, 156; *Acta coadunatae Provinciae...* AFK, sygn. B-IVa-4, s. 104; A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 43; *Necrologium: R. P. M. Henricus Górczany*, s. 146.

<sup>31</sup> S. Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa w Japonii według własnych wspomnień i listów misjonarzy 1930-1970*. Mps w Archiwum M. I., Niepokalanów, sygn. L. 1126, s. 4; A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 41; *Kronika klasztoru krakowskiego*, AFK, sygn. A-I-14, s. 127.

<sup>32</sup> A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 42.

*nasza pomoc*, 12 pod nagłówkiem: *Maria matka łask wielkich*. Ponadto w latach 1924-1925 także w *Rycerzu Niepokalanej* zamieścił trzy artykuły pod tytułem: *Co to jest masoneria*. W ostatnich już latach jego życia w „Pochodni Serafickiej” wydrukowano 10 felietonów pod hasłem: *Z opowiadań o Wielebnym Słudze Bożym Rafale Chylińskim*. Pełny zestaw jego twórczości pisarskiej zamieścił o. Joachim Bar w krótkim życiorysie. Wyliczył tam 52 artykuły pióra o. Henryka. W 1916 r. wydał o. Górczany obszerną książkę pod tytułem *Matka Boża Bolesna czyli podręcznik dla Stowarzyszenia Siedmiu Bolesci Matki Bożej przy kościele OO. Franciszkanów w Krakowie*<sup>33</sup>. W tym kontekście należy wspomnieć, że o. Henryk wydał również kilka kalendarzyków tercjarskich, w których spolszczył różne modlitwy i intencje brewiarzowe. Z języka włoskiego przełożył pieśń ku czci św. Antoniego Padewskiego, zaczynając się od słów: *Ozdoba padewska, patronie ludów*, która została później wydrukowana w „Pochodni Serafickiej”<sup>34</sup>.

Oddajmy teraz głos o. Anzelmowi Kubitowi, który tak scharakteryzował pisarską działalność o. Henryka Górczanego: *Miał też wybitny talent pisarski. Felietony jego są prawdziwie nowoczesne, pełne ruchu, jak obrazy na ekranie. Styl w nich motylkowy, lekki. Niektóre są cackiem literackim. Wprawdzie tylko główna myśl danego opowiadania oparta jest przeważnie na historii, a reszta jest płodem wyobraźni, ale tak się umiał pisarz wczuć w nastrój przedstawionej chwili, tyle i tu plastyki jemu swoistej, że wszystko, co wyszło spod jego pióra, czyta się z przyjemnością i zbudowaniem*<sup>35</sup>.

### 3. Sylwetka

Z opisu o. A. Kubita wynika, że o. Henryk Górczany był szczupły, wysokiego wzrostu, głowę miał podniesioną do góry, duże przenikliwe oczy, przeważnie jednak skromnie spuszczone, lub zapatrzone gdzieś w zaświaty, czyniły z niego uosobienie człowieka, który do większych rzeczy stworzony i innych chce tam pociągnąć<sup>36</sup>. W obcowaniu z innymi był nadzwyczaj grzeczny, delikatny, do wszystkich bardzo życzliwie nastawiony. Jego bystry umysł wskazywał mu, jak podejść do drogiego człowieka. Wciąż snuł nowe plany związane głównie z pracą duszpasterską. Umiał przełamywać przeszkody, potrafił zaangażować do pracy świeckich ludzi. Miał jednak przy tym duże wycucie rzeczywistości i doskonale zdawał sobie sprawę, co można zrealizować, a co przechodzi ludz-

<sup>33</sup> J. Bar, *Górczany Henryk Wojciech*, ss. 154-155.

<sup>34</sup> A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, ss. 43-44; *Kronika klasztoru krakowskiego*, AFK, sygn. A-I-14, s. 154.

<sup>35</sup> A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 43.

<sup>36</sup> Tamże, s. 41.

kie możliwości. Nigdy się nie zniechęcał, nie poddawał się rozgoryczeniu i apatii. Był przy tym estetą – posiadał wielkie wyczucie piękna<sup>37</sup>.

Niestety, tak wiele pragnął dokonać, ale zdrowie nie pozwalało mu na zrealizowanie wszystkich swoich zamierzeń. Nigdy nie miał dobrego zdrowia. Wzmiankowano już, że w dzieciństwie chorował na krzywicę, a później przeszedł anemię. Lekarz, który go badał w 1903 r. przed wstąpieniem do zakonu, nie stwierdził jednak większych śladów tych przebytych chorób. Zaraz po święceniach w Rzymie generał zakonu skierował go na dwa miesiące na południe Włoch, do prowincji neapolitańskiej, dla podreperowania zdrowia. Kiedy w 1911 r. przybył do Krakowa, również i tym razem wysłano go do Kalwarii Pałacowskiej, właśnie ze względów zdrowotnych.

Był to człowiek bardzo uzdolniony, zarówno pod względem intelektualnym jak i organizacyjnym. Niezwykle pracowity, co podziwiali wszyscy, którzy się z nim zetknęli. Zawsze był czynny. Nawet w ostatnich latach, kiedy był już bardzo osłabiony przez chorobę gruźlicy, ciągle snuł nowe plany i stymulował do pracy innych. Kiedy nie mógł już inaczej działać, lecąc się w okolicach Zakopanego, pisał na leżaku artykuły do „Rycerza Niepokalanej” i „Pochodni Serafickiej”. Ostatnie opowiadanie o słudze Bożym o. Rafale Chylińskim tylko dyktował, tak bowiem był już wyczerpany; na końcu dopisał niewyraźnie stygnącą ręką: *Pozdrowienie, módlcie się*<sup>38</sup>.

O. Henryk Górczany był prawdziwie kapłanem według Serca Bożego. Podziwiano jego pobożność i wzorową zakonną postawę. Prócz wspólnych ascetycznych praktyk zakonnych często modlił się prywatnie w kościele lub w kaplicy zakonnej. Jego wielkim zdolnościami, a przede wszystkim temu wielkiemu jego rozmodleniu przypisywano ogromny wpływ, jaki wywierał na ludzi. Zawsze zgadzał się z wolą Bożą. O. Anzelm, który odwiedzał go w ostatniej chorobie w Witowie, zaznaczył: *Przy jego usposobieniu czynnym wielkim ciosem dla niego była gruźlica, która go męczyła kilka lat. Gdy jednak raz wyrwało mi się przy nim zdanie: „Najsmutniejsze jest, że to cierpi Ojciec tak gorliwy, rwący się do czynu i umiejący pracować dla Chrystusa”, on z całą pogodą i szczerością odrzekł: „Taka wola Boża” i ze swobodą dalej prowadził rozmowę*<sup>39</sup>.

Najlepszym zakończeniem tego artykułu niech będzie zdanie o. A. Kubita, podsumowujące całe życie o. Henryka Górczanego: *Jego bystry umysł, prawdziwie nowoczesny, orientujący się szybko, umiejący podbić innych do swej pracy, wiedzący czego chce, zdolności kaznodziejskie, pisarskie, organizacyjne, zapał,*

<sup>37</sup> Tamże, s. 41, 43; *Kronika klasztoru krakowskiego*, AFK, sygn. A-I-14, s. 153; J. Bar, *Górczany Henryk Wojciech*, s. 154.

<sup>38</sup> A. Kubit, *Zasłużone wspomnienia*, s. 157.

<sup>39</sup> Tamże, s. 158.

*O. Henryk Górczany OFMConv (1885-1928)*

*który go ożywiał, duch wiary i miłości Boga przetopily się na tak czynne, mimo swej krótkości, życie, że należał będzie do tych, którzy na niwie Chrystusowej szereg zagonów przeorali<sup>40</sup>.*

## Summary

*Fr. Henryk Górczany, OFMConv (1885-1928)*

Fr. Henry was born in Jasło, where he grew up and graduated from grammar school. In 1903 he joined the Franciscan Order in Lvov. He studied philosophy in the Franciscan Seminary in Kraków, and theology in Innsbruck and in St. Francis College in Rome, where he received his Doctorate Degree. He was ordained in 1909 in Nusco near Avellino. From 1911 he resided in Kraków where he taught Scripture and Hebrew, and occasionally Church rhetoric. He was very hard working. With great zeal he dedicated his time to pastoral ministry. He was very talented, kind, pleasant to be around, and very faithful. As society mentor, he was instrumental in spreading devotion to the cult of Our Lady of Sorrows in Kraków. He was an excellent preacher, admired by the faithful. He had a great sense of beauty, and a talent for writing. In „Rycerz Niepokalanej” he published essays regarding the Mother of God, and in „Pochodnia Seraficka” on venerated Fr. Rafał Chyliński, OFM Conv. His deteriorating health, due to tuberculosis, forced him to leave teaching. He sought treatment in Zakopane and its vicinity. He died on March 20, 1928 in Koscielisko and was buried in Kraków. He belongs among the most renowned Franciscans of the 20<sup>th</sup> century. (as)

<sup>40</sup> A. Kubit, *Ś. p. O. Henryk*, s. 44.



## WSPOMNIENIA O ALBERCIE WOJTCZAKU OFMCONV (1907-1962)

O. Alberta Wojtczaka znam z okresu moich studiów w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie (1953-1962) i pierwszych lat mojego kapłaństwa (1960-1962). Od tamtych czasów upłynęły długie dziesiątki lat i wiele szczegółów z jego życia na pewno zatarło się w mojej pamięci. Myślę, że te, które tu przedstawię, będą nie tylko ciekawe, ale także pożyteczne dla historii naszego Seminarium.

Swoje wspomnienia opieram na tym, co wówczas zauważyłem. A zauważyłem może więcej niż wielu innych, ponieważ podczas swego pobytu w seminarium przez rok lub półtora – dokładnie nie pamiętam – byłem u o. Alberta „owieczką”, co w języku kleryków znaczyło, że miałem obowiązek utrzymywania porządku w jego mieszkaniu, które składało się z dwóch pokoi znajdujących się w sąsiedztwie obecnej czytelnicy seminarialnej, a później zostało zamienione na dwa odrębne mieszkania poprzez wybite dodatkowych drzwi z korytarza zegarowego i zamurowanie drzwi, które je przedtem łączyły. Do moich zadań należało pastowanie, froterowanie i zamiatanie podłóg, ścieranie kurzu, ślanie łóżka, przynoszenie czystej wody do mycia i wynoszenie wody brudnej, a w porze zimowej także palenie w piecu.

O. Albert był człowiekiem średniego wzrostu. Miał twarz człowieka myślącego, może nie bardzo urodziwą, ale przyjemną. Był znacznie przygarbiony. W zimie, ponieważ korytarze klasztoru nie były wówczas ogrzewane, pojawiał się na nich zwykle w zarzuconym na plecy czarnym, dość zużyтым futrze. Powagi dodawały mu mocno podsiwiałe włosy.

Głos miał barytonowy, dykcję trochę wadliwą. Mówił wprawdzie płynnie, ale zmiękczał spółgłoski syczące. Np. „s” brzmiało u niego podobnie jak „ś”, „z” i „ż” – podobnie jak „ź”. Wynikało to prawdopodobnie stąd, że dolną szczękę



miał lekko wysuniętą do przodu, tak że dolne uzębienie zachodziło na górne, a nie odwrotnie. Nie rozumiem, dlaczego utrzymywał, że to pomaga w wymowie. Dobrze śpiewał. Podobno umiał grać na fisharmonii.

Nie należał do franciszkańskich wesołków. Rzadko się uśmiechał. Prawie zawsze był poważny i zamyślony, może nawet trochę smutny. Miał silną osobowość, co przejawiało się w jego systematyczności i odwadze w wypowiadaniu poglądów. Gdy nas uczył, nie był jeszcze starym człowiekiem, ale chyba czuł się starym, gdyż często określał siebie słowem „Stary”.

Podróżował zwykle w cywilu. Ubierał się z gustem, ale bez wyszukania. Uważał, że ksiądz powinien umieć tak się przebrać, żeby ludzie nie rozpoznawali, że jest kapłanem.

Okoliczności, w jakich zostałem „owieczką” o. Wojtczaka, wskazują na jego usposobienie. Otóż mój poprzednik na tym „stanowisku”, br. Konrad Górniowski, w ciągu dłuższej nieobecności Profesora nie wyniósł z jego pokoju wiadra z brudną wodą, na powierzchni której w międzyczasie wyrosła bujna pleśń. Po powrocie do domu Profesor zdenerwował się z powodu tego niedbalstwa i oświadczył ojcu magistrowi, że nie życzy sobie, żeby br. Konrad nadal u niego sprzątał. Ojciec magister postanowił, żebym ja przejął ten obowiązek. Gdy poszedłem do o. Alberta po instrukcje, powiedział do mnie o moim poprzedniku: „Paśkudny leń!”. Wręczając mi klucz do swego mieszkania, zakazał wpuszczać do niego kogokolwiek z wyjątkiem o. Wojciecha Zmarza, gdyby ten potrzebował jakiejś książki z jego księgozbioru. Miał bowiem dość dużą bibliotekę, w której – jak się zdaje – przeważały książki z filozofii. Przypuszczam, że z mojego posługiwania był zadowolony, bo nigdy nie zgłaszał co do niego zastrzeżeń.

Zdarzyło się kiedyś, że w czasie przerwy między wykładami jeden z kolegów przyniósł do sali wykładowej szklaną, czarną od nikotyny cygarniczkę i wręczając mi ją powiedział: „Albert kazał ci dać tę firkę do oczyszczenia!”. Szybko oczyściłem ją dokładnie i zaniósłem Profesorowi. Wręczając mu ją zauważyłem, że nie wie, o co chodzi, i szybko sobie uświadomiłem, że koledzy sobie ze mnie zakpili. Wyjaśniłem mu sprawę. Uśmiechnął się i stwierdził: „No, na pewno zakpili!”. Nie zrobił z tego żadnego problemu. Koledzy mieli dużo radości.

Powszechnie podziwialiśmy pracowitość o. Alberta. Nigdy nie widziałem, żeby marnował czas. Na rekreacjach rzadko zabierał głos i zwykle szybko nas opuszczał, by iść do swoich zajęć. W dni powszednie mszę świętą odprawiał prawie zawsze o godz. 6.00, by przez resztę dnia oddawać się spokojnie przygotowywaniu wykładów oraz pisaniu kazań i książek.

Uczył nas homiletyki i patrologii. Jako wykładowca był - w moim odczuciu - bardzo dobry. Mówił językiem gawędziarskim. Treść jego wykładów była mądra i ciekawa. Zawsze był do nich przygotowany. Często ożywiał je wypowiedziami, które odzwierciedlały jego wielkie doświadczenie życiowe oraz znajomość ludzkich zalet i słabości.

Nigdy się nie spóźniał. Także od nas wymagał punktualności. Jednego z kolegów, który wszedł do sali po rozpoczęciu wykładu, wyprosił słowami: „Hulaj, jegomość, za drzwi!”. Chyba nigdy się nie zdarzyło, żeby opuścił jakiś wykład. Czasem przychodził prawie bezpośrednio z pociągu, którym wrócił z wyprawy kaznodziejskiej.

Homiletykę wykladał według wydanego w Kielcach w roku 1935 podręcznika pt. *Homiletyka duszpasterska*, którego współautorem jest ks. Zygmunt Pilch. Treści podręcznika ubogacał licznymi przykładami z własnej praktyki kaznodziejskiej.

Ciekawe były prowadzone przez o. Alberta ćwiczenia z homiletyki. Polegały one na tym, że wieczorami starsi klerycy wygłaszali w kościele przed Profesorem i w naszej obecności opracowane przez siebie kazania, a na najbliższej godzinie wykładowej odbywała się dyskusja, w której wypowiadaliśmy się o jakości ich treści i sposobu ich wygłoszenia. Mówiono je z pamięci. O. Albert uważał, że kazania czytane są mniej wartościowe. Sam przemawiał z pamięci i oczekiwał, że my będziemy go w tym naśladować. Bardzo lubił późniejszego o. Stanisława Sikonia, który w dyskusjach chyba najczęściej i rozsądnie zabierał głos. Przepowiadał mu duże osiągnięcia w kaznodziejstwie. O ile wiem, w niewielkim stopniu mu się to sprawdziło.

Do pierwszej części patrologii o. Albert dał nam obszerny skrypt, który się niedawno odnalazł. W moim przekonaniu pod względem dydaktycznym był on wartościowszy niż wydana w 1954 w Poznaniu *Patrologia* ks. Jana Czuja, z której przerabialiśmy część drugą. Zawierał bogate wiadomości o życiu ojców Kościoła i ich teologii. Przypuszczam, że pochodziły one z trzutomowej *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, wydanej w latach 1912-1914 przez O. Bardenhewera. O. Albert bowiem, kpiąc z przejawów głupoty w prowincji, opowiadał nam, jak w jednym z naszych klasztorów na Ziemiach Zachodnich ocalił to dzieło przed bezmyślnym zniszczeniem, gdy któryś ze współbraci rzucił je przed piec, w którym miało być spalone jako rzecz bez wartości.

Egzaminy u o. Alberta należały do najtrudniejszych. Pytanie zaczynał zwykle od zdania, które brzmiało np.: „Przedstaw mi czwarty punkt z drugiego rozdziału”. Gdy student wiedział, co jest tematem tego punktu, Profesor był już w jakiejś mierze zadowolony i kazał ten temat omówić. Odpowiedzi słuchał uważnie. Pytań dodatkowych nie zadawał. Z patrologii prócz wiadomości o życiu i nauce ojców Kościoła wymagał znajomości podziału ich dzieł i tytułów tychże. Stopnie, moim zdaniem, stawiał sprawiedliwie.

W roku akademickim 1955/1956 zdarzyło się jednak, że nie był wobec nas sprawiedliwy. Na rocznikach wcześniejszych prócz znajomości *Homiletyki duszpasterskiej* do egzaminu trzeba było opanować pokaźnych rozmiarów skrypt o. Alberta z historii kaznodziejstwa, w którym były bogate wiadomości o licznych mówcach z dziejów Kościoła. Rada Pedagogiczna i prowincjał uznali, żeby

nas tym nie obciążał, bo to nam nie będzie bardzo potrzebne. O. Albert jednak nie podporządkował się ich decyzji, wyłożył jakąś część tego skryptu i zażądał od nas, żebyśmy go zdali. Mając za sobą przelożonych, oświadczyliśmy mu, że nie spełnimy jego woli. Był z tego powodu bardzo oburzony i za wszelką cenę starał się nas nakłonić, żebyśmy przyszli na egzamin. Sądził błędnie, że jest to konieczne dla utrzymania jego prestiżu. Mnie osobiście przekonywał: „Przyjdź, Juliusz, zdaś na pewno!”. Czterech kolegów złamało ten strajk. Postawił im bardzo dobre oceny, a wszystkim pozostałym za karę obniżył stopnie do trójki. Żałuję, że doszło do tego nieporozumienia z szanowanym Profesorem.

Poza tematem warto może zaznaczyć, że wszyscy łamistrajkowicze doszli do kapłaństwa. Jeden został później biskupem na misjach w Brazylii; drugi, przebywając na studiach w Rzymie, został na przejściu dla pieszych zabity przez nieuwważnego kierowcę; dwóch pozostałych rzuciło kapłaństwo i opuścili zakon.

Znam jeden wypadek jaskrawie stronniczego wystąpienia o. Alberta na posiedzeniu profesorów. Uległ wtedy prawdopodobnie fałszywemu naświetleniu sprawy przez jednego z ojców, którego darzył wielkim zaufaniem. Szczegółów nie opisuję, bo nie byłoby to rozsądne.

Po naszym strajku baliśmy się, żeby o. Albert nie został prowincjałem i nie wyciągnął wobec nas poważniejszych konsekwencji. Grupa jego byłych uczniów ze Lwowa chciała go wybrać na ten urząd i powszechnie się mówiło, że sam również bardzo tego pragnął. Jeden z naszych kolegów – Beniamin Słonka – wymyślił wtedy zdanie: „Albert lubi być prowincjałem”. Robiliśmy, co mogliśmy, żeby nie został wybrany. Nie osiągnął prowincjalstwa, mimo że pod koniec życia wyraźnie o to zabiegał. Nie tylko klerycy bali się jego wyboru! Przed kapitułą, na której spodziewał się, że go wybiorą, powiedział mojemu bratu, o. Damianowi: „Jak zostanę prowincjałem, to cię dopuszczę do święceń. Co do Juliusia to sięście zażanowię”. Chyba pamiętał mi, że nie chciałem zdawać tej nieszczejnej historii kaznodziejstwa.

Dzięki pracy pisarskiej o. Alberta powstały źródłowo opracowane biografie o. Maksymiliana Kolbego, o. Wenantego Katarzyńca, o. Melchiora Fordona i Anieli Salawy. Podobno miał zebrany bogaty materiał do życiorysu br. Alberta Chmielowskiego.

Działalność kaznodziejską o. Albert wysoko sobie cenił i nieraz dawał nam do zrozumienia, że uważał się za nie byle jakiego kaznodzieję. Słyszałem wiele jego kazań w naszej bazylice i chętnie chodziłem go słuchać. Podobały mi się rekolacje, które nam wygłosił przed diakonatem. Przypominam sobie, że w jednej nauce przekonywał nas o wielkich zasługach kapłanów nie tylko dla religii, jakie wyznawali, ale także dla cywilizacji w ogóle. Przemawiając sprawiał wrażenie mędrca, który dzieli się ze słuchaczami nie tylko swoją wiedzą, lecz także swoją znajomością życia. Mówił ciekawie, ale nieraz za bardzo rozwlekle, przy czym zdarzało się, że się niepotrzebnie powtarzał. Utrzymywał, że z jego wystąpień

zadowoleni byli zwłaszcza mężczyźni. Jako kaznodzieja musiał być ceniony także poza zakonem, bo go często zapraszano z rekolekcjami. Któregoś roku głosił rekolekcje do prowincjałów, chyba na Jasnej Górze. Na jednym z wykładów ujawnił nam, że im wtedy powiedział: „Ja wiem, w jaki sposób zostaliście prowincjałami”. Wydaje mi się, że raz głosił rekolekcje także księżom biskupom, ale nie mam co do tego pewności. Pewnego razu chlubił się przed nami, że jako młody ksiądz wygłosił w Konstantynopolu rekolekcje w języku francuskim.

Prócz języka francuskiego znał także inne języki obce: łacinę, włoski, a przede wszystkim niemiecki, w którym napisał swoją pracę doktorską. Na jednym z wykładów porównywał składnię niemiecką ze składnią francuską i włoską.

Swoje kazania przygotowywał starannie, wykorzystując Pismo Święte i prace teologów. Twierdził, że w każdym kazaniu powinien być przynajmniej jeden cytat z Biblii. Kpił z kaznodziei, którzy zamiast Pisma Świętego woleli cytować gazety. Bardzo lubił św. Tomasza z Akwinu, którego *Summę* w języku oryginalnym często widywałem obok Biblii otwartą na jego stole. Raz mi powiedział: „Ale ten Tomasz mądry! Przed każdym kazaniem sprawdzam, co napisał na dany temat”. Co jakiś czas czytał sobie *Trylogię* H. Sienkiewicza, by – jak mówił – utrzymać biegłość w języku.

Przed wejściem na ambonę zwykle modlił się w zakrystii, klęcząc ze stulą na lewym przedramieniu. Radził nam, byśmy czynili podobnie. „Zanim pójdziesz na ambonę, rąbnijcie się w piersi, boś grzejnik” – uczył na jednym wykładzie.

Ostrzegał przed patosem i nadętością, cechującą niektórych głosicieli słowa Bożego, udawaniem ludzi wielkich i pełnych cnoty. Z myślą o nich powiedział pewnego razu: „Staje taki na ambonie, naperfumowany i myśli sobie: «Ecce ego!»”. Wykpiwał niektóre zwroty i słowa, jakimi posługiwali się czasem ówczesni kaznodzieje, np.: „Najmilejsi!”, „Pozwólcie, że wam powiem!”, „A jakby nie pozwolili, to byś nie powiedział?” – pytał retorycznie.

Podczas wakacji, które jako klerycy spędzaliśmy w Sobocie koło Lwówka Śląskiego, jeden z ojców, który nie mógł o. Albertowi przebaczyć, że go „cisnął” w seminarium, bardzo nisko ocenił przed nami jego kazania, ale sam na pewno nie mówił lepiej.

Z dochodów za pracę kaznodziejską o. Alberta zbudowano w Lubomierzu pokaźny dom, nazwany od jego imienia „Albertówką”. Obecnie spełnia on ważną rolę jako miejsce schronienia dla oaz prowadzonych przez naszych ojców.

Słyszałem, że o. Wojtczak przeprowadził pożyteczną wizytację Prowincji Księży Salwatorianów. Podobno sami salwatorianie byli z niej bardzo zadowoleni. Możliwe, że wizytował także inne zgromadzenia zakonne.

Ogrom pracy wykonanej przez o. Wojtczaka zasługuje tym bardziej na uznanie, że nie był on człowiekiem wielkiego zdrowia. Zauważyłem, że w czasie wykładów często zatrzymywał się, by wziąć głęboki i długi oddech. Miał niskie ciśnienie. Może dlatego pił dużo prawdziwej kawy i wypalał po kilkadziesiąt

papierosów dziennie. Systematycznie popijał jakieś napary z ziół, z których fusy znajdowałem potem w wielkich ilościach w wiadrze z brudną wodą. Brał jakieś niemieckie krople nasercowe. Prawie zawsze miał w pokoju świeże cytryny. Raz mnie zapytał: „Lubisz cytryny, to ci dam?”. Odpowiedziałem: „Nie bardzo!”. Na to on: „Bo ja jem je jak jabłka!”.

Wypada wspomnieć, że o. Albert miał przyjaciół, którymi się przed nami chlubił. Byli to: ks. abp Eugeniusz Baziak, prof. Adam Gruca, wybitny chirurg z Warszawy, o. Adam Narloch z naszej warszawskiej prowincji i br. Feliks Góralik, przełożony klasztoru braci albertynów na Kalatówkach w Zakopanem. Z ks. abp. Baziakiem znał się z czasów swego pobytu we Lwowie. Wydaje mi się, że był nawet jego spowiednikiem. Znajomość z prof. Gruką również sięgała okresu lwowskiego. Mówiono, że p. Gruca żywił wobec o. Alberta głęboką wdzięczność za jakąś pomoc, której ten udzielił mu we Lwowie w latach wojny. Raz lub dwa razy odwiedził on naszego Profesora, co uważaliśmy za dowód, że darzył go szacunkiem. Raz przyjechał do niego także o. Narloch. Do br. Feliksa na Kalatówki o. Albert udawał się od czasu do czasu, by tam odpocząć po swoich trudach lub - chyba częściej - pracować nad ukończeniem swoich książek. Mieszkał w najobszerniejszym pokoju tamtejszego, zniszczonego potem przez pożar, klasztoru, znajdującym się na piętrze od strony wejścia. Twierdził, że z br. Feliksem lubił rozmawiać i doskonale się z nim rozumiał.

O postępowaniu ludzi musiał mieć pogląd dość pesymistyczny. Często bowiem słyszałem z jego ust słowa: „Niezmierzone jest miłosierdzie Boże i głupota ludzka!”.

Na wykładach nieraz dawał wyraz niechęci do próżniaków i hochsztaplerów, którzy zdarzają się w naszej wspólnocie. Przypominam sobie, co pewnego razu powiedział z myślą o którymś ze swoim uczniów: „Przyjedzie ci taki stary cudzołóżnik, poklepie cię po ramieniu i mówi: «Jak się macie, profesiorku?»”.

Któregoś dnia Profesor mówił z oburzeniem, że pewna osoba pochodzenia żydowskiego – nazwiska nie podaję, gdyż nie wiem, czy dobrze pamiętam – wykorzystała w swej publikacji treść maszynopisu jednej z jego książek i nie raczyła tego zaznaczyć. „Paškudne żydostwo!” – zakończył tę wypowiedź. Nie sądzę, żeby to można uważać za wyraz antysemityzmu. O. Albert był bowiem wtedy wyraźnie rozgoryczony i chyba to sprawiło, że dopuścił się uogólnienia. W każdym razie innych stwierdzeń tego rodzaju z jego ust nigdy nie słyszałem.

Nie lubił obżartuchów. Nieraz wypowiadał pod ich adresem zdanie: „Mówiś, że masz złą przemianę materii. Przestańże pchać w siebie tyle tej materii, a nie będziesz taki gruby!”.

Szczególną sympatią darzył jednak br. Maurycego Wszółka, który był chyba najbardziej otyły w naszym seminarium. Wyrazem tego były korepetycje z języka niemieckiego, jakich mu udzielał, co budziło w naszym środowisku pewną zazdrość. Znali się z czasów pracy o. Alberta na stanowisku proboszcza parafii w Czystkach, z której br. Maurycy pochodził.

Przynajmniej dwa razy nasz Profesor wypowiadał się do nas o niedocenianych wartościach Trzeciego Zakonu św. Franciszka. Miał zastrzeżenia do tych franciszkanów, którzy lekceważąco mówili o tercjarkach. Z wdzięcznością wspominał te z nich, które nosiły żywność i potrzebne rzeczy ojcom, przebywającym w więzieniach niemieckich i komunistycznych.

Byłem świadkiem, jak któregoś dnia na rekreacji poobiedniej o. Albert załatwiał z gwardianem, o. Celestynem Gackiem, pozwolenie na wyjazd do Zakopanego. Miał zamiar jechać tam chyba tylko na jeden dzień, prawdopodobnie po jakąś dokumentację, dotyczącą życia br. Alberta Chmielowskiego. Gwardian wielkodusznie odpowiedział: „Może sobie Ojciec zostać tam przez parę dni!”. O. Albert wyraźnie się tym ucieszył. „To dobrze, zrobię sobie przechadzkę w góry” – oświadczył. Podczas tej przechadzki zginął tragicznie. W niedzielę, gdy wiadomość o tym nieszczęściu nie dotarła jeszcze do klasztoru, miał on wygłosić kazanie na mszy świętej. Wszyscy byli zaskoczeni, gdy nie przyszedł do bazyliki, bo zawsze pilnował swoich obowiązków!

Nie ulega wątpliwości, że o. Albert był świadomy swoich wartości i nie ukrywał tego obłudnie. Niektórzy uważali go z tego powodu za pyszałka. W związku z tym powstała nawet anegdota, według której na postawione mu pytanie, który z franciszkanów polskich jest najmądrzejszy, miał on odpowiedzieć: „Po mnie Mateuś!”. Chodziło o o. Mateusza Skoczka, który w warszawskiej prowincji słynął jako wykładowca przedmiotów filozoficznych i dobry mówca. O byle kim anegdoty nie powstają! Nie ujmując niczego o. Skoczki, który przemawiał błyskotliwie, sądzę, że o. Albert był naprawdę wybitniejszy.



# FRANCISZKANIZM

Zdzisław J. Kijas OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 14 (2005)

## PASYJNOŚĆ DUCHOWOŚCI FRANCISZKAŃSKIEJ

Trudno jest w pełni zrozumieć osobę i ducha św. Franciszka z Asyżu oraz swoistość, niepowtarzalność założonej przez niego wspólnoty, nie odwołując się przy tym do misterium krzyża i cierpienia, do ciągłej kontemplacji Chrystusa ukrzyżowanego, do licznych, bolesnych doświadczeń, które stały się udziałem Założyciela Zakonu.

Życie Świętego już od samego początku duchowego przebudzenia silnie znaczone było znakiem krzyża i pozostało takim aż do końca, do chwili śmierci. Być może było to najpierw doświadczenie niewoli i choroby, które pozwoliło mu odkryć jeszcze głębiej wolę Boga i nową drogę życia. Nagły powrót z wyprawy krzyżowej z pewnością znaczone był duchowym i moralnym cierpieniem, wiązał się bowiem z posądzeniami o tchórzostwo, brak ducha walki, lęk o życie. Nie mniejszym krzyżem musiał być dla Franciszka fakt odrzucenia przez ojca, niezrozumienie przez współbraci, napięcia i konflikty w zakonie, a także przypadłości fizyczne: choroba oczu, bolesne stygmaty itd.

Wszystko to odcisnęło się silnym piętnem na życiu *Poverella*. Pasyjny wymiar jego duchowości zdaje się więc być nad wyraz prawdziwy i aktualny. Doświadczenie cierpienia, bliskość krzyża dominują tu zdecydowanie nad elementami ludycznymi, nie zaś odwrotnie, jak chcieliby tego niektórzy z przyjaciół czy współczesnych komentatorów Świętego. Istotnie, Franciszek był radosnym świętym, lecz źródłem tej radości była seraficka miłość Chrystusa cierpiącego i opuszczonego. Dlatego powtarzał za Apostołem: *Zostałem ukrzyżowany z Chrystusem i odtąd nie żyję już ja, ale żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 19).



Zagadnienie cierpienia w życiu *Poverella* jest więc przewodnim tematem niniejszego tekstu. Poddam w nim analizie wybrane sceny oraz wypowiedzi Franciszka a także opisy pewnych wydarzeń z jego życia, jakie przekazali nam jego biografowie, a w których pojawia się element pasywny, szeregując je w trzy bloki tematyczne. Ich tytuły będą następujące: 1) w cieniu Ukrzyżowanego; 2) cierpienie osobiste; 3) stygmaty.

## 1. W cieniu Ukrzyżowanego

Spotkanie z Ukrzyżowanym w kościółku św. Damiana i usłyszane wówczas słowa, były bez wątpienia jednym z najważniejszych doświadczeń duchowych w życiu *Poverella*<sup>1</sup>. Wpłynęło ono radykalnie na zmianę jego dotychczasowego sposobu myślenia i działania. Odtąd powoli stawał się duchowo „nowym człowiekiem”. Zwieńczeniem tego procesu było niewątpliwie mistyczne przeżycie na Alwerni w 1224 roku i doświadczenie daru stygmatów. Przyjrzyjmy się opisowi przeżycia spotkania z Ukrzyżowanym w San Damiano, zawartym w *Relacji trzech towarzyszy*:

Kilka dni później, kiedy przechodził koło kościoła św. Damiana, zostało mu powiedziane w duchu, by wszedł tam na modlitwę. Wszedł więc do kościoła i zaczął żarliwie (błagać... Pana) przed wizerunkiem Ukrzyżowanego, który przemówił do niego łagodnie i słodko mówiąc:

- Franciszku, czyż nie widzisz, że ten dom mój chyli się ku upadkowi? Idź więc i napraw mi go!

Drżący i zdumiony powiedział:

- Panie! Chętnie to uczynię.

Myślał, że chodziło o ten kościół, który z powodu starości był zagrożony rychłą ruiną<sup>2</sup>.

Autorzy przytaczają również treść modlitwy, jaką Franciszek odmówił u stóp Ukrzyżowanego, a którą znajdujemy w jego *Pismach*:

Najwyższy, chwalebny Boże, rozjaśnij ciemności mego serca i daj mi, Panie, prawdziwą wiarę, niezachwianą nadzieję i doskonałą miłość, zrozumienie i poznanie, abym wypełniał Twoje święte i prawdziwe posłannictwo<sup>3</sup>.

Wprawdzie brak jednoznacznych świadectw, które sugerowałyby, że Franciszek wracał później myślami do tego przeżycia, tym niemniej jest rzeczą pewną, że do końca swoich ziemskich dni starał się pozostać wierny obranej wówczas

<sup>1</sup> Zob. C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti” di Francesco d’Assisi*, Milano 2002, s. 66n.

<sup>2</sup> *Relacja trzech towarzyszy*, tłum. S. Kafel, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, Warszawa 1981, 5,13, s. 26; por. także Tomasz z Celano, *Traktat o cudach św. Franciszka z Asyżu*, [w:] *Wczesne źródła*, jw., t. 1, 2,2, s. 200.

<sup>3</sup> *Modlitwa odmówiona przed krucyfiksem*, [w:] *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, s. 152.

drodze. Miłość do Chrystusa, ukrzyżowanego Syna Bożego, naszego Brata, nie słabła w nim z upływem czasu, ale potężniała i jeszcze mocniej rozpalala jego serce i myśli, czyniąc go odważnym i nieulęklým misjonarzem Bożej dobroci. Niektórzy uważają, że Franciszek sam wskazał przyczynę swojego milczenia na temat wydarzenia w San Damiano, pisząc w *Napomnieniu XXVIII* następujące słowa: *Błogosławiony mąż, który tajemnice Boże przechowuje w swoim sercu* (por. Łk 2, 19.51)<sup>4</sup>.

Tymczasem biografowie, spoglądając z pewnej perspektywy czasu na historię swojego duchowego ojca, zgodnie dostrzegli wyjątkowość przeżycia w San Damiano, donosząc nam o nim i przekazując wiele cennych szczegółów z nim związanych. Lecz nie tylko oni. Również św. Klara, „mała roślinka Franciszka”, której powierzał on wiele swoich tajemnic, szczególnie w pierwszym okresie nawrócenia, wierząc głęboko, że zna najlepiej jego wnętrze i potrafi go naśladować, zaświadcza o tym spotkaniu.

Przeżycie wewnętrzne, które zrodziło się w trakcie spotkania z Ukrzyżowanym w San Damiano, odcisnęło się głęboko w sercu serafickiego Ojca. Pożegnał się z pragnieniami bycia rycerzem ziemskiego króla, zerwał z marzeniami o próżnej chwale, tak szybko przemijającej sławie i postanowił oddać się na wierną, wyłączną i dożgonną służbę jednemu i prawdziwemu Królowi, Jezusowi Chrystusowi.

W ikonografii krzyża z San Damiano Chrystus jawił się Franciszkowi jako Ten, który posłuszny woli Ojca, dobrowolnie i z miłości ofiaruje się na drzewie krzyża za wszystkich ludzi, którzy w tajemnicy Wcielenia stali się Jego braćmi i siostrami, a który teraz, po zmartwychwstaniu, żyje w chwale zasiadając na niebieskim tronie. *Regnavit a ligno crucis*<sup>5</sup> – będzie się modlił Franciszek w *Oficjum o Męce Pańskiej*.

Zrozumiał, że ukrzyżowany i uwielbiony Pan winien również dla niego stać się „drogą, prawdą i życiem”<sup>6</sup>. Odkrył w Ukrzyżowanym nieskończoność Bożej miłości, która dochodzi do zwycięstwa wyłącznie poprzez ofiarę i śmierć. Jest to jedyny sposób odkrycia prawdziwej miłości, jaki pokazał nam Jezus Chrystus. I chociaż doświadczenie cierpienia, beznadziejność krzyża są bardzo bolesnym doświadczeniem, to jednak życie nie kończy się na krzyżu, lecz w tajemnicy zmartwychwstania. Krzyż, choć jest konieczną drogą prowadzącą do odkrycia w całej pełni misterium życia, nie jest jednak jej celem ani końcem. Przeciwnie, jest nim radość zmartwychwstania i królowania w chwale nieba.

---

<sup>4</sup> Nap 28, 3.

<sup>5</sup> OffPass VII, 9.

<sup>6</sup> Jest czymś znaczącym, że Franciszek rozpoczyna swoje *Napomnienia* odwołaniem się do słów Chrystusa: „Ego sum via, veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me” Nap 1,1.

Właśnie w kościele św. Damiana, jak nigdy wcześniej, Franciszek pojął w całej pełni, że los Chrystusa, który stał się posłusznym sługą Ojca aż do śmierci, teraz zaś króluje w chwale z wysokości krzyża, stać się musi losem także wszystkich tych, którzy stają się posłusznymi sługami i naśladują Go, poddając się woli niebieskiego Ojca.

Chrystus z San Damiano stał się odtąd szczególnym świadkiem i powiernikiem duchowej drogi *Poverella*, także jedynym i wyłącznym celem wszystkich pragnień Franciszka, jego duchowych starań i podejmowanych wysiłków. Związane z tym momenty cierpienia, które wynikały z doświadczania słabości własnej oraz braci, odczytywane były raczej jako radość z bycia zaszczyconym dobrocią Bożą, bycia godnym stania się współuczestnikiem doznań Chrystusa.

W ubogim pomieszczeniu kościółka pod wezwaniem św. Damiana odkrywamy główne linie duchowej fizjonomii Franciszka, najgłębsze powody umiłowania przez niego krzyża i cierpienia, jako najwyższej i najdoskonalszej formy wyrażenia szczerzej miłości. Odtąd więc tzw. „głupstwo krzyża” staje się dla *Poverella* największą mądrością, ta zaś, jako jedyna, zostaje rękojmnią prawdziwego życia.

Znajdujące swój wielki początek w kościółku św. Damiana *duchowe itinerarium* prowadzić będzie Franciszka przez wiele kolejnych etapów, z których najważniejsze to niewątpliwie Greccio, Alwernia.

## 2. Cierpienia osobiste

Przeżywanie Chrystusa jako ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana nakładało się na liczne doświadczenia cierpienia, wynikające zarówno z osobistych przeżyć, jak i sytuacji życiowych, których był świadkiem lub bezpośrednim uczestnikiem. Spróbujmy przybliżyć te najważniejsze, najbardziej znaczące, w taki sposób, aby odsłonić jeszcze bardziej pasyjny charakter duchowości Franciszka.

Do szczególnie traumatycznych wydarzeń w jego życiu zaliczyć zapewne należy brak zrozumienia jego drogi powołania wśród najbliższych mu osób, mieszkańców Asyżu. Wiązało się z tym więzienie, wyśmiewanie, obrzucanie błotem itp. Także bolesnym było doświadczenie odrzucenia przez ojca. Przeżycie to wyryło się zapewne mocno w pamięci Franciszka, skoro prosił swoich braci, aby za każdym razem, kiedy przeklinał go będzie jego rodzony ojciec, któryś z braci mu błogosławił. Również posługiwanie chorym i trędowatym, ciągła wędrówka, odczuwanie zmęczenia i głodu, brak stałego miejsca zamieszkania, liczne i długie posty (bez żadnego pokarmu albo tylko o chlebie i wodzie), choroba oczu i powolna utrata wzroku, a w końcu cierpienie stygmatów to tylko niektóre bolesne momenty w jego życiu.

Skupimy się najpierw na chorobie ciała. Niemal od pierwszych chwil swojego życia Franciszek doświadczany był przez różnego rodzaju choroby<sup>7</sup>, które w miarę upływu lat wzmagaly się i pomnażały, zwiększając niebezpieczeństwo utraty życia. To sprawiało, że potrzebował częstej opieki i troski. Tego rodzaju konieczność była dla niego również niemalym ciężarem, czuł się bowiem obciążeniem dla wspólnoty, powodem troski współbraci. *Anonim z Perugii* donosi, że Święty spotykał się niekiedy ze strony niektórych braci z gestami pewnego zniecierpliwienia, a także z niegrzecznymi odpowiedziami<sup>8</sup>. Franciszek cierpiał dodatkowo z tego powodu, ale zarazem uczył się troski o słabych i chorych, wrażliwości na potrzeby innych, bycia ludzkim wobec niedomagających<sup>9</sup>.

Choroba nie była zatem doświadczeniem nieznanym dla Franciszka. Przeciwnie, była tematem jego licznych i częstych, pośrednich lub bezpośrednich wypowiedzi. Aż 14 razy wypowiada się w swoich pismach na temat braci chorych. Obydwie *Reguły*, zarówno niezatwierdzona, jak i zatwierdzona, posiadają rozdział dotyczący wyłącznie braci chorych, ich miejsca we wspólnocie i troski o nich<sup>10</sup>. Odwołam się tutaj do treści X rozdziału *Reguły niezatwierdzonej*, w którym pojawia się temat choroby i braci nią dotkniętych:

Gdy jakiś brat zachoruje, gdziekolwiek by był, niech go bracia nie opuszczają, nie wyznaczwszy jednego lub, jeśli potrzeba, kilku braci, którzy będą go tak obsługiwać, jak sami „chcieliby być obsłużeni”. Lecz w razie ostatecznej konieczności mogą go zostawić jakiejś osobie, która powinna się nim opiekować w chorobie. I proszę chorego brata, aby za wszystko składał dzięki Stwórcy; i żeby pragnął być takim, jakim chce go mićć Pan: czy to zdrowym, czy chorym, bo tych wszystkich, których Bóg przeznaczył do życia wiecznego (por. Dz 14, 48), przygotowuje przez ciosy doświadczeń i chorób, chorób ducha skruchy, jak mówi Pan: *Ja poprawiam i karę tych, których miłuję* (por. Ap 3, 19). I jeżeli któryś [brat chory] denerwowałby się lub gniewał na Boga lub braci, albo natarczywie domagał się lekarstw, nazbyt pragnął ratować ciało, które i tak wkrótce umrze i jest nieprzyjacielem duszy, czyni to pod wpływem złego i jest cielesny i zdaje się, jakby nie był spośród braci, bo bardziej kocha ciało niż duszę<sup>11</sup>.

Jest to niewątpliwie najdłuższy tekst w pismach Franciszka, w którym podjęte zostaje zagadnienie choroby i osoby chorej. Skąd się brała taka wrażliwość na chorobę? Przypuszczać należy, że pierwsza wspólnota braci, zmuszona do częstej zmiany miejsca, z czym wiązały się różnego rodzaju niewygody, nie-

---

<sup>7</sup> Zob. 1 Cel 3; Leg M I, 5.

<sup>8</sup> Zob. *Anonim z Perugii*, 106.

<sup>9</sup> Zob. 2 Cel 175.

<sup>10</sup> Zob. *RegNB X*; *RegB*, VI.

<sup>11</sup> *Regula niezatwierdzona*, [w:] *Pisma*, s. 41.

pewności i trudności, poddawana była częstym chorobom. *Regula niezatwierdzona* oddaje zatem autentyczną sytuację wspólnoty, wskazując na możliwość zaistnienia różnych trudnych sytuacji i sposobów ich rozwiązywania.

Franciszek żył głębokim przekonaniem, że czas choroby jest zarazem czasem łaski. Jest ona okazją zsyłaną przez dobrego Boga dla duchowych korzyści samego chorego, aby ćwicząc się w cierpliwości, zachowując pogodę ducha, godził się pokornie z wolą Bożą. To właśnie poprzez łaskę niemocy i choroby – sądził – Stwórca przygotowuje cierpiącego do życia wiecznego. Trudno więc szukać lepszego sposobu służenia Panu niż przyjęcie z cierpliwością i miłością Jego świętej woli, która objawia się poprzez chorobę, niemoc, trudności i cierpienie. Kto zatem przyjmuje z uległością chorobę, ten nie chce dla siebie niczego innego ponad to, co chce dla niego Bóg. Poddanie się woli Bożej jest najlepszym sposobem działania, stylu życia, jaki przyjąć powinien brat mniejszy, chcący pełnić wolę Bożą. Winien on uwielbiać Pana i dziękować Mu, że zechciał nawiedzić go w darze choroby.

Dla nas, żyjących kilka wieków po Franciszku, którzy wszelkimi sposobami próbujemy zwalczać wszelką chorobę i niemoc, jego słowa wydają się brzmieć dziwnie. Dla *Poverella* tymczasem nie były one zabiegiem retorycznym czy też uleganiem cierpiętniczym tendencjom swojej epoki. Wyrażały najgłębszą prawdę jego życia, której chciał pozostać wiernym na zawsze.

Choroba niesie zatem w sobie aspekt pedagogiczny, nawołuje do nawrócenia, zerwania z grzechem, powrotu na drogę doskonałości i świętości, wzmocnienia w sobie pragnienia doskonałości, doznania znikomości obecnego życia i doświadczenia pełnej zależności od Pana<sup>12</sup>. Do tego pedagogicznego aspektu choroby Franciszek nawiązywał w pierwszym *Liście do wiernych*, pisząc:

I uważacie, że długo będziecie posiadać marność tego świata, lecz ludzicie się, bo przyjdzie dzień i godzina, o których nie myśleć, nie wiedzieć i których nie znacie: ciało choruje, śmierć się zbliża i tak umiera gorzką śmiercią<sup>13</sup>.

Choroba pełni bardzo istotną rolę w życiu człowieka. Uświadamia mu między innymi ważną rzecz, że nie należy on do tego świata, ale że jest własnością Boga, a wszystko, co posiada, jest przelotne, tymczasowe i podlega zniszczeniu. W *Drugim Liście do wiernych* ton jego wypowiedzi ulega dodatkowej zmianie. Opisywane w nim sceny mają charakter groteskowy, parodystyczny, ośmieszający: oto najbliżsi chorego niemal czyhają na jego śmierć, aby przywłaszczyć sobie jego majątek i przejąć jego bogactwa<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Zob. O. Schmucki, *Infermità*, [w:] *Dizionario Francescano*, Padova 1983, ss. 734-735.

<sup>13</sup> *List do wiernych* (redakcja pierwsza), [w:] *Pisma św. Franciszka*, 2, 14, s. 83.

<sup>14</sup> *List Wier.* II, 72.

Choroba stanowić może jednak dobry sprawdzian życia braterskiego. W *Napomnieniu XXIV* Franciszek pisze:

Błogosławiony sługa, który tak kochałby swego brata chorego, który nie może mu oddać przysługi, jak kochałby zdrowego, który może mu pomóc<sup>15</sup>.

Czytelna jest w tym wszystkim logika krzyża. Od Chrystusa ukrzyżowanego, który stał się posłuszny aż do śmierci i to śmierci krzyżowej, uczył się Franciszek przyjmować ciężar choroby i dolegliwości cierpienia. Krzyż choroby powinien więc przypominać bratu choremu Chrystusa ukrzyżowanego. Mówi Franciszek w *Napomnieniu VI*:

Bracia, spoglądajmy na dobrego Pasterza, który dla zbawienia swych owiec wycierpiał mękę krzyżową. Owce Pana poszły za Nim w ucisku i prześladowaniu, w upokorzeniu i głodzie, w chorobie i doświadczeniu, i we wszystkich innych trudnościach; i w zamian za to otrzymały od Pana życie wieczne. Stąd wielki wstyd dla nas, sług Bożych, że święci dokonywali wielkich dzieł, a my chcemy otrzymać chwałę i cześć, opowiadając o nich<sup>16</sup>.

Lecz *Poverello* nie tylko mówi braciom, w jaki sposób winni znosić choroby i różnego rodzaju dolegliwości życia, lecz poprzez osobisty przykład wskazuje, że jest to możliwe, że jego słowa nie stanowią jedynie werbalnych ozdobników, nie są tylko frazesami. Starał się swoim życiem powtarzać słowa Apostoła Pawła, który pisał: „Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12, 10).

Biografowie przekazują wiele informacji na temat chorób Franciszka i sposobu ich przeżywania. Brat Tomasz z Celano zauważa, że właśnie w wyniku choroby dokonywał się we Franciszku powolny proces wewnętrznej przemiany, zwiększała się wrażliwość na głos Pana i gotowość do posłuszeństwa.

Skruszony długą chorobą, jak na to zasługuje taki upór ludzki, który jedynie cierpieniem daje się naprawić, wszedł w siebie i zaczął się zastanawiać<sup>17</sup>.

Choroba oznaczała dla Franciszka oddanie swojego życia w ręce Boga. Było to jednak możliwe wyłącznie w optyce łaski, którą – jak szczerze wierzył – został obdarowany przez Pana. Daje o tym wyraźne świadectwo w *Testamencie*:

Mnie, bratu Franciszkowi, Pan dał tak rozpocząć życie pokuty: gdy byłem w grzechach, widok trędowatych wydawał mi się bardzo przykry. I Pan sam wprowadził mnie między nich i okazywałem im miłosierdzie. I kiedy odchodziłem od nich, to, co

---

<sup>15</sup> *Pisma św. Franciszka*, s. 25.

<sup>16</sup> *Pisma św. Franciszka*, s. 21.

<sup>17</sup> *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, II, 3, s. 26.

wydawało mi się gorzkie, zmieniło mi się w słodczy duszy i ciała; i potem nie czekając długo, porzuciłem świat!<sup>18</sup>.

*Anonim z Perugii* mówi ponadto o licznych uczuciach radości, jakich Franciszek doznawał z możliwości cierpienia. Doznając bowiem łaski cierpienia w różnej postaci, wiedział dobrze, że doznaje zarazem daru szczególnej miłości od Tego, który przemówił do niego z wysokości krzyża w San Damiano (por. *Leg. Perug.* 37; także *Napom.* 1-3).

Stała i pełna miłości kontemplacja Chrystusa ukrzyżowanego, który raczył wziąć na siebie nasze słabości, pozwoliła zapomnieć Franciszkowi o swoich ziemskich dolegliwościach. Biografowie donoszą, że był tak bardzo wymagający względem siebie, tak ostro traktował swoje ciało, tak często doświadczał go postami i umartwieniami, że „żył prawie w umarłym ciele”<sup>19</sup>.

Brat Tomasz z Celano, pierwszy biograf Świętego, opisuje jego chorobę oczu, którą – co wydać się może co najmniej dziwne – chętnie znosił. Nie starał się narzekać i nie szukał dla siebie łagodniejszego z tego względu traktowania, czy innych korzyści. Oto relacja brata Tomasza:

Bracia często napominali go, z całą usilnością przedkładając, że powinien jakoś ratować chore i bardzo wyczerpane ciało przy pomocy lekarzy. Ale on, skierowany swym szlachetnym duchem w niebo, i mając tylko jedno pragnienie, by umrzeć i być z Chrystusem, stanowczo wzbraniał się to uczynić. Ale chociaż nosił na swym ciele znamiona Chrystusowe, jeszcze nie dopełnił na swym ciele tego, co brakowało cierpieniom Chrystusa (por. Kol 1, 24), przeto popadł w ciężką chorobę oczu, iżby Bóg pomnożył w nim swoje miłosierdzie<sup>20</sup>.

Na innym miejscu ten sam biograf pisze:

Tymczasem z postępem choroby zupełnie osłabł na ciele. Pozbawiony wszystkich sił, w żaden sposób nie mógł się poruszać. A gdy pewien brat zapytał go, co wołałby znosić, czy tę przewlekłą chorobę, czy raczej ponieść jakiegokolwiek ciężkie męczeństwo od kata, odpowiedział: „Zawsze to było i jest mi droższe, to słodsze i łatwiejsze do przyjęcia, co Panu naszemu bardziej się podoba we mnie i ze mną zrobić, żeby zawsze się zgadzać z Jego jedynie wolą i we wszystkim być Mu posłusznym. Ale znieść chorobę, choćby przez trzy dni, wydaje mi się uciążliwszym, niż jakiegokolwiek męczeństwo. Nie mówię tego ze względu na zapłatę, ale jedynie ze względu na ciężar męki”<sup>21</sup>.

Oto wielki męczennik, który z uśmiechem znosił to, na co wszystkim było bardzo przykro i ciężko patrzeć! Na całym ciele ogromnie cierpiał, a utraciwszy stopniowo naturalną ciepłotę ciała, codziennie zbliżał się do kresu. Lekarze byli

<sup>18</sup> *Testament*, 1-3.

<sup>19</sup> Por. *Anonim z Perugii*, 39.

<sup>20</sup> *Życiorys pierwszy*, IV, 98.

<sup>21</sup> Tamże, VII, 107.

zdułmieni, bracia dziwili się, w jaki sposób duch mógł jeszcze żyć w ciele tak obumartym, skoro po wyniszczeniu ciała jedynie skóra przylegała do kości<sup>22</sup>.

Franciszek kochał chorobę tą samą miłością, jaką winni być kochani ci, którzy nas prześladowają i skazują na męczeństwo. To właśnie dlatego niechętnie poddawał się leczeniu, ponieważ sądził, że występuje w ten sposób przeciwko woli Bożej. Jeżeli to czynił, to tylko ze względu na posłuszeństwo przełożonym zakonnym i Kościołowi. To właśnie uległość wobec brata Eliasza sprawiła, że poddał się operacji chorych oczu, które były dla niego źródłem wielkiego cierpienia<sup>23</sup>.

W opisach życia Franciszka, przekazanych nam przez biografów, znaleźć można wiele innych danych biograficznych, mówiących o przyjmowaniu i znoszeniu przez *Poverella* cierpienia, choroby, różnych dolegliwości i niewygód życia. Wszystkie one jednak podkreślają zgodnie niezmienną jego postawę: chciał widzieć i widział we wszystkim najświętszą wolę Bożą i przyjmował ją z pokorą i radością.

Do cierpień osobistych dołączał się krzyż życia wspólnego. W tej sytuacji słowa Franciszka o radości doskonale nie były historią w pełni zmyśloną. Miały one raczej sens pedagogiczny. Uczyły, w jaki sposób winien zachować się brat mniejszy, kiedy doznaje przykrości ze strony swoich współbraci. Wynikało z nich, że prawdziwym bratem mniejszym jest ten, kto nie zasługuje na żadne względy, nie chce różnić się od innych, lecz przyjmuje z pokorą wolę Pana, wyrażaną również przez ludzi, w tym także najbliższych. To sprawiło, że zachowywał pogodę ducha także wtedy, gdy był obrażany, odrzucany czy wyśmiewany. A nawet więcej – cieszył się z tego, że jest godzien znosić cierpienie i niewygody od innych ze względu na miłość do Pana.

Prawdziwa radość i autentyczna tożsamość brata mniejszego uwidocznia się w tym, że potrafi on czynić z krzyża motyw prawdziwej radości. Postawa taka oznacza bowiem antycypację wiecznego zbawienia i jego pełną przynależność do Boga, który tak chętnie brał na siebie ludzkie słabości. *Napomnienie XIX, 4* w takich oto słowach wyraża tę postawę:

A błogosławiony jest ten sługa (Mt 24. 46), który został wyniesiony wysoko nie z własnej woli i pragnie być zawsze pod stopami innych.

Są to już słowa Świętego, który w krzyżu odkrył prawdziwe i niewyczerpane źródło mądrości.

### 3. Stygmaty

Inną formą cierpienia były stygmaty, które Franciszek otrzymał dwa lata przed śmiercią, w 1224 roku. Biografowie szeroko rozpisują się o tym wyda-

---

<sup>22</sup> *Życiorys pierwszy*, VII, 107.

<sup>23</sup> Zob. *Anonim z Perugii*, 46.



rzeniu, podając wiele szczegółów. Brat Tomasz z Celano, autor pierwszego opisu życia *Poverella*, notuje:

Leżąc na ziemi w modlitwie, nie mniej sercem niż ciałem, błagał w pokornej prośbie, ażeby miłościwy Bóg, ojciec zmiłowań i Bóg wszelkiej pociechy, raczył mu okazać swoją wolę. I żeby móc doskonale wypełnić to, co niegdyś po prostu i zbożnie rozpoczął, gorąco upraszał o wskazówkę, co powinien czynić, od razu za pierwszym otwarciem księgi. Mianowicie kierował się tu duchem świętych i najbardziej doskonałych mężów, o których czytamy, że powodowani zbożnym pragnieniem świętości czynili coś takiego.

Powstawszy z modlitwy, w duchu pokory i sercem skruszonym, umocnił się znakiem krzyża świętego, wziął księgę z ołtarza i otworzył ją ze czcią i bojaźnią...

Jego ręce i stopy wyglądały przebite w samym środku gwoździ. Główniki gwoździ ukazały się po wewnętrznej stronie dłoni i na wierzchu stóp, a ostrza ich były po stronie odwrotnej... Tak samo na stopach wycisnęły się znamiona gwoździ i wystawały z ciała. Także prawy bok, jakby przebity, miał podłużną bliznę, która często krwawiła, tak że po wiele razy jego tunika i spodnie były spryskane świętą krwią<sup>24</sup>.

Ukrzyżowany, który obdarzył Franciszka darem znaków swojej męki, był w centrum miłości *Biedaczyny*. Pięknie pisał o tym św. Bonawentura w *Życiorysie większym*. Oto jego słowa:

Ukrzyżowany Jezus Chrystus jak „wiązka mirry spoczywał zawsze na piersiach” (Pnp 1, 12) jego wnętrza. Przez żar największej miłości pragnął przemienić się zupełnie w Ukrzyżowanego. Z powodu specjalnego nabożeństwa do Niego, przez całe czterdzieści dni od święta Objawienia Pańskiego, w tym mianowicie czasie, kiedy Chrystus ukrywał się na pustyni (Mt 4, 1n), udawał się na miejsce samotne i zamknięty w celi, jak tylko mógł, ograniczał się w jedzeniu i picu, oddając się bez przerwy postom, modlitwom i uwielbieniu Boga. Płonął bowiem tak żarliwym uczuciem miłości do Chrystusa, a Ukochany odwodził go od siebie również poufną miłością, że wydawało się słudze Bożemu, iż swoimi cielesnymi oczyma widzi obecnego Zbawiciela, jak to sam kiedyś w zaufaniu wyznał swoim towarzyszom<sup>25</sup>.

Stygmaty, aczkolwiek dostarczały Franciszkowi niewątpliwej radości duchowej, upodabniając go do jego umiłowanego Pana, były jednocześnie źródłem wielkiego cierpienia, nie tylko fizycznego. Franciszek cierpiał także duchowo, czując się zawstydzony tym ogromnym darem z nieba. On, który uważał siebie za najmniejszego z żyjących, oto nosił na swoim ciele ślady uderzeń Chrystusowych, stawiające go niejako ponad i poza innymi, którzy nie dostąpili odciśnięcia na swoim ciele znaków Bożej miłości. To właśnie dlatego, „jak tylko mógł, ukrywał święte znaki”<sup>26</sup>. Nie czuł się godzien takiego wyróżnienia. Ten, który

<sup>24</sup> *Życiorys pierwszy św. Franciszka*, 92-95; por. św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka*, XIII, 2-3.

<sup>25</sup> Rozdz. IX, 2, s. 279.

<sup>26</sup> Św. Bonawentura, *Życiorys większy*, XIII, 5, s. 301.

pojmował siebie jako wielkiego grzesznika, nie potrafił eksponować stygmatów, obnosić się z nimi pośród ludzi, ale skrupulatnie skrywał je pod zgrzebnym habitem, który przysparzał dodatkowych fizycznych cierpień.

\* \* \*

To tylko niektóre aspekty licznych form cierpienia, jakie znaczyły życie św. Franciszka. Pokazują one wyraźnie, jak głęboki i niezwykle obecny był w nim ów rys pasyjny. Nie zakłócał on jednak jego ducha radości i nie odjął mu tego daru, dzięki któremu jest powszechnie znany. Radość ta pochodziła z głębokiego, niewyczerpanego źródła: nie był nim wcale brak cierpienia, ale przeciwnie – jego obecność. Dla Franciszka cierpienie, choroba, niedomagania, doznawane krzywdy i inne braki, nie były znakami nieobecności Pana, ale potwierdzeniem Jego troskliwej obecności. Cieszył się, że Pan uczynił go uczestnikiem swoich cierpień, stąd nic i nikt nie był w stanie zakłócić jego radości.

## Summary

### *Element of Passion in Franciscan Spirituality*

Generally we see St. Francis of Assisi as a joyful troubadour, astounded by the beauty of God's creation. However, this image of a "Poverello" is incomplete. This article intends to principally accent this feature of his life, which probably comes across with difficulty to the contemporary reader who is always looking for new experiences. This aspect is living and contemplating the mystery of the cross and of suffering. Already from the point of his conversion, his life was marked with the cross of physical and psychological suffering: experiencing slavery and illness, being rejected by his father, being misunderstood by his brothers, hostility and conflict within his Order, as well as physical ailments: eye infections and painful stigmata. Despite this, St. Francis was a joyful saint; after all, an objective assessment of his character would indicate that the passionate side of his personality should be considered more superior, coming from his love for the suffering Christ and his belief that suffering is a special sign of Christ's presence. Selected events from the life of St. Francis, ones in which the passion element dominates, are analyzed. They were divided into three thematic groups: 1. in the shadow of the Crucified Christ, 2. personal suffering and 3. stigmata. St. Francis, therefore, manifests himself as a *novum* in the Middle Ages - he accepts suffering not for the sake of suffering itself, but for the sake of Christ. For this reason he is a joyful sufferer. (as)



## HABIT FRANCISZKAŃSKI refleksje filozoficzne

Popularne przysłowie mówi, że *nie habit czyni mnicha*. Z pewnością ma ono podkreślić napięcie między zewnętrzną prezentacją i wewnętrzną akceptacją wartości w życiu osoby, która usiłuje realizować określony model życia, skupiony na wartościach najwyższych. Nawet jeśli refleksja teologiczno – ascetyczna umieści w centrum interioryzację wartości, to jednak w odbiorze społecznym będzie ona postrzegana przez widzialne przejawy, w tym przez strój czyli habit. Poprzez habit są też rozpoznawani naśladowcy świętego Franciszka. Można zatem sądzić, że habit franciszkański jest interesującym obiektem badań.

W badania te mogą być zaangażowani przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych. Pierwszeństwo należy oczywiście przyznać historykom, a zwłaszcza historykom duchowości franciszkańskiej, których badania mają dla zagadnienia zasadnicze znaczenie<sup>1</sup>. Habit może się wpisywać w obszar zainteresowań psychologii, socjologii czy antropologii kulturowej. Niniejszy tekst jest próbą analizy, którą można wpisać w filozoficzną refleksję nad kulturą. Przyjęta perspektywa nakłada konieczność korzystania z metod filozoficznych, a konkretnie metodę fenomenologiczną i semiotyczną. Punktem wyjścia będzie analiza doświadczenia, która umożliwi refleksję nad znaczeniem habitu franciszkańskiego w kulturze. Tekst ten jest też kolejnym przyczynkiem do budowania współczesnej filozofii franciszkańskiej<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Spośród opracowań dotyczących habitu franciszkańskiego można wymienić: S. Gieben, *Per la storia dell'abito francescano*, „Collectanea Francescana” 66 (1996), ss. 431-478; opisy habitów od św. Franciszka poprzez wszystkie jego formy we wspólnotach już nieistniejących aż po stroje współczesnych wspólnot franciszkańskich zawiera katalog: G. Rocca [red.], *La sostanza dell'Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Roma 2000 (tam też bibliografia). Refleksje dotyczące stroju we wspólnotach zakonnych: M. Auge, *L'abito religioso. Studio storico e psico-sociologico dell'abbigliamento religioso*, Roma 1977.

<sup>2</sup> Program budowania współczesnej filozofii franciszkańskiej został sformułowany w tekście: P.J. Śliwiński, *Misja filozofii franciszkańskiej w ponowoczesnym świecie*, „Studia Laurentiana” 1 (2001), ss. 137-154.

## 1. Szata franciszkanina

Myśląc o habicie franciszkańskim konieczne jest przywołanie prostego doświadczenia miejskiego. Otóż idąc zatłoczoną ulicą miasta spotykam, mijam wiele osób różnego wieku, różnie ubranych. Mogą one wzbudzać zainteresowanie i to także z powodu stroju: jego dopasowania bądź niedopasowania kolorystycznego, adekwatności czy nieadekwatności kroju, materiału itd. Strój jednak skierowuje zainteresowanie ku osobie, która go nosi, zatem nie sam strój wzbudza zainteresowanie, ale osoba, która go nosi. Mówienie zatem o jakimś stroju, także habicie, jest pewnym skrótem myślowym. Obrazem zasadniczym jest bowiem osoba ubrana, czyli doświadczenie pierwotne to postrzeżenie osoby ubranej, a nie samego stroju. Obserwacja samego stroju łączy się z jego zakupem lub tworzeniem. Lecz nawet wtedy patrzy się na strój jako na rzecz związaną z osobą. Popularne pytanie przy zakupie stroju, jego elementów: „Czy mi w tym będzie do twarzy?” świadczy o takim ukierunkowaniu osobowym stroju.

### 1.1 Odzież

Trzeba także dodać, że doświadczenie stroju nie ogranicza się do spostrzegania wzrokowego, ale łączy się z wrażeniami dotykowymi – miękkości materiału doświadcza przede wszystkim ten, który nosi dany strój, ale także ktoś inny np. przy mijaniu się w tłumie. Nie można też pominąć wrażen słuchowych – szelest stroju, specyficzny dźwięk przy gwałtownych ruchach, czy też gwałtownym podmuchu powietrza<sup>3</sup>.

Zdarza się, że na stroju, jego części znajdują się znaki, napisy przyciągające uwagę, jednak zawsze jest to przyglądanie się osobie ubranej, dopiero niejako wtórnym można skoncentrować się na elemencie: barwie, napisie itd. Zwykle zresztą wszystkie elementy ozdobne jak i sam krój stroju podkreślają cechy ciała: jego proporcje, kształty. Przykładem jest choćby spódniczka mini, jej popularność i zmiany jej kroju, a wtórnym także sygnifikatu w modzie kobiecej ostatnich lat<sup>4</sup>. Ma zatem słuszność Umberto Galimberti, gdy podkreśla, że ciało ludzkie nie tyle *ukrywa się* w stroju, co poprzez różnorodność strojów *eksponuje się*<sup>5</sup>. Włoski filozof zaznacza także, że strój jest jednym z najbardziej interesujących sposobów manifestowania się *intencjonalności* ciała w świecie i dla świata<sup>6</sup>. Ekspozycja

<sup>3</sup> Można przywołać jako ilustrację słynną scenę z filmu *The Seven Year Itch* w reżyserii Billy'ego Wildera 1955 r. (polski tytuł *Siomiany wdowiec*), w której Marilyn Monroe staje na kratce otworu wentylacyjnego i strumień powietrza podwiewa jej sukienkę.

<sup>4</sup> G. Dorfles, *La moda della moda*, Ancona 1999, s. 55nn.

<sup>5</sup> U. Galimberti, *Il corpo*, Milano 1987, s. 106.

<sup>6</sup> Tamże.

siebie, własnej cielesności poprzez strój dokonuje się nieraz kosztem jego wygody, praktyczności i jest możliwa dzięki systemowi znaczeń w danej społeczności i kulturze. Stąd ubiór uznawany za normalny np. w krajach arabskich może być traktowany jako obcy w kulturze polskiej<sup>7</sup>. Strój skoro jest formą ekspresji ciała, a więc i osoby, jest też pewnym komunikatem, kodem, informującym o tym, kto go nosi i odczytywanym w określonym kontekście kulturowym. Odczytywanie takiego komunikatu dokonuje się na bazie wspólnego dla danej społeczności zbioru znaczeń obecnych, czy też tworzących kulturę poprzez umożliwienie poprawnego odczytywania funkcjonujących w niej znaków i symboli, a który można nazwać za Umberto Eco *encyklopedią*<sup>8</sup>.

Komunikat jest celowo przygotowywany dla potencjalnego odbiorcy, czy też dla określonego odbiorcy. Potwierdza to doświadczenie zmiany stroju na *domowy* po powrocie z przestrzeni publicznej do prywatnej przestrzeni mieszkania. Modele obecne w kulturze bardzo silnie oddziałują na kreowanie komunikatów poprzez strój. Trudno nie wspomnieć tutaj zjawiska mody, która domaga się ciągłej zmiany ekspresji siebie poprzez strój, a także ciągle postępującej seksualizacji kultury, która dotyczy zwłaszcza recepcji ciała kobiecego, choć w coraz większym stopniu także męskiego. W przypadku wielu kobiet występuje *internalizacja męskiego oka*, czyli kobieta sama postrzega siebie – i co nas tutaj szczególnie interesuje, siebie w określony sposób ubraną – tak, jak by to czynił mężczyzna<sup>9</sup>.

## *1.2 Kostium*

Jednak mijając na ulicy wielu ludzi różnie ubranych, czyli różnie ukazujących się poprzez strój, nagle zaskakuje mnie widok człowieka ubranego na czarno, którego przylegająca do ciała część stroju, okrywająca klatkę piersiową od szyi po biodra jest ozdobiona dwoma rzędami metalowych guzików, a stroju dopełnia czarny beret. Rozpoznaję, że to kominiarz. Dokonuje się to wszakże nie jedynie w oparciu o moje spostrzeganie tego ubranego na czarno mężczyzny. Ono jedynie pozwala mi uchwycić specyfikę jego stroju wobec innych mijających mnie osób. Aby odkryć, że to kominiarz, muszę sięgnąć do *encyklopedii* i odnaleźć dzięki niej znaczenie takiego stroju, noszonego przez dojrzałego mę-

---

<sup>7</sup> Przemyslenia na ten temat pozostawił choćby Montaigne. Zastanawiał się nad zwyczajem chodzenia nago przez *dzikich*. M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1957, t. 1, s. 328nn.

<sup>8</sup> Pogląd U. Eco na rolę *encyklopedii* a zwłaszcza jej relację do *słownika* – rozumianego jako zbiór kodów – zmieniał się. Por. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino 1984, ss. 55-133; P. Voli, *Le molte enciclopedie*, [w:] P. Magli [red.], *Semiotica: storia, teoria, interpretazione. Saggi intorno a Umberto Eco*, Milano 1992, ss. 99-114.

<sup>9</sup> Z. Melosik, *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Poznań 2002, s. 156.

czynę. Równocześnie zdaje sobie sprawę, że jego strój spełnia inną rolę. To nie jedynie prosta ekspresja osoby jako ciała, ale to także wyraz jej funkcji, zadania w społeczeństwie. Kominiarza można dzięki formie stroju zidentyfikować jednoznacznie. Podobnie ma się rzecz ze wszystkimi osobami noszącymi mundur, lub inny strój jednoznacznie w danej kulturze przypisany określonej funkcji społecznej. Galimberti podkreśli, że w takim przypadku następuje przejście od tego, co *zmysłowe (sensibile)* – w sensie postrzegania jedynie ubranej osoby, ekspresji ciała, do tego, co jest już *sensem (senso)* – znaczeniem odczytywanym w konkretnym kontekście kulturowym<sup>10</sup>. Zmianę tę można wyrazić przy pomocy typologii stroju, odróżniając *odzież* od *kostiumu*<sup>11</sup>, rezerwując dla pierwszego pojęcia znaczenie stroju w sensie ekspresji osoby jako ciała, a dla drugiego odczytywanie w ubraniu także rozpoznawalnego znaku funkcji społecznej.

Można postawić zarzut tej typologii, że jest nieostra, bowiem w pewnym sensie każdy strój jest wyrazem funkcji w społeczeństwie, jednak zastanawiając się np. nad używaniem dziś gamituru przez mężczyznę nietrudno zauważyć, że stał się on obowiązkowym strojem dla przedstawicieli tak wielu zawodów, że przestał być jednoznacznym znakiem funkcji społecznej. Dopiero jakoś gamituru (markowy czy nie markowy itd.) będzie rozpoznawalnym znakiem statusu ekonomicznego ale nie funkcji. Egalitaryzm pewnych elementów stroju choćby džinsów stał się jednym ze znaków kultury dwudziestego wieku<sup>12</sup>. Trudno dziś na podstawie *odzieży* ustalić jednoznacznie funkcję społeczną, możliwość tę daje zawsze *kostium*. Zatem *kostium* jest znakiem i w związku z tym jego postrzeganie prowadzi obserwatora do sformułowania implikacji: *jeżeli x nosi kostium a, to x spełnia w społeczeństwie funkcję b* co aplikując do przykładu kominiarza będzie miało postać, *jeżeli mężczyzna widziany jest ubrany w kostium koloru czarnego, z charakterystycznym dwurzędowym zapięciem z guzików metalowych oraz czarnym beretem jako nakryciem głowy itd., to mężczyzna ten spełnia funkcję kominiarza*<sup>13</sup>.

Może zdarzyć się i tak – jak sądzi Gemot Böhme, że *kostium* wraz z jego odniesieniem do funkcji i jej uwydatnianiem będzie ograniczał, nawet w dużym

<sup>10</sup> U. Galimberti, *Il corpo*, s. 106.

<sup>11</sup> Typologia zaproponowana nawiązuje do zaproponowanej przez Tadeusza Błotnickiego, aczkolwiek autor ten traktuje *kostium* wyłącznie jako użycie stroju w trakcie spektaklu teatralnego. T. Błotnicki, *Zarys historii ubiorów*, Kraków 1930, s. 14nn.

<sup>12</sup> M. Toussaint-Samat, *Historia stroju*, tłum. K. Szeżyńska-Mackowiak, Warszawa 2002, s. 356nn; U. Eco, *Dżinsy*, „Kultura popularna” 3 (2004), s. 37n.

<sup>13</sup> Naturalnie wyobrażalny jest przypadek „przebierańca” – np. kostiumu balowego, teatralnego itp. Jednak każdy z „przebierańców” korzysta z kostiumu kominiarza, rozpoznawalnego przez spotykające go osoby, aby być uznanym za kominiarza lub kogoś grającego jego rolę. W związku z tym funkcja znakowa kostiumu pozostaje, choć naturalnie zmienia się jego znaczenie.

stopniu, ekspresję ciała, osoby. *Uniformizacja* – która jest skutkiem uspołecznienia wizerunku człowieka, a w tym i jego stroju jest zaniechaniem form ekspresji ciała, osoby poprzez strój<sup>14</sup>. Z pewnością proces ten jest łatwo dostrzegalny wśród grup umundurowanych, choć można go zaobserwować i w stroju pracowników niektórych sieci fast-foodów. Trudno natomiast zgodzić się, że *uniformizacja* narasta wraz z podejmowaniem coraz ważniejszej roli społecznej<sup>15</sup>. Od polityków wysokich szczebli oczekuje się raczej bardzo zindywidualizowanej prezentacji, w której strój ma wyrażać te osobowe cechy, które są szczególnie akcentowane w reklamie jego wizerunku, zaplanowanej przez specjalistów od marketingu politycznego.

### *1.3 Szata*

Doświadczenie idących ulicą ludzi doprowadziło do wyróżnienia *odzieży* i *kostiumu*. Przyglądając się osobom mijanym na ulicy postrzegam też dwóch mężczyzn ubranych w brązowy strój, okrywający całe ciało, sięgający do kostek. Uderza w oczy biały sznur, którym są przepasani. Zauważam ich inność wobec wszystkich przechodzących ulicą. Żaden mężczyzna nich chodzi w takim stroju, który raczej przypomina kobiece stroje. Obaj mężczyźni mają identyczny strój, co wskazuje na jakąś relację pomiędzy nimi, świadczy o ich przynależności do jakiejś grupy. Podobnie jak idący nieopodal dwaj policjanci – ich stroje – mundury, czapki, żółte kamizelki z napisem „Policja” wskazują dzięki identyczności ich strojów na bycie policjantami, członkami tej samej grupy. Przy bliższej obserwacji obu ubranych na brązowo mężczyzn dostrzegam, że pod zewnętrznym strojem mają inną odzież, podobną do tej noszonej przez resztę przechodniów. Wystające spod brązowego stroju fragmenty spodni, czy koszuli wskazują na zewnętrżność brązowego stroju<sup>16</sup>.

W odkryciu znaczenia tego stroju pomocna mi będzie *encyklopedia*. Dzięki niej stwierdzę, że ów obco wyglądający strój to habit, a mężczyźni ubrani weń to zakonnicy. Zakładając, że używana przeze mnie *encyklopedia* jest bogata, mogę po białym sznurze zidentyfikować, że są to zakonnicy franciszkańscy. Wydaje się zatem, że habit jest *kostiumem*. Z jednej strony wskazuje na funkcję w społeczeństwie *zakonnik*, a z drugiej na przynależność do grupy – zakonu zgodnie z implikacją: *mężczyzna ubrany w brązowy habit, przepasany białym sznurem należy do zakonu franciszkańskiego* [lub skrótowo: *mężczyzna ubrany*

---

<sup>14</sup> G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Warszawa 1998, s. 108.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Naturalnie mógłby to być również strój koloru czarnego, jednak w trakcie obserwacji dane było spostrzec właśnie brązowo ubranych zakonników.



w brązowy habit, przepasany białym sznurem to franciszkanin] (T. 1). Habit jest kostiumem, ale czy tylko? Jeśli patrząc na zakonnika przypominam sobie spostrzeżenie mężczyzny, odkrytego jako kominiarz, to korzystając z dostępnych mi znaczeń (*encyklopedia*) uświadamiam sobie, że *bycie zakonnikiem* jest inną kategorią niż *bycie kominiarzem*. Druga obejmuje pewien sposób zarabkowania, czy też przynależność do określonej grupy zawodowej o określonym statusie majątkowym i społecznym, zaś *bycie zakonnikiem* to określenie pewnej formy życia, związanej ze światem wartości religijnych. Obok sformułowanej wyżej implikacji można sformułować inną: *mężczyzna ubrany w brązowy habit i przepasany białym sznurem uznaje hierarchię wartości, w których najwyższymi są wartości chrześcijańskie* (T. 2). Skoro zaś strój franciszkanina – habit jest również komunikatem o przyjmowanych przez niego wartościach, to jest odmienną kategorią od *kostiumu*, którą można nazwać *szatą*<sup>17</sup>. Do tej kategorii można zaliczyć np. białą sukienkę pierwszokomuniijną, białą suknię panny młodej podczas ceremonii ślubnej<sup>18</sup> czy strój sędziego: toga wraz łańcuchem i orłem. Uznanie habitu za *szatę* nie niweluje jego funkcji jako *kostiumu*.

## 2. Habit franciszkański – zmiany znaczenia

Refleksja nad obu kategoriami: *kostiumu* i *szaty* jako punkt wyjścia przyjmie obie sformułowane powyżej implikacje – tezy.

Z pierwszej z nich (T. 1), mówiącej: *mężczyzna ubrany w brązowy habit, przepasany białym sznurem należy do zakonu franciszkańskiego* wynika, że habit jest rozumiany jako znak identyfikacji, przynależności. Jest to zgodne z myślą świętego Franciszka. W *Regule zatwierdzonej* stwierdza:

A ci, którzy przyrzekli już posłuszeństwo, niech mają jedną tunikę z kapturem i drugą – którzy by chcieli mieć – bez kaptura. I w razie konieczności mogą nosić obuwie. I niech wszyscy bracia noszą odzież pospolitą, i mogą ją z błogosławieństwem Bożym łątać zgrzebnym lub innymi kawalkami materiału (Reg II, 14-16)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Termin zapożyczony z myśli Thomasa Carlyle'a, który rozwijał *filozofię szaty* (*clothes philosophy*). Szata jest traktowana jako manifestacja tego, co symboliczne. Niniejszy tekst traktuje ją raczej jako kategorię opisu. Por. A. Malecka, *Kategoria szaty w filozofii Thomasa Carle'a*, [w:] I. Fiut [red.], *Idee i myśli. Filozofia polska w kontekście światowym*, Kraków 2000, ss. 223-234.

<sup>18</sup> Kwestią dyskusji jest, na ile *szata* pierwszokomuniijna czy ślubna są w każdym wypadku komunikatem o wartościach uznawanych. Pierwotnie o zachowaniu tych wartości miały informować. Antropolodzy mówią o ich *fetyshyzacji* w kulturze polskiej. Por. M. Szpakowska, *Chcieć i mieć*, Warszawa 2003, s. 200.

<sup>19</sup> Przekład polski wszystkich fragmentów tekstów świętego Franciszka pochodzi z wydania: *Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma, wydanie łacińsko-polskie*, tłum. K. Ambrożewicz, Kraków 2002.

Natomiast w *Testamencie* dodaje:

A ci, którzy przychodzili przyjąć ten sposób życia, rozdawali ubogim wszystko, co mogli posiadać, i zadowalali się jedną tuniką, połataną z wierzchu i od spodu, sznurem i spodniami. I nie chcieliśmy mieć więcej (Test 16-17).

Oba fragmenty, a zwłaszcza ten z *Reguły* trzeba odczytać w kontekście koncepcji prawnych panujących w Kościele XIII wieku. Otóż, obok życia według zatwierdzonej przez odpowiednią władzę kościelną reguły, życia w domu zakonnym, właśnie specyficzny strój, również zatwierdzony przez władzę kościelną, był tym co określało zakonnika<sup>20</sup>. Przyjęte przez Franciszka określenia habitu (a właściwie tuniki) są bardzo proste i mają odróżniać braci – franciszkanów od innych zgromadzeń i w ogóle innych ludzi oraz grup społecznych. Habit zatem pełnił funkcję *kostiumu*, który otrzymywał ktoś, kto stawał się członkiem zakonu. Jednak równocześnie habit był jedynym strojem używanym przez franciszkanów. Był zatem także *odzieżą*. Sytuację tę można porównać jedynie z wojskiem, które ciągle jest umundurowane, mundur jest równocześnie *kostiumem* i *odzieżą*. Franciszkanin zatem miał być ciągle w habicie, miał ciągle nosić widoczny znak przynależności do zakonu, w habicie wykonywał wszystkie czynności, w nim też spał, czyli ukazywał się wszędzie i wszystkim poprzez habit jako franciszkanin. Można zatem zrozumieć, że zdjęcie habitu było dotkliwą karą nakładaną przez Franciszka za poważne wykroczenie<sup>21</sup>. Sformułowana wyżej implikacja – T. 1 określa zasadniczy sposób postrzegania franciszkanina z początków zakonu przez jemu współczesnych, a można przypuszczać, że wyraża jego samoświadomość jako przynależnego do zakonu. Świadczyłoby to o dominacji rozumienia habitu raczej jako *kostiumu* niż *odzieży*. Funkcje ekspresyjne typowe dla *odzieży* zostają pochłonięte przez znaczenie habitu jako *kostiumu* – znaku przynależności, komunikatu o funkcji społecznej. Ten sposób rozumienia habitu jako równocześnie *odzieży* i *kostiumu* przetrwał praktycznie do lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku.

Dziś habit franciszkański zachował walor komunikatu o przynależności noszącego go mężczyzny do zakonu franciszkańskiego, ale nie jest on noszony wszędzie i zawsze, czyli nie jest już *odzieżą*. Potwierdza to codzienna obserwacja, która pozwala zaobserwować tego samego mężczyznę na ulicy raz ubranego w habit, zaś innym razem weń nie odzianego. Zatem skoro franciszkanin nie jest zawsze ubrany w habit, to znaczy, że strój ten nie jest koniecznym sposobem wyrażania przynależności do zakonu franciszkańskiego. Z tego z kolei

<sup>20</sup> F. Uribe Escobar, *Strutture e specificità della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco d'Assisi*, Roma 1979, s. 188.

<sup>21</sup> 1 C 76; 2 C 206. Polska wersja: S. Kafel [red.], *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1-2, Warszawa 1981.

wynika, że znaczenie (sygnifikat) habitu jako znaku przynależności (*kostiumu*) jest inny, niż ten zaprezentowany w *Regule* i generalnie w pismach świętego Franciszka. Taki stan rzeczy wymaga innej interpretacji znaku przynależności jakim jest habit.

Podobna rozbieżność pojawia się przy rozpatrywaniu habitu jako *szaty*, czyli znaku określonych wartości. Pytanie, które się rodzi, to kwestia na jakie wartości wskazywał habit? Większość świadectw współczesnych Franciszkowi mówi przede wszystkim o świadectwie ubóstwa. Nie dziwi to nikogo, kto oglądał strój używany przez niego, czy choćby jego fotografie<sup>22</sup>. Zachowanie ubóstwa w ubiorze przebija również z cytowanych wyżej tekstów *Reguły* i *Testamentu*. O tym wymogu wspominają również pierwsi biografowie. Tomasz Celano w *Życiorysie drugim św. Franciszka z Asyżu* umieszcza następujący fragment:

[Franciszek] przeklinał tych, co w zakonie trzykroć się ubierali i którzy bez konieczności używali miękkich szat. Natomiast tę potrzebę, której nie wskazywała racja, lecz przyjemność, uznawał za znak oziębłości duchowej. [...] Kazał obawiać się wyszukanych materiałów, a postępujących przeciwnie ostro strofował wobec innych. Aby takich zawstydzić swoim przykładem, do swojej tuniki przyszywał zgrzebny worek. A na śmierć prosił, by pogrzebową tunikę sporządzić mu z lichego worka. Natomiast braciom, których dręczyła choroba lub inna konieczność, zezwalał na miękką tunikę pod spodem na ciało, wszakże tak, by na zewnątrz zachowali habit szorstki i lichy<sup>23</sup>.

Wymaganie ubóstwa stroju – habitu podkreślają napisane przez św. Bonawenturę *Konstytucje narbońskie*. Poświęcają one habitowi aż dwanaście punktów, między innymi szczegółowo ustalając barwę habitu – nie mógł być ani biały ani czarny – gdyż kolory te domagały się specjalnej produkcji, zabraniając posiadania więcej niż dwóch tunik<sup>24</sup>. Zasady te przestrzegane literalnie sprawiały, że współczesnym trudno było odróżnić sposób ubierania się zwykłego biedaka od stroju brata mniejszego<sup>25</sup>. Z czasem habit, gdy się w swym kroju sformalizował, stawał się coraz bardziej komunikatem nie wyłącznie o ubóstwie ale o wartościach nazywanych duchowością franciszkańską. Powstawanie w obrębie zakonu franciszkańskiego wielu tradycji doprowadziło także do zróżnicowania habitów, a proces ten był stymulowany też przez zróżnicowanie warunków

<sup>22</sup> Por. G. Rocca [red.], *La sostanza dell'Effimero*, s. 319.

<sup>23</sup> 2 C 69. Nie miejsce tutaj na analizę hermeneutyczną tego tekstu, aby ocenić stopień jego wiarygodności historycznej. Ważne jest, że tekst przekazuje u zarania zakonu tendencję zachowania ścisłego ubóstwa stroju.

<sup>24</sup> San Bonaventura, *Opuscoli francescani I*, Roma 1993, ss. 130-133.

<sup>25</sup> K. Esser, *Origini e valori autentici dell'Ordine dei Frati minori*, tłum. włoskie G. Foiadelli, Milano 1972, s. 140.

geograficznych, w których żyli franciszkanie, oraz różnych zadań, jakie podejmowali<sup>26</sup>. Powstawaniu odrębnych tradycji towarzyszyły także spory, który z krojów habitu najbardziej przypomina ten świętego Franciszka. Spory te można rozumieć również w perspektywie semiotycznej jako tendencję do najdoskonalszego, najbardziej czytelnego komunikowania i autokomunikowania wartości, które możemy nazwać – *franciszkańskimi*. Obecnie różne kroje habitu poszczególnych gałęzi zakonu franciszkańskiego są komunikatami, które w *encyklopedii* posiadają znaczenia związane nie jedynie z pierwotnymi wartościami franciszkańskimi, ale także z innymi faktami kulturowymi: postaci historyczne, a także literackie czy filmowe tworzą współczesne znaczenie habitu jako *szaty* franciszkanina.

Jednak podobnie jak w wypadku habitu rozumianego jako *kostium* także na jego postrzeganie jako *szaty* ma wpływ jego traktowanie jako *odzieży*. Odejście od traktowania habitu jako *odzieży* sprawia, że franciszkanin w pewnych momentach życia komunikuje poprzez strój *wartości franciszkańskie*, a w innych – gdy nie jest odziany w habit – tego komunikatu nie wysyła.

### 3. Konkluzje

Zmiany w rozumieniu znaczenia habitu franciszkańskiego wynikają, jak stwierdzono wyżej, przede wszystkim z jego selektywnego, ograniczonego do pewnych, nie bardzo precyzyjnie wyszczególnionych, a raczej pozostawionych do osobistego uznania okoliczności. Niniejszy tekst z racji przyjętej perspektywy fenomenologiczno-semiotycznej ma charakter opisowy, dlatego sformułowane konkluzje mają wyłącznie charakter hipotezy możliwej do weryfikacji jedynie poprzez prowadzone innymi metodami badania.

#### 3.1 *Obcość jako przyczyna selektywnego używania habitu*

Możliwą przyczyną selektywnego noszenia habitu może być przeświadczenie o jego obcości. Obserwacja ludzi przechodzących ulicą zdaje się je potwierdzać, przynajmniej w warstwie wizualnej. Franciszkanie idący w habitach ulicą jawią się jako *inni*, w pewnym sensie *obcy*. Odróżniają się także od ludzi ubogich, podczas gdy w początkach zakonu strój do nich właśnie upodabniał. W społeczeństwie coraz bardziej zlaicyzowanym i posiadającym w *encyklopedii* używanej coraz mniej znaczeń związanych z tradycją chrześcijańską, habit i mężczyźni weń ubrani mogą i coraz częściej są traktowani jako *strukturalnie obcy*<sup>27</sup>, a ich pojawienie się jako *ksenofania*. Obcość strukturalna dotyczy wszyst-

<sup>26</sup> S. Gieben, *Storia dell'abito francescano*, s. 476nn.

<sup>27</sup> B. Wandenfels, *Topografia obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 32.

kiego, „co można napotkać poza określonym porządkiem”, a więc także stroju<sup>28</sup>. Wzbudza ona wszakże przeciwstawne reakcje, obok agresji także fascynację. Weryfikacja tej hipotezy musi prowadzić do refleksji nad innymi możliwymi formami komunikacji poprzez strój noszony, czyli nad inną formą *szaty* franciszkanina. Święty Franciszek był – jak można sądzić – otwarty na taką zmianę, gdyż poleca prowincjałom odnośnie nowicjuszy:

Potem [ministrowie] dadzą im [nowicjuszom] odzież na czas próby, to jest: dwie tuniki bez kaptura, sznur, spodnie i kaparon sięgający do pasa, chyba że tymże ministrom co innego wyda się właściwszym według Boga (Reg II, 10-11).

### 3.2 Wielość ról – zamazanie tożsamości

Selektywność używania habitu może również pogłębić rozumienie jak i samorozumienie tożsamości franciszkanina jako jednej z wielu ról, które ma on w swym życiu spełniać. Człowiek w swym życiu spełnia wiele ról, często przeciwstawnych lub co najmniej wymagających zupełnie innego zachowania, autoprezentacji czy posługiwania się innym językiem. Wielość ról pełnionych przez człowieka, płynnie przechodzących jedna w drugą często determinuje – jak to słusznie zauważa Helmuth Plessner – zarówno istnienie, jak i jego ujmowanie<sup>29</sup>. Zwykle znakiem pełnionej roli jest konkretny strój, dlatego jest realnym niebezpieczeństwem odgrywanie *roli franciszkanina* wtedy, gdy się wdziewa habit i odgrywanie innej roli bez tej *szaty*. Wtedy *habit będzie czynił mnicha*, to znaczy, że franciszkanin wkładając swą *szatę* będzie rodzajem aktora, którego rola odgrywana nadaje znaczenie przedmiotom, w tym także strojom. Podobnie jak aktor wychodzący na scenę w chustce na głowie, z przewiązanym okiem i pałaszem, jest w trakcie sztuki piratem, a scena zamienia się w pokład statku<sup>30</sup>, tak franciszkanin ubierając się w habit może dopiero wtedy zyskiwać świadomość bycia franciszkaninem. Jednak tożsamość każdego człowieka, a więc także franciszkanina, musi wykraczać poza wszelkie pełnione przez niego role, ma być konstytutywna dla wszystkich pełnionych ról. Habit zaś ma być wyrazem tejże tożsamości a nie strojem niezbędnym do poprawnego odegrania określonej społecznej roli.

<sup>28</sup> Tamże, 33n.

<sup>29</sup> H. Plessner, *Przyczynek do antropologii aktora*, tłum. A. Zaluska, [w:] tenże, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988, s. 215n.

<sup>30</sup> J. Limon, *Między niebem a sceną*, Gdańsk, b.d., s. 213.

## **Summary**

### *The Franciscan Habit: philosophical Reflections*

Since the founding of the Franciscan Order, the habit has been the sign by which Franciscans are recognized. Using the phenomenological-semiotic method, this article attempts to present the meaning of the habit in contemporary culture. Using the typological progression: clothes, attire, garment, it argues that the habit as a garment is a symbol of specific values. Summarizing the various meanings of the habit today and during the Order's early years, it presents the hypothesis that the reason for the change in the symbolic representation of the habit is the experience of alienation and the crisis of identity of the Franciscans. (as)



## FRANCISZKANIN W KANCELARII PARAFIALNEJ

Kancelaria parafialna jest miejscem, w którym duszpasterz może spotkać się w sposób bezpośredni z człowiekiem. Stwarza to okazję nie tylko do załatwienia spraw, z którymi ludzie przychodzą do kancelarii, ale także do bliższego poznania konkretnego człowieka, jego wiary, problemów oraz opinii. Kapłan w kancelarii jest przedstawicielem Kościoła, wypełnia czynności urzędnika, jednak zawsze musi być duszpasterzem, troszczącym się o zbawienie człowieka. Nierzadko spotkanie z kapłanem w kancelarii parafialnej może na wiele lat zaciążyć na stosunku człowieka do Kościoła, a nawet do Boga. Istotnego zatem znaczenia nabiera styl posługi sprawowanej w kancelarii parafialnej. Można więc pytać, na ile duchowość, którą starają się żyć naśladowcy św. Franciszka, powinna wpływać na ich posługę w kancelarii parafialnej? Jakie jej elementy warto eksponować w tak ważnym miejscu parafialnej posługi, jaką jest kancelaria? Poszukując odpowiedzi na postawione wyżej pytania, trzeba najpierw ukazać, jak współcześnie powinna wyglądać posługa duszpasterska w kancelarii parafialnej, aby następnie zaprezentować charakterystyczne postawy franciszkanina w kancelarii parafialnej. Należy jeszcze dodać, że mówiąc o posłudze franciszkanina w kancelarii, mamy na myśli przede wszystkim kapłanów, a w pewnych sytuacjach braci zakonnych, siostry oraz członków Franciszkańskiego Zakonu Świeckich.

### 1. Kancelaria miejscem sprawowania duszpasterstwa

Po Soborze Watykańskim II obserwuje się wzrost znaczenia kancelarii parafialnej, zwłaszcza na płaszczyźnie duszpasterskiej. Kancelaria parafialna jest nie tylko urzędem, czyli biurem, gdzie rejestruje się chrzty, śluby, pogrzeby itp., załatwia rozmaite formalności, gromadzi i przechowuje dokumentację parafialną oraz prowadzi działalność, obsługującą potrzeby gospodarcze parafii (koszty, wydatki, inwestycje), ale też miejscem prowadzenia działalności duszpasterskiej.

W kancelarii parafialnej kapłan spotyka się nie tylko ze swoimi parafianami i ludźmi wierzącymi, ale także z osobami niezbyt zaangażowanymi w życie parafii, a czasami z ludźmi niewierzącymi, braćmi odłączonymi czy wyznawcami



innych religii. Stwarza to wiele okazji do szczerej rozmowy, wyjaśniania wątpliwości i nieporozumień, udzielania duszpasterskich rad i pouczeń. Kancelarię można także potraktować jako miejsce sprawdzania w praktyce tego wszystkiego, co kapłan głosi, zwłaszcza odnośnie miłości Boga i bliźniego. Nie oznacza to wszakże, że wszelkie żądania ludzkie należy w kancelarii wypełniać. Duszpasterz jest tam ustanowiony jako stróż prawa ewangelicznego i kościelnego i nieraz musi grzecznie, lecz stanowczo odmówić spełnienia pewnych żądań, co czyni tą posługę duszpasterską trudną i często niewdzięczną<sup>1</sup>.

Wierni przychodzą do kancelarii parafialnej w ważnych momentach życia, oczekując od swego duszpasterza pomocy, rady, zrozumienia i pociechy. Takimi znaczącymi wydarzeniami w życiu człowieka jest zgłaszanie dziecka do chrztu, przygotowanie do I komunii św. i spowiedzi, sakramentu bierzmowania, małżeństwa oraz zgłaszanie pogrzebu bliskich osób i zamawianie intencji mszalnych. W tych szczególnych chwilach życia człowiek jest wrażliwy i przeżywa każdy przejaw życzliwości lub okazanej niechęci. Równocześnie bywa wówczas bardziej otwarty na Ewangelię Jezusa Chrystusa.

Posługa duszpasterska w kancelarii parafialnej musi być działalnością zorganizowaną. Wymaga to najpierw przygotowania odpowiedniego, wydzielonego i przystosowanego do tego typu pracy pomieszczenia biurowego, pokoju do poufnych rozmów z kapłanem wraz z przylegającą do nich poczekalnią z dogodnym dojściem, zwłaszcza dla osób starszych i niepełnosprawnych. W pomieszczeniach tych, obok symboli religijnych, powinny znajdować się plakaty informujące o programach uroczystości lokalnych i ogólnokrajowych, mapa i historia parafii, informacje o diecezji, adresy i telefony rozmaitych poradni, foldery informujące o porządku nabożeństw, inicjatywach duszpasterskich, foldery ewangelizacyjne i katechetyczne dla różnych grup wiekowych<sup>2</sup>.

Kancelaria parafialna musi być wyposażona w pieczętki (KPK 535 § 3), formularze<sup>3</sup>, podręczną biblioteczkę<sup>4</sup>, telefon, fax, komputer z dostępem do internetu.

<sup>1</sup> H. Miastowski, *Duszpasterz w kancelarii parafialnej*, [w:] *Powołanie człowieka. W służbie Ludowi Bożemu*, Warszawa-Poznań 1983, t. 6, ss. 420-421.

<sup>2</sup> Zob. K. Klauza, *Media w nowoczesnej parafii. Sugestie pastoralne stare i nowe*, Częstochowa 2003, ss. 163-166.

<sup>3</sup> Świadczenia chrztu, ślubu, pogrzebu; zaświadczenia pozwalające być chrześnym; kartki do spowiedzi dla rodziców, chrześnych i narzeczonych; protokoły przedślubne; prośby o wygłoszenie zapowiedzi; świadectwa wygłoszonych zapowiedzi; licencje do błogosławienia małżeństwa; zawiadomienia o zawartym małżeństwie i inne.

<sup>4</sup> Pismo Św., Kodeks Prawa Kanonicznego i komentarze do niego, Katechizm Kościoła Katolickiego, instrukcje, dokumenty synodalne, spis duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, kalendarz liturgiczny, spisy poradni, punktów konsultacyjnych, telefonów zaufania itp., spis godzin mszy św. w okolicznych kościołach i inne.

tu. Ponadto jest ona miejscem, w którym dokonuje się czynności ewidencyjnych parafii, czyli prowadzenia ksiąg metrykalnych, zwanych parafialnymi (ochrzczonych, zaślubionych, zmarłych – KPK 535 § 1) oraz innych ksiąg mających charakter duszpasterski, historyczny lub dokumentujących działalność ekonomiczną parafii<sup>5</sup>. Wszystkie księgi razem z pieczętkami winny być umieszczone w odpowiednio zabezpieczonym archiwum parafialnym, służącym przechowywaniu akt dawnych, rzadko używanych lub objętych tajemnicą<sup>6</sup>.

O skuteczności oddziaływania duszpasterskiego kancelarii parafialnej decyduje także jasna i dostępna informacja o godzinach przyjęć. Służą temu odpowiednie informacje, umieszczone przy kancelarii (wywieszka z godzinami otwarcia), w gablotkach parafialnych, na stronie internetowej parafii, w gazecie parafialnej, a także regularne przypomnienia w ogłoszeniach parafialnych. Czas urzędowania kancelarii musi być adekwatny do wielkości parafii i jej potrzeb, zaś sprawy nadzwyczajne (np. pogrzeb) lub petenci przyjezdni powinni zostać obsłużeni w każdym czasie.

## **2. Franciszkanin – sługa Kościoła**

Św. Franciszek z Asyżu, „mąż katolicki i apostolski” – jak go określił Julian ze Spiry – był przez całe swoje życie wiernym synem Kościoła katolickiego, który miał zawsze za matkę i mistrzynię. Życie na wzór Ewangelii i życie w Kościele katolickim były dla niego rzeczywistościami, których nigdy nie rozdzielał. Św. Franciszek pragnął, aby jego naśladowcy byli zawsze poddani i ulegli Kościołowi, ugruntowani w wierze katolickiej i wiernie zachowywali Ewangelię Jezusa Chrystusa<sup>7</sup>.

Podobnie każdy franciszkanin pracujący w kancelarii parafialnej nie może zapominać, że jest przedstawicielem Kościoła katolickiego. Dla osób przychodzących do kancelarii powinien stawać się przykładem człowieka głęboko i autentycznie kochającego Kościół. Powinno się to przejawiać nie tylko w gotowości do obrony Kościoła, ale w umiejętności przybliżania tajemnicy Kościoła wszystkim, z którymi spotyka się w kancelarii. Ich nastawienie do Kościoła bywa

---

<sup>5</sup> Np. księga bierzmowanych (z indeksami); protokoły przedślubne, księga zapowiedzi; księga korespondencji; kartoteka - wykaz parafian, księga ogłoszeń duszpasterskich; kronika; księga wizytacji kanonicznych i dziekańskich; księga I komunii św.; księga chorych; dokumenty związane z erygowaniem parafii, listy pasterskie; pisma i komunikaty kurii; plany budowy, korespondencja z władzami.

<sup>6</sup> A. Kaczor, *Kancelaria parafialna*, [w:] R. Kamiński [red.], *Teologia pastoralna*, T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002, ss. 81-86; zob. S. Olczak, *Kancelaria*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2000, t. 8, kol. 551.

<sup>7</sup> Św. Franciszek, *Reguła zatwierdzona*, [w:] W. Michalczyk [red.], *Święci Franciszek i Klara z Asyżu. Pisma*, Wydanie łacińsko-polskie, Kraków-Warszawa 2002, rozdz. 12, w. 5, s. 191.

różne, czasami związane z jego błędnym, obciążonym stereotypami rozumieniem albo naznaczone bolesnymi doświadczeniami z przeszłości. W takich sytuacjach naśladowca św. Franciszka może, zarówno swoją postawą, jak i odpowiednią argumentacją, kształtować właściwe widzenie Kościoła.

Przywiązanie i miłość św. Franciszka do Kościoła oraz nacisk na należną mu wierność wyraźnie odróżniają go od większości ruchów religijnych jego czasów. Miały one często nastawienie antykościelne i antysakramentalne, co prowadziło do niechęci wobec duchowieństwa. Święty z Asyżu z szacunkiem odnosił się do papieża, biskupów i kapłanów, podkreślając ich godność wypływającą z sakramentu kapłaństwa. Takiego szacunku wobec duchownych powinien doświadczyć każdy, kto spotyka w kancelarii parafialnej franciszkanina. Jego praca w kancelarii powinna wyrażać wierność papieżowi, miejscowemu biskupowi oraz szacunek wobec księży, zwłaszcza z dekanatu. Wyraża się to poprzez współpracę w ramach dekanatu i w diecezji, unikania wszelkich przejawów niewłaściwej konkurencji oraz solidarną wierność wobec przyjętych zasad.

Przejawami franciszkańskiego przywiązania i wierności Kościołowi będzie także kompetencja i uczciwość w sprawach, prowadzonych w kancelarii parafialnej. Chodzi tutaj o wiernie przestrzeganie kościelnego prawa powszechnego i partykularnego oraz o przekazywanie zgodnych z prawdą danych (zwłaszcza w kronice parafialnej czy przy wypełnianiu rozmaitych kwestionariuszy i przygotowywaniu sprawozdań). Nie mniej ważna będzie także dbałość o porządek i bezpieczeństwo dokumentacji, znajdującej się w kancelarii parafialnej<sup>8</sup>.

### 3. Franciszkanin – niosący pokój i dobro, radość i życzliwość

Św. Franciszek w Regule zachęca swoich braci, *aby idąc przez świat, nie wszczynali kłótni, ani nie spierali się słowami i nie sądzili innych. Lecz niech będą cisi, spokojni i skromni, łagodni i pokorni, rozmawiający uczciwie ze wszystkimi, jak należy*<sup>9</sup>. Pragnął także, aby jego naśladowcy witali ludzi pozdrowieniem pokoju i głosili innym pokój nie tylko słowami, ale i czynem. To było znakiem odróżniającym i poniekąd streszczającym program naśladowców św. Franciszka, których misją i powołaniem jest stawanie się ludźmi pokoju i twórcami pokoju<sup>10</sup>.

Franciszkanin, wierny swojej duchowości, będzie ogarnięty pragnieniem czynienia pokoju i dobra we wszelkiego rodzaju działalności, w tym także

<sup>8</sup> Zob. A. Malysiak, *Z duszpasterskiej teki. Refleksje pastoralne*, Kraków 1979, ss. 65-92; C. Grzybowski, *Kartoteka parafialna a ochrona danych osobowych*, [w:] M. Sobota [red.], „Efektywne zarządzanie parafią”, Listopad I.5.1. Warszawa 2002, ss. 1-4.

<sup>9</sup> Św. Franciszek, *Regula zatwierdzona*, rozdz. 3, w. 11-12, s. 183.

<sup>10</sup> L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie. Synteza ideałów św. Franciszka i św. Klary*, Kraków 1999, ss. 262-163.

w pracy w kancelarii parafialnej. Jego posługa winna się tam charakteryzować prawdziwą radością i otwartością na każdego petenta, przychodzącego do kancelarii. Wyrazem tego będzie uprzejmość i grzeczne odnoszenie się do interesantów, którzy powinni poczuć się uszanowani i życzliwie potraktowani. Jest to ważne szczególnie we współczesnym świecie, w którym wielu ludzi nie potrafi się odnaleźć, czują się zagubieni, niepotrzebni, odsunięci na margines życia społecznego. Trzeba dołożyć wszelkich starań, aby z spotkania w kancelarii każdy człowiek wychodził mile przyjęty, spokojny i zadowolony.

Do kancelarii parafialnej przychodzą ludzie z różnymi sprawami, nie zawsze przyjaźnie nastawieni do Kościoła. Wymaga to od franciszkanina, sprawującego posługę w kancelarii, cierpliwości i roztropności. W kontaktach z ludźmi nie trudno o zdenerwowanie czy konflikty, co postuluje konieczność ciągłego uczenia się dialogu z drugim człowiekiem, umiejętności słuchania, posługiwania się odpowiednimi argumentami, a także przyjęcia słusznych uwag i gotowości do przebaczenia. Jest to droga do stawania się autentycznym głosicielem pokoju i dobra.

#### **4. Franciszkanin – brat mniejszy**

Św. Franciszek z Asyżu, wpatrzony w ubóstwo i pokorę Jezusa Chrystusa, dokonał życiowego wyboru zrywając z zamożnym stylem życia, w którym wzrastał. Ówczesne stosunki gospodarczo-społeczne dzieliły ludzi na biednych i bogatych - *minores* i *maiores*. Franciszek wybrał miejsce pośród ubogich i chciał, aby jego wspólnota była *minoritas*<sup>11</sup>. Być mniejszym znaczyło przyjąć odpowiednią postawę wobec Boga, uznając swoje ograniczenia i słabości oraz umieć odkrywać w każdym człowieku bliźniego, z którym utożsamia się Chrystus. W *minoritas* łączą się ze sobą cnoty ubóstwa i pokory, będące drogowskazami franciszkańskiej drogi, na której nie ma miejsca na pogardzanie drugim i osądzanie kogokolwiek<sup>12</sup>.

Posługa franciszkanina w kancelarii parafialnej powinna być prawdziwą służbą drugiemu człowiekowi, na wzór Jezusa Chrystusa, który *nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz, aby służyć* (Mk 10, 45). W takiej perspektywie każdy człowiek, przychodzący do kancelarii to bliźni, który powinien doświadczyć autentycznej miłości bliźniego. Dotyczy to szczególnie ludzi ubogich i to zarówno materialnie, jak moralnie czy duchowo. Do kancelarii często trafiają ludzie, poszukujący pomocy materialnej, rady lub pociechy duchowej. Konieczne jest

---

<sup>11</sup> G. Iammarone, *Franciszkanizm konwentualny w przyszłości zakorzenionej w teraźniejszości*, [w:] *Jaki franciszkanizm konwentualny na początku trzeciego tysiąclecia? Sesja naukowa na Papieskim Wydziale św. Bonawentury „Seraphicum”*, Rzym, 6 lutego 2001 r., Rzym: Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury 2001, s. 82.

<sup>12</sup> L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie*, ss. 166-171; C. Niezgoda, *Śladami Franciszka. Wybór pism*, Kraków 1995, ss. 164-165.

zatem wypracowanie skutecznych sposobów udzielania wsparcia materialnego, uwzględniającego rzeczywistą sytuację proszących, środowisko, z którego pochodzą oraz ewentualną pomoc systematyczną i długofalową. Dla osób szukających porad i rozwiązania rozmaitych problemów osobistych i rodzinnych trzeba znaleźć czas, wysłuchać ich i – jeśli to konieczne – umówić się na dłuższe spotkanie poza kancelarią. Franciszkanin powinien mieć w kancelarii także adresy i telefony poradni, ośrodków lub zaufanych specjalistów, do których można odesłać osoby wymagające specjalistycznej pomocy.

Ponadto wszyscy wierni w kancelarii parafialnej powinni być traktowani jednakowo i sprawiedliwie. Nie powinno się ich różnicować ze względu na stanowisko, wykształcenie czy zamożność<sup>13</sup>. Dotyczy to szczególnie delikatnej sprawy, jaką jest kwestia materialna, czyli opłaty związane z procedurami załatwianymi w kancelarii oraz składane ofiary. Franciszkanin powinien kierować się tutaj roztropnością, pamiętając, że jest naśladowcą ubogiego Chrystusa, a otrzymywane środki materialne stanowią wspólne dziedzictwo wszystkich ubogich, z którymi należy się wspólnie dzielić<sup>14</sup>.

Wyrazem postawy *minoritas* może być także sam wystrój kancelarii parafialnej. Nie powinien on onieśmielać swoim urzędowym wyglądem ani razić przepychem. Kancelaria urządzona skromnie i z prostotą, ale funkcjonalnie i estetycznie, sprzyja wypełnianiu funkcji duszpasterskich, ośmiela do spotkań i szczerzej rozmowy. Jednakowo dobrze poczuć się w takim wnętrzu ludzie prości i wykształceni, ubodzy i zamożni.

## 5. Franciszkanin – wierny tradycji i otwarty na nowe wyzwania

Święty z Asyżu przemienił Kościół i świat, w którym żył poprzez życie na wzór Ewangelii oraz poprzez miłość do Kościoła. Nie lekcewał wypróbowanych metod i form, którymi posługiwał się Kościół w realizacji swojej misji i chętnie z nich korzystał. Jednak z drugiej strony był otwarty na nowe wyzwania, które odważnie odczytywał i wkomponowywał w swoje działania. Kontestując poniekąd ówczesny porządek społeczny oraz niektóre postawy w Kościele, nie doprowadził do rujnującej wszystko rewolucji, lecz otworzył Kościół – i w pewnym sensie świat – na prawdziwą reformę<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> H. Miastowski, *Duszpasterz w kancelarii*, s. 421.

<sup>14</sup> Zob. L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła życia*, Niepokalanów 1988, ss. 127-137.

<sup>15</sup> J. Le Goff, *Święty Franciszek z Asyżu*, Warszawa 2001, s. 188; T. Matura, *Św. Franciszek z Asyżu na nowo odczytany*, Kraków 1999, ss. 28-43.

Również kancelaria parafialna jest miejscem takiej posługi duszpasterskiej, w której muszą skupiać się zarówno doświadczenia przeszłości jak i otwartość na współczesne znaki czasu. Jednym z takich wyzwań dzisiejszego czasu jest potrzeba aktywnej obecności katolików świeckich w życiu Kościoła. Skuteczne oddziaływanie parafii zależy dziś w dużej mierze od zaangażowania odpowiednio przygotowanych ludzi świeckich. Należy zatem zebrać odpowiednią grupę osób, którym można powierzyć niektóre obszary pracy kancelarii, odciążając w ten sposób duszpasterza. Jest to okazja nie tylko do wykorzystania kompetencji i zdolności parafian, ale także szansa na przełamywanie rozmaitych stereotypów, dotyczących relacji duchowni - świeccy i uczenia się wzajemnej współpracy. Kandydatów do pracy w kancelarii trzeba poszukiwać pośród aktywnych parafian, np. członków kościelnych ruchów, wspólnot i grup, szczególnie wśród braci i sióstr Franciszkańskiego Zakonu Świeckich.

W celu usprawnienia pracy kancelarii parafialnej konieczne jest wykorzystanie nowoczesnych środków, w tym komputera i specjalnych programów wspomagających jej pracę. Wspomniane programy umożliwiają ewidencję i wyszukiwanie danych, dotyczących parafian oraz drukowanie różnych dokumentów i wykazów. W znacznym stopniu pozwalają one zautomatyzować pewne czynności w kancelarii parafialnej i wiele spraw po prostu przyspieszyć<sup>16</sup>. Dla franciszkanina wzorem będzie tutaj postać św. Maksymiliana Kolbego, który w swojej działalności apostolskiej śmiało sięgał po najnowsze zdobycze techniki i organizacji<sup>17</sup>. O. Kolbe pisał: *Ograniczając jak najhardziej potrzeby prywatne, prowadząc życie jak najuboższe, będziemy używali choćby najnowocześniejszych środków. W połatanym habicie, w podartych butach, na samolocie najnowszego typu, jeżeli to będzie potrzebne dla zbawienia i uświęcenia większej ilości dusz*<sup>18</sup>.

\*\*\*

Charakterystyczne cechy duchowości franciszkańskiej okazują się bardzo przydatne w kancelarii parafialnej, która jest dzisiaj jednym z ważniejszych miejsc sprawowania duszpasterstwa w parafii. Postawy zalecane współcześnie w kancelarii są zbieżne w wielu punktach z duchowością franciszkańską. Można w tym widzieć potwierdzenie głęboko ewangelicznego charakteru duchowości

---

<sup>16</sup> Zob. K. Gosiewicz, W. Kessler, *Fara – programy komputerowe w kancelarii parafialnej*, [w:] „Efektywne zarządzanie parafią”, Listopad I.4.1, ss. 1-18.

<sup>17</sup> L. B. Dyczewski, *Niepokalanów wspólnotą zakonną i ośrodkiem apostolskiej działalności w latach Polski niepodległej*, [w:] tenże, *Wspólnota miejscem tworzenia*, Niepokalanów 1992, s. 41.

<sup>18</sup> *Do rycerzy i rycerek Niepokalanej*, „Rycerz Niepokalanej” 12 (1937), s. 354.

franciszkańskiej, a także dowód na głębokie wniknięcie wielu cech tej duchowości w tkankę Kościoła i szeroko pojętą kulturę. W pracy z ludźmi nadal aktualne pozostają słowa św. Pawła: *Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych. Wszystko zaś czynię dla Ewangelii, by mieć w niej swój udział* (1 Kor 9, 22-23).

## Summary

### *A Franciscan in the Parish Office*

Since the time of the Second Vatican Council, the pastoral dimension of the Parish Office has been accentuated. It is viewed to be the direct meeting place between the clergy and layperson, which creates the possibility of getting to know his faith, problems, and opinions. Often, an encounter between a priest and layperson in the Parish Office can have a long-term impact on the person's relationship with the Church, and even to God. For this reason, the way in which a person is ministered to in the Parish Office is very important. This article takes up the issue of Franciscan service in the Parish Office. After discussing the current model of functioning for the Parish Office, as a setting for pastoral service, characteristic traits of Franciscan spirituality become evident. These can prove to be useful to followers of St. Francis as they serve in the Parish Office. (as)

# VARIA

Józef Lizun OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 14 (2005)

## BARTŁOMIEJA Z BOLONII (zm. po 1294 r.) KONCEPCJA ILUMINACJI

Terminem *iluminacja* (łac. *illuminatio*, *illustratio* – oświecenie) „określa się różne sposoby tłumaczenia niektórych właściwości ludzkiego poznania intelektualnego albo nawet samej możliwości poznania pojęciowego (zwłaszcza konieczności i niezmienności) poprzez odwołanie się do specjalnego oddziaływania Boga (Bytu absolutnego) na ludzki intelekt. Jest to taka teoria (teorie), która przypisuje ludzkiemu intelektowi możliwość intuicyjnego ujęcia treści inteligibilnych w nich samych bez pośrednictwa zmysłów. W języku potocznym iluminacja to nagle przejście (przeskok) od stanu niewiedzy o postrzeganym przedmiocie, którego klarownego ujęcia tego przedmiotu. Skok ten dokonuje się nagle, ale poprzedzony jest szukaniem jakby po omacku. Iluminacja zatem jest zwykłym wpływem Boga na każde poznanie intelektualne, noszącym w sobie cechę konieczności i niezmienności; wpływ ten występuje nawet wtedy, gdy poznający człowiek nie jest go świadomy.

Iluminacja to również udział Boga w procesie formowania pojęć przez ludzki intelekt. Reasumując, należy jeszcze raz podkreślić, iż iluminacja to specjalne działanie Boga na ludzki intelekt, tłumaczące charakterystyczne właściwości ludzkiego poznania intelektualnego: jego konieczność i niezmienność. Teoria iluminacji przypisuje ludzkiemu umysłowi możliwość intuicyjnego ujęcia treści inteligibilnych w nich samych, bez konieczności odwoływania się do pośrednictwa zmysłów. Zakłada zwykle określoną ontologię i antropologię. Przybiera rozmaite znaczenia i spełnia odmienne funkcje, zależnie od tego, czy jest stosowana w kontekście logiczno-teoriopoznawczym i naturalnym, czy też w kontekście



religijno-mistycznym. W dziejach te konteksty występowały albo jako od siebie odrębne, albo jako ze sobą złączone<sup>1</sup>”.

Bartłomiej z Bolonii jest mało znanym doktorem średniowiecznym, dlatego więc wypadłoby podać niektóre dane biograficzne<sup>2</sup>. Należał do prowincji bolońskiej zakonu franciszkańskiego. Przed wstąpieniem do zakonu studiował w Paryżu. Istnieje przypuszczenie, że także tam wykładał jako „magister artium”. Około roku 1270, a na pewno przed rokiem 1278, albo raczej przed 1275/76 był magistrem regensem Szkoły Franciszkańskiej w Paryżu. Po swoim pobycie w Paryżu przebywał w Bolonii od 7 października 1282 roku. Przybył tu, by przejąć kierownictwo Szkoły Franciszkańskiej w miejsce Mateusza z Aquasparty, który w roku 1281 został mianowany wykładowcą Świętego Palacu w miejsce Jana Pechama. W 1285 r. został wybrany prowincjałem prowincji bolońskiej. Urząd ten piastował do końca roku 1288 albo do początku 1289. Tym niemniej Doktor franciszkański nie umarł w tym roku, jak niektórym się wydawało. Jego imię figuruje faktycznie w niektórych rozporządzeniach testamentowych aż do dnia 16 lipca 1294, czyli roku ostatniego testamentu niejakiego Ubaldo de Bonis Consiliis.

Po opublikowaniu wydań krytycznych niektórych jego dzieł, ukazały się opracowania, w których tylko sygnalizowano naukę o świetle Bartłomieja z Bolonii. Podczas gdy z jednej strony (J. A. Mazzeo, G. Federici Vescovini<sup>3</sup>) ocenia się pozytywnie wkład Bartłomieja, z drugiej (E. Gilson, K. Hedwig<sup>4</sup>) zaś nie uznaje się jego sposobu filozofowania, negując jego znaczenie w kontekście średniowiecznej dyskusji o świetle.

<sup>1</sup> J. Lizun, *Iluminacja*, [w:] A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2003, t. 4, s. 763.

<sup>2</sup> Por. E. Longpré, *Bartolomeo da Bologna, un maestro francescano del secolo XIII*, „Studi francescani” 9 (1932), ss. 365-384; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle* II, Paris 1933, s. 108; I. Squadrani, *Tractatus de luce fr. Bartholomaei de Bononia, „Antoniano”* 7 (1932), ss. 201-225; M. Mückshoff, *Die Quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna O.F.M.*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXIV, 4, Münster i. W. 1940, ss. XVII-LX; C. Piana, *Chartularium studii Bononiensis S. Francisci (saec. XIII-XVI)*, „Ad Claras Aquas-Florentiae” 1970, ss. 4-6.

<sup>3</sup> Por. J.A. Mazzeo, *Light metaphysics*, ss. 201-210; G. Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino 1965, ss. 25-26.

<sup>4</sup> Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987<sup>2</sup>, ss. 308-309; K. Hedwig, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 18, ss. 173-174; Auch der von I. Squadrani edierte Text „De luce” des Bartholomaeus von Bologna zeigt den in die Metaphor abgleitenden Gebrauch der Lichtterminologie, die durch keine philosophische Reflexion mehr begleitet ist. Tenze, *Forschungsübersicht: Arbeiten zur scholastischen Lichtspekulation, Allegorie – Metaphysik – Optik*, „Philosophisches Jahrbuch” 84 (1977), s. 119.

## Bartłomieja z Bolonii koncepcja iluminacji

W tym artykule próbuję przedstawić zarys teorii iluminacji Bartłomieja z Bolonii. Źródło, na których opieram moje wnioski, to przede wszystkim: *Tractatus de luce*, chociaż uwzględniam inne jego dzieła, a zwłaszcza: *Sermo in Nativitate Domini*, *Quaestiones disputatae de fide* i *Quaestiones de Assumptione B. V. Mariae*<sup>5</sup>.

W średniowiecznych doktrynach światła po przedstawieniu aspektu ontologicznego zwracano uwagę na jej aspekt gnozeologiczny. Wiąże się to z tradycyjną augustyńską teorią egzemplaryzmu, która przyjmuje, iż Bóg stwarzając, stwarza według wzorów, które ma w swoim umyśle. Również Bartłomiej nie zatrzymuje się tylko na płaszczyźnie metafizycznej. Godny uwagi jest jego wysiłek w opracowaniu elementów teorii poznania, opartej na świetle, a w niej zwłaszcza bliskiej całej szkole franciszkańskiej teorii iluminacji. Źródłem inspiracji były dla niego przed wszystkim myśli Augustyna i Bonawentury.

Przed analizą tekstów Bartłomieja wypada przedstawić w krótkim zarysie poglądy Augustyna i Bonawentury. Odwołuję się więc do tekstu wcześniejszego opracowania we wspomnianej wyżej encyklopedii filozofii<sup>6</sup>.

### Augustyn

Augustyn, formułując swoją teorię iluminacji, odwołuje się do tych dialogów, w których Platon mówi, że poznanie idei nie wypływa z poznania zmysłowego, lecz jest tylko przypomnieniem (anamnesis) intuicyjnego poznania idei przez duszę w jej preegzystencji (*Fedon* 74B-75C; *Menon* 81). Augustyn początkowo zdawał się przejmować platońską terminologię (*Soliloquia* II 20, 35; *De quantitate animae* 20, 34), ale dopiero w *Retractationes* (I, 14, 4) powstaje to twierdzenie. Podaje tam, że takie fakty, jakie Platon opisuje w *Menonie*, gdy mówi o człowieku, który właściwie pytany dochodzi do prawd naukowych, jakich się nigdy nie uczył, dadzą się wytłumaczyć bez konieczności odwoływania się do teorii anamnezy. Wystarczy przyjąć, że w każdym umyśle obecne jest światło wiecznego rozumu (*lumen rationis aeternae*), w którym poznaje się prawdy niezmiennie, czyli Augustyn platońską teorię anamnezy zastępuje teorią iluminacji, albo inaczej: jego teoria iluminacji jest reinterpretacją platońskiej teorii przypominania.

Najlepiej teorię tę wyklada Augustyn w drugiej księdze dialogu *De libero arbitrio*, kiedy przedstawia swój dowód istnienia Boga z prawd wiecznych (tzw. dowód ideologiczny). Augustyn, ustaliwszy kryterium następujące wartościowania: to co

<sup>5</sup> I. Squadrani, *Tractatus de luce*, ss. 201-238; 337-376; 465-494; M. Mückshoff, *Die Quaestiones disputatae*, ss. 1-104; A. Deneffe, H. Weisweiler, *Gualleri Cancellarii et Bartholomei de Bononia O.F.M., Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*, Opuscula et Textus, IX, Monasterii 1952.

<sup>6</sup> J. Lizun, *Iluminacja*, ss. 765-766.

osądza, jest wyższe od tego, co podlega osądowi, szuka czy jest coś wyższego od ludzkiego umysłu i stwierdza, że w samym człowieku nie ma. Trzeba więc pytać, czy umysł ma świadomość, że sam podlega osądowi. Zauważa, że są przedmioty myśli, wspólne dla wszystkich, którzy używają rozumu. Są wśród tych przedmiotów prawdy konieczne: należą do nich prawdy matematyczne i najogólniejsze prawa moralne. Nie mogą one wywodzić się z rzeczy zmysłowych, są bowiem wieczne i niezienne, a wszystko, co podlega zmysłom, jest przygodne. Tego rodzaju prawdy nie są niższe od nas, bo my ich nie osądzamy, lecz w oparciu o nie sądzimy. Nie są nam równe, tzn. nie mogą pochodzić od naszego ducha, gdyż i nasz duch jest zmienny, one zaś są niezienne; co więcej, w oparciu o nie sądzimy także naszą duszę. One nie czerpią swej mocy z naszego rozumu; to właśnie rozum zależy od nich i dostarcza prawdziwego poznania, jeśli zasady te respektuje. Stąd wniosek: jest coś wyższego od rozumu: prawda wieczna. Skąd się ona bierze? Wywodzi się z wpływu, jaki Bóg-Prawda samoistna wywiera na naszego ducha. Wpływ ten określa się metaforycznym mianem iluminacji (*De Trinit.* XII, 15, 24). Zatem oświecające umysł boskie światło pochodzi od Boga, który jest „inteligibilnym światłem”, od Boga, dzięki któremu i przez którego wszystkie te rzeczy, które są rozświetlone, stają się zrozumiałe dla intelektu. Taka jest natura umysłu, że podobnie jak oko cielesne dostrzega rzeczy oświetlone, tak też intelekt w swoistym niecielesnym świetle dostrzega rzeczy niematerialne. Ponieważ idee wzorcze rzeczy znajdują się w Bogu, dlatego nasze uczestnictwo w świetle intelektu boskiego jest w pewnym sensie poznaniem rzeczy *in rationibus aeternis*. Boska iluminacja więc powoduje, iż prawdy wieczne stają się widzialne dla umysłu oraz sprawia, że postrzega on cechy konieczności i wieczności w prawdach koniecznych i wiecznych. Ludzki umysł, będąc zmienny i czasowy, potrzebuje zatem boskiego oświecenia, dzięki któremu jest zdolny do uchwycenia tego, co przekracza jego zdolności.

Należy tutaj podkreślić dwie cechy augustyńskiego rozumienia iluminacji, a mianowicie: z jednej strony oświecenie należy do porządku natury – nie chodzi tu o nadprzyrodzony wpływ łaski; z drugiej ma także tłumaczyć fakt poznawania przez wszystkich ludzi prawd koniecznych oraz wyjaśnić, w jaki sposób możliwe jest poznanie prawd koniecznych, wyrażonych w sądach, a nie sposób, w jaki powstają pojęcia.

## Bonawentura

Natomiast „epistemologia Bonawentury – zdaniem M. Genslera<sup>7</sup> – jest połączeniem arystotelesowskiego empiryzmu i augustyńskiego iluminizmu”. Bonawentura zgadza się z Arystotelesem, że przy urodzeniu rozum ludzki jest w stanie

<sup>7</sup> M. Gensler, *Bonawentura. Wprowadzenie*, [w:] K. Krauze-Blachowicz [red.], *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Warszawa 2002, s. 101.

czystej możliwości, jak tablica, która jeszcze nie została zapisana (*tabula rasa*) i że wszelką wiedzę dotyczącą świata człowiek nabywa dzięki poznaniu zmysłowemu i abstrakcji. Doktor Seraficki – jak twierdzi T. C. Niezgoda – „przejął od Arystotelesa podział rozumu na intelekt czynny i bierny. Chodzi tu o jeden i ten sam rozum indywidualny w dwu aspektach i funkcjach. Zgodnie ze św. Tomaszem odrzucił on awerroistyczną interpretację rozumu czynnego jako czynnika odrębnego od pojedynczego człowieka, a jednego dla wszystkich ludzi”<sup>8</sup>. Intelekt czynny oświeca i oczyszcza zmysłowy obraz poznawczy (*phantasma*) oraz dokonuje abstrakcji, uzyskując formę ogólną. Intelekt bierny odbiera wyabstrahowaną formę i przyswaja ją sobie, w wyniku czego powstaje pojęcie ogólne. Jest ono tworem sprzężonej akcji rozumu czynnego i biernego”. Bonawentura zwraca jednak uwagę na dwie zasadnicze słabości tak uzyskanej wiedzy: nie daje ona pewności ani poznania Boga. Warto tutaj wspomnieć, iż według Doktora Serafickiego Boga poznajemy kontuicyjnie, tzn. poznajemy jakby bezpośrednio, bez konieczności budowania długich szeregów argumentacji. Patrząc na rzeczy, równocześnie za nimi dostrzegamy ich przyczyny. E. I. Zieliński tak to wyjaśnia: „Jeśli bowiem ktoś dobrze, intuicyjnie przypatrzy się postrzeganym rzeczom, to dostrzegając ich bytową niesamodzielną, równocześnie, bez długich rozumowań, musi dostrzec fakt istnienia ich źródła, choć go intuicyjnie nie dostrzega. To tak, jak ktoś, kto wpatruje się w płynące wody rzeki, od razu wie, że gdzieś tam, może oddalone o tysiąc kilometrów, znajduje się źródło, bo bez niego nie byłoby rzeki”<sup>9</sup>. A zatem zadanie kontuicji „polega na tym, aby pomóc człowiekowi przyjąć odpowiedni punkt patrzenia, taki, który pozwala dostrzec Boga różnego od rzeczy, ale w rzeczach obecnego”<sup>10</sup>. Natomiast pewność poznania uzależniona jest od dwóch warunków: nieomyślności poznającego i niezmienności poznawanego. Ponieważ umysł ludzki nie jest ze swej strony nieomyślny, potrzebne mu jest wsparcie ze strony Boga. W Bogu bowiem jest niezmienny przedmiot poznania. Są nim idee wzorcze w myśli Bożej. Oparcie się na niezmienności daje rozumowi stworzonemu pewność poznania, a dokonuje się pod wpływem Boga na umysł za pomocą oświecenia. „Iluminacja – zdaniem E. I. Zielińskiego – polega na zestawieniu idei przedmiotu z ideą wzorcą w Bogu, czyli jest oglądem rzeczy w ich wiecznych racjach; stąd

---

<sup>8</sup> T. C. Niezgoda, *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, [w:] S. C. Napiórkowski, E. I. Zieliński [red.], *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Warszawa-Niepokalanów 1976, s. 113.

<sup>9</sup> Tamże, s. 114.

<sup>10</sup> E. I. Zieliński, *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, [w:] B. Bejze [red.], *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, Warszawa 1992, s. 135.

<sup>11</sup> Tamże.

pochodzi powszechność i konieczność poznania. Podmiot poznaje i rozumuje zawsze w odniesieniu do racji wiecznych; nie jest to jednak bezpośredni ogląd ani Boga, ani samych idei, gdyż niemożliwy jest intuicyjny ogląd Boga w tym życiu<sup>12</sup>. A zatem jeżeli szukamy podstawy do poznania pewnego i nieomylnego, to według Bonawentury musimy odnieść się do idei wzorczych w umyśle Bożym.

### Bartłomiej z Bolonii

Podobnie jak wyżej wspomniani myśliciele, Bartłomiej stwierdza, że wszelkie poznanie rozpoczyna się od zmysłów<sup>13</sup>. Wzrok więc staje się uprzywilejowanym narzędziem poznawczym w uchwyceniu uniwersalnej struktury rzeczywistości. U Bartłomieja zasadą biologiczną wrażenia jest serce<sup>14</sup>. Rozważając zagadnienie poznania intelektualnego, wprowadza rozróżnienie między intelektem czynnym a możliwościovym. Należy jednak wyjaśnić, iż rozróżnienie pomiędzy intelektem czynnym a intelektem możliwościovym (biernym) nie oznacza ich istnienia realnego, ponieważ intelekt każdego człowieka jest czymś jednym. Jest to jedynie wyrażenie jego różnych funkcji, współistniejących w jednym podmiocie. Według Bartłomieja źródło poznania intelektualnego znajduje się w intelekcie czynnym. Formy poznawcze intelektualne, powstałe wskutek działania intelektu czynnego, są przejmowane przez intelekt możliwościovym. Analizując relację światła wiary do światła intelektu czynnego, nasz autor podkreśla wyższość pierwszego nad drugim. Dzięki iluminacji światłem wiary nasz intelekt jest w stanie poznać prawdy wiary, co nie byłoby możliwe wówczas, gdybyśmy posługiwali się wyłącznie światłem intelektu czynnego<sup>15</sup>. Precyzując,

<sup>12</sup> E. I. Zieliński, *Bonawentura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000, t. 1, s. 625.

<sup>13</sup> „...lumen scientiarum illarum quae a sensu habent ortum in nobis, sive per auditum, ut sunt illae quae docentur ab aliis, sive per visum vel alium sensum, ut sunt illae quas particularia experiendo cotidie et conservando memoriali tenacitate, acquirimus naturale quod est in nobis principium artis et scientiae”. *Tractatus de luce*, III 1, s. 357.

<sup>14</sup> „...a corde oritur quidam spiritus qui procedit inde ad caput et in cerebri ventriculis recipitur, et inde ad omnium sensuum organa descendit”, tamże, III 3, s. 366.

<sup>15</sup> „Nec etiam potest esse lumen intellectus agentis quod est nobis per naturam insertum, nam illud non potest supergredi omne aliud lumen quod est in nobis. Non enim altius esse potest quam sit lumen prophetiae vel ipsum lumen fidei, vel etiam lumen quod est donum intellectus vel consilii. Quodlibet enim horum elevat intellectum ad earum rerum intuitum, ad quas videndas lumen intellectus agentis non potest ipsum intellectum possibilem reducere, et ideo per naturam nullo modo potest ad earum elevari aspectum, quoniam cum omni potentiae passivae quae est in natura correspondeat aliqua potentia activa, ad ea debet passiva naturaliter posse elevari, ad quae per naturalem potentiam activam, quae sibi est proportionata, potest reduci. Et ideo cum intellectui possibili respondeat velut potentia activa et in actum reductiva ipse intellectus agens, qui est ei coniunctus in anima nostra, ad ea sola cognoscibilia debet intellectus posse per naturam pervenire, ad quorum intuitum potest ipsum intellectus agentis lumen reducere. Cum ergo lumen agentis intellectus non se extendat per se ad intuitum

uczony z Bolonii dodaje, że światło wiary jest w intelekcie (duszy) jak dyspozycja, która przygotowuje do oglądania wiecznej światłości. Światło wiary jest więc takiej jasności, że przewyższa wszelkie inne światło, które posiadamy. Nie można go utożsamić ze światłem intelektu czynnego. Zadaniem światła wiary jest przygotowanie intelektu do otrzymania doskonałej jasności<sup>16</sup>.

*Idee wzorcze – egzemplaryzm*

Analizując proces poznania Bartłomiej podkreśla, iż nasz intelekt jest w stanie poznać przedmioty istniejące w otaczającej nas rzeczywistości. W intelekcie więc odcisnięte są formy poznawcze wszystkich przedmiotów poznawalnych. To umożliwia jasne i dokładne poznawanie rzeczywistości. Dzięki temu nasz intelekt może zrozumieć system przyczyn wtórnych i stworzonych, mających swoją genezę w Pierwszej Przyczynie. Według naszego autora przedmioty, które poznajemy, istnieją w Intellekcie Bożym jako idee wzorcze<sup>17</sup>. Kontynuując, Bartło-

---

articulorum fidei, quod tamen facit ipsum gratuitum lumen fidei et etiam lumen propheticum, patet quod illud lumen, quod est nobis per naturam innatum, non potest esse omnium aliorum, quae sunt in nobis, altissimum et perspicuissimum". *Tractatus de luce*, III 1, ss. 357-358; por. także: „In anima nostra est invenire triplex lumen sc. innatum, ut est intellectus agens secundum Philosophum III. 'De anima', lumen acquisitum, ut sunt speculationes scientiarum, per quas illuminatur oculus intellectualis ad intuitum multorum intellectuum, item etiam lumen infusum, quale est lumen fidei. Sed nos videmus, quod per lumen innatum venimus in certam cognitionem scibilium illi lumini proportionatorum; et similiter per lumen acquisitum in demonstrativam cognitionem cognoscibilium sibi proportionatorum, ut per theorematum geometriae demonstramus eiusdem scientiae. Ergo ad eadem ratione, cum lumen infusum sit altius et efficacius praedictis aliis duobus luminibus, poterunt demonstrari articuli fidei, qui sc. sunt illi lumini proportionati". *Quaestiones disputatae de fide*, q. 4, ss. 63-64, w. 19-28; 1-3.

<sup>16</sup> „Cum ergo lumen fidei quod est in intellectu catholico, sit in ipso intellectu non in ratione perfectionis finaliter consumantis, sed potius in ratione dispositionis ipsum praepraeantis ad revelatum intuitum aeterni luminis; et iterum, cum hoc quod est in ipso intellectu, sicut dispositio, sit lumen istud tantae altitudinis, ut supergrediatur omne lumen naturae vel artis quod est in nobis, sicut est ipsum lumen intellectus agentis et cuiuslibet acquisitae facultatis, oportet quod ipsum disponat intellectum ad susceptionem alicuius perfectae luminositatis, quae ipsa sui altitudine supergrediatur omne aliud lumen quod sit in nobis. Lumen autem istud, quod scilicet suae altitudinis excellentia est super omne aliquod aliud lumen, [non est lumen] ab inferiori acquisitum, quale est lumen scientiarum illarum quae a sensu habent ortum in nobis". *Tractatus de luce*, III 1, s. 357; por. także: „Dispositio autem, quae antecedit immediate praedictum lumen futurae gloriae, est lumen ipsius fidei verae. Hoc enim confessum est ab omni gente et secta. Omnes enim hoc habent pro communi conceptione intellectus sui, sc. quod fides vera habita, ut debet haberi a vero et puro observatore verae fidei, disponat immediate ad lumen illud beatificum, quod post hanc vitam ultima perfectione perficiet rationalem animam". *Quaestiones disputatae de fide*, q. 2, s. 33, w. 10-16.

<sup>17</sup> „Intellectus enim noster est in potentia respectu omnis intelligibilis quod in universo continetur...ut scilicet describatur in eo forma totius universi et perspicua cognitio eius ut scilicet comprehendat qualiter sub prima causa ceterae causae creatae et secundariae ordinentur, quousque perveniatur ad ultimum et extremum universi effectum. Haec autem omnia sunt in intellectu divino actu idealiter existentia". *Tractatus de luce*, III 3, ss. 361-362.

miej posługuje się metaforą, by przestawić sposób, w jaki następuje poznanie idei istniejących w Bożym Intellekcie. Idąc za listem do Hebrajczyków (1, 3) porównuje działanie Chrystusa do odbicia zostawionego przez pieczęć. Według naszego autora Chrystus, podobnie jak pieczęć, niesie wyryte obrazy przedmiotów poznawalnych. Ludzki intelekt zaś przypomina rozgrzany воск, przygotowany do przyjęcia odbicia obrazu z wiecznej pieczęci. Podstawową rolę w tym procesie pełni miłość, dzięki której ludzki intelekt przylega z większą siłą do wiecznej pieczęci, zaś jej żar rozgrzewa duszę, przygotowując ją do przyjęcia odbicia przedmiotów poznawalnych. Bartłomiej podkreśla, że nie wszystko poznawalne jest odbite w ludzkim intelekcie. Bóg, będąc wolny w swoim działaniu, sprawia, iż są poznawane rzeczy, które są pożyteczne dla poznającego<sup>18</sup>. Istotnie, według Bartłomieja Boża światłość, podobnie jak światło cielesne, objawia samą siebie i inne rzeczy. A zatem najpierw objawia siebie, potem zaś poszczególne jednostkowe byty, uporządkowane według stopnia poznawalności. Owe byty – precyzuje nasz autor – o tyle bardziej są poznawalne, o ile wyższy stopień zajmują w porządku natury. To znaczy, że im wyższe miejsce zajmują w hierarchii bytów, tym więcej posiadają aktu, czyli doskonałości. Innymi słowy, im więcej doskonałości, tym bliżej znajdują się pierwszego światła i czystego aktu. Bartłomiej zauważa, iż w hierarchii bytów mamy najpierw byty obdarzone umysłem, byty obdarzone zmysłami, byty ożywione i u kresu byty najprostsze „simpliciter”. Poznając więc rzeczywistość, najpierw poznajemy substancje obdarzone umysłem, w porządku ich malejącej doskonałości, czyli najpierw duchy czyste (aniołowie). Dotyczy to również kolejnych szczebli w hierarchii bytów stworzonych<sup>19</sup>.

Z kolei Bartłomiej zaznacza, iż w czasie życia ziemskiego nasze poznanie przebiega odwrotnie niż wyżej przedstawione. Istotnie poznajemy najpierw rze-

<sup>18</sup> „...ideo uniendo mentem humanam per amoris astrictionem ipsi Dei Filio, qui est character aeternus, ut dicit Apostolus ad Hebraeos I, [3], in quo quasi in sigillo sunt sculpta ideali repraesentatione universa scibilia, mentem humanam, cum sit virtus transformativa et liquefactiva, quasi calidam ceram et impressioni aptam, redit ab illo sigillo aeterno scibilibus suis impressam. Caritas ergo mediante transformationis effectum humanam mentem illi aeterno sigillo vehementer astringit et applicat, et liquefactiva virtute animam impressibilem reddens, hoc agit ut scilicet aeternum sigillum suorum scibilium vestigia in humanam mentem impressa relinquat. Quia tamen voluntarium est in omni actione sua, ideo non universa scibilia, sed ea quae recipienti videt utilia”, tamże, s. 363.

<sup>19</sup> „...quod primo revelat seipsam, demum ordinate singula, secundum quod sunt magis scibilia. Sunt autem, ut dictum est, magis scibilia, secundum quod sunt apud naturam priora; et sunt apud naturam priora, secundum quod sunt magis de actualitate participantia; et quanto hoc plus habent, tunc sunt primae luci et primo actui propinquiora. Cum ergo omnia sint aut intelligentia, aut sentientia, aut viventia, aut simpliciter entia, primo forte post primam lucem cognoscemus substantias intellectivas, et inter eas tanto aliquas prius vel posterius, quanto naturam actualitatis participant plus vel minus. Deinde sensitivas sub eodem ordine, deinde viventia sub eadem ratione, postremo autem simpliciter entia”, tamże, IV 4, s. 470.

czy, które są bardziej widoczne i bliższe dla zmysłów, a na końcu zaś te, które są bliższe naturze umysłu. Odwrócenie nastąpi w innym życiu, w którym przeżyje światło. W tym przypadku poznanie rozpocznie się od rzeczywistości bliższej umysłowi i zakończy się na bytach od niego bardziej oddalonych. Bartłomiej zaznacza, iż odwrotnie proces poznawczy zachodzi w źrenicy oka umysłu, a mianowicie zgodnie z zasadą poznania, od tego co zmysłowe do tego, co inteligibilne, od śladu do idei wzorczej, od szczegółowego do ogólnego. Dowodem na to jest fakt, iż wszystkie przedmioty odciskają obraz we władzy poznawczej<sup>20</sup>. Gdy więc złoty pierścień – jak zauważa Bartłomiej – zostanie odcisnięty w wosku, chociaż nie zostawia nic ze swej substancji, to jednak odbija formę lub obraz. Podobnie wieczna pieczęć (character aeternus), w której lśni idealnie cały wszechświat, odcisnie w naszej władzy umysłowej ślad podobny do owego wszechświata. Jeśli zaś pieczęć zostanie odcisnięta w wosku – podkreśla nasz autor – pozostawia odbicie tych części, które są bardziej wyraziste. Innymi słowy, to co jest w pieczęci bardziej wystające, szybciej i głębiej odciska obraz w wosku<sup>21</sup>. Podobny proces dostrzegamy również podczas poznawania różnych przedmiotów. Jeśli jakaś rzecz przedstawia się władzy poznawczej, to następuje ujęcie poznawcze najpierw tych części, które są bardziej widzialne i poznawalne. Analogicznie, zauważa nasz autor, urzeczywistnia się to na płaszczyźnie poznania umysłowego. Wynika z tego stwierdzenie wyżej wspomniane, iż Boża światłość tylko w ojczyźnie niebieskiej „in patria” objawi siebie i całą rzeczywistość<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> „Nunc enim quamdiu sumus in via cognitio nostra incipit quasi e contrario, scilicet ab iis quae sunt sensitivis notiora et priora, et terminatur ad ea quae apud naturam et intellectum sunt priora et notiora. Tunc autem, dominante luce in intellectu, erit forsitan e contra, ut scilicet incipiat cognitio nostra ab iis quae apud naturam et intellectum sunt priora, et ad ea terminetur quae eisdem sunt posteriora, ut sic characterizetur in pupilla intellectualis oculi, sub debito cognoscendi ordine, forma totius universi a characterе exemplaris productivi. Ratio cuius esse potest quia omnia objecta in cognoscitivis potentiis sibi proportionatis relinquunt similitudines suas”, tamże.

<sup>21</sup> „...de anulo aureo et cera, qui, impressus ei, licet nihil ibi relinquat de sua substantia, relinquit tamen ibi similitudinem suam. Ergo character aeternus, in quo relucet idealiter totum universum, intellectivae potentiae, quasi sibi principaliter proportionatae, imprimet illius universi quondam consimile vestigium. Et nota quod quando sigillum applicatur cerae, illud in ea imprimitur prius quod in eo apparet evidentius: quanto enim aliquod est in eo prominentius, tanto suam similitudinem cerae imprimit citius et profundius”, tamże, ss. 470–471.

<sup>22</sup> „Et similiter quando aliquod obiectum alicui potentiae ad cognoscendum obicitur, illud a cognoscitiva potentia perpenditur prius quod in obiecto existit evidentius: quare non similiter ideale universum, quod intellectui humano erit obiectum, tanto in ipso intellectu imprimet aliquod prius vel posterius, quanto in ipso obiecto intellectus erit evidentius et cognoscibilis? In uno videtur quod sic erit. Et hic est iste ordo qui iam toties dictus est, quo scilicet lux illa divina sui et aliorum erit in patria manifestativa”, tamże, s. 471.



Kolejnym krokiem w rozważaniach Bartłomieja jest stwierdzenie, iż dusza – rozumiana jako substancja – posiada różne władze. Precyzując dodaje, iż władze niższe są podległe władzy umysłowej. Jeśli owe władze są nieposkromione w nieuporządkowanym życiu, prowadzi to do zaburzenia równowagi w mikro-kosmosie. Utrudnia to spokojne przyjęcie promieni Bożego światła przez władzę umysłową<sup>23</sup>. Natomiast gdy w duszy jedna lub więcej władz są w napięciu przez działanie, powoduje to osłabienie innych władz. Ilustruje to przykładem: gdy niższe części ludzkiego ciała potracimy czy uderzymy, to zauważymy, iż również rusza się głowa. Zdaniem Bartłomieja potwierdza to tezę, iż zakłócenia niższych władz mogą spowodować złe funkcjonowanie władzy umysłowej.

Podobnie jak w innych przypadkach Bartłomiej odwołuje się do następującego przykładu promieni słonecznych, obrazującego powyższe stwierdzenie. Obserwując działanie promieni słonecznych na poruszającą się wodę dostrzegamy, iż promienie z trudnością przenikają wodę i jej nie ogrzewają. Fenomen ten nasz uczoney wyjaśnia przy pomocy prawa załamania i odbicia światła. Inny zaś przykład dotyczy funkcjonowania narządu wzroku. Jeśli skupimy wzrok na jakimś przedmiocie i nie poruszamy źrenicą, to w naszym oku utworzy się wrażenie widzianego przedmiotu. Z tego wynika, iż posiadamy obraz widzianej rzeczy, mimo, iż jej dalej nie obserwujemy<sup>24</sup>.

Przytaczając powyższy przykład Bartłomiej zaznacza, iż wrażenie widzianego przedmiotu nie utworzy się w oku, jeżeli źrenica jest zbyt ruchoma. Na płaszczyźnie duchowej możemy to stwierdzić z oczami duszy, które oglądają przedmiot, jakim jest Boże światło. Istotnie, jeśli zwierciadło naszego intelektu jest zmaćcone przez złe skłonności, to promień, jakim jest Chrystus, docierając do niego nie może zostać przyjęty. Innymi słowy, brak odpowiedniej dyspozycji umysłu odrzuca Boże oświecenie. Nasz autor podkreśla, iż niezbędnym warunkiem, by intelekt otrzymał Bożą iluminację jest zachowanie harmonii między niższymi władzami. Taką harmonię zapewnia świętość życia, która uzdolnia umysł do przyjęcia Bożego oświecenia<sup>25</sup>.

### *Sposoby iluminacji*

Kolejny problem, nad którym zastanawia się Bartłomiej, dotyczy sposobu rozchodzenia się promieni Bożego światła. Odpowiadając stwierdza, iż promienie,

<sup>23</sup> „Vires brutales, quae sunt in nobis sub intellectiva potentia constitutae, quando propter inordinatam hominis vitam non sunt edomitae, sed potius suae brutalitatis furore saeviunt, et ex inordinato conquassationis motu tempestatem in minori mundo inducunt, tunc, inquam, impediunt duplici via lumen divini radii super intellectivam potentiam quiete recipi”, tamże, III 3, s. 364.

<sup>24</sup> Tamże, ss. 364-365.

<sup>25</sup> „Si ergo essent huius modi brutales motus per vitae sanctitatem edomiti et ita tranquillati, ut libere possit mens intellectus sui oculum quietum praeparare ad suscipiendum divinum radium, patet quod vitae sanctitas, qua quis tunc imitaretur Dominum, redderet ipsum aptum ad suscipiendum super mentem suam lumen divinum”, tamże, s. 365.

wychodzące ze Światłości (lux), oświecają każdy stworzony intelekt. Należy jednak wyjaśnić, iż stopień ich iluminacji zależy od miejsca zajmowanego w hierarchii intelektów. Iluminacja ta zstępuje siedmioma drogami lub sposobami. Istotnie, jeśli optyka zna siedem sposobów partycypacji materialnego światła, to Bartłomiej z Bolonii przytacza odpowiadające im sposoby partycypacji intelektów anielskich i ludzkich w Bożym świetle. Uważa on, iż uprzednie poznanie rzeczy materialnych sprzyja późniejszym analizom, odnoszącym się do bytów duchowych. Wiedza dotycząca stopni partycypacji na płaszczyźnie naturalnej pozwala lepiej zrozumieć, w jaki sposób zstępuje ze Światłości oświecenie na umysły anielskie i ludzkie<sup>26</sup>. Zagadnienie to rozwiązuje w dwóch etapach. Najpierw przedstawia cztery pierwsze sposoby partycypacji na płaszczyźnie duchowej i materialnej. W zakresie bytów duchowo świecących i oświetlających wyróżnia cztery kolejne stopnie. Spośród nich miejsce naczelne zajmuje Światłość (lux), zaś wszystkie niższe stopnie są przez nią obficie oświecane. By dobrze zrozumieć owe poziomy i stopnie należy, zdaniem naszego autora, zainteresować się rzeczami materialnymi<sup>27</sup>.

Pierwszy stopień jest utworzony z bytów, które świecą, ale nie oświecają. Bartłomiej precyzując zaznacza, iż światło, które posiadają jest zbyt słabe i nie wystarcza, by oświecać inne rzeczy, np. szkło. Drugi stopień obejmuje byty, które świecą i oświecają inne rzeczy położone bardzo blisko. Chodzi tutaj o niektóre świecące szlachetne kamienie, widoczne w ciemnościach. Trzeci poziom tworzą byty, które świecą i oświecają inne rzeczy w takim stopniu, iż one stają się źródłem iluminacji dla innych. Jako przykład Bartłomiej przytacza obraz płonącego płomienia w naczyniu alabastrowym. Obserwując to zjawisko, można zauważyć, iż najpierw płomień jako źródło światła, oświeca skutecznie alabastrowe naczynie, które z kolei oświeca inne przedmioty, znajdujące się na zewnątrz. Czwarty i ostatni stopień to byty, które świecą i oświecają inne byty, udzielając niektórym zdolności przekazywania otrzymanego światła. Bartłomiej podkreśla, iż taki byt jest źródłem (zasadą) światła, udzielanego innym bytom. Nadto zaznacza, iż doskonałym obrazem owego bytu jest słońce, które świecąc jest źródłem

---

<sup>26</sup> „Habit ergo quare dicatur lux, videatur qualiter ab hac luce radii spirituales et intellectuales splendorum emanant. Ut ergo de multis dicantur pauca, sciendum quod ab hac luce super omnem intellectum creatum descendunt irradiationes septemplex via, ad quarum explicationem notandi sunt VII modi participandi lucem corporalem, ut ascendentes per materialium rerum gradus, facilius capiamus qualiter a luce illa fluant illuminationes super nos et angelicos intellectus”, tamże, II, s. 346.

<sup>27</sup> „Ad investigationem ergo priorum quattuor modorum est notandum quod in genere rerum spiritualiter lucentium et illuminantium sunt quattuor gradus in quorum supremo est haec lux constituta, ceteris inferioribus abundantius illuminans. Qui inquam gradus ut melius a nobis comprehendantur, primo ponamus exemplum aliquorum quattuor graduum rerum sensibiliter lucentium et illuminantium”, tamże, II 1, s. 346.

światła dla wszystkich gwiazd i planet. Omawiając relację pomiędzy słońcem a księżycem, nasz autor wyraża pogląd, iż słońce, zajmując przeciwległe miejsce niż księżyc, doskonale go oświeca, co pozwala z kolei księżycowi oświecać ziemię<sup>28</sup>.

Biorąc pod uwagę analogię istniejącą pomiędzy bytami materialnymi i niematerialnymi, Bartłomiej wyróżnia także cztery stopnie partycypacji bytów duchowych w Światłości (lux).

Pierwszy stopień, analogicznie jak dla bytów materialnych, dotyczy tych osób, które niejako świecą prawdziwą wiarą i czystym sumieniem, lecz nie oświecają innych przez proklamowanie prawdy. Co należy, zdaniem naszego autora, wyjaśniać słabym zrozumieniem prawd, w które wierzą i dlatego nie są w stanie przekazywać innym. Drugi stopień to zaś ci, którzy nie tylko wierzą, lecz nauczają innych poprzez przykład prawego życia i słowa nauki. Trzeci stopień obejmuje osoby, które nie tylko świecą światłem wiary, lecz przekazują ją innym w taki sposób, iż ci z kolei mogą oświecać ludzi dzięki nauce otrzymanej wiary. W tym miejscu Bartłomiej przytacza przykład zaczerpnięty z życia uniwersyteckiego, a mianowicie przygotowanie doktorów i kaznodziejów przez innych doktorów. Czwarty, ostatni i najwyższy stopień w przedstawionej hierarchii, zajmuje nasz Zbawiciel, który przypisuje sobie nazwę „Światłość” (lux) (1J 1, 5). Jest on źródłem iluminacji dla niższych stopni bytu. Warto podkreślić, iż osoby, które otrzymały oświecenie od samego Chrystusa, posiadają zdolność ponownego oświecenia innych. Według Bartłomieja taką osobą jest św. Paweł<sup>29</sup>.

Przechodzimy teraz do drugiego etapu wywodów franciszkańskiego uczonego, omawiającego kolejne trzy sposoby iluminacji. Podobnie jak w pierwszym etapie Bartłomiej analizuje najpierw światło cielesne, by później zainteresować się światłem duchowym. Zauważając analogię, istniejącą pomiędzy tymi rodzajami światła, stwierdza, iż owe trzy sposoby iluminacji duchowej można zrozumieć lepiej posługując się przykładami, spotykanymi przy analizie światła materialnego. Rozpoczynając rozważania przytacza stwierdzenie, zaczerpnięte z *Perspektywy* Alhazena<sup>30</sup>, w którym tenże wyjaśnia, iż wzrost oświecenia przedmiotów przez światło materialne realizuje się na trzy sposoby: 1) przez przybliżenie do źródła światła oświecanego przedmiotu; 2) przez skupienie wysyłanych promieni; 3) przez prostolinijne skierowanie promieni na oświecany przedmiot<sup>31</sup>. Dalsze ana-

<sup>28</sup> Tamże, s. 347.

<sup>29</sup> Tamże, ss. 347-348.

<sup>30</sup> Alhazen, IV, nn. 4-5, s. 103n. i szczeg. n. 15, s. 111n.; cyt. za I. Squadrani, *Tractatus de luce*, s. 349.

<sup>31</sup> „Sciendum ergo quod sicut in IV *Perspective* ostenditur, emanatio materialis lucis tripliciter super illuminabilia recipit augmentum, videlicet: per illuminabilis ad lucem approximationem; per radiorum emanantium aggerationem et per rectitudinalem processionem”, *Tractatus de luce*, II 2, p. 349.

lizej kontynuowane przez Bartłomieja charakteryzują bardziej dokładnie owe trzy sposoby.

By wyjaśnić pierwszy sposób, należy według naszego autora, wziąć pod uwagę promień świetlny. Występuje tutaj pewna zależność. Promień światła fizycznego posiada o tyle więcej światła, o ile bliżej źródła jest przejęty. Natomiast wskutek oddalania się rzeczy od źródła staje się coraz bardziej słaby, aż do całkowitego zaniknięcia<sup>32</sup>. Odnośnie do drugiego sposobu Bartłomiej stwierdza, iż z każdego punktu ciała świecącego rozchodzą się świetliste promienie w formie linii prostych. Jeżeli więc bardziej skupimy rozproszone promienie na czymś co winno być oświecone, to wówczas zauważymy, iż jest oświecone intensywniej. Potwierdzeniem tego jest stwierdzenie, zaczerpnięte przez naszego autora z *Liber de causis*<sup>33</sup>, które mówi, że im bardziej moc jest zjednoczona, tym bardziej dąży do nieskończoności<sup>34</sup>. Wyjaśniając trzeci sposób Bartłomiej podaje przykład promienia, który rozchodząc się ze źródła uderza w ciało stałe, np. mur. Wskutek kontaktu z twardym i grubym ciałem słaby promień ulega załamaniu i odbiciu. To powoduje podział promienia na dwie części. Pierwsza część rozciąga się pomiędzy źródłem światła i oświecanym przedmiotem; w tej właśnie części promień jest skierowany ku przedmiotowi. Druga zaś część, która powstała wskutek załamania, ma swój początek w punkcie zetknięcia się pierwszej części promienia z powierzchnią ciała. Kończąc ten wywód stwierdza, iż wpływ światła jest bardziej skuteczny w pierwszej części niż w drugiej, czyli moc światła rozchodzącego się ze źródła jest większa niż światła odbitego<sup>35</sup>.

Po tych rozważaniach na temat światła fizycznego, które Bartłomiej z Bolonii zaczerpnął od Alhazena, możemy przejść do analizy wspomnianych związków na płaszczyźnie iluminacji duchowej. Dokładniejsze zwrócenie uwagi pozwala nam dostrzec analogię pomiędzy światłem cielesnym a światłem duchowym. W tym miejscu nasz autor ma na myśli problem oddziaływania Bożego światła na ludzkie umysły. Analizując wcześniej światło cielesne zaznaczyliśmy, iż wzrost

---

<sup>32</sup> „Radius enim lucis corporalis quanto proximior recipitur, tanto abundantius habetur; propter distare enim a principio res debilitantur et tandem corrumpuntur”, tamże.

<sup>33</sup> *Liber de causis*, XVI (ed. Bardenhewer), s. 179; cyt za I. Squadrani, *Tractatus de luce*, s. 349.

<sup>34</sup> „Similiter etiam cum ab unoquoque puncto sensibili quod est in corpore lucido procedant radii per modum linearum imaginabilium, sciendum est quod quanto huiusmodi radii vehementius invicem amplectuntur et constringuntur super aliquod illuminabile, tanto ipsum plenius ab eis illustratur. Ratio cuius est quia omnis virtus plus unita est infinita”, *Tractatus de luce*, II 2, s. 349.

<sup>35</sup> „Similiter quantum ad tertium sciendum quod radius procedens a corpore aliquo lucido, si obviat alicui corpori solido, ut parieti vel alteri, cum pervenit ad illud, propter illius soliditatem et sui debilitatem frangitur. Sunt ergo ibi duae partes illius radii, una quarum in obiectum corpus recte tendit, alia vero ibidem fracta in obliquum tendit, et efficacior est emanatio lucis in parte recta quam in fracta, quando scilicet primo recipitur in uno et postmodum ab illo reflectitur ad aliud”, tamże.

iluminacji urzeczywistnia się na trzy sposoby. Podobnie rzecz ma się z światłem duchowym.

W pierwszym sposobie wzmoczenie oświecenia (w naszym przypadku – ludzkich umysłów) otrzymujemy przez przybliżenie się do źródła, czyli do Boga. To znaczy, że im bliżej pierwszego światła znajduje się ludzki umysł, tym intensywniej i pełniej jest oświecany. Tutaj również Bartłomiej zaznacza, iż podstawą zbliżenia ludzkiego umysłu do Boga są więzy miłości<sup>36</sup>. W drugim sposobie wzrost iluminacji intelektu jest osiągany przez większe skupienie zstępujących promieni. Innymi słowy, im większe skupienie promieni rozchodzących się z pierwszego źródła światła na ludzki umysł, tym jaśniejsze oświecenie. Nadto Bartłomiej stwierdza, iż umysł, który częściej przyjmuje Boże światło, posiada większą zdolność uprawiania kontemplacji<sup>37</sup>. W trzecim i ostatnim sposobie nasz autor twierdzi, iż promień Bożej iluminacji, skierowany prostolinijnie ze źródła (Boga) do kontemplującego umysłu, posiada większą moc iluminacji, niż promień odbity czy załamany. Warte podkreślenia jest również rozróżnienie między iluminacją umysłu anielskiego, a umysłu ludzkiego. Anielskie umysły zdaniem Bartłomieja zajmują najbliższy Bogu stopień w hierarchii bytowej i są wprost oświecane przez Boże światło. Natomiast ludzkie umysły czasami otrzymują to światło za pośrednictwem anielskich umysłów. To oznacza, iż moc działania światła jest mniejsza, jak to się weryfikuje ze światłem odbitym czy załamanym<sup>38</sup>.

Do tych wniosków możemy zdaniem Bartłomieja dojść przez interpretację Pisma Św. Pierwszy argument za twierdzeniem, iż ludzkie umysły są czasami bezpośrednio oświecane, znajdujemy w Księdze Powtórzonego Prawa (34, 10), gdzie podkreśla się wyjątkowy charakter oświecenia Mojżesza, który jako prorok otrzymał iluminację bezpośrednio od Boga. Drugim argumentem, który uzasadnia wyciągnięte wnioski, jest wydarzenie opisane w Księdze Daniela (8, 16), z którego wynika, iż aniołowie są bardziej oświeceni niż ludzie. Daniel nie radząc sobie z wyjaśnieniem

<sup>36</sup> „Sciendum ergo quod totaliter per eundem modum intelligenda est influentia divinorum radiorum descendantium super oculum mentium humanarum, videlicet quod quanto aliquis per fortius caritatis vinculum ipsae primae luci, Deo scilicet proximior efficitur, tanto postmodum per radium divinae illustrationis, qui super eum in hac proximitate existentem emittitur, fortius et plenius illustratur”, tamże, ss. 349-350.

<sup>37</sup> „Similiter quanto huiusmodi radiorum a luce prima super intellectum descendantium vehementior fit aggeratio, eo quod ab ipso qui eos recepit frequentior fit per usitatioem contemplationem suae mentis ad divinos radios exercitatio, tanto, inquam, lucidior super mentem eius fit illuminatio”, tamże, s. 350.

<sup>38</sup> „Similiter, quantum ad tertium modum, radius divinae illustrationis, qui a Deo recte super contemplantis mentem procedit, virtuosius illuminat mentem eius quam si forte prius divinae illuminationis radius procedat recte super intellectum angelicum et postmodum, quasi fractus, reflectatur indirecte super intellectum humanum, et hoc intellige ceteris paribus”, tamże.

widzenia, otrzymał pomoc od anioła Gabriela. Stąd należy stwierdzić, iż te umysły, które znajdują się najbliżej Boga, mają wyższy stopień iluminacji<sup>39</sup>.

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż zwiększenie Bożego oświecenia na ludzki intelekt następuje przez: 1) przybliżenie się do pierwszego światła; 2) skupienie i rozradzanie promieni; 3) bezpośrednio ich przyjęcie<sup>40</sup>.

Nadto, aby ciało mogło odbierać światło, wymagane są również odpowiednie warunki materialne. Analogicznie Bartłomiej z Bolonii przytacza warunki duchowe, konieczne do tego, aby nasz intelekt mógł odbierać Boską iluminację w tym życiu i w następnym. Tak więc cnota wiary, pokory, posłuszeństwa, świętości i miłości są przygotowaniem do otrzymania Bożego oświecenia. Z kolei zatrzymuje się na przykładzie światła słonecznego, przechodzącego przez witraż. Zauważa, że razem z promieniami zostają przeniesione również obrazy i kolory witraża. Dzięki temu w miejscu gdzie padają promienie, widzimy odbicie kolorowego witraża. Zgodnie z metodą Bartłomieja przykład ten znajduje zastosowanie w iluminacji duchowej. Dusza ludzka jest porównana do kolorowego witraża w świątyni pańskiej. Podkreśla on, iż Boże światło może oświecić cały kościół dzięki jej przezroczystości i jasności. Podobnie jak widzimy różnorodność kolorów w witrażu, tak w duszy dostrzegamy różnorodność cnót. Tak więc światło odbite w duszy oświeca innych, wysyłając swoje promienie, niosące obrazy kolorów, a mianowicie prawego działania człowieka. W nim więc z ła-twością odkrywamy świecący obraz cnót<sup>41</sup>.

Kończąc rozważania Bartłomiej stwierdza, iż Zbawiciel jako „Światłość” (lux) nie kieruje swoich promieni do jednego punktu, ale je rozprasza wszędzie, jak wyjaśnia to wyrażenia: „sursum”, „deorsum”, „ante et retro”, „dextrorsum et sinistrorsum”. Następnie dokładnie je wyjaśnia, określając kierunki rozpra-

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> „...per recipientis ad ipsam primam lucem approximationem, per huiusmodi irradiationum super recipientem intellectum aggerationem ac multiplicationem, et, tertio, per immediatam ac directam eorundem susceptionem”, tamże.

<sup>41</sup> „Et diligenter hic considera quod lux solis quando transit per aliquam fenestram vitream pulcris coloribus ornatam, simul cum radiis, qui per talem fenestram procedunt ad aliquem locum, deferuntur similitudines eorundem colorum, ita ut appareat ille locus consimilibus coloribus exornatus. Et eodem modo lux irradiationis spiritualis, quae egreditur a sole iustitiae, transiens per animam sanctam, quae est in templo Domini quasi fenestra vitrea variorum colorum pulcritudine picturata. Fenestra quidem est, quia per ipsam divina lux ingrediens irradiat intra ecclesiam; vitrea vero est, propter perspicuitatis et claritatis munditiam, sed est diversorum colorum pulcritudine summi pictoris artificio decorata quantum a sponso suo diversarum virtutum varietate est circumamicta. Haec inquam lux in tali anima recepta, dum radios suos foras emittit ad illuminationem proximorum, secum defert foras relucentes imagines intrinsecorum colorum. Transparet enim in affatu, gestu et actu imago quaedam illius naturae virtutis quae viget in affectu”, *Tractatus de luce*, IV 2, ss. 373-374; por. E. Guidubaldi, *Dante europeo, II. Il Paradiso come universo di luce (la lezione platonico-bonaventuriana)*, Firenze 1966, s. 419.

szania promieni. Pierwszy termin „sursum” oznacza, iż Chrystus jako „lux”, będąc na ziemi nie opuścił niebios, zaś drugi „deorsum” mówi o iluminacji skierowanej do otchłani. Boża łaska, bezinteresowny i oświecający Boży wpływ na duszę, dotknęła Ojców w otchłani. Kolejne kierunki oświecenia ze strony Chrystusa są określone terminami „ante et retro”. Pierwszy należy rozumieć jako iluminację patriarchów i proroków, a drugi jako oświecenie Apostolów i Ojców Kościoła. Wśród wyrażen, precyzujących kierunki rozchodzenia się promieni, ostatnie miejsce zajmują „dextrorsum et sinistrorsum”, które określają wybranych i potępionych, chociaż z różnymi skutkami. Dla wybranych jest to iluminacja niosąca szczęśliwość, dla odrzuconych jest oświeceniem udzielonym na próżno<sup>42</sup>.

\* \* \*

Gdybyśmy chcieli jednym zdaniem streścić wyniki naszych rozważań, to należałoby stwierdzić, że Bartłomiej z Bolonii rozstrzygnął zagadnienie iluminacji w duchu szkoły franciszkańskiej. Teoria ta wiąże się z tradycyjną augustyńską doktryną egzemplaryzmu, która przyjmuje, iż Bóg stwarzając stwarza według wzorów, które ma w swoim umyśle. Uczni franciszkańscy przyjmują, iż w procesie poznania każdy przedmiot ma swoją relację nie tylko do swojego umysłu, kiedy poznawczo go ujmujemy, ale ma też swoją relację, bez względu na to, czy ją ujmujemy czy nie, do swojego wzorca w umyśle Bożym. Zatem, każda rzecz, o ile temu wzorcowi odpowiada, o tyle jest prawdziwa, w sensie nie tyle poznawczym, ile w sensie ontycznym. Człowiek, chcąc czy nie, jakoś to odkrywa dzięki Bożemu oświeceniu. Owo odsłanianie przez Boga tej szczególnej relacji nazywamy teorią iluminacji. Warto sobie uświadomić, iż Bartłomiej rozwiązując problem iluminacji zajmuje postawę scholastyczną, czyli postawę łączącą wiarę z rozumem, tak, że wierze przyznaje pierwszeństwo, ale dąży do zrozumienia tego, w co wierzy. Dlatego łączy swoją filozoficzną argumentację z teologią Boskiej iluminacji czy nawet z życiem duchowym. Dla naszego autora Pismo Święte stanowi wyciąg wszelkiej prawdy. Szuka więc w nim zobrazowania przyjętych na płaszczyźnie filozoficznej twierdzeń.

---

<sup>42</sup> „Iterum etiam lux ista ad similitudinem corporalis lucis non tamen in unam partem, ut dictum est, sed in omnem radios suos aequaliter diffundebat, videlicet sursum, deorsum, ante et retro, dextrorsum et sinistrorsum. Sursum vero, quia in terris manens et caelestia non relinquens, ibidem illuminabat Patres in limbo manentes: constat enim quod super eis erat gratia divina, et haec, ut dicunt, est gratuita et luminosa influentia Dei in anima, quod ab eo erat illuminatio praedicta. Illuminabat autem ante et retro, quia qui ante ierant scilicet Patriarchae et Prophetae et post eum Apostoli et viri apostolici ab eo illuminati fuerunt. Dextrorsum vero et sinistrorsum illuminabat, id est, electos, et reprobos: hos tamen scilicet electos, illuminatione gratos faciente, illos vero, scilicet reprobos, alia luminis influentia, saltem gratis data”, tamże, I 3, ss. 237-238; por. E. Guidubaldi, *Dante*, s. 418.

## **Summary**

*Bartholomew from Bologna (died after 1294)  
and His Concept of Illumination*

If one was to summarize in one sentence the results of our studies, it would have to be stated that Bartholomew from Bologna unraveled the subject of illumination in the spirit of the Franciscan school. This theory is related to Augustinian tradition of exemplaristic doctrine, which states that God creates according to His designs. The Franciscan scholars accept that in the process of learning every individual has a relation not only to his intellect, understood cognitively, but this individual has this relation regardless if it is perceived or not in relation to God's design. Therefore all things corresponding to this design are real as much in the learning sense as in the ontological sense. The man, wanting or not, discovers it thanks to illumination by God. The God's revelation of this particular relation is called theory of illumination. One should realize that Bartholomew, in unraveling the problems of illumination, accepts the scholastic position, joining faith with intellect in a way that gives faith a priority but attempts to understand articles it believes in. It is joining therefore philosophical argumentation with the theology of illumination by God or even with spiritual life. For our author, the Holy Scriptures represent the summary of all truths. He is searching in it for their realization within philosophical realms. (msc)





## SŁOWO PISANE W MENTALNOŚCI ŚREDNIOWIECZA

### 1. Mowa, pismo, słowo pisane

Samo wyrażenie myśli, jej uzewnętrznienie może dokonywać się poprzez mowę, mimikę czy inne gesty. Mowa jest narzędziem posługującym się głosem i słuchem, mimika czy gestykulacja zaś ruchem i wzrokiem. Obydwa te środki komunikowania mogą być używane jednocześnie, bądź też niezależnie; zazwyczaj gestykulacja dopełnia sens wypowiedzianych treści. Środki te noszą jednak znamię ograniczoności i chwilowości i dają możliwość komunikowania się między indywiduami obecnymi w tym samym miejscu i w tym samym czasie. Stąd też w sposób konieczny zaistniała potrzeba znalezienia innego środka komunikacyjnego, dającego możliwości przekraczania barier czasowych i przestrzennych. Doskonałą odpowiedź na taką potrzebę człowiek znalazł w piśmie. W. Semkowicz daje taką jego definicję: „Pismo jest jednym ze środków służących człowiekowi do uzewnętrzniania myśli i do utrwalania jej w postaci pewnych znaków symbolicznych, czy to w tym celu, aby ją móc sobie samemu po pewnym czasie odtworzyć, czy też by ją przekazać w tej formie innym ludziom”<sup>1</sup>.

W potocznym rozumieniu pismo może jawić się jako zapis żywej mowy, trzeba jednak pamiętać, że początki pisma i mowy są od siebie zupełnie niezależne. Samego też pisma nie można utożsamiać ze słowem pisanym, gdyż jest ono jego szczególnym, rozwiniętym już przypadkiem. Zanim doszło do ukonstytuowania się pisma alfabetycznego, człowiek przez wieki posługiwał się różnymi prymitywnymi środkami mnemotechnicznymi. W kręgu źródeł historycznych słowu pisanemu można by przeciwstawić ulotne słowo mówione; trzeba jednak

---

<sup>1</sup> W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 2002, s. 179.

uzmysłować sobie fakt, że „tzw. tradycja ustna utrzymywała się tylko dzięki utrwaleniu na piśmie”<sup>2</sup>, stając się fundamentem rozwoju piśmiennictwa i literatury.

Jest oczywiste, że tak jak mowa – w odróżnieniu od pisma – charakteryzuje się chwilowością, tak też i jej wytwór – czyli słowo mówione – jest ulotne i nietrwałe. Natomiast słowo pisane – jako efekt przekazu myśli poprzez pismo – odznacza się relatywną trwałością, w zależności od trwałości materiału, na jakim słowo jest zapisane. W tym miejscu powraca na myśl łacińska sentencja: *Verba volant, scripta manent* (Słowa ulatują, pisma pozostają). Warto przywołać też inną pokrewną sentencję uwydatniającą głębszy sens różnicy, zachodzącej między słowem mówionym a pisany: *Vox audita latet, littera scripta manet* (Słowo usłyszane znika, litera napisana trwa). Należy zauważyć, że ta ewidentna różnica między słowem mówionym a słowem pisany, odnosząca się do trwałości bądź nietrwałości słowa, jest jedynie zewnętrznym aspektem różnicy o wiele istotniejszej. Tekst, czyli słowo pisane, zyskuje dystans w odniesieniu do autora, nabiera swoistej autonomii, która uniezależnia go od autora i od jego intencjonalności. Słowo zapisane zaczyna żyć swoim życiem, a jego historia – wolna od autora – staje się natomiast zależna od czytelnika, który poddaje je interpretacji<sup>3</sup>.

Zgodnie z cytowanym powiedzeniem, litera napisana trwa, a przez to wystawiona zostaje na publiczny ogląd, osąd i nierzadko manipulację: zamierzoną, bądź przypadkową. Kto w swojej pracy odwołuje się do archiwaliów, do dokumentów, które cieszą się mocno rozbudowaną tradycją rękopiśmienniczą, zdaje sobie sprawę, jak bardzo tekst pierwotny narażony jest na kontaminację. Świadczą o tym różne wersje tego samego tekstu, z mniej lub bardziej zarysowanymi rozbieżnościami. Takie niezgodności świadczą o żywotności tekstu, a słowo pisane, zapisywane ponownie, podlega swoistemu procesowi historycznemu, którego autorami są najpierw kopiści, a później tłumacze i komentatorzy.

Mimo wysokich kwalifikacji kopistów, od których wymagano przede wszystkim rzetelności, słowo pisane, zakodowane w rękopisach, nierzadko było narażone na zmiany czy zabiegi, które można by streścić w pięciu punktach: korekta błędów, wpływ tekstów powszechnie znanych, wpływ nowych – znanych kopiście – realiów życia, wpływ nowych treści filozoficzno-teologicznych oraz ornamentacja, czyli upiększanie tekstów<sup>4</sup>; do nich należy dołączyć niezamierzone zmiany, wynikające z nieuwagi, roztargnienia, przeoczenia kopisty. Reasumując, autor średniowiecznego słowa pisanego, puszczonego w obieg, nie miał

<sup>2</sup> B. Kürbis, *Słowo w kulturze średniowiecznej*, „Studia Warmińskie” 37 (2000), s. 153.

<sup>3</sup> Por. M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998, ss. 61-61.

<sup>4</sup> Por. K. Esser, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana*, Padova 1982, ss. 77-78.

na nie wpływu, gdy rozpoczynało swoją wędrówkę, która w wielu przypadkach trwa do dzisiaj.

## 2. Słowo pisane jako symbol

Idea słowa pisanego znajduje szczególną wartość w tradycji chrześcijańskiej, która w średniowieczu przybiera szczególne formy. E. R. Curtius stwierdza, że „właśnie dzięki chrześcijaństwu książka dostąpiła najwyższego uświęcenia”<sup>5</sup>. Warto przywołać za nim niektóre epizody biblijne, ukazujące księgę w roli symbolu. Mojżesz, który otrzymał „dwie tablice Świadcstwa, tablice kamienne, napisane palcem Bożym” (Wj 31, 18), otrzymał także polecenie zapisania słów od Boga: „Zapisz to na pamiątkę w księdze” (Wj 17, 14); należy tu zaznaczyć, że tablica jest starożytnym odpowiednikiem materiału piśmienniczego<sup>6</sup>. „Niebiosą zwijają się jak zwój księgi” (Iz 34, 4), to fragment opisu prorokowanej zagłady Edomitów czy też: „Weź sobie wielką tabliczkę i napisz na niej zwykłymi literami” (Iz 8, 1). Hiob zaś wyraża pragnienie, aby jego wyznanie utrwalone było poprzez pismo: „Oby me słowa zostały spisane, oby w księdze utrwalone! Żelaznym rylcem i ołowiem na skale wyryte na wieki!” (Hi 19, 23-24). Eschatologiczna wizja księgi zamyka znacząco ludzkie losy: „I ujrzalem umarłych – wielkich i małych – stojących przed tronem, a otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia. I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów” (Ap 20, 12). Znamienne, nawiązujące do obrazu Mojżeszowych tablic, jest stwierdzenie św. Pawła, ukazującego metaforycznie chrześcijan jako zapisany list: „Wy jesteście naszym listem, pisanym w sercach naszych, listem, który znają i czytają wszyscy ludzie. Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc” (2Kor 3, 2-3).

Także epoce średniowiecza nie był obcy symbol księgi, obecny szczególnie w poezji łacińskiej XII i XIII wieku. Alan z Lille porównuje twarz ludzką do księgi, z której dają się odczytać myśli, natura zaś według niego pisze na papierze umysłu. Jan z Hanville przedstawia uroczę dziewczę, którego usta natura pomalowała minią (chodzi o tlenek ołowiu, składnik czerwonej farby, wykorzystywanej do zapisu rubryk), a łydki tegoż dziewczęcia są jak gładka stronica książki<sup>7</sup>. Baudri

<sup>5</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, s. 317. Zob. cały paragraf: tamże, ss. 317-318.

<sup>6</sup> Por. J. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Kęty 2002, s. 46.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 322, szczególnie przypis 27.

z Bourgueil zwraca się do swego przyjaciela w liście: „Byś był mej książki tytułem i wielką w początku literą, / Bądź dla mego kodeksu tym, co go z błędów oczyści”<sup>8</sup>. W poezji religijnej powraca zaś biblijna, apokaliptyczna wizja księgi w kunsztownym dziele franciszkanina Tomasza z Celano, sekwencji *Dies irae*: „Zwój ksiąg będzie rozwiniony / zapisanych z każdej strony, / z których ma być świat sądzo-ny”<sup>9</sup>. W średniowiecznej sztuce nie jest rzadkim obraz anioła, spisującego dobre uczynki człowieka, i szatana, zapisującego przewiny.

Również w kaznodziejstwie średniowiecznym powraca metaforyczna wizja księgi, czego przykładem może być kazanie przypisywane Hilbertowi z Lavardin, ukazujące niczym przypowieść przygotowywanie pergaminu do zapisu: „Najpierw kopista oczyszcza pergamin z tłuszczu i innych nieczystości za pomocą noża. Następnie usuwa on sierść i włókna pumeksem. Gdyby tego nie uczynił, litery na nim zapisane nie byłyby trwałe i na nic by się nie zdały. Później kreśli on linie na pergaminie, ażeby pismo było równe. Wszystko to i wy uczynić musicie z sercami waszymi”<sup>10</sup>. Znamienny przykład mistycznej wręcz wizji zapisanego pergaminu znajdujemy w tekście Odon z Cheriton, który – nawiązując do praktyki nauczania alfabetu z wykorzystaniem dużego kawałka pergaminu, rozpiętego na drewnianej ramie i przymocowanego do ściany – mówi: „Albowiem niczym karta, na której wypisano pouczenie dla maluczkich, czterema gwoździami do ściany bywa przytwierdzona, tak ciało Chrystusa rozciągnięte na Krzyżu [...] którego pięć ran niczym pięć samogłosek woła za nami do Ojca”<sup>11</sup>.

### 3. Słowo pisane jako sacrum

Słowo pisane postrzegane jest jednak nie tylko jako symbol, ale w kręgu tradycji chrześcijańskiej utożsamiane jest przede wszystkim z samą Biblią, Pismem Świętym, Słowem Boga. Teologiczna wizja Chrystusa, Syna Bożego jako Słowa, które „było na początku u Boga” (J 1, 2) daje podstawy do wiary nie tylko w Jego moc, ale i w Jego realną obecność w świecie i historii: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 3); „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Byłoby przesadą twierdzić, że wszyscy przynależący do Kościoła rozumieli głębiej tej prawdy.

Znamiennym może być jednak przykład św. Franciszka z Asyżu, człowieka spoza kultury kleryckiej, przedstawiciela ludu, aczkolwiek według źródeł przyjął święcenia diakonatu. Wyrósł on jednak z ludu, asymilując całe bogactwo

<sup>8</sup> Tamże, s. 324.

<sup>9</sup> A. Kamieńska, *Do źródeł. Psalmi i inne przekłady poetyckie*, Poznań 1988, s. 108.

<sup>10</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska*, s. 325.

<sup>11</sup> Tamże, ss. 325-326.

religijności ludowej, którą ubogacił głębokim przeżyciem wiary i radykalnym doświadczeniem ewangelicznym. W charakterystyczny sposób, w nawiązaniu do prawdy biblijnej, streszcza on historię Syna Bożego jako słowa, które przybrało formę materialną niczym słowo pisane, które wyróżnia się swoją materialnością: „To Słowo Ojca, tak święte i chwalebne zwiastował najwyższy Ojciec z nieba przez św. Gabriela, swego anioła, mające zstąpić do łona świętej i chwalebnej dziewicy Maryi, z której to łona przyjęło prawdziwe ciało naszego człowieczeństwa i naszej ułomności”<sup>12</sup>. Podkreślając realność tożsamości Boga z ucieleśnionym Słowem, ze Słowem wcielonym, mówi gdzie indziej: „Niczego bowiem nie mamy i nie widzimy cielesnie z Najwyższego, jedynie Ciało i Krew, imiona i słowa, przez które zostaliśmy stworzeni i odkupieni ze śmierci do życia”<sup>13</sup>.

Pozostając w kręgu tej mentalności, nietrudno zauważyć, że słowo pisane zyskuje wymiar sakralności. Warto zacytować tu dominikanina, kardynała Humberta z Romans, który wyraża swoje oburzenie, kiedy postrzega brak szacunku dla słowa zapisanego w księgach: „Kości, relikwiami świętych będące, są przechowywane z takim szacunkiem, że się je owija w jedwab i zamyka w złocie i srebrze; toteż potępienia godny jest widok ksiąg, zawierających w sobie tyle świętości, a przechowywanych tak niedbale”<sup>14</sup>. Bardziej dobitnie wyraża się jednak sam św. Franciszek, który boleje nad faktem, że „imiona i słowa Jego napisane bywają deptane stopami, bo człowiek cielesny nie pojmuje tego co jest Boże”<sup>15</sup>. Dlatego też wyraża swoją wielką troskę i innych zachęca do rewerencji i czci dla słowa pisanego, noszącego znamię świętości Boga: „I pragnę aby te najświętsze tajemnice były ponad wszystko czczone, uwielbiane i umieszczane w godnych miejscach. Gdzie tylko znajdę w miejscach nieodpowiednich napisane najświętsze imiona i słowa Jego, pragnę je zbierać i proszę, aby je zbierano i składano w odpowiednim miejscu”<sup>16</sup> oraz: „Dlatego upominam wszystkich moich braci i zachęcam w Chrystusie, aby gdziekolwiek znajdą słowa Boże napisane, uszanowali je, jak tylko mogą, i jeśli nie są należycie przechowywane lub leżą bez szacunku w jakimś miejscu rozrzucone, o ile tylko od nich to zależy, niech je zbiorą i złożą, czcząc w tych słowach Pana, który je wypowiedział”<sup>17</sup>.

Co ciekawe, taka postawa względem słowa pisanego odnosi się nie tylko do księgi biblijnej czy do ksiąg liturgicznych, ale do słowa pisanego w ogólności, gdyż właśnie słowo stało się środkiem, poprzez które Bóg w szczególny sposób

---

<sup>12</sup> *Drugi list do wiernych*, 4.

<sup>13</sup> *List do duchownych*, 3.

<sup>14</sup> J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 407.

<sup>15</sup> *List do duchownych*, 6-7.

<sup>16</sup> *Testament*, 10-12.

<sup>17</sup> *List do zakonu*, 35-36.

jest obecny w świecie, sam będąc w swoim Synu Słowem wcielonym, materialnym, można by rzec zapisanym. I tu święty, znany ze swego radykalnego ubóstwa, zaskakuje swoją postawą: rekomendując jeden z listów oraz *Testament*, chce nie tylko, by przestrzegano pilnie zapisanych treści czy same teksty starannie przechowywano i traktowano je z należnym szacunkiem, ale poleca braciom, by teksty te mieli zawsze przy sobie, a wiadomo, że posiadanie pergaminu było już pewną formą bogactwa<sup>18</sup>. Ten znamienity przykład potwierdza prymat słowa nad materialnie pojmowanym ubóstwem. W swoim *Testamencie* mówi otwarcie: „Jest to bowiem przypomnienie, pouczenie, zachęta i mój testament”<sup>19</sup>, czyli także pewna forma uobecnienia.

#### 4. Wiara w moc słowa pisanego: sakramenty, magia, prawo

Człowiek średniowiecza, wychowany w respekcie dla autorytetów i świętości, w szczególnie sposób przeżywał prawdę o obecności Boga w tajemnicy Eucharystii, pod postaciami chleba i wina. We wszystkich sakramentach spotykał się ze skuteczną mocą słowa, zapisanego w księgach liturgicznych, odczytywanych przez kapłana. Często jednak wiara w moc słowa, nie do końca uświadomiona, przybierała proste formy rewerencji czy wręcz strachu. Aby nie popaść w niełaskę u Boga, często podchodził do sakramentów z pewnym dystansem, preferując niejednokrotnie formy zastępcze Bożego oddziaływania, charakterystyczne dla pobożności ludowej. Wiara w moc słowa pisanego, przywołującego i uobecniającego realną i skuteczną moc Boga znalazła swój konkretny wyraz w epizodzie z życia pewnego franciszkanina, brata Leona, sekretarza i spowiednika św. Franciszka z Asyżu. Kiedy, przeżywając trudne duchowo chwile, otrzymał od świętego kawałek pergaminu – znany jako *chartula z Asyżu*, przechowywany do dziś w Sacro Convento jako cenna relikwia – z błogosławieństwem zapisanym ręką świętego, nosił go przy sobie do kresu swych dni wierząc we wciąż aktualną moc Bożej protekcji.

Noszenie na sobie odpowiednio zapisanych kawałków pergaminu jest znane przede wszystkim poza rytuałami ściśle religijnymi. Na wierze w moc słowa pisanego opierają się bowiem praktyki magiczne, posługujące się talizmanami; różnią się one od amuletów zapisanymi na nich słowami bądź literami. Znane są różne sytuacje, w których jako antidotum wskazywano konkretne praktyki. Wierziono na przykład – wraz ze autorytetem medycznym z przełomu XIII i XIV wieku, Bernardem Gordonem – że noszenie kawałka pergaminu z wypisanymi imionami biblijnych mędrców skutecznie zapobiega atakom padaczki<sup>20</sup>. Niekiedy rękopisy,

<sup>18</sup> Por. *Testament*, 36; *List do zakonu*, 47.

<sup>19</sup> *Testament*, 34.

<sup>20</sup> Por. R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, Kraków 2001, s. 121.

podające magiczne recepty, zdają się nie tylko mało wiarygodne czy budzące wątpliwości, ale wręcz zabawne: „jeśli napisać *pax + pix + abyra + syth + samasic* na leszczynowym pręcie, trzykrotnie palnąć nim kobietę w głowę i natychmiast ją pocałować, można być pewnym jej miłości”<sup>21</sup>. Najbardziej znanym wydaje się być tzw. kwadrat magiczny z formułą SATOR-AREPO, której szczególność polega na możliwości jej czytania we wszystkich czterech kierunkach:

SATOR  
AREPO  
TENET  
OPERA  
ROTAS

Problem genezy magicznego kwadratu pozostaje wciąż otwarty, choć najbardziej prawdopodobna hipoteza każe w nim widzieć anagram początkowych słów modlitwy *Pater noster* z dwukrotnie dodanymi inicjałami A i O, oznaczającymi Chrystusa jako Alfę i Omegę<sup>22</sup>. Okazuje się bowiem, że wykorzystywanie elementów modlitw czy formuł liturgii chrześcijańskiej do praktyk magicznych było powszechne. Pewien rękopis przepisuje zapisanie tekstu modlitwy na pięciu opłatkach, po czym pacjent, koniecznie bosi, ma je zjeść i dodatkowo odmówić jeszcze jedną modlitwę<sup>23</sup>. W praktyce niejednokrotnie trudno jest dokonać zdecydowanego rozróżnienia między religią a magią. Istotne dla prostego człowieka, nie znającego głębi teologicznych prawd, doświadczającego niepewności i zagrożenia, było znalezienie ucieczki, schronienia w tym, co go przerastało, co dla niego było źródłem potencjalnej mocy<sup>24</sup>. J. Le Goff konstatuje, że „relikwie, sakramenty, modlitwy stanowiły dla masy tylko zatwierdzone przez Kościół ekwiwalenty tamtych zjawisk. Zawsze szło o to, by znaleźć klucze do świata ukrytego, świata prawdziwego i wiecznego, tego, w którym można szukać ocalenia”<sup>25</sup>.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na inny aspekt słowa pisanego, odnoszący się do dokumentów o charakterze prawnym. Rewerencja i poszanowanie dla słowa pisanego, a szczególnie księgi Pisma Świętego czy ksiąg liturgicznych, w wielu przypadkach przeradzały się w nienawiść; jej źródłem jest powaga zapisanego dokumentu, który w pańskich rękach staje się kolejnym narzędziem wyzysku. Dlatego też różnym formom sprzeciwu i buntu towarzyszy niszczenie ksiąg, które sankcjonują niesprawiedliwość, sycącą się w dużej mierze bra-

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 131.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 122.

<sup>23</sup> Por. tamże.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 126.

<sup>25</sup> J. Le Goff, *Kultura*, s. 394.



kiem wykształcenia niższych klas i wynikającym z niego niezrozumieniem pisma, co umożliwiała klasom panującym, sporządzającym dokumenty, manipulację i nadużycia<sup>26</sup>. Taka sytuacja nie podważa jednak powagi słowa pisanego, ale podkreśla jego realną skuteczność i moc sprawczą, nierzadko przesądzającą o życiu i śmierci człowieka, uwikłanego w zależności określone dokumentem.

Konkludując, należy więc raz jeszcze stwierdzić, że słowo pisane to nie tylko mowa utrwalona na piśmie czy zwykła informacja z przeszłości o miejscach, ludziach, zdarzeniach. „Nie ma idei, która nie znalazłaby swego wyrażenia w słowach, i nie ma słów, które nie odsyłałyby do rzeczywistości! Historia słów jest po prostu historią. Zanikanie i pojawianie się terminów, rozwój i semantyczne przemiany słownictwa odsłaniają ewolucję samej historii”<sup>27</sup>. Słowo pisane to tajemnica rzeczywistości, która zgłębiana przez historyków, filozofów, teologów, poetów, może szczególnie w dobie SMS-ów i maili pokornie dopomina się o należne sobie miejsce.

## Summary

### *The Word Written in Medieval Mentality*

The written word – a particular, developed type of writing – in contrast to spoken word is characterized by relative permanency depending on the longevity of the material on which it is written. In relation to the author the written word gains its characteristic autonomy and starts living with its own life. The idea of the written word finds specific value in Christian tradition, adopting in medieval times characteristic features with the whole spectrum of symbolism in the Latin poetry of 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries, as well as in medieval preaching. The word, written in the circles of Christian tradition, is equated mostly with the Word of God and consequently it finds its character in its mystical vision. The example of St. Francis of Assisi is significant for whom the written word gains sacred dimension encompassing not only the reality of the Bible or liturgical books, but also of written word in general. The man of Medieval times encountering the sacraments with the effective power of the word, written in liturgical books and read by the priest, approached these realities with some distance, preferring repeatedly substitute forms of supernatural influence, characteristic to popular piety. Many examples of magical practices are known related to faith in the power of the written word an example being carrying specially written pieces of

---

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 408.

<sup>27</sup> J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997, ss. 17-18.

parchment. Important for the simple man, not knowing the depth of theological truth, and experiencing uncertainty and threat, this was a way of finding a safe haven and escaping from some things that were overwhelming him, giving him the source of potential power. Different aspects of the written word are related to the treatment of documents having legal style characterized with realistic results and executive power often deciding about life and death of man entangled in relations defined by this document. (msc)



## NA NOWO ODKRYĆ MARI

### Odkrycia archeologiczne w Mari a studia biblijne

#### Wstęp

W 1934 roku archeolodzy i bibliści byli rozentuzjasmowani nowym odkryciem archeologicznym, dokonany latem poprzedniego roku nad środkowym Eufratem na terenie Mezopotamii. Odnaleziono tam zostało starożytne miastopanieństwo Mari, a wydarzenie to należy do tak rewelacyjnych i znaczących odkryć archeologicznych jak te w Tell el-Amarna, Ebla, Ras Szamra (Ugarit), Ur, Babilonie, Niniwie, Jerychu czy Qumran. Zanim je odnaleziono, Mari było już znane nauce, ponieważ wspominały je m.in. odkryte w 1887 r. teksty z Tell el-Amarna w Egipcie. Już w III tysiącleciu przed Chr. Mari stanowiło ważne centrum polityczne i ośrodek kulturalno-handlowy na szlaku pomiędzy Zatoką Perską na wschodzie i portami Morza Śródziemnego na zachodzie. Okres świetności Mari przypadł na czasy I dynastii z Babilonu, a upadek nastąpił po dwukrotnym zdobyciu przez Hammurabiego w połowie XVIII wieku przed Chr.

Tak jak w przypadku innych odkryć archeologicznych na Bliskim Wschodzie, także odkrycia w Mari wniosły cenny materiał porównawczy dla badań biblijnych. Przeglądając powojenną biblijną bibliografię polską znajdziemy jednak zaskakująco mało publikacji monotematycznych. poświęconych wykopaliskom w Mari<sup>1</sup>. Spośród znanych biblistów polskich Bernard Wodecki napisał

---

<sup>1</sup> *Bibliografia biblistyki polskiej 1945-1999* (P. Ostański, Poznań 2002) w indeksie tematycznym podaje pod hasłem Mari tylko 5 pozycji, z czego 4 polskich autorów: L.T. Murek, *Ziggurat z Mari*, „Tygodnik Powszechny” 9 (1953), nr 2, s. 4; P.S. [Piotr Szolc], *Mari ciagle żywe*, „Życie Katolickie” 35 (1965), s. 2; B. Wodecki, *Wykopaliska z Mari a Stary Testament*,

w roku 1957 artykuł na temat znaczenia odkryć w Mari dla badań Starego Testamentu. Siedemdziesiąta rocznica tych odkryć, przypadająca w roku 2003, minęła właściwie niezauważona w środowisku biblistów polskich. Czy zatem temat Mari przestał być aktualny w badaniach biblijnych? Proponuję w niniejszym artykule krótkie przypomnienie historii odkryć w Mari i ważniejszych zabytków, odkrytych w tych wykopaliskach, a następnie zapoznanie się z materiałem naukowym, jaki wniosły te odkrycia w studium Pisma Świętego. W aneksie dołączam wybraną bibliografię powojennych publikacji na temat Mari i Biblii.

## 1. Historia prac archeologicznych w Mari

W sierpniu 1933 roku Beduini, wykopując grób na wzgórzu Tell Hariri, leżącym na terenie Syrii, kilkanaście kilometrów od granicy irackiej, natrafili na fragmenty kamiennych posągów. Powiadomieni o tym francuscy archeolodzy wykonali pierwsze badania, które dały początek wykopaliskom w starożytnym mieście Mari.

Na czele ekspedycji naukowej prowadzącej odkrycia w Mari stanął francuski uczony André Parrot (+1980). W okresie międzywojennym (1933-38) przeprowadził on sześć kampanii badawczych, następne trzynaście miały miejsce w latach 1951-72<sup>2</sup>. Ponownie prace zostały podjęte w 1978 roku. Były też kontynuowane w latach osiemdziesiątych XX wieku<sup>3</sup>.

Do najważniejszych obiektów<sup>4</sup> przebadanych w pierwszym okresie należy pałac władcy. Powstał za panowania Isin-Larsa. Położony w centrum miasta był monumentalną budowlą o wymiarach 200 x 120 m, liczącą ponad 260 pomieszczeń i dziedzińców. Wzniesiona z nietrwałej, suszonej cegły budowla przetrwała do czasu jej odkrycia w idealnym wprost stanie. Ściany niektórych pomieszczeń sięgały nawet do wysokości 5 metrów. Pomieszczenia skupione były wokół kilku wewnętrznych dziedzińców. Jedyna monumentalna brama położona była w murze północnym. Centrum części administracyjnej pałacu stanowił rozległy dziedziniec (49 x 33 m), który dawał dostęp m.in. do sali

---

„Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957), nr 1, ss. 9-23; K. Gawlikowska, *Eštar et Ištar a Mari au III<sup>e</sup> millénaire*, „Euhemer” 9 (1965), nr 6 (49), ss. 25-28. Ponadto nie ujęto w indeksie: nr 19638 – K. Gawlikowska, *Z archiwum Królestwa Mari. Dyplomacja i wywiad w starożytnej Mezopotamii*, „Przegląd Orientalistyczny” 1970 nr 4 (76), ss. 311-318.

<sup>2</sup> Parrot prowadził misję w Mari do 1974 roku. Na temat odkryć Mari pisał m.in. w: *Découverte des mondes ensevelis*, Neuchâtel-Paris 1952.

<sup>3</sup> Zob. J.C. Margueron, *Mission archéologique de Mari (1984-1986)*, „Syria” 64 (1987), ss. 275-277.

<sup>4</sup> Przytaczam w oparciu o opis polskiego archeologa J. Meuszyńskiego, który był inspiratorem polskiej misji archeologicznej na terenach Mezopotamii (zob. *Odkrywanie Mezopotamii*, Warszawa 1977).

audiencyjnej i do „archiwum”, w którym odkryto bogatą korespondencję dyplomatyczną. W południowym narożniku dziedzińca znajdowało się przejście do sali tronowej i sąsiadujących z nią dwóch sanktuariów. Północno-zachodnią stronę kompleksu zajmowała prawdopodobnie część mieszkalna. W pobliżu niej odnaleziono pomieszczenia z rzędami ławek, które służyły chyba jako miejsce nauczania przyszłych urzędników. Oprócz wymienionych pałac zawierał szereg innych pomieszczeń administracyjnych, gospodarczych (kuchnie, magazyny itd.) i mieszkalnych.

W pałacu znaleziono wiele cennych zabytków, m.in. bogaty zbiór tabliczek klinowych (ok. 23 tysiące)<sup>5</sup>, inskrybowane posągi władców i urzędników oraz bóstw, monumentalne malowidła ściennie o tematyce kultowej i rytualnej. W bezpośredniej bliskości pałacu, nieco na wschód od niego, odnaleziono skupisko budowli kultowych z dominującym nad nimi zigguratem. Z nią połączona była świątynia Dagana. Dostępu do jej podłużnego pomieszczenia kultowego broniły lwy z brązu. Bramę świątyni okalały kamienne bloki z wydrążonymi otworami, w których umieszczano aszery. Na zewnątrz świątyni znajdowały się ołtarze, na których składano bóstwom mnóstwo ofiar, jak podają to zachowane teksty. Ołtarze były budowane z surowej cegły. W Mari odnaleziono także podstawę do umieszczania w niej maceb i przynajmniej jedną nieuszkodzoną macebę. Jest ona starsza niż podobne odkopane w Ras Szamra, Gezer i Byblos.

W zachodniej części miasta odkryto natomiast świątynię bogini Isztar. Wykopaliska odsłoniły fragmenty jej sanktuarium, pochodzące z różnych epok. Wśród znalezisk było wiele cennych przedmiotów stanowiących wota religijne, m.in. inskrybowana figura króla Ishqi-Mari<sup>6</sup> oraz statuetki innych ludzi w pełnej nabożeństwa ze złożonymi rękami<sup>7</sup>.

W okresie powojennym kontynuowane były prace w tzw. dzielnicy świątyń. Obok wcześniej rozpoznanych świątyń Dagana, Ninhursag i Isztar, określono przybytki poświęcone Ninni-zazowi i Szamaszowi. Prowadzone były dalsze

---

<sup>5</sup> Por. J. Meuszyński, *Odkrywanie Mezopotamii*, s. 249; J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Wrocław 1982, s. 189. Zabłocka wspomina, że w latach siedemdziesiątych XX wieku liczba odkrytych tabliczek przekroczyła 25 tys. (zob. J. Zabłocka, tamże), ale we współczesnych informacjach podaje się zazwyczaj, że w Mari odnaleziono ponad 20 tys. tabliczek.

<sup>6</sup> Znajduje się ona w Muzeum Narodowym w Aleppo (Syria). Figura stojącego władcy jest wykonana z gipsu, jej wysokość wynosi ok. 28 cm, szerokość zaś 10 cm. Datowana jest na okres 2400-2250 przed Chr. Jest to jedyna odnaleziona statułka tego władcy. Napis na niej brzmi: „Ishqi-Mari, król Mari, wielki ‘ensi’ Enlila, poświęcił tę statułkę dla Inanny”.

<sup>7</sup> W Muzeum Narodowym w Damaszku (Syria) przedstawiana jest np. jedna z wielu takich figur odnalezionych w świątyni Ninni-zaza. Statułka wykonana z gipsu ma wysokość 53 cm, szerokość 18 cm. Czas jej powstania datowany jest na połowę III tysiąclecia przed Chr.

wykopaliska celem poznania wcześniejszych okresów istnienia Mari, zarówno na terenie sakralnym, jak i na terenie pałacu, gdzie odkryto ślady przynajmniej dwóch wcześniejszych pałaców, sięgających IV tysiąclecia. Wśród odnalezionych w tym czasie w pałacu przedmiotów należy wspomnieć słynny „skarb z Mari”, czyli paciorek z lapis-lazuli z inskrypcją klinową, z której wynika, że był to dar króla z I dynastii z Ur – Mesanepady<sup>8</sup>. Wskazuje on na to, że już w pierwszej połowie III tysiąclecia przed Chr. miasta Ur i Mari, mimo dzielącej je odległości, utrzymywały wzajemne kontakty. Na podstawie rozplanowania świątyń tego okresu, wykazujących podobieństwa do świątyni z IV tysiąclecia w Byblos, można natomiast mówić o wpływach kananejskich. Wpływy zachodnie obejmowały także wyspy Kretę i Cypr.

Po zniszczeniu przez wojska Hammurabiego Mari nie odzyskało już nigdy dawnej świetności. Nie znikło jednak od razu bez śladu, gdyż miały tam jeszcze siedzibę garnizony asyryjskie, a w epoce Seleucydów przybyli nowi koloniści.

Na miejscu w Mari można oglądać część wykopalisk udostępnionych zwiedzającym. Znaleźiska z Mari trafiły także do muzeów w Damaszku i Aleppo w Syrii oraz do Paryża. W Muzeum Narodowym w Damaszku znajduje się m.in. figura króla Iku Szmagana i „skarb z Ur”<sup>9</sup>. W Aleppo można zobaczyć tabliczki klinowe i figury, m.in. królów Isztup Illum i Lamgi-Mari, boginię z naczyniem na wodę i jednego z lwów z brązu, strzegącego wejścia do świątyni Dagana. Muzeum Luwr w Paryżu posiada m.in. malowidła ściennie z Mari z II tysiąclecia przed Chr., przedstawiające scenę inwestytury, składanie ofiar, zbieranie podatków, dwie boginie z naczyniami na wodę, zwierzęta i drzewa, ponadto figurę urzędnika Ebih-il<sup>10</sup>, głowę figury bogini Isztar i inne eksponaty.

Zabezpieczenie zbiorów i opublikowanie wyników wykopalisk, zwłaszcza odkrytych tekstów, wymagało czasu i trwa po dzień dzisiejszy. Parrot jako kurator Francuskiego Muzeum Narodowego i dyrektor Muzeum Luwr wydał szereg publikacji na temat odkryć w Mari. Teksty z archiwów królewskich w Mari zaczęto publikować w 1946 roku, a ich przekłady od 1950 roku<sup>11</sup>. Do roku 1999 ukazało się 28 tomów, co stanowi tylko część odkrytych tabliczek. Opublikowano następujące teksty: korespondencję Šamši-Addu i jego synów (*ARM*

<sup>8</sup> W dalszych pracach odkryto ok. 300 tabliczek współczesnych temu królowi (zob. J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu*, s. 189).

<sup>9</sup> Do tego zbioru należy m.in. cenny „ryngraf” z połowy III tysiąclecia przed Chr., wykonany z lapis-lazuli i złota (wymiary 12 x 13 cm, grubość 1 cm).

<sup>10</sup> Statuetka siedzącego urzędnika wykonana jest z alabastru i lapis-lazuli, jej wysokość 52,5 cm, szerokość ok. 20 cm. Datowana jest na ok. 2600-2330 przed Chr.

<sup>11</sup> Jako pierwszy tom serii *Archives royales de Mari (ARM)* ukazała się publikacja G. Dossin, *Correspondance de Šamši-Addu et de ses fils*, Paris 1950.

I i IV), Kibri-Dagana, gubernatora Terqa (*ARM III*), Iasmah-Addu (*ARM V*), Bahdi-Lim (*ARM VI*), Yaqqim-Addu, gubernatora Sagaratum (*ARM XIV*), gubernatorów Qattunân (*ARM XXVII*), listy królewskie z czasów Zimri-Lima (*ARM XXVIII*) oraz różne inne listy (*ARM II, X i XXVI/1-3*); szereg tekstów ekonomicznych i administracyjnych (*ARM VII, IX, XI-XII, XIX, XXI-XXV*) oraz tekstów prawnych (*ARM VIII*). W ostatnich latach ukazały się nowe opracowania i przekłady niektórych tekstów z Mari<sup>12</sup>.

## 2. Odkrycia w Mari a studia biblijne

Wykopaliska dostarczyły bogatego materiału pisanego i niepisanego. Nadal trwają prace nad publikacją znalezionych tekstów. Jednocześnie od samego początku, już przez A. Parrota, były przedstawiane znaleziska i wyniki ich badań, mające znaczenie dla studiów biblijnych<sup>13</sup>. Ale rozczarowany by został ten, kto oczekiwałby świadectw bezpośrednio odnoszących się wydarzeń i danych biblijnych. Wykopaliska i zabytki z Mari stanowią przede wszystkim cenny materiał dla poznania historii i życia samych mieszkańców Mari oraz Mezopotamii w okresie istnienia i działalności państwa Mari. Dla badań biblijnych szereg z tych zabytków i tekstów wnosi materiał porównawczy. Nie przedstawię ich tutaj wszystkich, lecz będę chciał raczej wskazać główne miejsca i kierunki wykorzystania informacji, uzyskanych w toku badania tekstów i innych zabytków Mari. Posłużę się przy tym w dużej mierze uwagami Abrahama Malamata, jednego z bardziej doświadczonej badaczy Mari i Biblii, zamieszczonymi we wprowadzającym artykule jego publikacji *Mari and the Bible*<sup>14</sup>.

W XX wieku, w kontekście tak wielu odkryć archeologicznych, pogłębiona została metodologia badań porównawczych. Bazuje ona na założeniu, że kulturę i zjawiska socjologiczne danej społeczności, zarówno starożytnej, jak i współczesnej, można lepiej poznać na bazie metod porównawczych. To podejście sprawdziło się w odniesieniu do wielu nauk humanistycznych i społecznych, między innymi historii i religii, socjologii, antropologii czy językoznawstwa. Unikając skrajnych opinii, z jednej strony odrzucających zupełnie wartość me-

---

<sup>12</sup> J.J.M. Roberts, *The Mari Prophetic Texts in Transliterations and English Translation*, [w:] „The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays”, Winona Lake, IN, 2002, ss. 157-253; W. Hempel, *Letters to the King of Mari: A New Translation. With Historical Introduction, Notes and Commentary* (Mesopotamian Civilizations 12) Winona Lake, IN, 2003.

<sup>13</sup> A. Parrot, *Tablettes de Mari et l'Ancien Testament*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 30 (1950), ss. 1-11; tenże, *Mari et l'Ancien Testament*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 35 (1955), ss. 117-120.

<sup>14</sup> *Mari and the Bible: A Comparative Perspective*, w: A. Malamat, *Mari and the Bible* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 12), Leiden-Boston-Köln 1998, ss. 1-10.



to porównawczych, a z drugiej uznających je za jedyne do poznania określonej kultury, trzeba uznać jej wartość i użyteczność także w zastosowaniu do badań kultur starożytnego Bliskiego Wschodu<sup>15</sup>. Malamat słusznie zaznacza, że w metodzie porównawczej trzeba przedstawić nie tylko podobieństwa i analogie, lecz także zbadać różnice i kontrasty. Porównanie musi mieć charakter znaczący, aby wnioski nie były powierzchowne. Ze względu na odległość miejsca i czasu pomiędzy Izraelem a Mari, należy raczej wykluczyć porównania typu historyczno-genealogicznego. Natomiast możliwe jest porównanie typowych zjawisk, podobnych zwyczajów, odpowiadających sobie instytucji oraz zasad<sup>16</sup>.

Jednym z podstawowych i na solidnych podstawach opartych badań porównawczych jest analiza etniczno-językowa. To porównanie bazuje bowiem na onomastyce i terminologii, zarówno na pojedynczych słowach i terminach, jak i typowych zwrotach językowych<sup>17</sup>. Wystarczy wspomnieć, że spora część ludu Mari to Semici zachodni lub Amoryci, podobnie jak patriarchowie Izraela. Język tych ludów miał wspólne korzenie w amoryckich dialektach. To chociażby wyjaśnia podobieństwo imion w rodzie patriarchów i tych napotykanych w tekstach z Mari. Dzięki temu można było na przykład potwierdzić starożytność używania imienia Jakub i imion własnych podawanych w najstarszych tekstach Pięcioksięgu<sup>18</sup>, czy też zasadność tłumaczenia niekiedy hebrajskiego terminu *šōfer* („sędzia”) w szerszym znaczeniu jako „władca”, podobnie jak to stosowano w Mari<sup>19</sup>.

Aspekt chronologii nie jest tak istotny w badaniu porównawczym, jak by się to mogło wydawać. Ale też i faktem jest, iż w odniesieniu do Biblii ustalenie chronologii czasu patriarchów i początków Izraela stanowi wciąż problem.

<sup>15</sup> A. Malamat, *Mari and the Bible*, s. 2. Zob. M. Malul, *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies*, Neukirchen-Vluyn 1990. O zastrzeżeniach wobec stosowania tej metody w studiach biblijnych pisał już wcześniej S. Talmon, *The 'Comparative Method' in Biblical Interpretation – Principles and Problems*, „Supplement Vetus Testamentum” 29 (1977), ss. 320-356.

<sup>16</sup> A. Malamat, *Mari and the Bible*, ss. 2-3.

<sup>17</sup> W *Mari and the Early Israelite Experience* (1989) Malamat podaje listę 40 terminów zachodnio-semickich odnalezionych w Mari. Zob. tenże, *A Recently Discovered Word for "Clan" in Mari and its Hebrew Cognate*, [w:] *Solving Riddles and Untying Knots* (FS J.C. Greenfield), 1995, ss. 175-179 (= 1998, A. Malamat, *Mari and the Bible*, ss. 165-167); A. Marzel, *Mari clauses in "casuistic" and "apodictic" styles*, „Catholic Biblical Quarterly” 33 (1971), ss. 333-364; 492-509; J. MacDonald, *The argument that West Semitic dawidum originally meant „champion”*, w: „Abr-Nahrain” 18 (1977-78), ss. 52-71.

<sup>18</sup> Zob. A. Malamat, *Mari and the Bible*, s. 8; Ch.F. Jean, *Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari et dans les plus anciens textes du Pentateuque*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 35 (1955), ss. 121-128.

<sup>19</sup> Zob. A. Malamat, *Mari and the Bible*, s. 8.

Również badania nad powstaniem najstarszych tekstów biblijnych nie dały do tej pory jednoznacznej odpowiedzi. Jeśli chodzi o Mari, to najbardziej znaczące dokumenty pochodzą z okresu starobabilońskiego (I poł. XVIII w. przed Chr.), a więc jeśli nie pewne, to przynajmniej możliwe jest, że wczesna historia Izraela przypada na ten sam okres. W badaniach porównawczych Biblii i Mari mamy zatem prace na temat okresu patriarchów, ze szczególnym uwzględnieniem formy życia patriarchów<sup>20</sup>. W poznaniu historii Palestyny służą także badania dotyczące miast i ludności Kanaanu.

Badania porównawcze w aspekcie geograficznym przyniosły szereg interesujących wyników. W grupie tekstów z Mari odnaleziono wzmiankę o regionie, który do tej pory tylko w Biblii był nazywany „Aram Naharaim”. Aktualnie byłby to obszar, znajdujący się między rzekami Habur i Eufrat. Dokumenty z Mari wielokrotnie wzmiankują dwa miasta Haran i Nahor, które w Biblii były miastami przodków, zamieszkujących w tym regionie, jako centra klanowej działalności nomadów. Teksty z Mari rzucają także światło na wspomniane w Biblii wędrówki patriarchów z Mezopotamii na zachód. Dokumenty wspominają bowiem często o podróżach posłańców i kupców pomiędzy środkowym Eufratem i Syrią, a nawet Palestyną<sup>21</sup>. Ważniejsza jest jeszcze wzmianka o wędrówkach grup nomadów. Teksty z Mari potwierdzają znany z Biblii obraz wędrowania w jedną i drugą stronę tzw. Żyznego Półksiężyca. To dotyczy także nomadów, co do których dotychczas powszechnie uważano, że ich wędrówki odbywały się inaczej (na zewnątrz pustyni i z powrotem).

Ponadto należy wspomnieć o nazwach miejsc wspólnych dla Mari i Biblii. Przede wszystkim w dokumentach z Mari mamy najstarszą obecnie znaną wzmiankę o nazwie ziemi Kanaan, a dokładnie mówi się o „ludzie Kanaanu”: *Lû Kinahnum*. Wskazuje ona na to, że już w I połowie II tysiąclecia przed Chr. to określenie było używane. Wielokrotnie wspomniane jest w tekstach z Mari biblijne miasto Chasor (Hazor)<sup>22</sup>. To potwierdzałoby jego wysoką pozycję w Ka-

---

<sup>20</sup> Zob. J.C.L. Gibson, *Light from Mari on the patriarchs*, „Journal of Semitic Studies” 7 (1962), ss. 44-62; K. Janitz, *Wer ist Amraphel in Genesis 14*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 70 (1958), ss. 255-256; I. Cornelius, *Genesis 26 and Mari: the dispute over water and the socio-economic way of life of the patriarchs*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 12 (1984), ss. 53-61; N.K. Weeks, *Man, Nuzi, and patriarchs*, w: „Abr-Nahrain” 16 (1975-76) ss. 73-82.

<sup>21</sup> I. Cornelius, *The commercial relations of Canaan in the second millennium BC - a discussion of the cuneiform texts from Mari and Ugarit*, [w:] M. Sharon [red.], *The Holy Land in history and thought*, 1988, ss. 14-32.

<sup>22</sup> Malamat, który kilkakrotnie zabierał głos na temat Hazor, wspomina o blisko 20 znanych wzmiankach o Hazor w tekstach z Mari, traktujących o różnych sprawach. Zob. A. Malamat, *Mari and the Bible*, s. 5.

naanie w okresie zdobywania go przez Izraelitów: Joz 11, 10 wspomina, że „Chasor było niegdyś stolicą wszystkich tych królestw”, a jego władca nazywany był „królem Kanaanu” (Sdz 4, 2). Nic więc dziwnego, że jedną z żon Zimri-Lima, ostatniego króla Mari, była księżniczka Atar-aya z Chasor<sup>23</sup>.

Następne pole porównania pomiędzy Mari i Biblią to zagadnienia społeczne. Obecnie świadectwa z Mari i z Biblii stanowią pierwszorzędne źródło do poznania społeczności semi-nomadów jako rozwiniętej i pełnej życia wspólnoty. Zarówno w Mari, jak w Biblii ta społeczność jest typu patriarchalnego, a jej podstawą są duże rodziny, które połączone tworzą większe grupy i cały klan<sup>24</sup>. Charakterystyczna dla obrazu życia społecznego w Mari jest koegzystencja różnych form, od życia nomadycznego do osiadłego. To wskazuje, że proces asymilacji przybyłych z Zachodu semickich nomadów wśród osiadłej ludności akkadyjskiej i staro-babilońskiej następował powoli i spokojnie. Wydaje się to bardziej realistyczną sytuacją od biblijnego przedstawienia przejścia od życia nomadycznego do osiadłego wraz z zajęciem Kanaanu.

Następnym zakresem porównania Mari i Biblii są instytucje i rytuały. Badania porównawcze zajęły się m.in. rytuałami zawierania przymierzy w Mari i Biblii<sup>25</sup>, przekazywania znaków wzywających do wojennej wyprawy na mocy przymierza<sup>26</sup>, instytucjami dworu królewskiego<sup>27</sup> i praktykami kultu<sup>28</sup>. Najwię-

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 6.

<sup>24</sup> Zob. A. Malamat, *Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions*, „Journal of the American Oriental Society” 82 (1962), ss. 143-150; tenże, *Pre-monarchical social institutions in Israel in light of Mari*, [w:] J. Emerton [red.], *Congress Volume, Jerusalem 1986, 1988*, ss. 165-176; tenże, *A Recently Discovered Word for “Clan” in Mari and its Hebrew Cognate*, [w:] *Solving Riddles and Untying Knots* (FS J.C. Greenfield), 1995, ss. 175-179 (= 1998, A. Malamat, *Mari and the Bible*, ss. 165-167).

<sup>25</sup> Zob. M. Held, *Philological notes on the Mari covenant rituals*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” nr 200, ss. 32-40 (1970 D); A. Malamat, *A Note on the Ritual of Treaty making in Mari and the Bible*, „Israel Exploration Journal” 45 (1995), ss. 226-229 (=1998, Malamat, *Mari and the Bible*, ss. 168-171).

<sup>26</sup> Zob. G. Wallis, *Eine parallele zu Richter 19:29ff und 1Sam 11:5ff aus dem Briefarchiv von Mari*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 64 (1952) nr 1, ss. 57-61.

<sup>27</sup> Zob. H. Sauren, *L'intronisation du roi en Israël à la lumière d'une lettre de Mari*, [w:] „Orientalia Lovaniensia Periodica” 2 (1971), ss. 5-12; E.A. Speiser, *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 149 (1958), s. 17nn; K. Luke, *Light from Mari on David's census* [2 Sam 21:1-14; 24], „Indian Journal of Theology” 32 (1983) JI-D, ss. 70-89; A. Malamat, *Is there a Word for the Royal Harem in the Bible? The inside Story*, w: „Pomegranates and Golden Bells” (FS J. Milgrom), Winona Lake, IN, 1995, ss. 785-787 (= 1998, A. Malamat, *Mari and the Bible*, ss. 172-174).

<sup>28</sup> Zob. A. Parrot, *Autels de terre à Mari*, [w:] A. Kuschke [red.], *Archäologie und Altes Testament*, 1970, ss. 219-224.

cej jednak miejsca poświęcono badaniu profetyzmu<sup>29</sup>, który w swej formie intuicyjnej, czyli bez stosowania magicznych i spektakularnych praktyk, miał skromne początki w Mari, a szczyt osiągnął w Biblii. W Mari proroctwa ograniczały się do przedstawiania królowi lub jego delegatom poleceń bóstw dotyczących spraw materialnych, dla dobra króla i lokalnej społeczności. Obecnie znanych jest ok. 55 tekstów z Mari zawierających proroctwa lub sny prorocze<sup>30</sup>. Publikacje na ich temat poruszają zarówno zagadnienia ogólne, dotyczące powstania i form profetyzmu, jak też poszczególnych proroków i proroctw.

### **ANEKS: Publikacje na temat Mari a Biblia**

W porównaniu z sytuacją bibliografii polskiej lista powojennych publikacji obcojęzycznych na temat odkryć Mari i ich znaczenia dla studiów biblijnych przedstawia się bogato. Na przykład bibliografia biblijna, opracowana na podstawie indeksu czasopism z lat 1949-93 i indeksu prac zbiorowych z lat 1960-92<sup>31</sup>, wymienia 83 artykuły w specjalistycznych czasopismach, trzy prace zbiorowe oraz 59 artykułów, zamieszczonych w tych i innych pracach zbiorowych. Do tego należy dodać publikacje monograficzne o Mari. Podobnie było i w latach 1994-2004. Ponadto należy uwzględnić, że w wielu publikacjach na temat starożytnego Bliżniego Wschodu zostały uwzględnione odkrycia w Mari, ale opracowanie takiej bibliografii wymagałoby studiów o wiele szerzej zakrojonych.

Poniżej zamieszczam własny wybór poszczególnych pozycji bibliograficznych według podziału na prace zbiorowe i monografie oraz artykuły w pracach zbiorowych i czasopismach, z uwzględnieniem chronologii.

#### *1. Prace zbiorowe i monografie:*

1967, *La civilization de Mari*, Paris

1968, F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg

1982, A. Schmitt, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel*, Stuttgart

1982-97, *Mari. Annales de recherches interdisciplinaires*, 1-8, red. J. Margueron, J.-M. Durand, Paris

1987, *Miscellanea Babylonica: Mélanges offerts á Maurice Birot*, red. J.-M. Durand, J.-R. Kupper, Paris

---

<sup>29</sup> Ze względu na ilość publikacji nie podaję ich w przypisie, lecz odsyłam do zamieszczonego aneksu.

<sup>30</sup> Zob. A. Malamat, *Mari and the Bible*, s. 60.

<sup>31</sup> Są to: *Religion Index One: Periodicals 1949-93* i *Religion Index Two: Multi-Author Works 1960-92*, wykorzystane w multimedialnym programie bibliograficznym *Biblical Studies. Indexing of Journals Articles and Essays 1949-1993* (ATLA, 1994).

- 1989, A. Malamat, Mari and the Early Israelite Experience (Schweich Lectures 1984), London-Oxford  
 1992, Mari in retrospect: fifty years of Mari and Mari Studies, red. G.D. Gordon, Winona Lake, IN  
 1998, A. Malamat, Mari and the Bible (Studies in History and Culture of the Ancient Near East 12), Leiden-Boston-Köln /zbiór jego artykułów wcześniej opublikowanych/

## 2. *Artykuły:*

- 1950, A. Parrot, Tablettes de Mari et l'Ancien Testament, RHPR 30 (1950) 1-11  
 1952, G. Wallis, Eine parallele zu Richter 19:29ff und 1Sam 11:5ff aus dem Briefarchiv von Mari, ZAW 64 (1952) nr 1, 57-61  
 1955, Ch.F. Jean, Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari et dans les plus anciens textes du Pentateuque, RHPR 35 (1955) 121-128  
 1955, A. Parrot, Mari et l'Ancien Testament, RHPR 35 (1955) 117-120  
 1955, J.N. Schofield, Some archaeological sites and the Old Testament: Mari and the Old Testament, ExpT 66 (1955) My, 250-252  
 1957, B. Wodecki, Wykopiska z Mari a Stary Testament, RBL 10 (1957) nr 1, s. 9-23  
 1958, K. Janitz, Wer ist Amraphel in Genesis 14, ZAW 70 (1958) 255-256  
 1958, E.A. Speiser, Census and Ritual Expiation in Mari and Israel, BASOR nr 149, 17nn  
 1960, G.R. Castellino, L'abito di nozze nella parabola del convito e una lettera di Mari (Mt 22,1-14), Estudios Ecclesiasticos 34 (1960) nr 134-135, 819-824  
 1962, J.C.L. Gibson, Light from Mari on the patriarchs, JSS 7 (1962) Spr, 44-62  
 1962, A. Malamat, Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions, JAOS 82 (1962) 143-150  
 1962, A. Vincent, Jéricho une hypothèse, w: Melanges offerts au Père R. Monterde, red. M. Dunand i in., 79-90  
 1966, F. Nötscher, Prophetie im Umkreis des alten Israel, BZ ns 10 (1966) JI, 163-197  
 1967, J.H. Hayes, Prophetism at Mari and Old Testament parallels, Anglican Theological Review 49 (1967) O, 397-409  
 1967, A. Malamat, Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible, /in hebrew/, w: E.L. Sukenik memorial volume, red. N. Avigad i in., 231-240 /rev. english version: SVT XV (1966) 207-227/  
 1968, H.B. Huffmon, Prophecy in the Mari letters, BA 31 (1968) D, 101-124  
 1969, M.J. Buss, Mari prophecy and Hosea, JBL 88 (1969) S, 338  
 1969, W.L. Moran, New evidence from Mari on the history of prophecy, Biblica 50 (1969) 15-56

- 1969, A. Petitjean, J. Coppens, Mari et l'Ancien Testament, w: De Mari à Qumran: J. Coppens, red. H. Cazelles i in., 3-13.
- 1970, M. Held, Philological notes on the Mari covenant rituals, BASOR nr 200, 32-40 (1970 D)
- 1970, J.F. Ross, Prophecy in Hamath, Israel and Mari, HTR 63 (1970) Ja. 1-28
- 1970, A. Malamat, Northern Canaan and the Mari texts, w: Near Eastern archaeology in the 20<sup>th</sup> cent. red. J.A. Sanders, 164-178
- 1970, A. Parrot, Autels de terre à Mari, w: Archäologie und Altes Testament, red. A. Kuschke, 219-224
- 1970, S.D. Walters, Prophecy in Mari and Israel, JBL 89 (1970) Mr. 78-81
- 1971, J.G. Heintz, Aux origines d'une expression biblique: umusu qerbu in ARM 10/6, 8<sup>?</sup>, VT 21 (1971) 528-540
- 1971, J.G. Heintz, Prophetie in Mari und Israel, Biblica 52 (1971) 543-555
- 1971, H.B. Huffmon, Yahweh and Mari, w: Near Eastern studies in honor of W. Albright, red. H. Goedicke, 283-289
- 1971, A. Malamat, Syro-Palestinian destinations in a Mari tin inventory, IEJ 21 (1971) nr 1, 31-38
- 1971, A. Marzel, Mari clauses in "casuistic" and "apodictic" styles, CBQ 33 (1971) 333-364; 492-509
- 1971, L.M. Muntingh, The city which has foundations: Hebrews 11:8-10 in the light of the Mari texts, w: De fructu oris sui, red. J. Eybers i in., 108-120
- 1971, H. Sauren, L'intronisation du roi en Israël à la lumière d'une lettre de Mari, w: Orientalia Lovaniensia Periodica 2 (1971) 5-12
- 1972, J.G. Heintz, Langage prophétique et style de cour selon Archives royales de Mari, X et l'Ancien Testament, w: Semitica, vol. 22, red. J. Heintz i in., 5-12
- 1972, K. Koch, Die Briefe "prophetischen" Inhalts aus Mari: Bemerkungen zu Gattung und Sitz in Leben, UF 4 (1972) 53-77
- 1972, W. von Soden, Die Fürstin zubultum von Ugarit in Mari: Altbab ga'l'm hebr ga'a „sich überheben“, UF 4 (1972) 159-160
- 1974, E. Lipinski, Le Recit de 1Rois 12:1-19 à la lumière de l'ancien usagé de l'Hébreu et de nouveaux textes de Mari, VT 24 (1974) 430-437
- 1975, J.F. Craghan, Mari and its prophets: the contributions of Mari to the understanding of Biblical prophecy, Biblical Theology Bulletin nr 5, 32-55
- 1976, V.W. Rabe, Origins of prophecy, BASOR nr 221, 125-128
- 1976, N.K. Weeks, Man, Nuzi, and patriarchs, w: Abr-Nahrain 16 (1975-76) 73-82
- 1977, D. Pardee, Literary sources for the history of Palestine and Syria: the Mari archives, Andrews University Seminary Studies 15 (1977) Aut 189-234  
oraz ten sam tytuł: D. Pardee i J.T. Glass, BA 47 (1984) Je 88-99/
- 1977, A. Parrot, Archéologie Mariote et Ancien Testament, RHPR 57 (1977) nr 3, 353-356

- 1977, W.E. Rast, Cakes for the Queen of Heaven, w: Scripture in history and theology, red. A. Merrill, 167-180.
- 1978, J. MacDonald, The argument that West Semitic *dawidum* originally meant „champion”, w: Abr-Nahrain 18 (1977-78) 52-71
- 1978, L.M. Muntingh, Israelite-Amorite political relations during the second millennium BC in the light of Near Eastern politics, w: Atti, 2o Congresso Internazionale di Linguistica Camito-Semitica, red. P. Fronzarolli, 211-236
- 1980, A. Malamat, A Mari prophecy and Nathan's dynastic oracle, w: Prophecy: essays presented to Georg Fohrer (BZAW 100, red. J. Emerton) 69-82 (= 1998, Mari and the Bible, 106-121)
- 1981, J.G. Heintz, Prophétisme et guerre sainte selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament, Etudes Théologiques et Religieuses 56 (1981) nr 1, 47-49
- 1982, J.-M. Durand, In vino veritas [ARM X 4; drinking wine as divination technique at Mari; parallels with Isa 28:7, Mic 2:11], Revue d'Assyrologie et d'archéologie orientale 76 (1982) nr 1, 43-50
- 1982, E.E. Knudsen, The Mari Akkadian shift and the treatment of l'h formations in biblical Hebrew, JNES 41 (1982) Ja 35-43
- 1982, A. Malamat, Silver, gold and precious stones from Hazor: trade and trouble in a new Mari document, JJS 33 (1982) Spr-Aut 71-79 /?= BA 46 (1983) Sum 169-174/
- 1983, K. Luke, Light from Mari on David's census [2 Sam 21:1-14; 24], Indian Journal of Theology 32 (1983) JI-D, 70-89
- 1984, I. Cornelius, Genesis 26 and Mari: the dispute over water and the socio-economic way of life of the patriarchs, JNSL 12 (1984) 53-61
- 1984, B. Lafont, Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad, Revue d'Assyrologie et d'archéologie orientale 78 (1984) nr 1, 7-18
- 1984, A. Lemaire, Mari, the Bible and the Northwest Semitic World, BA 47 (1984) Je 101-108
- 1985, A. Finet, Le port d'Emar sur l'Euphrate, entre le royaume de Mari et le pays de Canaan, w: The Land of Israel, red. E. Lipinski, 27-38
- 1985, A. Malamat, Amm luebadad yiskon: a report from Mari and an oracle of Balaam [Num 23:6], JQR 76 (1985) nr 1, 47-50
- 1985, A. Malamat, Mari and early Israel, w: Biblical archaeology today, red. J. Amitai, 235-243
- 1986, M. Anbar, The kings of the Bini-Yamina tribes in the Mari texts, w: Proc., 9<sup>th</sup> World Congress of Jewish Studies, red. R. Givon, M. Anbar I in., 13-17
- 1986, E. Neufeld, The earliest document of a case of contagious disease in Mesopotamia (Mari tablet ARM X 129), JANES 18 (1986) 53-66
- 1987, H. Cazelles, Consécration d'enfants et de femmes, w: Miscellanea Babylonica (zbior. 1987) 45-49

- 1987, W.G. Lambert, A list of gods' names found at Mari, w: *Miscellanea Babylonica* (zbior. 1987) 181-190
- 1987, A. Malamat, A Forerunner of Biblical Prophecy: *The Mari Documents*, w: *Ancient Israelite Religion*, red. P.D. Miller Jr, P.D. Hanson i in., Philadelphia, 33-52
- 1987, J.C. Margueron, Mission archéologique de Mari (1984-86), *Syria* 64 (1987) nr 3-4, 275-277
- 1987, K. van der Toorn, From patriarchs to prophets: a reappraisal of charismatic leadership in ancient Israel, *JNSL* 13 (1987) 191-218
- 1987, K. van der Toorn, L'oracle de victoire comme expression prophétique au Proche-Orient ancien, *RB* 94 (1987) 63-97
- 1988, I. Cornelius, The commercial relations of Canaan in the second millennium BC - a discussion of the cuneiform texts from Mari and Ugarit, w: *The Holy Land in history and thought*, red. M. Sharon, 14-32
- 1988, A. Malamat, Pre-monarchical social institutions in Israel in light of Mari, w: *Congress Volume, Jerusalem 1986*, red. J. Emerton, 165-176
- 1989, A. Malamat, Hazor once again in new Mari documents, w: *Reflets des deux fleuves* (FS A. Finet, *Akkadica Suppl.* 6), red. M. Lebeau, Ph. Talon, 117-118
- 1989, A. Malamat, Parallels between the New Prophecies from Mari and Biblical Prophecy, w: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 4 (1989) 61-64 (= 1998, *Mari and the Bible*, 122-127)
- 1989, I. Nakata, A further Look at the Institution of sugagutum in Mari, *JANES* 19 (1989) 113-118
- 1990, J.M. Sasson, Mari Historiography and the Yakhdam-Lim disc inscription, w: *Lingering over words* (red. T. Abusch i in.) 439-449
- 1991, A. Malamat, New Light from Mari (ARM XXVI) on Biblical Prophecy (III-IV), w: *Storia e tradizioni di Israele*, red. D. Garrone i in. 185-190 (= 1998, *Mari and the Bible*, 128-133)
- 1991, A. Malamat, The Secret Council and Prophetic Involvement in Mari and Israel, w: *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (FS S. Herrmann, red. R. Liwak i in.), Stuttgart, 231-236 (= 1998, *Mari and the Bible*, 134-141)
- 1992, M. Bonechi, J.-M. Durand, Oniromancie et magie à Mari à l'époque d'Ebla, w: *Literature and literary language at Ebla*, red. P. Fronzarolli, 151-161
- 1992, V. Hurovitz, The expression l'qsamîm beyadam (Num 22:7) in light of divinatory practices from Mari, *Hebrew Studies* 33 (1992) 5-15
- 1992, O. Loretz, Die Entstehung des Amos-Buches im Licht der Prophetien aus Mari, Assur, Ishchali und der Ugarit-Texte; Paradigmenwechsel in der Prophetenbuchforschung, *UF* 24 (1992) 179-215



- 1992, J. Safren, „He restored my soul”: a biblical expression and its Mari counterpart, w: Mari in retrospect (zbior. 1992)
- 1993, R.P. Gordon, From Mari to Moses: Prophecy at Mari and in Ancient Israel, w: red. H.A. McKay, D.J. Clines, Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages, Sheffield 1993 63-79
- 1993, S.B. Parker, Official attitudes toward prophecy at Mari and in Israel, VT 43 (1993) 50-68
- 1995, A. Malamat, A Note on the Ritual of Treaty making in Mari and the Bible, IEJ 45 (1995) 226-229 (=1998, Malamat, Mari and the Bible, 168-171)
- 1995, A. Malamat, A Recently Discovered Word for “Clan” in Mari and its Hebrew Cognate, w: Solving Riddles and Untying Knots (FS J.C. Greenfield) 175-179 (= 1998, Mari and the Bible, 165-167)
- 1995, A. Malamat, Is there a Word for the Royal Harem in the Bible? The *inside* Story, w: Pomegranates and Golden Bells (FS J. Milgrom), Winona Lake, IN, 785-787 (= 1998, Malamat, Mari and the Bible, 172-174)
- 1995, A. Scharf, Combining Prophetic Oracles in Mari Letters and Jeremiah 36, JNES 23 (1995) 75-93
- 1998, A. Malamat, The sacred sea, w: Sacred Space: Shrine, City, Land, red. B.Z. Kedar, R.J.Z. Werblowsky, Basingstoke UK – Jerusalem (= 1998, A. Malamat, Mari and the Bible, 24-32)
- 1998, A. Malamat, Episodes involving Samuel and Saul and the Prophetic Texts from Mari, w: Hesed we Emet (FS E.S. Frerichs), red. J. Magnès, S. Gitin, Providence, RI (= 1998, Mari and the Bible, 102-105)
- 1998, A. Malamat, New Mari Documents and Prophecy in Ezekiel, w: Mari and the Bible, 142-150

## Summary

### *Rediscovering Mari: archeological Discoveries in Mari and biblical Studies*

2003 marked the 70<sup>th</sup> anniversary of the archeological discovery of the city-state of Mari, located on the midpoint of the River Euphrates. The significance of this discovery for biblical studies is comparable to the discoveries of Qumran, Jericho, Ras Shamra (Ugarit), Ebla, Tell el-Amarna and ancient Mesopotamian cities (Ur, Babylon, Nineveh). The author of this article reviews and summarizes the importance of this discovery to biblical studies. He begins by summarizing the discoveries made in Mari and the continued archeological works, the more significant discoveries and their availabilities. This is followed by a discussion of the meaning of these discoveries for biblical studies. The value of these discoveries (approximately 23 thousand documents), prove to be valuable in providing a deeper insight into the biblical world. The author describes

the method and the major points of comparison between the discoveries in Mari and the Bible. The appendix of this article contains a bibliography of the major post-World War II publication regarding Mari and the Bible. (as)

Wykaz skrótów:

- BA - „Biblical Archaeologist” (New Haven)
- BASOR - „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” (New Haven)
- BZ - „Biblische Zeitschrift” (Paderborn)
- BZAW - „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” (Berlin)
- CBQ - „Catholic Biblical Quarterly” (Washington)
- HTR - „Harvard Theological Review” (Cambridge)
- IEJ - „Israel Exploration Journal” (Jerusalem)
- JANES - „Journal of the Ancient Near Eastern Society” (NY)
- JBL - „Journal of Biblical Literature” (Philadelphia)
- JNES - „Journal of Near Eastern Studies” (Chicago)
- JNSL - „Journal of Northwest Semitic Languages” (Stellenbosch)
- JQR - „Jewish Quarterly Review” (Philadelphia)
- JSS - „Journal of Semitic Studies” (Manchester)
- RB - „Revue biblique” (Paris)
- RBL - „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (Kraków)
- RHPR - „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” (Strasbourg)
- SVT - „Supplement Vetus Testamentum” (Leiden)
- UF - „Ugarit-Forschungen” (Neukirchen)
- VT - „Vetus Testamentum” (Leiden)
- ZAW - „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” (Berlin)



## LA TUTELA PENALE DELLA DIGNITÀ DELLA PERSONA UMANA NEI DISCORSI DI GIOVANNI PAOLO II AL TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA

### 1. Nozioni preliminari

L'argomento riguardante la tutela penale della persona umana, ai fini dell'affermazione e promozione dei suoi diritti e dei suoi valori inalienabili di libertà, di inviolabilità, di sviluppo, va affrontato in tutta la problematica giuridica prendendo in considerazione la visione della persona e i suoi diritti fondamentali. "Due esigenze allora si impongono al vostro specifico ufficio: quella di salvaguardare l'immutabilità della legge divina e la stabilità della norma canonica e, insieme, quella di tutelare e difendere la dignità dell'uomo.

È stata appunto la continua attenzione al rispetto e alla tutela delle esigenze dell'uomo di oggi a guidare il Legislatore canonico nella revisione del Codice, modificando istituti non più congruenti con la cultura odierna e introducendone altri che garantiscono diritti imprescindibili e irrinunciabili. Basti qui pensare a tutta la nuova legislazione canonica circa le persone nella Chiesa ed in particolare circa i *christifideles*; come pure alla riforma del diritto processuale, organizzato in un complesso di norme più snelle e più chiare e soprattutto più attente al doveroso riguardo per la dignità umana"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Allocutio Summi Pontificis ad Romanae Rotae Iudices coram admissos* (23-lan. 1992) in AAS 85 (1993), pp. 140-143; "Communicationes" 25 (1993), p. 8.

Il processo penale canonico ha sempre costituito l'*extrema ratio* cui ricorrere solo quando fossero esaurite tutte le altre vie per ottenere la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo (cfr. c. 1341)<sup>2</sup>.

Al processo penale canonico nel Codice di Diritto Canonico 1983 viene dedicata la parte IV del libro VII, comprendente i cc. 1717-1731, nella quale si inserisce il processo penale canonico in genere, poiché non vi è in esso, come del resto neppure in quello del 1917, un processo penale autonomo, distinto dal giudizio contenzioso ordinario. Inoltre nel c. 1728, § 1 il legislatore dispone, dopo aver enunciato alcune norme specifiche sul processo penale giudiziario, che «salve le disposizioni dei canoni di questo titolo, nel giudizio penale devono essere applicati, se non vi si opponga la natura della cosa, i canoni sui giudizi in generale e sul giudizio contenzioso ordinario, osservate le norme speciali per le cause riguardanti il bene pubblico».

Quanto ai canoni espressamente dedicati alla trattazione del processo penale canonico il legislatore ha diviso la materia in tre Capitoli. Il Capitolo I contenente le disposizioni in materia di indagine previa (cc. 1717-1719); il Capitolo II in materia di processo nel caso in cui debba essere celebrato lo svolgimento del processo (cc. 1720-1728); mentre il Capitolo III regola l'azione per la riparazione dei danni (cc. 1729-1731).

Nella nostra trattazione facciamo un riferimento specifico al processo penale giudiziario. Si devono pure tener presenti le norme riguardanti il diritto penale sostanziale (cc. 1311-1399) in modo particolare i canoni 1341-1353 del libro VI *De sanctionibus in Ecclesia*, il Titolo V, sull'applicazione delle pene, ed i canoni 1321-1330 del Titolo III *De subiecto poenalibus sanctionibus obnoxio*, che disciplinano l'imputabilità penale.

La normativa disposta dal legislatore del CIC del 1983 per disciplinare sia il processo in genere sia il processo penale in particolare è sintomatica della preoccupazione che ha prevalso: l'affermazione della giustizia, il rispetto e la tutela dei diritti delle persone fisiche o giuridiche da perseguire o da rivendicare, o i fatti giuridici da dichiarare (c. 1400, § 1, 1°).

Le cause penali necessitano della presenza del promotore di giustizia in quanto con esse si vuole perseguire le finalità della giustizia e della tutela del bene pubblico.

<sup>2</sup> Z. Suchecki, *Le sanzioni penali nella Chiesa: una bibliografia*, "Apollinaris" 71 (1998), pp. 125-165. Id., *Le sanzioni Penali nella Chiesa: Parte I, I delitti e le sanzioni penali in genere (cann. 1311-1363)*, ed. Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999. Id., *Il processo penale giudiziario, in I giudizi nella Chiesa, processi e procedure speciali*, XXV Incontro di studio Centro Universitario "Villa S. Giuseppe" Torino 29 giugno - 3 luglio (a cura di Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico) ed. Glossa, Milano 1999, vol. 7, pp. 227-265. Aa.Vv., *Il processo penale canonico*, (a cura di Z. Suchecki), Milano 2000. Id., *Il processo penale giudiziario*, in Aa.Vv., *Il processo penale canonico*, (a cura di Zbigniew Suchecki), Milano 2000, pp. 210-249. Id., *Il processo penale giudiziario nel "Codex Iuris Canonici" del 1983*, "Apollinaris" 73 (2000), pp. 367-405.

## *La tutela penale della dignità della persona umana*

La sua presenza è obbligatoria, gli atti compiuti in sua assenza sono nulli, tranne che non abbia potuto, di fatto, ispezionarne gli atti prima della sentenza<sup>3</sup>.

Il legislatore ha introdotto nel CIC del 1983 nuove disposizioni riguardanti il processo penale giudiziario per garantire e tutelare i diritti fondamentali dei fedeli. Tale sensibilità nei confronti dei *christifideles delinquentes* fu approfondita dal

---

<sup>3</sup> "Il promotore di giustizia è la persona pubblica, costituita dalla società, per tutelare il bene pubblico che deriva dalla giustizia contenuta nella legge. Il c. 1430 dichiara come dovere del promotore di giustizia la tutela del bene pubblico. Essendo di natura pubblica, l'ufficio supera il versante privato del titolare. Esiste in quanto la società ha diritto alla difesa del bene comune che deriva dall'osservanza della legge, al di là delle considerazioni soggettive", M. J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1994, p. 195. Por. G. M. Usai, *Il promotore di giustizia ed il difensore del vincolo*, in Aa.Vv., *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1988, pp. 135-141. P. Pavanello, *Il promotore di giustizia e il difensore del vincolo*, in *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*, (a cura del gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico) Milano 1988, pp. 109-126. I. Gordon, *Discorso sui libri IV e V del Codex*, in *Atti del colloquio romanistica-canonistico (febbraio 1978)*, Roma 1979, p. 323. A. Stitt, *De promotore iustitiae eiusque munere in curia diocesana*, Roma 1939. M. Myrcha, *Prawo karne: komentarz do piątej księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego*, tom II, Kara, Warszawa 1960, p. 888. P. V. Aimone, *Il processo inquisitorio: inizi e sviluppi secondo i primi decretalisti*, "Apollinaris" 67 (1994) pp. 592-594. O. Cassola, *De applicatione poenarum ad modum praecepti*, "Apollinaris" 33 (1960), pp. 226-227. G. Glynn, *The promotor of justice*, Washington 1936. I. Zuanazzi, *Le parti e l'intervento del terzo*, in *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1994, p. 345. M. Miele, *Il promotore di giustizia nelle cause di nullità matrimoniale*, in *Studi sul processo matrimoniale canonico* (a cura di S. Gherro), Padova 1991, pp. 135-177. L. Scavo Lombardo, *Il promotore di giustizia nel processo canonico*, in *Rivista di diritto processuale civile*, pp. 140-141. F.J. Ramos, *I tribunali ecclesiastici: costituzione, organizzazione, norme processuali, cause matrimoniali*, Roma 2000<sup>2</sup>, p. 175. P. A. Bonnet, *Le défenseur du lien*, in *Cahiers de droit ecclésiastique*, 4 (1987), pp. 65-80; J.J. Burke, *The Defender of the bond in the New Code*, in: "The Jurist" 45 (1985), pp. 210-229; N. Capponi, *I principi della pubblicità e della parità delle parti*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 95 (1984) pp. 164-175. F. M. Cappello, *La figura giuridica del promotore di giustizia e la sua funzione nel processo matrimoniale canonico*, in *Studi in onore di C. Calisse*, Milano 1939, vol. 2, s. 170. E. M. Egan, *I processi speciali (matrimoniale e penale)*, in *Il nuovo Codice di Diritto Canonico: novità, motivazione e significato*, (Atti della Settimana di Studio 26 - 30 aprile 1983), pp. 490- 501. J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział w sprawach małżeńskich*, Lublin 1974, pp. 81-136. Id., *Promotor sprawiedliwości, jego mianowanie i przymioty*, "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 14 (1967) fasc. 5, pp. 41-59. L. Lazzarato, *Il promotore di giustizia esercita funzioni giurisdizionali?*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 48 (1937), p. 366. F. Roberti, *De condizione processuali promotoris iustitiae, defensoris vinculi et coniugum in causis matrimonialibus*, "Apollinaris" 11 (1938), pp. 573-584. S. Romani, *Il promotore di giustizia*, in *Monitor Ecclesiasticus* 48 (1936), pp. 119-121. R. Romano, *Della natura dell'intervento del promotore di giustizia nelle cause matrimoniali*, Roma 1937. T. Pieronek, *Kościelne prawo procesowe*, in *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, podręcznik dla duchowieństwa (a cura di E. Szafrowski), Warszawa 1979, t. 2, p. 458. J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział w sprawach małżeńskich*, Lublin 1974; Id., *Promotor sprawiedliwości, jego mianowanie i przymioty*, "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 14 (1967), fasc. 5, pp. 41-59. S. Biskupski, *Promotor sprawiedliwości. Nazwa i pojęcie urzędu*, "Ateneum Kapłańskie" 42 (1938), pp. 482-484.

Concilio Ecumenico Vaticano II e durante il primo Sinodo dei Vescovi (7 octobris 1967), con l'approvazione dei *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitione dirigant*<sup>4</sup>.

## 2. La Chiesa principale baluardo a sostegno della persona umana

“[...] rientrano nella vocazione della Chiesa anche l'impegno e lo sforzo di essere interprete della sete di giustizia e di dignità che gli uomini e le donne vivamente sentono nell'epoca odierna. E in questa funzione di annunciare e sostenere i diritti fondamentali dell'uomo in tutti gli stadi della sua esistenza [...]”<sup>5</sup>.

“Il diritto canonico adempie ad una funzione sommamente educativa, individuale e sociale, nell'intento di creare una convivenza ordinata e feconda, in cui germini e maturi lo sviluppo integrale della persona umano-cristiana. Questa infatti si può realizzare solo nella misura in cui si nega come esclusiva individualità, essendo la sua vocazione insieme personale e comunitaria. Il diritto canonico consente e favorisce questo caratteristico perfezionamento, in quanto conduce al superamento dell'individualismo: dalla negazione di sé come esclusiva individualità porta all'affermazione di sé come genuina socialità, mediante il riconoscimento e il rispetto dell'altro come «persona» dotata di diritti universali, inviolabili e inalienabili, e rivestita di una dignità trascendente.

Ma il compito della Chiesa, e il merito storico di essa, di proclamare e difendere in ogni luogo e in ogni tempo i diritti fondamentali dell'uomo non la esime, anzi la obbliga ad essere davanti al mondo *speculum iustitiae*. La Chiesa ha al riguardo una propria e specifica responsabilità.

Questa opzione fondamentale, che rappresenta una presa di coscienza da parte di tutto il «Popolo di Dio», non cessa di interpellare e stimolare tutti gli uomini della Chiesa – ed in particolare coloro che, come voi, hanno un compito speciale al riguardo – ad «amare la giustizia e il diritto». Anzi, esso si addice soprattutto agli operatori dei tribunali ecclesiastici, a coloro cioè che debbono «giudicare con giustizia».

Come afferma il mio venerabile Predecessore Paolo VI, voi che vi dedicate al servizio della nobile virtù della giustizia, potete essere chiamati, secondo il

<sup>4</sup> Cfr. Synodus Episcoporum, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitione dirigant a Synodo Episcoporum probata*, (7 octobris 1967) in *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, Romae 1972, vol. 3, n. 3601; “Communicationes” 1 (1969), pp. 77-85; EV 2/1699-1713.

<sup>5</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso di Giovanni Paolo II agli ufficiali e avvocati del tribunale della rota romana: La funzione giudiziaria della Chiesa al servizio dell'equità e della carità*, (17 Feb. 1979) in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Roma 1979, pp. 408-414. Cfr. Id., *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* (29-Jan. 1994) in *L'Osservatore Romano*, 29 gennaio 1994, p. 5. “Communicationes” 26 (1994), pp. 13-17: “Il mondo ha bisogno della verità che è giustizia, e di quella giustizia che è verità”.

bellissimo appellativo già usato da Ulpiano “*sacerdotes iustitiae*”, perché si tratta infatti di «un nobile ed alto ministero, su la cui dignità si riverbera la luce stessa di Dio, Giustizia primordiale e assoluta, fonte purissima di ogni giustizia terrena. In questa luce divina è da considerare il vostro “*ministerium iustitiae*” che deve essere sempre fedele e irreprendibile: in questa luce si comprende come esso debba rifuggire da ogni più piccola macchia di ingiustizia, per conservare a tale ministero il suo carattere di purezza cristallina»<sup>6</sup>.

### **3. La tutela con ogni premura e sollecitudine dei diritti della persona umana**

“Il grande rispetto dovuto ai diritti della persona umana, i quali devono essere tutelati con ogni premura e sollecitudine, deve indurre il giudice all’osservanza esatta delle norme procedurali, che costituiscono appunto le garanzie dei diritti della persona.

Il giudice ecclesiastico, poi, non solo dovrà tenere presente che la «esigenza primaria della giustizia è di rispettare le persone», ma, al di là della giustizia, egli dovrà tendere all’equità, e, al di là di questa, alla carità”<sup>7</sup>

“Per ricordare infine l’insuperabile profilo che ne ha tracciato Papa Paolo VI «il giudice ecclesiastico e, per essenza, quella *quaedam iustitia animata* di cui parla S. Tommaso citando Aristotele; egli deve perciò sentire e compiere la sua missione con animo sacerdotale, acquistando, insieme con la scienza (giuridica, teologica, psicologica, sociale, etc.), una grande ed abituale padronanza di sé, con uno studio riflesso di crescere nella virtù, sì da non offuscare eventualmente con lo schermo di una personalità difettosa e distorta i superni raggi di giustizia di cui il Signore gli fa dono per un retto esercizio del suo ministero. Sarà così, anche nel pronunziare il giudizio, un sacerdote ed un pastore di anime, *solum Deum prae oculis habens*».

Desidero accennare ad un problema che si pone immediatamente all’osservatore della fenomenologia della società civile e della Chiesa: cioè il problema del rapporto che intercorre fra tutela dei diritti e comunione ecclesiale. Non c’è dubbio che il consolidamento e la salvaguardia della comunione ecclesiale è un compito basilare che dà consistenza all’intero ordinamento canonico e guida le attività di tutte le sue componenti. La stessa vita giuridica della Chiesa, e perciò anche l’attività giudiziaria è in se stessa – per natura sua – pastorale: «*inter subsidia pastoralia, quibus Ecclesia utitur, ut homines ad salutem perducat, est ipsa vita iuridica*». Essa pertanto, nel

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 409.

<sup>7</sup> Ibid., p. 410.



suo esercizio deve sempre essere profondamente animata dallo Spirito Santo, alla voce del quale devono aprirsi le menti ed i cuori”<sup>8</sup>.

“D’altra parte, la tutela dei diritti ed il controllo relativo degli atti della pubblica amministrazione costituiscono per gli stessi pubblici poteri una garanzia di indiscusso valore. Nel contesto della possibile rottura della comunione ecclesiale e dell’esigenza inderogabile della sua ricomposizione, insieme ai vari istituti preliminari (come l’*aequitas*, la *tolerantia*, l’arbitrato, la transizione, etc.) il diritto processuale è un fatto di Chiesa, come strumento di superamento e di risoluzione dei conflitti. Anzi, nella visione di una Chiesa che tutela i diritti dei singoli fedeli, ma altresì, promuove e protegge il bene comune come condizione indispensabile per lo sviluppo integrale della persona umana e cristiana, si inserisce positivamente anche la disciplina penale: anche la pena comminata dall’autorità ecclesiastica (ma che in realtà è un riconoscere una situazione in cui il soggetto stesso si è collocato) va vista infatti come strumento di comunione, cioè come mezzo di recupero di quelle carenze di bene individuale e di bene comune che si sono rivelate nel comportamento anticcclesiale, delittuoso e scandaloso, dei membri del popolo di Dio”<sup>9</sup>.

“Se poi il fedele riconosce, sotto l’impulso dello Spirito, la necessità di una profonda conversione ecclesiologicala, trasformerà l’affermazione e l’esercizio dei suoi diritti in assunzione di doveri di unità e di solidarietà per l’attuazione dei valori superiori del bene comune”<sup>10</sup>.

#### 4. Tipologia e distinzione delle pene

Il legislatore nel c. 1312, § 1 elenca le sanzioni penali nella Chiesa che sono: 1° le pene medicinali o censure (la scomunica, l’interdetto e la sospensione); le pene espiatorie<sup>11</sup>. «Le pene espiatorie, che possono essere applicate a un delinquente in perpetuo oppure per un tempo prestabilito o indeterminato, oltre alle altre che la legge può eventualmente aver stabilito, sono queste: 1) la proibizione o l’ingiunzione di dimorare in un determinato luogo o territorio; 2) la privazione della potestà, dell’ufficio, dell’incarico, di un diritto, di un privilegio, di una facoltà, di una grazia, di un titolo, di un’insegna, anche se semplicemente onorifica; 3) la proibizione di esercitare quanto si dice al n. 2, o di farlo in un determinato luogo o fuori di esso; queste proibizioni non sono mai sotto pena di nullità; 4) il trasferimento penale ad altro ufficio; 5) la dimissione dallo stato clericale», (c. 1336, § 1). «Soltanto le pene espiatorie recensite al § 1, n. 3. possono essere pene *latae sententiae*»

<sup>8</sup> Ibid., pp. 411-412.

<sup>9</sup> Ibid., p. 412.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Per una trattazione più completa cfr. R. Babicz, *Le pene espiatorie nei Codici del 1917 e del 1983*, Roma 1988.

## *La tutela penale della dignità della persona umana*

(c. 1336, § 1). L'introduzione dell'art. 4: *La privazione*, c. 196<sup>12</sup>, nel Libro I delle Norme Generali, collocato nel titolo IX: gli uffici ecclesiastici hanno suscitato diversi commenti in dottrina per quanto riguarda l'irrogazione della pena. Il primo gruppo degli autori sostiene che «la privazione è una pena perpetua, per cui può essere inflitta solamente per legge, ma non per precetto (can. 1319, § 1) e questo si fa in un processo penale giudiziario»<sup>13</sup>. Il secondo gruppo giustamente ammette anche la possibilità del processo penale amministrativo<sup>14</sup>. Il legislatore prevede la privazione dell'ufficio in caso di apostasia, eresia o scisma (c. 1364, § 1); di abuso della potestà ecclesiastica o dell'ufficio (c. 1389, § 1); in caso di violazione *graviter* dell'obbligo della residenza (c. 1396); per i delitti contro la vita e la libertà umana (c. 1397); contro i giudici (c. 1457, § 1) i ministri e gli aiutanti del tribunale (c. 1457, § 2).

Il legislatore distingue nel c. 1314 le pene in base al modo di inflizione *latae sententiae e ferendae sententiae* indicando che «la pena per lo più è *ferendae sententiae*, di modo che non costringe il reo se non dopo essere stata inflitta; è poi *latae sententiae*, così che vi s'incorra per il fatto stesso d'aver commesso il delitto, sempre che la legge o il precetto espressamente lo stabilisca». Infine elenca le pene in base al grado di precisazione: determinate<sup>15</sup> od indeterminate, obbligatorie o facoltative.

### *4.1. Le fasi e le finalità della pena canonica*

Un confronto delle disposizioni del Codice di Diritto Canonico del 1983 permette di trarre indicazioni molto precise in materia di pena canonica in generale e di singole pene in specie, con riferimento alle diverse fasi che attraversano le pene canoniche, in modo da comprendere meglio le sue finalità. «La pena ecclesiastica è la privazione di un bene, inflitta dall'autorità legittima, al fine di correggere il delinquente e di punire il delitto» (c. 2215 CIC 1917).

<sup>12</sup> «La privazione dell'ufficio, vale a dire in pena di un delitto, può essere effettuata solamente a norma del diritto» (c. 196, § 1); «la privazione sortisce effetto secondo le disposizioni dei canoni sul diritto penale» (c. 196, § 2).

<sup>13</sup> «Il modo di procedere per l'applicazione di una pena espiatoria è il processo penale giudiziario. Quindi si devono seguire tutti i passi del processo canonico penale», J. García Martín, *Le norme Generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1995, pp. 582-583.

<sup>14</sup> «Il modo di procedere potrà essere giudiziale (cfr. can. 1717-1728) o amministrativo (cfr. can. 1341-1353)», F.J. Urrutia, *Privazione dell'ufficio*, in *Nuovo dizionario di diritto canonico*, (a cura di C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda), Cinisello Balsamo 1993, p. 835; V. De Paolis, *Il libro primo del codice: norme generali (cann. 1-203)*, in *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1995, 480; «Il can. 196 tratta della privazione inflitta per sentenza o decreto», L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. 1, Napoli 1988, p. 257.

<sup>15</sup> «La legge può essa stessa determinare la pena, oppure lasciarne la determinazione alla prudente valutazione del giudice» (c. 1315, § 2).

Il primo aspetto da prendere in considerazione è la fase costitutiva delle pene. «C'è anzitutto da dire che la pena esiste ed è legittima nella Chiesa non perché sia di coazione e di pressione per indurre il delinquente a convertirsi: la conversione non può non essere che un atto libero della volontà e la conclusione di un cammino interiore. Il fondamento della pena è ben altro: la necessità che una comunità abbia in sé i mezzi indispensabili per salvaguardare la propria unità, la propria identità e la propria missione»<sup>16</sup>. L'attuale c. 1317 specifica che «le pene siano costituite nella misura in cui si rendono veramente necessarie a provvedere più convenientemente alla disciplina ecclesiastica. La dimissione dallo stato clericale non può essere stabilita per legge particolare», soltanto può essere stabilita con legge universale<sup>17</sup>.

Prima di dare l'avvio al processo penale il legislatore raccomanda ed invita l'Ordinario ad usare tutti i mezzi idonei e tutte le vie possibili di sollecitudine pastorale, non penali, tendenti a riparare lo scandalo, a ristabilire la giustizia e ad emendamento del reo, (c. 1341), elementi che costituiscono le finalità della pena canonica, evitando così il ricorso alle pene<sup>18</sup>. L'Ordinario inoltre può impegnare i rimedi penali: l'ammonizione *monitione* e la riprensione *correctione*, per prevenire i delitti<sup>19</sup> e le penitenze piuttosto per sostituire la pena o in aggiunta ad essa (cfr. c. 1312, § 3)<sup>20</sup>. Se le finalità della pena canonica sono state raggiunte con i rimedi penali e le penitenze o i mezzi e le vie non penali, viene meno la ragione di applicare la pena. In questo caso, l'Ordinario ha l'obbligo di astenersi dal promuovere l'azione criminale *actio criminalis* contro l'imputato (c. 1362, §§ 1-2).

<sup>16</sup> Cfr. V. De Paolis, *Tutela della comunione ecclesiale. Lineamenti dell'ordinamento penale canonico*, in Aa.Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa. Diritto patrimoniale. Tutela della comunione e dei diritti. Chiesa e comunità politica*, (a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), vol. 4, Roma 1980, p. 87.

<sup>17</sup> Cfr. J. Ostrowski, *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente codice di diritto canonico*, Romae 1997.

<sup>18</sup> Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, in Aa.Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, (a cura di Z. Grochowski e V. Carcel Orti) Città del Vaticano 1984, p. 483: «Si tratta di tre obiettivi che non hanno tutti lo stesso peso; non vanno collocati sullo stesso piano. Essi in ogni caso devono essere raggiunti tutti e tre, perché l'Ordinario non debba avviare la procedura per l'irrogazione o dichiarazione della pena».

<sup>19</sup> Cap. III: Rimedi penali e penitenze 1339, § 1: «L'Ordinario può ammonire, personalmente o tramite un altro, colui che si trovi nell'occasione prossima di delinquere, o sul quale dall'indagine fatta cada il sospetto grave d'aver commesso il delitto».

§ 2: «Può anche riprendere, in modo appropriato alle condizioni della persona e del fatto, chi con il proprio comportamento faccia sorgere scandalo o turbi gravemente l'ordine».

§ 3: «Dell'ammonizione e della riprensione deve sempre constare almeno da un qualche documento, che si conservi nell'archivio segreto della curia».

<sup>20</sup> C. 1340, § 1: «La penitenza che può essere imposta in foro esterno, consiste in una qualche opera di religione, di pietà o di carità da farsi».

§ 2: «Per una trasgressione occulta non s'imponga mai una penitenza pubblica».

§ 3: «L'Ordinario può a sua prudente discrezione aggiungere penitenze al rimedio penale dell'ammonizione o della riprensione».

Il secondo aspetto della pena canonica si evidenzia nel momento applicativo (fase applicativa). Proprio da ciò scaturisce il principio secondo il quale l'Ordinario non potrà avviare la procedura per l'applicazione delle pene se tali finalità, attraverso i mezzi indicati dal canone o altri ancora dettati dalla sollecitudine pastorale non sono stati raggiunti.

Il legislatore lascia al giudice la potestà discrezionale di applicare o differire o di non applicare la pena. Questi, secondo coscienza e a sua prudente discrezione, può anche mitigare la pena o imporre in luogo di essa una penitenza (c. 1343). Proprio per il margine di discrezionalità il giudice può anche differire l'inflizione della pena a tempo più opportuno (c. 1344, 1)<sup>21</sup>. Con il differimento la pena non viene tolta né sospesa. Il giudice può astenersi dall'infliggerla, o infliggerne una più mite o fare uso di una penitenza. (c. 1344, 2)<sup>22</sup> può anche sospendere l'obbligo di osservare una pena espiatoria al reo che abbia commesso il delitto per la prima volta (c. 1344, 3)<sup>23</sup>. Il giudice può anche astenersi dall'infliggere qualunque punizione in casi di perturbazioni della mente o di timore o di impeto passionale o in stato di ubriachezza o di altre simili perturbazioni, se ritiene si possa meglio provvedere in altro modo all'emendamento del reo (c. 1345)<sup>24</sup>. Se il reo aveva commesso più delitti deve essere punito con le pene previste per ciascuno di loro. Se sembra eccessivo il cumulo delle pene *ferendae sententiae*, è lasciato al prudente arbitrio del giudice di contenere le pene entro equi limiti (c. 1346). L'Ordinario può provvedere al bene del reo e al bene pubblico quando il reo è assolto dall'accusa o non gli viene inflitta alcuna pena. L'Ordinario con opportune ammonizioni o per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale può provvedere al bene spirituale del reo applicando soltanto i rimedi penali (c. 1348). La mancanza di condanna non si ha solo in caso d'innocenza ma soprattutto in presenza di circostanze esimenti o attenuanti che possono comportare l'assoluzione da parte del giudice o addirittura la non irrogazione della pena.

---

<sup>21</sup> «Ancorché la legge usi termini precettivi, il giudice, secondo coscienza e a sua prudente discrezione, può: 1° differire l'inflizione della pena a tempo più opportuno, se da una punizione troppo affrettata si prevede che insorgeranno mali maggiori» (c. 1344, 1).

<sup>22</sup> «Astenersi dall'infliggere la pena, o infliggere una pena più mite o fare uso di una penitenza, se il reo si sia emendato ed abbia riparato lo scandalo, oppure se lo stesso sia stato sufficientemente punito dall'autorità civile o si preveda che sarà punito» (c. 1344, 2).

<sup>23</sup> «Sospendere l'obbligo di osservare una pena espiatoria al reo che abbia commesso delitto per la prima volta dopo aver vissuto onorevolmente e qualora non urga la necessità di riparare lo scandalo, a condizione tuttavia che, se il reo entro il tempo determinato dal giudice stesso commetta nuovamente un delitto, sconti la pena dovuta per entrambi i delitti, salvo che frattanto non sia decorso il tempo per la prescrizione dell'azione penale relativa al primo delitto» (c. 1344, 3).

<sup>24</sup> «Ogniquale volta il delinquente o aveva l'uso di ragione in maniera soltanto imperfetta o commise il delitto per timore o per necessità o per impeto passionale o in stato di ubriachezza o di altra simile perturbazione della mente, il giudice può anche astenersi dall'infliggere qualunque punizione, se ritiene si possa meglio provvedere in altro modo al suo emendamento» (c. 1345).

La fase remissiva della pena, in particolare della pena medicinale,<sup>25</sup> viene descritta nel c. 1347, § 2: «si deve ritenere che abbia receduto dalla contumacia il reo che si sia veramente pentito del delitto e che abbia inoltre dato congrua riparazione ai danni e allo scandalo o almeno abbia seriamente promesso di farlo».

#### 4.2. *La pena canonica costituisce una misura eccezionale, l'extrema ratio*

La pena canonica, pertanto, costituisce una misura eccezionale, l'*extrema ratio* cui ricorrere quando siano stati inutilmente esperiti tutti gli altri mezzi e sia risultato che non esiste altra possibilità. Ne deriva, quindi, che almeno in linea di principio, non vi è alcun caso in cui sia necessario esperire il processo penale essendo sempre richiesta la valutazione dell'Ordinario circa l'opportunità o meno di procedere. Il monito del Concilio di Trento, c. 2214 CIC 1917: «Si ricordino i Vescovi e gli altri Ordinari che sono pastori, non percussori, e che devono presiedere ai loro sudditi in maniera tale da non dominare sopra di essi, ma di amarli come figli e fratelli. I predetti Superiori si sforzino con l'esortazione e con l'ammonizione di allontanarli dalle azioni illecite, affinché non siano costretti, se delinqueranno, a punirli con le dovute pene. Se, per umana fragilità, delinqueranno, più che con pene, li richiameranno con calde e pressanti esortazioni con ogni bontà e pazienza. Spesso infatti nei confronti dei corrigendi è più efficace la benevolenza che l'austerità, più l'esortazione che la minaccia, più la carità che la potestà. Se per la gravità del delitto sarà necessario, come *extrema ratio*, ricorrere a provvedimenti penali, allora si deve usare il rigore con mansuetudine, con la misericordia la giustizia, con la dolcezza la severità in modo che si conservi, senza asprezza, la disciplina salutare e necessaria ai popoli e quelli che furono corretti si emendino o, se non vorranno ravvedersi, mediante la loro punizione esemplare, gli altri siano allontanati dai vizi».

### 5. La dignità della persona umana

“Nella tensione storica per una equilibrata integrazione dei valori, si è voluto talvolta accentuare maggiormente l'«ordine sociale» a scapito della autonomia della persona, ma la Chiesa non ha mai cessato di proclamare «la dignità della persona umana, quale si conosce sia per mezzo della parola di Dio rivelata, che tramite la stessa ragione»; essa sempre ha riscattato da ogni forma di oppressione le *miserabiles personas*, denunciando le situazioni di ingiustizia, allorché i diritti fondamentali dell'uomo e la sua stessa salvezza lo richiedevano, e chiedendo – con rispetto, ma con chiarezza – che a simili situazioni lesive della giustizia si ponesse rimedio.

<sup>25</sup> C. 1347, § 1: «Non si può infliggere validamente una censura, se il reo non fu prima ammonito almeno una volta di recedere dalla contumacia, assegnandogli un congruo spazio di tempo per ravvedersi».

## *La tutela penale della dignità della persona umana*

In conformità con la sua missione trascendente, il «ministero della giustizia», a voi affidato vi pone in una responsabilità speciale per rendere sempre più trasparente il volto della Chiesa *speculum iustitiae* incarnazione permanente del Principe della giustizia, per trascinare il mondo a un'era benedetta di giustizia e di pace"<sup>26</sup>.

### *5.1. La sacralità della vita e della persona umana*

“Con profondo spirito evangelico il Concilio Ecumenico Vaticano II ci ha abituati a guardare all'uomo, per conoscerlo in tutti i suoi problemi e per aiutarlo a risolvere i suoi problemi esistenziali con la luce della verità rivelataci da Cristo e con la grazia che ci offrono i divini misteri della salvezza”<sup>27</sup>.

“Nell'attuale contesto sociale si ripropone oggi alla Chiesa il primitivo sforzo, dottrinale e pastorale, di condotta e prassi, nonché legislativo e giudiziario.

Il bene della persona umana e della famiglia, nella quale l'individuo realizza gran parte della sua dignità, nonché il bene della stessa società, esigono che la Chiesa oggi, ancor più del recente passato, circonda di particolare tutela l'istituto matrimoniale e familiare”<sup>28</sup>.

“Lo spirito pastorale, su cui il Concilio Vaticano II ha fortemente insistito nel contesto dell'ecclesiologia di comunione esposta soprattutto nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium* [LE 3232], caratterizza ogni aspetto dell'essere e dell'agire della Chiesa. Lo stesso Concilio, nel Decreto sulla formazione sacerdotale [LE 3334], ha espressamente disposto che, nell'esposizione del diritto canonico, si rivolga l'attenzione al Mistero della Chiesa, secondo la Costituzione dogmatica *De Ecclesia* [LE 3332]; ciò vale a fortiori per la sua formulazione, come anche per la sua interpretazione ed applicazione. La pastoralità di questo diritto, ossia la sua funzionalità rispetto alla missione salvifica dei sacri Pastori e dell'intero Popolo di Dio, trova così la sua solida fondazione nell'ecclesiologia conciliare, secondo la quale gli aspetti visibili della Chiesa sono inseparabilmente uniti a quelli spirituali, formando una sola complessa realtà, paragonabile al mistero del Verbo incarnato. D'altra parte, il Concilio non ha mancato di trarre molte conseguenze operative da questo carattere pastorale del diritto canonico, stabilendo misure concrete tendenti a far sì che le leggi e le istituzioni canoniche fossero sempre più adeguate al bene delle anime”<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 413.

<sup>27</sup> Giovanni Paolo II, Alloc., *Ad Praelatos Auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis Sacrae Romanae Rotae: in ferendis sententiis responsis Dicasteriarum et Tribunalium Sedis Apostolicae standum est* (24 jan. 1981) in AAS 73 (1981), pp. 228-234. “Communicationes” 13 (1981), pp. 11-16.

<sup>28</sup> Ibid., p. 13.

<sup>29</sup> Giovanni Paolo II, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos: Il giudice si guardi sempre da una malintesa compassione*

### 5.2. *Il processo rappresenta una progressiva conquista di civiltà e di rispetto della dignità dell'uomo*

“La dimensione giuridica e quella pastorale sono inseparabilmente unite nella Chiesa pellegrina su questa terra. Anzitutto, vi è una loro armonia derivante dalla comune finalità: la salvezza delle anime. Ma vi è di più. In effetti, l'attività giuridico-canonica è per sua natura pastorale. Essa costituisce una peculiare partecipazione alla missione di Cristo Pastore, e consiste nell'attualizzare l'ordine di giustizia intraccesiale voluto dallo stesso Cristo. A sua volta, l'attività pastorale, pur superando di gran lunga i soli aspetti giuridici, comporta sempre una dimensione di giustizia. Non sarebbe, infatti, possibile condurre le anime verso il Regno dei Cieli, se si prescindesse dal quel minimo di carità e di prudenza che consiste nell'impegno di far osservare fedelmente la legge e i diritti di tutti nella Chiesa”<sup>30</sup>.

“Del carattere pastorale del diritto della Chiesa partecipa anche *il diritto processuale canonico*. Al riguardo, restano quanto mai attuali ed efficaci le parole che vi rivolse Paolo VI nel suo ultimo discorso alla Rota Romana: «Sapete bene che il diritto canonico 'qua tale', e per conseguenza il diritto processuale, che ne è parte, nei suoi motivi ispiratori rientra nel piano dell'economia della salvezza, essendo la 'salus animarum' la legge suprema della Chiesa».

L'istituzionalizzazione di quello strumento di giustizia che è il processo rappresenta *una progressiva conquista di civiltà e di rispetto della dignità dell'uomo*, cui ha contribuito in modo non irrilevante la stessa Chiesa con il processo canonico. Ciò, facendo, la Chiesa non ha rinnegato la sua missione di carità e di pace, ma ha soltanto disposto un mezzo adeguato per quell'accertamento della verità che è condizione indispensabile della giustizia animata dalla carità, e perciò anche della vera pace”<sup>31</sup>.

### 6. Discrezionalità dell'ordinario o del giudice nell'applicazione delle pene

Il Codice di Diritto Canonico conferisce all'Ordinario un grande potere discrezionale e le competenze nel campo penale, specialmente nell'ambito del processo penale rendendolo garante principale dell'amministrazione della giustizia e tutore dei diritti dei fedeli<sup>32</sup>. Prima di disciplinare le varie fasi del processo

---

*che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale*, (18 jan. 1990) in *L'Osservatore Romano*, 19-1-1990. "Communicationes" 22 (1990), pp. 3-4.

<sup>30</sup> Ibid., p. 5.

<sup>31</sup> Ibid., pp. 5-6.

<sup>32</sup> Cfr. A.G. Miziński, *Ruolo preminente dell'ordinario nel processo penale secondo la normativa del Codice di diritto canonico del 1983*, pp. 181-240.

penale canonico per irrogare o dichiarare la pena, il legislatore lascia all'Ordinario diverse vie (l'ammonizione fraterna, la riprensione o altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale), considerando la fase applicativa della pena come *extrema ratio* «Ordinarius proceduram iudicalem vel administrativam ad poenas irrogandas vel declarandas tunc tantum promovendam curet, cum perspexerit neque fraterna correctione neque correptione neque aliis pastoralis sollicitudinis viis satis posse scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari» (c. 1341).

«La nuova legislazione, afferma il decreto c. Stankiewicz (cfr. n. 11), ha risposto negativamente ad una vecchia questione: se il promotore di giustizia potesse esercitare l'azione criminale senza il mandato dell'ordinario ed agire indipendentemente, nei casi in cui il delitto fosse notorio o questi ne fosse certo. Nell'odierna normativa l'ordinario ha diverse possibilità dinanzi al delitto: la correzione fraterna, altri mezzi di sollecitudine pastorale che possono riparare lo scandalo e ristabilire l'ordine infranto dal delitto, dichiarare o imporre una pena in via amministrativa. È lui che deve decidere la strada da intraprendere in ogni caso»<sup>33</sup>. L'Ordinario può agire in modi diversi<sup>34</sup>. In primo luogo l'Ordinario può ritenere che gli elementi raccolti non abbiano un solido fondamento e quindi egli ordina che tutti gli atti dell'investigazione siano conservati nell'archivio segreto della curia. «Gli atti dell'indagine e i decreti dell'Ordinario, con i quali l'indagine ha inizio o si conclude e tutto ciò che precede l'indagine, se non sono necessari al processo penale, si conservino nell'archivio segreto della curia» (c. 1719). Come previsto dal can. 489, § 1 «vi sia nella curia diocesana anche un archivio segreto o almeno, nell'archivio comune, vi sia un armadio o una cassa chiusi a chiave e che non possano essere rimossi dalla loro sede; in essi si custodiscano con estrema cautela i documenti che devono essere conservati sotto segreto». § 2: «Ogni anno si distruggano i documenti che riguardano le cause criminali in materia di costumi, se i rei sono morti oppure se tali cause si sono concluse da un decennio con una sentenza di condanna, conservando un breve sommario del fatto con il testo della sentenza definitiva». In secondo luogo può ravvisare l'esistenza di indizi validi e giustificati, ma non sufficienti per dare inizio ad un processo. In questo caso gli atti di indagine previa vengono depositati nell'archivio segreto della curia. Infine l'Ordinario una volta accertato il delitto personalmente o tramite persona idonea, la violazione esterna della legge o del precetto, commessa dall'indiziato, gravemente imputabile per dolo (c. 1321, § 1), le sue circostanze e l'imputabilità attribuita all'autore del delitto, qualora per l'insensibilità dell'indiziato, non siano

---

<sup>33</sup> Cfr. H. Franceschi F., *L'impugnazione del giudicato nel processo penale: «restitutio in integrum» o «nova causae propositio»*, *Ius Ecclesiae* 7 (1995), p. 679.

<sup>34</sup> Per una trattazione più completa cfr. E.N. Peters, *Penal Procedural Law in the 1983 Code of Canon Law*, Washington 1991, pp. 183-240.



raggiunti con altri mezzi le finalità della pena canonica, deve decidere dopo aver valutato gli elementi raccolti durante l'indagine previa, se avviare il processo penale giudiziario, oppure, a meno che la legge non lo vieti<sup>35</sup>, il processo amministrativo (extragiudiziale)<sup>36</sup>, per infliggere o dichiarare le pene (cfr. 1718, §1, 3).

L'indiziato è la persona su cui ricadono le accuse e i sospetti riguardante il delitto. Si precisa comunque che il Codice di Diritto Canonico non usa mai esplicitamente questo termine, anzi ne usa di diversi. Nella parte dedicata allo svolgimento del processo usa il termine imputato – *reus* (c. 1720, n. 1; 1723, §§1–2; 1724, §2; 1726; 1727, §1; 1730, §2), oppure quello di *accusatus* – accusato (1722; 1725; 1728, §2). In fase preliminare, sussistendo solo degli indizi di colpevolezza, e non potendo comunque parlare né di accusato, né tantomeno di reo, il termine esatto e più corretto per designare il presunto autore del delitto durante la fase dell'indagine previa, appare quello di indiziato, essendo quello di reo assolutamente inadeguato in questo stadio della procedura penale, poiché presuppone la colpevolezza che solo la sentenza o il decreto possono dichiarare. Per dare inizio ad un'indagine indirizzata ad accertare i fatti, le circostanze e l'imputabilità, vale a dire sui diversi elementi del delitto, per promuovere il processo per quanto riguarda l'irrogazione e la dichiarazione della pena, è necessario avere previamente la notizia del delitto commesso. «(...) Il codice regola nel capitolo sullo svolgimento del processo, tanto ciò che si riferisce alla procedura amministrativa quanto al processo giudiziario, entrambi per l'irrogazione o dichiarazione della pena; vale a dire, si tratta invero non di uno ma di due processi penali, di natura e caratteri diversi, anche se con alcuni principi basilari comuni»<sup>37</sup>. Lo scopo dell'indagine previa è proprio quello di ricavare i dati necessari e sufficienti sull'azione delittuosa presuntamente commessa e sul suo autore, in modo da poter realizzare una prima valutazione circa la fondatezza delle notizie precedenti e poter così decidere, alla loro luce, sulle vie giuridiche da percorrere posteriormente. Si tratta di una scelta di non poco conto per le garanzie di difesa e di giustizia che il processo penale giudiziario garantisce. Dal menzionato canone può sembrare che si possa avviare il processo per infliggere la pena o dichiararla *per decretum extra iudicium*. Tuttavia le disposizioni del c. 1342, §1 di carattere

<sup>35</sup> «Per decreto non si possono infliggere o dichiarare pene perpetue; né quelle pene che la legge o il precetto che le costituisce vieta di applicare per decreto» (c. 1342, § 2).

<sup>36</sup> «Ogniquale volta giuste cause si oppongono a che si celebri un processo giudiziario, la pena può essere inflitta o dichiarata con decreto extragiudiziale; rimedi penali e penitenze possono essere applicati per decreto in qualunque caso» (c. 1342, §1).

<sup>37</sup> Cfr. J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale*, "Ius Ecclesiae" 4 (1992), pp. 511-550; Id., *L'indagine previa al processo penale*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 233-266, 235.

generale integrate dai criteri specifici del §2 danno la preferenza al processo penale giudiziario. Tale decisione va adottata dall'Ordinario competente nell'adempimento del suo dovere pastorale mediante un apposito decreto.

## **7. Doppia procedura penale: amministrativa (extragiudiziale) o giudiziale**

Per irrogare o dichiarare la pena il Codice di Diritto Canonico del 1983 prevede una doppia procedura penale: giudiziaria (che si concluderà con una sentenza) o amministrativa (stragiudiziale – che si concluderà con un decreto)<sup>38</sup>. «Alla controversa legislazione del CIC 1917 e alla indecifrabile posizione della normativa precodificiale della Chiesa orientale, i due codici vigenti rispondono, dichiarando esplicitamente l'accoglienza della *doppia procedura penale: giudiziale e amministrativa o stragiudiziale* nella struttura dello *jus universum* dell'ordinamento canonico»<sup>39</sup>. Il CCEO al c. 1402, § 1 impone che la pena canonica deve essere inflitta mediante il giudizio penale. «Il CCEO, invece, si muove imperativamente in positivo: “Poena canonica per iudicium poenale... irrogari debet” (can. 1402 § 1). Ammette che si possa procedere per via amministrativa sussidiariamente, a una contestuale doppia condizione: “graves obstant causae, ne iudicium poenale fiat, et probationes de delicto certae sunt” (can. 1402 § 2). È evidente il criterio sistematico: enunciazione imperativa di procedere in via giudiziale; segue poi l'ipotesi sostitutiva»<sup>40</sup>. L'indicazione generale della parte IV «Il processo penale» (cc. 1717-1731) comprende il processo penale extragiudiziale (c. 1720) e il processo penale giudiziario (1721-1728). Il legislatore dà la preferenza al processo penale giudiziario.

Nel Capitolo II sullo svolgimento del processo (cc. 1720-1728) il Codice di Diritto Canonico regola la materia riguardante l'irrogazione e la dichiarazione

---

<sup>38</sup> Cfr. A. Miziński, *Ruolo preminente dell'ordinario nel processo penale secondo la normativa del Codice di diritto canonico del 1983*, cit.; E.N. Peters, *Penal procedural Law in the 1983 Code of Canon Law*, cit.; J. Syryjczyk, *Wymiar kar «latae sententiae» w świetle przepisów kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, in “Prawo Kanoniczne” 28 (1985), pp. 41-64, fasc. 3-4; Id., *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, “Prawo Kanoniczne” 34 (1991), pp. 147-163, fasc. 3-4.

<sup>39</sup> Cfr. G. Di Mattia, *La procedura penale giudiziaria e amministrativa nel CCEO e nel CIC riflessioni comparative*, in *Acta symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995, (a cura di A. Al-Ahmar, A. Khalife, D. Le Tourneau, Kaslik (Liban) 1996, p. 460.

<sup>40</sup> Cfr. G. Di Mattia, *La normativa di diritto penale nel Codex Juris Canonici e nel Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, “Apollinaris” 65 (1992), pp. 149-172; Id., *La normativa di diritto penale nel Codex Juris Canonici e nel Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Aa.Vv., Incontro fra canoni d'oriente e d'occidente*, (a cura di R. Coppola), vol. 2, Bari 1994, pp. 530-531.

della pena *per decretum extra iudicium* (c. 1720); quanto al processo penale giudiziario (cc. 1721-1728). In effetti pur avendo in comune alcune norme basilari si tratta di due processi penali, che hanno una natura e un carattere diverso. La differenza fondamentale tra il processo penale extragiudiziale e il processo penale giudiziario sta nel fatto che nella via giudiziaria si instaura un giudizio<sup>41</sup>.

Il giudizio penale si differenzia dai giudizi contenzioso e amministrativo per 4 motivi: presupposti, parti, oggetto e fine<sup>42</sup>:

|                | Presupposti                                                                                            | Parti                        | Oggetto                                                                        | Fine                                                                                            |
|----------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Contenzioso    | Esistenza di leggi la cui violazione costituisce un atto illecito                                      | Attore e Convenuto           | Atto illecito:<br>- negazione<br>- violazione di un diritto privato            | Affermazione o riparazione del diritto privato                                                  |
| Amministrativo | Esistenza di leggi la cui violazione costituisce un atto illegittimo «in procedendo» o in «decernendo» | Ricorrente Resistente (P.A.) | Atto illegittimo<br>Violazione di legge «in procedendo» ovvero in «decernendo» | Composizione del conflitto sorto tra il privato e PA                                            |
| Penale         | Esistenza di leggi la cui violazione costituisce atto delittuoso                                       | Accusatore PG)<br>Accusato   | Delitto materiale e formalmente pubblico                                       | Restaurazione dell'ordine pubblico<br>riparazione dello scandalo ed emendazione del delinquente |

Nel processo penale giudiziario il Promotore di giustizia svolge il compito di parte attrice o titolare dell'azione criminale contro l'imputato. Riteniamo che oggetto del processo penale è l'irrogazione o la dichiarazione della pena che presuppone sempre un delitto. Per una maggiore chiarezza nell'elencazione delle finalità del processo oltre la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo (cfr. c. 1341), vogliamo sottolineare una congrua riparazione dei danni causati dal delitto (cfr. c. 1347).

Giovanni Paolo II nel discorso alla Rota Romana ha sottolineato che «l'istituzionalizzazione di quello strumento di giustizia che è il processo rappresenta una progressiva conquista di civiltà e di rispetto della dignità dell'uomo»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, in Aa.Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. 3, p. 490.

<sup>42</sup> Cfr. F. D'Ostilio, *Prontuario del codice di diritto canonico: tavole sinottiche*, Città del Vaticano 1992, p. 612; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. 2, Napoli 1988, p. 770.

<sup>43</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso alla Rota Romana*, (18 gennaio 1990), in "L'Osservatore Romano", 19 gennaio 1990, p. 5.

## *La tutela penale della dignità della persona umana*

“«Mezzo sapiente» e «come un binario di scorrimento, il cui asse è precisamente la ricerca della verità oggettiva ed il cui punto terminale è la retta amministrazione della giustizia».

In questa ricerca, tutti i ministri del tribunale ecclesiastico – ciascuno con il dovuto rispetto al proprio ed altri ruolo – debbono avere un riguardo particolare, costante e coscienzioso.

“La giustizia canonica, che, secondo la bella espressione di San Gregorio Magno, più significativamente chiamiamo sacerdotale, emerge dall’insieme di tutte le prove processuali, valutate coscienziosamente alla luce della dottrina e del diritto della Chiesa, e col conforto della giurisprudenza più qualificata”<sup>44</sup>.

La Chiesa pertanto, anche con il suo diritto e l’esercizio della *potestas iudicialis*, può e deve salvaguardare i valori della singola persona, per promuovere l’uomo e valorizzarne la dignità.

L’Ordinario deve decidere, valutando i criteri, le circostanze, se vi sia l’opportunità di avviare un processo penale o meno. Deve inoltre valutare la convenienza di ricorrere attraverso un processo penale giudiziario, oppure un decreto extragiudiziale (*per decretum extra iudicium*). «Attualmente le pene possono essere dichiarate e applicate, non solo tramite sentenza del giudice, dopo un processo, ma anche attraverso un decreto extragiudiziale del vescovo (c. 1341), il quale non è preceduto da un vero processo, ma da una indagine amministrativa»<sup>45</sup>.

Dai lavori di stesura del Codice di Diritto Canonico, nonostante diversi cambiamenti operati nel testo durante l’elaborazione del c. 28 dello *Schema*, la tendenza prevalsa nella dottrina privilegia e preferisce il processo penale giudiziale<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Ibid., p. 15.

<sup>45</sup> Cfr. M.J., Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1994<sup>2</sup>, p. 50; Id., *Commentario sub cc. 1400-1670; 1717-1752*, in A. Benlloch Poveda, *Commentario al código de derecho canónico: Edición Bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, Valencia 1993.

<sup>46</sup> Riteniamo che la dottrina su questo punto è quasi concorde cfr. M. Arroba Conde, *Comentario sub cc. 1400-1670; 1717-1752*, in A. Benlloch Poveda, *Commentario al código de derecho canónico: Edición Bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, Valencia 1993; Id., *Diritto processuale canonico*, Roma 1994<sup>2</sup>; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. 1-2, Napoli 1988; V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, in Aa.Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, (a cura di Z. Grochowski e V. Carcel Orti), Città del Vaticano 1984, pp. 473-494; Id., *Il processo penale giudiziale*, in Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 283-302; G. Di Mattia, *Processo penale canonico e animazione pastorale*, “Apollinaris” 62 (1989), pp. 477-512; Id., *Riconciliazione e pastorale nel processo penale canonico*, in *Iustus iudex*, (cura di K. Ludicke, H. Mussinghoff, H. Schwendenwein), Essen 1990, pp. 419-431; Id., *Processo penale giudiziale*, in Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 283-302; Id., *Diritto alla difesa e procedura penale amministrativa in*

Il processo penale giudiziario è stata favorito, come la via più adatta e più sicura al perseguimento della giustizia per garantire meglio i diritti dei fedeli<sup>47</sup>. Si afferma, infatti, che per abbandonare la via giudiziale in favore di quella amministrativa occorrono *cause graves* e per di più si richiede la *probatione de delicto evidentes*. I Consultori durante la discussione hanno sottolineato la preferenza del legislatore per il processo giudiziario proponendo di vietare l'infrazione o dichiarazione delle pene per via amministrativa, togliendo nello stesso tempo le cause e le circostanze per avviare il processo amministrativo. «Nonnulli proposuerunt ut poena namquam irrogetur via administrativa ideoque ne admittantur causae quae excusent a processu iudiciali instituendo pro applicandis poenis. Consultores, quamvis non ignorent finem huius propositionis ut maior scilicet iustitia assequatur in applicandis poenis, censent tamen propositionem ipsam esse contra realitatem quae exigit instrumentum agile et expeditum sicut est via administrativa. Ceterum redactio canonis talis est ut clare appareat praeferebat legislatoris pro via iudiciali. Unus Consultor vellet redactionem canonis mutare ita ut dispareat illa preferentia pro via iudiciali et appareat sive viam iudicalem sive viam administrativam aequo iure sequi posse in applicandis poenis. Haec tamen propositio aliis Consultoribus non placet, ideo redactio huius canonis manet prouti est»<sup>48</sup>. La stragrande maggioranza dei Consultori ritiene invece che l'irrogazione o dichiarazione delle pene esigono uno strumento agile e spedito garantito dal processo amministrativo: «exigit instrumentum agile et expeditum sicut est via administrativa»<sup>49</sup>.

---

*diritto canonico*, "Fidelium lura" 3 (1993) pp. 307-330; Id., *La procedura penale giudiziaria e amministrativa nel CCEO e nel CIC riflessioni comparative*, in *Acta symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, pp. 24-29 Aprilis 1995, (a cura di A. Al-Ahmar, A. Khalife, D. Le Tourneau, Kaslik (Liban) 1996, pp. 447-489; E.M. Egan, *I processi speciali (matrimoniale e penale)*, in Aa.Vv., *Il nuovo codice di diritto canonico: novità, motivazioni e significato*, Roma 1983, pp. 490-501; M. Myrcha, *Niektóre aspekty prawa kanonowego w Kodeksie z 1983 r.*, in *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, (a cura di J. Stryczyk), Warszawa 1985, pp. 256-278; J. Ostrowski, *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente codice di diritto canonico*, Romae 1997; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, vol. 4, Olsztyn 1990; E.N. Peters, *Penal procedural Law in the 1983 Code of Canon Law* (A Dissertation, The Catholic University of America), Washington 1991; P.V. Pinto, *I processi nel Codice di Diritto Canonico. Commento sistematico al Libro VII*, Roma 1993; J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale*, in *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), pp. 511-550; Id., *L'indagine previa al processo penale*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 233-266.

<sup>47</sup> Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur (reservatum)*, Città del Vaticano 1977, p. 10.

<sup>48</sup> Cfr. "Communicationes" 9 (1977), p. 161.

<sup>49</sup> Ibidem.

## *La tutela penale della dignità della persona umana*

| <i>Schema documenti (c. 28)</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | <i>CIC 1983 (c. 1342, §§ 1-2)</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| «Quoties graves obstant causae ne iudicialis processus fiat, et probationes de delicto evidentes sint neque actio criminalis sit extincta, poena irrogari vel declarari potest per decretum extra iudicium; poenitentiae autem et remedia poenalia applicari possunt per decretum in quolibet casu»<br>«Per decretum neque irrogari neque declarari possunt poenae perpetuae, neque poenae lege particulari vel praecepto constitutae, quas lex vel praeceptum vetat per decretum applicare» | «Quoties iustae obstant causae ne iudicialis processus fiat, poena irrogari vel declarari potest per decretum extra iudicium; remedia poenalia autem et poenitentiae applicari possunt per decretum in quolibet casu»<br>«Per decretum irrogari vel declarari non possunt poenae perpetuae, neque poenae quas lex vel praeceptum eas constituens vetat per decretum applicare» |

«In occasione della revisione del Codice si è discusso a lungo sulla via da preferire per l'applicazione della pena. La storia del cammino di redazione del can. 1342 ci dice quanto accesa sia stata la discussione anche all'interno della Commissione. Da una preferenza evidente alla via giudiziaria nei primi tentativi di elaborazione si è arrivati alla redazione finale, nella quale tale preferenza è venuta sempre più sfumandosi e riducendosi. In realtà non è facile dare una risposta. Da un punto di vista teorico e dottrinale non si può non concludere che la via giudiziale offre maggiori garanzie per l'accertamento della verità e per la salvaguardia dei diritti del fedele e della giustizia. Ma quando il problema viene considerato nella concretezza e valutato in relazione ad altri elementi, come quello della riservatezza, della buona fama, della speditezza, dello scandalo ecc., la preferenza alla via giudiziale perde non poco del suo peso»<sup>50</sup>.

Si evince molto chiaramente dal c. 1342. § 1 la preferenza del legislatore per la via giudiziale<sup>51</sup> «la via giudiziale è ritenuta ancora la più adeguata per garantire il perseguimento della giustizia e il rispetto della persona, in quanto in certi casi particolarmente gravi, essa è obbligatoria»<sup>52</sup>. Infatti, il processo penale giudiziaro offre maggiori garanzie di giustizia, in quanto assicura e garantisce in modo conforme il diritto alla difesa, permette al giudice di consolidare una maggiore certezza morale sull'esistenza dei fatti mediante l'acquisizione giudiziale delle prove, delle circostanze e dell'imputabilità, valutando tutte le circostanze del delitto, determina la condizione dell'imputato, precisa il grado del danno causato dal delitto, applica con equità la pena giusta alla luce degli elementi emersi durante il giudizio. Solo «iustae causae» potrebbero consentire di discostarsi da tale via. Secondo il P. Ciprotti sarebbero motivi idonei a sconsigliare l'uso del processo

<sup>50</sup> V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, cit., p. 491.

<sup>51</sup> Cfr. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, "Prawo Kanoniczne" 34 (1991), fasc. 3-4, pp. 148-152.

<sup>52</sup> Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, cit., p. 488.

penale giudiziario quando «il colpevole di un delitto non contesti di averlo commesso e di esserne responsabile; in tal caso l'esigenza della certezza è soddisfatta indipendentemente dal procedimento giudiziario, e quindi sarebbe superfluo, ai fini della giustizia della condanna, spendere previamente tutte le energie necessarie per il procedimento stesso; ovvero che la notizia del delitto non sia già divulgata o facilmente divulgabile, e quindi sia sconsigliabile l'uso del procedimento penale ordinario, che potrebbe dar luogo ad un pericolo o danno alla società, che supererebbe o neutralizzerebbe la riparazione del danno sociale a cui tende la punizione del colpevole, e potrebbe inoltre causare al colpevole un inutile danno»<sup>53</sup>. Per giuste cause si devono intendere situazioni particolari rimesse a prudente discrezione dell'Ordinario quando si ritenga di dover tutelare la riservatezza e la buona fama dell'imputato coinvolto, o si voglia privilegiare in particolar modo la speditezza o, da ultimo, evitare un pubblico scandalo.

Rimangono tuttavia casi in cui il legislatore indica la via giudiziale come la più adatta, che certamente offre maggiori certezze e garanzie ai fini dell'accertamento della verità, della giustizia e soprattutto della salvaguardia dei diritti dei fedeli. Innanzitutto essa è obbligatoria per irrogare o dichiarare le pene più gravi, come quelle espiatorie perpetue (c. 1336) che richiedono la garanzia del processo penale giudiziario e quando la legge o il precetto penale vietino l'applicazione della pena per decreto. «Per decreto non si possono infliggere o dichiarare pene perpetue; né quelle pene che la legge o il precetto che le costituisce vieta di applicare per decreto» (c. 1342, §2). La ragione è evidente, le pene perpetue, essendo le più gravi, richiedono la garanzia del processo penale giudiziario. La perpetuità delle pene si riferisce soltanto alle pene espiatorie, e mai alle pene medicinali, perché in queste la durata non ha senso, per la loro stessa natura, in quanto perdurano finché dura la contumacia del reo, a chi abbia receduto poi non si può negare la remissione<sup>54</sup>. Questa soluzione offerta dal Codice di Diritto Canonico è coerente con i principi dell'ordinamento canonico, il rispetto e la tutela dei diritti soggettivi fondamentali e la salvaguardia del bene comune della Chiesa.

Prima di emanare i decreti per avviare il processo, per infliggere la pena o dichiararla secondo il c. 1718, §3 l'Ordinario, se prudentemente lo ritiene opportuno, ascolti due giudici e altri esperti in diritto. In questo ambito, ancora una volta il legislatore concede all'Ordinario un ampio margine di discrezionalità. Infatti, egli viene determinato dalla notizia, almeno probabile, di un delitto, non

<sup>53</sup> Cfr. P. Ciprotti, *Diritto penale canonico*, in *Enciclopedia Giuridica*, Roma 1989, vol. 11, p. 13.

<sup>54</sup> «Non si può rimettere la censura se non al delinquente che abbia receduto dalla contumacia, a norma del can. 1347, §2; a chi abbia receduto poi non si può negare la remissione» (c. 1358, §1).

potendo avviare un processo se non esiste una violazione esterna di una legge o di un precetto, o le prove sufficienti sui fatti, sulle circostanze e sull'imputabilità, per poter avviare un processo penale per quanto riguarda l'irrogazione e la dichiarazione della pena.

La scelta del processo penale giudiziario richiede a norma del c. 1425, §1, 2° un tribunale collegiale formato da tre giudici, al quale sono riservate le cause penali sui delitti che possono comportare la pena della dimissione dallo stato clericale e l'infrazione o la dichiarazione della scomunica<sup>55</sup>. La dimissione dallo stato clericale è per la sua natura una pena espiatoria perpetua (c. 1336, §1, 5°). Il chierico perde lo stato clericale mediante la pena di dimissione irrogata legittimamente (c. 290, 2°). Inoltre possono essere applicate in perpetue altre pene espiatorie (c. 1336, §1, 1-5) come per es. «la privazione dell'ufficio, vale a dire in pena di un delitto, può essere effettuata solamente a norma del diritto» (c. 196, §1). «La privazione sortisce effetto secondo le disposizioni dei canoni sul diritto penale» (c. 196, §2). «Il Vescovo può affidare le cause più difficili o di maggiore importanza al giudizio di tre o cinque giudici» (c. 1425, §2).

## **8. Il processo penale giudiziario nel Codice di Diritto Canonico del 1983**

L'attuale Codice di Diritto Canonico del 1983 espone la materia riguardante il processo penale nel libro VII. *De processibus* la cui parte IV è intitolata *De processu poenali*: il processo penale (cc. 1717-1731)<sup>56</sup>. Le norme dedicate al

<sup>55</sup> «2° causae poenales: a) de delictis quae poenam dimissionis et statu clericali secumferre possunt; b) de irroganda vel declaranda excommunicatione».

<sup>56</sup> La breve trattazione del «Codex» 1983 si limita ad indicare le peculiarità del processo penale canonico. Cfr. V. Andriano, *Tutela dei diritti delle persone*, in Aa.Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. 3, Roma 1992, pp. 543-603; M. Arroba Conde, *Comentario sub cc. 1400-1670; 1717-1752*, in A. Benlloch Poveda, *Comentario al código de derecho canónico: Edición Bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, Valencia 1993; Id., *Diritto processuale canonico*, Roma 19942; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996; Id., *La procedura stragiudiziale penale*, in Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 267-281; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. 1-2, Napoli 1988; R. Coppola, *La tutela dei diritti nel processo penale canonico*, «Monitor Ecclesiasticus» 113 (1988), pp. 73-83; Id., *Il nuovo processo penale canonico*, in Aa.Vv., *Studi in memoria di Mario Condorelli*, Milano 1988, vol. 1, pp. 369-383; Id., *Processi speciali e riconciliazione*, in *Digesto*, vol. 15, Torino 1997<sup>4</sup>, pp. 1-15; L.M. De Bernardis, *Via giudiziale e via amministrativa nell'irrogazione della pena*, in *Comunità Ecclesiale e devianza. Funzione della sanzione penale nell'ordinamento canonico*, Atti del XX Congresso, Ferrara 1988, pp. 146-148; Id., *Via giudiziale e via amministrativa nell'irrogazione della pena*, «Monitor Ecclesiasticus» 114 (1989), pp. 146-148; V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, in Aa.Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, (a cura di Z. Grocholewski e V. Carcel Ortú), Città del Vaticano 1984, pp. 473-494; Id., *L'applicazione della pena*, in Aa.Vv., *Comunità ecclesiale*



processo penale sono comuni al processo penale extragiudiziale ed al processo penale giudiziario.

Il Codice di Diritto Canonico del 1917 trattava la materia nel titolo XIX *De iudicio criminali* (cc. 1933-1959)<sup>57</sup>. Sotto il profilo meramente concettuale, infatti,

---

e devianza. *Funzione della sanzione penale nell'ordinamento canonico*, cit., pp. 69-94; Id., *L'applicazione della pena canonica*, in "Monitor Ecclesiasticus" 114 (1989), pp. 69-94; Id., *Il processo penale giudiziale*, in Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 283-302; D. Di Felice, *Il diritto penale canonico e le sentenze penali canoniche nell'ordinamento italiano*, in "Il Diritto Ecclesiastico", 106 (1995), pp. 514-519; G. Di Mattia, *Processo penale canonico e animazione pastorale*, in "Apollinaris", 62 (1989), pp. 477-512; Id., *Riconciliazione e pastorale nel processo penale canonico*, in *Iustus iudex*, (cura di K. Ludicke, H. Mussinghoff, H. Schwendenwein), Essen 1990, pp. 419-431; Id., *Processo penale giudiziale*, in Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pp. 283-302; Id., *Diritto alla difesa e procedura penale amministrativa in diritto canonico*, "Fidelium iura" 3 (1993), pp. 307-330; Id., *La procedura penale giudiziaria e amministrativa nel CCEO e nel CIC riflessioni comparative*, in *Acta symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995, (a cura di A. Al-Ahmar, A. Khalife, D. Le Tourneau, Kaslik (Liban) 1996, pp. 447-489; E.M. Egan, *I processi speciali (matrimoniale e penale)*, in Aa.Vv., *Il nuovo codice di diritto canonico: novità, motivazioni e significato*, Roma 1983, pp. 490-501; A.G. Miziński, *Ruolo preminente dell'ordinario nel processo penale secondo la normativa del Codice di diritto canonico del 1983*, pp. 181-319; M. Myrcha, *Niektóre aspekty prawa karnego w Kodeksie z 1983 r.*, in *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, (a cura di J. Syryjczyk), Warszawa 1985, pp. 256-278; J. Ochoa, *I processi canonici in genere*, in Aa.Vv., *Opus Iustitiae Pax*, (a cura di M. Basso), Città del Vaticano 1990, pp. 187-208; J. Ostrowski, *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente codice di diritto canonico*, Romae 1997; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, vol. 4, Olsztyn 1990; E.N. Peters, *Penal procedural Law in the 1983 Code of Canon Law* (A Dissertation, The Catholic University of America), Washington 1991; P.V. Pinto, *I processi nel Codice di Diritto Canonico. Commento sistematico al Libro VII*, Roma 1993; J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale*, "Ius Ecclesiae" 4 (1992) pp. 511-550; Id., *L'indagine previa al processo penale*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, 233-266; Id., *La legge penale e il precetto penale*, Milano 1993; J. Syryjczyk, *Wymiar kar «latae sententiae» w świetle przepisów kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, in "Prawo Kanoniczne" 28 (1985) fasc. 3-4, pp. 41-64; Id., *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, in "Prawo Kanoniczne" 34 (1991), fasc. 3-4, pp. 147-163; R.C. Tronqued, *Procedures: Loss of the Clerical State. From the 1917 to the 1983 CIC*, Roma 1994; A. Urru, *Sanzioni penali nella Chiesa*, Roma 1996; C. Venterella Mancini, *L'indagine previa nel processo penale del Codice di Diritto Canonico della Chiesa Latina e delle Chiese Orientali*, in Aa.Vv., *Incontro fra canonici d'oriente e d'occidente*, (a cura di R. Coppola), vol. 2, Bari 1994, pp. 543-556.

<sup>57</sup> Per una più ampia trattazione cfr. J. Benedetti, *Ordo iudicialis processus canonici instruendi*, Taurini 1935; J. Bénétruy, *Le précepte en droit canonique. Précepte pénal. Procédure pénale par manière de précepte*, "L'Année Canonique" 5 (1957), pp. 43-67; I. Chelodi, *Ius poenale et ordo in iudiciis criminalibus*, Tridenti 1925; Id., *Ius poenale et ordo procedendi in iudiciis criminalibus iuxta codicem iuris canonici*, Tridenti 1935. Id., P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis et de iudiciis criminalibus*, Vicenza 1943; Id., *De querela partis laesae in iure canonico*, Romae 1937; Id., *Rassegna di giurisprudenza rotale in materia penale*, in *Archivio di Diritto Ecclesiastico*, 19 (1941), pp. 1-35; V. De Paolis, *Animadversiones ad*

il processo è subordinato al diritto sostanziale in quanto momento posteriore, applicativo di norme specifiche per quanto riguarda l'irrogazione e la dichiarazione della pena. Il collegamento tra norme sostanziali e norme processuali è stretto.

Dato che il c. 1656, § 1<sup>58</sup>, permette di usare il processo contenzioso orale per tutte le cause non escluse dal diritto, a meno che una parte non chieda il processo contenzioso ordinario si pone il problema per il processo penale giudiziario. Il c. 1728, § 1 in modo implicito sembra escludere il contenzioso orale: «con le cause di nullità matrimoniale dal processo orale sono escluse, in modo implicito, le cause di nullità della sacra ordinazione, quando vengono trattate in via giudiziale (can. 1719), come anche cause penali, qualora si debba ricorrere in esse al processo giudiziale can. 1718, § 1, n. 3»<sup>59</sup>.

---

«schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur» "Periodica" 63 (1974), pp. 489-507; G. Di Mattia, *Il diritto penale canonico nella giurisprudenza della S.R. Rota*, in *Ephemerides iuris canonici*, 16 (1960), pp. 158-202; A. Dodrgett, *Erwägungen zur Reform des Kanonischen Strafrechts*, in *Ius et salus animarum. Festschrift für B. Panzram*, (a cura di U. Mosiek - H. Zapp), Freiburg i. Br. 1972, pp. 307-325; L. Echeverria, *La acción penal en derecho canonico (delimitación, naturaleza y características)*, Salamanca 1952; E. Eichmann, *Das Strafrecht des Codex Iuris Canonici*, Paderborn 1920; E. Eichmann, K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Prozess und Strafrecht*, vol. 3, Paderborn 1964<sup>60</sup>; M. Fąka, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*, Warszawa 1978; F. Heiner, A. Wynen, *De processu criminali ecclesiastico*, Romae 1912; F. Heiner, *Der kirchliche Strafprozess*, Köln 1912; D. Lazzarato, *Jurisprudentia Pontificia: de causis iurium iam typis editis ab initio a. 1909 exinde*, vol. 3, Romae 1975, pp. 860-996; *De delictis poenisque*. M. Lega, *De delictis et poenis*, Romae 1910; Id., *Partes actoris in iudicio criminali et diversae formae processus criminalis*, in *Acta congressus iuridici internationalis*, Romae 1937, vol. 4; G. Michiels, *De vera natura poene in specie ecclesiasticae*, in "Apollinaris" 32 (1959), pp. 217-239; Id., *De delictis et poenis: Commentarius libri V codicis Iuris Canonici*, vol. 1, *De delictis: Canones 2195-2213*, Paris-Tournai-Romae-New York 1961; Id., *De delictis et poenis: Commentarius libri V codicis Iuris Canonici*, vol. 2, *De poenis in genere: Canones 2214-2240*, Paris-Tournai-Romae-New York 1961; Id., *De delictis et poenis: Commentarius libri V codicis Iuris Canonici*, vol. 3, *De delictis: Canones 2141-2313*, Paris-Tournai-Romae-New York 1961; A. Mostaza Rodriguez, *La aplicación de penas por vía gubernativa*, in *Revista española de derecho canónico*, 12 (1957), pp. 537-573; M. Myrcha, *Prawo karne. Komentarz do piątej księgi kodeksu prawa kanonicznego*, vol. 2, Kara, Warszawa 1960; Naz R., *Des procs, des délits, des peines*, in *Traité de droit canonique*, vol. 1-4, Paris 1946-1948; T. Pawluk, *Z zagadnień kanonicznego postępowania karnego*, Olsztyn 1971; Id., *Z zagadnień kanonicznego postępowania karnego*, "Studia Warmińskie" 8 (1971), pp. 225-311; Id., *Kanoniczny proces karny*, Warszawa 1978; T. Pieronek, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*, Warszawa 1970; F.X. Wernz, *Ius poenale Ecclesiae catholicae*, Prati 1913-1914; Id., Vidal P., *Ius Canonicum*, vol. 7, *Ius poenale ecclesiasticum*, Romae 1951.

<sup>58</sup> «Con processo contenzioso orale, di cui in questa sezione, possono essere trattate tutte le cause che il diritto non escluda, a meno che una parte non chieda il processo contenzioso ordinario» (c. 1656, § 1). «Se il processo orale sia usato al di fuori dei casi permessi dal diritto, gli atti giudiziari sono nulli» (c. 1656, § 2).

<sup>59</sup> A. Stankiewicz, *Il processo contenzioso orale*, "Apollinaris" 65 (1992), p. 578.

### 8.1. Oggetto del processo penale (cc. 1400, § 1, n. 2; 1341)

Oggetto del processo penale è l'irrogazione della pena, trattandosi di pena *ferendae sententiae*, e cioè, quando la pena non può essere imposta se non tramite una sentenza o un decreto del giudice<sup>60</sup>. La dichiarazione della stessa, trattandosi di pene *latae sententiae*, è volta invece a punire un comportamento delittuoso, che danneggia e spesso impedisce la missione stessa della Chiesa. «Si deve, pertanto, affermare che nell'attuale legislazione non esiste un processo penale autonomo, bensì una procedura amministrativa e un processo contenzioso ordinario con delle specificità per le cause concernenti l'applicazione delle sanzioni canoniche. Ma bisogna ugualmente rilevare che, di conseguenza, tali processi penali sostanziali dal codice non costituiscono dei processi *speciali*. Sono, certo, dei processi specifici o tipici, cioè *penali* (amministrativo o giudiziario); si tratta però in ogni modo di processi *ordinari*»<sup>61</sup>. Quando la sanzione è inflitta *ipso iure*, al momento della realizzazione del delitto, l'intervento del giudice consiste pertanto in una mera dichiarazione pubblica della pena.

Il Codice di Diritto Canonico del 1983 richiede una notizia almeno probabile di delitto<sup>62</sup>. «Il CIC del 1917 affermava che i delitti oggetto del giudizio criminale sono i delitti pubblici «*delicta quae cadunt sub criminali iudicio sunt delicta publica*» (c. 1933, § 1). Il delitto è pubblico, se è già divulgato o avviene ossia si trova in tali circostanze che facilmente verrà divulgato (c. 2197, 1); notorio di notorietà di diritto, dopo la sentenza del giudice competente passata in cosa giudicata o dopo la confessione del delinquente resa in giudizio a tenore del c. 1750 (c. 2197, 2); notorio di notorietà di fatto, se è pubblicamente noto e commesso in tali circostanze che non si possa celare né scusare con nessuna ragione giuridica (c. 2197, 3); occulto, quello che non è pubblico; occulto materialmente, se è ignoto il delitto stesso; occulto formalmente, se si ignora l'imputabilità (c. 2197, 4).

<sup>60</sup> «Il processo ha per oggetto la pena da infliggere o dichiarare in relazione ad un comportamento delittuoso (cf. can. 1401 § 2)», V. Andriano, *Tutela dei diritti delle persone: diritto processuale canonico (cann. 1400-1752)*, cit., p. 589; Z. Grocholewski, *Il commento al c. 1717*, in Aa.Vv., *Commento al Codice di Diritto Canonico*, (a cura di V. Pinto), Roma 1985: «La parte IV del Libro VII dei Processi, tratta, nei canoni 1717-1731, del processo penale teso alla irrogazione od alla dichiarazione di una sanzione penale per un determinato comportamento delittuoso (can. 1400, § 1, 2); Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, in Aa.Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, cit., p. 480.

<sup>61</sup> Cfr. J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, p. 236; Id., *L'indagine previa al processo penale*, in *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), pp. 511-550. La questione viene diversamente presentata da E.M. Egan, *I processi speciali (matrimoniale e penale)*, in Aa.Vv., *Il nuovo codice di diritto canonico: novità, motivazioni e significato*, cit., pp. 490-501; Id., *I processi speciali (matrimoniale e penale)*, "Apollinaris" 57 (1984), pp. 247-258; R. Coppola, *Processi speciali e riconciliazione*, in *Digesto*, vol. 15, Torino 1997; P. Moneta, *La giustizia nella Chiesa*, Bologna 1993, pp. 178-190.

<sup>62</sup> Cfr. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 770.

Seguendo l'impostazione del CIC 1917 L. Chiappetta sostiene che «oggetto del processo penale sono i delitti pubblici, come affermava formalmente il can. 1933, § 1, del Codice anteriore. La qualifica di "pubblico" è stata omessa nel nuovo Codice, ma resta *implicita*: «implicite innuitur ex eo quod processus fieri nequit nisi accedentibus probationibus: probationes vero haberi nequent nisi delictum publicum sit. *Communicationes*, 12 (1980), 189». «Si tratta evidentemente di comportamenti che abbiano almeno un minimo grado di pubblicità perché l'autorità competente possa intervenire ed eventualmente istruire un processo, anche se la notizia del delitto per sé può rimanere senza alcuna pubblicità»<sup>63</sup>.

L'intero processo penale giudiziario canonico va visto e valutato nell'ambito e nello spirito di carità, misericordia e benevolenza che anima l'ordinamento della Chiesa. La *ratio* giustificatrice del processo penale è, infatti, costituita dal fatto che la Chiesa non può restare indifferente di fronte al delitto, allora, assolve «al diritto nativo e proprio di costringere con sanzioni penali i fedeli che hanno commesso delitti» (c. 1311) con l'esercizio della potestà coattiva e con i processi penali. «Ecclesia iure proprio et esclusivo cognoscit: 2° de violatione legum ecclesiasticarum deque omnibus in quibus inest ratio peccati, quod attinet ad culpae definitionem et poenarum ecclesiasticarum irrogationem»: La Chiesa per diritto proprio ed esclusivo giudica: 2° la violazione delle leggi ecclesiastiche e tutto ciò in cui vi è ragione di peccato, per quanto concerne lo stabilirne la colpa ed infliggere pene ecclesiastiche» (c. 1401).

Di fatto secondo il c. 1400 § 1, 2° oggetto del giudizio sono: i delitti per quanto riguarda l'irrogazione e la dichiarazione della pena: «Obiectum iudicii sunt: 2° delicta, quod spectat ad poenam irrogandam vel declarandam». «Le cause concernenti i delitti, in ordine alla irrogazione o alla dichiarazione delle pene comminate, non sono più dette criminali, ma, con termine più attenuato in uso ormai presso quasi tutti gli ordinamenti civili, sono denominate penali. L'espressione "causa criminale" è rimasta solo nel can. 489, § 2, e l'aggettivo "criminale", unito ad "actio", è usato solo in tre canoni: 1362, § 1; 1720, 3; 1726»<sup>64</sup>. Il processo penale giudiziario costituisce l'estremo tentativo quando, con altri mezzi non sono state raggiunte le finalità della pena. Attraverso l'irrogazione o la dichiarazione della pena vengono tutelati e salvaguardati il bene pubblico e i diritti dei fedeli. Le norme riguardanti il processo penale giudiziario vanno opportunamente integrate con le disposizioni prescritte per i giudizi in genere (cc. 1400-1500) e per il giudizio contenzioso ordinario (cc. 1501-1655). «Le differenze tra processo penale e contenzioso risiedono nel fatto che, in campo penale, non si verifica una contesa fra due soggetti

<sup>63</sup> V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, in Aa.Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, cit., p. 481.

<sup>64</sup> Cfr. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 534.

che si disputano un diritto, ma tra l'imputato e l'intera comunità, le cui leggi sono state violate»<sup>65</sup>. Vanno, inoltre, osservate le norme speciali, disposte per le cause concernenti il bene pubblico.

I requisiti principali per poter avviare il processo penale giudiziario sono di carattere prevalentemente oggettivo, in particolare l'esistenza e la certezza del delitto commesso che possa essere provato nel foro esterno, la sua gravità oggettiva, l'autore del delitto, l'imputabilità, le probabili prove giudiziarie.

Il legislatore nell'emanare le disposizioni concernenti sia il processo in genere sia il processo penale amministrativo o giudiziario è stato guidato da una duplice preoccupazione, l'affermazione della giustizia e la salvaguardia dei diritti dei fedeli pur se implicati nella realizzazione di un delitto.

## 8.2. *Il diritto dei fedeli di non essere colpiti da pene canoniche, se non a norma di legge*

Uno dei diritti fondamentali dei fedeli elencati nel c. 221, § 3<sup>66</sup> stabilisce uno dei principi basilari del diritto penale canonico, comunemente chiamato principio di legalità, secondo il quale i fedeli hanno il diritto di non essere colpiti da pene canoniche, se non a norma di legge. In base alle formulazioni del «Codex», per garantire i diritti dei fedeli deve essere osservato il principio di legalità, di qui la disposizione che la punizione può essere effettuata solamente *ad normam iuris*. «Tutto ciò riconosce pienamente la «*eximia dignitas*» della persona umana e dei suoi originari e inviolabili diritti, che non viene persa nonostante abbia commesso azioni illecite e dannose»<sup>67</sup>.

# 9. Fase introduttiva

## 9.1. *Presentazione del libello di accusa al giudice da parte del promotore di giustizia*

Il promotore di giustizia assume le vesti di parte attrice o titolare dell'azione criminale (*actio criminalis*) contro l'imputato<sup>68</sup>. Il legislatore distingue l'azione criminale dall'azione penale anche se il termine usato è molto negativo nella sua

<sup>65</sup> M.J., Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, cit., p. 50.

<sup>66</sup> «Christifidelibus ius est, ne poenis canonicis nisi ad normam legis plectantur» (c. 221, § 3).

<sup>67</sup> Cfr. G. Di Mattia, *Sostanza e forma nel nuovo diritto penale canonico*, cit., 422; Id., *Sostanza e forma nel nuovo diritto penale canonico*, "Apollinaris" 57 (1984), pp. 165-193.

<sup>68</sup> «In iudicio poenali canonico, uti notum est, actor est ipse accusator, «cuius personam sustinet persona publica, id est Promotor iustitiae, cuius est iustitiam, legem et bonum publicum tueri (c. 1586 C.I.C. 1917; item can. 1430 C.I.C. 1983), cui ius novum tribuit monopolium accusationis» (F.X. Wernz-P. Vidal-F. Cappello, *De processibus*, ed. 2, Romae 1949, p. 665). Etiam si Promotori iustitiae actio criminalis unice et exclusive reservetur (cf. cann.

espressione. «Actio criminalis» ha per lo scopo la condanna del reo invece «actio poenalis» all'esecuzione della pena in cui la sentenza di condanna è passata in giudicato. Egli è la persona pubblica costituita per tutelare il bene pubblico, che deriva dall'osservanza della legge, al di là delle considerazioni soggettive. «Non più cause "criminali" ma cause "penali"». Soppressa la distinzione accademica tra *iudicium contentiosum* e *iudicium criminale*, che il Codice anteriore proponeva nel can. 1552, § 2, 1° e 2°, il nuovo Codice non usa più la parola "criminale" per indicare le cause che trattano dei delitti in ordine all'applicazione o dichiarazione della pena, ma il termine "penale", più in uso presso quasi tutti gli ordinamenti civili e, certamente, più soave di quanto non lo sia il termine "criminale", soprattutto se riferito al *crimen* in senso antico romano. E' rimasta però nel nuovo Codice l'espressione "*cause criminales*" (cf. can. 489, § 2) e "*actio criminalis*" (cf. can. 1362, § 1; 1720, 3°; 1726) riferita alle cause, prima dette criminali, e ora "penali"<sup>69</sup>. La presenza del promotore di giustizia è richiesta in tutti processi penali «nelle cause dove è richiesta la presenza del promotore di giustizia o del difensore del vincolo, se non furono citati, gli atti sono nulli, a meno che, benché non citati, essi siano di fatto intervenuti, o almeno prima della sentenza abbiano potuto svolgere il loro compito dopo aver esaminato gli atti» (c. 1433).

Se l'Ordinario ha decretato doversi avviare un processo penale giudiziario, trasmetta gli atti dell'indagine previa al promotore di giustizia, il quale ha l'obbligo di presentare al giudice il libello di accusa (*accusationis libellum*) a norma dei cc. 1502 e 1504<sup>70</sup>. Nelle cause penali e nelle altre cause che vertono sul bene pubblico della Chiesa o sulla salvezza delle anime *iudex procedere potest et debet* anche d'ufficio (c. 1452, § 1).

Quando si parla di Ordinario competente riguardante le cause penali<sup>71</sup> ci si riferisce sempre a quello del foro competente in ragione del criterio del territorio, del domicilio – «*forum domicilii*» (c. 1408)<sup>72</sup> o del quasi-domicilio

---

1430; 1721), in foro tamen canonico viget firmum principium "Promotor iustitiae habere quidem exercitium actionis criminalis, sed omnino sub ductu et regimine Ordinarii" (F. Roberti, *De processibus*, ed. 4, In Civitate Vaticana 1956, p. 304), in Tribunale Apostolico della Rota Romana, Posnaniense, *Decr. Dimissione dallo stato clericale – Pregiudiziale: Nuova proposizione della causa*, 11 novembre 1993, c. Stankiewicz, in "Ius Ecclesiae" 7 (1995), pp. 669-670. «Nei processi penali il promotore di giustizia ha il monopolio dell'accusa», H.F., Franceschi, *L'impugnazione del giudicato nel processo penale: "restitutio in integrum" o "nova causae propositio"*, "Ius Ecclesiae" 7 (1995), p. 678.

<sup>69</sup> Cfr. J. Ochoa, *Il "de processibus" secondo il nuovo codice*, in Aa.Vv., *La nuova legislazione canonica*, Roma 1983, pp. 382-383.

<sup>70</sup> «Si Ordinarius decreverit processum poenalem iudicalem esse ineundum, acta investigationis promotori iustitiae tradat, qui accusationis libellum iudici ad normam cann. 1502 et 1504 exhibeat» (c. 1721, § 1).

<sup>71</sup> Cfr. "Communicationes" 12 (1980), p. 189.

<sup>72</sup> «Quilibet conveniri potest coram tribunalibus domicilii vel quasi-domicilii» (c. 1408).

(c. 1409)<sup>73</sup>, o del tribunale del luogo ove il delitto fu commesso – «forum delicti» (c. 1412)<sup>74</sup>, o in ragione della qualità della persona. «Il Romano Pontefice stesso ha il diritto esclusivo di giudicare nelle cause di cui al can. 1401: 1° i capi di Stato; 2° i Padri Cardinali; 3° i Legati della Sede Apostolica e nelle cause penali i Vescovi; 4° le altre cause che egli stesso abbia avvocato al proprio giudizio». (c. 1405, § 1). «È riservato al tribunale della Rota Romana giudicare: 1° i Vescovi nelle cause contenziose, fermo restando il disposto del can. 1419, § 2; 2° l'Abate primate o l'Abate superiore di una congregazione monastica, il Moderatore supremo di istituti religiosi di diritto pontificio; 3° le diocesi e le altre persone ecclesiastiche sia fisiche sia giuridiche che non hanno Superiore al di sotto del Romano Pontefice» (c. 1405, § 3). (cfr. cc. 1427, §§ 1-3; 1444, §§ 1-2). A motivo della prevenzione, quando due o più tribunali sono ugualmente competenti, ha diritto di giudicare la causa quel tribunale che per primo citò legittimamente l'imputato (c. 1415)<sup>75</sup>. «La nuova normativa sulla Curia Romana non solo conferma la competenza penale della Congregazione per la Dottrina della Fede, ma sembra ampliarla accezione in cui può essere usato il termine "mores", competenza che risulta temperata soltanto dalla previsione, del resto molto soggettivamente interpretabile, che deve trattarsi dei casi "più gravi"<sup>76</sup>.

Il foro competente in ragione dell'oggetto o della materia del delitto secondo la costituzione apostolica *Pastor Bonus*, art. 52, la Congregazione per la Dottrina della Fede «giudica i delitti contro la fede e i delitti più gravi commessi sia contro la morale, sia nella celebrazione dei Sacramenti, che vengono ad essa segnalati e, all'occorrenza, procede a dichiarare e ad infliggere le sanzioni canoniche a norma del diritto, sia comune che proprio»<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> «Vagus forum habet in loco ubi actu commoratur» (c. 1409, § 1). «Is, cuius neque domicilium aut quasi-domicilium neque locus commorationis nota sint, conveniri potest in foro actoris, dummodo aliud forum legitimum non suppetat» (c. 1409, § 2).

<sup>74</sup> «In causis poenalibus accusatus, licet absens, conveniri potest coram tribunali loci, in quo delictum patratum est» (c. 1412).

<sup>75</sup> «Ratione praeventionis, si duo vel plura tribunalia aequae competentia sunt, ei ius est causam cognoscendi, quod prius partem conventam legitime citaverit» (c. 1415).

<sup>76</sup> Cfr. C.J. Errázuriz, *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede. Alcune riflessioni sui delitti contro la fede*, in *Comunità Ecclesiale e devianza. Funzione della sanzione penale nell'ordinamento canonico*, Atti del XX Congresso, Ferrara 1988, pp. 113-131.

<sup>77</sup> Ioannes Paulus PP. II, Const. Ap., *Pastor Bonus de Romana Curia*, (28 Iunii 1988), in AAS 80 (1988), pp. 841-930; Cfr. J. Llobell, *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, in Aa.Vv., *Le sanzioni nella Chiesa. XXIII incontro di studio Abbazia di Maguzzano – Lonato (Brescia) 1-luglio - 5 luglio 1996*, (a cura di Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), Milano 1997, pp. 237-278.

## *La tutela penale della dignità della persona umana*

Nel Codice di Diritto Canonico gli ordinari sono: il Romano Pontefice (c. 333, § 1), i Vescovi diocesani (c. 381, § 1), tutti coloro che nel diritto sono equiparati al Vescovo diocesano (c. 381, § 2), la prelatura territoriale e l'abbazia territoriale, il vicario apostolico e la prefettura apostolica e altresì l'amministrazione apostolica eretta stabilmente (c. 368), il superiore di una missione «sui iuris», i vicari castrensi, i Superiori ecclesiastici interni delle Chiese particolari, i Vicari generali ed episcopali, i Superiori maggiori degli Istituti religiosi e delle Società di vita apostolica clericali di diritto pontificio, i Vicari dei Superiori maggiori per disposizione del c. 620, il Prelato della prelatura personale definito come ordinario proprio (c. 295, § 1), il Vicario del Prelato personale<sup>78</sup>.

Il libello è l'atto mediante il quale l'attore, cioè il promotore di giustizia, costituito presso quel tribunale, affermando l'esistenza di una volontà concreta della legge che gli garantisce un bene, chiede che tale volontà legale sia attuata di fronte all'imputato. Il libello deve contenere l'accusa precisa del delitto, il tipo di delitto e i canoni del Codice violati, l'indicazione delle prove, dei fatti e degli argomenti contro l'imputato, la pena che deve essere inflitta o dichiarata a norma di legge e la richiesta del ministero del giudice (c. 1502)<sup>79</sup>.

Ai sensi del c. 1504, 1-4 il libello introduttivo del giudizio deve indicare l'organo innanzi al quale si svolgerà il giudizio, che cosa si chiede e da chi; il Promotore di giustizia in veste di parte attrice deve indicare l'accusa precisa del delitto, i canoni violati e le pene previste per i singoli delitti, nonché i fatti e le prove che dimostrano quanto è asserito; la sottoscrizione dell'attore con l'apposizione di giorno, mese e anno nonché l'indicazione del luogo ove perverranno tutti gli atti della causa all'attore; l'indicazione del domicilio o quasi-domicilio dell'imputato. Insieme con il libello di accusa il promotore di giustizia consegna al tribunale gli atti dell'indagine previa<sup>80</sup>, le formule riguardanti *dubia concordanda* e le domande che devono essere poste all'imputato durante l'interrogatorio.

<sup>78</sup> Cfr. J. García Martín, *Le norme Generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1995, pp. 442-444.

<sup>79</sup> «Inde Promotor Iustitiae, die 8 aprilis a. 1986, accusationis libellum Tribunali Metropolitano Posnaniensi primae instantiae porrexit, quo irrogationem poenae dimissionis e statu clericali Rev.do N. propter haec delicta expostulavit:

«1) per aver compiuto la trasgressione del can. 1384 relativo all'esercizio delle funzioni sacerdotali in modo inconciliabile con il diritto»;

«2) per aver abusato le funzioni sacerdotali ai sensi del can. 1389, § 1»;

«3) per avere ai sensi del can. 1395, § 2 commesso la violazione del sesto precetto del Decalogo con azioni pubbliche o con una minorenni», Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Posnaniense, Decr. Dimissione dallo stato clericale – Pregiudiziale: Nuova proposizione della causa*, (11 novembre 1993), c. Stankiewicz, «Ius Ecclesiae» 7 (1995), pp. 666.

<sup>80</sup> Ai sensi del c. 1719, gli atti dell'indagine e i decreti dell'Ordinario, con i quali l'indagine ha inizio o si conclude e tutto ciò che precede l'indagine, se non sono necessari al processo penale, si conservino nell'archivio segreto della curia.



Il giudice o il presidente del tribunale collegiale, dopo aver constatato la loro competenza e la legittima capacità di stare in giudizio del promotore di giustizia dovrà con decreto ammettere o respingere il libello (c. 1505, § 1)<sup>81</sup>. È necessario sottolineare il fatto che il libello può essere respinto, per incompetenza dell'organo giudiziale (il giudice o il tribunale) (c. 1505, § 2, 1); per carenza di legittima capacità di stare in giudizio del promotore di giustizia (c. 1505, § 2, 1); per la mancanza di qualche elemento elencato nel c. 1504, 1-3 (c. 1505, § 2, n. 3), o per la presenza di difetti che possono essere emendati attraverso la proposizione di un nuovo libello correttamente redatto (c. 1505, § 3).

Nel caso di reiezione, il promotore di giustizia può interporre ricorso corredato da motivazioni, entro dieci giorni utili o al tribunale d'appello o, se il libello fu respinto dal presidente, al collegio dei giudici (c. 1505, § 4). Entro un mese dalla presentazione del libello, se il giudice non emana il decreto con il quale ammette o respinge il libello a norma del c. 1505, il promotore di giustizia può fare istanza perché il giudice adempia il suo compito. Trascorsi inutilmente dieci giorni dalla data dell'istanza il libello si considera ammesso.

## 9.2. Costituzione del tribunale

Se mediante l'indagine previa si è riuscito ad accertare l'esistenza e la certezza del delitto commesso, l'imputabilità del suo autore, la sua gravità oggettiva e si sono raccolte prove sufficienti, allora sarà possibile costituire un tribunale e iniziare il processo penale giudiziario, purché l'azione criminale non sia estinta per prescrizione o morte dell'imputato. «L'azione criminale si estingue per prescrizione in tre anni, a meno che non si tratti: 1° di delitti riservati alla Congregazione per Dottrina della Fede; 2° dell'azione per i delitti di cui ai cann. 1394, 1395, 1397, 1398, che si prescrive in cinque anni; 3° di delitti non puniti dal diritto universale, se la legge particolare abbia stabilito un altro limite di tempo per la prescrizione» (c. 1362, § 1).

«La prescrizione decorre dal giorno in cui fu commesso il delitto, oppure, se il delitto è permanente o abituale, dal giorno in cui è cessato» (c. 1362, § 2).

In alcuni casi molto gravi il processo penale richiede necessariamente il tribunale collegiale di tre giudici «riprovata la consuetudine contraria, al tribunale collegiale di tre giudici sono riservate: 2) le cause penali: a) sui delitti che possono comportare la pena della dimissione dallo stato clericale; b) per infliggere o dichiarare la scomunica» (c. 1425, § 1, 2).

<sup>81</sup> «Libellus accusationis a Collegio quinque Iudicum rite constituto, die 16 aprilis a. 1986, admissus est», Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Posnaniense, Decr. Dimissione dallo stato clericale – Pregiudiziale: Nuova proposizione della causa*, (11 novembre 1993), c. Stankiewicz, "Ius Ecclesiae" 7 (1995), p. 667.

## *La tutela penale della dignità della persona umana*

### *9.3. Speciali provvedimenti cautelativi in qualunque stadio del processo*

La normativa disposta dal legislatore per disciplinare sia il processo in genere sia il processo penale in particolare è sintomatica della preoccupazione che lo ha pervaso: l'affermazione della giustizia, la salvaguardia, il rispetto e la tutela dei diritti dei fedeli e della dignità della persona umana e, in particolar modo, dei diritti della persona indiziata, pur se implicata nella situazione delittuosa che richiede l'applicazione delle pene.

Per prevenire gli scandali, evitare l'inquinamento delle prove, tutelare la libertà dei testimoni e garantire il corso della giustizia, l'Ordinario con speciali provvedimenti cautelativi disciplinari, escluse le pene, può in qualunque stadio del processo, udito il promotore di giustizia e citato l'accusato stesso, allontanare l'imputato dal ministero sacro o da un ufficio o compito ecclesiastico, imporgli o proibirgli la dimora in qualche luogo o territorio, o anche vietargli di partecipare pubblicamente alla santissima Eucaristia; tutti questi provvedimenti, venendo meno la causa, devono essere revocati, e cessano per il diritto stesso con il venir meno del processo penale (c. 1722). Con ogni azione delittuosa vengono anche colpiti il bene comune e i diritti dei fedeli. Nel campo del processo penale deve spiccare la giustizia nel cammino per la ricerca della verità.

### *9.4. Citazione dell'imputato e obbligatoria costituzione dell'avvocato di fiducia o d'ufficio*

Nel decreto di ammissione del libello, l'organo competente a giudicare, dovrà chiamare in giudizio ovvero citare per la contestazione della lite sia il promotore di giustizia che l'imputato, determinando se debbano rispondere per iscritto o presentarsi davanti a lui nel giorno dell'udienza opportunamente fissata per la concordanza del dubbio (c. 1507, § 1). Nel caso di libello accolto, il decreto di citazione in giudizio verrà fatto entro venti giorni dalla presentazione dell'istanza presentata dal promotore di giustizia<sup>82</sup>.

La puntualizzazione del c. 1723, § 1, dispone in linea generale, che nel giudizio penale l'imputato abbia un avvocato per assicurare la difesa, nominato obbligatoriamente dalla stessa parte<sup>83</sup>. Lo stesso giudice che cita l'imputato prima della contestazione della lite deve invitarlo a nominarsi un avvocato, assegnandogli.

---

<sup>82</sup> Cfr. T. Pawluk, *Z zagadnień kanonicznego postępowania karnego*, Olsztyn 1971; Id., *Z zagadnień kanonicznego postępowania karnego*, "Studia Warmińskie" 8 (1971), pp. 225-311; Id., *Kanoniczny proces karny*, Warszawa 1978, Id. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II: Dobra doczesne Kościoła, Sankcje w Kościele, Procesy*, Olsztyn 1990, pp. 382-389.

<sup>83</sup> «Il giudice citando l'imputato deve invitarlo a costituirsi un avvocato a norma del can. 1481, § 1, entro un termine da lui stesso stabilito» (c. 1723, § 1).

però, un termine per provvedervi, così da evitare che il processo si protragga inutilmente e dannosamente: «il giudice citando l'imputato deve invitarlo a costituirsi un avvocato a norma del can. 1481, § 1, entro un termine da lui stesso stabilito» (c. 1723, § 1). Quando, poi, l'imputato abbia lasciato decorrere il tempo assegnatogli, senza avere cura di scegliersi personalmente un avvocato, lo stesso giudice ha l'obbligo di designare uno *ex officio*<sup>84</sup>, che conserverà l'ufficio finché l'imputato non se ne costituisca uno proprio: «che se l'imputato non vi abbia provveduto, il giudice stesso prima della contestazione della lite nomini un avvocato, che rimarrà nell'incarico fin tanto che l'imputato non se ne sia costituito uno proprio» (c. 1723, § 2). Il provvedimento del giudice lascia, infatti, impregiudicato il diritto dell'imputato alla scelta di un proprio avvocato.

Nell'ambito del processo penale giudiziario l'avvocato è la persona che interviene nel processo in aiuto della parte, prestando ad essa assistenza tecnica, perché le si assicuri un'adeguata difesa «nel giudizio penale l'accusato deve sempre avere un avvocato, che si sia egli stesso costituito o assegnato a lui dal giudice» (1481, § 2). Tale ruolo è molto importante nel processo penale canonico dall'inizio alla fine del processo. L'avvocato non rappresenta la parte, ma la difende processualmente, perciò necessita il mandato di parte. All'avvocato spetta la versione delle pretese della parte, offrendo al giudice un'interpretazione degli *acta et probata* a sostegno degli interessi dell'imputato. In tale funzione incide l'obbligo istituzionale di cercare la verità, nell'ambito del proprio ruolo. Il decreto di citazione in giudizio deve essere fatto all'imputato e al promotore di giustizia. Se esso non viene notificato legittimamente gli atti del processo sono nulli (c. 1511), salvo il disposto del c. 1507, § 3 – spontanea presentazione delle medesime parti per fare la causa.

Tutti gli atti futuri (decreti, sentenze, ed altri atti giudiziari) saranno notificati tramite i servizi postali o in altro modo assolutamente sicuro (c. 1509, § 1).

#### 9.5. Contestazione della lite, con la determinazione dei capi di accusa

La reazione dell'imputato al decreto di citazione (cc. 1507-1512) è di fondamentale importanza per il proseguimento del processo. Da essa dipenderà il modo di stabilire l'oggetto della lite. La contestazione della lite è da intendersi come atto giudiziale, il cui scopo risiede nello stabilire i termini della controversia, nell'interesse di entrambe le parti, prevalentemente per l'imputato, perché tutta la durata del processo verterà su tale oggetto della controversia e nei termini

<sup>84</sup> «Reo autem Advocatus ex officio designatus est», Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Posnaniense, Decr. Dimissione dallo stato clericale – Pregiudiziale: Nuova proposizione della causa*, (11 novembre 1993), c. Stankiewicz, "Ius Ecclesiae" 7 (1995), p. 667.

fissati dal giudice<sup>85</sup>. Prima della contestazione della lite possono essere proposte dall'imputato ed esaminate le eccezioni di cosa giudicata (c. 1462); se vengono sollevate più tardi non devono essere respinte. La contestazione della lite può avvenire nel tempo stabilito dal giudice e consiste nella lettura da parte del giudice all'imputato del libello di accusa (*accusationis libellum*) e la presa di posizione da parte del reo.

L'imputato può prendere o in parte o in tutto una posizione negativa di fronte alle accuse mosse nei suoi confronti. Dall'altra parte se consta con evidenza e l'imputato confessa il delitto commesso, ciò non significa che bisogna terminare il processo. «Nelle cause poi che riguardano il bene pubblico la confessione giudiziale e le dichiarazioni delle parti che non siano confessioni, possono aver forza probante, da valutarsi dal giudice insieme a tutte le altre circostanze della causa, ma non si può attribuire loro forza di prova piena se non si aggiungano altri elementi ad avvalorarle in modo definitivo» (c. 1536, § 2).

In qualunque grado del giudizio il promotore di giustizia, essendo attore della causa, può rinunciare all'istanza, per mandato o con il consenso dell'Ordinario che ha deliberato l'avvio del processo con decreto (c. 1724, § 1). «Riguardo alla rinuncia all'istanza, il decreto c. Stankiewicz afferma: «*nefas est ei (promotore di giustizia) sine mandato vel consensu eiusdem Ordinarii litis instantiae* (cfr. c. 1517) *renuntiare* (c. 1724, § 1)» (n. 12). Ciò vale in qualunque grado del giudizio: il promotore di giustizia del tribunale d'appello non può rinunciare all'istanza senza il mandato o il consenso dell'ordinario che abbia promosso il processo in prima istanza. Non soltanto può (cfr. 1727, § 2), ma deve appellare sempre che consideri la sentenza insufficiente per riparare lo scandalo e ripristinare la giustizia, giacché lui non è un semplice mandatario o procuratore del vescovo o dell'ordinario. Lo stesso si potrebbe dire della prosecuzione dell'appello da parte del promotore della seconda istanza (cfr. c. 1633) o della deliberata discrezione dell'appello (cfr. c. 1635), che implicano la perdita dell'azione negli ulteriori gradi e fanno sì che la causa passi in giudicato. A motivo di quanto detto, per rinunciare all'istanza si richiede il mandato o il consenso dell'ordinario che ha promosso il giudizio. Nella Rota Romana, ricorda il decreto c. Stankiewicz (n. 12), la prassi è che il promotore di giustizia può rinunciare all'azione soltanto

---

<sup>85</sup> «Dein, die 19 aprilis a. 1986, Praeses hanc formulam dubii decreto suo statuit: (1) se il Sacerdote N è colpevole del delitto, del comportamento contrario al diritto e dell'abuso delle funzioni sacerdotali (cann. 1384 e 1389, § 1); (2) come pure della violazione contro il sesto precetto del Decalogo, commesso pubblicamente oppure con una minorenni di meno di sedici anni di età» (can. 1395, § 2), Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Posnaniense, Decr. Dimissione dallo stato clericale – Pregiudiziale: Nuova proposizione della causa*, (11 novembre 1993), c. Stankiewicz, "Ius Ecclesiae" 7 (1995), p. 667.

dopo aver sentito il parere dell'ordinario»<sup>86</sup>. La rinuncia, si ritiene che possa essere fatta per qualsiasi serio motivo, che il promotore di giustizia non è obbligato a manifestare in giudizio. L'imputato non può rinunciare al processo, essendo il soggetto passivo dell'azione. Perché la rinuncia sia valida occorre che sia accettata dal giudice e dall'imputato «*debet a reo acceptari*» (c. 1724, § 2).

Il fatto che l'azione criminale (*actio criminalis*) sia stata ritenuta necessaria od utile dall'Ordinario e, conseguentemente, sia stata avviata, per suo mandato, dal promotore di giustizia, non esclude che, durante il suo cammino, nei diversi gradi del giudizio, quegli stessi elementi che in un primo momento avevano portato l'Ordinario ad avviare l'azione criminale mutino o vengano valutati in una differente prospettiva. Di qui la possibilità per l'Ordinario di rivedere la propria decisione.

La possibilità della rinuncia, prevista in qualunque grado del giudizio, non comporta che la rinuncia all'istanza possa aversi solo al termine del grado del giudizio, ma che essa possa avvenire in ogni grado del giudizio, anche prima che esso sia esaurito, e, quindi, in ogni stadio e grado del giudizio. La rinuncia all'istanza va infatti intesa negli stessi termini di cui al c. 1524: «In qualunque stadio e grado del giudizio l'attore può rinunciare all'istanza». In particolare nel processo penale giudiziario essa viene fatta dallo stesso promotore di giustizia, nella sua qualità di attore, per mandato o col consenso dell'Ordinario, poiché il giudizio è stato aperto mediante un suo decreto. Tuttavia la rinuncia alla causa comporta che il giudice non emetta la sentenza sul delitto portato in tribunale.

La rinuncia potrebbe lasciare il sospetto o il dubbio sulla colpevolezza dell'imputato, che non è stato chiarito. Di qui la possibilità per l'imputato di esercitare il diritto di proteggere la propria fama. Per questo motivo l'imputato potrebbe non accettare la rinuncia per tutelare la sua fama, in tal caso il giudice disporrà il proseguimento del processo fino all'emanazione della sentenza: «perché la rinuncia sia valida occorre che sia accettata dall'imputato, salvo questi non sia stato dichiarato assente dal giudizio» (c. 1724, § 2)<sup>87</sup>. Gli effetti della rinuncia sono gli stessi della perenzione. Con il decreto, il giudice dichiara l'istanza perenta, estinta per rinuncia del promotore di giustizia.

Quando il giudice decide l'oggetto, la decisione sarà data con lo stesso decreto di ammissione del libello. Ai fini della validità si richiede la notifica alle parti.

<sup>86</sup> Cfr. H. Franceschi F., *L'impugnazione del giudicato nel processo penale: «restitutio in integrum» o «nova causae propositio»*, "Ius Ecclesiae" 7 (1995), pp. 679-680.

<sup>87</sup> Cfr. c. 1524, § 3: «Per essere valida la rinuncia deve essere fatta per scritto e deve essere sottoscritta dalla parte o dal suo procuratore, che sia tuttavia munito di mandato speciale, deve essere comunicata all'altra parte e da essa accettata o almeno non impugnata, e deve essere ammessa dal giudice».

Se l'imputato non si presentasse alla prima citazione per definire la contestazione della lite e la concordanza del dubbio, oltre a fornire una valida e plausibile motivazione sull'assenza, il giudice dovrà accertare l'avvenuta e regolare notifica della citazione. Se senza motivo l'imputato non si presentasse o risultasse regolare la notifica della citazione il processo si svolgerebbe regolarmente fino all'emanazione della sentenza definitiva e alla sua esecuzione.

I termini della controversia, una volta fissati non possono essere più modificati, salvo nuovo decreto e per grave motivo, ad istanza del promotore di giustizia dopo aver udito le ragioni dell'altra parte. È questa una garanzia del processo penale canonico per evitare che la controversia possa raggiungere limiti indesiderati per l'imputato.

## **10. Fase istruttoria e discussoria**

### *10.1. Acquisizione delle prove fornite dal promotore di giustizia*

Il giudice fissa la data dell'udienza di comparizione e viene redatto il verbale sull'intero svolgimento dell'udienza alla presenza del promotore di giustizia, del notaio, dell'avvocato e del giudice. Con l'interrogatorio dell'imputato si avvia la fase dibattimentale<sup>88</sup>. Il promotore di giustizia ha lo specifico compito di fornire tutte le prove che sono in suo possesso. Il giudice può fare tutte le domande che vuole, potendo anche utilizzare l'elenco preparato dal promotore di giustizia, poiché questi non può interrogare l'imputato se non tramite il giudice o personalmente se autorizzato dal giudice. Poiché la finalità principale della fase dibattimentale è l'accertamento della verità in ordine all'irrogazione o alla dichiarazione della pena, è possibile modificare o revocare il decreto, qualora venga ravvisata l'esistenza di nuovi elementi non conosciuti precedentemente, o non ancora presenti al momento iniziale.

Insieme al perseguimento del bene pubblico nella giustizia e nella verità il diritto assicura un'efficace protezione dei diritti del fedele. In tale chiave di lettura va visto il disposto di cui al c. 1720, § 1, secondo cui l'imputato deve poter conoscere le accuse mosse contro di lui e le prove raccolte per dimostrare la colpevolezza, così da permettergli di articolare le proprie difese. Ciò che interessa al giudice nella fase dibattimentale è accertare il fatto del delitto, ossia le circostanze che permettono di qualificare una situazione come delittuosa in ordine all'irrogazione o la dichiarazione della pena.

---

<sup>88</sup> «Processo poenali rite instructo per auditionem rei atque viginti duo testium, recepta quoque relatione peritali super reo confecta», Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Posnaniense, Decr. Dimissione dallo stato clericale - Pregiudiziale: Nuova proposizione della causa*, (11 novembre 1993), c. Stankiewicz, "Ius Ecclesiae" 7 (1995), p. 667.

### 10.2. Interrogatorio dell'imputato

L'imputato viene interrogato dal giudice per accertare e chiarire i dubbi sulle responsabilità, sulle azioni delittuose che gli vengono attribuire. Nel processo penale, a differenza del processo contenzioso nel quale il promotore di giustizia ha diritto di replica alle risposte delle parti, il legislatore riconosce all'imputato il diritto di parlare o di scrivere per ultimo, personalmente o tramite il suo avvocato per far valere le proprie ragioni e dimostrare comunque la propria innocenza fornendo indicazioni e prove a proprio favore, in modo da assicurargli che nessuna accusa rimanga senza possibilità di confutazione. In quest'ottica il promotore di giustizia nel processo giudiziario è parte in causa, essendo titolare della pubblica accusa pertanto non interviene per ultimo (c. 1725)<sup>89</sup>. L'esame del teste viene fatto dal giudice, o da un suo delegato o uditore, che deve essere assistito dal notaio. Il promotore di giustizia nell'esame del teste non può rivolgere domande al teste ma al giudice, perché le rivolga lui stesso (c. 1561).

Se consta con evidenza in qualunque grado e stadio del giudizio penale giudiziario che il delitto non fu commesso dall'imputato, a sua difesa il legislatore stabilisce nel c. 1726, che il giudice è obbligato (*iudex debet*) a dichiarare con sentenza ed assolvere l'imputato, anche se contemporaneamente consti l'estinzione dell'azione criminale. Nel corso dell'iter processuale si può accertare che il delitto non è stato commesso dalla persona contro la quale il giudizio si sta svolgendo, in tal caso, il proseguimento del giudizio, oltre che ingiusto nei confronti dell'imputato sarebbe inutile a scapito dello stesso decoro della giustizia. Il giudice, singolo o collegiale, deve prendere atto dell'evidenza ed emettere, qualunque sia il grado o lo stato del giudizio la sentenza con la quale dichiara tale evidenza ed assolve l'imputato. La sua innocenza deve essere dichiarata formalmente anche se l'azione criminale per il delitto di cui è stato ingiustamente l'imputato si sia estinta per diritto (c. 1362, §§ 1-2). È un suo diritto inviolabile, atteso che il fatto stesso dell'apertura a suo carico del processo giudiziario ha leso la sua buona fama.

### 10.3. La pubblicazione degli atti, la conclusione in causa

«Acquisite le prove, il giudice con decreto deve permettere alle parti e ai loro avvocati, sotto pena di nullità, di prendere visione degli atti a loro ancora sconosciuti presso la cancelleria del tribunale; anzi agli avvocati che lo chiedano si può anche dare copia degli atti; ma nelle cause che riguardano il bene pubblico il giudice, per evitare pericoli gravissimi, può decidere, garantendo tuttavia sempre

---

<sup>89</sup> «Nella discussione della causa, sia che essa avvenga per iscritto sia oralmente, l'imputato abbia sempre il diritto di scrivere o di parlare per ultimo, personalmente o tramite il suo avvocato o procuratore» (c. 1725).

ed integralmente il diritto alla difesa, che qualche atto non sia fatto conoscere a nessuno» (c. 1598, § 1).

#### *10.4. La discussione della causa*

Nel processo penale, a protezione dei diritti del fedele il legislatore vieta espressamente di imporre all'imputato il giuramento e l'accusato non è tenuto a confessare il delitto (1728, § 2). Non essendo l'imputato tenuto a confessare il delitto eventualmente commesso, non può essergli deferito il giuramento, per evitare di metterlo nelle condizioni di commettere uno spergiuro: il che, ancora una volta, rappresenta una deroga alla regola generale prevista dal c. 1532 con riferimento al giudizio contenzioso ordinario<sup>90</sup>. Non essendo egli tenuto a confessare il proprio delitto, neppure è tenuto a dire la verità riguardo alla sua responsabilità nella realizzazione dello stesso delitto. Il che rappresenta una deroga al c. 1531, § 1, secondo cui la parte legittimamente interrogata deve rispondere e dire integralmente la verità. In questo modo si garantisce al reo la scelta della linea difensiva più opportuna senza costrizione a riconoscere i fatti che siano a sé sfavorevoli.

Prima della sentenza, il menzionato c. 1725 rappresenta un'eccezione rispetto a quanto previsto dal c. 1603, § 3<sup>91</sup> riguardo ai giudizi contenziosi, in cui l'ultima replica spetta di diritto al promotore di giustizia e al difensore del vincolo. Nei processi penali, per motivi di equità, l'ultimo intervento, a voce o per iscritto, spetta sempre all'imputato personalmente o a mezzo del suo avvocato.

«Non va dimenticato, tuttavia, che il c. 1725 prevede la discussione della causa *sive scripto sive ore*. Ma si tratta solo di alcuni elementi di oralità previsti già come possibili nello stesso processo contenzioso ordinario»<sup>92</sup>.

### **11. Fase decisionale**

#### *11.1. I pronunciamenti del giudice*

A conclusione del processo o in qualunque grado e stadio del giudizio penale, a difesa dell'imputato nel processo giudiziario, se consta con evidenza che il delitto non fu commesso dall'imputato, il giudice lo deve dichiarare con sentenza

---

<sup>90</sup> «Nei casi in cui è in causa il bene pubblico, il giudice faccia fare alle parti il giuramento di dire o almeno di avere detto la verità, a meno che una causa grave non suggerisca altro; negli altri casi può farlo a sua prudente discrezione» (c. 1532).

<sup>91</sup> «Il promotore di giustizia e il difensore del vincolo hanno diritto di replicare nuovamente alle risposte delle parti».

<sup>92</sup> Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale giudiziale*, in Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, p. 285.



ed assolvere l'imputato, anche se contemporaneamente consti l'esistenza dell'azione criminale (c. 1726). L'imputato va assolto anche nel caso in cui il giudice *ex actis et probatis* non sia riuscito a raggiungere quella certezza morale che, nel processo canonico si impone come necessaria o in relazione al delitto commesso o in relazione all'imputabilità. Non è, infatti, improbabile che, nel corso dell'iter processuale, si accerti che il delitto non è stato commesso dalla persona contro la quale il giudizio si sta svolgendo. Infatti, fin quando non sia provata, mediante processo la colpevolezza dell'imputato, costui non può essere trattato quale autore colpevole di un delitto. Allora il giudice, singolo o collegiale deve prendere atto dell'evidenza ed emettere la sentenza con la quale assolve l'imputato.

Nel processo penale giudiziario i giudici e gli aiutanti del tribunale sono sempre tenuti a mantenere il segreto d'ufficio (c. 1455, § 1)<sup>93</sup>.

Il giudice a conclusione del processo, mediante la sentenza, in base agli atti, alle prove e da quanto è stato dimostrato deve irrogare o dichiarare la pena.

## 12. Il diritto di appello

Il processo penale giudiziario prevede e garantisce al reo un diritto fondamentale di appello dopo l'emanazione della sentenza di condanna (c. 1727, § 1). Inoltre garantisce il diritto di appello al promotore di giustizia nelle cause in cui la loro presenza è richiesta (cfr. cc. 1727, § 2, 1628). Il termine per proporre l'appello è di 15 giorni e va proposto avanti al giudice *a quo*, che ha emesso la sentenza<sup>94</sup>. Può essere fatto a voce, ed in tal caso il notaio lo deve mettere per scritto avanti allo stesso appellante (c. 1630, § 2).

Il c. 1353 disciplina che «l'appello o il ricorso contro le sentenze giudiziali o i decreti che infliggono o dichiarano una pena qualsiasi hanno effetto sospensivo».

Diverso è, invece, il discorso se si tratta di appello nelle cause contenziose avente per oggetto la riparazione dei danni (c. 1729, § 1). «L'appello nelle cause sui danni avviene a norma dei cann. 1628-1640, anche se nel giudizio penale non è possibile l'appello; che se sono interposti entrambi gli appelli, anche se da parti

<sup>93</sup> «Sono anche sempre tenuti a mantenere il segreto sulla discussione che si ha tra i giudici nel tribunale collegiale prima di dare la sentenza, e anche sui vari suffragi e sulle opinioni ivi pronunciate, fermo restando il disposto del can. 1609, § 4» (c. 1455, § 1). «Anzi ogniquale volta la causa o le prove siano di tal natura che dalla divulgazione degli atti o delle prove sia messa in pericolo la fama altrui, o si dia occasione a dissidi, o sorga scandalo o altri simili inconvenienti, il giudice può vincolare con il giuramento di mantenere il segreto i testi, i periti, le parti e i loro avvocati o procuratori» (c. 1455, § 3).

<sup>94</sup> «L'appello deve essere interposto avanti al giudice a quo, che ha emesso la sentenza, nel termine perentorio di quindici giorni utili dalla notizia della pubblicazione della sentenza» (c. 1630, § 1).

## *La tutela penale della dignità della persona umana*

diverse, si faccia un unico giudizio di appello, salvo il disposto del can. 1730» (c. 1729, § 3). Tale norma si prevede per evitare eccessivi ritardi nel processo penale. Il giudice di primo grado potrebbe differire il giudizio sui danni fino a che abbia emanato la sentenza definitiva nel giudizio penale<sup>95</sup>.

### *12.1. Il diritto di appello del reo*

Il legislatore per garantire la buona fama del reo e per dimostrare pienamente la sua innocenza prevede che «il reo può interporre appello, anche se la sentenza lo ha prosciolto solo perché la pena era facoltativa o il giudice fece uso dei poteri di cui nei cann. 1344 e 1345» (c. 1727, § 1).

### *12.2. Il diritto di appello del promotore di giustizia*

Il c. 1430 dichiara che dovere del promotore di giustizia nelle cause penali è la tutela del bene pubblico. «Il promotore di giustizia può appellare ogniquale volta giudichi che non si sia sufficientemente provveduto a riparare lo scandalo o a reintegrare la giustizia» (1727, § 2)<sup>96</sup>.

Per quanto riguarda il diritto di appello il «Codex» mantiene fermo il principio che in caso di appello, è titolare dell'azione, presso il tribunale di seconda istanza, il promotore di giustizia costituito presso quello stesso tribunale «avanti al tribunale superiore copre il ruolo di attore il promotore di giustizia costituito presso quel tribunale» (c. 1721, § 2). «Dalla citata norma si evince che la legittimazione attiva per agire nei giudizi penali spetta al promotore di giustizia del tribunale competente per ciascuna istanza. Infatti, il promotore di giustizia del tribunale di prima istanza è l'unico legittimo ad appellare contro la sentenza di codesto tribunale;

---

<sup>95</sup> «Per evitare eccessivi ritardi nel processo penale, il giudice può differire il giudizio sui danni fino a che abbia emanato la sentenza definitiva nel giudizio penale» (c. 1730, § 1). «Il giudice che abbia così agito, dopo aver emesso la sentenza nel giudizio penale, deve giudicare sui danni, anche se il giudizio penale è ancora in corso a causa di una impugnazione interposta, o l'imputato è stato assolto per un motivo che non toglie l'obbligo di riparare i danni» (c. 1730, § 2).

<sup>96</sup> «L'espressione "potest" può forse suonare un po' strana. Se lo scandalo non è stato sufficientemente riparato e la giustizia ristabilita come si può dire che il promotore di giustizia può appellare? Non c'è obbligo da parte della pubblica autorità di perseguire quegli obiettivi, come si può ricavare anche dal Can. 1341, del quale abbiamo ampiamente parlato più sopra? Senza dubbio tale obbligo esiste. Ma come formularlo in una norma giuridica, senza correre il rischio di inconvenienti più gravi? A mio modo di vedere, il promotore di giustizia ha l'obbligo morale di appellarsi qualora lo scandalo permanga e la giustizia non sia stata ristabilita né vi siano altre strade più idonee per ovviare a tali inconvenienti (cfr. Can. 1341). Ma appunto perché il giudizio pratico in tali situazioni è difficile e complesso, il legislatore ha preferito lasciare semplicemente la strada della possibilità di un appello, piuttosto che imporre l'obbligo». V. De Paolis, *Il processo penale del nuovo codice*, in Aa.Vv., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, p. 493.

il promotore di giustizia del tribunale di seconda istanza è l'unico legittimato ad impugnare la sentenza dinanzi all'istanza superiore. Sicché, il promotore del tribunale di prima istanza non ha la legittimazione attiva per impugnare la sentenza di seconda istanza»<sup>97</sup>. Il promotore di giustizia del primo grado di giudizio non può in seguito in nessun caso validamente definire la stessa causa in altra istanza (cfr. c. 1447).

### 13. L'azione per la riparazione dei danni

Il legislatore prevede nel Capitolo III: «de actione ad damna reparanda» un'azione contenziosa per la riparazione dei danni ingiustamente inferti dal delitto (cc. 1729–1731)<sup>98</sup>. Pur consentendo nell'ambito del processo penale giudiziario l'esercizio dell'azione per il risarcimento dei danni, il legislatore tiene sempre distinte le due azioni, quella criminale, tendente all'irrogazione o alla dichiarazione della pena, e quella contenziosa per la riparazione dei danni inferti dal delitto.

Il Codice di Diritto Canonico, nelle norme riguardanti l'azione per la riparazione dei danni fa esplicito riferimento alla parte lesa, intendendo per tale la persona fisica o giuridica che ha subito il danno causato dal delitto<sup>99</sup>. A norma del c. 1729, § 1 «la parte lesa può promuovere nel corso del giudizio penale stesso un'azione contenziosa per la riparazione dei danni ad essa inferti dal delitto, a norma del can. 1596». L'intervento della parte lesa nel processo penale si limita ad offrire o proporre, in quanto parte interessata, i mezzi di prova tendenti a difendere il suo diritto, ed ad esercitare, se lo ritiene opportuno, l'azione per la riparazione dei danni<sup>100</sup>. Detto principio costituisce il cardine del sistema della responsabilità, in virtù del quale la parte lesa può (potest) promuovere un'azione contenziosa per la riparazione dei danni ad essa inflitti dal delitto. L'autore del delitto deve risarcire le conseguenze negative derivate dalla violazione della legge

<sup>97</sup> H. Franceschi F., *L'impugnazione del giudicato nel processo penale: «restitutio in integrum» o «nova causae propositio»*, "Ius Ecclesiae" 7 (1995), p. 678.

<sup>98</sup> La normativa del CIC 1983 è identica, peraltro, a quella di cui ai cc. 1483-1485 del CCEO 1990.

<sup>99</sup> Tra i provvedimenti preliminari, durante l'indagine previa, spetta all'Ordinario decidere sulla convenienza o meno della questione dei danni sorti dal delitto per evitare il processo giudiziale. Essendo a conoscenza dei fatti, delle circostanze del delitto, si trova nelle migliori condizioni per poter valutare la situazione, evitando i pericoli che ciò può comportare dopo la divulgazione del delitto. In questa fase preliminare non si entra nel merito del processo penale. Questo provvedimento arbitrale per la riparazione dei danni non preclude, evidentemente, l'esercizio dell'azione criminale.

<sup>100</sup> «Gli eventuali danni causati ad una persona fisica o giuridica (nei suoi beni o nei suoi diritti) possono dare luogo all'interposizione, nel processo penale, di un'azione contenziosa accumulata. Tale azione viene configurata come l'intervento di un terzo, per ottenere il risarcimento dei danni subiti a causa del delitto (c. 1729)», M.J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, p. 50.

che si ripercuote con le lesioni dei diritti soggettivi delle persone fisiche o giuridiche danneggiate. Infatti il c. 128 determina specificamente che «chiunque illegittimamente con un atto giuridico, anzi con qualsiasi altro atto posto con dolo o con colpa, arreca danno ad un altro, è tenuto all'obbligo di riparare il danno arrecato».

Nella fase remissiva della pena viene richiesta congrua riparazione ai danni che costituisce una chiara finalità della pena canonica «si deve ritenere che abbia receduto dalla contumacia il reo che si sia veramente pentito del delitto e che abbia inoltre dato congrua riparazione ai danni e allo scandalo o almeno abbia seriamente promesso di farlo» (c. 1347, § 2).

Tale obbligo di risarcire i danni nel campo penale costituisce certamente una legittima richiesta promossa dalla parte lesa nel corso del processo penale giudiziario è sottoposto a precisi limiti temporali, tale «l'intervento della parte lesa di cui al § 1, non è più ammissibile se non fu fatto nel primo grado del giudizio penale» (c. 1729, § 2).

Dopo la conclusione della causa se la parte lesa non sia intervenuta dimostrando il proprio diritto con un regolare libello «la sentenza emanata nel giudizio penale, pur essendo passata in giudicato, non fa legge in alcun modo per la parte lesa, a meno che questa non sia intervenuta a norma del can. 1729» (c. 1731).

L'Ordinario durante l'indagine previa, prima di decidere avvio del processo penale giudiziario o se si debba procedere con decreto extragiudiziale, consideri se non sia conveniente, per evitare i giudizi inutili, che egli stesso o l'investigatore, consenzienti le parti, dirima la questione dei danni secondo il giusto e l'onesto (c. 1718, § 4).

La parte lesa, per evitare le contese giudiziarie può anche riconciliarsi con il reo (cfr. c. 1713) o potrà sempre far valere le proprie ragioni in un autonomo giudizio, che sarà proponibile anche nel caso in cui la sentenza penale sia stata assolutoria nei confronti dell'imputato.

#### **14. La cosa giudicata e la «restitutio in integrum».**

##### **Le cause penali sullo stato delle persone.**

##### **Esecuzione della sentenza passata in giudicato**

Il c. 1607 prevede che «la causa trattata per via giudiziaria, se è principale viene decisa dal giudice con sentenza definitiva». Per pronunciare una sentenza si richiede nell'animo del giudice la certezza morale (c. 1608, § 1). Il giudice deve attingere questa certezza *ex actis et probatis* dagli atti e da quanto è stato dimostrato, dopo aver prudentemente valutato i fatti, le prove (c. 1608, § 2)<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> «Nel pronunciare la sentenza il giudice non manifesta la propria volontà. Il giudice manifesta semplicemente il suo giudizio sulla volontà del corpo legislativo in un caso concreto,

secondo la sua coscienza, ferme restando le disposizioni della legge sull'efficacia di talune prove (c. 1608, § 3).

La sentenza può essere eseguita dopo che sia passata in giudicato, ossia dopo una duplice sentenza conforme che non sempre si ha con la decisione di secondo grado. «D'altra parte, dal canone 1731 si può concludere che le sentenze penali possono passare in giudicato, anzi, questo sarebbe il principio generale. Si dovrà dimostrare se vi saranno alcune sentenze che, in quanto riguardano lo stato delle persone, non passano in giudicato. Moneta sembra escludere questa possibilità.

La determinazione dell'esistenza della *res iudicata* è decisiva per stabilire la competenza ordinaria della Rota Romana: «Rota Romana iudicat (...) in tertia vel ulteriore instantia, causas ab ipsa Rota Romana et ab aliis quibusvis tribunalibus iam cognitatas, nisi res iudicata habeatur» (c. 1444 § 1,2). Se la causa è passata in giudicato, né la Rota Romana né altro tribunale potrà giudicarla, tranne il Pontefice (cfr. 1417), si potrà invece ricorrere alla *restitutio*. Il principio generale è, quindi, che le sentenze penali passano in giudicato»<sup>102</sup>. Spesso, infatti, la seconda sentenza è difforme dalla prima, in tal caso si dovrà avere un'altra sentenza che sia conforme ad una delle due. I criteri sulla conformità delle sentenze penali «viene determinata dai capi di accusa, non dalla pena irrogata»<sup>103</sup>. Il decreto c. Stankiewicz evidenzia la conformità delle sentenze di condanna «solo il reo poteva chiedere il nuovo esame, per dimostrare la sua innocenza. Invece, per quanto riguarda l'accusa del delitto di cui al canone 1395 § 2, non c'era conformità tra la decisione di prima e quella di seconda istanza, ed era prescritto il termine per l'appello. Il turno rotale, tuttavia, ha stimato che la sentenza di seconda istanza era assolutoria *ab instantia* – avendo assolto il reo per insufficienza di prove – e non a *crimine*, pertanto la causa non passava in giudicato e si riteneva ammissibile il nuovo esame»<sup>104</sup>.

---

procedendo a una operazione, la decisione della sentenza appunto, che ben lungi dall'essere strettamente notarile, si avvicina al contrario, secondo l'autorevole pensiero di San Tommaso d'Aquino, alla dignità di una legge particolare circa un determinato fatto particolare», M.F. Pompedda, *Studi di diritto processuale*, Milano 1995, p. 158.

<sup>102</sup> H. Franceschi F., *L'impugnazione del giudicato nel processo penale: «restitutio in integrum» o «nova causae propositio»*, "Ius Ecclesiae" 7 (1995), p. 681.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> «Ciò nonostante, il nuovo esame fu respinto per mancanza del *fumus boni iuris* motivato in un errore di impostazione del promotore di giustizia del tribunale di prima istanza, che aveva chiesto la pena di dimissione dallo stato clericale per i delitti di cui al canone 1395 § 2, quando avrebbe dovuto chiederla per i delitti contemplati nel § 1 dello stesso canone. Al momento di chiedere il nuovo esame era palese che, da una parte, non si riscontrava in nessun momento il cosiddetto delitto commesso pubblicamente e, dall'altra, che al momento di esercitare l'azione, era già prescritta per il decorso dei cinque anni stabiliti per la sua prescrizione (cfr. c. 1362 § 1, n. 2). In tal modo, il turno ha stimato che non c'erano motivi per ammettere il nuovo esame, senza entrare nella valutazione della esistenza di nuovi e gravi argomenti o prove, giacché non era possibile trovare prove di colpevolezza sui delitti di cui al canone 1395 § 2», Ibidem.

Inoltre va detto che non sempre due sentenze conformi rendono la cosa giudicata, infatti per le cause che riguardano lo stato delle persone questo non avviene mai in via definitiva e possono essere sempre riprese anche a distanza di anni<sup>105</sup>. Il processo penale giudiziale richiesto per irrogare la pena di dimissione dallo stato clericale si pone di fronte due questioni: la *res iudicata* e lo stato delle persone nelle cause penali con la soluzione proposta nel decreto c. Stankiewicz<sup>106</sup>.

«Se si intende soltanto dal punto di vista ontologico-ontologico-sacramentale nel caso del matrimonio e dell'ordine sacro, diverso nel caso dello stato religioso – allora è necessario sottolineare che la dimissione stabilita mediante una sentenza penale non intacca la realtà ontologico-sacramentale dell'ordinazione, ma solo l'esercizio dei diritti e degli obblighi giuridici dell'ordinazione, per cui non si tratterebbe di una causa sullo stato delle persone. Però, il termine «status personarum», come si intende nel Codice, è un termine più ampio, che fa riferimento anche ai diritti e agli obblighi propri di ogni stato nella Chiesa. In tal modo, la dimissione dallo stato clericale si potrebbe ritenere una questione che riguarda lo stato delle persone»<sup>107</sup>.

Tuttavia, dopo una duplice sentenza conforme anche la dimissione dallo stato clericale può essere eseguita, salvo il diritto del reo di proporre nuova istanza o la nuova proposizione della causa, che non sospende l'esecuzione<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> «Le cause sullo stato delle persone, non escluse le cause per la separazione dei coniugi, non passano mai in giudicato» (c. 1643).

<sup>106</sup> «La dottrina canonica ha discusso sull'argomento e le soluzioni date alla questione non sono univoche. Perciò è di grande importanza determinare il concetto di stato delle persone, in quanto da esso dipende il fatto che possano passare in giudicato o meno e, quindi, l'applicazione a queste decisioni della norma sulla nuova proposizione della causa di cui al canone 1644, o invece quella della restitutio in integrum ex canone 1645.

Già prima del Codice del 1917 la questione era molto discussa, specialmente in materia penale. Alcuni autori affermavano l'esistenza di sentenze penali che non passano mai in giudicato, ammettendo la possibilità di un nuovo esame qualora la sentenza fosse stata ingiusta. In tutta questa discussione, dobbiamo tener conto che nella vecchia legislazione non si faceva una chiara distinzione tra i diversi ricorsi contro la sentenza, come invece si fa nella legislazione vigente. Per tutto ciò, gli autori dovevano distinguere diverse fattispecie: sentenze di condanna, sentenze assolutorie, sentenze dichiarative di una pena; distinguevano chi era legittimo in ciascuna fattispecie chiedere il nuovo esame», H. Franceschi F., *L'impugnazione del giudicato nel processo penale: «restitutio in integrum» o «nova causae propositio»*, "Ius Ecclesiae" 7 (1995), p. 682.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 683, «A favore di questa interpretazione troviamo lo stesso canone 1643, che stabilisce che le cause di separazione dei coniugi, nelle quali in nessun momento si mette in dubbio la realtà dello stato coniugale, ma soltanto l'esercizio dei diritti e obblighi ad esso inerenti, è una causa sullo stato delle persone».

<sup>108</sup> Cfr. W.K. Kiwior, *Przedmiot restituito in integrum w kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku oraz orzecznictwie trybunałów apostolskich w latach 1984-1995*, Warszawa 2001, pp. 276-309.

L'Ordinario che ha promosso il processo penale giudiziario è sempre l'esecutore della sentenza, anche quando ci sono state una o più istanze di grado superiore. Con il decreto l'Ordinario riferendosi alla sentenza impone al reo le pene comminate e esegue quanto da essa viene disposto. «Se nei limiti di tempo di cui al can. 1362, da computarsi a partire dal giorno in cui la sentenza di condanna è passata in giudicato, all'imputato non sia stato notificato il decreto esecutivo del giudice di cui al can. 1651, l'azione intesa a far eseguire la pena si estingue per prescrizione» (c. 1363, § 1). Tale disposizione fa scattare la fase successiva al processo penale giudiziario chiamata azione penale, diretta all'esecuzione delle pene comminate e di quanto nella sentenza è stato deciso<sup>109</sup>. La sentenza emanata in processo penale giudiziario riguarda solo coloro che vi presero parte.

## 15. Conclusione

La Chiesa ricorre ai rimedi penali per prevenire i delitti e alle penitenze per sostituire la pena o in aggiunta ad essa (c. 1312, § 3) e come *extrema ratio* ricorre alle pene per provvedere in maniera più adeguata alla disciplina della Chiesa, salvaguardia della giustizia e del bene pubblico, alla tutela dei diritti dei fedeli all'interno della Chiesa intesa come comunione ed al raggiungimento del suo fine ultimo la *salus animarum*, come legge suprema della Chiesa (c. 1752). Il Codice di Diritto Canonico del 1983 dedica al processo penale giudiziario pochi canoni (cc. 1717-1731). La mancanza di un'apposita trattazione dimostra che non vi erano esigenze tali da imporla, e, pertanto, il diritto penale processuale è costituito da tutte quelle norme che disciplinano il modo in cui può essere esercitata la potestà coercitiva della Chiesa con gli effetti giuridici dell'esercizio di tale potestà.

In tutti i momenti dell'indagine previa, un ruolo fondamentale e preminente è svolto dall'Ordinario. Ognuno dei suoi interventi si regge sul principio della discrezionalità che non deve essere scambiato con l'arbitrarietà, anzi le competenze di cui gode rendono l'Ordinario garante principale della giustizia e dei diritti dei fedeli. L'Ordinario decide sull'inizio o meno dell'indagine previa e sulla sua conclusione, sull'archiviazione, sull'avvio del processo, deciderà il tipo di processo penale: amministrativo o giudiziario. Quando non sia possibile ricorrere ad altre soluzioni alternative al processo che consentano la riparazione dello

---

<sup>109</sup> «Con la retta applicazione della norma ai casi concreti, voi completate l'opera del legislatore e contribuite allo sviluppo vitale dell'ordinamento ecclesiastico. Ma ciò che più rifulge nella vostra missione è appunto la *charitas christiana* che rende ancor più nobile e ancor più proficua quell'*equitas* dei giudizi, da cui tanto onore trasse il diritto romano, e che è diventata per voi, in virtù dello spirito evangelico, la sacerdotale moderazione, secondo la bella espressione di San Gregorio Magno», cfr. Paolo PP. VI, *Alloc. alla S. R. Rota*, (29 gennaio 1970) in AAS 62 (1970), p. 111.

scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo (c. 1341), l'Ordinario provveda ad avviare il processo penale giudiziario o amministrativo per infliggere o dichiarare le pene trasmettendo al promotore di giustizia che è la persona pubblica, costituita dal legislatore, per tutelare il bene pubblico e la cui presenza è richiesta in tutte le cause penali, gli atti dell'indagine previa, che deve presentare al giudice competente il libello di accusa. Il promotore di giustizia, anche se è una figura pubblica, sta nel processo come una parte (attore). Cambia il fine per il quale il promotore di giustizia è presente durante il processo, non per la tutela di un proprio diritto o interesse privato, ma per la tutela della giustizia, come bene pubblico.

Il processo penale giudiziario è da ritenersi la via ordinaria, ogniqualvolta giuste cause si oppongono *iuste obstant causae* a che si celebri un processo giudiziario, la pena può essere inflitta o dichiarata con decreto extragiudiziale (c. 1342, § 1). Certamente il processo penale giudiziario è quello che, in linea di principio, garantisce meglio la retta amministrazione della giustizia, sia per quanto concerne l'accertamento della verità che la tutela dei diritti dei fedeli e la loro buona fama, ma quando si considera la concretezza dei fatti in relazione all'irrogazione o dichiarazione delle pene, bisogna considerare anche altri elementi, quali la prudenza, la riservatezza, la buona fama, lo scandalo e soprattutto uno strumento agile e spedito per raggiungere fini prefissati. Nel Codice di Diritto Canonico il legislatore ha, sia pure in maniera implicita, espresso una preferenza per il processo giudiziario, ciò si deduce dal c. 1342, il quale precisa che "ogniqualvolta giuste cause si oppongono che si celebri un processo giudiziario, la pena può essere inflitta o dichiarata con decreto extragiudiziale".

Prima di dare l'avvio al processo penale il legislatore raccomanda nel c. 1341 tutte le possibili vie di sollecitudine pastorale, non penali, tendenti a riparare lo scandalo, a ristabilire la giustizia e ad emendamento del reo, che costituiscono le finalità della pena canonica. I comportamenti delittuosi dei fedeli assumono rilievo non soltanto nella violazione delle leggi penali, ma in quanto le violazioni si ripercuotono nella vita della Chiesa. L'intero processo penale giudiziario deve essere compreso con tutte le peculiarità del diritto penale canonico e considerato come strumento efficace ed adeguato alle necessità della Chiesa con tutte le garanzie che offre come strumento di cui gode l'ordinamento della Chiesa per garantire la sua applicazione ai casi concreti, unito ad una maggiore premura per le garanzie di difesa del reo. Le parti ricorrono al processo per tutelare i loro diritti, in quanto possiedono un interesse riconosciuto dalla legge. Il giudice, personalmente disinteressato, giungerà ad una soluzione giusta con la certezza morale per tutelare i beni fondamentali violati dal delitto. La parte lesa può promuovere nel corso del giudizio penale stesso un'azione contenziosa per la riparazione dei danni ad essa inferti dal delitto. Le due azioni sono nettamente distinte in relazione alle diverse finalità cui tendono, l'irrogazione o la dichiarazione



della pena costituiscono l'oggetto del processo penale giudiziario che tende a riparare lo scandalo, a ristabilire la giustizia e ad emendare il reo, l'azione per la riparazione dei danni costituisce l'oggetto dell'azione contenziosa tendente ad eliminare le conseguenze inferte dal delitto.

"(...) in linea di principio la via giudiziale è quella che meglio garantisce la retta amministrazione della giustizia. Essa pertanto non va temuta e non va evitata, qualora non esistano ragioni oggettive giuste che la sconsigliano, a norma del can. 1342. Anche se non abbiamo omissis le nostre osservazioni a tale canone, rimane vero che la via giudiziale conserva ancora la preferenza nella legislazione"<sup>110</sup>.

"Il XX secolo qualificherà la Chiesa come il principale baluardo a sostegno della persona umana in tutto l'arco della sua vita terrena fin dal suo concepimento. Nell'evoluzione dell'autocoscienza ecclesiale, la persona umano-cristiana incontra non solo un riconoscimento, ma anche e soprattutto una tutela aperta, attiva, armonica dei suoi diritti basilari in sintonia con quelli della comunità ecclesiale. Anche questo è un compito irrinunciabile della Chiesa, la quale sul terreno delle relazioni persona-comunità offre un modello di integrazione tra lo sviluppo ordinato della società e la realizzazione della personalità del cristiano in una comunità di fede, speranza e carità"<sup>111</sup>.

## Summary

### *The penal Protection of the human Person in Speeches of John Paul II to the Tribunal of the Roman Rota*

The subject-matter concerning the penal protection of the human person for the purpose of affirming and protecting his rights and his inalienable values of freedom, inviolability and development must be confronted in all its juridical problematic taking into consideration the view of person and his fundamental rights. "Two demands, therefore, are made of your specific office: one to safeguard the immutability of the divine law, and the other the stability of canonical law, and together to safeguard and defend the dignity of man.

<sup>110</sup> V. De Paolis, *Il processo penale giudiziale*, in Aa.Vv., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, p. 302.

<sup>111</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso di Giovanni Paolo II agli ufficiali e avvocati del tribunale della rota romana: La funzione giudiziaria della Chiesa al servizio dell'equità e della carità*, (17 Feb. 1979) in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Roma 1979, pp. 408-414. Cfr. Id., *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* (29-Jan. 1994) in "L'Osservatore Romano", 29 gennaio 1994, p. 5. "Communicationes", 26 (1994), pp. 13-17: "Il mondo ha bisogno della verità che è giustizia, e di quella giustizia che è verità".

It has been precisely the continuous attention to the demands of the man of today in order to guide the canonical Legislator in the revision of the Code by modifying institutes no longer suitable for modern culture by introducing others that guarantee the unquestionable and undeniable rights. It suffices here to think of all the new canonical legislation concerning persons in the Church and particularly the Christian laity; as well as of the reform of processual law organized into a more succinct and clearer set of norms, and above all, norms more attentive to the obligatory concern for human dignity”.

“[...]” included in the vocation of the Church are also the commitment and the effort to speak up concerning the thirst for justice and dignity that men and women suffer so deeply in the modern age. This falls within the function of announcing and supporting the fundamental rights of man in all stages of his existence [...].

The duty, of the Church, however, and its historical merit to proclaim and defend everywhere and always the fundamental rights of man does not exempt it, in fact obliges it everywhere and always to be in the eyes of the world *speculum iustitiae* (mirror of justice). The Church has in this regard its own specific responsibility.

This fundamental option which represents an obligation in conscience of the entire: “People of God” incessantly calls upon and stimulates all members of the Church – and in particular those who, like you, have a special obligation in the matter – to “love justice and rights.” In fact, this applies above all to those who work in the ecclesiastical tribunals, to those who “must judge with justice”.

The great respect due to the rights of the human person, that must be safeguarded, that must be with great care and solicitude protected should induce the judge to observe exactly the procedural norms that constitute in fact the rights of the person.

The ecclesiastical judge, therefore, should keep in mind not only that “the primary demand of justice is to respect persons”, but also beyond justice he must strive for equity, and besides equity, for charity”.

The Church has recourse to penal remedies to prevent delicts and to punishments to substitute the penalty attached to it (c.1312, § 3) and as a last measure has recourse to a penalty to provide more adequately for the discipline of the Church, a safeguard of justice and the public good, a safeguard of the rights of the faithful within the Church understood as communion and of the attainment of its final end, the *salus animarum* (welfare of souls), the supreme law of the Church (c. 1752).

In all the stages of the preliminary investigation, the Ordinary has the preeminent and fundamental role. Each of his interventions is based on the principle of discreteness that is not to be understood as arbitrariness, in fact their competences make the Ordinary principal guarantor of the justice and rights of the faithful.

The Ordinary decides when the enquiry shall begin and end, put in the archives, the progress of the process, he decides the type of penal process; administrative or judiciary. When it is not possible to have recourse to other solutions alternative to the process that provide for the reparation of the scandal, the reestablishment of justice, the reform of the guilty person (c. 1341), the Ordinary arranges for the continuation of the penal judiciary or administrative process to inflict or declare the penalties transmitting to the promoter of justice who is the public person, constituted by the legislator to safeguard the public welfare and whose presence is required in all penal cases, the acts of the previous investigation, who must present to the competent judge the libel of accusation. The promoter of justice, even if he is a public figure, is in the process as a part (actor). The purpose for which the promoter of justice is present during the process, not as a safeguard for his own rights or private interest, but as a safeguard of justice for the public welfare.

## O BOWIĄZEK SŁUŻBY WOJSKOWEJ W PAŃSTWIE IZRAEL A *SPRZECIW SUMIENIA*

Stałym elementem w raportach międzynarodowych organizacji, w tym Organizacji Narodów Zjednoczonych, w odniesieniu do Izraela jest krytyka regulacji dotyczącej obowiązku służby wojskowej, przy braku gwarancji zwolnienia z niej lub zastąpienia inną formą dla tych, którzy z powodu sprzeciwu sumienia albo ugruntowanych przekonań, płynących z motywów religijnych, etycznych, moralnych, filozoficznych, humanitarnych, politycznych albo im podobnych, odmawiają pełnienia czynnej służby wojskowej.

W niniejszym artykule, po przedstawieniu koniecznych pojęć, przybliżone zostaną regulacje prawne – zarówno w izraelskim systemie prawa, jak też na forum międzynarodowym – oraz praktyczne, związane z narastającym sprzeciwem społecznym wobec zakresu rozwiązań prawnych oraz aplikacją przepisów już istniejących.

### **1. *Sprzeciw sumienia*: zagadnienia wstępne**

Przed przybliżeniem istniejącego stanu prawnego, dotyczącego służby wojskowej w Izraelu oraz podstawowych dokumentów międzynarodowych o znaczeniu prawnym, politycznym i moralnym, odnoszących się do prawa odmowy służby wojskowej, rzeczą konieczną wydaje się wstępna refleksja nad pojęciem *sprzeciw sumienia*.

W państwie demokratycznym, przy istnieniu systemu prawa stanowionego, normy prawne są wyrazem woli zbiorowej, akceptowanej przez większość, ale mającej służyć takiej samej wolności wszystkich. Idealem byłaby zgodność normy prawnej ogólnej oraz normy sumienia jednostki, a przynajmniej brak między nimi sprzeczności. Rzeczywistość jednak różni się z postulowanym stanem rzeczy, a dysharmonia czy sprzeczność woli większości z wolą mniejszości,

czy nawet jednostki zachodzi dość często<sup>1</sup>. D. Llamazares definiuje sprzeciw sumienia jako „reakcję jednostki wobec rzeczywistej sprzeczności między normą sumienia a normą prawną (na sposób, że jedna zakazuje tego, co druga czyni obowiązkiem)...”. Motywem normy sumienia, popadającego w konflikt z normą prawa stanowionego, mogą być wartości religijne, etyczne, moralne, ideologiczne i jakiegokolwiek typu (również laickiego), tak że sprzeczność ta dotyczy wierzeń, idei (nie tylko opinii), wartości stanowiących o tożsamości osoby<sup>2</sup>. Porządek prawny, by mógł osiągać swoje cele, musi eliminować, a przynajmniej osłabiać możliwości takich konfliktów norm, „nie tylko usuwając przeszkody, ale pozytywnie popierając rozwój własny tożsamości jednostki, a w swej funkcji społecznej, całych grup”<sup>3</sup>. Określając obowiązki o charakterze generalnym, czyniąc gwarancje dla ich realizacji w konstytucji i ustawach, prawodawca winien przewidywać też wyjątki<sup>4</sup>.

Najczęściej zderzenie normy sumienia i normy prawnej ma miejsce w zakresie obowiązków publicznych, związanych z obroną, wyborami oraz postępowaniem sądowym<sup>5</sup>. I tak, często występuje sprzeciw sumienia wobec obowiązku służby wojskowej, żądań skarbowych, obowiązku udziału w wyborach, składania przysięgi w sądzie, na polu edukacyjnym – w wykonywaniu obowiązku wychowania zgodnie z programami edukacyjnymi, kształcenia w obligatoryjnym systemie szkół (tak publicznych, jak i prywatnych), studiowania określonych dyscyplin w ramach poziomów kształcenia, czy kierunku studiów.

Natomiast w zakresie umów i statusu osobowego sprzeciw sumienia pojawia się niekiedy w związku z przepisami o odpoczynku tygodniowym, uczestnictwie w aktach urzędowych lub organizowanych przez centra publiczne, a związanych z treściami religijnymi. Ponadto np. u personelu medycznego może

<sup>1</sup> D. Llamazares, *Derecho de la libertad de conciencia. II. Libertad de conciencia, identidad personal y derecho de asociación*, Madrid 1999, s. 259; w j. pol. zob.: J. Raz, *Autorytet prawa*, Warszawa 2001, zwłaszcza rozdz. 15. Zob. Oprac. International Institute of Social History – *Inventory of the archives of the European Bureau for Conscientious Objection (1967) 1979-1999*, (ed.) Bernard Mantel, Amsterdam 2004.

<sup>2</sup> D. Llamazares, *Derecho de la libertad de conciencia*, ss. 261-262; J.L. Requero, *Objeción de conciencia y ley injusta*: [www.alfayomega.es/estatico/anteriores/alfayomega332/enportada/ep\\_reportaje0.html](http://www.alfayomega.es/estatico/anteriores/alfayomega332/enportada/ep_reportaje0.html).

<sup>3</sup> D. Llamazares, *Derecho de la libertad de conciencia*, s. 264.

<sup>4</sup> Tamże, s. 270; zob. G. Caputo, *L'obiezione di coscienza: un tema bifronte fra tolleranza e fondamentalismo*, w: *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico*, a.c. R. Botta, Milano 1991, ss. 13-14; *Realità e prospettive dell'obiezione di coscienza*, a.c. B. Perrone, Milano 1992; G. Escobar Roca, *La objeción de conciencia en la Constitución española*, Madrid 1993.

<sup>5</sup> D. Llamazares, *Derecho de la libertad de conciencia*, s. 272; J. Camorasa Carrillo, *Servicio militar y objeción de conciencia*, Madrid 1993.

wystąpić sprzeciw sumienia wobec wykonywania dozwolonych prawem stanowiącym praktyk aborcyjnych albo stosowania określonych metod leczenia<sup>6</sup>.

Specyficzny w formie może być sprzeciw sumienia w przypadku konieczności transfuzji krwi albo związany z nakazami odżywiania się według określonych reguł<sup>7</sup>.

## **2. Służba wojskowa w Izraelu**

Jedną z podstawowych funkcji państwa jest obrona własnego terytorium. Są dwie podstawowe formy uczestnictwa obywateli w wykonywaniu tej funkcji: bezpośrednia – poprzez służbę wojskową oraz pośrednia – przez świadczenia podatkowe. Regulacje jej dotyczące mogą leżeć u podstaw sprzeciwu sumienia jednostek. Niniejszy artykuł poświęcony jest pierwszej z wymienionych form.

Obowiązkowa służba wojskowa w Izraelu istnieje od początku ustanowienia Państwa Izrael w 1948 r. Aktualnie reguluje ją ustawa o służbie obronnej z 30 stycznia 1986 r.<sup>8</sup> Zasadą naczelną jest powszechność obowiązkowej służby wojskowej; podlega jej każdy obywatel Izraela oraz stały rezydent, bez względu na płeć, jeśli ukończył 18 lat i spełnia warunki zdrowotne, potwierdzone badaniami w wieku 17 lat (art. 8), chyba że rekrut jako ochotnik chce podjąć służbę w wieku 17 lat, zamiar czego przedstawił na piśmie, a nie sprzeciwili się jego woli prawni opiekunowie (art. 14, a. I c) Okres podlegania służbie wojskowej rozciąga się dla mężczyzn do 54 lat, a dla kobiet – do 38 lat; zaś wiek do służby obronnej dla osób obydwójga płci wynosi 54 lata (art. 1). Obliczania wieku dokonuje się według kalendarza żydowskiego (art. 2). Służbę regularną mogą pełnić mężczyźni w wieku 18-29 lat, a kobiety w wieku 18-26 lat, zaś po weryfikacji zdrowotnej osoby obydwójga płci – do 38 lat (art. 13). Czas służby mężczyzn zasadniczo wynosi 30 miesięcy dla poborowych w wieku 18-26 lat, 24 miesiące dla poborowych w wieku 27-29 lat oraz przy wskazaniach zdrowotnych dla osób w wieku 20-34 lata, a dla przyjezdnych przed 27 rokiem życia – 18 miesięcy (art. 15). Podstawowy okres zasadniczej służby wojskowej wynosi dla kobiet 24 miesiące (poborowe 18 lat - 34 lata), albo 12 miesięcy (w wieku 35-38 lat), bądź 18 miesięcy dla przybyłych do Izraela przed 27 rokiem życia (art. 15).

---

<sup>6</sup> Zob. S. Siera Mucientes, *Objeción de conciencia al aborto*, Madrid 2001; też, *La objeción de conciencia sanitaria*, Madrid 2000.

<sup>7</sup> Zob. D. Llamazares, *Derecho de la libertad de conciencia*, ss. 272-312.

<sup>8</sup> *Defence Service Law – Consolidated Version 5746-1986 30 Jan 1986*; zob. [www.israel-mfa.gov.il/MFAArchive/1980-1989/Defence%20Service%20Law%20Consolidated%20Version-%205746-1](http://www.israel-mfa.gov.il/MFAArchive/1980-1989/Defence%20Service%20Law%20Consolidated%20Version-%205746-1).

Doroczny czas służby rezerwistów mężczyzn w wieku 18-39 lat oraz kobiet od 18 do 34 r. życia wynosi 31 dni, zaś w przypadku mężczyzn między 39 a 54 rokiem życia – 40 dni (art. 29)<sup>9</sup>.

Od początku istnienia Państwa Izrael wolnymi od służby wojskowej byli obywatele izraelscy pochodzenia palestyńskiego oraz niewielkie osobowo grupy druzów i chrześcijan. Wśród argumentów wyłączających pewne mniejszości narodowe i religijne ze służby wojskowej w Siłach Zbrojnych Izraela Ministerstwo Spraw Zagranicznych wskazuje następujące: 1) zarówno muzułmanie, jak też chrześcijanie, druzowie oraz Czerkiesi mówią po arabsku i mają więzi rodzinne oraz innego typu z mieszkańcami innych krajów; 2) potencjalnych wrogów Izraela dostrzega się wokół granic; 3) wystąpienia przeciw Arabom mogłyby rodzić konflikty między rekrutami na podstawie lojalności; 4) mieszane grupy mogłyby stanowić dobre siedlisko dla szpiegów.

Mężczyźni – druzowie i Czerkiesi byli jednak powoływani do obowiązkowej służby wojskowej od 1956 r. Druzowie już w 1948 r. podpisali pakt o nieagresji ze służbami obronnymi Izraela, a ich starszyzna zgodziła się na powoływanie do wojska młodzieńców. Początkowo pełnili służbę graniczną, czyli w formacji paramilitarnej podległej policji; po wojnie z 1967 r. pełnili też służbę policyjną na terenach administrowanych; aktualnie żołnierze pochodzący z różnych szczepów beduińskich służą m.in. w regularnych jednostkach piechoty, najczęściej jako zwiadowcy<sup>10</sup>.

Ustawa o służbie obronnej przyznała Ministrowi Obrony szerokie uprawnienia do odraczania obowiązkowej służby wojskowej poborowych, a nawet zwalniania z jej odbycia oraz do zawieszania służby rezerwistom na czas określony lub nieokreślony. Uprawnienie to dotyczy zarówno całych grup ludzi, jak też poszczególnych osób, jeśli przemawiają za tym racje mające u podstaw wykonywanie obowiązku edukacyjnego, bezpieczeństwo osadników, są związane z dobrem gospodarki narodowej albo rodziny. Nie jest to wyliczenie taksatywne (art. 36. 1-3). Odroczenie może być warunkowe lub bezwarunkowe (art. 37. a) i ma przebiegać według przepisanych w ustawie procedur (art. 38. a-d).

Praktyka wskazuje, że przepisy dotyczące odroczenia stosuje się np. wobec studentów medycyny, według corocznego planu także wobec części przyszłych inżynierów, adwokatów, psychologów, ekonomistów itp.<sup>11</sup>, wobec osób

<sup>9</sup> Dane za powoływaną wyżej ustawą; według informacji Ministerstwa Spraw Zagranicznych obowiązek służby rezerwistów upływa dla mężczyzn w wieku 55 lat, a dla kobiet – 50 lat; doroczny okres służby wnosi 45 dni dla oficerów i podoficerów oraz 30 dni dla zwykłych żołnierzy. [www.imagenesdeisrael.com/contentid-47.html](http://www.imagenesdeisrael.com/contentid-47.html), s. 1.

<sup>10</sup> [www.imagenesdeisrael.com/contentid-47.html](http://www.imagenesdeisrael.com/contentid-47.html), ss. 5-6; Amnesty International, MDE 19/49/99.

<sup>11</sup> [www.imagenesdeisrael.com/contentid-47.html](http://www.imagenesdeisrael.com/contentid-47.html), s. 1.

skazanych za przestępstwa i odbywających karę więzienia, nie mających jeszcze wykształcenia, co najmniej 8-klasowego, niekiedy wobec zgłaszających sprzeciw sumienia. Najliczniejszą jednak grupę stanowią mężczyźni – studenci rabinistycznych szkół religijnych yeshiva, ortodoksyjnych druzyjskich oraz świadków Jehowy, mający zwolnienie lub odroczenie automatyczne. Wkrótce po utworzeniu Państwa Izrael ortodoksyjne partie żydowskie domagały się, by mężczyźni oddający się studiom religijnym (Tory) byli wolni od obowiązku służby wojskowej. Według danych ministerstwa odroczenia z tego tytułu wynoszą ok. 6 proc. tych, którzy kończą 18 lat i podlegają obowiązkowi wojskowemu. Według danych za 1997 r. wnioski te dotyczyły 28.772 osób, czyli 7,4 proc. wszystkich wyznaczonych do służby wojskowej w tymże roku<sup>12</sup>. W grudniu 1998 r. Sąd Najwyższy uznał, że interpretacja wskazanych przepisów była zbyt szeroka, a takie wyjątkowe traktowanie tej grupy uczniów jest bezprawne i odroczenia są nielegalne.

Natomiast legalne są zwolnienia od służby dla kategorii osób wymienionych wprost w art. 39 Defence Service Law – matek dzieci oraz kobiet w ciąży (a). Od regularnej służby są wyłączone mężatki (b), chyba że wyszły za mąż w trakcie odroczenia z tytułu nauki, a nie odnoszą się do nich regulacje z punktu a. Ponadto ze służby zasadniczej oraz rezerwistów zwolnione są kobiety żydówki, które złożyły sędziemu trybunału – cywilnego lub rabinistycznego – umotywowane oświadczenie, że ortodoksyjne przekonania religijne kobiety nie pozwalają na pełnienie służby wojskowej (art. 40.1), i że przestrzega ona żydowskich przepisów dietetycznych (2) oraz nie wsiada do samochodu w dni szabatu (3). Nie ma przepisów co do trybu sprawdzania wartości składanego oświadczenia.

Taką weryfikację przeprowadza się w przypadku, gdy kobieta w wieku poborowym wykaże, iż motyw sumienia lub forma życia religijnego jej rodziny nie pozwala na pełnienie przez nią regularnej służby wojskowej (art. 39.c). Przepis nie określa, o jakiego typu przekonania chodzi, czy tylko religijne, czy też inne – ale władze wojskowe zawsze interpretowały, że dotyczy on tylko kobiet ortodoksji żydowskiej. Pisemny wniosek ma być przedłożony administracji poborowej, jeszcze przed datą pierwszego stawienia. Jest on przedmiotem osądu składu orzekającego, w który z zasady wchodzi: rabin, psychiatra, oficer wojskowy, kobieta żołnierz i przedstawiciel ludowy. Aktualnie rekrutacja obejmuje ok. 60 proc. kobiet zdolnych do służby wojskowej<sup>13</sup>. Wkrótce po utwo-

---

<sup>12</sup> Amnesty International, MDE 15/49/99.

<sup>13</sup> S. Sandler, Komentarz z 2 lutego 2003 r. do: *International de Resistentes a la Guerra, Objeción de Conciencia en Israel: un derecho humano sin reconocer. Informe del Comité de Derechos Humanos en relación con el Artículo 18 del Convenio Internacional sobre Derechos Políticos y Civiles*, [www.wri-irg.org/es/co-isr-03.htm](http://www.wri-irg.org/es/co-isr-03.htm).



rzeniu izraelskich sił zbrojnych wyodrębniono w nich „Jen” (Jeil Nashim, Siły Kobiety) i uwolniono kobiety od obowiązku służby w oddziałach frontowych, pozostawiając ich szkolenie w tym zakresie. Po wyroku Sądu Najwyższego z 1994 r. mogą służyć w siłach powietrznych jako piloci i nawigatorzy. Ponadto część z nich pełni zadania w służbie cywilnej: w strefach przygranicznych są nauczycielkami, kształcą na poziomie zerowym i w szkołach podstawowych; dokształcają żołnierzy na poziomie średnim; uczą geografii i historii Izraela (a zwłaszcza jego sił zbrojnych), są także instruktorkami w paramilitarnych oddziałach młodzieżowych istniejących w szkołach średnich, jak też w grupach wolontariuszy FDI poza granicami Izraela; wreszcie zaangażowane są w działalność dobroczynną, szczególnie służąc pomocą rodzinom żołnierzy<sup>14</sup>. Nie jest jednak to służba zastępcza, lecz czynna lub przeznaczona dla rezerwistów.

O ile ustawa z 1986 r. uznała wyrażnie sprzeciw sumienia kobiet jako podstawę zwolnienia z obowiązku odbywania służby wojskowej, to ta sama ustawa, jak i całe prawo izraelskie nie przewiduje takiej możliwości w przypadku mężczyzn z powodu ich przekonań, także natury religijnej. Ewentualne przypadki mogą być rozpatrywane w świetle art. 36 powoływanej ustawy, o ile dopuści je Minister Obrony, od którego decyzji nie ma odwołania; sprzeciw sumienia jest więc dopuszczalny, ale nie jest uznany jako prawo człowieka. Sąd Najwyższy Izraela w wyroku z dnia 20 grudnia 2002 r. potwierdził możliwość przyznawania zwolnień od służby wojskowej z powodu przekonań – sprzeciwu sumienia, bez względu na racje, które taką postawę motywują, a podstawą do tego jest sformułowanie „inne racje” z art. 36.3 Defence Service Law, określającego uprawnienia Ministra Obrony w zakresie odraczania i zwalniania z odbywania służby wojskowej<sup>15</sup>.

Dopiero w 1995 r. ustanowiono w siłach zbrojnych Komitet do rozpatrywania zwolnień od służby wojskowej z racji sumienia, złożony z wojskowych, aczkolwiek ostatnio bywają powoływani pojedynczo cywile<sup>16</sup>. Nie ma on ustawowego umocowania, powstał na bazie aktu administracyjnego – zarządzenia niepublikowanego. Nie są też znane zasady jego funkcjonowania i kryteria przyjmowania i rozpatrywania wniosków; według Stowarzyszenia Praw Cywilnych w Izraelu decyzje Komitetu są aktami łaski, a nie stwierdzonych praw<sup>17</sup>, a twierdzenie takie ma uzasadnienie m.in. w tym, że od decyzji Komisji powołanemu

<sup>14</sup> [www.imagenesdeisrael.com/contentid-47.html](http://www.imagenesdeisrael.com/contentid-47.html), s. 5.

<sup>15</sup> The Observatory for the Protection of Human Rights Defenders, *Report Mission of Observation. Israel: Conscientious objection tackled by military justice, 7-10 October 2003*, n. 376/2 – December 2003, s. 4.

<sup>16</sup> S. Sandler, *Komentarz*, s. 5.

<sup>17</sup> *International de Resistentes a la Guerra, Objeción de Conciencia...*, s. 5, przypis 19.

do służby wojskowej nie przysługuje prawo apelacji<sup>18</sup>. Dodać wreszcie trzeba, że ta połowiczna regulacja została ustanowiona m.in. wskutek przystąpienia Izraela do Międzynarodowego Paktu Praw Politycznych i Obywatelskich 3 października 1991 r.<sup>19</sup> oraz koniecznością złożenia informacji wstępnej na temat przestrzegania aktu, zgodnie z jego art. 40<sup>20</sup>.

### **3. Prawo do odmowy służby wojskowej w dokumentach międzynarodowych**

W Międzynarodowym Pakcie Praw Politycznych i Obywatelskich z 1966 r.<sup>21</sup> wskazuje się na kilka artykułów, które można odnosić do kwestii sprzeciwu sumienia. W art. 18 gwarantuje się wolność myśli, sumienia i religii, bez względu na status społeczny i płeć – art. 2 i 3. W art. 14 zawarte są gwarancje uczciwego, bezstronnego procesu karnego, m.in. oskarżonych o niewykonywanie obowiązków o charakterze cywilnym.

Jednak Pakt jako taki w żadnym artykule wprost nie odnosi się do prawa sprzeciwu sumienia, dlatego wskutek zgłaszanych wątpliwości Komitet Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych dnia 20 lipca 1993 r. przyjął Uwagi Ogólne nr 22 (48), dotyczące artykułu 18<sup>22</sup>. Stwierdza się w nich m.in., że zawarte w tym artykule „prawo do wolności myśli, sumienia i religii... ma charakter dalekosiężny i głęboki; ogarnia ono wolność myśli co do wszystkich spraw, osobistego przeświadczenia i przywiązania do religii lub przekonań... Komitet zwraca uwagę Państw-stron na fakt, że wolność myśli i wolność sumienia chronione są na równi z wolnością religii i przekonań. Fundamentalny charakter tych wolności znajduje swe odzwierciedlenie w fakcie, iż postanowienie to... nie może podlegać derogacji nawet w czasie publicznego stanu wyjątkowego” (p. 1). Dlatego słuszne jest wywodzenie z wolności gwarantowanych w art. 18 „prawa odmowy pełnienia służby wojskowej (sprzeciw sumienia)”. Argumentem za taką interpretacją jest według Komitetu to, że „obowiązek użycia śmiertelnej siły może poważnie się kłócić z wolnością sumienia oraz

---

<sup>18</sup> Amnesty International, MDE 15/49/99.

<sup>19</sup> Izrael przystąpił do Paktu, ale nie ratyfikował protokołów fakultatywnych. Zob.: [www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf) oraz [www.ohchr.org/english/countries/il/index.htm](http://www.ohchr.org/english/countries/il/index.htm).

<sup>20</sup> CCPR/C/79/Add.93 z 18.08.1998. Dokumenty Organizacji Narodów Zjednoczonych zawierają na początku oznaczenie literowe, wskazujące na organ wydający: A – Zgromadzenie Ogólne; E – Rada Społeczno-Ekonomiczna; S – Rada Bezpieczeństwa; ST – Sekretariat; CCPR/C/ – Komitet Praw Człowieka; Sub. – Podkomisja.

<sup>21</sup> Tekst w j. polskim zob.: Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167.

<sup>22</sup> Zob. pełny tekst w j. polskim: *Wolność religii. Wybór materiałów, dokumenty, orzecznictwo*, tłum. i oprac. T. Jasudowicz, Toruń 2001, ss. 70-74.

z prawem manifestowania swojej religii lub przekonań”. Dlatego z zadowoleniem odnotowano, że „coraz większa liczba państw zwalnia na podstawie swoich ustaw od przymusowej służby wojskowej obywateli, autentycznie posiadających przekonania religijne lub inne, które zakazują im pełnienia służby wojskowej i zastępują ją alternatywną służbą narodową”. Jednocześnie Komitet zwrócił uwagę, że ani w prawie krajowym, ani w praktyce „nie powinno być żadnego zróżnicowania pomiędzy osobami korzystającymi ze sprzeciwu sumienia na podstawie charakteru ich konkretnych przekonań; podobnie, nie powinno być żadnej dyskryminacji przeciwko osobom korzystającym ze sprzeciwu sumienia, dlatego, że odmówiły pełnienia służby wojskowej”. Państwa-strony zostały też wezwane do włączenia do sprawozdań informacji o warunkach zwalniania ze służby wojskowej na podstawie art. 18 Paktu, jak też o charakterze, warunkach i czasokresie zastępczej służby narodowej (p. 11).

Wykładnia ta poprzedzona została badaniami i studiami, najpierw w Podkomisji Promocji i Ochrony Praw Człowieka, których efektem było m.in. uznanie po raz pierwszy w 1960 r. sprzeciwu sumienia jako motywu zwolnienia ze służby wojskowej dla ochrony wolności i niedyskryminacji z tytułu praktyk religijnych. Komisja ta w 1981 r. powołała specjalnego relatora, który przedstawił raport końcowy w 1984 roku<sup>23</sup>.

Z kolei Komisja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych w 1987 r. przyjęła rezolucję (1987/46), wzywającą państwa do uznania sprzeciwu sumienia w odniesieniu do służby wojskowej i przyjęcia rozwiązań, które gwarantują w pełni korzystanie z wolności myśli, sumienia i religii, zaś w 1989 (rezolucja 1989/59) wzywającą wprost, by gwarancje te miały rangę ustawową.

Kilka lat później, w rezolucji 1993/84 z dnia 10 marca 1993 r. Komisja zaleciła państwom o obowiązkowej służbie wojskowej ustanowienie alternatywnych form służby, nie o charakterze bojowym, lub kamym, dla osób zgłaszających sprzeciw sumienia<sup>24</sup>.

W rezolucji 1995/83 z 8 marca 1995 r. jednoznacznie podkreśliła, że prawo odmowy służby wojskowej z motywów sumienia i religii jest gwarantowane w art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych<sup>25</sup>, a opinię swą wywodziła z prawa do życia, wolności i bezpieczeństwa osobistego oraz wolności myśli, sumienia i religii (art. 3 i 18 Deklaracji).

<sup>23</sup> Official Records of the General Assembly, Fifty-seventh Session, Supplement N. 40(A/57/40), vol. I, par. 78.

<sup>24</sup> Zob. Commission on Human Rights, *Report of the Secretary-General prepared pursuant to Commission resolution 1993/84* - E/CN.4/1995/99/Add 1.

<sup>25</sup> Zob. A/50/73-S/1995/83.

### *Obowiązek służby wojskowej w państwie Izrael...*

W rezolucji 1998/77 Komisja rekomenduje Państwom-stronom powołanego Paktu: ustanawianie formy służby alternatywnej o charakterze cywilnym lub niewojennym dla zgłaszających sprzeciw sumienia; niewięzienie z motywów odmowy służby wojskowej; powołanie niezależnych i bezstronnych urzędów, oceniających, czy odmowa ta jest rzeczywiście motywowana przekonaniem (sumienia); nieustanawianie żadnych dyskryminacji między odmawiającymi służby wojskowej, ze względu na charakter ich przekonań i wierzeń; darmowe udostępnianie we właściwej formie informacji, dotyczących sprzeciwu sumienia<sup>26</sup>.

Akt ten stał się podstawowym punktem odniesienia dla działań Komisji i specjalnych relatorów w tej materii. Poszczególne kwestie były powtarzane i rozwijane w kolejnych rezolucjach, np. 2000/34 i 2002/45<sup>27</sup>, oraz w innych dokumentach Organizacji Narodów Zjednoczonych i z nią współpracujących organizacji wyspecjalizowanych i pozarządowych<sup>28</sup>.

Na forum europejskim w 1950 r. przyjęto Europejską Konwencję Praw Człowieka; prawo do wolności myśli, sumienia i religii zagwarantowano w art. 9; wprost nie traktuje się w nim o prawie do odmowy służby wojskowej, ale wywodzi się je z niego oraz z art. 4 par. 3. Należy też odnotować pierwsze rezolucje Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z 1967 r., 1983, 1989, 1518 z 2001 r. o sprzeciwie sumienia w służbie wojskowej i prawnej ochronie tego uprawnienia<sup>29</sup>. Ważne dla praktyki są decyzje Komitetu Ministrów Rady Europy z 1987 r. o powołaniu grupy specjalistów, mających służyć państwom członkowskim po-

---

<sup>26</sup> *Resolution 1998/77 of the UN Economic and Social Council (ECOSOC), adopted on 22 April 1998 – E/CN.4/RES/198/77.*

<sup>27</sup> *Resolution 2000/34 of the UN Economic and Social Council (ECOSOC), adopted on 20 April 2000 – E/CN.4/RES/2000/34; Resolution 2002/45 ... adopted on 23 April 2000 – E/CN.4/RES/2002/45.*

<sup>28</sup> Zob. np. A/56/253, par. 63 i 68; E/CN.4/2003/66; E/CN.4/Sub.2/2003/34, par. 84; E/CN.4/2004/NGO/153; E/CN.4/2004/55. Przeglądowy dokument ONZ nt. prawie wszystkich krajów świata: E/CN.4/1997/99.

<sup>29</sup> European Parliament *resolution of 7 February 1983 on conscientious objection* – na podstawie rezolucji 337 (1967) i rekomendacji 816 (1977) – OJ N.C 68, 14.03.1983 (The Macciocchi resolution); European Parliament *resolution of 13 October 1989 on conscientious objection and alternative civilian service* (The Schmidbaures resolution); Parliamentary Assembly of the Council of Europe, Recommendation 1518 (23 May 2001). Zob. roczne sprawozdania składane Parlamentowi: *Resolution on respect for human rights in the European Community* (annual report of the European Parliament; od nr 46 do 53; The De Gucht resolution). W dokumentach tych zawarto standardy europejskie w materii sprzeciwu sumienia. Zob. też studium: El Centro de Ginebra Para el Control Democrático de las Fuerzas Armadas (DCAF), *Control parlamentario del sector de la seguridad. Working Paper No. 114, control y guía*; Hans Boru y Philipp Fluri, Ginebra 2003; zwl. rozdział 27 traktujący o służbie obowiązkowej (ss. 158-160) oraz alternatywnej (ss. 160-164).

mocą w tworzeniu i aplikowaniu prawa dotyczącego tej delikatnej materii i danie jej konkretnych wytycznych<sup>30</sup> oraz z 2002 r. w tej samej kwestii<sup>31</sup>.

Zagadnieniu temu poświęcano uwagę również podczas obrad Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, szczególnie podczas drugiego spotkania w Kopenhadze w 1990 r. oraz w pracach jej Biura Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka<sup>32</sup>.

Po takim przygotowaniu nie mogło braknąć odpowiedniej regulacji w Karcie Praw Fundamentalnych Unii Europejskiej, w której wprost zapisano uznanie sprzeciwu sumienia jako uprawnienia w ramach wolności myśli, sumienia i religii (art. 10.2)<sup>33</sup>.

Gdy chodzi o inne regulacje regionalne, to w Afrykańskiej Karcie Praw Człowieka istnieje tylko ogólny zapis o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (art. 8); podobnie jest w Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka (art. 12), z tym że Międzyamerykańska Komisja Praw Człowieka w 1997 r. zachęciła Państwa-strony, które dotychczas nie wprowadziły ustawowych regulacji, dotyczących zwolnień ze służby wojskowej, służby alternatywnej, by to uczyniły w duchu prawa międzynarodowego<sup>34</sup>, a przypomniiała o tym w 2002 r. związku ze sprawą wniesioną do niej z Chile<sup>35</sup>.

Na bazie doktryny i dotychczas przyjętych dokumentów międzynarodowych, szczególnie minimów zawartych w rezolucji 1998/77, Biuro Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych dla Praw Człowieka sporządziło optymalne rozwiązania dla skutecznego realizowania prawa do sprzeciwu sumienia w odniesieniu do służby wojskowej:

– akceptacja próśby uznania stanu sprzeciwu winna następować bez specjalnego dochodzenia;

<sup>30</sup> Committee of Ministers of the Council of Europe, *Recommendation n. R (87)8 of 9 April 1987 regarding Conscientious Objection to Compulsory Military Service*.

<sup>31</sup> *Decision on the reply from the Committee of Ministers adopted at the 785th meeting of the Ministers' Deputies, 26-27 February 2002, doc. 9379, 1 March 2002.*

<sup>32</sup> Zob. *Document of the Copenhagen Meeting Conference on Security and Cooperation in Europe, Second Conference on the Human Dimension of the CSE, Copenhagen, 5 June - 29 July 1990: www.osce.org/docs; raporty OSCE Mission na stronie: www.osce.org/news.*

<sup>33</sup> *Charter of Fundamental Rights of the European Union: www.europarl.eu.int/charter; zob. S. Sierra Mucientes, Reforma constitucional en materia de objeción de conciencia: una aproximación de la Constitución Española a la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea: www.uclm.es/actividades0304/seminarios/reforma\_constitucional/ponencias/sara.pdf.*

<sup>34</sup> *Annual Report of the Inter-American Commission on Human Rights 1997, OEA/Ser.LN/II.98, doc. 6rev., chap. VII; zob. też: E/CN.4/2002/WP.2.*

<sup>35</sup> Report n. 45/0224(1), Admissibility Petition 12.219, 9 October 2002 (Cristian Daniel Sali Vera et al. v. Chile).

– procedura podejmowania decyzji winna być niezależna, obiektywna (bezsronna) i bez jakiegokolwiek dyskryminacji (winien istnieć obowiązek informowania proszącego o jego prawach; sprawdzanie nie może naruszać bezstronności rozstrzygnięcia; winno się gwarantować wniesienie rekursu od decyzji pierwszej instancji; organ odwoławczy musi być niezależny od instytucji wojskowych);

– odmowa służby wojskowej może posiadać swoje uzasadnienie w zasadach i racjach sumienia, zwłaszcza w głębokich przekonaniach, płynących z porządku religijnego, moralnego, etycznego, humanitarnego lub innej podobnej natury;

można ją zgłosić zarówno przed podjęciem służby wojskowej, jak też w trakcie jej odbywania;

– wszelkie wyznaczone formy służby zastępczej muszą być zgodne z motywami sprzeciwu sumienia; mają być natury cywilnej, być użyteczne publicznie; nie mogą mieć charakteru bojowego, albo karnego;

– należy ustalać formy, gwarantujące objectorom sumienia wolność od sankcji karnych, ponawianych z powodu niewypełnienia służby wojskowej;

– należy też ustalać środki zabezpieczające objectorów sumienia przed naruszaniem warunków ich służby zastępczej – prawno-ekonomicznych, społecznych, kulturowych, cywilnych lub politycznych;

– nie należy odmawiać azylu objectorom sumienia, opuszczającym własny kraj z powodu lęku przed prześladowaniami, wynikającymi z odmowy służby wojskowej;

– trzeba zapewnić osobom zainteresowanym informację o prawie do odmowy służby wojskowej oraz o trybie uzyskania statusu objectora sumienia<sup>36</sup>.

#### **4. Odmowa służby wojskowej (*sprzeciw sumienia*) w prawie i praktyce Izraela na tle współczesnych rozwiązań**

Już pierwsze porównanie podstawowych regulacji, dotyczących służby wojskowej w Izraelu oraz minimalnych standardów światowych w zakresie stwierdzania odmowy służby wojskowej z powodu sprzeciwu sumienia, nasuwa stwierdzenie, że Państwo Izrael nie stanowi w tym zakresie przykładu modelowego. Ugruntowaniu się takiej oceny sprzyja lektura raportów organizacji międzynarodowych, m.in. Komisji Praw Człowieka ONZ, War Resisters' International i Amnesty International.

Ustawodawstwo Państwa Izrael nie przewiduje instytucji służby zastępczej w przypadku osób, które sprzeciwiają się czynnej służbie wojskowej z powodu przekonań religijnych, moralnych, etycznych, humanitarnych lub innych, ściśle

---

<sup>36</sup> *Report of the Office of the High Commissioner for Human Rights „Civil and Political Rights, including the question of conscientious objection to military service”*. E/CN.4/2004/55, par. 38.

związanych z ich tożsamością, bez względu na to, czy jest to sprzeciw selektywny (częściowy), czy całkowity (totalny)<sup>37</sup>.

Zwraca się uwagę na to, iż ustawa z 1986 r. różnicuje trwanie służby zarówno zasadniczej, jak też rezerwistów, ze względu na płeć, czym narusza się przepisy art. 2 i 3 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, które nie pozwalają na stosowanie zróżnicowania ze względu na płeć.

Zróżnicowanie dotyczy możliwości uzyskania zwolnienia od służby wojskowej w zależności od płci (kobiety mają pewien ich zakres) oraz od rodzaju i „siły” przekonań religijnych (np. odroczenia dla ortodoksyjnych judaistów i druzów; ustawowych zwolnień tylko niektórych grup żydówek).

Według danych o pracy izraelskiego Komitetu do Spraw Sprzeciwu Sumienia, które z Ministerstwa Obrony uzyskało Stowarzyszenie Praw Cywilnych Izraela, tylko niewielki procent spraw wnoszonych przez mężczyzn był rozpatrzony pozytywnie: w 1988 r. prośby złożyło 15 młodzieńców przed powołaniem do armii, z tego tylko jeden uzyskał częściową akceptację (zwolnienie od wykonywania niektórych zadań w ramach służby wojskowej), zaś 14 wniosków odrzucono; ani jedno staranie spośród siedmiu już odbywających służbę nie zostało uwzględnione; tak się stało w trzech przypadkach rezerwistów (1 częściowo; 2 całkowicie) na 14 wniosków złożonych. Proporcje nie uległy większym zmianom po ratyfikacji przez Izrael Międzynarodowego Paktu Praw Politycznych i Obywatelskich. W statystykach z 1999 r. znajduje się tylko jeden przypadek uznany, na 12 przedłożonych przez kandydatów do wojska; także tylko po jednym wniosku uznano w przypadku żołnierzy (na 10) oraz rezerwistów (na 11). Z kolei w roku 2000 odrzucono 24 spośród 26 próśb przedłożonych przez poborowych; 8 z 9 złożonych przez żołnierzy oraz 9 na 11 pochodzących od rezerwistów<sup>38</sup>. Później Ministerstwo nie udzielało informacji na ten temat, ale według szacunków aprobatą w sprawach rozstrzyganych w latach 1995-2003 nie przekroczyła 4,3 proc.<sup>39</sup> Według organizacji w ciągu następnych 3 lat wniosków mogło być ponad 2000; istnieje pewna dokumentacja, że 1100 osób zadeklarowało swój sprzeciw sumienia wobec czynnej służby wojskowej<sup>40</sup>. Na większą świadomość tego prawa mają wpływ niewątpliwie

<sup>37</sup> Zob. sentencje Sądu Najwyższego z 20 grudnia 2002 r. w sprawie Zonschein, np. w: The Observatory for the Protection of Human Rights Defenders, *Report Mission of Observation. Israel: Conscientious objection tackled by military justice, Ben Artzi Trial, Mission of observation (7-10 October 2003)*, s. 4.

<sup>38</sup> Za: International de Resistens a la Guerra, *Objeción de Conciencia al Servicio Militar en Israel, un derecho humano sin reconocer*. [www.wri-irg.org/es/co-isr-03.htm](http://www.wri-irg.org/es/co-isr-03.htm), s. 6.

<sup>39</sup> The Observatory for the Protection of Human Rights Defenders, *Report Mission of Observation...*, s. 5.

<sup>40</sup> Tamże, s. 8.

grupy formalne i nieformalne objectorów, takie jak: Yesh Gvul, działająca od czasu inwazji Izraela na Liban w 1982 r. i licząca ok. 700 członków; Seruv – młodzieżowa, zawiązana w styczniu 2002 r., a licząca już blisko 600 członków; ruch Schministin, grupujący młodych polityków-studentów (ok. 300 osób); New profile - utworzony w 1999 r. przez matki zgłaszających sprzeciw sumienia wobec służby wojskowej; Gush Shalom - ruch pokojowy od 1967 r. czy The Refuser Solidarity Network (RSN), istniejący od kwietnia 2002 r., a złożony z rezerwistów<sup>41</sup>.

Wbrew standardom międzynarodowym ograniczone możliwości dopuszczają jedynie zgłoszenie sprzeciwu sumienia przed rekrutacją. Złożenie wniosku, a nawet uzyskanie zwolnienia, wiąże się często z restrykcjami w życiu codziennym; brak dokumentów o pełnym wykonaniu obowiązków wojskowych może być dotkliwy; niekiedy osoby te poddawane są inwigilacji<sup>42</sup>.

Również tryb sprawdzania siły motywacji powołujących się na sprzeciw sumienia jest inny dla kobiet i mężczyzn: od prostego sądowego zgłoszenia, poprzez rozpatrywanie wniosku przez komisję cywilną, po oddanie kompetencji orzekania w tych sprawach w ręce wojskowych, kierujących się niepublikowanymi regulacjami, bez zapewnienia osobom zainteresowanym informacji o zasadach przyznawania statusu objectora. Brak też jest instancji odwoławczej od pierwszej decyzji.

Zanegowanie powołania do odbycia służby wojskowej z powodu przekonań kończy się każdego roku ciągle nieznaną, ale znaczną liczbą uwięzionych. Traktowane jest jako przestępstwo obwarowane sankcją do 2 lat więzienia (art. 46.a DSL), a gdy jest uznane za uchylanie się od służby wojskowej – do 5 lat więzienia (art. 46.b). Rezerwiści, odmawiający podjęcia dorocznych ćwiczeń, mogą być karani 56 dniami pozbawienia wolności, ponawianymi po każdym bezskutecznym wezwaniu. Ci zaś, którzy chcieliby w jakikolwiek sposób pomóc w uwolnieniu się od służby wojskowej mogą być ukarani grzywną, a nawet dwoma latami więzienia. Wydawanie wyroków należy do sądów wojskowych, mimo iż podsądni nie są jeszcze żołnierzami.

W przypadku sprzeciwu selektywnego, gdy służba będzie podjęta, ale pewne czynności niewykonywane, objector może być skazany na podstawie przepisów porządkowych na karę do dwóch lat więzienia. Może być też karany przez oficera dyscyplinarnego karcerem na 7 a nawet 35 dni. Kary te zaś mogą być odnawiane kolejno nawet pięć razy.

---

<sup>41</sup> Tamże, Aneks 1; zob. np. N. Gordon, *Tree Israel's Prisoners of Conscience. How You Can Help Conscientious Objectors*, „Counter Punch”, 5.02.2003. W Polsce też istnieje stowarzyszenie „Objector”.

<sup>42</sup> The Observatory for the Protection of Human Rights Defenders, *Report Mission of Observation...*, s. 7.



Gdy służba nie będzie podjęta, uważa się rekruta za dezertera i może być skazany na 15 lat więzienia, zaś gdyby z powodu sprzeciwu sumienia przebywał poza wojskiem w ciągu 21 kolejnych dni, uznawany jest winnego oddalenia się z zamiarem porzucenia służby.

Postępowanie jest sumaryczne, krótkie, trwa 5-10 minut, odbywa się według ustawy o sądownictwie wojskowym; oficer odczytuje tekst zarzutu, ma dać oskarżonemu możliwość udzielenia odpowiedzi przed wydaniem wyroku, ale oskarżony nie ma pełnego prawa do obrony, bo nie może towarzyszyć mu adwokat, nie ma też czasu na przygotowanie własnej obrony. Tryb ten narusza ducha art. 14 u. 7 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych<sup>43</sup>.

Wezwania do odbycia służby przez objectorów są ponawiane, tak samo jak kary więzienia, do pięciu razy. Przed rokiem 2002 kary te wynosiły co najmniej 90 dni aresztu, od sierpnia tegoż roku nawet 140 dni. Przy trwającym procesie odmowy ewentualne zwolnienie następuje raczej z przyczyn „choroby psychicznej” niż uznania sprzeciwu sumienia. Praktyka ta stoi w sprzeczności z rezolucją Komisji Praw Człowieka, zakazującej wykorzystywania systemu prawnego państwa do siłowego złamania przekonań objectorów<sup>44</sup>.

Amnesty International dnia 14 maja 2004 r. podała, że według zgromadzonych świadectw od września 2000 r. z powodu odmowy pełnienia służby wojskowej uwięziono ponad 280 osób. Organizacja ta osoby takie uznaje za więźniów sumienia, bo nie dano im możliwości służby zastępczej o porównywalnej długości<sup>45</sup>.

Już wcześniej znaczna liczba świadectw o więźniach sumienia w Izraelu skłoniła Amnesty International do wydania raportów, dedykowanych objectorom żydowskim (1988)<sup>46</sup> i druzom (1991)<sup>47</sup> oraz ogólnego (1999)<sup>48</sup>. War Resi-

<sup>43</sup> Zob. np. E/CN.4/2004/NGO/153; MDM 15/49/99.

<sup>44</sup> E/CN.4/2001/14 chap. IV, sect. B; E/CN.4/2002/200; oczywiście Izrael nie jest jedynym krajem, traktującym sprzeciw sumienia jako przestępstwo; zob. np.: Algieria, Chiny, Erytrea, Egipt, Kazachstan, Mali, Singapur, Korea Płd., Uganda, za: „Z Obcej Ziemi”, 2003, nr 18.

<sup>45</sup> Izrael – przypadki więzienia osób odmawiających odbywania służby wojskowej ze względu na sprzeciw sumienia (objectorów): [www.amnesty.org.pl/index](http://www.amnesty.org.pl/index). Szczegółowy wykaz więźniów sumienia za lata 2001-2002 oraz za styczeń i luty 2003 zawiera raport: The Observatory for the Protection of Human Rights Defender, *Report Mission of Observation. Israel: Conscientious objection tackled by military justice. Ben Artzi Trial, Mission of observation (7-10 October 2003)*, ss. 11-19; zob. też listę artykułów na stronie: [www.student.cs.ucc.ie/cs1064/jabowen/IPSC/php/home.php](http://www.student.cs.ucc.ie/cs1064/jabowen/IPSC/php/home.php); [www.objector.org/advice/conscientious\\_objector](http://www.objector.org/advice/conscientious_objector); historyczne ujęcie i świadectwa nt. więźniów sumienia w: P. Brock, *These Strange Criminals: An Anthology of Prison Memoirs by Conscientious Objectors from the Great War to the Cold War*, Toronto 2004.

<sup>46</sup> Amnesty International, *Israel and the Occupied Territories: Conscientious Objection*, MDE 15/40/88.

<sup>47</sup> Amnesty International, *Israel and the Occupied Territories: Druze conscientious objectors to military service*, MDE 15/55/91.

<sup>48</sup> Amnesty International, *Israel. The price of principles: Imprisonment of conscientious objectors*, MDE 15/49/99; zob. też raport MDE 15/40/2004.

sters' International na bazie danych, m.in. cytowanych wyżej, w 2003 r. podał wprost, że sprzeciw sumienia wobec służby wojskowej w Izraelu nie jest uznanym prawem człowieka<sup>49</sup>, a według misji obserwacyjnej World Organisation Against Torture, jest zatrzymane przez wojskowy wymiar sprawiedliwości<sup>50</sup>. Komitet Praw Człowieka ONZ, po rozpatrzeniu okresowego sprawozdania Izraela o wykonywaniu norm Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, w 2003 r. stwierdził, że „wyraża swoje zaniepokojenie z powodu istniejącego ustawodawstwa i zasad jego stosowania w odniesieniu do przypadków jednostek wyrażających sprzeciw sumienia, generalnie rozpatrywanych negatywnie przez wojskowy wymiar sprawiedliwości” przypominając: „Państwo-strona musi zrewidować swoje ustawodawstwo, kryteria i dotychczasową praktykę, które surowo traktują stanowczość sprzeciwu sumienia, by zagwarantować wypełnienie artykułu 18 Paktu” (p. 24)<sup>51</sup>.

## Summary

### *Duty of Serving in Israel's Army and the Conscientious Objector*

The subject of this study “Duty of Serving in Israel's Army and the Conscientious Objector” is the relation between the norms of law legislated by the country pertaining to duty of serving the army and their rejection by individual based on his or her conscience. The title clearly indicates the contrast between these positions, taking into account the present state of legislation in Israel. Such presentation of the subject is the result of studies presented in four parts of this work. After an introductory reflection on the understanding of conscientious objection (Part I), the basic regulation about defensive serving in the army from 1986 were presented in relation to the discussed subject (Part II). To properly evaluate these rules, the basic international documents allowing refusal of armed service are presented, with particular emphasis on treaties signed by Israel in 1991 ratifying documents on International Treaty of Civil and Political Laws. This part is closed by a summary of minimal rules which have to be

---

<sup>49</sup> War Resisters' International, *Objeción de Conciencia al Servicio Militar en Israel, un derecho humano sin reconocer*. [www.wri-irg.org/es/co-isr/03.htm](http://www.wri-irg.org/es/co-isr/03.htm).

<sup>50</sup> The Observatory for the Protection of Human Rights Defenders, *Report Mission of Observation. Israel: Conscientious objection tackled by military justice. Ben Artzi Trial, Mission of observation (7-10 October 2003)*.

<sup>51</sup> *Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos: Israel. 21/08/2003 – CCPR/CO/78/ISR*; zob. też wcześniejsze: *Examen de los Informes presentados por los estados partes de conformidad con art. 40 de Pacto – CCPR/C/ISR/2001/2*.

obeyed in the case of conflicting norms (Part III). Based on the contemporary international solutions the law and practices of Israel were evaluated. The main point is the citation from the documents of United Nations' Human Rights Committee which after familiarizing with Israel's report on adhering to the resolution of the 1966 Treaty, stated in 2003, that "it expresses anxiety because of existing legislation and basis of their implementation in relation to conscientious objectors, who in general are looked at negatively by military justice" and called Israel to adhere to the resolutions of article 18 of the referred Treaty (Part IV). (msc)

## KSZTAŁTOWANIE SIĘ WZORCA OJCOSTWA W RODZINIE MACIERZYTEJ

W kształtowaniu postawy ojcowskiej bardzo ważną rolę odgrywa rodzinny dom<sup>1</sup>. Pierwszym i zasadniczym punktem odniesienia dla dziecka – przyszłego ojca – są relacje panujące pomiędzy jego rodzicami. Od nich szczególnie zależy, czy atmosfera panująca w ich domu będzie przepojona miłością, szacunkiem do ludzi i czy będzie sprzyjała wychowaniu dzieci<sup>2</sup>.

W formowaniu przyszłej postawy ojca dużą rolę odgrywa ojciec z rodziny macierzystej. Violetta i Claudio Mina w swojej pracy *Małżeństwo i dziecko. Jak wychowywać dzieci*, tak piszą: „Postać ojca ma istotne znaczenie dla formacji i osobowości dziecka, co potwierdzają liczne zaburzenia, ujawniane przez psychoterapię, które ukazują, jak wielkie konsekwencje pedagogiczne pociąga za sobą brak wkładu ze strony ojca”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II o roli rodziny, jaką spełnia w rozwoju człowieka tak pisze: „(...) pośród tych wielu dróg rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, pozostając za każdym razem drogą szczególną, jedyną i niepowtarzalną, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek. Rodzina jest tą drogą, od której nie może on się odłączyć. Wszak normalnie każdy z nas w rodzinie przychodzi na świat, można więc powiedzieć, że rodzinie zawdzięcza sam fakt bycia człowiekiem. A jeśli w tym przyjsciu na świat oraz we wchodzeniu w świat człowiekowi brakuje rodziny, jest to zawsze wyłom i brak nad wyraz niepokojący i bolesny, który potem ciąży na całym życiu (...)” – *List do Rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, nr 2.

<sup>2</sup> Por. Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny (1983)*, [w:] M. Chaberka [red.], *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999, t. 1, art. 5; KPK, kan. 793; KKK 1652, 2221; *List do Rodzin*, nr 16; Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. w Łowiczu, (14.06.1999), [w:] J. Poniewierski, *Pielgrzymka do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia i homilie*, Kraków 1999, s. 1143; J. Augustyn, *Wychowanie seksualne w rodzinie i szkole. Cele, zasady, metody*, Kraków 1999, ss. 38-41; A. Bławat, *Wychowawcze powołanie*, „Studia nad rodziną” 2 (1998), nr 1, ss. 19-32; M. Wójcik, *Rodzicielskie powołanie do wychowania*, „Studia nad rodziną” 5 (2001), nr 2 (9), ss. 49-62.

<sup>3</sup> V. i C. Mina, *Małżeństwo i dziecko*, Kraków 2000, s. 60.

Zajmując się problematyką formowania ojcostwa poniżej zostaną omówione takie zagadnienia jak:

- relacje małżeńskie rodziców;
- oddziaływania wychowawcze rodziców;
- samowychowanie do ojcostwa.

## 1. Relacje małżeńskie rodziców

Analizując relacje między małżonkami należy pamiętać o następujących płaszczyznach: psychicznej, tzn. wzajemnego zrozumienia, wspólnych zainteresowań, planowania przyszłości małżeńsko-rodzinnej; społecznej – odnoszącej się do prowadzenia domu rodzinnego, wspólnej pracy oraz kontaktów towarzyskich; moralno-religijnej, uwzględniające: hierarchię wartości, życia i wspólnych praktyk religijnych; emocjonalno-fizycznej tj. miłości, przyjaźni, a także pożycia intymnego.

Mając na względzie więzy psychiczne, które zachodzą między małżonkami, powinno się powrócić (sięgnąć) do okresu narzeczeństwa, gdyż już w nim kształtują się fundamenty przyszłej rodziny. W tym ważnym okresie przyszli małżonkowie powinni dogłębnie poznać siebie, zarówno swoje zalety jak również i wady. W prowadzonych między sobą rozmowach powinni uwzględniać nie tylko tematy dla nich przyjemne, ale także tematy trudne i kłopotliwe, jak np. posiadane wady, zranienia emocjonalne, ewentualne trudności, które mogą się pojawić w ich życiu, a związane z wizją ich przyszłego małżeństwa i sposobem jego funkcjonowania. We wspomnianym okresie nie powinni unikać naturalnych sytuacji konfliktowych, w których uczyliby się wzajemnego szacunku dla odmienności swoich charakterów. Wspomniane sytuacje pomogą im uczyć się wzajemnego wybaczenia sobie drobnych nieporozumień i ewentualnych krzywd. Jeżeli powyższe zagadnienia nie zostaną podjęte i rozwiązane odpowiednio wcześniej, mogą kłaść się cieniem na całe ich dalsze życie. Większość problemów małżeńskich, jak wskazuje na to obserwacja, wynika właśnie z braku uprzedniego wzajemnego poznania siebie<sup>4</sup>.

Już narzeczeni powinni być świadomi, że od tego, jak przeżyją wspomniany czas, zależy ich przyszłość małżeńska i rodzinna ich dzieci<sup>5</sup>. Wymowna jest wypowiedź o. J. Augustyna, który stwierdza, że jedną z głównych przyczyn wzrostu rozwodów w Polsce jest fakt niewystarczającego przygotowania się do małżeństwa i egoistycznego patrzenia na nie przez narzeczonych. Szukają

---

<sup>4</sup> J. Augustyn, *Integracja seksualna*, Kraków 1999, s. 90; tenże, *Ból krzywdy, radość przebaczenia*, Kraków 1998, s. 36; por. H. Izdebska, *Przyczyny konfliktów w rodzinie*, Warszawa 1979.

<sup>5</sup> J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 2002, ss. 185-188; M. Braun-Galkowska, *Psychologia domowa*, Olsztyn 1990, ss. 26-32.

oni w nim samorealizacji i zaspokojenia swych potrzeb, a nie biorą pod uwagę faktu, że ich związek ma stworzyć przede wszystkim dom dla ich dzieci<sup>6</sup>. Zdaniem wspomnianego autora ważną jest sprawą w małżeństwie głęboka świadomość swoich potrzeb, odczuć jak również empatyczne oraz bezinteresowne wczuwanie się w pragnienia i potrzeby drugiej strony. Zwraca on także uwagę na wspólne zainteresowania i jest zdania, iż małżonkowie nie powinni narzucać sobie nawzajem własnych zainteresowań, aby nie ograniczać wolności drugiej osoby<sup>7</sup>.

W przygotowaniu się do wspólnej drogi życia przyszli małżonkowie powinni wybiegać myślami w przyszłość, czyniąc odpowiednie plany co do ich dalszego funkcjonowania, zarówno od strony osobowej jak i materialnej. W czynionych projektach mają uwzględniać poczęcie dziecka, które powinno być skutkiem wcześniejszej decyzji i zgody obojga małżonków. Wspólne planowanie życia we dwoje ma dotyczyć również spraw związanych z ich codziennością, a szczególnie takich kwestii jak: życie towarzyskie, dodatkowa praca jednego z małżonków, spędzanie wolnego czasu, budowa lub zakup domu, mieszkania, jego urządzenie, nabycie samochodu, planowanie domowego budżetu czy wspieranie akcji charytatywnych\*.

W planowaniu prowadzenia wspólnego domu ważną rolę odgrywa podział prac domowych; powinien być on względnie stały, gdyż ciągle improwizacje i ewentualnie niedomówienia mogą rodzić niepotrzebne napięcia oraz konflikty. Podejmowanie domowych obowiązków ma uwzględniać osobiste predyspozycje każdego z partnerów, zamiłowania, a także rodzaj wykonywanej pracy zawodowej oraz możliwości czasowe. Przyjęty harmonogram zajęć winien uwzględniać możliwości odejścia od niego choćby z takich względów, jak przemęczenie jednego z małżonków, będące wynikiem dodatkowych zadań w pracy<sup>8</sup>.

Wzajemny szacunek wobec siebie, przejawiający się w podchodzeniu do codziennych obowiązków i prac, jest ich wielkim darem dla dzieci, gdyż przez taką postawę uczą się one szacunku wobec każdego człowieka. Przyjęty podział czynności domowych w małżeństwie nie powinien polegać na dążeniu za wszelką cenę do znalezienia jakiegoś złotego środka, idealnego, równomiernego rozłożenia ciężarów, czy też na przyjęciu niezmiennej metody podziału prac. Wszystko to ma się dokonywać w atmosferze wzajemnej życzliwości i z uwzględnieniem zaangażowania zawodowego każdego z małżonków. W przeszłości było sprawą zrozumiałą i jakby naturalną, że żona zajmowała się prowadzeniem domu

---

<sup>6</sup> J. Augustyn, *Ojcostwo*, s. 185.

<sup>7</sup> Tenże, *Sakrament małżeństwa*, s. 72, 76, 97-99; *Ojcostwo*, ss. 225-228.

<sup>8</sup> Por. W. Półtawska, *Płciowość jako dar i zadanie*, [w:] D. Kornas-Biela [red.], *Rodzina źródło życia i miłości*, Lublin 2001, ss. 159-166.

<sup>9</sup> J. Augustyn, *Sakrament małżeństwa*, s. 63.

i wychowaniem dzieci, a mąż troszczył się o zapewnienie środków materialnych na potrzeby rodziny. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym nastąpiła zmiana w tej kwestii. Dzisiaj trudno mówić o ideale kobiety, która całe swoje życie zawodowe i osobiste poświęciłaby tylko i wyłącznie prowadzeniu domu<sup>10</sup>.

Młode osoby, które podjęły decyzję zawarcia związku małżeńskiego, powinny od samego początku intensywnie uczyć się wzajemnego szacunku dla swojej odmienności, rozumienia siebie, przebaczenia i pojednania. W przeciwnym razie grozi im niebezpieczeństwo konfliktowego współżycia, a nawet agresywnego rozwiązywania zaistniałych wśród nich problemów. Konflikty te mogą być potęgowane doświadczeniami, wyniesionymi z domu rodzinnego, pełnego napięć i nieporozumień, a także kształtować przekonanie, że trwające nieustannie spory są regułą małżeńskiego pożycia<sup>11</sup>.

Ważną sprawą, która oddziałuje na przyszłe postawy dzieci w rodzinie jest również życie towarzyskie, prowadzone przez rodziców. Jeżeli ma ono przyczyniać się do tworzenia właściwej, pozytywnej atmosfery w małżeństwie, to nie powinno w nim być miejsca na indywidualne przyjaźnie, ukrywane przed współmałżonkiem – dotyczy to przyjaźni męsko-damskich, męsko-męskich, damsko-męskich i jak damsko-damskich. Przejrzystość w tej kwestii jest ważnym sprawdzianem wzajemnego zaufania małżonków. Dlatego wspólne odwiedzanie znajomych, uczestnictwo w przyjęciach i bankietach należy wcześniej wspólnie ustalić. Nie jest właściwym zachowaniem wymuszanie uczestnictwa w spotkaniach przez jednego ze współmałżonków<sup>12</sup>.

W kształtowaniu właściwego postępowania w małżeństwie ważną rolę pełni odpowiednio ustawiona hierarchia wartości. U osób wierzących na pierwszym miejscu powinno być odwołanie się do wiary, a więc do Boga, Jego przykazań, Pisma Świętego i właściwie ukształtowanego sumienia. Tak ustalony system wartości pozwala łatwiej pokonywać rodzące się trudności. Ma to miejsce w sytuacjach szczególnie kryzysowych, np. w trudnościach z wychowaniem dzieci czy pojawiających się codziennie nieporozumieniach i sporach. W takich chwilach można odwołać się do niego jak również do wspólnie zaakceptowanych zasad<sup>13</sup>.

Na tworzenie wspólnoty małżeńskiej wpływ mają także: „wspólnota duchowa” oraz życie religijne i wypływające z niego praktyki. Wspólnota duchowa zakłada istnienie ważnych relacji między małżonkami, takich jak szczerść

<sup>10</sup> Tamże, ss. 62-64; J. Dobson, *Rozmowy z rodzicami*, ss. 295-300.

<sup>11</sup> H. Izdebska, *Przyczyny konfliktów w rodzinie*, Warszawa 1979, ss. 68-70, 76-80.

<sup>12</sup> J. Augustyn, *Sakrament małżeństwa*, s. 78; W. Póławska, *Plciowość jako dar i zadanie*, s. 163.

<sup>13</sup> J. Pulikowski, *Warto być ojcem. Najważniejsza kariera mężczyzny*, Poznań 2002, s. 74.

i wzajemne zaufanie, na bazie których może ona dopiero zaistnieć. Nie można jej narzucić żadnej ze stron, lecz powinna się ona rozwijać w całkowitej wolności, z wyczuciem i delikatnością, szanując osobiste wybory. Małżonkowie powinni odwoływać się do wspomnianej wspólnoty duchowej w chwilach konfliktów i nieporozumień, napięć emocjonalnych, trudności wychowawczych z dziećmi, trudności finansowych czy podejmowaniu ważnych decyzji.

Wspólnotę małżeńską budują również wspólnie podejmowane praktyki religijne. Realizacja ich uzależniona jest od obopólnej zgody, potrzeb życia duchowego każdego z nich, wzajemnej szczerości i zaangażowania emocjonalnego, jak również od czasu, jakim dysponują. Realizowane razem praktyki nie mogą być narzucane jednej stronie przez drugą. Decyzja o ich podjęciu musi być w pełni dobrowolna<sup>14</sup>.

Inną płaszczyzną relacji małżeńskich jest płaszczyzna emocjonalno-fizyczna, w skład której wchodzi: przyjaźń, miłość, zaufanie, poczucie bezpieczeństwa, a także współżycie intymne.

Podstawą każdej rodziny powinna być miłość rozumiana jako duchowe i moralne zaangażowanie, a nie tylko emocjonalna czy seksualna harmonia kobiety i mężczyzny. Dlatego decydując się na małżeństwo, zarówno kobieta i mężczyzna powinni odznaczać się osobistą dojrzałością. Ona nie przychodzi łatwo i nie towarzyszy małżonkom od samego początku trwania ich związku. Trzeba długiej i wyłożonej pracy nad sobą, obojga partnerów, w kształtowaniu wspólnoty małżeńskiej, aby osiągnąć dojrzałość osobową. Przejawem jej m.in. jest eliminowanie w małżeństwie osobistych korzyści i doznań. Przyczynia się ona do kształtowania miłości, która jest także źródłem wzajemnej wierności i znajduje się u podstaw trwałości tegoż związku<sup>15</sup>.

Kolejną cechą dobrej wspólnoty małżeńskiej jest prawdziwa przyjaźń, będąca efektem włożonego wysiłku i zaangażowania obojga małżonków. Ci, którzy zaniedbują kształtowanie głębokich partnerskich więzi, prawdziwej przyjaźni, narażają się na wzajemną oziębłość i obojętność. Wspomniane uczucia mogą pojawić się wraz z upływem czasu i wzajemnym przyzwyczajeniem się do siebie. Wraz z upływem lat miłość erotyczno-seksualna może odgrywać mniejszą rolę i tracić siłę jednoczenia, a jedyną głęboką więzią, łączącą małżonków pozostaje prawdziwa przyjaźń. Ta więź sprawdza się szczególnie w chwilach, gdy małżonkowie-przyjaciele potrzebują swojej pomocy. Należy pamiętać, że przyjaźń od samego początku zakłada wierność i lojalność, które to cechy bardzo pomagają małżonkom w chwilach załamań, depresji czy też dużych napięć

---

<sup>14</sup> J. Augustyn, *Sakrament małżeństwa*, s. 77nn.

<sup>15</sup> Tamże, s. 54.



emocjonalnych, spowodowanych trudnościami rodzinnymi, zawodowymi czy zdrowotnymi jednego z nich. Rodzice powinni mieć świadomość, iż przyjaźń panująca pomiędzy nimi stabilizuje i umacnia więzi, jakie łączą ich z dziećmi<sup>16</sup>.

Ważnym czynnikiem łączącym rodziców, przyczyniającym się do kształtowania ojcostwa w dziecku, jest dobry kontakt emocjonalny i wzajemny szacunek wobec siebie. Następstwem jego jest poczucie bezpieczeństwa, jakiego sami doświadczają. Szczególnie ważne jest to dla żony w czasie ciąży. Brak oparcia emocjonalnego w mężu może być przyczyną wystąpienia trudności w rozwoju emocjonalnym ich dziecka. Nieodzownym jest, aby mąż stwarzał żonie jak najlepsze warunki do spokojnego i bezpiecznego przeżywania tego czasu<sup>17</sup>.

Do kształtowania się pozytywnych relacji w małżeństwie przyczynia się także więź seksualna, która połączona jest z przekazywaniem życia. W początkowej fazie małżonkowie przywiązują do niej dużą wagę. Brak natomiast wzajemnej satysfakcji emocjonalnej i seksualnej może niekiedy doprowadzić do wzajemnego rozczarowania się sobą, a w konsekwencji do powstania uczucia żalu, gniewu czy wręcz nienawiści<sup>18</sup>.

Pewnym niebezpieczeństwem dla dobrze funkcjonującego małżeństwa jest nieuporządkowane życie płciowe jednego z partnerów. Wszelkiego rodzaju kontakty seksualne poza małżeństwem niekorzystnie odbijają się na całej rodzinie - zarówno na współmałżonku jak i na dzieciach. Dlatego małżonkowie powinni mieć świadomość, że ich intymne pożycie jest z jednej strony znakiem - bycia darem dla siebie, a z drugiej - miejscem dawania nowego życia. Stąd powinno ono odbywać się w atmosferze delikatności, intymności, wzajemnej szczerości i otwartości. Wówczas będą oni bardziej przejrzysti dla siebie i swoich dzieci<sup>19</sup>.

Następstwem miłości seksualnej, nastawionej na przekazywanie życia jest miłość rodzicielska. Szczególnie ważna jest ona dla prawidłowego rozwoju dziecka. Dzięki niej czuje się ono bezpiecznie, kochane, akceptowane i odczuwa, że jego życie jest owocem wzajemnej miłości jego rodziców. Im pełniejsza jest miłość i jedność małżeńska, tym lepsze są warunki do pełnego rozwoju dziecka<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 70.

<sup>17</sup> B. Mierzwiński, *Specyfika roli ojcowskiej w wychowaniu seksualnym dziecka*, „Studia nad rodziną” 1 (1997), s. 102; Ch. Shedd, *Tato obiecałeś ... czyli o sztuce postępowania z dzieckiem*, Warszawa 1996, s. 96.

<sup>18</sup> J. Augustyn, *Sakrament małżeństwa*, s. 54.

<sup>19</sup> J. Augustyn, *Wychowanie seksualne w rodzinie i szkole*, Kraków 1999, s. 11.

<sup>20</sup> Tamże, s. 21, 28, 43.

## **2. Oddziaływania wychowawcze rodziców**

Poniżej przedstawione zagadnienia dotyczą wpływu wychowania rodzinnego i pozarodzinnego na kształtowanie się postawy przyszłego ojcostwa. Poruszane kwestie można ująć w następujące grupy tematyczne: obecność rodziców w całym procesie wychowania oraz doświadczenia okresu płodowego, uspołecznienie dziecka, jego aktywność i zaangażowanie poza domem rodzinnym, wpływ szkoły i innych organizacji pozarodzinnych na proces wychowania dziecka.

Wielu psychologów i pedagogów pisząc o wychowaniu dziecka zaznacza, że owo wychowanie zaczyna się już w momencie jego poczęcia<sup>21</sup>. Nawiązując do powyższego stwierdzenia bardzo ważne jest nastawienie rodziców do powstającego życia. Pozytywne ich nastawienie na przyjęcie dziecka jest przyczyną troski i zabiegania o wszystko, co będzie potrzebne do prawidłowego jego rozwoju. Mąż - ojciec, który niesie pomoc i stara się być dla żony oparciem, będzie zarazem gwarantem bezpieczeństwa dziecka, dzięki czemu zyska ono lepsze warunki do rozwoju psychofizycznego. Natomiast matka, przyjmując świadomie nowe życie, dąży do stworzenia poczętemu dziecku jak najlepszych warunków jego rozwoju, unikając tego wszystkiego, co mogłoby mu zaszkodzić, np. wykonywania ciężkich prac oraz rezygnuje z różnego rodzaju używek, takich jak alkohol, papierosy itp.<sup>22</sup>.

Inaczej wygląda sprawa dziecka niechcianego, gdy oboje lub jedno z rodziców jest negatywnie do niego nastawione. W powyższym przypadku dziecko nie ma właściwych warunków wspomagających jego rozwój. Brak akceptacji dziecka przez ojca może spowodować, że jego matka przeżywa ciągle zagrożenie, co z kolei niekorzystnie odbija się na płodzie. O wiele trudniejsza sytuacja następuje, gdy ojciec nalega, aby dziecko zostało usunięte. Znacznie większym problemem dla rozwoju emocjonalnego i fizycznego dziecka jest negatywna postawa jego matki, która może przybierać różne formy. Przejawiać się one mogą między innymi w niechęci, jak również w braku zgody na urodzenie; ma to miejsce zwłaszcza w przypadku ciąży nieplanowanej, czy pozamałżeńskiej. Wówczas kobieta narażona jest na duży stres i często pod jego wpływem szuka szybkiego rozwiązania, m.in. poprzez aborcję, ucieczkę w nadmierne spożywanie alkoholu czy środki psychoaktywne. One to stanowią zagrożenie dla zdrowia i życia dziecka, jak również mogą się przyczynić do okaleczenia emocjonalnego, a nawet być przyczyną niedorozwoju umysłowego i fizycznego<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> D. Kornas-Biela, *Dynamika rozwoju dziecka przed narodzeniem*, [w:] K. Ostrowska, M. Ryś [red.], *Przygotowanie do życia w rodzinie* Warszawa, 1997, ss. 167-183; Z. Madeja, *Rozwój prenatalny dziecka*, [w:] tamże, ss. 153-163.

<sup>22</sup> S. Podlach, *Rola ojca w rodzinie*, [w:] A. Podsiad, A. Szafrńska [red.], *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*, Warszawa 1986, s. 225.

<sup>23</sup> S. Sammon, *Dzieci alkoholizmu*, Kraków 1998, s. 17 nn.

Wyżej przedstawione sytuacje negatywnie wpływają na rozwój fizyczny i emocjonalny dziecka w okresie płodowym, gdyż te rany będzie ono nosić przez całe życie, a brak akceptacji może być przyczyną izolowania się i pogłębiającego smutku.

W procesie prawidłowego kształtowania dziecka zjawiskiem bardzo ważnym jest obecność obojga rodziców. Oni to dają mu właściwy punkt odniesienia do jego rozwoju i sprawiają, że łatwiej w nim następuje identyfikacja osobowa, jak również wejście w świat dorosłości. Brak obecności ojca w procesie wychowania może być przyczyną emocjonalnego okaleczenia dziecka – szczególnie płci męskiej, gdyż sama matka nie jest w stanie dać mu tego wszystkiego, czego ono potrzebuje<sup>24</sup>. Brak w wychowaniu ojca może być przyczyną zachwiania się w dziecku identyfikacji płciowej i spowodować przyjmowanie pewnych wzorców zachowań bardziej typowych dla matki. Podobna sytuacja może również wystąpić w przypadku dużej oziębłości emocjonalnej ze strony ojca, czy też wręcz jego wrogiego nastawienia. Negatywna postawa ojca może być powodem, że syn nie zdecyduje się na przejście emocjonalne od matki do niego, jeżeli nie będzie się czuł w pełni zaakceptowany. W sytuacji emocjonalnej blokady może w nim nastąpić rozdwojenie pomiędzy tym, kim on jest, a tym, kim chciałby być. Brak postawy akceptacji połączony z jednoczesnym utożsamianiem siebie z nim może doprowadzić do ostrych konfliktów wewnętrznych, a nawet frustracji czy stanów depresyjnych<sup>25</sup>. W następstwie tego przyjmuje on jako swoje zachowania obserwowane u matki (często podświadomie), natomiast obserwowane u ojca oddala od siebie, jako kojarzące się z osobą negatywnie spostrzeganą. Bywa również i tak, że matka może sama celowo utrudniać emocjonalne przejście dziecka do ojca, a przyczyną takiego zachowania jest jej zaborczość wobec dziecka. Przeszkodą w tworzeniu się właściwej relacji do ojca może być również oziębłość uczuciowa matki. Dziecko, które nie jest nasycone miłością matki, nie będzie zainteresowane poszukiwaniem ojca. Przejście od matki do ojca dokonuje się w sposób naturalny wówczas, gdy relacje między rodzicami są pełne harmonii, zgody i miłości.

W rodzinie dokonuje się również wychowanie religijno-moralne, a na jego rozwój wielki wpływ ma przykład rodziców. Małe dziecko nie jest zdolne do samodzielnej wiary, w okresie dziecięcym uczestniczy ono w wierze rodziców. W miarę rozwoju jego wiara staje się coraz bardziej samodzielna i osobista.

<sup>24</sup> J. Augustyn, *Ojcostwo*, ss. 89-100; B. Mierzwinski, *Mężczyzna jako mąż i ojciec*, „Katecheta” 44 (2000), s. 22; J. Pulikowski, *Warto być ojcem*, s. 97; R. Fernandez, *Rola ojca*, „Communio” 19 (1999), nr 1 (110), s. 101nn.

<sup>25</sup> J. Augustyn, *Integracja*, s. 17; R. Bly, *Żelazny Jan*, Poznań 1993, s. 117.

W znacznym stopniu przyczyniają się do tego doświadczenia religijne, przeżywane w domu, np. wspólna modlitwa, jak również uczestniczenie we mszy świętej. Rodzice żyjąc w zgodzie z tym, co wyznają, w trudnych chwilach odwołują się do Boga i w ten sposób swoim życiem dają dziecku wzór, jak powinno ono odnosić się do Niego i traktować religię. Wyniesione z domu pozytywne przeżycia religijne stają się dla niego pomocą w kryzysach okresu dojrzewania. Wtedy łatwiej mu będzie powrócić do Boga, gdy będzie miało w sobie zakodowany obraz wiary rodziców, w którym uczestniczyło<sup>26</sup>.

We wprowadzeniu dziecka w życie religijne należy unikać: sztywnego i pateralistycznego narzucania dziecku form religijnych oraz lekceważenia jego odczuć, potrzeb i pragnień religijnych. Dziecka nie należy obciążać praktykami religijnymi, które są dla niego zbyt trudne i niezrozumiałe, jak również nie zafałszowywać w nim obrazu Boga poprzez przedstawianie Go jako niedostępnego staruszka, który szybko się denerwuje i obraża, oraz surowo karze za najdrobniejsze przewinienia. Taki wizerunek Boga wywołuje w dziecku lęk i zamknięcie się na Niego. Innym niebezpieczeństwem zagrażającym w religijnym wychowaniu dziecka jest lekceważenie jego odczuć, pragnień i potrzeb. Ma to miejsce szczególnie w rodzinach, w których brak jest doceniania wiary i życia duchowego<sup>27</sup>.

Ważnym zagadnieniem w wychowaniu dziecka jest proces jego uspołecznienia. Obok rodziny wpływ na nie wywierają zarówno grupy rówieśnicze, jak i organizacje formalne i nieformalne, z którymi ma ono kontakt.

Rodzice, jako odpowiedzialni za swoje dzieci, mają prawo do wychowania ich zgodnie z przyjętą tradycją i wartościami religijnymi oraz kulturalnymi, posługując się przy tym koniecznymi środkami, narzędziami a także instytucjami. Swoje posłannictwo wychowawcze mogą dzielić z innymi osobami, nie zapominając jednak, że to oni, rodzice, zawsze są na pierwszym miejscu w procesie wychowania. W wypełnianiu tego zadania mogą i powinni pomagać im odpowiednie instytucje: Kościół, państwo i szkoła, na zasadzie pomocniczości. Sami rodzice nie są w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb wszechstronnego procesu wychowawczego – chodzi zwłaszcza o wykształcenie, a także o szeroką dziedzinę uspołecznienia się dziecka. Rodzice powinni czuwać nad tworzeniem tak w swojej rodzinie, jak i w szkole właściwego klimatu, który powinien panować we wszystkich miejscach przebywania dziecka. Z tego też powodu rodzice powinni być wrażliwi na błędy, popełniane przez wychowawców i duszpasterzy, aby przez

---

<sup>26</sup> S. Styrna, *Znaczenie wychowania w rodzinie*, „Ateneum Kapłańskie” 62 (1970), s. 97; J. Augustyn, *Ojcostwo*, s. 316.

<sup>27</sup> J. Augustyn, *O miłości, małżeństwie i rodzinie*, Kraków 2004, ss. 151-152; por. J. Laskowski, *Wychowanie w rodzinie*, „Więź” 16 (1973), nr 6 (182), s. 34nn.

podjętą z nimi współpracę rozwijać to, co przyczynia się do konstruktywnego działania w celu kształtowania dziecka i jego ochrony. Pomocnicza rola wychowania w szkole nie może być traktowana przez rodziców jako zwolnienie ich z osobistej za nie odpowiedzialności, szczególnie gdy chodzi o wychowanie moralne. Dlatego powinni oni interesować się, w jaki sposób jest ono prowadzone, jakie informacje i wartości są dziecku przekazywane, za pomocą jakich metod się to dokonuje, oraz czy prowadzone zajęcia nie obrażają jego uczuć<sup>28</sup>.

Ważną jest sprawą w wychowaniu dzieci przekazanie rzetelnych i pełnych informacji, związanych z życiem w rodzinie. Brak szczerości i otwartości dotyczących tych zagadnień jest przyczyną, że niejednokrotnie zdobywają one wiadomości ze źródeł wątpliwej jakości, np. od kolegów. Informacje zdobyte takim sposobem nie zawsze są pełne i koncentrują się na jakimś fragmencie rzeczywistości, np. doznaniach zmysłowych. Z powodu braku zainteresowania rodzice tracą wpływ na poziom i jakość wiedzy, którą powinno dysponować ich dziecko.

Na kształtowanie osobowości dziecka wpływa nie tylko środowisko rodzinne i instytucje formalne, ale również środowisko rówieśnicze, tworząc różnego rodzaju grupy nieformalne. Rodzice nie zawsze mają wpływ na to, co grupy przekazują ich dzieciom. Klimat religijno-moralny, jaki panuje w takich grupach, zależy w dużym stopniu od działaczy młodzieżowych, liderów, idoli i środków społecznego przekazu. Słabe więzy pomiędzy dziećmi a rodzicami sprawiają, że młodzi często wybierają proponowane im przez grupy wzorce, które nie zawsze są zgodne z wartościami rodzinnymi. Stąd, aby mieć wpływ na swoje dzieci, rodzice powinni tworzyć pozytywny kontakt emocjonalny już od najmłodszych lat poprzez szczere rozmowy i zaufanie. Podejmowane przez rodziców wszelkie oddziaływania kształtują przyszłe postawy ojcowskie. Świadomość tego procesu pozwoli wszechstronnie przygotować dziecko do pełnienia roli i zadań rodzicielskich<sup>29</sup>.

### 3. Samowychowanie do ojcostwa

Poniżej zostanie omówiona osobista praca młodego człowieka nad kształtowaniem swojej osobowości. Jeżeli nie zostanie ona w odpowiednim czasie podjęta, trudno będzie sprostać przyszłym wymaganiom przed nią stawianym. W związku

<sup>28</sup> Por. *Karta Praw Rodziny* (1983), art. 5; *Familiaris Consortio*, nr 40; F. Adamski, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, [w:] F. Adamski [red.], *Miłość, małżeństwo, rodzina*, Kraków 1978, ss. 365-373; J. Augustyn, *Jak nie należy kochać dzieci*, „Życie Duchowe” 12 (1997), s. 72nn.

<sup>29</sup> Por. W. Półtawska, *Wychowanie do ojcostwa*, [w:] D. Kornas - Biela [red.], *Oblicza ojcostwa*, Lublin 2001, s. 225nn.; J. Augustyn, *O uczuciach i innych trudnych sprawach*, Kraków 2004, s. 158nn.

## *Kształtowanie się wzorca ojcostwa w rodzinie macierzystej*

z tym zostaną omówione zagadnienia takie jak: umiejętność dostrzegania i oceniania własnych uczuć, wypowiadanie wewnętrznych przeżyć przed drugim człowiekiem oraz ich akceptacja, relacje z rodzicami, zdolność oceny swoich problemów i trudności, samodzielność emocjonalna, a także zagadnienie lęku, integracji seksualnej i rozwoju duchowego<sup>30</sup>.

Ważną sprawą w pełnieniu funkcji ojcowskiej jest dojrzałość emocjonalna. J. Augustyn pisząc o niej wymienia niektóre jej przejawy, takie jak: *umiłowanie prawdy, prawość i rzetelność, szacunek wobec każdego człowieka, poczucie sprawiedliwości, wierność danemu słowu, zdolność do współczucia, konsekwentne postępowanie, zrównoważone sądy, zdolność do utrzymywania więzi z innymi i do przyjaźni, odpowiedzialność za wspólnotę, panowanie nad sobą, przewyższanie różnych form egoizmu, prawość sumienia, przekraczanie lęków...*<sup>31</sup>.

Młody mężczyznę rozpoczynając pracę nad swoją dojrzałością emocjonalną i uczuciową powinien przede wszystkim nauczyć się dostrzegać i doceniać swoje uczucia. Lekceważenie ich jest częstym błędem, popełnianym przez wiele osób w pracy nad sobą. Dlatego ważną jest umiejętność odróżniania zmienionych, niedojrzałych nastrojów, które są przejawem niedojrzałych zachowań, takich jak egocentryzm czy chęć manipulowania i rządzenia innymi, od autentycznych uczuć, przejawiających się między innymi przez miłość, zaufanie, zdolność do poświęceń, życzliwość, troskę itp.

Jeżeli człowiek nie zastanawia się nad swoimi nieuporządkowanymi uczuciami i postawami, podświadomie poddaje się ich panowaniu i hamuje swój wewnętrzny rozwój. Dostrzegając negatywne uczucia nie powinno się za wszelką cenę natychmiast ich zmieniać, gdyż silny wpływ woli na nie może doprowadzić do emocjonalnej represji, której wynikiem bywa nieuświadomiona postawa wrogości, zarówno wobec siebie, jak również wobec otoczenia, a także: ciągły smutek, zniechęcenie do życia, rozżalenie czy zgorzknienie<sup>32</sup>.

Ważnym natomiast czynnikiem, świadczącym o dojrzałości uczuciowej jest umiejętność wypowiadania się przed drugim człowiekiem. Jest to zadanie dość trudne, gdyż mówiąc o emocjach zawsze dotykamy i mówimy o tym, co w nas

---

<sup>30</sup> B. Mierzwiński na temat dojrzewania mężczyzn do pełnienia określonych funkcji społecznych i rodzinnych tak pisze: „Aby być dobrym ojcem, trzeba być najpierw dobrym mężem, trzeba najpierw stać się dojrzałym i odpowiednim mężczyzną” – *Specyfika roli ojcowskiej w wychowaniu seksualnym dziecka*, „Studia nad rodziną” 1 (1997), s. 103.

<sup>31</sup> J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999, s. 24; por. A. Grześkowiak, *Blask ojcostwa*, [w:] E. Kowalewska [red.], *Międzynarodowy Kongres „O godność ojcostwa”*, Warszawa 5-7 listopada 1999 r., Gdańsk 2000, ss. 31-34.

<sup>32</sup> J. Augustyn, *Świat naszych uczuć. Mały przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu naszych uczuć*, Kraków 2001, ss. 31-60.

intymne i osobiste. Osoba, przed którą mamy się wypowiedzieć, powinna odznaczać się bezstronnością i obiektywizmem, np. kierownik duchowy lub terapeuta.

W rozwoju osobistej dojrzałości ważną rolę także pełni przeanalizowanie relacji z rodzicami od wczesnego dzieciństwa. Zadanie to spoczywa zarówno na osobach wywodzących się z rodzin patologicznych, jak również prawidłowo funkcjonujących. Na przestrzeni ostatnich lat zauważa się wzrost różnego rodzaju patologii społecznych, dotyczących rodzin, w których wychowują się przyszli ojcowie. Można więc powiedzieć, że im więcej młody człowiek doświadcza poczucia krzywdy we własnym domu, to tym bardziej staje się wrażliwy na krzywdy w relacjach z innymi ludźmi. Przeprowadzona analiza relacji z rodzicami powinna doprowadzić do uświadomienia sobie tak słabych jak i mocnych stron charakteru, wyniesionych z domu, ponieważ rodzina macierzysta jest zawsze punktem odniesienia dla emocjonalnego rozwoju. Dokonane przemyślenia mają prowadzić z jednej strony do leczenia ran, a z drugiej do świadomego pielęgnowania wartości. Człowiek, który nie uwolni się od doznanych krzywd, może w przyszłości sam stać się krzywdzicielem. Natomiast zrozumiana i dokładnie zbadana szkoda może być dla niego darem, łaską, czy wręcz błogosławieństwem i prowadzić go do dużej wrażliwości na potrzeby drugiego człowieka. Niewłaściwym jest rozwiązywanie tego problemu przez ucieczkę w „zapominanie” o jej doznaniu. Taka postawa skutecznie utrudnia budowanie więzi zarówno rodzinnych i przyjacielskich. Wszelkie zranienia z okresu dzieciństwa i dojrzewania, jeżeli zostaną dobrze przemyślane, mogą stać się cenną szkołą ojcostwa. Uzdrawianie relacji z ojcem i matką pozwala młodemu człowiekowi oderwać się od negatywnych wspomnień wyniesionych z domu, a także uniknąć pułapki błędnego koła. Dobitnie na ten temat mówi R. Bly: *Pochodzę od wybrakowanego materiału (...) i sam będę taki sam, jak on*<sup>33</sup>. W prowadzeniu analizy relacji z matką mężczyzna powinien szczególną uwagę zwrócić na silne do niej przywiązanie uczuciowe, gdyż ono sprawia, że w nim rodzi się wewnętrzny gniew, zagubienie, niepewność siebie, a także zależność od kobiet. Konfliktowa relacja z matką, jeśli nie zostanie uzdrowiona, może doprowadzić do pracoholizmu, alkoholizmu, męskiej brutalności, skłonności homoseksualnych, a nawet lęku przed dzieckiem i zmuszaniu żony do aborcji<sup>34</sup>.

Ważne zagadnienie w dojrzewaniu uczuciowym stanowi problematyka lęku. Dotyczy ona zarówno zjawisk uczuciowych, jak i duchowych. Od strony emocjonalnej przejawia się w zamknięciu się w sobie, w trudnościach w nawiązy-

<sup>33</sup> R. Bly, *Żelazny Jan*, s. 117.

<sup>34</sup> J. Augustyn, *Dojrzewanie do ojcostwa*, [w:] tenże [red.], *Ojcostwo*, Kraków 1998, s. 13nn; por. R. Bly, *Żelazny Jan*, ss. 113-117.

waniu kontaktu z osobami o wielkim autorytecie, obawą przed odpowiedzialnością za życie i przed przyszłością. Natomiast od strony duchowej lęk ujawnia się poprzez małoduszność i nieufność wobec Boga i Jego miłości, a u jego źródeł niejednokrotnie znajduje się zraniona relacja do rodziców. Może on przybierać jeszcze inne formy: obawy przed upokorzeniem, powrotem do przeszłości, odrzuceniem. Bywa również, że osoby głęboko skrzywdzone nie zawsze są świadome swojego lęku. Dlatego ważnym zadaniem jest uświadomienie sobie lęków i ich wpływu na postępowanie człowieka<sup>35</sup>. Nierozwiązanie tego problemu przez osoby skrzywdzone może w nich utrwalić subiektywne poczucie krzywdy i cierpienia, a tym samym blokować rozwój innych uczuć oraz sprawiać, że osoba skrzywdzona jest ciągle zestresowana, zmęczona, drażliwa i napięta psychicznie. Nagromadzenie negatywnych uczuć nierzadko staje się przyczyną nałogów, np. alkoholizmu, narkomanii, a także nałogowego oglądania telewizji czy niekontrolowanego odżywiania się. Nie przeanalizowane lęki mogą rodzić rozżalenie i gniew, a także mogą być przenoszone z prawdziwych krzywdzicieli na inne osoby.

Przejawem dojrzałej osobowości człowieka jest podejmowana praca nad swoją seksualnością. Jeżeli odizoluje się ją od miłości i odpowiedzialności, to wówczas może ona zdominować wszelkie postępowanie i przejawiać się jako nienasycone pożądanie. Tak ujmowana seksualność domaga się ciągle nowych przyjemności i dąży do podporządkowania sobie wszystkiego i wszystkich, a w konsekwencji doprowadza do zachowań autodestrukcyjnych. Dojrzałość emocjonalna domaga się podporządkowania seksualności rozumowi i woli, gdyż człowiek powinien umieć zapanować nad swoimi popędami i dążeniami dzięki odpowiedzialności i miłości. Seksualność, mimo, iż jest wielką siłą, nie jest pierwszą i jedyną siłą; połączona z pragnieniem szczęścia, osobistego i osoby kochanej jest silniejsza od samego tylko popędu seksualnego. Dlatego też ważnym elementem pracy nad jej integracją jest świadomy wysilek, zmierzający do uporządkowania jej odruchów i impulsów. Porządkowanie to zaczyna się od pogodzenia się z własną płciowością. Wielu młodych ludzi przeżywa z nią konflikt, którego źródłem jest brak wychowania w tym obszarze, a także pierwsze doświadczenia seksualne. Wiele osób zmaga się z wyborem pomiędzy korzystaniem z niej, a wiernością swojemu sumieniu. Młody człowiek najpierw powinien przyjąć własną płciowość jako wielki dar, a następnie uczyć się stopniowego korzystania z niego jako wyrazu miłości i przekazywania życia. Właściwe kształtowanie tej płaszczyzny w swej konsekwencji nie doprowadza do konfliktu pomiędzy duchowością a seksualnością<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> J. Augustyn, *Celibat*, s. 32; tenże, *Ból krzywdy*, s. 96.

<sup>36</sup> Tenże, *Ból krzywdy*, s. 97nn; tenże, *Integracja seksualna*, s. 97; tenże, *Ojcostwo*, ss. 159-163.



Ważnym wyrazem dojrzałości młodego mężczyzny jest umiejętność oddramatyzowania własnych trudności i problemów psychoseksualnych. Dokonuje się to poprzez znajomość praw moralnych oraz psychologicznych, rządzących ludzką seksualnością. Brak rozeznania sprawia, iż młodzi ludzie popełniają wiele błędów, mających wpływ na ich późniejsze postępowanie. Dokument Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego<sup>37</sup> stwierdza, że duże znaczenie w osobistym dojrzeniu seksualnym ma dla mężczyzny pokonanie własnej autoerotyki. Trudności z nią związane mają często podłoże w postawie bezradności wobec napięć i niepokojów przeżywanych w okresie dojrzewania fizycznego, a przewyciężenia ich wymaga często pomocy drugiej osoby, np. wychowawcy, duszpasterza, czy terapeuty. Oprócz wyżej wspomnianych spraw przyczyną przeżywania własnej seksualności są konflikty na linii ojciec – syn, a szczególnie brak poczucia bezpieczeństwa, osamotnienie, osłabienie więzi emocjonalnej z najbliższymi lub jej całkowity brak, kompleks niższości lub wygórowane ambicje, nadmierne wymagania stawiane przez rodziców, zbyt mała odporność na stres, niewiara w siebie, stany smutku, zniechęcenia i depresji oraz nieakceptacja siebie. Młody mężczyzna, dążąc do panowania nad tą sferą, powinien być mocno przekonany, że pozytywne jej ustawienie jest przejawem prawdziwego męstwa. To z kolei pomoże mu uporządkować zmienne nastroje i odczucia, otworzyć się bardziej na innych oraz pokonać egocentryzm.

Do czynników dojrzałości należy również samodzielność emocjonalna. Mężczyzna, który jest zbyt zależny emocjonalnie od innych osób, nie jest w stanie zaangażować się w małżeństwo i ojcostwo, ponieważ towarzyszy mu ciągłe poczucie osamotnienia. Ono może prowadzić go nawet do ucieczki od rodziny i zerwania więzi z najbliższymi, a także szukania w pozamałżeńskim związku środków łagodzących jego niepokój i frustrację.

W kształtowaniu swojej osobowości do małżeństwa i rodziny ważną sprawą jest samodzielność emocjonalna w stosunku do dzieci. Dzięki niej ojciec może obdarzyć każde dziecko bezwarunkową miłością. W kształtowaniu jej zaleca się młodym mężczyznom chwile refleksji, modlitwy i medytacji, spędzone w milczeniu. Mężczyzna będzie umiał nawiązać kontakt emocjonalny z innymi (w tym z żoną i dziećmi), jeśli będzie umiał być sam ze sobą w chwilach samotności i ciszy.

Kolejnym elementem dojrzałości emocjonalnej, jaki powinien wypracować w sobie przyszły ojciec, jest bezinteresowność. Pozwala ona kochać dzieci i małżonkę bez względu na ich zdolności czy też własne wobec nich plany. Egocentryczni mężczyźni mają bardzo osłabiony instynkt ojcowski. Wszelkie potrzeby

---

<sup>37</sup> Por. *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości, zasadnicze cech wychowania seksualnego* (01.11.1983), [w:] M. Chaberka [red.], *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999, t. 1, s. 100.

i oczekiwania swoich dzieci odbierają jako nieuprawnione żądania, a za spełnienie ich wymagają od nich różnorodnej wdzięczności, np. bezwzględnego posłuszeństwa, całkowitej uległości czy poddania<sup>38</sup>.

Dojrzałość uczuciowa nie dotyczy tylko relacji międzyludzkich, ale odnosi się również do kontaktu człowieka z Bogiem. On to stanowi bardzo ważny fundament, na którym człowiek może budować wszystkie odniesienia: do siebie, do bliznich, czy do świata, a tym samym budować wewnętrzną hierarchię wartości. Odrzucenie Boga zawsze zostawia w człowieku ogromną pustkę, której nie da się niczym zappełnić. Dojrzałość uczuciowa kształtuje także życie duchowe. W jego rozwoju szczególnie pomaga: dobry rachunek sumienia, sumienne przygotowanie do sakramentu pojednania, dłuższa modlitwa, oparta na Słowie Bożym, kompetentnie prowadzone kierownictwo duchowe oraz właściwa lektura<sup>39</sup>.

Młody mężczyzna przygotowując się do założenia rodziny powinien również zastanowić się nad doświadczeniem Boga jako Ojca oraz nad obrazem Boga, który nosi w sobie. Ważną jest świadomość, co składa się na treść tego obrazu - poczucie winy, lęk przed karą i autorytetem, czy prawdziwe doświadczenie bezinteresownej miłości ojcowskiej. Przyszłemu ojcu trudno będzie miłować swoje dzieci bezinteresowną miłością, jeśli posiadany przez niego obraz Boga wzbudza w nim lęk, poczucie winy czy zagrożenia. W celu pokonania tego negatywnego doświadczenia Boga ważna jest kontemplacja Boga jako Ojca<sup>40</sup>.

## Summary

### *Developing a Father Role-model in the modern Family*

We are currently dealing with a crisis concerning the role of fathers in family and society. Fatherhood is a fascinating topic for discussion among all sorts of intellectuals. This article discusses the challenge of fatherhood as a social and family value. Developing the father role-model is dependent on a number of factors. Emphasis is placed on the very important role of the father in the marriage-family relationship. Included within this relationship are mutual understanding, mutual interests, the future of the marriage, maintaining and supporting a family, work, social contacts, a hierarchy of values, religious life, love and friendship. Also included in this relationship are the effects of upbrin-

---

<sup>38</sup> J. Augustyn, *Ojcostwo*, ss. 147-156.

<sup>39</sup> Tenże, *Celibat*, s. 31.

<sup>40</sup> Tenże, *Ojcostwo*, ss. 169-178; por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, „Communio” 6 (1986), nr 6 (36), s. 75.

ging, namely the presence of both parents during the entire period of child rearing, the influence of school and other extra-family organizations. Equally important for fathers is a process of self-review. This serves the purpose of helping the father gain a better consciousness, evaluation and ability to express his feelings, his relations with his own parents, ability to evaluate his problems, emotional independence, conquering his own fears and achieving a level of integration between his sexual and spiritual development. (am)

# WSPOMNIENIA

Damian Synowiec OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 14 (2005)

## POD OPIEKĄ CUDAMI I ŁASKAMI JAŚNIEJĄCEJ

W podsumowaniu siedemdziesięciu lat życia mojego Brata, o. Juliusza Stanisława Synowca, nie można zapominać, że wszystko zaczęło się w parafii Okulice, która leży na północny wschód od Bochni, na prawym brzegu Raby, kilka kilometrów od rzeki, niedaleko jej ujścia do Wisły.

W większej części naszej parafii przeważa gleba piaszczysta. W samych Okulicach i na najbliższych nich położonych terenach, dzięki powtarzającym się kiedyś wylewom Raby, mamy rędzinę.

Górale nie zachwyciliby się tymi równinnymi stronami. Mają one jednak swoje piękno. Zielenią łąk, bogactwem drzew, zapachem kwiatów i żywicy urzekają przybysza przede wszystkim południowe tereny parafii, gdzie leży nasza rodzinna wieś, Dąbrówka. Znajduje się w niej nawet niewielki pagórek, z którego na trzy dni przed deszczem można zobaczyć Tatry.

Swymi początkami Dąbrówka sięga XV wieku. Najstarszy jej przysiółek stanowi tzw. Wieś. Do ostatnich czasów śladem jej średniowiecznego pochodzenia był znajdujący się na środku osiedla staw, który dostarczał wody, zwłaszcza dla bydła i na wypadek pożaru. Drugą część stanowi Podkrzacze, położone niżej obok sprywatyzowanego ostatnio błonia. Tutaj 22 października 1934 roku urodził się Stanisław. Na południe od Wsi, w sąsiedztwie lasu, ciągnie się przysiółek zwany Obszarem. Przed drugą wojną światową zbudowano tu szkołę, która niedawno została nowocześnie rozbudowana. Przez sześć lat brat mój zdobywał w niej wykształcenie podstawowe.

Miejscowe lasy dostarczają jagód, borówek, czernic i innych owoców leśnych, także grzybów, opału, budulca, no i świeżego powietrza. Kłusownicy czasem upolują tu zającą lub sarnę. Ma też swoją jamę borsuk.

Szczególnie piękna jest droga do Brzeska, wiodąca najpierw przez lasy chłopskie, a potem przez las pański, który tak nazywano dlatego, że do końca drugiej wojny światowej należał on do bogatej rodziny Götzów, kiedyś właścicieli Okolic z słynnym browarem.

Czasem lasy te nazywają ludzie Puszcą Krzeczowską, bo kiedyś sięgały do Krzeczowa pod Bochnią. Ale dzisiaj sięgają jedynie do Jodłówki.

Od północnego wschodu zamyka parafię ściana lasów Puszczy Bratucickiej, której nazwa wywodzi się od sąsiadujących z nią Bratucic. Nieraz obydwie zespoły lasów nazywane są Puszczą Bratucicko-Krzeczowską.

Niezbyt daleko od Okulic, w zachodniej części Kotliny Sandomierskiej, na wschód od Niepołomic po dolną Rabę, rozciąga się znacznie większa Puszcza Niepołomska.

Jadąc przez bratucickie lasy do Szczurowej, należy zatrzymać się pod starożytnym dębem, aby się pomodlić przed figurą św. Onufrego, którego imię w miejscowej gwarze brzmi: Unofry. Przypomina ona przechodniowi, że wartości tego świata pewnego dnia się skończą i dlatego najlepsza jest droga оголошення ze wszystkiego, którą szedł przez życie ów święty. Cisza, która tam panuje, zachęca do skupienia i modlitwy.

W głębi bratucickiego lasu zachowały się do dzisiaj mogiły poległych podczas pierwszej wojny światowej obrońców imperium austriackiego. Wskazują one na przemijalność nawet największych potęg.

Plagą dla miejscowych rolników są dziki, zamieszkujące Puszczę Bratucicką. Przez jedną noc potrafią one zniszczyć kilka morgów ziemniaków, zmuszając właścicieli pól sąsiadujących z lasami do nieustannych straży, zwłaszcza w okresach sadzenia lub zbioru ziemniaków.

Okulice należą do diecezji tarnowskiej. Przez wielu nazwana jest ona ziemią kapłańską ze względu na dużą liczbę powołań, jakie daje Kościołowi. Z parafii okulickiej pochodzi ponad 15 żyjących obecnie kapłanów. W naszym Zakonie prócz o. Juliusza i mnie należy do nich o. Euzebiusz Ciaciek, przebywający w Rychwałdzie koło Żywca.

W rodzinnej Dąbrówce, na Obszarze, niedaleko szkoły, zabytkowa kapliczka z rzeźbą św. Floriana pobudza do wiary we wstawiennictwo tego obrońcy przeciw pożarom. Z taką zresztą myślą była kiedyś postawiona.

Na granicy Dąbrówki z sąsiednim Buczkowem, na wschód od Obszaru, stoi kościół poświęcony św. Antoniemu z Padwy. Przed pięćdziesięciu laty była to nieduża kaplica, postawiona na cześć tego wielkiego franciszkanina. Obecny proboszcz, ks. Adam Mardeusz, tak ją rozbudował, że stała się kościołem, w którym miejscowi księża w niedziele i święta odprawiają regularnie Msze św. Dzięki jego staraniom świątynia ta posiada relikwie św. Antoniego. Jej ściany ozdobione są scenami z życia tego wielkiego cudotwórcy, przedstawiającymi go w czarnym habicie naszej rodziny franciszkańskiej.

Na terenie całej parafii znajduje się wiele figur Serca Pana Jezusa i dużych kamiennych krzyży. Niektóre z nich postawiono jeszcze w XIX wieku na mogiłach ludzi zmarłych na cholerę. Mogiły już zniknęły, krzyże przetrwały jako pomnik grasującej tu kiedyś zarazy. Są także inne duże krzyże. Walcząc z alkoholizmem, stawiał je naprzeciw drzwi wyjściowych z karczem, z drugiej strony drogi, zmarły w 1938 roku pierwszy proboszcz parafii, ks. prałat Andrzej Mucha (1884-1938). Pragnął bowiem, aby na wychodzącą z karczmy ofiarę pijaństwa spoglądał Ukrzyżowany Zbawiciel. Karczem nie ma, szynkarzy też nie ma. Zostały tylko krzyże.

Parafii i całej okolicy patronuje Matka Boża Okulicka, cudami i łaskami jaśniejąca. Cudowny Jej obraz, ozdobiony wspaniałą sukienką, znajduje się w głównym ołtarzu naszego sanktuarium. Jest to jedna z najstarszych kopii Obrazu Częstochowskiego. Zdaniem niektórych pochodzi ona jeszcze z XV wieku, ale prawdopodobniejszy jest pogląd, że ją sporządzono w wieku XVI.

Początki kultu Maryi w tej nadrabiańskiej i nadwiślańskiej miejscowości sięgają podobno XIII wieku. Był tu najpierw drewniany kościół, który się zawalił w 1550 roku. Pod koniec XVI wieku rozpoczęto budowę kościoła murowanego, który został konsekrowany w 1647 roku, a w następnych latach rozbudowany ze względu na wielki napływ pielgrzymów. Spłonął on w roku 1787, ale obraz Matki Bożej ocalał.

W 1809 roku rozpoczęto budowę nowego kościoła, która trwała przez wiele lat. Wzniesiony z marnego materiału i na słabych fundamentach, ucierpiał on dotkliwie z powodu powodzi, która w roku 1813 nawiedziła nasze strony. Zaczęły pękać ściany i sklepienia. Kosztowne remonty i zabezpieczenia ankrami, jakie przeprowadzono w latach 1838-1840 oraz po roku 1891 – za probostwa wspomnianego wyżej ks. Andrzeja Muchy - nie zapewniły mu trwałości.

W roku 1934 wylała Raba. Wezbrały również wody niewielkiej, płynącej niedaleko Okulic rzeki o nazwie Grabka. Wylał nawet małeńki potok Łeczej (Łącznej), którego źródło znajduje się w miejscowych lasach. Swą nazwę zawdzięcza on prawdopodobnie temu, że płynie przez łąki. Kiedyś był bogaty w ryby różnych odmian. W wyniku przeprowadzonej po wojnie melioracji stracił dużo wody i pierwotny urok.

Wielka powódź z roku 1934 dodatkowo naruszyła stabilność ścian okulickiego kościoła. Od prawej ściany jego prezbiterium zaczął odpadać tzw. skarbiec, czyli dobudowany do niego schowek na mało wartościowy sprzęt kościelny, np. świece. Tuż przed drugą wojną światową kościół znajdował się w opłakanym stanie. Pękały ankrzy, na murach i na sklepieniu pojawiały się nowe pęknięcia.

Skarbiec, o którym wspomniałem, służył osobom, które podczas nabożeństw chciały być bliżej ołtarza. Przez otwarte do prezbiterium drzwi śledziły odprawiającego nabożeństwa kapłana. Nie wolno im było siadać w ławce kolator-

skiej, ta bowiem była zarezerwowana dla znakomitszych parafian. W niej np. pobożnie modliła się kierowniczka szkoły powszechnej w Dąbrówce – p. Maria Gawłowicz, główna formatorka naszych umysłów prawie przez całą szkołę podstawową.

Sąsiednia ławka była przeznaczona dla sióstr służebniczek dębickich z niedalekiego klasztoru, które troszczyły się o ozdobę kościoła, prowadziły ochronkę i niosły pomoc ludziom chorym.

Żona organisty podczas nabożeństw najchętniej siadywała na ławce pod oknem w zakrystii. Swój podziw dla pięknego śpiewu celebrysa wyrażała poruszając głową i dzieląc się uwagami z siedzącym obok kościelnym lub inną osobą. Czasem dzieliła się spostrzeżeniami na temat głoszonego kazania. Bardzo podziwiała uroczyście intonowaną antyfonę „Alma Redemptoris Mater” i „Benedicamus Domino”, śpiewane na melodii kolędy.

Na chór mogli wstępować tylko upoważnieni. Kawalerowie wyśpiewywali na swoistą melodię hymn nieszpórów niedzielnych „Lucis Creator optime”. Czasem występowała orkiestra, prowadzona przez organistę, Pawła Srogę, którego dom znajdował się w pobliżu kościoła.

W połowie października 1949 roku, dzięki staraniom ks. Józefa Augustyna, bardzo zasłużonego proboszcza naszej parafii (1946-1964), rozpoczęto w Okulicach budowę nowego kościoła.

Cegły na jego budowę dostarczała cegielnia, którą proboszcz założył na polach Bratucic. W wyznaczanych przez niego dniach pracowali w niej po kolei członkowie rodzin należących do parafii. Przynajmniej raz pracował w niej także mój Brat, odbierając świeże cegły, które wychodziły z maszyny.

Na tej samej zasadzie zorganizowana była praca przy wznoszeniu murów świątyni. Oplacany przez księdza majstrom pomagali ludzie z naszych wsi.

Fundusze potrzebne na budowę zdobywał proboszcz ze sprzedaży nadwyżek wyprodukowanej cegły i ze składek wiernych, które umiejętnie organizował. Często wyjeżdżał on do sąsiednich parafii i także tam zbierał ofiary na to wielkie przedsięwzięcie, uzasadniając w płomiennych kazaniach jego potrzebę dla czci Matki Zbawiciela.

Władze komunistyczne z właściwą sobie wrogością wobec religii na wszelkie sposoby utrudniały to dzieło. Pamiętam, jak ze zgrozą czytaliśmy w „Trybunie Ludu” szkalujący ks. Augustyna artykuł, podpisany przez kierownika szkoły w Buczkowie.

Budowa kościoła trwała 10 lat. Po jej ukończeniu cudowny obraz Matki Boskiej Okulickiej został przeniesiony do nowej świątyni. Jej konsekracji, w zastępstwie tarnowskiego ordynariusza, bp. Jana Strepy, dokonał w dniu 17 maja 1959 roku jego sufragan, bp Karol Pękała.

W uroczystość Narodzenia Najświętszej Maryi Panny – 9 września 1962 roku – na Mszy św. o godz. 11.00 ks. kardynał Stefan Wyszyński, prymas

Polski, przy współudziale ks. abp. Jerzego Ablewicza, ordynariusza diecezji tarnowskiej, na skronie Dziecięcia Jezus i Matki Bożej na okulickim obrazie włożył watykańskie korony. Według komunistycznych gazet w obrzędach tych uczestniczyło tylko 14 tysięcy wiernych. W rzeczywistości było ich ponad 100 tysięcy, w tym 16 biskupów i około 500 księży. Wśród obecnych na koronacji znajdował się także sufragan krakowski, ks. bp Karol Wojtyła, dzisiaj Ojciec Święty Jan Paweł II. Odtąd stał się on wielkim czcicielem wizerunku Matki Bożej Okulickiej i – jak sam wyznał – gdy potem jako ordynariusz archidiecezji krakowskiej miał podejmować ważne decyzje, zwracał się do Niej z prośbą o pomoc. Pod datą 1 lipca 1963 roku w księdze pamiątkowej naszej parafii znajduje się wpis: „Odprawiłem Mszę św. przed obrazem Matki Bożej Okulickiej, której wiele zawdzięczam. +Karol Wojtyła, wikariusz Kapitulny”.

Te związki Jana Pawła II z Matką Boską Okulicką przypominają jego wielki pomnik z brązu, który dzięki staraniom obecnego proboszcza, ks. Adama Mardeusza, stanął przed Jej sanktuarium. Projektował go podobno Czesław Dźwigaj, ten sam, który w roku 2004 zaprojektował pomnik Jana Pawła II w Domu Polskim na Via Cassia w Rzymie.

Stary kościół rozebrano, ponieważ nie miał on wartości właściwych zabytkom, a jego konserwacja byłaby połączona z ogromnymi kosztami.

Z biegiem lat, dzięki staraniom proboszczów: ks. Mariana Matyjewicza (1964-1979) i jego następcy, ks. Adama Mardeusza, który do dziś kieruje parafią, nowa świątynia Matki Chrystusa w Okulicach nabrała piękna, które zapewne będzie jeszcze wzrastać.

Życie mojego Brata, który urodził się 22 października 1934 roku, od samego początku upływało pod spojrzeniem Maryi, czczonej w obrazie Matki Boskiej Okulickiej. Na chrzcie, którego udzielono mu w Jej starej świątyni, otrzymał imię Stanisław, w naszych stronach – także w rodzinach z nami spokrewnionych – chętnie nadawane, ponieważ niedaleko znajduje się Szczepanów, miejsce narodzin św. Stanisława, który w naszej parafii cieszy się dużą czcią. Jej wyrazem jest piękna figura tego świętego biskupa i męczennika, która zdobiła nastawę głównego ołtarza w starym kościele, a potem razem z ołtarzem przeniesiona została do nowego sanktuarium. Nasi krewni, zwłaszcza ze strony matki, chętnie pielgrzymowali do Szczepanowa na doroczne odpusty.

Patronem mojego Brata został jednak nie św. Stanisław Szczepanowski, ale św. Stanisław Kostka, którego w naszej parafii również otaczano wielką czcią. Stało się tak dlatego, że nasi księża mieli zwyczaj nadawania chrzczonym dzieciom imion świętych, których wspomnienie przypadało niedaleko daty ich urodzenia. Jak wiadomo, wspomnienie św. Stanisława Kostki obchodzono dawniej 13 listopada.

Nic nie zapowiadało długiego życia mojego Brata. Opowiadała mi Mama, że po przyjściu na świat Staszek był bardzo słaby. Po chrzcie, który otrzymał w naszym parafialnym kościele, spał cały miesiąc. Niepokojono się, że nie prze-



żyje. Mama jednak zaufała Matce Bożej. Jak nakazuje stary zwyczaj, czterdziestego dnia po narodzinach zaniósła swego pierworodnego do kościoła na „wywód”. Ksiądz odmówił przepisane rytuałem modlitwy i poszedł na plebanie. Mama z dzieckiem pozostała w kościele i długo się za nie modliła. Następnie położyła Stasia na ołtarzu przed Matką Najświętszą, prosząc Ją, żeby go wzięła w opiekę i przyjęła na służbę.

Taki był początek jego kapłańskiego powołania, które potem rozwijało się, gdy – nie pamiętam w której klasie – zachęcony przez katechetę i rodziców – został ministrantem.

Kółko ministrantów prowadził wtedy młody i gorliwy wikary, ks. Stanisław Gąsior, który cieszył się w parafii dużym wzięciem, zwłaszcza wśród dzieci i młodzieży.

Służba ołtarzowi wymagała niemało zaparcia się siebie, ponieważ odległość między Dąbrówką a kościołem w Okulicach wynosiła 4 km. Mały ministrant wypełniał jednak przykładowo wyznaczane mu dyżury, a nawet udawał się do kościoła częściej niż był zobowiązany.

Jak wszyscy Polacy przeżywaliśmy oczywiście okropności wojny: nakładane na nas kontyngenty, wypadki pastwienia się Niemców nad ludźmi, prześladowanie Żydów, wywożenie ludzi do Oświęcimia, braki w zaopatrzeniu. Docierały do nas niedokładne, ale – jak się później okazało – zgodne z prawdą wiadomości, że w Puszczy Niepołomickiej Niemcy rozstrzelali ludzi i grzebali ich zwłoki w zbiorowych mogiłach. Dotyczyły one m.in. egzekucji żołnierzy polskich w roku 1939, około 400 więźniów z krakowskiego więzienia Montelupich w grudniu 1942 roku i jeńców sowieckich w latach 1941-1943.

Pewnego dnia Staszek był świadkiem, jak w pobliżu naszego domu rozścieczony gestapowiec w podeszłym wieku, może nawet pijany, długo bił naszego Ojca kańczugiem po twarzy i szyi za to, że na naszym podwórku leżały stosy złożonej przez gospodarzy na rozkaz soltysa słomy dla niemieckiego wojska, która – jego zdaniem – nie została na czas odwieziona do Bochni. Płakał przy tym, krzycząc wniebogłosy. Gdy gestapowiec, którego ludzie nazywali diabłem bocheńskim, odjechał ze swoim tłumaczem, Ojciec – z sinymi pręgami na twarzy i szyi – podszedł do niego, wziął go za rękę i ze słowami: „Chodź, dziecko, chodź!” zaprowadził do izby, gdzie go uspokajał mówiąc m.in.: „Dobrze, że się to gorzej nie skończyło”.

Byliśmy świadomi, że w naszych okolicach działają partyzanci. Nazywano ich jędrusiami, bo mówiono, że ich dowódca ma imię Andrzej. Cieszyliśmy się, gdyśmy się dowiadywali, że partyzanci rozbrajali Niemców, obcinali włosy Polkom zbyt dla nich przychylnym i wymierzali chłostę ludziom, którzy z nimi kolaborowali. Wiedzieliśmy, że niektórzy młodzi mieszkańcy Dąbrówki byli w partyzantce. Żałowaliśmy, że z powodu zbyt młodego wieku nie mogliśmy iść w ich ślady.

Nie tylko ludzie dorośli, ale także my jako dzieci byliśmy świadomi, że w Buczkowie, na ustroniu pod lasem, w domu niejakiego Borowca, ukrywali się Żydzi. Nikt ich nie zdradził i doczekali końca wojny.

Naszym proboszczem w owym trudnym czasie był ks. Karol Mazur (1939-1946). Dbał on bardzo o postawę moralną parafian poprzez głoszenie kazań i gorliwe słuchanie spowiedzi. Dzięki poparciu z jego strony, a może nawet z jego inicjatywy, w Okulicach odbywały się tajne komplety z zakresu szkoły średniej, w których uczestniczyli niektórzy starsi ministranci. Jeśli mnie pamięć nie zawodzi, należał do nich także nieżyjący już Staszek Maślak, prezes naszego kółka ministrantów, który potem został księdzem i przez długie lata był proboszczem.

Wieś Okulice chlubi się tym, że pochodził z niej generał Leopold Okulicki (1898-1946), ostatni Komendant Główny Armii Krajowej, który w haniebnym procesie pokazowym szesnastu polskich patriotów został w Moskwie skazany na 10 lat odosobnienia i zmarł lub został zamordowany 24 grudnia 1946 roku w więzieniu na Łubiance. W czasie wojny wiedzieliśmy, że taki generał istnieje. Pokazywano nam dom, z którego pochodził. Ale nie wiedzieliśmy o tym, że odgrywał tak bardzo ważną rolę w walce o wolność Ojczyzny.

Wojenna bieda sprzyjała rozwojowi różnych talentów. Staszek rozwijał je, wyrabiając drewniane samoloty i pistolety. Z łusek po większych nabojach robił pierścionki, chętnie nabywane przez kolegów. Ponadto rzeźbił ptaki. Nie było mu obce malarstwo. Najchętniej malował polskich królów, zwłaszcza Władysława Jagiełłę, naśladując obrazki, który znajdowały się w szkolnym poczcie naszych władców. Pistolety w całości były z drzewa, łącznie z lufą i kulami. Jedyny nie drewniany element stanowiła w nich guma. Dzięki jej sprężystości kula niosła nawet na odległość 5-8 metrów. Pistolety, podobnie jak pierścionki, chętnie kupowali nasi koledzy.

Zajęcia te były oczywiście tylko dodatkiem. Zasadniczo trzeba było pomagać w gospodarstwie pracą przy żniwach, zbiorze ziemniaków, buraków, rzepy, karpeli i innych produktów rolnych, młocce itp. Naszym codziennym obowiązkiem, poza niedzielami i innymi świętami, było rżnięcie sieczonej dla bydła na niespotykanej już chyba obecnie maszynie, którą trzeba było poruszać ręcznie.

Zima stanowiła czas o tyle przyjemny, że po spełnieniu obowiązków w gospodarstwie i odrobieniu zadań szkolnych można było zjeżdżać na nartach z niewielkiego pagórka za Wsią i cieszyć się spotkaniem z kolegami.

Lato zapraszało do grzybobrania i zbierania jagód. Wołaliśmy to pierwsze zajęcia i zdobyliśmy w nim duże umiejętności.

Niezwykłym wydarzeniem podczas wojny było w naszych stronach to, że którejś nocy na pola Dębiny, wsi leżącej przy drodze z Dąbrówki do Okulic, spadł wielki angielski samolot, może Liberator, podobno trafiony przez niemiecką artylerię, gdy leciał nad Tarnowem. Idąc rano do kościoła, Staszek zobaczył go z daleka. Jak wracał po Mszy św., podszedł w jego pobliże. Byli tam już

Niemcy, którzy wypompowywali z niego paliwo. Pamięta, jak jeden z nich, może Ślęzak, podwijał z radości rękawy i wskazując na samolot powtarzał po polsku: „Już nasz, już nasz!”. Dla nas był to znak, że istnieją na świecie siły, które walczą o naszą wolność. Wiedzieliśmy, że zanim samolot spadł, zeskończyli z niego Polacy, którzy przylecieli, by tę walkę prowadzić w Ojczyźnie, i zostali otoczeni opieką przez działających w naszych okolicach partyzantów. Nasza ciotka, Katarzyna Rudnik, która ze swoim mężem Janem, chrzestnym ojcem Staszka, miała sklep pod lasem o nazwie Czernochowiec, opowiadała, że tej samej nocy, w której nastąpiła katastrofa samolotu, przyszli do ich domu panowie, którzy się z niego uratowali, i prosili o posiłek, za który potem dobrze zapłacili. Pilot, który do końca pozostał w maszynie, podobno bardzo się potłukł. Mówiono, że Niemcy kazali go leczyć w szpitalu bocheńskim, skąd rękomo uciekł, a na jego miejsce podstawiono jakiegoś nieboszczyka. Nie wiem, ile w tym prawdy. Jest książka, w której sprawa ta została opisana, ale opracowując te wspomnienia nie miałem do niej dostępu. Nie znam nawet jej tytułu i nazwiska autora.

Pilnujący samolot żołnierze niemieccy odpędzali nas, gdyśmy przychodzili go oglądać. Ale zdarzało się także, że pozwalali nam nawet zajrzeć do środka. Widzieliśmy tam długie taśmy naboju w mosiężnych łuskach. Opowiadano, że była tam także podobizna Matki Boskiej Częstochowskiej. Pewnego popołudnia Niemcy zniszczyli samolot minami, których wybuchy długo słuchać było w Dąbrówce. Zbieraliśmy potem z niego kawałki blachy i różne rurki, niezwykle cenne dla naszego producenta broni. W ziemi znajdowaliśmy naboje, które popękały podczas minowania. Niektóre były jeszcze nienaruszone.

Pewnego razu przynieśliśmy do domu coś w rodzaju mydélka. Staszek włożył to nierozważnie do pieca. Za chwilę nastąpił wybuch. Wyrzuciło z paleniska na izbę chyba wszystko, co się w nim znajdowało. Piec ocalał, pewnie dlatego, że drzwiczki paleniska były otwarte. Ojciec urządził nam burę i zażądał przeproszenia. Inaczej groziło pozbawienie możliwości pójścia na spoczynek. Staszek szybko okazał skruchę. Zmówił pacierz i poszedł spać. I tak mu się lepiej udało niż jednemu z naszych starszych kolegów, który – już po wojnie – lubił się w lesie bawić granatami. Którejś niedzieli granat pękł, zanim – jak to zwykle robił – zdążył go rzucić na drugą stronę drogi wiodącej przez las do Brzeska. Tak mu zniszczył wnętrze, że zmarł, gdy go wieziono do szpitala.

W czasie wakacji 1947 roku stan zdrowia naszego taty uległ wielkiemu pogorszeniu. Wcześniej rano, w dniu 25 lipca, obawialiśmy się, iż wkrótce nastąpi jego śmierć. Staszek miał wtedy wyznaczony obowiązek służenia do Mszy św. Sądził, że będzie lepiej zostać przy konającym Ojcu. Zapytał tatę, co zrobić. Ten mu odpowiedział: „Masz służbę, to idź!”. Gdy wrócił, Ojciec już nie żył.

Obecnie Dąbrówka ma własne gimnazjum. W pierwszych latach po wojnie nie było tam nawet siódmej klasy. Otwarto ją dopiero w roku 1948/1949. Jesie-

nią 1947 Staszek był zmuszony przerabiać tę klasę w odległych o 4 km Okulicach, co oczywiście łączyło się z wielkim trudem. W ciepłych miesiącach jeździł tam na starym, ale bardzo sprawnym rowerze, który Ojciec kupił mu jakiś rok przed swoją śmiercią. W zimie, która była wówczas mroźna, trzeba było codziennie pokonywać pieszo 8 km.

Nie był to szczęśliwy rok w edukacji Staszka. Dużo czasu musieliśmy wtedy poświęcać różnym pracom w naszym gospodarstwie. Nie sprzyjało to należytemu wywiązywaniu się z obowiązków szkolnych. Zaraz po lekcjach trzeba było iść do roboty. Siódmą klasę Staszek ukończył z marnym wynikiem. Bardzo dobrze otrzymał tylko ze sprawowania i religii, a inne stopnie były z góry na dół dostateczne. Było to dla niego wielce przykre, bo w poprzednich latach należał do najlepszych uczniów, a raz nawet otrzymał świadectwo, na którym wszystkie oceny były bardzo dobre.

Powstało wtedy pytanie, czy ma pozostać na gospodarce, czy też zmierzać ku kapłaństwu. Niektórzy sąsiedzi zalecali to pierwsze, twierdząc stanowczo, że po śmierci Ojca jego obowiązkiem jest pomagać mamie. Ona jednak uważała, że powinien się kształcić, a my jakoś damy sobie bez niego radę. Za jej zgodą postanowił, jak się to mówiło, iść na księdza zakonnego, by zostać misjonarzem. Praca na misjach, zgodnie z przekonaniem, które utrzymywało się w naszym środowisku parafialnym, wydawała mu się czymś bardzo ważnym i zaszczytnym. Wiedzieliśmy, że istniała wówczas możliwość wstąpienia do michalitów, salwatorianów lub augustianów. Wybrał augustianów, którzy przyjęli go do swego małego seminarium w klasztorze św. Katarzyny w Krakowie z nadzieją, że jakoś nadrobi zaległości z tej nieszczęsnej siódmej klasy. Informację o ich szkole znaleźliśmy w „Niedzieli”, którą Mama kupowała systematycznie od ministrantów przy naszym kościele.

W szkole augustianów Staszek czuł się bardzo dobrze, bo spotkał tam mądrego wychowawcę w osobie o. Antoniego Krzywańskiego, bardzo dobrą kadrę nauczycieli, jak na Kraków przystało, i przyjaznych kolegów. Szybko zaczął zdobywać wysokie oceny, a na zakończenie dziewiątej klasy w nagrodę za naukę i dobre sprawowanie otrzymał „Śpiewnik kościelny” ks. Jana Siedleckiego. Było to drugie miejsce w klasie. Pierwszą nagrodę przyznano koledze, który nazywał się Czesław Abramik. Nie wiem, jakie były jego dalsze losy.

W roku 1949 także ja, zachęcony jego przykładem postanowiłem zostać księdzem w zakonie augustianów. Gdy wybierałem się do małego seminarium, stary sąsiad przestrzegał mnie, że szkoda czasu i trudu. Przypomniwał przy tym podanie, według którego gdy pewnego razu przez naszą wieś szedł św. Stanisław Szczepanowski, złośliwi chłopcy obrzucili go kamieniami. Wprawdzie nie przywołał on materialnych nieszczęść na sprawców zniewagi, ale przeklął Dąbrówkę i przepowiedział, że do końca świata nie wyda ani jednego księdza.

Nie wierzyłem w historyczność tego podania, podobnie zresztą jak Staszek, któremu również było znane. W roku szkolnym 1949/1950, przebywając w małym seminarium augustianów, mieliśmy nadzieję, że zostaniemy kapłanami w tym zasłużonym zakonie. Jednakże w sierpniu roku 1950 znaleźliśmy się w poważnym kłopotcie, bo ks. kard. Adam Sapieha rozwiązał polską prowincję augustianów. Powiadomiono nas, że nasza szkoła w klasztorze św. Katarzyny przestała istnieć i musimy sobie szukać innej. Nastąpiło chwilowe zagubienie. Co robić, by dojść do kapłaństwa? Do jakiego pójść zakonu? Może do jezuitów? – pytaliśmy się, patrząc na obraz patrona mojego brata w jednej z cel klasztoru św. Katarzyny. Nawet nie próbowaliśmy, bo powiedziano nam, że jezuita przyjmują tylko kandydatów z rodów szlacheckich, a my przecież pochodziliśmy z chłopów. Udaliśmy się do pijarów. Było nas chyba czterech lub pięciu z naszej parafii. Prowincjał pijarów przychylnie się odniósł do naszej prośby, ale zrobił na nas niedobre wrażenie pytaniem: „Czy wy wiecie, co to są pijarzy?”, za którym wyczytaliśmy pomniejszenie wartości cenionych augustianów. Bez dłuższego zastanowienia zrezygnowaliśmy z tego uczonego zakonu. Ale nasze zmartwienie pozostało. Zalęknieni, że wakacje miną i stracimy rok szkolny, napisaliśmy prośbę o przyjęcie do małego seminarium w Opolu. Mówiono, że klasztor św. Katarzyny będzie przeznaczony na seminarium diecezji opolskiej. Toteż spodziewaliśmy się, że jako byli jego mieszkańcy zostaniemy przyjęci. Nic z tego nie wyszło. Nasze matki próbowały jeszcze zdobyć informację, czy nie przyjęto by nas do jakiegoś innego zakonu. Między innymi były u reformatów. Ojciec, czy brat, który z nimi rozmawiał, nie uwierzył jednak w nasze powołania. Stwierdził, że to raczej nasze mamy chciałyby, aby ich synowie zostali księżmi.

W końcu nasza Mama, która była dzielną kobietą, udała się do salezjanów na Dębnikach. Tam jakiś dobry syn św. Jana Bosco poradził jej, by nas wysłała do salezjańskiej szkoły w Ostrzeszowie. Dał jej nawet odnośny adres i załatwił przyjęcie. Płacąc karę za brak biletu na pociąg pośpieszny dojechaliśmy z Bratem do celu, gdzie był już również Józek Ciaciek z Buczkowa, który podróżował innymi pociągami. Grono nauczycieli w tamtejszej szkole bardzo nam się podobało, ale nie czuliśmy się dobrze wśród nowych kolegów. Wydawali się nam zbyt rozkrzyczani. Tęskniliśmy za Krakowem. Napisaliśmy o tym do naszych rodziców. W niedługim czasie, może po dwu tygodniach, przybył do Ostrzeszowa były nowicjusz augustiański, Stefan Jarosz, późniejszy organista w Olszówce koło Rabki, z którym poznaliśmy się w czasie naszego pobytu w klasztorze św. Katarzyny. Powiadomił nas o przyjęciu Józka Ciaćka i Staszka do nowicjatu franciszkanów w Krakowie, a mnie do juwenatu ojców paulinów na Skalce. Natychmiast spakowaliśmy swoje rzeczy i wróciliśmy do Krakowa. Staszek został franciszkańskim nowicjuszem, a ja uczniem IX klasy i wychowankiem paulinów. Józek rozmyślił się i przez jakiś czas pozostał w świecie, ale

potem wstąpił do zgromadzenia michalitów. Obecnie przebywa w Pawlikowicach koło Wieliczki.

O franciszkanach wiedzieliśmy niewiele, mimo że w domu prenumerowaliśmy „Rycerza Niepokalanej”, a w parafii był Trzeci Zakon św. Franciszka. Jeden z bocznych ołtarzy w starym kościele, przeniesiony później do nowego, poświęcony był Biedaczynie z Asyżu. Piękna rzeźba, która w nim się znajduje, przedstawia św. Franciszka w chwili otrzymania stygmatów. Pamiętam, jak pewnego razu proboszcz opowiadał ludziom o oddaniu przez Franciszka sukni własnemu ojcu. Nie bardzo pojmowałem, dlaczego to się stało i jaki miało sens. Franciszek w tym ołtarzu ma brązowy habit. Kolor ten nie podobał się Staszko-  
wi. Wolał habit czarny i taki właśnie otrzymał w naszym Zakonie.

Na oblóczynach – dn. 3.10.1950 – nadano mu, zgodnie z ówczesnym zwyczajem, imię Juliusz, któremu jest wierny do dzisiaj. Z nowej rodziny zakonnej był zadowolony. Z br. Norbertem Bajorkiem odwiedził mnie dwa lub trzy razy w juwenacie ojców paulinów. Do wstąpienia do franciszkanów mnie nie namawiał.

Mistrzem nowicjatu był wówczas śp. o. Fulgenty Bąk, który miał jedną bardzo ważną zaletę – kochał Zakon.

W uroczystość św. Franciszka z Asyżu, 4 października 1951 roku, Juliusz złożył pierwsze śluby zakonne, po czym przeniósł się z Krakowa do Niepokalanowa. W tamtejszym niższym seminarium ukończył X i XI klasę licealną i w czerwcu 1953 roku zdał tzw. wewnętrzną maturę, która nie dawała mu praw państwowych. Do matury państwowej wówczas nie przystępowaliśmy, bo było wiadome, że klerycy i zakonnicy z woli komunistów byli z góry skazani na jej oblanie.

Jak mi napisał Staszek w jednym z listów, cieszył się pobytem w klasztorze, założonym przez o. Maksymiliana Kolbego. Nie zachwycił go jednak poziom naukowy niepokalanowskiego liceum. Tamtejsza kadra nauczycieli była w jego przekonaniu znacznie słabsza niż u augustianów. Bardzo jednak cenił o. mgr. Ludomira Bernatka, profesora języka polskiego i francuskiego oraz p. dr. Macieja Bielic-  
kiego, który uczył matematyki i astronomii. P. Bielicki chyba był już wtedy adiunktem na Uniwersytecie Warszawskim, ale dojeżdżał do Niepokalanowa ze względu na przyjaźń, którą łączyła go z nauczycielem śpiewu, o. Florianem Koziurą, byłym gwardianem tamtejszego klasztoru.

W czasie wakacji 1952 roku odwiedziłem Juliusza w Łodzi-Łagiewnikach, gdzie razem z innymi klerykami z jego rocznika, pochodzącymi z naszej krakowskiej prowincji, spędzał lato. Byłem już wtedy przyjęty do naszego Zakonu. Pojechałem zobaczyć się z nim, zanim zacznę nowicjat.

Po zakończeniu edukacji w Niepokalanowie Juliusz wrócił do Krakowa. Tutaj w latach 1953-1955 z wielkim zadowoleniem studiował filozofię w Studium Generalnym OO. Dominikanów, gdzie jego profesorem był m.in. młody wówczas o. dr Albert Krapiec, który później zasłynął na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jako jeden z najwybitniejszych filozofów w Polsce.

W latach 1955-1958 Juliusz studiował teologię w naszym seminarium w Krakowie, gdzie najbardziej lubił wykłady ojców: dr. Alberta Wojtczaka, dr. Szczepana Krajewskiego i dr. Mariana Lisowskiego.

W roku 1958 zdał maturę państwową w Liceum Ogólnokształcącym im. Bartłomieja Nowodworskiego w Krakowie, po czym został przez prowincjała, o. dr. Anzelma Kubita, skierowany na Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie w roku 1961 uzyskał licencjat z teologii ze specjalizacją w biblistyce.

Święcenia kapłańskie, razem z innymi współbraćmi, przyjęliśmy 12 marca 1960 roku z rąk biskupa Karola Wojtyły, wówczas sufragana krakowskiego. Prymicje odprawiliśmy w Niedzielę Wielkanocną tegoż roku. Do Okulic jechaliśmy z Dąbrówki po rozmiękłym gościńcu, który usypano jeszcze pod panowaniem Austrii. Koła wozów zanurzały się w błocie prawie po osie. Z dawnego gościńca została jedynie nazwa. Żwir wymieszał się z glinianym podłożem drogi. Płomienne kazanie prymicyjne wygłosił nam o. Włodzimierz Pado, który obecnie przebywa w Pieńsku koło Zgorzelca i jest cenionym autorem książek z kazaniem. Na wspólnym obrazku prymicyjnym umieściliśmy krótki akt strzelisty: „Matko Boska Okulicka, módl się za nami!” oraz słowa biblijnego poety: „Usłysz głos błagania mego, gdy wołam do Ciebie” (Ps 28, 2).

Wśród księży rodaków, którzy wzięli udział w naszej uroczystości, był obecny tarnowski biblista, ks. dr Wawrzyniec Gnutek. Ks. prof. dr hab. Stanisław Łach, promotor prac dyplomowych Juliusza, który pochodził z Gorzkowa koło Bochni, nieraz wypominał nam humorystycznie, żeśmy go na nią nie zaprosili.

Nasze prymicje dowiodły, że przedstawione wyżej podanie, jakoby św. Stanisław Szczepanowski przepowiedział, że Dąbrówka nigdy nie wyda kapłanów, miało się z prawdą. Nie jesteśmy zresztą pierwszymi kapłanami, którzy z niej pochodzą. Uprzedził nas na tej drodze żyjący jeszcze w Warszawie ks. Jan Lis, nasz kolega szkolny, który został wyświęcony na kapłana 29.06.1959 roku. Po nas doszło do kapłaństwa jeszcze dwu innych młodzieńców z naszej wsi. Jeden z nich, Michał Baniak, zmarł przedwcześnie. Drugi, ks. Julian Gądek, jest rektorem kościoła „Quo vadis” w Rzymie.

W roku 1961 Juliusz rozpoczął żmudną pracę wykładowcy przedmiotów biblijnych w naszym seminarium w Krakowie. W latach 1961-1963 dojeżdżał na kurs doktorancki do Lublina. W roku 1966 dużo czasu zajęło mu przygotowanie się do egzaminu kwalifikacyjnego z Pisma Świętego, do którego ks. kard. Stefan Wyszyński – podobno na wniosek ks. prof. Stanisława Łacha – zobowiązał wszystkich wykładowców tego przedmiotu w seminariach Polski, którzy nie studiowali na Biblicum. Zdał go w grudniu tegoż roku przed komisją, w skład której wchodził bibliści: Stanisław Łach, Jan Stępień, Feliks Gryglewicz, Kazimierz Romaniuk, Józef Paściak, Lech Stachowiak i Janusz Frankowski.

Wykłady, które prawie od samego początku sumiennie przygotowywał na piśmie, a także różne obowiązki duszpasterskie, które na niego nakładano, sprawiły, że pracę doktorską Juliusz ukończył dopiero na początku 1967 roku. W dniu 2 marca tegoż roku obronił ją na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1967-1969, prowadząc nadal wykłady, Juliusz był kapelanem szpitala kobiet chorych na gruźlicę, który znajdował się w Willi Decjusza na Woli Justowskiej. Jesienią roku 1968 powierzono mu ponadto stanowisko rektora naszego seminarium.

We wrześniu 1969 rozpoczął studia na Biblicum w Rzymie, gdzie w roku 1971 uzyskał dyplom licencjata nauk biblijnych. Mieszkał wówczas w Seraphicum, międzynarodowym kolegium naszego Zakonu.

Po powrocie do ojczyzny jesienią 1971 roku powierzono Juliuszowi obowiązki rektora franciszkańskiego seminarium w Krakowie, ale już w listopadzie 1972 roku złożył na ręce polskich prowincjałów rezygnację z tego stanowiska, która została przyjęta. Stwierdził bowiem, że okoliczności od niego niezależne nie pozwalały mu wywiązać się należycie z włożonych na niego obowiązków.

Od roku 1975 przez trzy lata pracował w Rzymie na stanowisku Asystenta Generalnego Zakonu. Równocześnie wykładał tam Stary Testament na Wydziale Teologicznym św. Bonawentury. Przez te „zaszczyty” stracił możliwość kariery naukowej na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie prowadził wykłady w roku 1974/1975, zatrudniony na wniosek śp. o. prof. dr. hab. Józefa Rosłona, który pragnął, żeby został jego następcą.

Po powrocie z Wiecznego Miasta, w latach 1978-1981, prowadząc znowu wykłady ze Starego Testamentu w naszym wyższym seminarium w Krakowie, pełnił Juliusz – w bardzo trudnych warunkach – obowiązki prowincjała krakowskiej prowincji zakonu, które poważnie nadwerężyły jego zdrowie. Pomimo wielkich oporów ze strony znacznej grupy członków prowincji i Kurii Generalnej Zakonu, udało mu się w roku 1982 otworzyć nowicjat w Kalwarii Pałacowskiej, gdzie znajduje się najważniejsze sanktuarium maryjne diecezji przemyskiej. Uważał, że to miejsce pozwoli nowicjuszom lepiej się skupić nad wartościami franciszkańskimi. Był przy tym przekonany, że nowicjat przyczyni się do wzrostu znaczenia sanktuarium i lepszej obsługi odwiedzających je pielgrzymów. Historia dowiodła, że miał słuszość.

Po przekazaniu urzędu prowincjała swemu następcy oddał się całkowicie pracy dydaktycznej i naukowej, którą nadal prowadzi. Jej owocem są ogłoszone przez niego liczne artykuły i książki, dobrze przyjęte przez czytelników.

Na cudownym obrazie Matki Boskiej Okulickiej Jezus błogosławi prawą rączką swoich wyznawców i równocześnie wskazuje na Maryję, jakby chciał powiedzieć: U Niej szukajcie pomocy. Parafianie okuliccy i pielgrzymi, którzy nawiedzają nasze sanktuarium, często wyznają, że wyprosilili sobie u Niej wielkie



dary boże. Znalazło to wyraz w słowach dawnej, nieśpiewanej już pieśni: „Było łask i cudów wiele w starym okulickim kościele”.

Zgodnie z tą wiarą codziennie po mszy św. kapłan modli się przed obrazem Matki Boskiej Okulickiej za ludzi pochodzących z naszej parafii, którzy żyją i pracują poza jej granicami. Mój Brat, któremu poświęcam te wspomnienia, jest przekonany, że m.in. dzięki tej modlitwie doznał licznych dobrodziejstw od Boga i ludzi, z którymi spotykał się przez siedemdziesiąt lat swego życia.

## JULIUSZ SYNOWIEC, CZYLI JAK UPRAWIAĆ TEOLOGIĘ

Wszedł jakoś w moje młode życie. Musiałem się z nim spotykać w Krakowie, gdzie dał mi Pan dwuletnią łaskę studiowania na pierwszym i drugim roku teologii (54/55 i 55/56), po filozofii robionej w Gnieźnie. Jednak tylko szczątkowo pamięć przywołuje tamtego Juliusza. W jej zakamarkach zachowało się wyraźniej jedno wspomnienie: W sytuacji ostrego konfliktu z o. profesorem Albertem Wojtczakiem (studenci byli przekonani, że ewidentnie niesprawiedliwie żądał od nich jakiegoś egzaminu) doszło do buntu, a na czele zbuntowanych jeszcze dzisiaj widzę Juliusza Synowca. Stać go było na zdawanie, ale chodziło o sprawiedliwość i poprawne traktowanie kleryków. Synowiec był nieugięty.

### Lublin

Wyraźniej ścieżki nasze spotkały się na KUL-u. Ponieważ robiłem sobie notatki (coś w rodzaju kroniki), postanowiłem odszukać w nich wzmianki o bracie Juliuszu Synowcu i bez większego trudu zaproponować pomysłodawcom książki jubileuszowej udokumentowaną faktografię, która zjedna mi historyczną wdzięczność biografów naszego Jubilata. Aliści okazało się, że moja kronika rozpoczyna się datą 2 października 1964 roku, kiedy Juliusza już w Lublinie nie było. Pojawił się jedynie w pierwszym, wprowadzającym zapisie. Przytaczam go więc w całości. Chociaż niewiele mówi o naszym Bohaterze, odsłania lubelski kontekst z tamtego mniej więcej czasu; wiadomo, że dobra charakterystyka osoby wymaga uwzględnienia kontekstu jej życia i działalności.

2 XI 1964

*Od dłuższego czasu nie daje mi spokoju myśl, że z naszej, to jest KUL-owskich studentów, winy ginie dla historii naszej prowincji znaczna jej część. Przecież wielu franciszkanów tutaj studiuje, ostatecznie nie najglupszy całe lata tutaj pracują, a nikt nie pisze kroniki, nie odnotowuje ważnych i nieważnych zdarzeń, które niesie nam studencki los, a które tworzą znaczny fragment historii*

naszej prowincji. O. Damian Synowiec, który zdobył tu licencjat z historii Kościoła, rozpoczął pisanie kroniki z życia tutejszych franciszkańskich studentów z prowincji południowej (to jest św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy). O. Damian odszedł, przyszli następni, myśl podjęli i ciągną kronikę dalej. W tym roku (1964/1965) pisze ją o. Paweł Latocha. Kilkakrotnie podnosiłem wobec o. Mariusza Paczóskego, który „przełożonuje” studenckiej braci z prowincji północnej (Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny), myśl o potrzebie pisania kroniki z naszego życia, ale bezskutecznie: dostrzega w tym dziele poważne trudności. Zabrałem się więc sam, chociaż z czasem u mnie nie za tego, gdyż egzamin doktorski zagraża i straszy.

Stan liczbowy w dniu 2 XI 1964 roku:

1. O. Augustyn Januszewicz, magister apologetyki, trzeci rok pracuje nad rozprawą doktorską;

2. O. Albert Szczesiul, magister psychologii, po dwuletniej przerwie w studiach (praca duszpasterska w Koszalinie) wrócił w tym roku robić doktorat;

3. O. Fabian Piętka, absolwent filozofii teoretycznej, wkrótce będzie składał egzaminy magisterskie; aktualnie wyklada w Łagiewnikach logikę, metodologię i wstęp do filozofii;

4. O. Mariusz Paczóske, absolwent prawa kanonicznego, rozpoczął IV rok studiów; wkrótce będzie składał egzaminy magisterskie;

5. O. Paulin Sotowski, rozpoczął trzeci rok Pisma Świętego (Nowy Testament – u księdza docenta Feliksa Gryglewicza); w czerwcu czy w maju 1964 roku złożył egzamin ustny magisterski z 80 tez (ex universo); przygotowuje pracę licencjacką, by bronić jej przy końcu roku i otrzymać tytuł licencjata. Egzaminy ustne zdał na bardzo dobrze. Píše pracę u Gryglewicza o zapisie Łukasza na temat Matki Pana, która zachowywała w sercu słowo Boże.

6. O. Robert Fortgang, z historii Kościoła; III rok. Przy końcu roku akademickiego 1963/64 złożył ustne egzaminy licencjackie; teraz przygotowuje pracę licencjacką o klasztorze naszym w Kaliszu;

7. O. Feliks Mechecki, I rok, filozofia teoretyczna;

8. O. Iwo Zieliński, I rok historii filozofii; jak mówią koledzy, wyjątkowo i wszechstronnie uzdolniony;

9. O. Manswet Wardyn, I rok filozofii przyrody;

10. O. Celestyn Napiórkowski, IV rok dogmatyki, właściwie już nie student; przygotowuje się do doktoratu; praca oddana recenzentom; od 1 IX 1964 roku asystent przy Katedrze Dogmatyki ze specjalizacją w mariologii (u o. prof. Ludwika Andrzeja Krupy, OFM).

Dla ciekawych zestawię tutejszych studentów z prowincji południowej:

1. O. Bruno Gancarz, doktorant na Nowym Testamencie;

2. O. Florentyn Kosowski, absolwent, przed magisterium z prawa kanonicznego;

3. O. Fabian Orzechowski, absolwent, przed magisterium z teologii moralnej;

## *Juliusz Synowiec, czyli jak uprawiać teologię*

4. *O. Paweł Latocha, 1 rok teologii pastoralnej;*

5. *Julian Bryk, historia; nie wiem, na który rok się dostał, gdyż przed wstąpieniem do nas ukończył 3 lata historii na Uniwersytecie Jagiellońskim.*

*Tyłu mieszka w Lublinie.*

*Nadto jakoś zaliczają się do KUL-owców: o. Juliusz Synowiec, który przebywa w Krakowie, doktorant ze Starego Testamentu; o. Damian Synowiec, doktorant z historii Kościoła, przebywa w Krakowie; o. Albin Dudek, doktorant, apologetyka, przebywa w Krakowie; o. Symeon Barcik, historia Kościoła; o. Izidor Borkiewicz, doktorant, prawo kanoniczne, przebywa w Krakowie.*

*Z naszych (prowincja Niepokalanego Poczęcia) KUL-owców – o. Maksymilian Pado (doktorant, dogmatyka, specjalizacja - mariologia) przebywa w Niepokalanowie. Tyle znalazłem o Jubileacie w moich notatkach.*

Bolesny, jak się okazuje, brak zapisków z wcześniejszych lat skazuje na produkowanie wypowiedzi w oparciu o głęboko przecież ranioną wiekiem pamięć. Odbiorcy zatem tych słów niech z wyrozumieniem i *benigne* traktują wszelkie nieścisłości faktograficzne.

Przyszedł na KUL bez święceń. Wiedzieliśmy, że Juliusz „ma problemy”..., że się z nimi mocuje.

Poszedł na Biblię – może m.in. dlatego, by rozwiązywać problemy. Wiadomo, że studiowanie Biblii jedne problemy rozwiązuje, inne odsłania. Z wielkim szacunkiem patrzyłem na Juliusza mocującego się z Biblią i swoimi problemami.

Było dwu Synowców – braci. Młodszy, Damian, blondynek, niewysoki, z inklinacją ku puszystości, był doktorantem u prof. Żywczyńskiego, u którego także studiował drugi historyk z prowincji krakowskiej, nomen omen, pochodzący z Żywiecczyny, Józef Symeon Barcik. Do dzisiaj „badacze dziejów” nie rozstrzygnęli, którego „Żywiec” – jak go studenci żartobliwie nazywali – bardziej cenił: Damiana Synowca czy Józefa Symeona Barcika, o którym niosła legenda, że jego góralska pamięć bez trudu mogłaby opanować księgę telefoniczną; poza wszelką dyskusją pozostaje fakt, że obu swoich franciszkańskich studentów „Żywiec” bardzo wysoko cenił i wyraźnie lubił. Damian chodził promienny, radosny, sympatycznie i nieco umoralniająco rozgadany. Drugi Synowiec, Juliusz, brunet, wysoki i szczupły, z reguły poważny i zamyślony, wyraźnie oszczędny w słowach, które ważył, odkrywający wciąż nowe pytania, mocujący się wewnątrz z problemami... Cenił autorytety, ale w miarę. Miał swoje, nierzadko odmienne zdanie i w dodatku miał odwagę je wypowiadać – uzasadniając. Pewnego razu nie wyszło mu to na dobre.

Wiosną 1961 roku przygotowywaliśmy się do egzaminów licencjackich. Ciężkie to były terminy, jako że wszyscy na teologii, nie wyłączając muzykologów, musieli zdawać mnóstwo tez z teologii fundamentalnej, dogmatycznej i moralnej. Najbiedniejsi byli muzykolodzy, których specjalizacja najwyraźniej odstawała od tematyki egzaminów licencjackich, a w dodatku Opatrzność ob-

darowała ich wyraźnie odmiennymi uzdolnieniami. Bibliści, chociaż z reguły należeli do najzdolniejszych, także mieli trudny orzech do zgryzienia. Pamiętam, że dość często przygotowywałem tezy razem z Juliuszem Synowcem. Zgarnialiśmy do torby papiery i ruszaliśmy w pola, między zboża, tam, gdzie wkrótce miała wystrzelić w górę nowa piękna dzielnica LSM, a gdzie wówczas kłosiła się pszenica i pachniały owocowe ogrody. Do Juliusza należały biblijne fragmenty tez, do mnie ściśle dogmatyczne, z resztą bywało różnie. Razu pewnego zabraliśmy się za tezę z darami Ducha Świętego. Oczywiście, tekst Izajasza, z pierwszego rozdziału, a więc także drugie „oczywiście” – zagajał Juliusz. Wykład był krótki. Dowiedziałem się, że Izajasz jedynie wymienia te dary, w dodatku nie wszystkie siedem, które wylicza się w podręcznikach teologii i katechizmach, a nadto, że Izajasz nie wyjaśnia, co która nazwa oznacza... Jeśli dzisiaj teologowie i kaznodzieje wiedzą – i to dokładnie a szeroko, co który dar znaczy, to nie od Izajasza wiedzą, ale z nadinterpretacji św. Tomasza oraz innych mądrych scholastyków. Wobec tego nie warto sobie głowy zaprzętać taką teologią. *Idziemy więc do następnej tezy* - zakończył zwięzłą introdukcję do tezy mój uczony w Piśmie brat. Do dzisiaj nie wiem, jaki to duch sprawił, że nie przewidzieliśmy zgubnych konsekwencji takiego myślenia. Stał nasz Juliusz Synowiec przed wysoką komisją na egzaminie licencjackim. Nie filmowano sceny i nie było podsłuchu. To, co wycisnęło się w moich szarych komórkach, pochodzi źródłowo od naszego Bohatera=Ofiary, zapamiętane, nie zapisane, być może podlegające procesowi legendotwórczemu.

Ze strony wysokiego trybunału padło pytanie o dary Ducha Świętego. Start franciszkanina był wielkim błyskiem: Przywołał jedenasty rozdział Izajasza. Zacytował w języku hebrajskim, co na kolegium sędziowskim wyraźnie zrobiło wrażenie. Obiecujący młody teolog nie przystąpił jednak do komentowania. Nie cieszył urodziwym rozwijającym i komentującym słowem. Zachęcany, by wyjaśnić, co który dar oznacza, nie podjął tematu... Tłumaczył, że nie wiemy, co który dar oznacza, jako że hebrajski Izajasz nie wyjaśnia znaczenia poszczególnych wyliczonych darów; co gorsze, nawet nie wylicza wszystkich siedmiu darów, „zapomniało” mu się bowiem o darze pobożności; dar pobożności pojawił się dopiero w Septuagincie i Wulgacie, a więc w przekładach greckim i łacińskim. Jeśli św. Tomasz wie, co Izajasz miał na myśli, mówiąc o duchu mądrości i rozumu, rady i męstwa, wiedzy i bojaźni Jahwe...; jeśli teologowie ze św. Tomaszem na czele wiedzą, co Izajasz miał na myśli mówiąc, a raczej nie mówiąc o darze pobożności, to skąd oni wiedzą? Czy jest sens wkuwać ich po- czy wy-mysły?

Powiało grozą. Wielcy komisarze spoglądali po sobie zdumieni. Sługa boży, profesor Wincenty Granat, sławny dogmatyk, natychmiast uchwycił powagę problemu: oto raczkujący teolog, który – według wszelkiego prawdopodobieństwa – ma wkrótce podjąć nauczanie teologii, deprecjonuje nauczanie św. Tomasza, i nie tylko jego. Wyraża się o nim lekceważąco i retorycznie pyta, czy

warto uczyć się tego, co napisał... Kiedy podsądny wyszedł na korytarz, wysoka komisja musiała przedyskutować problem i odpowiedzialnie podjąć trudną decyzję. Czy kogoś z takim myśleniem można dopuszczać do teologicznej dydaktyki? Kto weźmie to na swoje sumienie? – Podjęcie decyzji okazało się tym trudniejsze, że Synowiec przy innych tezach wykazał się dużą erudycją. Gdyby Synowiec należał do trzeciego czy nawet drugiego rzutu studentów, gdyby z innych tez licencjackich odpowiadał na krawędzi bezpieczeństwa, wyrok skazujący nie byłby znowu tak trudny, ale Synowiec był dobry.

Ostateczny werdykt zbliżał się mądrością do rozstrzygnięć Salomona: „Puścimy tego franciszkanina, ale z ogólnym wynikiem tylko dostatecznym”. Należy zauważyć, że stopień „dostateczny” na ogół blokował drogę do doktoratu. Trzeba było podejmować specjalne starania o dyspensę od zbyt bladego licencjatu, by można było wspinać się wyżej. Nie „położono” więc Synowca, ale wyraźnie zabezpieczono na przyszłość młode pokolenia teologów, zwłaszcza franciszkańskich, przed ewentualnym jego zgubnym wpływem jako profesora teologii\* .

---

\* Od Redakcji: O. Juliusz, ze swej strony, przedstawił tę sprawę następująco: „Ustny egzamin magisterski zdałem w czerwcu roku 1961. Z mojej winy wypadł on lichy. Podczas odpowiedzi na pytanie ks. prof. Władysława Poplatka o siedem darów Ducha Świętego zachowałem się bowiem całkiem nieroztropnie. Wymieniłem te dary po polsku i chyba także po łacinie i hebrajsku. Zaznaczyłem, że w tekście hebrajskim proroctwa Izajasza o Mesjaszu (Iz 11, 1-9) jest ich właściwie sześć nie siedem. Wyjaśniłem, że siódmy pojawił się za sprawą Septuaginty, która hebrajskie wyrażenie „duch bojaźni Jahwe” raz przetłumaczyła słowem „pobożność”, a drugi raz: „duch bojaźni Boga”. Dodałem ponadto, że bibliści dary te rozumieją inaczej niż św. Tomasz z Akwinu, i ośmieliłem się stwierdzić, że ten wielki teolog zinterpretował je apriorystycznie, nie zawsze licząc się z treściami, jakie ich nazwy mają w języku oryginalnym. Wzbudziło to wielkie oburzenie ks. Poplatka. Domagał się, bym mu dokładnie przedstawił, jak te dary rozumiał Akwinata. Nie potrafiłem tego zrobić tak, jak należało, bo po prostu nie przyłożyłem się zbytnio, by to szczegółowo zapamiętać. W ostateczności postawiono mi za ten egzamin ocenę zaledwie dostateczną.

Dobrze, że go nie oblałem, gdyż ks. Poplatek słynął z „koszenia” księży zdających magisteria. Przypuszczam, że uratowała mnie przeciętna zapisanych w moim indeksie ocen za 32 egzaminy zdane na KUL-u, która wynosiła 4,78. Gdyby nie ta młodzieńcza nierozwaga, prawdopodobnie otrzymałbym wówczas czwórkę. Na piątkę na pewno nie byłem przygotowany, gdyż za późno zabrałem się do opanowywania 115 tez, których znajomość nas obowiązywała.

Wnet potem poszedłem do ks. prof. dr. hab. Stanisława Łacha, który był promotorem mojej pracy magisterskiej, by się z nim pożegnać i podziękować mu za wszelkie wartości, które zdobyłem dzięki niemu jako mojemu profesorowi. Biorąc pod uwagę nieszczęsny wynik egzaminu magisterskiego, wyznałem mu, że mam zamiar wycofać się z dalszych studiów. Ks. Łach spośród swoich studentów najbardziej cenił ks. Witolda Tylocha. Ale i o mnie miał dobre zdanie, chociaż czasem przypisywał mi, raczej niesłusznie, poglądy zbyt daleko idące. Uznał, że powinienem pisać pracę doktorską i dał mi jej temat: *Kebod Jahweh w Starym Testamencie*. Z różnych powodów, ode mnie niezależnych, ukończyłem ją i obroniłem dopiero 2 marca 1967. Podania o dopuszczenie do doktoratu nikt ode mnie nie żądał”.

A jednak Synowiec został profesorem. Można zasadnic domniemywać, że stało się to nie bez przyzwolenia czy nawet werdyktu prowadzącej dzieje Opatrzności. Synowiec inwestuje siebie w Biblię. Oddaje życie czytaniu i rozumieniu Słowa Bożego. Sporo się nauczył i stara się dzielić odkrytym światłem. Jego nazwisko coraz częściej i coraz mocniej kojarzy się z hermeneutyką biblijną. To naturalne: Kiedy już się na zachód słoneczko skłania, doświadczony profesor dokonuje refleksji nad ścieżkami, którymi chadza jego (nie tylko) poszukująca myśl. Dostrzega błędy, przekonuje się co do słuszności lub zawodności niektórych reguł. Juliusz mocuje się z hermeneutyką biblijną, za co winniśmy mu wdzięczność.

## Rzym i Kraków

Odejście Juliusza z Lublina znaczyło rozejście się naszych dróg. Spora-dyczne i rzadkie spotkania nigdy, o ile pamiętam, nie rodziły ani konfliktów, ani dialogu bratnich dusz. W Rzymie studiował, oczywiście, Księgę Ksiąg. W Krakowie wessała go dydaktyka, wessała i nie puszcza. Studenci podkreślają, że na wykłady przychodzi zawsze przygotowany. Jego dydaktyka płynie równolegle do studium. Nie palił się i nie pali do publikowania. Zawsze krytyczny, również a może przede wszystkim w stosunku do siebie, długo ogląda, co napisał, długo marudzi i poprawia, zanim innym pozwoli przeczytać. Kiedyś, odważę się na słowo, przed którym dzisiaj osłania Jubilata parasol jego świętowania. Powiem mu brutalnie, rzucę w twarz, że odpowiada za niepowiększenie chwały Bożej habilitacją.

Brak bliższej współpracy między nami można interpretować symbolicznie: otóż **brakuje współpracy między biblistami a dogmatykami** lub szerzej – **między biblistami a pracownikami z innych dziedzin teologii**. Trzeba stwierdzić brak współpracy interdyscyplinarnej teologów polskich. Z inicjatywy arcybiskupa Karola Wojtyły powstały w tym kraju sekcje teologów polskich według ich specjalizacji. Zacieśniło to i pogłębiło współpracę polskich teologów – „kolegów po fachu”. Zbierają się co roku, dzielą się swoimi osiągnięciami, wymieniają informacje, zaprzyjaźniają się ze sobą, poznają młode gwiazdki, zapalające się na ich niebie...; niekiedy wspólnie coś tworzą (...).

Żeby jednak dwie czy trzy sekcje wspólnie coś tworzyły, żeby się wzajemnie douczali... – jeśli się to zdarza, to rzadko. Jak daleko sięgam pamięcią, a sięgam do początków, nie pamiętam, by Sekcja Biblistów wiecowała kiedykolwiek wspólnie z Sekcją Dogmatyków. My Słowianie, a jeszcze wyraźniej my, Polacy, postrzegani jesteśmy jako indywidualiści („Gdzie dwóch Polaków, tam trzy partie”). Brak interdyscyplinarnej współpracy między nami, teologami, jest faktem. W takim sensie polubelskie relacje Juliusza z Celestynem można przytaczać jako klarowny symbol defektu teologii polskiej. Krążą po różnych

orbitach. Nie wykazują przy tym skutecznej woli, aby zajrzeć na orbitę drugiego. Świadcze o przykrej prawdzie przynajmniej w stosunku do siebie. Otóż nie przeczytałem ani jednej książki Juliusza, mimo że bardzo go cenię również jako biblistę. Nigdy nie ma czasu, wciąż są bliższe i bardziej bezpośrednie konieczności. Gdyby Juliusz także nie przeczytał żadnej mojej książki, byłoby mi lżej, ale symbol nie przestałby niepokoić, a nawet oskarżać; wprost przeciwnie.

Mocuję się z analogicznymi do Juliuszowych problemami na szerszej płaszczyźnie teologicznej. Pytanie „Jak uprawiać teologię?” chodzi za mną bez końca. Dziś, stary belfer, który „życie stracił” (w pozytywnym znaczeniu ewangelicznym) na rzecz teologii, stwierdza, że nie bardzo wie, jak ją uprawiać należy. Pośród wielu pytań otwartych, które prowokują poważną interdyscyplinarną dyskusję, święto Biblisty w sposób szczególny promuje pytanie o języki biblijne w Wyższych Seminariach Duchownych i na Wydziałach Teologicznych.

Chciałoby się czytać Biblię w językach oryginalnych. W odniesieniu do profesorów teologii postulat taki należy do oczywistych. Dwaj moi magistrzy teologii wyjechali na studia doktoranckie na uczelnie niemieckie. Okazało się, że tam studenci teologii (wcale nie bibliści) pracują na greckim tekście Nowego Testamentu. Mały wymiar godzin greki na kursie zwyczajnym Wydziału Teologii KUL nie dał odpowiedniego przygotowania. Jeden nasz student zacisnął zęby, znalazł korepetytorkę, opłacił jakieś specjalne kursy i nadrobił grekę. Drugi przeniósł się na inny uniwersytet, gdzie nie żądano takiej znajomości greki.

Miałem sporo greki w Gnieźnie na dwuletnich studiach filozofii. Zaopatrzyłem się w słownik i niekiedy zaglądałem do greckiego Nowego Testamentu. Daje to więcej satysfakcji i dobrego samopoczucia niż naukowo twórczego pożytku. Dopiero komentarze fachowców pozwalają mi dostrzec niuanse znaczące dla moich poszukiwań. Czy więc warto było aż tyle inwestować w grekę? Kiedykolwiek pojawia się poważniejszy problem, i tak muszę zaprosić się na kawę do kolegi-biblisty.

Hebrajki uczono mnie w Krakowie. Bardzo chciałem się jej nauczyć – możliwie najwięcej. Niestety, nauczanie tego przedmiotu było żałosne. Po krakowskiej hebrajce, ja, uniwersytecki profesor teologii nie umiem przesylabizować hebrajskiego tekstu, zapomniałem liter alfabetu. Oczywiście, część studentów kombinuje, jak uciec przed hebrajką i greką, ale część serio pragnie się ich nauczyć. Nie mogę uwolnić się od żalu w stosunku do mojego profesora hebrajki. Jeśli moi koledzy profesorowie mieli więcej szczęścia do lektoratu hebrajskiego, to raczej jest ich niewielu, a nawet ci najszczęśliwsi pod tym względem znają hebrajski jak leśniczy puszcze litewskie (by użyć słów Mickiewicza): „zna je tylko po wierzchu, ich postać, ich lice...” Szansa docierania do właściwego sensu hebrajskich tekstów Biblii pozostaje dla nich również w kawie u kolegi „starotestamentowca”. Nie mam jednak odwagi postulować promocji hebrajki i greki (oczywiście także łaciny) w programach wyższych seminariów duchow-



nych. Mocniejszy akcent na języki biblijne przeniósłbym na pierwsze lata uniwersyteckich studiów teologicznych, zwłaszcza na teologii systematycznej (specjalizacja biblijna pozostaje poza dyskusją).

Zawsze pozostają do konsultacji komentarze, których w Polsce, dzięki Bogu, przybywa. Systematyzując w metodologicznym podręczniku źródła teologii naliczyłem ich 16, dzieląc na dwie wielkie grupy: natchnione i nie natchnione. W grupie „natchnione” znalazło się jedno tylko źródło, oczywiście Pismo Święte. W drugiej grupie znalazła się cała piętnastka reszty źródeł: symbole wiary, liturgie, wiara ludu Bożego (*sensus fidei*), nauczanie soborów, nauczanie papieża *ex cathedra* i nauczanie Kościoła rozproszonego po świecie (biskupów i synodów), nauczanie ojców i pisarzy Kościoła, zwyczajne nauczanie papieży, historię Kościoła, prawo kościelne, sztukę sakralną, nauczanie teologów, literaturę piękną, znaki czasu, człowieka, wiarę oraz doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich. Teoretycznie nie trudno było autorowi podręcznika systematykowi przyznać zdecydowany priorytet Biblii, w praktyce jednak ma z tym poważne kłopoty. Przeżyłem życie pracując w teologii systematycznej i ekumenicznej i mogę wyznać, że moje odnoszenie się do Pisma Świętego było specyficzne. Z braku własnych studiów biblijnych oraz z braku znajomości biblijnych języków odnosiłem się do Pisma Świętego raczej pośrednio, poprzez monografie, studia, opracowania tematyczne, poprzez dokumenty nauczycielskiego urzędu Kościoła. Musiała towarzyszyć takiej drodze świadomość własnej małości i bezradności.

Trudne to problemy. Pociągniemy je z okazji następnego jubileuszu.

## JULIUSZ STANISŁAW SYNOWIEC OFMCONV – WSPOMNIENIA UCZNIA

Na początku chciałbym zaznaczyć, że przelanie na papier moich wspomnień, związanych z postacią tak barwną jak o. Juliusz jest zadaniem bardzo trudnym. Nie sposób bowiem opisać całej złożoności kontaktów jakie istniały, istnieją i zawsze będą istnieć pomiędzy nauczycielem a jego uczniem.

Na początku chciałbym się cofnąć myślą wstecz o niecałe dziesięć lat, do roku 1995, w którym to rozpocząłem swoje studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów, aby opisać, jak w ogóle doszło do spotkania pomiędzy mną a o. Juliuszem.

W tym to 1995 roku po raz pierwszy zetknąłem z całą kadrą profesorską, jak również z dużą, bo ponad 100-osobową wspólnotą studencką. Gdy skończyłem pierwszy rok filozofii, moje zainteresowanie Pismem Świętym urosło do tego stopnia, że postanowiłem rozpocząć naukę języka hebrajskiego. W pierwszym miesiącu po rozpoczęciu drugiego roku moich studiów, wczesnym popołudniem poszedłem na pierwszą lekcję tego języka. Wtedy to właśnie po raz pierwszy osobiście spotkałem o. Juliusza. Muszę przyznać, że to spotkanie utkwiło w mojej pamięci. O. Juliusz od początku postawił nam bowiem bardzo wysokie wymagania. Już na pierwszej lekcji poznaliśmy cały alfabet hebrajski wraz z systemem samogłosek, tak że mogliśmy już czytać po hebrajsku. Na następną zaś lekcję musieliśmy przygotować pięć pierwszych wersetów z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Z czystym sumieniem można więc powiedzieć, że o. Juliusz wymagał i nadal wymaga bardzo dużo od swoich uczniów. Jego uczniowie muszą dużo pracować, chcąc przygotować się na wykłady, ćwiczenia lub egzaminy.

Z drugiej jednak strony, o. Juliusz jest nie tylko człowiekiem stanowczym i wymagającym, ale również i człowiekiem łagodnym i wyrozumiałym. Te właśnie cechy jego charakteru dawały się poznać jego studentom w czasie wykładów z Pisma Świętego Starego Testamentu czy też na lekcjach języka hebrajskiego. Z perspektywy swojego własnego doświadczenia mogę powiedzieć, że na po-

czątku miałem stosunkowo duże trudności z opanowaniem podstaw tego języka. O. Juliusz jednak zawsze, nie zrażając się tymi trudnościami, był w stanie wytłumaczyć mi zawilości hebrajskiego w sposób jasny i zrozumiały. Z wyrozumiałością korygował moje błędy, ze spokojem podchodził do różnych moich niepowodzeń (i to nie tylko tych „językowych”), prosząc, abym się nie zrażał lecz przede wszystkim pracował, bo „każdy, kto się z porażki podnosi, wygrywa”. Słowem był on nie tylko dla mnie, ale także i dla wszystkich studentów troskliwym, wymagającym i dobrym ojcem, który nie tylko uczył nas dogłębnego rozumienia Pisma Świętego, ale również trudnej sztuki nie załamывania się niepowodzeniami z jednej strony, oraz zachowywania umiaru w przeżywaniu chwil sukcesu z drugiej. O. Juliusz był dla swoich studentów tym, który swoim słowem, przykładem i postawą uczył nie tylko trudnej sztuki życia, ale również poprzez szacunek, okazywany swoim studentom uczył nas i szacunku dla innego człowieka.

Podkreślał również bardzo znaczenie pracowitości w naszym życiu. Niejednokrotnie słyszałem jak mówił, że praca kształtuje charaktery i przyczynia się do budowania dobra w naszym życiu. Sam dawał tego przykład pracując niezmiernie nad kolejnymi, bardzo cennymi książkami i artykułami z dziedziny teologii biblijnej, czym przyczynił się do wzbogacenia biblistyki polskiej. Jego pozycje na temat np. Pięcioksięgu, Dzieła Deuteronomistycznego, Ksiąg Mądrościowych czy Księgi Psalmów należą do najlepszych w Polsce.

Muszę przyznać, że czasami trudno jest mi oddać za pomocą słów tego, co mówi przepełnione wdzięcznością serce człowieka, który miał to szczęście aby na swojej drodze życia spotkać takiego człowieka jak o. Juliusz Stanisław Synowiec. To jeden z powodów dla którego to wspomnienie może wydawać się nieco krótkie. Jednak chciałbym teraz wyrazić swoją wdzięczność dla o. Juliusza za cały ten trud, którego się podjął, wychowując nas do miłości Boga i bliźniego i za to dobro, którym nas obdarzył. Bóg zapłać.

Czasami jednak żal ściska serce, że te chwile, które przeżyłem razem z o. Juliuszem na nauce i na wspólnych rozmowach już nie wrócą.

## WSPOMNIENIA Z SEMINARIUM NAUKOWEGO ZE STAREGO TESTAMENTU

Rozpoczynając trzeci rok studiów w naszym seminarium, każdy alumn jest zobowiązany wybrać sobie seminarium naukowe i zdecydować, z jakiej dziedziny w zakresie studiów filozoficzno-teologicznych pragnie napisać pracę magisterską. Przyznam się, że decyzja nie była łatwa, ale trzeba było ją podjąć w miarę szybko, tak aby nie tracić cennego czasu. Po namyśle razem z o. Stanisławem Rochowiakiem postanowiliśmy zgłosić się na seminarium naukowe ze Starego Testamentu, które prowadził o. Juliusz Synowiec. Wiedzieliśmy, że o. Juliusz jest wymagający (rok wcześniej o. Juliusz prowadził z nami wykłady z historii Izraela). Poza tym starsi bracia, którzy byli na seminarium ze Starego Testamentu, uprzedzili nas o wymogach, jakie stawiał o. Juliusz nie tylko w czasie pisania pracy, ale już na samym początku, tj. przy przyjęciu na seminarium, co jeszcze bardziej potęgowało nasze obawy.

Pamiętam do dzisiaj rozmowę z o. Juliuszem o przyjęcie na seminarium. Zapytał nas jakie mieliśmy oceny z historii Izraela. Na szczęście nie były złe, więc ten etap weryfikacyjny przebyliśmy raczej z łatwością. Drugim kryterium przyjęcia na seminarium była znajomość języków obcych, dlatego też utkwiło mi w pamięci pytanie o. Juliusza o dobrą znajomość przynajmniej jednego języka. Po naszej twierdzącej odpowiedzi, nasz przyszły promotor, wyjaśnił nam, jak bardzo potrzebna jest znajomość języka obcego w pisaniu pracy ze Starego Testamentu. Bardzo szybko okazało się, że miał rację, gdyż większość wartościowych artykułów i opracowań do naszych prac była obcojęzyczna.

O. Juliusz był wymagający. Już pierwsze spotkanie na seminarium uświadomiło nam, że nie będzie łatwo. Początkowo razem z o. Stanisławem Rochowiakiem byliśmy sprawdzani pod względem znajomości języków obcych – otrzymaliśmy odpowiednie teksty do tłumaczenia. Natomiast starsi bracia (było ich chyba 4) odbywali seminarium swoim tokiem, omawiając postępy w pisaniu prac. Oczywiście przy omawianiu ich prac wiele uczyliśmy się, zwłaszcza

jeżeli chodzi o metodykę. Z początkowej fazy seminarium naukowego może szczególnie utkwiły mi w pamięci zachęty o. Juliusza do solidnego „wzięcia się do roboty”, tak aby w miarę szybko napisać pracę i mieć później „święty spokój”. Pamiętam też, że o. Juliusz usilnie nas mobilizował do nauki języków obcych, „które zawsze nam mogą się przydać” – jak twierdził.

Dodatkowym obowiązkiem seminarzystów o. Juliusza była systematyczna nauka języka hebrajskiego. Zajęcia odbywały się co dwa tygodnie na przemian z seminarium. Każdy semestr kończył się egzaminem z wpisem do indeksu, a przebrnąć przez taki egzamin było nie lada wysiłkiem. Przyznam po wielu latach, że nauka dodatkowego języka sprawiała mi wiele trudności i wymagała wielu godzin uczenia się w ciągu 4 lat. Mam jednak satysfakcję, że poznałem jeszcze jeden język i że skorzystałem z ofiarności o. Juliusza, bo przecież tak naprawdę nie musiał mieć z nami tych dodatkowych zajęć.

Po jakimś czasie otrzymaliśmy od o. Juliusza propozycje tematów naszych prac. Temat mojej pracy dotyczył Księgi Estery, a konkretnie rodzaju literackiego tego dzieła. Przyznaję, że wtedy była to dla mnie jeszcze „czarna magia”, nawet trudno mi było określić w której części ST znajduje się Księga Estery. Początkowo byłem trochę zły, gdyż o. Stanisław Rochowiak otrzymał temat związany z psalmem 32. Wydawało mi się wtedy, że to będzie łatwiejsze, chociażby dlatego, że psalm 32 jest o wiele krótszy niż Księga Estery. Jednak bardzo szybko prywatna lektura i wykłady o. Juliusza ze ST na temat gatunków literackich w Biblii nastawiły mnie optymistycznie i „bojowo” do postawionego zadania. Zresztą na koniec okazało się, że moja praca była o wiele łatwiejsza do napisania (tak mi się wydaje), niż praca o. Stanisława.

Rozpocząłem pracę w dwóch kierunkach, zresztą za poradą o. Juliusza. Jeden kierunek związany był z poszukiwaniem odpowiednich materiałów, potrzebnych do napisania pracy, drugi natomiast dotyczył tłumaczenia z języka angielskiego artykułu, odnoszącego się do pracy, który otrzymałem od o. Juliusza. W tej kwestii o. promotor okazał się moim dobrodziejem, ponieważ dysponował bibliografią i artykułami, które mogłem wykorzystać i chętnie je udostępniał. W dużej mierze moja praca skupiała się na tłumaczeniu artykułów z języków: angielskiego, włoskiego i francuskiego. Tutaj chcę też nadmienić o naszej solidarności z o. Stanisławem Rochowiakiem, ponieważ często pomagaliśmy sobie w tłumaczeniach – on pomagał mi z języka niemieckiego, a ja jemu z włoskiego i angielskiego. Byłem pełen podziwu dla o. Stanisława, ponieważ będąc w potrzebie i nie mogąc doczekać się pomocy z mojej strony, sam nauczył się biernej znajomości języka angielskiego.

Na koniec trzeciego roku studiów dzięki zachętom i pomocy o. Juliusza mogłem poszczycić się napisaniem dużej części pierwszego rozdziału mojej pracy. Myślę, że na tym etapie o. Juliusz był z nas zadowolony, gdyż widział, że wzięliśmy się ostro do pracy i pewien jej etap wykonaliśmy.

Na czwartym roku studiów zmieniła się sytuacja na seminarium. Ze wszystkich „uczniów” o. Juliusza zostaliśmy tylko we dwóch, tzn. ja i o. Stanisław Rochowiak. O. promotor chyba był trochę zmartwiony, chociaż może mi się tak wydawało. Bardzo żałował odejścia z seminarium naukowego karmelity, o. Leszka Pawlaka, który rokował wielkie nadzieje, ale przez swoich przełożonych został wysłany na dalsze studia do Irlandii. Natomiast bracia franciszkanie, uczestniczący wcześniej w zajęciach, odeszli z zakonu. To, że zostaliśmy we dwóch na seminarium, miało dobre i złe strony. Z jednej strony o. Juliusz mógł skupić uwagę przede wszystkim na naszych pracach, ale z drugiej strony musieliśmy częściej przygotowywać się do wystąpień na seminarium i relacjonowania postępów w pisaniu prac.

Myślę, że bardzo żyliśmy się wtedy z o. Juliuszem. Zresztą w seminarium krążyły wypowiedzi, że jesteśmy umiłowanymi uczniami o. Juliusza. Wydaje mi się, że nie były one złośliwe, a jedynie wyrażały nasze relacje z promotorem. O. Juliusz dużo nam pomagał w pisaniu prac, szybko poprawiał to, co napisaliśmy i dawał wiele cennych wskazówek.

Jeżeli chodzi o poprawę prac, to o. Juliusz wprowadził innowacje techniczne, związane z rozwojem komputeryzacji. Napisaną część pracy zanosiliśmy o. Juliuszowi na dyskietce; on nanosił poprawki, które później należało uwzględnić. Przyznam, że taka metoda bardzo ułatwiała pracę nam i o. Juliuszowi. Zresztą o. Juliusz pozostał w mojej pamięci z tamtego okresu jako najbardziej postępowy człowiek w klasztorze w dziedzinie komputeryzacji. Wiele razy podczas naszych spotkań na zajęciach informował nas o nowych programach komputerowych, o nowych pozycjach biblijnych na dyskietkach, takich jak Pismo Św. w oryginalnych językach, komentarze i konkordancje. Wszystkimi tymi nowinkami komputerowymi dzielił się z nami, a sam wykorzystywał je do swojej pracy naukowej.

To, że razem z o. Stanisławem Rochowiakiem byliśmy na seminarium naukowym u o. Juliusza, wcale nas nie nobilitowało ani nie dawało nam żadnych przywilejów. Na egzaminach ze ST nasz promotor wymagał od nas takiego samego przygotowania jak od innych braci, a nawet może lepszego. Pamiętam, że raz za słabo przygotowałem się z języka hebrajskiego. Egzamin polegał na znajomości tłumaczenia wcześniej przerobionych tekstów z Biblii Hebrajskiej. Jedno tłumaczenie nie szło mi za bardzo, więc o. Juliusz powiedział, żebym przyszedł jeszcze raz zdawać, żeby mi mógł z czystym sumieniem postawić dobrą ocenę, a nie naciaganą. Z jednej strony było mi wstyd i za kilka dni umiałem wszystko śpiewająco, a z drugiej uświadomiłem sobie, że o. Juliuszowi zależało, abym dobrze nauczył się języka, bo przecież bez żadnych przeszkód mógł mi zaliczyć na jakąś marną ocenę, tym bardziej, że był to nadobowiązkowy przedmiot. Mobilizacja z jego strony wyszła mi na dobre i wpłynęła pozytywnie również na pisanie postępującej dosyć szybko pracy, chociaż tłumaczeń do pracy raczej przybywało niż ubywało.

Piąty rok studiów i seminarium naukowego w tym czasie to intensywna praca nad finalizacją naszych prac magisterskich. Jak już wspomniałem na początku, mój temat okazał się o wiele łatwiejszy niż temat o. Stanisława, który zmagał się dosyć intensywnie z egzegezą psalmu, ale z pomocą o. Juliusza radził sobie dzielnie.

Wtedy powiększyła się też liczba seminarzystów – zgłosiło się dwóch kapucynów, którzy wyrazili chęć pisania prac magisterskich u o. Juliusza. Utkwiła mi w pamięci forma weryfikacji ich znajomości języków obcych. O. Juliusz po prostu zabrał ich do naszej czytelnicy i zapytał jakimi językami władają. Jeden odpowiedział, że zna język angielski, drugi, że niemiecki. Profesor wyciągnął z półki jakąś książkę w języku angielskim, polecił czytać i tłumaczyć, później wyciągnął książkę w języku niemieckim i polecił to samo uczynić. Dodam, że obaj weryfikację przeszli pozytywnie.

Powoli finalizowałem moją pracę. W zasadzie na koniec piątego roku studiów pracę miałem gotową. O. Juliusz stwierdził, że napisany tekst należy pozostawić na dłuższy czas i później powrócić do niego – na nowo przeczytać i wyłapać ewentualne błędy. Tak też się stało. Później do pracy dołączyłem indeks analityczny, do czego zachęcał mnie o. promotor. Również o. Stanisław finalizował swoją pracę, tak że na wiosnę na szóstym roku studiów, gdy nadszedł termin oddania prac magisterskich, razem z karmelitą byliśmy jedynymi z naszego roku, którzy oddali swoje prace w wyznaczonym terminie. Zadowolony był o. Juliusz, zadowoleni byliśmy również my. Recenzent z PAT-u ocenił nasze prace wysoko: moją na ocenę bardzo dobrą, o. Stanisława na ocenę bardzo dobrą z wyróżnieniem. Myślę, że to było najlepszą nagrodą dla o. Juliusza za włożony wysiłek.

Gdy dzisiaj po tylu latach wspominam te wszystkie wydarzenia, jeszcze bardziej doceniam pracę o. Juliusza. Wielu mu zawdzięczam, dlatego moją wdzięczność chcę wyrazić poprzez te krótkie wspomnienia z czasu, w którym mnie wiele nauczył.

## SPIS TREŚCI

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| Listy gratulacyjne .....                                   | V  |
| Laudacja – o. prof. Z. Kijas OFMConv .....                 | XI |
| Migawki z życia Jubilata .....                             | XV |
| Bibliografia naukowa o. dra Juliusza Synowca OFMConv ..... | I  |

## TEOLOGIA

|                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Stanisław Bazyliński OFMConv                                                                                                                  |     |
| “I will bless YHWH in every time”: the Composition of Psalm 34 .....                                                                          | 5   |
| Paulin W. Sotowski OFMConv                                                                                                                    |     |
| Przedstawienie się Jezusa w Nazarecie<br>czyli refleksje teologiczne nad Łk 4, 14-22 .....                                                    | 17  |
| Piotr Gryziec OFMConv                                                                                                                         |     |
| Ciało „wydane” i krew „wylana” – kwestia niespójności pomiędzy filologią<br>a teologią formuły konsekracyjnej w <i>Mszale rzymskiej</i> ..... | 25  |
| Piotr Bielenin OFMConv                                                                                                                        |     |
| Maryja Niepokalana w myśli teologicznej franciszkanów .....                                                                                   | 39  |
| Paweł Salamon OFMConv                                                                                                                         |     |
| Praktyczne wskazania dla spowiedników różnych grup penitentów .....                                                                           | 51  |
| Marian Gołąb OFMConv                                                                                                                          |     |
| <i>Vetera et nova</i> eklezjalnej tożsamości życia konsekrowanego .....                                                                       | 61  |
| Ryszard Wróbel OFMConv                                                                                                                        |     |
| Czteropoziomowy model interpretacji tekstu biblijnego<br>– wskazania praktyczne z przykładem .....                                            | 73  |
| Franciszek Solarz OFMConv                                                                                                                     |     |
| Szczepan Krajewski OFMConv jako teolog fundamentalista .....                                                                                  | 101 |

## HISTORIA

|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Leon Benigny Dyczewski OFMConv                                                                               |     |
| Konieczność posługi intelektualnej dla ciągłości haryzmatu<br>i kulturalnej spuścizny franciszkańskiej ..... | 131 |
| Symeon Józef Barcik OFMConv                                                                                  |     |
| Henryk Górczany OFMConv (1885-1928) .....                                                                    | 151 |



|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| Juliusz St. Synowiec OFMConv                               |     |
| Wspomnienia o Albercie Wojtczaku OFMConv (1907-1962) ..... | 165 |

## FRANCISZKANIZM

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| Zdzisław J. Kijas OFMConv                           |     |
| Pasyjność duchowości franciszkańskiej .....         | 173 |
| Piotr Jordan Śliwiński OFMConv                      |     |
| Habit franciszkański – refleksje filozoficzne ..... | 185 |
| Marek Fiałkowski OFMConv                            |     |
| Franciszkanin w kancelarii parafialnej .....        | 197 |

## VARIA

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Józef Lizun OFMConv                                                                                                          |     |
| Bartłomieja z Bolonii (zm. po 1294 r.) koncepcja iluminacji .....                                                            | 205 |
| Andrzej Zając OFMConv                                                                                                        |     |
| Słowo pisane w mentalności Średniowiecza .....                                                                               | 223 |
| M. Baranowski OFMConv                                                                                                        |     |
| Na nowo odkryć Mari. Odkrycia archeologiczne w Mari a studia biblijne .....                                                  | 233 |
| Zbigniew Suchecki OFMConv                                                                                                    |     |
| La tutela penale della dignità della persona umana<br>nei discorsi di Giovanni Paolo II al Tribunale della Rota Romana ..... | 249 |
| Wiesław Bar OFMConv                                                                                                          |     |
| Obowiązek służby wojskowej w państwie Izrael a <i>sprzeciw sumienia</i> .....                                                | 297 |
| Roman Banasik OFMConv                                                                                                        |     |
| Kształtowanie się wzorca ojcostwa w rodzinie macierzystej .....                                                              | 313 |

## WSPOMNIENIA

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| Damian Synowiec OFMConv                                          |     |
| Pod opieką cudami i łaskami Jaśniejącej .....                    | 329 |
| Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv                          |     |
| Juliusz Synowiec, czyli jak uprawiać teologię .....              | 343 |
| Janusz Janowiak OCarm                                            |     |
| O. Juliusz Stanisław Synowiec OFMConv – wspomnienia ucznia ..... | 351 |
| Adam Mączka OFMConv                                              |     |
| Wspomnienia z seminarium naukowego ze Starego Testamentu .....   | 353 |

# TABLE OF CONTENTS

|                                                           |          |
|-----------------------------------------------------------|----------|
| <b>Bibliography of dr. Juliusz Synowiec OFMConv .....</b> | <b>1</b> |
|-----------------------------------------------------------|----------|

## THEOLOGY

|                                                                                   |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Stanisław Bazyliński OFMConv</b>                                               |            |
| <b>“I will bless YHWH in every time”: the Composition of Psalm 34 .....</b>       | <b>5</b>   |
| <b>Paulin W. Sotowski OFMConv</b>                                                 |            |
| <b>Jesus’ Introduction in Nazareth:</b>                                           |            |
| <b>theological Reflections on Lk 4: 14-22 .....</b>                               | <b>17</b>  |
| <b>Piotr Gryziec OFMConv</b>                                                      |            |
| <b>Body „Given Up” and Blood „Shed” – the Question of Disunity</b>                |            |
| <b>between Philology and Theology of Consecration Canon in Roman Missal .....</b> | <b>25</b>  |
| <b>Piotr Bielenin OFMConv</b>                                                     |            |
| <b>Mary the Immaculate in the Theological Thought of Franciscans .....</b>        | <b>39</b>  |
| <b>Paweł Salamon OFMConv</b>                                                      |            |
| <b>Practical Instructions in Confessions of various Penitent Groups .....</b>     | <b>51</b>  |
| <b>Marian Gołąb OFMConv</b>                                                       |            |
| <b>“Vetera et nova” of Ecclesiastical Identity in the consecrated Life .....</b>  | <b>61</b>  |
| <b>Ryszard Wróbel OFMConv</b>                                                     |            |
| <b>Four-level Model of Interpreting biblical Text:</b>                            |            |
| <b>practical Guide with Example .....</b>                                         | <b>73</b>  |
| <b>Franciszek Solarz OFMConv</b>                                                  |            |
| <b>Father Szczepan Krajewski OFMConv as Theologian Fundamentalist .....</b>       | <b>101</b> |

## HISTORY

|                                                                        |            |
|------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Leon Benigny Dyczewski OFMConv</b>                                  |            |
| <b>The Need for Use of intellectual Aid</b>                            |            |
| <b>to perpetuate the Franciscan Charisma and cultural Legacy .....</b> | <b>131</b> |
| <b>Symeon Józef Barcik OFMConv</b>                                     |            |
| <b>Fr. Henryk Górczany, OFM Conv (1885-1928) .....</b>                 | <b>151</b> |
| <b>Juliusz St. Synowiec OFMConv</b>                                    |            |
| <b>Reflections about Albert Wojtczak OFMConv (1907-1962) .....</b>     | <b>165</b> |

## THE FRANCISCAN'S ISSUES

|                                                              |            |
|--------------------------------------------------------------|------------|
| Zdzisław J. Kijas OFMConv                                    |            |
| <b>Element of Passion in Franciscan Spirituality .....</b>   | <b>173</b> |
| Piotr Jordan Śliwiński OFMCap                                |            |
| <b>The Franciscan Habit: philosophical Reflections .....</b> | <b>185</b> |
| Marek Fiałkowski OFMConv                                     |            |
| <b>A Franciscan in the Parish Office .....</b>               | <b>197</b> |

## VARIA

|                                                                                                                         |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Józef Lizun OFMConv                                                                                                     |            |
| <b>Bartholomew from Bologna (died after 1294) and His Concept of Illumination .....</b>                                 | <b>205</b> |
| Andrzej Zając OFMConv                                                                                                   |            |
| <b>The Word Written in Medieval Mentality .....</b>                                                                     | <b>223</b> |
| M. Baranowski OFMConv                                                                                                   |            |
| <b>Rediscovering Mari: archeological Discoveries in Mari and biblical Studies .....</b>                                 | <b>233</b> |
| Zbigniew Suchecki OFMConv                                                                                               |            |
| <b>The penal Protection of the human Person in Speeches of John Paul II<br/>to the Tribunal of the Roman Rota .....</b> | <b>249</b> |
| Wiesław Bar OFMConv                                                                                                     |            |
| <b>Duty of Serving in Israel's Army and the Conscientious Objector .....</b>                                            | <b>297</b> |
| Roman Banasik OFMConv                                                                                                   |            |
| <b>Developing a Father Role-model in the modern Family .....</b>                                                        | <b>313</b> |

## REFLECTIONS

|                                                                                   |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Damian Synowiec OFMConv                                                           |            |
| <b>Under the Protection of the Miracles and Graces of the Radiating One .....</b> | <b>329</b> |
| Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv                                           |            |
| <b>Juliusz Synowiec, in Other Words, How to consider Theology .....</b>           | <b>343</b> |
| Janusz Janowiak OCarm                                                             |            |
| <b>Fr. Juliusz Synowiec OFMConv – Reflections of a Student .....</b>              | <b>351</b> |
| Adam Mączka OFMConv                                                               |            |
| <b>Reflections from a Seminar on the Old Testament .....</b>                      | <b>353</b> |







ISSN 1427-292X