

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 26

rok 2017

nr 2

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (UAM, Poznań)
prof. dr hab. Elio kard. Sgreccia (em. przewodniczący Papieskiej Akademii Życia, Rzym)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (CKK, UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź)
prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)
o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym)
prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief

ks. dr Jarosław Pater (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński, ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr Marcin Pietrzyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. dr Roman Piwowarczyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)
mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)
mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Łódzkich Studiów Teologicznych Kwartalnika jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6865255, 42 6648800
e-mail: redakcja-1st@wsd.lodz.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

LITURGIA I PAMIĘĆ

LITURGY AND MEMORY

Redaktor naukowy/Scientific editor
ks. Karol Litawa

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I WYKŁADY

abp Marek Jędraszewski, *Chrzest Polski* 7

ks. Karol Litawa, *Tajemnica sakramentu chrztu w celebracjach liturgicznych 1050-lecia Chrztu Polski w archidiecezji łódzkiej* 21

*

ks. Grzegorz Dziewulski, *Prawo naturalne w ujęciu Jana Pawła II* 37

ks. Tomasz Kaczmarek, „*Mysterium iniquitatis*”: prześladowanie duchowieństwa katolickiego przez systemy totalitarne 55

ks. Piotr Mazurkiewicz, *Krzyż antropologiczny a unijna polityka* 69

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Wolność warunkowana cnotą: moralne podstawy wspólnotowego ładu politycznego w dawnej Rzeczypospolitej* 91

Jacek Salij OP, *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu* 103

ROZPRAWY

ks. Waldemar Bartocha, *Historia i teologia chrzcielnicy* 111

ks. Daniel Brzeziński, „*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*” – księga wciąż nie odkryta 123

ks. Mateusz Potoczny, *Praxis i teologia chrztu w liturgicznej tradycji syro-orientalnej* 135

ks. Kazimierz Matwiejuk, *Baptyzmalny charakter Wigilii Paschalnej* 151

ks. Andrzej Megger, *Confirmation – is it still the sacrament of Christian initiation?* 173

ks. Jacek Nowak, *Inicjacja chrześcijańska w liturgii pogrzebu* 189

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 201

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES AND LECTURES

- Abp. Marek Jędraszewski, *The Baptism of Poland* 7
fr. Karol Litawa, *The mystery of the sacrament of baptism in the liturgical celebrations of the 1050th anniversary of baptism of Poland in the archdiocese of Łódź* 21

*

- fr. Grzegorz Dziewulski, *Natural law in the interpretation of John Paul II* 37
fr. Tomasz Kaczmarek, *"Mysterium iniquitatis": persecution of Catholic clergy by totalitarian systems* 55
fr. Piotr Mazurkiewicz, *Anthropological crisis and EU politics* 69
Dorota Pietrzyk-Reeves, *Liberty conditioned by virtue: moral foundations of a community political order in the First Polish Republic* 91
Jacek Salij OP, *The natural law and the positive law according to St. Thomas Aquinas* 103

DISSERTATIONS

- fr. Waldemar Bartocha, *The history and theology of a baptismal bowl* 111
fr. Daniel Brzeziński, *The "Rite of Christian Initiation of Adults" – an undiscovered book* 123
fr. Mateusz Potoczny, *Praxis and theology of baptism in the Syro-Oriental liturgical tradition* 135
fr. Kazimierz Matwiejuk, *Baptismal character of the Paschal Vigil* 151
fr. Andrzej Megger, *Confirmation – is it still the sacrament of Christian initiation?* 173
fr. Jacek Nowak, *Christian initiation in the liturgy of funeral* 189

*

- Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 201

ABP MAREK JĘDRASZEWSKI

Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań

CHRZEST POLSKI¹

Słowa kluczowe: Chrzest Polski, Mieszko I, państwo polskie, Kościół katolicki, chrześcijaństwo, tożsamość narodowa

1. Pierwsze historyczne wzmianki na temat Polski. 2. Decyzja Mieszka I. 3. Następstwa Chrztu Polski. 4. Znaczenie jedności narodu, państwa i Kościoła

1. PIERWSZE HISTORYCZNE WZMIANKI NA TEMAT POLSKI

W *Roczniku kapitulnym krakowskim (dawnym)*, prowadzonym przy katedrze wawelskiej już od XI w., znajdujemy dwa niezwykle cenne zapisy, odnoszące się do samych początków państwa polskiego. Pierwszy z nich brzmi: *DCCCCCLXV [Nongenti sexaginta quinque] Dobrouka ad Meskonem venit* – „965 Dąbrówka przybyła do Mieszka”. Natomiast drugi odnosi się do wydarzenia późniejszego o rok: *DCCCCCLVI [Nongenti sexaginta sex] Mesco dux Polonie baptizatur* – „966 Mieszko książę Polski przyjmuje chrzest”².

W naszej polskiej historii znamy tylko jedną datę, która odnosi się do wydarzenia, jakie nastąpiło jeszcze wcześniej, tzn. przed 966 rokiem. Chodzi o 963 r., w którym książę Mieszko I dwukrotnie poniósł klęskę w bitwach z Wichmanem, saskim hrabią i banitą, stojącym na czele pogańskich Wieleatów. W jednej z nich poległ nieznany z imienia brat Mieszka. Dodać należy, że cztery lata później, w 967 r., Mieszko I już jako chrześcijański władca pokonał Wichmana. Jak podaje kronikarz Widukind z Korbei, śmiertelnie ranny Wichman oddał swój miecz księciu Polan, a ten, jako *amicus imperatori* – „przyjaciel cesarza”, przesłał go Ottonowi I Wielkiemu, który wtedy przebywał w Rzymie. W dowód wdzięczności rok później Mieszko I uzyskał dla swego państwa biskupstwo. To niezmiernie znaczące wydarzenie odnotował w swej kronice Thietmar, pisząc, że w 968 r. *Polonia coepit habere episcopum* – „Polska zaczęła posiadać biskupa”. Ten pierwszy biskup nosił imię Jordan, a jego

¹ Artykuł jest opracowaniem wykładu, który autor wygłosił 18 października 2016 r., w siedzibie Biblioteki Polskiej w Paryżu.

² A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1: *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014, 61.

siedzibą stał się Poznań. Ustanowienie w państwie Polan biskupstwa, które bezpośrednio podlegało Rzymowi, podkreślało jego prestiż i niezależność w odniesieniu zarówno do Niemiec, jak i Czech. Wystarczy wspomnieć, że arcybiskupstwo w Magdeburgu zostało powołane do istnienia również w 968 r., ale kilka miesięcy później niż biskupstwo w Poznaniu, natomiast w Pradze czeskiej dopiero w 973 r., co oznacza, że Praga czekała na nie prawie sto lat, od 875 r., kiedy to Bożywoj przyjął chrzest z rąk św. Metodego.

Jak więc łatwo zauważyć, pisane dzieje Polski zaczynają się od lat: 963, 965, 966, 968. Równocześnie lata te związane są z jej chrztem i początkami dziejów chrześcijaństwa na jej ziemiach: lata 963 i 965 prowadziły do przyjęcia chrztu przez księcia Mieszka I, 966 r. jest czasem tego wydarzenia, natomiast 968 r. przyniósł pierwszą jego doniosłą dla Polski konsekwencję. Natomiast o tym, co było przedtem, wiemy jedynie na podstawie wykopalisk archeologicznych, których znaczenie wzrosło zwłaszcza w ostatnich latach, kiedy zaczęto stosować badania dendrochronologiczne. Pozwoliły one na bardzo dokładne datowanie drewnianego budulca, z którego na ziemiach Polan wznoszono liczne grody obronne, a pośród nich jeszcze dzisiaj budzące podziw swoim ogromem w: Poznaniu, Gnieźnie, Gieczu, Grzybowie i na Ostrowie Lednickim. Stąd wiemy, że grody te powstały w stosunkowo krótkim czasie, w latach 920–940, że były one niezwykle jak na owe czasy przedsięwzięciem inżynierskim, że świadczą one o wielkiej sile i wspaniałej organizacji ówczesnego państwa Polan, że wskazują na jego szybkie wewnętrzne przebudowywanie, polegające na wychodzeniu ze struktur rodowo-plemiennych i na przechodzeniu w organizację o charakterze państwowym. Poza tym jednak o Polsce i jej początkach odnoszących się do czasów przedchrześcijańskich nie wiemy dosłownie nic. Nie wiemy nic, zwłaszcza gdy chodzi o religijne wierzenia pogańskie żyjących jeszcze przed 966 rokiem Polan. Jak pisze prof. Andrzej Nowak, jeden z najwybitniejszych współczesnych historyków polskich, szybki wybór drogi Polski ku Rzymowi sprawił, że „nie ma Polski przedchrześcijańskiej”. Czas zawarty między powstaniem państwa ok. 940 r. a przyjęciem przez niego chrześcijaństwa w 966 r. był czasem zaledwie jednego pokolenia. „Zabrakło [więc] czasu nie tylko na utrwalenie, ale nawet na wykorzenienie jakiegś pogańskiej tożsamości polskiej. Wiemy, że były silne pogańskie centra kultu: na Łysej Górze, na górze Ślęzy, kilka na Pomorzu, także Gniezno pełniło taką funkcję na kilka dekad wcześniej, jeszcze zanim zbudowano w nim piastowski gród. Ale tylko raczej przez analogie z relacjami na temat połabskich i ruskich tradycji pogańskiej Słowiańszczyzny możemy konstruować nasze wyobrażenia na temat kształtów i znaczeń owych kultów”³. Jak nieco wcześniej zauważa w swym dziele prof. Nowak: „podkreślić warto raz jeszcze, jak nagle się pojawia i odnajduje od razu w geopolitycznym i symbolicznym pejzażu swojej epoki państwo Mieszka. Wyskakuje na scenę historii jak Atena z głowy Zeusa – od razu w pełnej zbroi. Żadnego nie mamy w historii pisanej przedstawienia czasu dochodzenia do tego przełomowego momentu. Energia, z jaką Polska [...] wkracza do historii, jest zdumiewająca. [...] Stąd to wrażenie wybuchu, historycznego *big-bandu* na ziemiach między Odrą i Wisłą”⁴.

³ Tamże, 84–85.

⁴ Tamże, 64.

Poza rokiem 966, w którym Mieszko I przyjął chrzest, nie wiemy nic pewnego ani co do dokładnej daty tego wydarzenia, ani co do jego miejsca, ani co do szafarza tego sakramentu. Powszechnie przyjmuje się jednak, że była to Wielka Sobota, która wtedy przypadała 14 kwietnia. Równie powszechnie odrzuca się teorie, według których Mieszko miał przyjąć chrzest poza swoim państwem, np. w Pradze lub Ratyźbonie. Większość współczesnych historyków, w tym prof. K. Ożóg, opowiada się raczej za Poznaniem, nie wykluczając jednak ani Gniezna, ani tym bardziej Ostrowa Lednickiego. Wielu z nich sądzi również, że chrztu udzielił Mieszkowi kapłan o imieniu Jordan, który jako kapelan Dobrawy przybył z nią z Czech do Polski i który dwa lata później został pierwszym biskupem z siedzibą w Poznaniu, zaczynając w ten sposób historię polskiej hierarchii.

2. DECYZJA MIESZKA I

Według powszechnej opinii historyków, ulegających dziewiętnastowiecznemu paradygmatowi scjentyistycznemu, decyzja księcia Polan, Mieszka, o przyjęciu chrztu wynikała z jego rachub czysto politycznej natury. W świetle ich opracowań Mieszko I wyłania się jako niezwykle przenikliwy polityk, prawdziwy mąż stanu, niemalże wizjoner dziejowy. Zapewne kimś takim w jakiejś mierze on był. Bez jego w pełni wolnej i suwerennej decyzji o otwarciu się na chrześcijaństwo nie byłoby Polski. A była to wtedy decyzja najlepsza z możliwych. Po dwóch klęskach w bitwach z Wichmanem, zagrożony kolejnymi atakami ze strony pogańskich Wieletoń i Wolinian, które mogłyby doprowadzić do upadku jego państwa, Mieszko I nie wybrał sojuszu z również pogańską jeszcze wtedy Rusią czy pogańskimi Węgrami, ani też z chrześcijańskim Cesarstwem Niemieckim Ottona I, lecz z chrześcijańskim władcą Czech, Bolesławem I Srogim, biorąc w 965 r. za żonę jego córkę Dobrawę. Gdyby nie Mieszkowa opcja na rzecz chrześcijaństwa, nie wiadomo nawet, czy lud zamieszkujący Mieszkowe państwo w ogóle by przetrwał. Z ogromnym prawdopodobieństwem trzeba by nawet stwierdzić: zostałby skazany na zagładę. Wystarczy spojrzeć na smutny los pogańskich Słowian połabskich, którzy ostatecznie w XII w. niemal zupełnie zniknęli z areny dziejów pod wpływem niemieckiego *Drang nach Osten* – „parcia na wschód”. Zostały jedynie po nich takie nazwy, jak Berlin czy Sprewa⁵. Gdyby natomiast Mieszko I nie wybrał „ścieżki czeskiej”, prowadzącej go do chrześcijaństwa, a opowiedział się za „ścieżką niemiecką”, stałby się zapewne lennikiem Cesarstwa, a realna niepodległość jego państwa znajdowałaby się pod wielkim znakiem zapytania.

⁵ Nazwa Berlin wywodzi się od prasłowiańskiego słowa brl, które oznaczało bagno lub moczary. Stąd sądzi się, że Berlin był miastem znajdującym się na bagnach. Z kolei według hipotezy Reinholda Trautmanna, Berlin jest zniekształconą nazwą Bralin, za czym przemawia m.in. zapis w dokumencie z 1215 r. nazwy tej miejscowości jako Braline. Z kolei nazwa ta pochodzi od nazwy osobowej Bral, czyli skróconej formy słowiańskiego imienia złożonego Bratosław. Słowiański charakter Berlina podkreśla ponadto fakt, że jego dzisiejsza dzielnica Köpenick znajduje się na miejscu dawnego słowiańskiego grodu o nazwie Kopanica. Natomiast nad rzeką Sprewą żyło plemię Słowian połabskich, zwanych się Sprewianami.

Zdając sobie sprawę z wagi rozważań o charakterze geopolitycznym, nie możemy jednak nie brać pod uwagę również zagadnień o charakterze religijnym, które odnoszą się do chrztu Mieszka I. Jego decyzja o otwarciu się na chrześcijaństwo musiała wynikać najpierw z tego, że uświadomił sobie zupełnie inne znaczenie pojęcia „Bóg” – inne niż w powszechnych dotąd mu znanych i zapewne przez niego podzielanych pogańskich wierzeniach. Był to Bóg Trójjedyny, który objawił się w życiu i nauczaniu, w śmierci i zmartwychwstaniu Wcielonego Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Mieszko I nie tylko uświadomił sobie zupełnie innego Boga, ale przede wszystkim w Niego uwierzył – z wszystkim tej wiary konsekwencjami, odnoszącymi się do wizji człowieka, jego zadań i jego powołania, a także w odniesieniu do siebie samego jako chrześcijańskiego władcy. Z tym właśnie zagadnieniem próbował się zmierzyć prof. Nowak, stwierdzając, że najtrudniejszym do wyrażenia i opisania problemem jest „kwestia duchowego, zbawczego sensu chrześcijaństwa dla tych, którzy przyjmują naukę Chrystusa. Mieszko z pewnością brał pod uwagę kwestie polityczne, kiedy decydował się na chrzest. Ale czy nie zastanawiał się też nad tym, co przyjęcie nowej wiary znaczyć może dla niego osobiście, jaki sens nadaje jego życiu, jaką mu daje nadzieję? To dotyczy nie tylko samego władcy w 966 r., ale po Mieszku kolejnych pokoleń mieszkańców państwa, którym rządzić będą jego spadkobiercy, a wyposażać duchowo będą następcy pierwszych księży przyjętych na gnieźnieńskim i poznańskim dworze. To nie tylko wybór politycznej drogi, nie tylko wybór kultury, nie tylko nawet historycznej tożsamości, ale wybór wiary – na oczekiwaną wieczność”⁶.

Z przyjęciem przez Mieszka I chrześcijaństwa wiązało się jednak dla z niego niemałe osobiste ryzyko. Jak podkreśla amerykański historyk Philip Earl Steele, społeczeństwo ówczesnych Polan było całkowicie pogańskie. Książę musiał zatem liczyć się z ogromną niechęcią mu, lub wręcz wrogą reakcją. Podobnie zresztą było w przypadku innych europejskich władców tamtego czasu, którzy opowiedzieli się za chrześcijaństwem: władca duński Harald Klak został wygnany, a książę obodrzycki Gotszalk zamordowany. Przyjęcie chrześcijaństwa było także nieopłacalne ekonomicznie. Najbardziej dochodowym towarem w Europie byli wtedy niewolnicy, a Mieszko I jako chrześcijański władca musiał zrezygnować z tego sposobu zasilania skarbnicy państwowej. Co więcej, książę Polan wyraźnie wyszedł przed szereg. Jego państwo było otoczone państwami pogańskimi, na jego ziemiach nie odbyła się żadna chrześcijańska wyprawa misyjna. Tymczasem przyjął on chrzest. Musiało się za tym kryć jego głębokie osobiste nawrócenie, polegające na tym, że uwierzył w to, iż chrześcijański Bóg jest silniejszy od bożków pogańskich, którym dotychczas oddawał cześć. Zapewne wielce przekonującym argumentem dla niego, że tak właśnie jest i że nie musi obawiać się zemsty i gniewu pogańskich bogów, musiało być jego decydujące zwycięstwo nad Wichmanem w 967 r., a zatem tuż po przyjęciu chrztu⁷. Potem przyszły kolejne sukcesy: do swego państwa Mieszko I przyłączył Śląsk, Małopolskę z Krakowem, Mazowsze i Pomorze. Gdy umierał w 992 r., jego państwo było trzykrotnie większe niż wtedy, gdy je, około 960 r., obejmował. Te niewątpliwie

⁶ A. Nowak, dz.cyt., 85.

⁷ Por. Ph.E. Steele, *Nawrócenie i chrzest Mieszka I*, Kraków: Wydawnictwo Avalon 2016², 59–77.

wielkie osiągnięcia musiały również przekonywać jego wojów i jego dwór, a także jego podwładnych, że chrześcijański Bóg jest ponad wszystkimi bogami. Przecież właśnie jako chrześcijański władca Mieszko I odniósł największe sukcesy. Natomiast, będąc jeszcze pogańskim księciem, ponosił klęski. W jakiejś mierze historia Mieszka I jest odbiciem historii Konstantyna Wielkiego, który przez bitwę przy moście Mulwijskim w 312 r. ujrzał na niebie krzyż, a pod nim napis: *In hoc signo vinces* – „W tym znaku zwyciężysz”. Konstantyn nakazał swoim wojskom przyjąć ten znak, a po świetnym zwycięstwie nad Maksencjuszem uwierzył w chrześcijańskiego Boga i stał się wielkim protektorem tej religii, mimo że w wymiarze czysto politycznych kalkulacji na tym tracił. Konstantyn był jednak głęboko przekonany o tym, że sam „Bóg powierzył mu misję propagowania prawdziwej wiary i zaprowadzenia zgody między wierzącymi. Na tym polega szczęście imperium. Jeśli się nie wywiąże z tej misji, to – jak podkreślał – Bóg go osobiście ukarze”⁸. Dlatego konsekwentnie wprowadzał do swego państwa etyczne zasady wynikające z chrześcijańskiej wiary, w tym między innymi: zabronił walki gladiatorów i zniósł karę śmierci przez ukrzyżowanie, zabronił wypalania znaków na czołach niewolników, a niedzielę ustanowił świętem w całym cesarstwie.

Podobnie prawdziwie, a nie tylko powierzchownie, uwierzył Mieszko I. Zwyciężał w znaku krzyża, usuwając ze swoich ziem posągi pogańskich bożków i z ogromną konsekwencją wprowadzając do swego państwa zasady chrześcijańskiej wiary. W przejmujący sposób ukazują to dwa słynne obrazy. Pierwszy z nich to dzieło Januarego Suchodolskiego ze Złotej Kaplicy w Katedrze Poznańskiej, zawierające znamienity podpis: *Mieczysław I kruszy bałwany*. Natomiast drugi obraz wyszedł spod pędzla Jana Matejki. Otwierał on cykl *Dzieje cywilizacji w Polsce* i pierwotnie miał nosić tytuł Chrzest króla Mieczysława. Jednakże Matejko postanowił temu jednostkowemu faktowi nadać znaczenie bardziej uniwersalne, wskazując na jego kulturowe i cywilizacyjne dla Polski następstwa. Dlatego też namalowanemu obrazowi dał ostatecznie tytuł *Zaprowadzenie chrześcijaństwa*. Jego centralną postacią jest Mieszko I, który wspiera się lewą ręką o potężny, górujący nad całością kraju Polan, krzyż. W prawej ręce dzierży miecz, symbolizujący jego władzę. Lewa noga księcia depcze leżący na ziemi rozbity posąg pogańskiego bożka. Takie ujęcie postaci Mieszka mówi o jego determinacji w opowiedzeniu się za nową wiarą. Księżę Polan daleko odbiegał pod tym względem od węgierskiego księcia Gejzy, ojca króla Stefana Wielkiego, który oficjalnie, ze względów politycznych, dał się wprowadzić ochrzcić, ale potajemnie nadal czcił swoich pogańskich bogów. Nic nie wiemy o tym, aby taka religijna dwoistość zachodziła u Mieszka. Dostępne nam dokumenty jednoznacznie wskazują na to, że Mieszko I był jednoznacznym monoteistą. Z kolei po lewej stronie obrazu Matejki dominuje postać oracza, którego drewniany pług ciągnie para wołów. Jest to symboliczna zapowiedź nowego sposobu uprawiania ziemi, trójpolówki, którą w XII w. wprowadzili do Polski cystersi – a szerzej: symboliczny obraz otwarcia się Polski na cywilizacyjne zdobycze kultury zachodniej. Natomiast w centrum

⁸ Por. tamże, 34.

obrazu znajduje się grupa czterech osób: wpatrzeni w siebie kobieta i mężczyzna, a obok nich z jednej strony dziecko, a z drugiej starzec. Artysta chciał przez te postaci wskazać na zupełnie nowy porządek społeczny, który wprowadziło chrześcijaństwo, a który jest oparty na rodzinie monogamicznej, a nie poligamicznej, jak to było u pogańskich Słowian. Właśnie poprzez rodzinę zaczyna się prawdziwa rewolucja obyczajowa, znajdująca swój fundament w chrześcijaństwie.

Philip Earl Steele podkreśla dobroczynny wpływ Dobrawy, gdy chodzi o przyjęcie przez Mieszka samego sakramentu chrztu. Tym samym amerykański historyk przywrócił należną rangę dwom wczesnośredniowiecznym dokumentom, które z przyczyn ideologicznych były dotąd lekceważone, lub wręcz odrzucane przez scjentystycznie nastawionych historyków. Za nim poszli tej miary współcześni polscy historycy, co Krzysztof Ożóg i Andrzej Nowak. Do tych dokumentów należy najpierw świadectwo niemieckiego kronikarza Thietmara z Merseburga (975–1018). Mimo swej otwartej niechęci wobec dynastii Piastów, Thietmar podkreślał dobroć czeskiej księżniczki, zauważając przy okazji, że jej imię wywodzi się od słowa „dobra”. O niej samej pisał tak: „Owa wyznawczyni Chrystusa, widząc swego małżonka pogrążonego w wielorakich błędach pogaństwa, zastanawiała się usilnie nad tym, w jaki sposób mogłaby go pozyskać dla swojej wiary. Starła się go zjednać na wszelkie sposoby, nie dla zaspokojenia trzech żądz tego zepsutego świata, lecz dla korzyści wynikających z owej chwalebnej i przez wszystkich wiernych pożądanej nagrody w życiu przyszłym. Pracowała więc nad nawróceniem swego małżonka i wysłuchał jej miłościwy Stwórca. Jego nieskończona łaska sprawiła, że ten, który Go tak srogo prześladował, pokajał się i pozbył na ustawiczne namowy swej ukochanej małżonki jadu przyrodzonego pogaństwa, chrztem świętym zmywając plamę grzechu pierworodnego”. Autorem drugiego dokumentu był słynny Gal Anonim. Jego zapis w *Kronice polskiej* utrwalił pewną tradycję przekazywaną z pokolenia na pokolenie na dworze dynastii Piastów. Według niej, „w końcu [Mieszko] zażądał w małżeństwo jednej bardzo dobrej chrześcijanki z Czech, imieniem Dąbrówka. Lecz ona odmówiła poślubienia go, jeśli nie zarzuci owego zdrożnego obyczaju i nie przyrzeknie zostać chrześcijaninem. Gdy zaś on [na to] przystał, że porzuci ów zwyczaj pogański i przyjmie sakramenta wiary chrześcijańskiej, pani owa przybyła do Polski z wielkim orszakiem [dostojników] świeckich i duchownych, ale nie pierwszej podzieliła z nim łożę małżeńskie, aż powoli a pilnie zaznajamiając się z obyczajem chrześcijańskim i prawami kościelnymi, wyrzekł się błędów pogaństwa i przeszedł na łono matki-Kościola [...]. Pierwszy więc książę polski Mieszko dostał łaski chrztu za sprawą wiernej żony; a dla sławy jego i chwały w zupełności wystarczy [jeśli powiemy], że za jego czasów i przez niego Światłość niebiańska nawiedziła królestwo polskie”. Nie bez powodu Jan Paweł II nazwał Dobrawę „matką chrześną polskiego Narodu”⁹.

Zdumiewać może skuteczność chrystianizacji Polski, które to dzieło – mimo oporów, zwłaszcza w postaci tzw. reakcji pogańskiej z 1034 r., która wybuchła tuż

⁹ *Kronika Thietmara (Thietmari merseburgiensis episcopi chronicon)*, IV, tłum. z łac. M.Z. Jedlicki, Kraków 2002, 82; 84.

po śmierci Mieszka II – zostało zasadniczo zakończone w XIII w., kiedy na terenie całego kraju wprowadzono rozwiniętą sieć parafii. Zdaniem prof. K. Ożoga, skuteczność ta wynikała głównie z tego, że pierwsi polscy władcy – Mieszko I, Bolesław Chrobry, Mieszko II – byli ludźmi głębokiej wiary, którzy zgodnie z ogólnie panującymi wtedy w Europie przekonaniem uważali, że monarcha „jest odpowiedzialny za umacnianie wiary wśród swoich poddanych i za ich zbawienie”¹⁰. Stąd zarówno Bolesław Chrobry w Kronice i czynach książąt, czyli władców polskich Galla Anonima, jak i Mieszko II w liście dedykacyjnym księżnej lotaryńskiej Matyldy zostali ukazani jako monarchowie spełniający wymagania idealnego władcy chrześcijańskiego. W swym podejściu do wiary i do Kościoła pierwsi władcy polscy, poczynawszy od Mieszka I, zdecydowanie odbiegali od cynicznie wyrachowanej postawy Henryka IV, który w celu osiągnięcia korony królewskiej w 1593 r. wypowiedział słynne zdanie „Paryż wart jest mszy” (*Paris vaut bien une messe*), przechodząc niemal z dnia na dzień z kalwinizmu na katolicyzm.

3. NASTĘPSTWA CHRZTU POLSKI

Historyk Jerzy Łojek stwierdził, że decyzja Mieszka I o przyjęciu chrztu „jest po dziś dzień najważniejszym i najbardziej decydującym posunięciem polityczno-kulturowym w całej historii Polski”. Trudno się dziwić temu stwierdzeniu. Przyjęcie chrztu przez Mieszka stało się bowiem nie tylko początkiem dziejów chrześcijaństwa w Polsce, ale również początkiem dziejów naszego narodu i naszego państwa. Doniosłość decyzji Mieszka I jednoznacznie ocenił Ojciec Święty Jan Paweł II, gdy 20 czerwca 1983 r. po raz pierwszy jako papież nawiedził Poznań. Podczas sprawowanej wtedy wobec milionowej rzeszy pielgrzymów Mszy świętej powiedział: „Zdaję sobie sprawę, że miejsce, na którym stoję, odegrało podstawową rolę nie tylko w historii chrześcijaństwa, ale także w historii państwa i kultury polskiej. Katedra pod wezwaniem świętych Apostołów Piotra i Pawła świadczy o tym, że od początku Kościół na tej ziemi piastowskiej i w całej Polsce związał się z Rzymem. Z Rzymem – nie tylko jako stolicą Piotra, ale także – *jako ośrodkiem kultury*. Stąd też kultura polska posiada znamiona nade wszystko zachodnio-europejskie”¹¹.

Tym stwierdzeniem Papież podkreślił fundamentalną orientację Polski, jej wiary i związanej z nią kultury i polityki, na Rzym, bez czego po dzień dzisiejszy nie można zrozumieć polskiej tożsamości. Szczególnym ważnym wyrazem tej orientacji – i to już u samych początków istnienia państwa polskiego – było oddanie przez Mieszka I w 992 r. swego państwa pod opiekę papieństwa, na mocy dokumentu *Dagome iudex*. Dokument ten, jak pisze prof. Nowak: „Okazał się niezwykle trwały jako drogowskaz polityki – a może nie tylko polityki władców Polski. Wobec potęgi i ambicji bezpośredniej dominacji ze strony zachodniego sąsiada – cesarstwa, Pol-

¹⁰ K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2015, 209.

¹¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej w Poznaniu*, 20 czerwca 1983 r., w: tenże, *Pokój tobie, Polsko, Ojczyzno moja!*, *Druga pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, 16–23 VI 1983, Warszawa 1983, 124.

ska oddaje się w opiekę drugiego istotnego autorytetu w łacińskiej Europie: Stolicy św. Piotra. W ten sposób próbuje chronić niezależność, ale także wskazuje trwałą wektor głębszej orientacji – duchowa stolica Polski, jej kulturowy biegun jest w Rzymie, nie w Akwizgranie, Kwedlinburgu czy (wieki później) Berlinie. [...] Praprawnuk Mieszka, Bolesław zwany Szczodrym (albo Śmiałym) będzie w obozie [...] papieża [Grzegorza VII] – przeciw cesarzowi. I ten wybór jeszcze tyle razy w naszej historii będzie się nie tylko powtarzał, ale i potwierdzał...”¹².

Myśl prof. Nowaka w pewnej mierze rozwinął Dariusz Karłowicz, publikując w „Teologii Politycznej” esej noszący tytuł: *My, Rzymianie*. Stwierdzał on tam między innymi: „Świadomi tego czy nie – religii nauczyliśmy się od św. Augustyna, polityki od Marka Tulliusza [Cycerona], rolnictwa zaś od cystersów (a więc od Ksenofonta i Wergiliusza). Dlatego od mistrzów Uniwersytetu Jagiellońskiego przez Kochanowskiego po Iwaszkiewicza, Herlinga, Herberta i Kubiaka w tej sprawie panuje zgoda. Polak nie musi jechać do Rzymu, by się w Rzymie znaleźć. Kto o tym zapomni, ten – jak pan Twardowski – znajdzie się w diabło niezręcznie sytuacji. [...] To wartość duszy polskiego szlachcica – polskiej duszy. Kultura polityczna i duchowa zbudowana została na osi Północ-Południe. Optyka Wschód-Zachód może ją uzupełnić, ale nie może jej zastąpić”¹³.

Gdybyśmy umiejscowiali Polskę jedynie na linii Wschód-Zachód, to dla zachodniego sąsiada będziemy ciągle gadającymi po łacinie Irokezami, jak z charakterystycznym dla siebie „wdziękiem”, czyli typowym dla siebie cynicznym sarkazmem, powiedział o Polakach król pruski Fryderyk II Wielki. Zresztą to patrzeć na nas z góry przez Niemców miało swą niemal odwieczną tradycję – Fryderyk II był jej po prostu kolejnym znaczącym przedstawicielem. O „pysze Teutonów” wobec Polan pisał już na początku XI w. biskup merseburski i zarazem kronikarz Thietmar, mimo iż był on wyraźnie nieprzychylny zarówno samemu Bolesławowi Chrobremu, jak i jego polityce prowadzącej do pełnej suwerenności Polski wobec cesarstwa¹⁴. Z kolei dla wschodniego naszego wielkiego sąsiada, czyli dla Rosji, Polska jawiła się jako zaprzaniec wierzgający „przeciw naturalnej jedności słowiańskiej rodziny”¹⁵.

Tymczasem zapatrzona w Rzym i rzymskość Polska od samego początku odróżniała się od swych sąsiadów trzema niezwykle ściśle powiązanymi ze sobą elementami: katolicyzmem, republikanizmem i łacińskością. Zarówno dla Niemiec, jak i dla Rosji te elementy były nie tylko obce i niezrozumiałe, ale wręcz wrogie, natomiast dla Polski i Polaków stanowiły i po dzień dzisiejszy stanowią ich kulturowe DNA. Bez osi Północ-Południe po prostu nie potrafilibyśmy siebie zrozumieć.

Symbolicznym urzeczywistnieniem tych trzech elementów w dziejach Polski stał się Piotrków Trybunalski. To właśnie w tym mieście rodził się i kształtował polski republikanizm. Jak bowiem przekazał nam Jan Długosz, w 1468 r. w Piotr-

¹² A. Nowak, dz.cyt., 98; 99.

¹³ D. Karłowicz, *Ta karczma Rzym się nazywa (My, Rzymianie)*, Teologia Polityczna 2015, nr 8, 22.

¹⁴ Por. A. Nowak, dz.cyt., 91–92.

¹⁵ Por. D. Karłowicz, art.cyt., 16.

kowie odbył się pierwszy Sejm walny Królestwa Polskiego, w którym wzięli udział posłowie wybrani na sejmikach ziemskich. Składał się on z dwóch izb: senatu i izby poselskiej oraz z trzech stanów sejmujących, to znaczy króla, senatorów i posłów. Urzeczywistniał się w nim zatem model ustroju mieszanego, który opierał się – jak pisał Dariusz Karłowicz: „na koncepcji równowagi i względnego samoograniczenia wszystkich konstytutywnych dla państwa żywiołów politycznych. Jeśli więc mówimy, że polską wyobraźnię polityczną zarówno na poziomie teorii, jak i praktyki zdominował duch rzymski – to znaczy to przede wszystkim wizję Polski jako Rzeczypospolitej (*res publica*), a więc wspólnoty wolnych, podmiotowych obywateli żyjących pod rządami równego dla wszystkim prawa (a nie woli władcy)”¹⁶. Z kolei rzymski katolicyzm sprawiał, że ta wspólnota wolnych obywateli czuła się moralnie zobowiązana do urzeczywistniania Polski jako ich dobra wspólnego.

Owa specyfika polskiego kulturowego DNA, polegająca na tym, że jej republikanizmu nie można oddzielić od rzymskiego katolicyzmu „z jego augustyńską wizją dwóch państw: ziemskiego i Bożego”, objawiła się również w instytucji Trybunału Głównego Koronnego (*Iudicium Ordinarium Generale Tribunalis Regni*), który dla Wielkopolski, na mocy decyzji króla Stefana Batorego od 1578 r. zaistniał w Piotrkowie. Jest niezmiernie charakterystyczne, że podczas obrad Trybunału był obecny obraz Matki Bożej Trybunalskiej. Wynoszony z kościoła farnego do kaplicy sądowej, miał on swoją obecnością przyczyniać się do tego, aby wyroki, jakie wtedy zapadały, były sprawiedliwe i nikomu nie czyniły krzywdy. W każdym razie do Matki Bożej modlili się wtedy wszyscy: sędziowie, pokrzywdzeni, oskarżeni, skazańcy i zwykli mieszkańcy Piotrkowa. Była to swoista katolicka pieczęć dokonanego wówczas, właśnie w 1578 r., oddzielenia władzy sądowniczej od ustawodawczej i wykonawczej – oddzielenia, które pod opieką Matki Bożej Trybunalskiej urzeczywistniało się do czasów drugiego rozbioru Polski w 1792 r. Wtedy to zaborcy znieśli Trybunał w Piotrkowie, uderzając w jedną z głównych instytucji, które wyrosły z obcego im i niezrozumiałego dla nich rzymskiego ducha polskiego narodu. I ten ich gest jest także symboliczny.

Zapatrzenie Polski w Rzym sprawiało, że bynajmniej nie zasklepiała się ona w sobie. Przeciwnie, jej tożsamość była równocześnie otwarta na chrześcijański uniwersalizm. Poprzez to służyła ona Europie – i to w najbardziej szlachetnym, a jednocześnie najbardziej ofiarnym wymiarze tej służby.

Przyjąwszy chrzest, od samego początku Polska czuła się współodpowiedzialna wraz z innymi państwami Europy za dalszą jej chrystianizację. Przy tym nie tyle ważna była narodowość misjonarzy, ile bardziej głoszenie innym narodom zbawczej prawdy o Chrystusie. Zresztą Polska własnych misjonarzy jeszcze nie miała. Dlatego też syn Mieszka I, Bolesław Chrobry, wspierał w 997 r. biskupa wywodzącego się z Czech, św. Wojciecha, w jego misji skierowanej w stronę pogańskich Prusów. Podobnie polski książę okazał pomoc niemieckiemu biskupowi Brunonowi z Kwerfurtu, który jedenaście lat później udał się z ponowną misją do Prus, a rok później,

¹⁶ Tamże, 20.

w 1009, wraz z osiemnastoma towarzyszami poniósł męczeńską śmierć w ziemi Jadźwingów. W swym *Liście do cesarza Henryka II* Bruno podkreślał wagę otrzymanej od Bolesława Chrobrego pomocy. Równocześnie kierował pod adresem niemieckiego władcy naglące wezwanie, będące wyrzutem wobec jego opieszałości: „Ty zaś nie chciej zwlekać z udzieleniem wszelkiej rady i pomocy w nawracaniu Luciców i Prusów, jak przystoi pobożnemu królowi, ponieważ teraz za natchnieniem Ducha Świętego powinniśmy się zabrać do pracy nad nawracaniem twardych serc tych pogan, niezmordowanie poświęcać wszelki trud i wysiłek pod opieką walczącego Piotra”¹⁷. Tego rodzaju zarzutu wobec księcia Bolesława nie mógł postawić Bruno z Kwerfurtu w imię prawdy, ale także w imię osobistej do niego przyjaźni.

Swój najbardziej znaczący wkład w chrystianizację Europy wniosła Polska, kiedy w XIV w. przyczyniła się do chrztu Litwy. Panowie małopolscy nakłonili ówczesnego króla Polski, którym była jeszcze niepełnoletnia Jadwiga Andegaweńska, do zerwania zaręczyn z również niepełnoletnim Wilhelmem z dynastii Habsburgów i do wyjścia za mąż za wielkiego księcia litewskiego Władysława Jagiełłę. Królowa Jadwiga wbrew swej gorącej miłości do Wilhelma przystała na to. Dobro chrześcijaństwa i dobro Polski były dla niej ważniejsze od osobistych pragnień i upodobań. W 1386 r. Jagiełło został ochrzczony w Kościele katolickim, a rok później chrzest przyjęło całe jego państwo.

Unia Polski z Wielkim Księstwem Litewskim, zapoczątkowana w 1385 r. w Krewie, a potwierdzona unią lubelską w 1569 r., sprawiła, że powstała Rzeczpospolita Obojga Narodów. Jej wschodnie granice stały się równocześnie wschodnimi granicami Europy. Broniąc ich przez wieki przed atakami Tatarów i Turków, Polska zasłużyła sobie na nazwę *antemurale christianitatis* – „przedmurza chrześcijaństwa”, którym to tytułem obdarzali ją tacy wybitni humaniści europejscy, jak: Filip Buonaccorsi, zwany Kallimachem, Sebastian Brant, Niccolò Machiavelli i Erazm z Rotterdamu. Według powszechnego przekonania europejskich elit, Polska stała na straży chrześcijańskiej Europy. Tę samą myśl wyraził papież Innocenty XI, który w obliczu tureckiego zagrożenia zabiegał o pomoc króla Jana III Sobieskiego. W 1678 r. w liście do polskiego Senatu nazwał Polskę *prevalidum ac illustre christianitatis Reipublicae propugnaculum* – „potężną i wspaniałą osłoną chrześcijańskiej Rzeczypospolitej”. Te określenia znalazły całkowite potwierdzenie, gdy w 1683 r. Sobieski pokonał wojska tureckie pod Wiedniem, a następnie pod Parkanami. Nie ulega też żadnej wątpliwości, że podobną rolę odegrała Polska również w 1920 r., powstrzymując pod Warszawą i ostatecznie pokonując w bitwie nad Niemnem wojska bolszewickie.

4. ZNACZENIE JEDNOŚCI NARODU, PAŃSTWA I KOŚCIOŁA

Polska jest chyba jedyna pośród narodów Europy, której dzieje zaczęły się od przyjęcia chrześcijaństwa, które z kolei przyczyniło się do utworzenia polskiej pań-

¹⁷ Brunon z Kwerfurtu, *List do króla Henryka II (Epistola Brunonis ad Henricum regem)*, tłum. K. Abgarowicz, w: w.kki.com.pl/pioint/przemysl/dzieje/bruno/list.htm (dostęp: 31.03.2017).

stwowości. Wynika z tego trudna do przecenienia rola Kościoła w historii Polski. Nie znaczy to jednak, że była ona zamknięta na ludzi innych narodowości, religii i wyznań. W przeciwieństwie do innych krajów Europy Zachodniej, prowadzących niekiedy politykę skierowaną przeciwko Żydom, Polska otwarła się na ich obecność już w XIII w. Wiek później, w 1334 r., król Kazimierz Wielki wyciągnął Żydów spod jurysdykcji prawa niemieckiego, na skutek czego gminy żydowskie bezpośrednio zaczęły podlegać sądom królewskim. Sam Kazimierz Wielki był uznawany za protektora Żydów w Polsce. Stąd Żydzi nazwali wtedy Polskę *paradisus Judeorum* – „rajem Żydów”, a Królestwo Polskie stało się prawdziwą „ziemią obiecaną” dla ludów semickich wygnanych z całej Europy. Zwłaszcza w okresie Rzeczypospolitej Obojga Narodów jej ogromny obszar był zamieszkiwany przez przedstawicieli wielu narodowości, a Polska cieszyła się opinią kraju prawdziwie tolerancyjnego. Ostatni król z dynastii Jagiellonów, Zygmunt August I, z jednej strony przyjął uchwałę Soboru Trydenckiego podczas Sejmu w Parczewie w 1564 r., a z drugiej podkreślał to, że nie jest panem sumień swoich obywateli. Taka postawa sprawiła, że Polska uniknęła tragicznych wojen religijnych, które były następstwem reformacji.

W czasach, gdy pod koniec XVIII w. na skutek zaborów przestało istnieć państwo polskie, głównym czynnikiem, który przez 123 lata niewoli bronił tożsamości polskiego narodu, był Kościół katolicki. Można by nawet stwierdzić, że Polska jako naród ocalała właśnie dzięki niemu. W okresie zaborów naród polski był bowiem poddawany, z jednej strony, brutalnej akcji germanizacyjnej, zwłaszcza w okresie *Kulturkampfu*, natomiast z drugiej strony nie mniej silnej rusyfikacji. W procesie wynarodawiania Polaków obydwaj zaborcy posługiwali się także czynnikiem religijnym: Prusy protestantyzmem, a Rosja prawosławiem, utrudniając przy tym, jak tylko było można, życie Kościoła katolickiego. Stąd w założeniach rosyjskich władz zaborczych symbolem rosyjskiego panowania na ziemiach polskich stał się wznieiony w latach 1894–1912 na placu Saskim, w samym centrum Warszawy, ogromny sobór św. Aleksandra Newskiego, a w Poznaniu monumentalny pomnik Ottona von Bismarcka, inicjatora *Kulturkampfu*. Trudno się zatem dziwić, że obydwie te pomniki zostały rozebrane w latach dwudziestych XX w., tuż po odzyskaniu przez Polskę niepodległości.

Podobnie znaczącą rolę w obronie narodu polskiego odegrał Kościół katolicki, gdy w latach drugiej wojny światowej (1939–1945) Polska ponownie utraciła swoją państwowość, a później aż do 1989 r., kiedy znajdowała się pod dominacją radziecką, była pozbawiona pełni swej suwerenności. Obydwaj zaborcy, z jednej strony hitlerowskie Niemcy, a z drugiej strony Związek Sowiecki, konsekwentnie dążyli do fizycznej likwidacji „polskich panów”. Tym razem czynili to nie tylko w imię walki z narodem polskim, ale także w imię walki z Bogiem i z chrześcijaństwem. Hitleryzm podjął tę walkę jako system neopogański, natomiast sowioci jako wyznawcy ideologii ateistycznej. Polscy księża ginęli lub byli wysyłani do obozów koncentracyjnych zarówno jako polscy inteligenci, jak i urzędowi przedstawiciele Kościoła katolickiego. Dlatego też liczbowe straty polskiego duchowieństwa były proporcjonalnie największe pośród całej polskiej inteligencji. A jednak księża pozostali nieugięci, a ich patriotyczna postawa stała się natchnieniem dla pozostałej części naro-

du. Tak było aż do 1989 roku. Do chlubnej historii najnowszych dziejów Kościoła w Polsce przeszli nie tylko kardynał Stefan Wyszyński i kardynał Karol Wojtyła oraz arcybiskup Antoni Baraniak, ale także bł. ks. Jerzy Popiełuszko i ostatni w 1989 r. zamordowani przez funkcjonariuszy SB księża: Stefan Niedzielak, Stanisław Suchowolec i Sylwester Zych. O nich wszystkich trzeba pamiętać i ich wspominać.

Raz jeszcze wracamy do tej szczególnej jedności dziejów Kościoła, narodu i państwa w Polsce. Kiedy w tym roku uroczystości przeżywamy 1050. rocznicę Chrztu naszej Ojczyzny, pragniemy z dumą powiedzieć: taka właśnie jest Polska i jako taka w imię europejskiej tolerancji pragnie być rozumiana i uszanowana.

BIBLIOGRAFIA

- Brunon z Kwerfurtu, *List do króla Henryka II (Epistola Brunonis ad Henricum regem)*, tłum. K. Abgarowicz, w: w.kki.com.pl/pioinf/przemysl/dzieje/bruno/list.htm (dostęp: 31-03-2017).
- Gall Anonim, *Kronika polska*, tłum. z łac. R. Grodecki, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1975.
- Karłowicz D., *Ta karczma Rzym się nazywa (My, Rzymianie)*, Teologia Polityczna 2015, nr 8, 15–26.
- Łojek J., *Chrzest Polski*, w: tenże, *Kalendarz historyczny: polemiczna historia Polski*, Warszawa: „Alfa-Wero” 1994.
- Merseburg D. von, *Kronika Thietmara (Thietmari merseburgiensis episcopi chronicon)*, tłum. z łac. M.Z. Jedlicki, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas” 2002.
- Nowak A., *Dzieje Polski*, t. 1: *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków: Wydawnictwo Biały Kruk 2014.
- Ożóg K., 966. *Chrzest Polski*, Kraków: Wydawnictwo Biały Kruk 2015.
- Steele Ph.E., *Nawrócenie i chrzest Mieszka I*, Kraków: Wydawnictwo Avalon 2016².

THE BAPTISM OF POLAND

Summary

This paper is a historical reflection concerning the origins of the statehood of Poland. The author refers to a number of scientific studies and shows the meaning of baptism for the unity of the State of Mieszko I. It can be said that in the history there is no pre-Christian Poland, because it is this religion which became the bond of national identity of Polish people. In his study the author pointed out political sensitivity of the first sovereign of Poland. However, the decision to adopt the Christian religion was probably not motivated by political calculations but was the result of the personal conversion of the prince of the Western Polans. This statement seems to be rooted not only in the written sources but also in the non-verbal national tradition, expressed – for example – in some eminent artistic works. The author emphasizes that Christian Poland from the very beginning was distinguished from its neighbours by three essential elements: catholicity, republicanism and latinism. Those elements ensured that Christian universalism became one of the main characteristics of Poland. In the last part of the study the author focuses on mutual relations between the Church and Polish statehood and on the role which the Catholic faith played in the maintenance of the Polish national identity.

Key words: Baptism of Poland, Mieszko I, Poland, Catholic Church, Christianity, national identity

Nota o Autorze

Arcybiskup **Marek JĘDRASZEWSKI** – metropolita krakowski, w latach 2012–2016 metropolita łódzki, profesor zwyczajny nauk teologicznych, doktor habilitowany nauk humanistycznych, wieloletni profesor Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu i kierownik Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym UAM. Zastępca Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski. W Konferencji Episkopatu Polski pełni ponadto następujące funkcje – jest przewodniczącym Rady Naukowej, członkiem: Rady Stałej KEP, Sekcji Nauk Filozoficznych Komisji Nauki Wiary, Komisji Wychowania Katolickiego, Rady ds. Duszpasterstwa Młodzieży, a także delegatem KEP ds. Duszpasterstwa Akademickiego. Jest także Wielkim Kanclerzem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Jest przewodniczącym Komisji ds. Katechezy, Szkół i Uniwersytetów Rady Konferencji Biskupich Europy (CCEE). 30 listopada 2013 r. Ojciec Święty Franciszek włączył go na okres pięciu lat do grona członków Kongregacji Wychowania Katolickiego.

KS. KAROL LITAWA

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

Instytut Teologiczny, Łódź

TAJEMNICA SAKRAMENTU CHRZTU W CELEBRACJACH LITURGICZNYCH 1050-LECIA CHRZTU POLSKI W ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ

Słowa kluczowe: chrzest, 1050. rocznica chrztu Polski, liturgia chrzcielna, Archidiecezja Łódzka, celebrazja

1. Chrzest Mieszka I a jubileusz 1050. rocznicy chrztu Polski. 1.1. Łask – pierwsza stacja obchodów 1050. rocznicy chrztu. 1.2. Piotrków Trybunalski – druga stacja obchodów 1050. rocznicy chrztu. 1.3. Łódź – Święto Eucharystii – trzecia stacja obchodów 1050. rocznicy chrztu. 1.4. Tomaszów Mazowiecki i święty Antoni – czwarta stacja jubileuszu chrztu. 1.5. Konstantynów Łódzki – Martyrologia narodu polskiego – piąta stacja jubileuszu chrztu. 2. Liturgiczno-duszpasterskie owoce jubileuszu chrztu w Archidiecezji Łódzkiej

1. CHRZEST MIESZKA I A JUBILEUSZ 1050. ROCZNICY CHRZTU POLSKI

Sakrament chrztu świętego zawiera w swej istocie głęboką teologię oraz wymiar duszpasterski i duchowy. Tajemnica chrztu zawarta w celebrazji tego sakramentu ukazuje włączenie neofity w misterium paschalne Chrystusa i zjednoczenie z Nim – Głową mistycznego Ciała – obrazującego Kościół, który na ziemiach Polski rozpoczął swe istnienie wraz z przyjęciem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej przez pierwszego władcę – Mieszka I. Książę Polan przyjął chrzest jako wyraz swojej wiary, jednak na ziemiach naszej ojczyzny sakrament ten miał znacznie szersze skutki, zwłaszcza w dziedzinie rozwoju teologii chrześcijańskiej.

Przed kilku laty powstała myśl, aby w 2016 r. uroczystie świętować 1050. rocznicę chrztu Mieszka I – można śmiało stwierdzić, choć brzmi to metaforycznie – chrztu Polski. Myśl o świętowaniu rocznicy, chociaż przyjęta na początku przez różne gremia sceptycznie, powoli dojrzewała, by ostatecznie osiągnąć apogeum w upamiętnieniu tego kluczowego dla polskiej tożsamości wydarzenia poprzez świętowanie religijne, społeczne, kulturowe oraz polityczne, których zabrakło szczególnie przy obchodach Millenium w 1966 r. ze względu na wrogie stanowisko

ówczesnych władz do Kościoła. Władze PRL urządzały własne obchody milenijne, wyśmiewając i maksymalnie pomniejszając znaczenie Kościoła, nie pozwalając m.in. na przyjazd papieża Pawła VI na centralne obchody Milenium. Nie udało się jednak skłócić narodu polskiego z Kościołem¹.

Jednym z owoców chrztu Mieszka I było niezwykle wydarzenie, otóż na krótko przed swoją śmiercią (zm. 25 maja 992 r.) książę oddał państwo gnieźnieńskie pod opiekę Stolicy Apostolskiej. Poza przyczynami polityczno-ekonomicznymi akt ten zakładał wymiar duchowy, łączył „nowo ochrzczone” państwo ze Stolicą Piotrową, której głową był wówczas papież Jan XV (985–996).

* * *

Centralne obchody jubileuszu 1050-lecia chrztu Polski zostały zorganizowane 14–16 kwietnia 2016 r. w Poznaniu i Gnieźnie z udziałem władz kościelnych i państwowych oraz zaproszonych gości. Wiele wydarzeń o charakterze kościelnym, zwłaszcza liturgicznym, jak i kulturowym czy państwowym ubogaciło karty wspólczesnej historii.

1050. rocznica skłania do zastanowienia się nad tajemnicą sakramentu chrztu świętego, a tym samym do odkrycia piękna łaski i ofiary, którymi Bóg obdarował człowieka oraz świadomości powołania do świadectwa żywej wiary.

Archidiecezja Łódzka jako wspólnota Kościoła partykularnego przeżywała uroczystości jubileuszowe w sposób wyjątkowy. Ze względu na bogactwo wydarzeń o charakterze liturgicznym i społeczno-kulturowym, decyzją arcybiskupa metropolity Marka Jędraszewskiego obchody 1050. rocznicy chrztu zostały podzielone na pięć etapów, które charakteryzowała odpowiednia dla ich miejsca tematyka kościelna oraz państwowa. Chronologicznie, odbyły się one w następujących miastach: Łasku, Piotrkowie Trybunalskim, Łodzi, Tomaszowie Mazowieckim oraz Konstantynowie Łódzkim².

¹ Por. Sz. Stułkowski, *Duszpasterski wymiar jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski*, Msza Święta, nr 4, kwiecień 2016, 2; W. Chrostowski, *Sacrum Poloniae Millenium (966–1966)*, w: *Dziedzictwo Chrztu 966–1966–2016*, red. A. Bujak, W. Chrostowski, Kraków 2016, 5–21.

² W liście zapowiadającym diecezjalne obchody Jubileuszu arcybiskup Marek Jędraszewski pisał m.in.: „Właśnie ta okoliczność sprawiła, że razem z Księżmi Biskupami Pomocniczymi zdecydowaliśmy, aby obchody 1050. rocznicy Chrztu Polski połączone z 500-leciem obecności wizerunku Matki Boskiej Łaskiej rozpocząć w naszej Łódzkiej Archidiecezji [...] 8 listopada w Łasku. Uroczystościom przewodniczyć będzie Ksiądz Kardynał Zenon Grocholewski, do niedawna Prefekt watykańskiej Kongregacji Wychowania Katolickiego, który przybędzie do nas jako specjalny wysłannik, czyli Legat, Ojca Świętego Franciszka. Jest to dla nas ogromnym zaszczytem i wyróżnieniem, podkreślającym wagę wydarzenia, jakie nas czeka. W ten sposób Łask będzie pierwszą stacją naszej Archidiecezji w obchodach 1050. rocznicy Chrztu Polski. Drugą stacją będzie Piotrków Trybunalski, gdzie w Niedzielę Miłosierdzia w dniu 3 kwietnia 2016 r. uroczystościom będzie przewodniczył Ksiądz Arcybiskup Stanisław Gądecki, Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski. Natomiast trzecia stacja będzie miała miejsce w Łodzi w dniu 12 czerwca 2016 r., w Święto Eucharystii, kiedy to głównym naszym gościem będzie Ksiądz Kardynał Dominik Duka, arcybiskup metropolita praski i prymas Czech, przypominający swą obecnością, że bezpośrednią przyczyną przyjęcia przez Mieszka I sakramentu Chrztu było jego małżeństwo z księżniczką czeską Dobrawą. Czwartą stacją będzie To-

1.1. ŁASK – PIERWSZA STACJA OBCHODÓW 1050. ROCZNICY CHRZTU

Pierwszy etap obchodzony był 8 listopada 2016 r. w Łasku i związany był z rocznicą 500-lecia obecności Cudownego Wizerunku Matki Boskiej Łaskiej w kolegiacie. Alabastrowa płaskorzeźba w kształcie tonda, pochodząca z końca XV w., wykonana została prawdopodobnie w warsztacie florenckiego artysty Andrea della Robbia (†1525), przedstawia Matkę Boską z Dzieciątkiem³. Obraz ten jest najcenniejszym darem Prymasa Jana Łaskiego⁴ dla łaskiej kolegiaty. Fundator kolegiaty przywiózł ją z Rzymu w październiku 1515 r., otrzymał ten wizerunek jako dar papieża Leona X. Od samego niemal początku wizerunek Matki Boskiej z Dzieciątkiem ściągwał wielkie rzesze pielgrzymów nie tylko z rozległej metropolii gnieźnieńskiej, ale także z południowo-wschodnich kresów Rzeczypospolitej. Zgodnie z relacją arcybiskupa Władysława Łubieńskiego, w 1729 r. w odpuszczeniu Nawiedzenia NMP uczestniczyło 29 tys. pątników. W Łasku mieszkało wówczas zaledwie tysiąc mieszkańców. Przypuszczać należy, że rozwinięty w tym regionie Rzeczypospolitej kult maryjny przyczynił się w niemałej mierze do obrony tego obszaru przed krzewieniem się religijnych nowinek⁵.

W programie obchodów tej stacji 7 listopada 2016 r. odbyła się sesja naukowa w Wyższym Seminarium Duchownym oraz przygotowano wystawę zatytułowaną *Kult Boży w Kolegiacie Łaskiej*, a 8 listopada o godz. 12⁰⁰, odprawiona została uroczysta Msza święta w kolegiacie pod przewodnictwem kardynała Zenona Grocholewskiego, emerytowanego prefekta Watykańskiej Kongregacji Wychowania Katolickiego, który przybył do Łasku jako legat Ojca Świętego Franciszka. Obecne na

maszów Mazowiecki, który w odpowiedzi na uchwały Rady Miasta i Rady Powiatu z 11 czerwca br. otrzyma – jak się spodziewamy – ze strony Stolicy Apostolskiej swego Patrona w osobie św. Antoniego Padewskiego”. Zob. *List Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego w sprawie obchodów 1050. rocznicy Chrztu Polski i 500. rocznicy obecności Cudownego Wizerunku Matki Boskiej Łaskiej* (16.10.2015), <http://archidiecezja.lodz.pl/2015/10/list-arcybiskupa-metropolity-lodzkiego-w-sprawie-obchodow-1050-rocznicy-chrztu-polski-i-500-rocznicy-obecnosci-cudownego-wizerunku-matki-boskiej-laskiej/> (dostęp: 10.04.2017). Ostatnią, piątą stacją stał się Konstantynów Łódzki, którego celebracja skupiła się na tajemnicy męczeństwa chrześcijan, którego przykładem stał się niemiecki obóz koncentracyjny (przejściowy) znajdujący się w tym mieście.

³ Andrea della Robbia (1435–1525) – rzeźbiarz włoski, bratanek i uczeń Luca della Robbia. Wykonywał swe rzeźby prawie wyłącznie w terakocie pokrytej emalią, oraz w alabastrze. Z marmurowych znany tylko ołtarz główny w Santa Maria della Grazia w Arezzo. Jest też twórcą reliefów z Madonnami, które znajdują się w muzeach w Londynie, Berlinie i Paryżu. Jedna z jego madonn znajduje się w kolegiacie w Łasku. Por. G. Augustyniak, *Pamiętka od Matki Boskiej łaskami słynącej w kolegiacie łaskiej*, Włocławek: Księgarnia Powszechna i Drukarnia Diecezjalna we Włocławku 1919 (reprint z oryginału wykonało wyd. Intograf Łask 2010, 28–29); *Koronacja Wizerunku Matki Bożej Łaskiej*, red. Z. Tracz, Łódź 2005, 17–23.

⁴ Jan Łaski herbu Korab (ur. 1456 w Łasku, zm. 19 maja 1531 w Kaliszu) – arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski w latach 1510–1531, kanclerz wielki koronny od 1503, sekretarz królewski od 1501, działacz ruchu egzekucyjnego i kodyfikator prawa zawartego w tzw. *Statucie Łaskiego*. Por. P. Zwoliński, *Rys historyczny*, w: *Kolegiata w Łasku*, Łódź 2000, 8; Por. G. Augustyniak, dz.cyt., 33–34.

⁵ Por. P. Zwoliński, dz.cyt., 9.

Mszy świętej delegacje wszystkich parafii otrzymały jubileuszowe świece chrzcielne, które stały się symbolem 1050. rocznicy chrztu oraz znakiem jednoczącym wiernych na modlitwie przez cały rok liturgiczny, zwłaszcza w niedziele oraz uroczystości i święta. Świeca ta jako znak liturgiczny powinna przypominać o przyjętym chrzcie oraz dziękczynieniu Bogu za łaskę wybrania, przemiany i posłania.

1.2. PIOTRKÓW TRYBUNALSKI – DRUGA STACJA OBCHODÓW 1050. ROCZNICY CHRZTU

Drugi etap uroczystości jubileuszowych odbył się w Piotrkowie Trybunalskim 2–3 kwietnia 2016 r. Wybór Piotrkowa, liczącego blisko 800 lat, nie był przypadkowy. To miasto jest kolebką polskiego parlamentaryzmu. Przed wiekami było bowiem miejscem licznych zjazdów sejmowych, obrad synodów duchowieństwa polskiego, a także sesji Trybunału Koronnego⁶.

Ze względu na historyczną siedzibę Trybunału, myślą przewodnią piotrkowskich uroczystości 1050-lecia chrztu było: „Prawo – w ujęciu Bożym i ludzkim”. Ważnym elementem jednoczącym wiernych podczas dwudniowych obchodów stał się obraz Matki Bożej Trybunalskiej⁷, odbierający cześć w sanktuarium maryjnym u ojców jezuitów, patronce polskich parlamentarzystów. Pierwszego dnia, 2 kwietnia, odbyła się konferencja naukowa dotycząca fundamentów prawa naturalnego. Nazajutrz, 3 kwietnia, w Niedzielę Miłosierdzia Bożego, pod przewodnictwem arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, metropolity poznańskiego i przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, celebrowana była uroczysta Msza św. w kościele parafialnym Najświętszego Serca Jezusowego, poprzedzona procesją ulicami Piotrkowa z obrazem Matki Bożej Trybunalskiej. O tym, że „każde prawo cywilne, które pragnie służyć autentycznemu postępowi człowieka musi mieć swój fundament w prawie naturalnym oraz o fundamencie życia jakim jest Dekalog” – mówił w homilii

⁶ Trybunał Koronny – najwyższy sąd dawnej Rzeczypospolitej – miał w Piotrkowie swoją siedzibę przez 214 lat, poczynając od 1578 r. aż do katastrofy państwa polskiego u schyłku XVIII w. Por. *Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski pod przewodnictwem Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, Metropolity Poznańskiego, Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, Piotrków Trybunalski, 3 kwietnia 2016 roku*, red. H. Kempański, P. Kendra, G. Kopytowski, K. Litawa, Łódź 2015, 40.

⁷ Obraz Matki Bożej Trybunalskiej (nazywanej także Matką Pocieszenia), namalowany został przez nieznanego włoskiego artystę w XVI w. W 1580 r. został ofiarowany Trybunałowi Koronnemu, powołanemu w Piotrkowie przez króla Polski Stefana Batorego. Ikona początkowo znajdował się w kościele farnym św. Jakuba Apostoła. W czasie posiedzeń Trybunału przenoszony był do kaplicy sądowej. Po 1792 r. obraz znajdował się w archiwum Trybunału w ratuszu. W 1829 r., staraniem ojców pijarów obraz został przeniesiony do kościoła św. Franciszka Ksawerego, który stał się sanktuarium Matki Bożej Trybunalskiej. Sanktuarium jest powszechnie uznanym miejscem modlitwy za tych, którzy sprawują władzę. Obraz Matki Bożej Trybunalskiej 26 maja 2006 r. ukoronował papież Benedykt XVI podczas Mszy św. na pl. Piłsudskiego w Warszawie. Była to pierwsza koronacja obrazu dokonana przez papieża Benedykta XVI. Korony dla obrazu poświęcił w Rzymie 27 października 2004 r. Jan Paweł II. Dekretem Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 2 marca 2007 r. Matka Boża Trybunalska została ogłoszona patronką polskich parlamentarzystów. Por. <http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/a50/50-4.pdf> (dostęp: 10.04.2017).

Arcybiskup Poznański⁸. Tajemnica chrztu w obchodach piotrkowskich została zawarta w przypomnieniu o tożsamości chrześcijanina i moralnym wymiarze ludzkiego życia: „Chrystus uczy nas wartości każdego ludzkiego życia i równocześnie nakazuje nam tego życia za wszelką cenę bronić od chwili poczęcia aż do momentu naturalnej śmierci. Jako słudzy Maryi rozumiemy dzisiaj ten Jego nakaz tym bardziej dobitnie, że znajdujemy się w przededniu uroczystości Zwiastowania Pańskiego, która w Polsce od wielu już lat jest obchodzona jako Dzień Świętości Życia”⁹.

Uroczystości liturgiczne w Piotrkowie Trybunalskim zakończyły się odmówieniem Koronki do Miłosierdzia Bożego. Warto zauważyć, że w obchodach 1050-lecia chrztu w piotrkowskim grodzie przeplatały się i wzajemnie uzupełniały celebracje liturgiczne z formami pobożności ludowej, które stały się swoistą kłamrą uroczystych obrzędów: procesja z obrazem Matki Bożej ulicami miasta stanowiła preludeum i formę przygotowania ludu Bożego do przeżycia celebracji eucharystycznej, natomiast Koronka do Bożego Miłosierdzia¹⁰, odmówiona wspólnie o godz. 15⁰⁰, stała się duchową konkluzją przeżycia misterium eucharystycznego, w którym ochrzczeni po raz kolejny uświadomili sobie, kim są dzięki przyjęciu pierwszego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej.

1.3. ŁÓDŹ – ŚWIĘTO EUCHARYSTII – TRZECIA STACJA OBCHODÓW 1050. ROCZNICY CHRZTU

Kolejną stacją diecezjalnych obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski była Łódź, gdzie 12 czerwca 2016 r. przeżywalismy Archidiecezjalne Święto Eucharystii. To jedno z najważniejszych świąt przeżywanych w Archidiecezji Łódzkiej zostało ustanowione przez biskupa Władysława Ziółka w 1989 r. jako pamiątka wizyty papieża Jana Pawła II w Łodzi 13 czerwca 1987 r. Tego dnia Ojciec Święty odwiedził Łódź w ramach III Pielgrzymki do Ojczyzny, związanej z II Krajowym Kongresem Eucharystycznym. Wyjątkowym wydarzeniem była uroczysta Msza św. na lotnisku Lublinek, podczas której 1556 dzieci z diecezji łódzkiej przystąpiło do I Komunii świętej¹¹.

⁸ *Homilia Przewodniczącego Episkopatu Polski Arcybiskupa Poznańskiego Stanisława Gądeckiego*, Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie 90 (2016) nr 4, 247.

⁹ *Słowo wprowadzenia Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego Marka Jędraszewskiego*, Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie 90 (2016) nr 4, 241.

¹⁰ Warto przypomnieć, że uroczystości 1050. rocznicy chrztu w Piotrkowie Trybunalskim odbyły się w II Niedzielę Wielkanocną – Miłosierdzia Bożego (ustanowiona przez św. Jana Pawła II w 2000 r.).

¹¹ W pierwszą rocznicę wizyty Jana Pawła II w Łodzi odbył się II Diecezjalny Kongres Eucharystyczny pod hasłem: *Wytrwajcie w mojej miłości*. W celu upamiętnienia obydwu Kongresów Eucharystycznych, Krajowego z udziałem Jana Pawła II oraz Diecezjalnego, biskup łódzki Władysław Ziółek ustanowił Diecezjalne Święto Eucharystii, obecnie Archidiecezjalne. Odbywa się ono w drugą niedzielę czerwca. Centralnym punktem Święta jest pontyfikalna Msza św. na pl. Katedralnym im. Jana Pawła II, poprzedzona procesją eucharystyczną ulicami miasta z kościoła Matki Boskiej Zwycięskiej do archikatedry, w Święcie Eucharystii uczestniczą biskupi z Polski i zagranicy, przedstawiciele parlamentu, władz wojewódzkich i samorządowych oraz delegacje ze wszystkich parafii. Por. *Archi-*

Obchody Archidiecezjalnego Święta Eucharystii rozpoczęły się procesją z sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi na pl. Katedralny im. św. Jana Pawła II. W procesji wzięły udział delegacje z parafii Archidiecezji Łódzkiej, kapłani, siostry zakonne i liczni wierni. Feretron z Najświętszym Sakramentem na swych ramionach, zgodnie z kilkunastoletnim zwyczajem, nieśli tegoroczni neoprezbiterzy.

Uroczystej procesji i Mszy świętej trzeciej stacji obchodów 1050. rocznicy chrztu przewodniczył kardynał Dominik Jaroslav Duka, prymas Czech. To historyczne wydarzenie zostało upamiętnione zaproszeniem biskupa z Pragi, ponieważ tradycyjnie przyjmuje się, że Polska właśnie z Czech przyjęła sakrament chrztu¹². Tradycyjnie miejscem łódzkich celebracji Mszy św. na Święcie Eucharystii był specjalnie wybudowany ołtarz polowy, a na nim tron papieski z uroczystości na Lublinku. Ponadto w celu upamiętnienia chrztu Mieszka I przed ołtarzem została umieszczona najstarsza w Archidiecezji kamienna gotycka chrzcielnica z początku XVI w., przewieziona z parafii św. Mateusza w Pabianicach. Pabianicka chrzcielnica stała się nie tylko symbolem, ale jednocześnie elementem liturgicznego *actio* podczas Eucharystii, ponieważ odbył się w niej chrzest dziecka, włączonego do wspólnoty Kościoła przez arcybiskupa Marka Jędraszewskiego, metropolitę łódzkiego¹³. Przez *Wyznanie wiary*, odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych i uczestnictwo w sakramencie chrztu dziecka wspólnota łódzkich wiernych miała duchową możliwość, by wspomnieć swój własny chrzest. W homilii kardynał D.J. Duka przypominał, co oznacza chrzest:

Tak jak nie wolno przeoczyć obrazu Boga w Trójcy, tak trzeba zatrzymać się nad trojakim wymiarem chrztu: soteriologicznym, czyli zbawczym, chrystologicznym, gdzie Jezus przez chrzest obdarza ochrzczonego łaską wyzwolenia i odkupienia win, oraz eklezjologicznym, który kreuje z ochrzczonych wspólnotę Ludu Bożego. Kościół to wspólnota ludzi wolnych i miłujących się nawzajem. [...] To świadectwo o Kościele przynoszą całe dzieje waszej Ojczyzny. To właśnie Kościół zachował język i tożsamość narodową. To Kościół bronił i wspomagał tych, którzy powstałi przeciwko okupacji i planom likwidacji narodu. Zarówno dzięki trzem powstaniom w XIX w., jak i walce o powrót wolności i suwerenności Polski, która stała się programem

diecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. Procesja i Msza święta pod przewodnictwem Jego Eminencji Kardynała Dominika Duki OP Metropolity Pragi Prymasa Czech. Łódź, 12 czerwca 2016 roku, Archidiecezjalne Święto Eucharystii, red. K. Litawa, Łódź 2016, 40.

¹² Według T. Jasińskiego oraz niektórych współczesnych historyków, pogląd o przyjęciu chrztu od Czechów nie jest do końca właściwy, gdyż nie było wówczas niezależnego „Kościola czeskiego”. Czechy wchodziły w skład diecezji w Ratyźbonie, która z kolei była częścią metropolii w Salzburgu. Pierwsi kapłani, przypuszczalnie „kapelani” księżnej Dobrawy, którzy przybyli na ziemie polskie, pochodzili najprawdopodobniej właśnie z diecezji ratyźbońskiej. Niewątpliwie misja chrześcijańska udająca się do Państwa Gnieźnieńskiego została przygotowana za wiedzą cesarza Ottona I, misjonarze Kościoła niemieckiego (biskupstwa ratyźbońskiego) znali zapewne język słowiański i byli wyposażeni w stosowne księgi, paramenty i szaty liturgiczne. Najprawdopodobniej na czele misji stał biskup Jordan. Według tradycji to właśnie on miał być świadkiem, a może nawet szafarzem chrztu Mieszka I i jego najbliższego otoczenia [T. Jasiński, *Mieszko ksiązę Polski został ochrzczony*, w: *Przewodnik Katolicki* 16 (2014), 73; por. G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2009, 99; por. K. Ożóg, *Korona i Krzyż. Czas Piastów i Jagiellonów*, t. 1: *Kościół na straży polskiej wolności*, Kraków 2012, 12–15; por. A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1: *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014, 81–85].

¹³ Por. *Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. Łódź, 12 czerwca 2016 roku, Archidiecezjalne Święto Eucharystii...*, 16–17; 21–28.

nowenny przed Millenium Chrztu Polski, ogłoszonej przez niezapomnianego Prymasa Stefana Wyszyńskiego, a także dzięki trosce o „Solidarność”, której ojcem był święty Jan Paweł II, wywalczone dla Środkowej i Wschodniej Europy wolność religijną, polityczną, ekonomiczną i kulturową¹⁴.

Ważnym akcentem łódzkich uroczystości związanych z rocznicą chrztu Polski było wręczenie delegacji każdej parafii krzyża¹⁵ wykonanego ze stali, z emblematami chrzcielnymi, nawiązującymi do 1050. rocznicy chrztu Polski. Pamiątkowe krzyże na zakończenie Mszy świętej pobłogosławił metropolita Pragi, kardynał D. Duka¹⁶.

1.4. TOMASZÓW MAZOWIECKI I ŚWIĘTY ANTONI – CZWARTA STACJA JUBILEUSZU CHRZTU

Miastem czwartego etapu archidiecezjalnych obchodów jubileuszu chrztu Polski był Tomaszów Mazowiecki. Ich wyjątkowość polegała na tym, że obok miejskich obchodów o charakterze liturgicznym, świętowanie objęło swym zasięgiem cały powiat tomaszowski. Od 13 do 19 czerwca przeżywany był tam tzw. „Tydzień Antoniański”, będący owocem trwających od dłuższego czasu starań władz miasta i powiatu przy współpracy z władzami Kościoła o ustanowienie św. Antoniego patronem miasta Tomaszowa Maz. i powiatu tomaszowskiego¹⁷.

Obchody liturgiczne odbyły się w sobotę 18 czerwca o godz. 12⁰⁰. Rozpoczęły się uroczystą procesją z relikwiami św. Antoniego z Padwy¹⁸ z kościoła Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski na pl. T. Kościuszki. Na ołtarzu polowym sprawowana była koncelebrowana Msza święta ku czci św. Antoniego, której przewodniczył arcybiskup Marek Jędraszewski, metropolita łódzki. Podczas tej uroczystości św. Antoni z Padwy został ogłoszony patronem miasta Tomaszów Mazowiecki i powiatu tomaszowskiego. Ponieważ św. Antoni, jest patronem trudnych spraw społecznych, dlatego też tematyka obchodów tomaszowskich dotyczyła też spraw społecznych miasta i całej Archidiecezji.

¹⁴ *Homilia Prymasa Czech, Kardynała Dominika Jarosława Duki*, Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie 90 (2016) nr 6, 379–380.

¹⁵ Krzyże pobłogosławione przez Metropolitę Pragi zostały umieszczone po uroczystości w każdym kościele Archidiecezji Łódzkiej jako pamiątka centralnych obchodów 1050-lecia chrztu Polski w lokalnym Kościele.

¹⁶ Por. *Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. Łódź, 12 czerwca 2016 roku, Archidiecezjalne Święto Eucharystii...*, 36–37.

¹⁷ Radni Rady Miejskiej w Tomaszowie Mazowieckim i radni Rady Powiatu Tomaszowskiego w czerwcu 2015 r., na wspólnej nadzwyczajnej sesji, wyrazili wolę ustanowienia św. Antoniego z Padwy patronem miasta Tomaszowa Mazowieckiego i powiatu tomaszowskiego. Stosowne w tej sprawie uchwały przyjęły jednogłośnie Por. *Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. Tomaszów Mazowiecki, 18 czerwca 2016 roku*, red. K. Litawa, Łódź 2016, 13.

¹⁸ 7 kwietnia 2016 r., w bazylice św. Antoniego w Padwie, biskup pomocniczy łódzki Ireneusz Pękański w asyście ks. Zygmunta Niteckiego, dziekana tomaszowskiego i ks. Edwarda Wieczorka, proboszcza parafii pw. św. Antoniego w Tomaszowie, otrzymali z rąk tamtejszego kustosa relikwie św. Antoniego. W uroczystości wzięli udział tomaszowianie, a także przedstawiciele samorządów wraz z prezydentem Marcinem Witko i starostą Mirosławem Kuklińskim.

Obchodom 1050. rocznicy chrztu na ziemi tomaszowskiej od 25 maja do 17 czerwca towarzyszyła peregrynacja relikwii św. Antoniego, której celem było wyproszenie łask zarówno dla mieszkańców wszystkich parafii, jak i dla całego miasta i powiatu.

Tajemnica chrztu zawiera w swej teologii motyw posłania do głoszenia Ewangelii, zwłaszcza wśród ludzi ubogich i cierpiących zarówno duchowo, jak i materialnie. Wymownym gestem dokonanym podczas celebracji liturgicznej na tomaszowskim pl. Kościuszki było błogosławieństwo i wręczenie krzyża oraz posłanie świeckiej misjonarki Katarzyny Nowakowskiej do Peru. Znak krzyża¹⁹, który kreślił celebrans, a po nim najbliżsi, na czole dziecka, stał się dla misjonarki nie tylko symbolem, ale mocą w głoszeniu Bożego Słowa: „Oto twój przewodnik na apostołskich drogach. Oto twoja pomoc w każdym niebezpieczeństwie. Oto twoja pociecha w życiu i przy śmierci”²⁰.

Uroczystości liturgiczne 1050. rocznicy chrztu Polski w Tomaszowie Mazowieckim pobudzają do refleksji nad tajemnicą sakramentu chrztu w kontekście Eucharystii, zwłaszcza jej owoców w postaci głoszenia Słowa Bożego oraz służby najbardziej potrzebującym w misyjnym wymiarze Kościoła, jak i w codziennej wzajemnej relacji wiernych. Do takiej postawy zachęcają słowa kolekty Mszy świętej, użytej w celebracji ze wspomnienia św. Antoniego:

Wszchemogący, wieczny Boże, Ty dałeś swojemu ludowi świętego Antoniego z Padwy, znakomitego kaznodzieję i orędownika ubogich, spraw, abyśmy dzięki jego wstawiennictwu prowadzili życie zgodne z Ewangelią i we wszelkich przeciwnościach doznawali Twojej pomocy²¹.

1.5. KONSTANTYNÓW ŁÓDZKI – MARTYROLOGIA NARODU POLSKIEGO – PIĄTA STACJA JUBILEUSZU CHRZTU

Chrześcijaństwo od samego początku doświadczane było cierpieniem i męczeńską śmiercią wiernych Chrystusowi wyznawców. Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi męczenników: *Sanguis martyrum – semen christianorum*²². Ostatni etap obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski w Archidiecezji Łódzkiej odbył się w Konstantynowie Łódzkim. Jego charakter skupiony był na wymiarze martyrologicznym. To właśnie w tym mieście podczas II wojny światowej znajdował się niemiecki hitlerowski obóz przejściowy. Stąd wywożono więźniów do obozu koncentracyjnego w Dachau. Wśród przebywających w obozie i wywiezionych było ponad 150 kapłanów Diecezji Łódzkiej²³.

¹⁹ „Znak krzyża na początku celebracji wyciska pieczęć Chrystusa na tym, który ma do Niego należeć, i oznacza łaskę odkupienia, jaką Chrystus nabył dla nas przez swój Krzyż” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1235).

²⁰ *Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. Tomaszów Mazowiecki...*, dz.cyt., 35–36.

²¹ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013, 100.

²² Por. J. Duda, *Chrzest krwi jako heroiczny wyraz doskonałego świadectwa w nauczaniu Orygenes, Verbum Vitae* 27 (2015), 214–217.

²³ J. Woś, W. Jacewicz, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, z. 4, Łódź 1977, 208–209.

Czwarty etap jubileuszowych obchodów chrztu połączony został z październikowym Dniem Modlitw o Uświęcenie Kapłanów, który odbywa się każdego roku w łódzkiej katedrze. W 2016 r., roku jubileuszu, odprawiony był 1 października w Konstantynowie Łódzkim. O godz. 10⁰⁰, w kościele pw. św. Józefa Robotnika, rozpoczęła się modlitwa Liturgią godzin, połączona z konferencją biskupa diecezji kosczański-kołobrzesckiej Edwarda Dajczaka. Po Modlitwie przedpołudniowej i konferencji, kolejnym akcentem liturgicznym była adoracja Najświętszego Sakramentu. Po błogosławieństwie, kapłani ubrani w szaty liturgiczne, przeszli ulicami miasta do kościoła pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, aby tam koncelebrować Mszę świętą dla upamiętnienia kapłanów męczenników obozu przejściowego w Konstantynowie Łódzkim²⁴, której przewodniczył arcybiskup Marek Jędraszewski, metropolita łódzki, a homilię wygłosił arcybiskup częstochowski Wacław Depo. Procesję poprowadził ordynariusz diecezji włocławskiej biskup Wiesław Mering. Procesjonalne przejście kapłanów w ornatach ulicami Konstantynowa, stanowiące wielki akt pokuty, nawiązywało do pamiętnego przejścia kapłanów aresztowanych przez władze hitlerowskie, a następnie wywiezionych na miejsce męczeństwa do Dachau.

Dziękujemy dziś Bogu za to, że dzisiaj, tutaj w Konstantynowie Łódzkim, możemy przeżywać część martyrologium duchowieństwa polskiego, która łączy się z tym niezwykłym świadectwem krzyża, stojącego na ołtarzu²⁵. Świadka tamtych chwil i tamtego czasu, kiedy kapłani uwięzieni i wywiezieni do obozu koncentracyjnego w Dachau, modlili się przed nim, prosząc o łaskę wolności! – mówił podczas Mszy św. arcybiskup W. Depo²⁶.

Liturgia eucharystyczna, której formularz zaczerpnięto ze wspomnienia dnia – św. Teresy od Dzieciątka Jezus, ukazała szczególną jedność tajemnicy krzyża Chrystusa z krzyżem męczeństwa kapłanów cierpiących w obozach koncentracyjnych. Misterium Eucharystii w kontekście jubileuszu 1050. rocznicy chrztu, celebrowanego w intencji kapłanów męczenników, stało się, jak w teologicznej interpretacji sakramentu chrztu, symbolem śmierci dla grzechu i zmartwychwstania w Chrystusie do nowego życia²⁷. W sakramencie chrztu bowiem człowiek zostaje zanurzony

²⁴ W Konstantynowie Łódzkim, w kościele pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny znajdującym się nieopodal fabryki, w której w czasie II wojny światowej, mieścił się obóz koncentracyjny, odprawiona została uroczysta Msza św. upamiętniająca ofiarę polskich kapłanów męczenników, którzy oddali swoje życie za miłość do Boga, Kościoła i Ojczyzny. W liturgii, która była sprawowana pod przewodnictwem arcybiskupa metropolity łódzkiego Marka Jędraszewskiego, wzięli udział arcybiskupi i biskupi z archidiecezji łódzkiej, częstochowskiej, poznańskiej i włocławskiej oraz licznie zgromadzeni kapłani diecezjalni i zakonnicy oraz także wierni świeccy.

²⁵ Krzyż ustawiony na ołtarzu pochodził z wystawy zorganizowanej w Wyższym Seminarium Duchownym (30 września 2016), rozpoczynającej obchody V stacji 1050-lecia chrztu w Archidiecezji Łódzkiej. Rozkładany krzyż – własność ks. Teodora Korcza (święcenia prezbyteratu otrzymał 13 czerwca 1932 r. w katedrze poznańskiej z rąk kard. Augusta Hlonda) i używany podczas modlitw i Eucharystii sprawowanej potajemnie.

²⁶ *Homilia Arcybiskupa Wacława Depo, Ordynariusza Częstochowskiego*, Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie 90 (2016), nr 9, 536–537.

²⁷ „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusie Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał

w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Razem z nim umiera dla grzechu i powstaje do nowego życia.

Po liturgicznym błogosławieństwie na zakończenie Mszy świętej został poświęcony pomnik, znajdujący się przed kościołem Narodzenia NMP. Upamiętnia on kapłanów męczenników z diecezji łódzkiej, częstochowskiej, wrocławskiej i archidiecezji poznańskiej. Następnie, uczestnicy liturgii, odmawiając Koronkę do Bożego Miłosierdzia, przeszli w procesji przed budynek obozowy. Tam dokonano odsłonięcia i poświęcenia krzyża oraz nowej tablicy informującej o miejscu męczeństwa Polaków²⁸.

Uroczystości obchodzone w Konstantynowie Łódzkim zakończyły pięć etapów świętowania 1050. rocznicy chrztu Polski w Archidiecezji Łódzkiej. Obchody te doskonale wpisały się w ogólnopolski jubileusz zarówno na poziomie diecezjalnym, jak i parafialnym, zainspirowane przez Komisję Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, proponującą hasło Programu duszpasterskiego na lata 2013–2017: *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie*²⁹.

2. LITURGICZNO-DUSZPASTERSKIE OWOCE JUBILEUSZU CHRZTU W ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ

Jubileusz 1050. rocznicy chrztu Polski uświadamia Kościołowi, że dla księcia Mieszka I godzina miłosierdzia Bożego wybiła prawdopodobnie 14 kwietnia 966 r., przypadała wtedy Wielkanoc³⁰. Dla „nowo ochrzczonej Ojczyzny” rozpoczęła się wówczas nowa droga, nie tylko w wymiarze politycznym, poprzez włączenie księstwa Polan do zachodniej tradycji chrześcijańskiej, ale przede wszystkim w wymiarze ewangelicznym, sakramentalnym i liturgicznym. Przeżywanie tych tajemnic w roku liturgicznym 2016 doskonale połączyło się z ogłoszonym przez papieża Franciszka – Nadzwyczajnym Jubileuszem Miłosierdzia, rozumianym jako znak i objawienie się wiary w czynie, potwierdzonej na chrzcie świętym.

z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie. To wiedźcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu” (Rz 6, 1–6).

²⁸ Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. *Martyrologia Narodu Polskiego. Konstantynów Łódzki*, 1 października 2016 roku, red. K. Litawa, Łódź 2016, 64–65.

²⁹ Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program Duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017*, Poznań 2013.

³⁰ Według Hanny Kócka-Krenz chrzest Mieszka I odbył się w Wielką Sobotę 966 r., która wówczas przypadła na 14 kwietnia. Podczas uroczystości najprawdopodobniej został ochrzczony tylko sam władca. Jak twierdzi badaczka, chrzest Mieszka odbył się po roku przygotowań, co świadczyło o potraktowaniu go jako osoby wyjątkowej. Por. H. Kócka-Krenz, *Pozycja Poznania w X wieku w źródłach archeologicznych*, w: *Tu się wszystko zaczęło. Rola Poznania w państwie pierwszych Piastów*, red. A. Wójtowicz, Poznań 2010, 38–50; więcej na temat czasu i liturgii chrztu Mieszka I: K. Litawa, *Liturgia chrzcielna księcia Mieszka I. Próba źródłowej rekonstrukcji*, *Liturgia Sacra* 22 (2016) 1, 105–120.

Przeżycia liturgiczne jubileuszu chrztu w Archidiecezji Łódzkiej winny uświadomić ochrzczoneму, iż stając się członkiem Kościoła, „nie należy już do samego siebie” (1 Kor 6, 19), ale do Chrystusa, który za niego umarł i zmartwychwstał. Od tej chwili jest powołany, „by – jak uczy Katechizm Kościoła Katolickiego – poddał się innym i służył im we wspólnocie Kościoła, by był posłuszny i uległy (Hbr 13, 17) przełożonym w Kościele, by ich uznawał z szacunkiem i miłością. Z chrztu wynikają odpowiedzialność i obowiązki. Ochrzczony ma równocześnie prawa w Kościele; ma prawo do przyjmowania sakramentów, do karmienia się słowem Bożym i korzystania z innych pomocy duchowych Kościoła” (KKK 1269). Odpowiedzialność i obowiązki człowieka wtajemniczonego przez przyjęcie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej ściśle związane są z zagadnieniem miłosierdzia, zwłaszcza rozumianego jako *miser cordia-caritas*, związana z braterską służbą bliźniemu w drodze do zbawienia. Jednym z owoców przeżywanej liturgii Kościoła jest miłość względem braci, wyrażona w konkretnym czynie³¹.

Podsumowując znaczenie obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski w Archidiecezji Łódzkiej przeżywanych w kolejnych pięciu stacjach, należy podkreślić ich wymiar liturgiczno-duszpasterski. Bez wątpienia przyczyniły się one do pogłębienia wśród wiernych znaczenia duchowego tajemnicy sakramentu włączającego do wspólnoty Kościoła i jego nieoceniony wpływ na życie liturgiczne i duchowe w integralnym rozwoju człowieka zdążającego do zjednoczenia z Bogiem w niebieskim Jeruzalem (por. Ap 21, 1–2). Liczne zaangażowanie wiernych w przygotowanie i uczestnictwo w stacjach jubileuszu świadczy o pragnieniu odkrycia tajemnic zawartych w życiu Kościoła-wspólnoty, którego bramą jest sakrament chrztu. Z liturgicznego punktu widzenia, tematyka związana z *łódzkimi* obchodami była zróżnicowana i można ją podzielić na cztery wymiary:

- eucharystyczny,
- maryjny,
- charytatywny
- martyrologiczny.

Wszystkie stacje jubileuszu koncentrowały się wokół celebracji eucharystycznej, związanej z konkretnym wydarzeniem związanym w miejscu celebracji. Centralnym jednak przeżyciem, w „wymiarze eucharystycznym” było Archidiecezjalne Święto Eucharystii obchodzone w Łodzi. Symbolem jubileuszu był chrzest dziecka w historycznie najstarszej chrzcielnicy znajdującej się na terenie Archidiecezji Łódzkiej. Sakrament chrztu konstituuje włączenie w Ciało Chrystusa, którym jest wspólnota Kościoła, a także jest momentem, w którym człowiek staje się nie tylko chrześcijaninem, ale „żywą skałą” budującą Bożą świątynię³². Obecność Prymasa Czech i przewodniczenie liturgicznym obchodom jubileuszowym, poczynawszy od procesji z Najświętszym Sakramentem z kościoła Matki Boskiej Zwycięskiej do

³¹ „Pieczęć chrzcielna uzdolnia i włącza chrześcijan do służenia Bogu przez żywy udział w świętej liturgii Kościoła i wypełniania ich kapłaństwa na mocy chrztu przez świadectwo świętego życia i skutecznej miłości” (KKK 1273)

³² C. Rocchetta, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali „meraviglie della salvezza” nel tempo della chiesa*, Bologna 1987, 291.

pl. Katedralnego i celebracji Eucharystii, przypomina niezwykle wydarzenie sprzed 1050 lat, o którym wspomina kronikarz Gall Anonim (ok. 1113 r.):

Mieszko objawszy księstwo zaczął dawać dowody zdolności umysłu i sił cielesnych i coraz częściej napastować ludy [sąsiednie] dookoła. Dotychczas jednak w takich pogrążony był błędach pogaństwa, że wedle swego zwyczaju siedmiu żon zażywał. W końcu zażądał w małżeństwo jednej bardzo dobrej chrześcijanki z Czech, imieniem Dąbrówka. Lecz ona odmówiła poślubienia go, jeśli nie zarzuci owego zdrożnego obyczaju i nie przyrzeknie zostać chrześcijaninem. Gdy zaś on [na to] przystał, że porzuci ów zwyczaj pogański i przyjmie sakramenta wiary chrześcijańskiej, pani owa przybyła do Polski z wielkim orszakiem [dostojników] świeckich i duchownych, ale nie pierwszej podzieliła z nim łóżce małżeńskie, aż, powoli a pilnie zaznajamiając się z obyczajem chrześcijańskim i prawami kościelnymi, wyrzekł się błędów pogaństwa i przyszedł na łono matki-Kościola. [...] Pierwszy więc książę polski Mieszko dostał łaski chrztu za sprawą wiernej żony; a dla sławy jego i chwały w zupełności wystarczy [jeśli powiemy], że za jego czasów i przez niego Światłość niebiańska nawiedziła królestwo polskie³³.

Według opisu zawartego w *Kronice* Galla Anonima, książę Mieszko „w takich pogrążony był błędach pogaństwa, że wedle swego zwyczaju siedmiu żon zażywał”. Dopiero księżna Dobrawa wymusiła na nim obietnicę porzucenia „zdrożnego obyczaju”.

Symboliczna obecność na Święcie Eucharystii kardynała Dominika Duki z Pragi przypomniła zatem postać księżnej Dąbrówki i jej ewangelizacyjne starania, które zaowocowały chrztem małżonka wraz z najbliższymi z jego otoczenia, a w konsekwencji w kolejnych latach całego ówczesnego narodu.

Chrzest dziecka w najstarszej chrzcielnicy Archidiecezji Łódzkiej pozwolił uczestnikom liturgii wspomnieć własny chrzest w perspektywie 1050-letniej tradycji Kościoła w Polsce.

Wymiar maryjny łódzkiego jubileuszu skupia się na czci oddawanej Matce Bożej w jej wizerunku, czego przykładem były uroczystości w Łasku przed płaskorzeźbą Maryi łaskami słynącej³⁴ oraz procesja i Msza św. z wizerunkiem Matki Bożej Trybunalskiej w Piotrkowie Trybunalskim. Maryjna pobożność ludowa wypływa z wiary i miłości ludu Bożego do Chrystusa, Odkupiciela oraz ze sposobu rozumienia zbawczej misji, którą Bóg powierzył Maryi i w której jest Ona nie tylko Matką Pana, lecz również Matką wszystkich ludzi³⁵. *Dyrektorium o pobożności ludowej* przypomina, że: „Dziewica Maryja, uwielbiona w niebie, odgrywa na ziemi, «tu» i «teraz», rolę w sprawowaniu sakramentu chrztu, bierzmowania i Eucharystii”³⁶. Maryja bowiem jako Matka Boża jest ściśle związana z misteriami zbawienia, obchodzonymi podczas całego roku liturgicznego. Obecność Najświętszej Maryi Panny w Jej wizerunkach czczonych podczas jubileuszu na ziemi łódzkiej, potwierdza nieustanne działanie Matki Zbawiciela względem wiernego ludu, a z jego strony szlachetną pobożność, wyrażoną w modlitwach i śpiewie pieśni religijnych zanoszonych do Niej.

Działalność Kościoła w pełnieniu misji *caritas* zaznaczyła się szczególnie w jubileuszowych obchodach tomaszowskich, podczas których na szczególną uwagę za-

³³ Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tłum. z łac. R. Grodecki, oprac. M. Plezia, Wrocław 1982⁵, nr 5–6; por. A. Nowak, dz.cyt., 80.

³⁴ G. Augustyniak, dz.cyt., 5.

³⁵ Kongregacja ds. Kultu Bożego u Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, n. 183.

³⁶ Tamże, nr 191.

sługuje postać św. Antoniego z Padwy, patrona m.in. ubogich i zagubionych. Każdy chrześcijanin na mocy sakramentu chrztu, powołany jest do pełnienia misji miłosierdzia wobec ubogich i cierpiących duchowo i materialnie. W kontekście Roku Miłosierdzia, obchody jubileuszu chrztu Polski w Tomaszowie Mazowieckim nabierają szczególnego znaczenia w budowaniu tożsamości człowieka ochrzczonego – człowieka powołanego do pełnienia misji miłości, zwłaszcza wobec pokrzywdzonych przez los. W związku z owocami liturgii eucharystycznej sprawowanej na głównym placu miasta, jak również każdej Eucharystii, winna być posługa ochrzczonego względem potrzebujących, określana miłością *caritas*³⁷.

Miłość chrześcijańska nierozłącznie związana jest z kolejnym wymiarem jubileuszu – z misterium cierpienia – *martyrologium*. Tajemnica męczeństwa wspomniana w ostatniej łódzkiej stacji obchodów 1050. rocznicy chrztu, celebrowana w Konstantynowie Łódzkim, uświadamia człowiekowi z jednej strony okrucieństwo oprawców, którzy skazali niewinnych na cierpienie i śmierć, a z drugiej, na cierpienie wpisane w życie ochrzczonego w wymiarze narodowym, jak i konkretnego wyznawcy Chrystusa. Męczeństwo kapłanów w obozie konstantynowskim staje się symbolem męczeństwa wszystkich ochrzczonych, którzy na przestrzeni dziejów Polski, poczynawszy od chrztu Mieszka I, oddali swoje życie za wiarę i wartości wypływające z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej.

Wspomniane wymiary świętowania jubileuszu chrztu w Archidiecezji Łódzkiej: eucharystyczny, maryjny, charytatywny i martyrologiczny, niosą ze sobą ogromne bogactwo duchowych owoców w życiu wiernych, jak i przyczyniają się do uświadomienia ostatecznego celu powołania człowieka ochrzczonego.

Wydarzenia 2016 r. stają się okazją do odkrycia tożsamości, wynikającej z przyjęcia sakramentu chrztu. Chrzcić (gr. *baptizein*) oznacza: „zanurzyć, pogrążyć”; (gr. *baptizmos*) zanurzenie³⁸ w wodzie jest symbolem pogrzebania człowieka w śmierci Chrystusa, z której powstaje przez zmartwychwstanie z Nim jako „nowe stworzenie” (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15)³⁹. Zatem śmierć, której nowo ochrzczony doświadcza na chrzcie świętym, jest udziałem w zbawczej śmierci Chrystusa, a w związku z tym, na mocy zjednoczenia z Chrystusem, ochrzczony staje się na równi w godności i działaniu na rzecz królestwa Bożego. Oznacza to, że chrześcijanin otrzymuje największą godność w godzinie swego chrztu.

Uroczystości jubileuszu 1050-lecia chrztu Polski w Archidiecezji Łódzkiej, świętowane podczas pięciu stacji stały się również, poza uświadomieniem tożsamości chrzcielnej i świadomości własnych korzeni, zadaniem wierzących w dziele ewangelizacji i troski o wiarę przyszłych pokoleń.

³⁷ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, AAS 98 (2006) 3, 217–252.

³⁸ *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1997, 53.

³⁹ KKK, 1214.

BIBLIOGRAFIA

- Anonim tzw. *Gall, Kronika polska*, tłum. z łac. R. Grodecki, oprac. M. Plezia, Wrocław: Ossolineum 1982⁵.
- Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. *Martyrologia Narodu Polskiego. Konstantynów Łódzki*, 1 października 2016 roku, red. K. Litawa, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2016.
- Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski pod przewodnictwem Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, Metropolity Poznańskiego, Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, Piotrków Trybunalski, 3 kwietnia 2016 roku, red. H. Kempański, P. Kendra, G. Kopytowski, K. Litawa, Łódź: Wydawnictwo Archidiecezjalne Łódzkie 2016.
- Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. *Procesja i Msza święta pod przewodnictwem Jego Eminencji Kardynała Dominika Duki OP Metropolity Pragi Prymasa Czech. Łódź, 12 czerwca 2016 roku*, Archidiecezjalne Święto Eucharystii, red. K. Litawa, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2016.
- Archidiecezjalne obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. *Tomaszów Mazowiecki, 18 czerwca 2016 roku*, red. K. Litawa, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2016.
- Augustyniak G., *Pamiętka od Matki Boskiej łaskami słynącej w kolegiacie łaskiej*, Włocławek: Księgarnia Powszechna i Drukarnia Diecezjalna we Włocławku 1919 (Łask reprint z oryginału wykonało wyd. Intograf 2010).
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, AAS 98 (2006) 3, 217–252.
- Duda J., *Chrzest krwi jako heroiczny wyraz doskonałego świadectwa w nauczaniu Orygenes, Verbum Vitae* 27 (2015), 209–225.
- Chrostowski W., *Sacrum Poloniae Millenium (966–1966)*, w: *Dziedzictwo Chrztu 966–1966–2016*, red. A. Bujak, W. Chrostowski, Kraków: Biały Kruk 2016, 5–21.
- Homilia Arcybiskupa Wacława Depo, Ordynariusza Częstochowskiego, *Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie* 90 (2016), nr 9, 535–538.
- Homilia Prymasa Czech, Kardynała Dominika Jarosława Duki, *Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie* 90 (2016), nr 6, 379–380.
- Homilia Przewodniczącego Episkopatu Polski Arcybiskupa Poznańskiego Stanisława Gądeckiego, *Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie* 90 (2016), nr 4, 243–248.
- Jasiński T., *Mieszko książę Polski został ochrzczony*, *Przewodnik Katolicki* 16 (2014), 1–76.
- Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program Duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017*, Poznań: Święty Wojciech Wydawnictwo 2013.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań: Pallottinum 2003.
- Kóćka-Krenz H., *Pozycja Poznania w X wieku w źródłach archeologicznych*, w: *Tu się wszystko zaczęło. Rola Poznania w państwie pierwszych Piastów*, red. A. Wójtowicz, Poznań 2010, 33–60.
- Koronacja Wizerunku Matki Bożej Łaskiej, red. Z. Tracz, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2005.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań: Pallottinum 2013.
- Labuda G., *Mieszko I*, Wrocław: Ossolineum 2009.
- Litawa K., *Liturgia chrześcijańska księcia Mieszka I. Próba źródłowej rekonstrukcji*, *Liturgia Sacra* 22 (2016) 1, 105–120.
- Nowak A., *Dzieje Polski*, t. 1: *Skąd nasz ród (do roku 1202)*, Kraków: Biały Kruk 2014.
- Ożóg K., *Korona i Krzyż. Czas Piastów i Jagiellonów*, t. 1: *Kościół na straży polskiej wolności*, Kraków: Biały Kruk 2012.
- Rocchetta C., *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali «meraviglie della salvezza» nel tempo della chiesa*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 1987.
- Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa: Vocatio 1997.

Stużkowski Sz., *Duszpasterski wymiar jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski*, Msza Święta nr 04, kwiecień 2016, 2–15.

Woś J., Jacewicz W., *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, z. 4, Łódź: Akademia Teologii Katolickiej 1977.

Zwołański P., *Rys historyczny*, w: *Kolegiata w Łasku*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2000.

THE MYSTERY OF THE SACRAMENT OF BAPTISM IN THE LITURGICAL CELEBRATIONS OF THE 1050TH ANNIVERSARY OF BAPTISM OF POLAND IN THE ARCHDIOCESE OF ŁÓDŹ

Summary

The 1050th Anniversary of the Baptism of Poland became for the faithful a remembrance of their roots as well as their Christian identity. At the same time the anniversary itself became a source of inspirations for the organisation of the program of liturgical and social celebrations in many places of our homeland. An exceptional example of such celebrations was arranged by the Archdiocese of Łódź with its five *statio*, when the Mystery of Baptism permeated thematically every celebration; each one was dedicated to a specified topic: in Łask – the cult of Mother of God, in Łódź – the Eucharist, in Piotrków Trybunalski – the Decalogue in light of the Law, in Tomaszów Mazowiecki – *caritas* and the care for the poor, in Konstantynów Łódzki – the *martyrologium*.

Key words: Baptism, 1050th Anniversary of Baptism of Poland, Archdiocese of Łódź, baptismal liturgy, celebration

Nota o Autorze

Ksiądz **Karol LITAWA**, prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor liturgii (PIL, Rzym), wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym oraz w Instytucie Teologicznym w Łodzi, przewodniczący Komisji ds. Liturgii w Archidiecezji Łódzkiej. e-mail: litawa.k@archidiecezja.lodz.pl

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

PRAWO NATURALNE W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Słowa kluczowe: prawo naturalne, prawo, wolność, moralność, sumienie, stworzenie, rozumność

1. Wstęp. 2. Źródła. 3. Kontekst nauczania Jana Pawła II. 4. Założenia metodologiczne. 5. Określenie prawa naturalnego w wypowiedziach Jana Pawła II. 5.1. Natura jako (ontologiczna) podstawa dla rozumu w formułowaniu nakazów prawa naturalnego. 5.2. Skłonności naturalne (*inclinationes naturalis*) jako drogowskaz dla rozumu w rozpoznaniu prawdziwego dobra. 5.3. Racjonalny charakter prawa naturalnego i jego poznawalności. 5.4. Autonomia podmiotu moralnego i jego rozumu. 5.5. Stworzonność człowieka (natury) teologiczną podstawą prawa naturalnego. 5.6. Sumienie. 5. Uprawnienia i zadania Magisterium Kościoła w stosunku do prawa naturalnego. 7. Praktyczne aplikacje prawa naturalnego. 8. Podsumowanie

1. WSTĘP

Aktualność i doniosłość problematyki prawa naturalnego (*ius naturale*)¹ jest wynikiem sytuacji kulturowo-moralnej (europejskiego) społeczeństwa (post)modernistycznego, w którym supremacja relatywizmu skutkuje dezorientacją etyczną i moralną, a także pozytywistyczną dominacją w sferze prawnej. Fakt dedykowania tematyce prawnonaturalnej oddzielnego dokumentu przez Międzynarodową Komisję Teologiczną (*W poszukiwaniu etyki uniwersalistycznej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, 2008) podkreśla tę wagę. Jakkolwiek nauczanie Jana Pawła II w znacznym stopniu odwołuje się do myśli św. Tomasza z Akwinu, to ze względu na nowy kulturowy kontekst misji Kościoła, ma jednak własną specyfikę (VS, 44). Konkretnie oznacza to potrzebę m.in. doprecyzowania relacji rozumu praktycznego

¹ Jan Paweł II w Encyklikach *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae* używa określenia „prawo naturalne”, które jest latynizmem (*ius naturale*), podobnie Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *W poszukiwaniu etyki uniwersalistycznej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Określenie to odwołuje się do istotnej cechy tego prawa, jakim jest poznawalność naturalnym rozumem (VS, 72). *Katechizm Kościoła Katolickiego* preferuje natomiast formułę „naturalne prawo moralne”, które – zwłaszcza w kontekście przyrodniczych „praw natury” – jest bardziej jednoznaczne. Określenie „prawo natury” jest germanizmem (*Naturrecht*). Teolodzy moralni wysuwają propozycje odpowiedniejszych dla dzisiejszego kontekstu kulturowego określeń, jak np. „prawo osobowe”.

i inklinacji naturalnych, określenia normatywnego charakteru jego cielesności oraz zakresu autonomii człowieka.

2. ŹRÓDŁA

Najobszerniejsze i najdonioślejsze wypowiedzi papieskie poświęcone prawu naturalnemu znajdują się w Ecyklikach: *Veritatis splendor* (1993 – VS) i *Evangelium vitae* (1995 – EV). Ważnymi wypowiedziami są przemówienia do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary: *Głosić orędzie Chrystusa w całej pełni* (18 stycznia 2002) oraz *Z odwagą głosmy prawdy konieczne do zbawienia* (6 lutego 2004). Niemalą doniosłość ma *Przemówienie do Papieskiej Akademii „Pro Vita”* (27 lutego 2002) oraz katechezy wygłoszone podczas modlitwy Anioł Pański w 1984: *Katecheza 115. Objasnienie nakazów prawa moralnego* (18 lipca 1984), *Katecheza 119. Co jest prawdziwym dobrem człowieka (ujęcie teologiczne)* (22 sierpnia 1984), *Katecheza 120. Zgodność z porządkiem natury (ujęcie teologiczne)* (29 sierpnia 1984). Jako źródła papieskiego nauczania należy też uwzględnić wypowiedzi ogłoszonego przez Jana Pawła II *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (1992).

Innymi wypowiedziami, literalnie odnoszącymi się do tytułowego zagadnienia, ale ze względu na swoją skromniejszą obszerność i wzmiankowany jedynie charakter mającymi mniejszą rangę są: *Orędzie na XXIV Światowy Dzień Pokoju – 1991 r. Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego* (Warszawa 8 czerwca 1991), *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego* (Oświęcim–Brzezinka, 7 czerwca 1979 r.), *Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Pokoju – 2003 r. Encyklika „Pacem in terris” – nieustannie zobowiązuje* oraz przemówienie na Anioł Pański *Prawo Boże wypisane w sercu człowieka* (12 czerwca 1994).

3. KONTEKST NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Jak każda z wypowiedzi Magisterium, tak i nauczanie Jana Pawła II naznaczone jest kontekstem kulturowym adresatów i implikowanymi przezeń założeniami. Do kontekstu tego należy wspomniany we wstępie relatywizm, wyrażający się w absolutyzacji jednostki i jej indywidualistycznie ujmowanej wolności, tj. wolności oderwanej od prawdy bytu i roszczącej prawo do pełnej autonomii moralnej². Składnikiem kontekstu nauczania papieskiego jest też tendencja odchodzenia od tradycyjnych, aksjologicznie umocowanych reguł prawnych, jak deklaracje, które stwierdzają faktyczną tożsamość oraz prawa osoby i zastępowanie ich konwencjami, które jedynie przyznają prawa człowiekowi³. Nie bez znaczenia jest też

² Jan Paweł II stoi na stanowisku, że problematyka moralna sprowadza się ostatecznie do kwestii wolności (VS, 31–32).

³ Np. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (1948) – *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w dziedzinie zastosowania biologii i medycyny* (1997), określana też *Europejską Konwencją Bioetyczną*.

zakwestionowanie metafizyki (filozofii klasycznej) jako adekwatnego narzędzia poznania i wyjaśnienia rzeczywistości, idące w parze z kontestacją tradycyjnej antropologii, która – w radykalizmie własnej autokreacji – posuwa się aż do niweczenia powszechnie uznanych tradycyjnych danych antropologii filozoficznej i teologicznej m.in. w roszczeniu do rozporządzania ludzkim życiem i śmiercią czy negowaniu zróżnicowania mężczyzny i kobiety.

Znaczącym faktorem w dyskursie o prawie naturalnym jest też pogłębiona świadomość powiązań i wzajemnych oddziaływań w duchowo-cieleśnej naturze człowieka oraz istnienia współzależności między przeżywaniem wolności i somatycznymi procesami człowieka. Świadomość ta domaga się głębszego namysłu, gdyż ludzka cielesność jest sposobem istnienia człowieka, z którym ściśle związana jest także jego godność. Nie można nie uwzględnić sposobu traktowania tego prawa przez jego krytyków, którzy postrzegają w nim zamknięty zestaw czy kodeks gotowych i nietykalnych norm, stanowiących bezpośrednie konkluzje wyprowadzane z metafizycznych idei, czy nawet z biologiczno-fizykalnych reguł właściwych cielesności. Normom tym – wbrew danym historycznym i kulturowym – przypisuje się konfesyjny charakter (katolicki) oraz heteronomiczność w stosunku do podmiotu, który siebie samego chce ustanawiać źródłem własnej wartości, a społeczność ludzką jako umowę społeczną, bazującą na wspólnie zaakceptowanych wybranych normach. Wreszcie istotnym elementem kontekstu papieskiego nauczania jest zamykanie rozumu i racjonalności w sferze empirii, forsujących filozofię pozytywizmu prawnego, który przez swoje zerwanie z klasyczną aksjologią niesie zagrożenie totalitaryzmu i tyranii⁴.

Do szerszego tła nauczania papieskiego zaliczyć trzeba też napięcia na linii Magisterium Kościoła – teologdy. Ich echem jest wyakcentowanie przez papieża w szczególności – w stosunku do innych nauk o człowieku – nauki o moralności chrześcijańskiej, a zwłaszcza artykułowanie jej związku z wiarą i Kościołem (VS, 74; 112–113)⁵. Wyrazem takiego stanowiska jest podkreślenie własnego autorytetu i odpowiedzialności biskupów, jakkolwiek przecież korzystają oni z badań teologów i z nimi współpracują (VS, 109–110. 113)⁶.

Powyższe okoliczności pozwalają wnioskować o krystalizacji w idei prawa naturalnego moralnego sporu o człowieka, tj. o jego tożsamość oraz godność i odpowiednie do nich reguły postępowania.

⁴ M. Machinek, „*Secundum naturam vivere*”. *Prawo naturalne we współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej*, Communio (edycja polska) 31 (2011), nr 1, 59, 63. Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* (2008), nr 35. Współczesne odrodzenie zainteresowania prawem naturalnym obszernie przedstawia J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. z ang. D. Pietrzyk-Reeves i in., Kraków 2006, 448–456.

⁵ Pisteologiczny i eklezyjalny charakter teologii moralnej omawia m.in. J. Nagórny, *Teologia moralna jako eklezyjalna nauka wiary w świetle „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, 275–294.

⁶ Echo tego porządku można dostrzec w fakcie zaadresowania encykliki do „braci w biskupstwie” („tylko”), co ma wyrażać zadanie biskupów strzeżenia ortodoksji nauki Kościoła – strzeżenie wiernie aż końca (tj. męczeństwa), czego nie można oczekiwać od teologów.

4. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Prezentując naukę Jana Pawła II o naturalnym prawie moralnym, należy – obok nakreślenia kontekstu kulturowego – wskazać także jej założenia i przesłanki. Z perspektywy filozoficznej będzie to najpierw przekonanie o możliwości dotarcia do prawdy, zwłaszcza prawdy obiektywnej i ostatecznej (FR, 56; 82) oraz o ludzkiej zdolności wyjścia poza dane doświadczalne, co umożliwia dotarcie do fundamentu, zwłaszcza moralnego fundamentu, jakim jest najwyższe Dobro – sam Bóg (FR, 83). Brak uznania tej podstawowej zdolności poznawczej rozumu prowadzi do immanentyzmu ludzkiego poznania, a w konsekwencji do arbitralności rozstrzygnięć (por. VS, 32). Za Encykliką *Fides et ratio* (FR) należy zatem podkreślić konieczność uwzględniania metafizyki jako filozofii, która bada rzeczywistość, nie zajmuje się („jedynie”) zaś świadomością czy językiem.

Drugie kluczowe założenie stanowi koncepcja człowieka, pogłębiona w wyrażającej na gruncie fenomenologii i tomizmu antropologii K. Wojtyły⁷. Bazuje ona na wyrażonej w biblijnej idei stworzenia „na obraz Boży” wyjątkowości człowieka pośród stworzeń, która z racji swojej metafizycznej zawartości pozostaje poza zasięgiem badań nauk empirycznych (FR, 80) oraz idei „inności człowieka wobec pozostałych stworzeń”. Ta papieska antropologia obejmuje także status człowieka jako osoby, stawiający go ponad kategorią jednostki gatunku (człowiek jest *kimś*, a nie *czymś*) i skutkujący autonomią istnienia i działania w ramach metafizycznej podmiotowości (*operari sequitur esse*); urzeczywistnianie się osoby w podejmowanym w wolności działaniu, osadzonym w uprzednim samo-posiadaniu konstytuującym osobowe „chcę” (auto-determinacja); odpowiedniość tego działania do poznanej wewnętrznej prawdy o prawdziwym i obiektywnym dobru zapisanym w naturze człowieka oraz do jego spełniania się w czynach moralnie dobrych; autonomiczność człowieka jako podmiotu własnych czynów wraz z transcendowaniem w nich siebie; integrację osoby w duszy ludzkiej, niedostępnej dla bezpośredniego doświadczenia. Z perspektywy filozofii prawa istotna jest – implikująca zasadę solidarności – partycypacja osoby we wspólnocie z innymi osobami w osiąganiu dobra wspólnego⁸.

5. OKREŚLENIE PRAWA NATURALNEGO W WYPOWIEDZIACH JANA PAWŁA II

Na wstępie należy nadmienić o istnieniu w dziejach różnych koncepcji prawa naturalnego⁹. Potwierdzają one starożytność i uniwersalność idei tego prawa, ale

⁷ Przede wszystkim byłyby to monografie *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin 1960) oraz *Osoba i czyn* (Kraków 1969).

⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii „Pro Vita” – 27 lutego 2002 r. Kościół domaga się prawa do życia dla każdej ludzkiej istoty*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 14: *Homilie i przemówienia okolicznościowe, deklaracje ekumeniczne*, red. P. Ptasznik, Kraków 2009, 569 (nr 2); Z. Grocholewski, *Refleksje na temat prawa. Prawo naturalne. Filozofia prawa*, tłum. z wł. K. Stopa, tłum. z fr. M. Jędraszewski, Kraków 2009, 62–68.

⁹ Można wskazać na m.in. funkcjonujący w starożytności model kosmologiczno-teologiczny, roz-

wskazują również na zróżnicowanie w jego pojmowaniu, choć można wskazać dwa główne, choć nierównoważne nurty – teologiczny (ontologiczny) i niecieologiczny (H. Grotius, I. Kant, B. Spinoza).

W celu ukazania specyfiki papieskiej warto zarysować ujęcia klasyków. Według św. Augustyna, który, reinterpretując prawo rzymskie, odniósł je do prawa wiecznego (*ius aeterna*) istniejącego w rozumie i woli Boga, prawo naturalne to „odbicie prawa wiecznego w ludzkim rozumie”, podobne do odcisku pieczęci w wosku¹⁰. Dla św. Tomasza z Akwinu, którego myśl w znacznym stopniu uwzględnia Jan Paweł II, prawo naturalne to „udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie” (za: VS, 43) oraz „światło poznania złożone w nas przez Boga; przez nie poznajemy, co należy czynić, a czego należy unikać. To światło lub to prawo dał Bóg stworzeniu”¹¹.

Własne określenie Jana Pawła II obecne jest w kilku miejscach i nie jest jednakowe. W Encyklice *Veritatis splendor* ma ono postać: „Naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej. Przeto nie może być ono pojmowane po prostu jako zbiór norm biologicznych, lecz winno być określane jako rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swoim ciałem” (VS, 50). W *Przemówieniu do Kongregacji Nauki Wiary* (18 stycznia 2002) prawo naturalne określone jest mianem „uczestnictwa rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie Boga”¹². Jako parcjalne określenia można potraktować dwie wypowiedzi z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „prawo naturalne wyraża pierwotny zmysł moralny, który pozwala człowiekowi rozpoznać rozumem, czym jest dobro i zło, prawda i kłamstwo” (KKK 1954) oraz „prawo naturalne wyraża pierwsze i istotne zasady kierujące życiem moralnym” (KKK 1955). Te wypowiedzi *Katechizmu* można potraktować jako konkretyzacje sposobów urzeczywistniania się

wijaną przez św. Augustyna koncepcję psychologiczno-teologiczną, bytowo-analogiczne ujęcie św. Tomasza, woluntarystyczne ujęcie Duns Szkota i W. Ockhama czy teorie epistemologiczno-idealistyczne wywodzące się z racjonalizmu kartezjańskiego i racjonalizmu prawnego H. Grotiusa – zob. F. Greniuk, M. Leśniak, *Prawo naturalne*, http://www.centrumjp2.pl/wikipjp2/index.php?title=Prawo_naturalne – (dostęp: 09-04-2016). Całościową prezentację dziejów prawa naturalnego zawiera obszerna monografia J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, tłum. z hiszp. A. Dorabalska, Kraków 2013. Szersze tło problematyki prawnonaturalnej znaleźć można w: A.F. Utz, *Prawo naturalne jako pojęcie zbiorcze dla niepozytywistycznych teorii prawa*, *Roczniki Nauk Prawnych* 20 (2010), nr 1, 63–77.

¹⁰ A. Kokoszka, *Teologia moralna fundamentalna*, Tarnów 2005, 83.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Collationes in decem praeceptis*, I (za: KKK 1955); tenże, *Summa Theologiae*, I–II, q. 91, a. 2 (za: VS, 43). W. Giertych [tenże, *Bóg źródłem prawa. Ewangelia, Izrael, natura, islam*, Kraków 2008, 218] wskazuje na nieścisłość przytoczonego w encyklice *Veritatis splendor* (nr 40) przekładu wypowiedzi św. Tomasza. Otóż tłumaczenie światło rozumu wlane nam przez Boga [Tomasz z Akwinu, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, wyd. Taurinens (1954), 245] nie uwzględnia bezpośredniości ujmowania prawdy właściwej umysłowi (tzn. nie przez rozumowanie), ani działalności rozumu, jako jego własnej zdolności tj. od początku, a nie jako efektu wlania (np. na podobieństwo łaski). Poprawny przekład powinien według niego brzmieć: *prawo naturalne to światło umysłu wszczepione przez Boga*.

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie do Kongregacji Nauki Wiary – 18 stycznia 2002 r. Głosić orędzie Chrystusa w całej pełni*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 14: *Homilie i przemówienia okolicznościowe, deklaracje ekumeniczne*, red. P. Ptasznik, Kraków 2010, 298 (nr 3).

tego prawa, ukazujące je jako źródło nieustannej inspiracji w kontrapozycji do redukcjonistycznego zbioru gotowych przepisów. Zróznicowanie określeń istoty tego prawa u papieża wydaje się wyrażać aspektowość ujęć: „rozumny porządek” dotyczyłby perspektywy przedmiotowej (obiektywnej), a „uczestnictwo rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie” odnosiłoby się do aspektu podmiotowego (subiektywnego).

Odczytanie prawa naturalnego nie polega na prostym uchwyceniu („zeskanowaniu”) gotowych praw ze „zbioru norm biologicznych” (VS, 50). Każda bowiem epoka, stosownie do własnych wyzwań moralnych, podejmuje trud odczytania tego prawa w swoim kontekście, analogicznym do interpretacji prawd wiary, odwołującej się do rozróżnienia między depozytem wiary a formami jego przedstawiania (VS, 53)¹³. Pierwszorzędne zasady prawa naturalnego (*prima principia*), jak: *dobro należy czynić i do niego dążyć, a zła unikać* (także: *poznaj prawdę o Stwórcy; bądź człowiekiem*) są oczywiste i powszechnie rozpoznawalne przez sumienie habitualne (prasumienie, synderezę). Względnie łatwo rozpoznawalne są przez rozum również zasady drugorzędne, tzn. konkluzje dedukowane z zasad pierwszych (*conclusiones*), np. przykazania Dekalogu (jednak bez uszczegółowienia III przykazania do niedzieli), prawo do szacunku i obowiązek godziwego życia, prawo i obowiązek poszukiwania prawdy, prawo wolnego wyboru stanu życia¹⁴. W przypadku trzeciego typu reguł, tzw. zasad trzeciorzędnych, określanych też mianem norm operatywnych (*normae operativae*), które wyprowadzane są z dwóch poprzednich zasad i stanowią szczegółowe wskazania i rozstrzygnięcia, np. współczesnych dylematów bioetyki, to ich formułowanie wymaga „cnoty roztropności, mądrości i biegłości, kultury myśli”¹⁵ – im bowiem bardziej szczegółowe są normy operatywne, tym większe – ze względu na uszczegóławianie *dóbr i okoliczności ich realizacji* – ryzyko błędu. O ile bowiem sama natura ludzka nie zmienia się w dziejach, to zmienia się jednak jej sposób organizowania i okoliczności jej urzeczywistniania.

5.1. NATURA JAKO (ONTOLOGICZNA) PODSTAWA DLA ROZUMU W FORMUŁOWANIU NAKAZÓW PRAWA NATURALNEGO

Cechą charakterystyczną papieskiego rozumienia natury jest jej personalizizm i integralność. Jan Paweł II mówi o niej, jako o „naturze osoby ludzkiej», którą jest sama osoba jako jedność duszy i ciała, jako jedność wszystkich jej skłonności zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbęd-

¹³ T. Kraj, *Znaczenie pojęcia „natury” w prawie naturalnym*, Communio (edycja polska) 31 (2011), nr 1, 70.

¹⁴ Normy pozytywne prawa naturalnego (I, II i IV przykazanie Dekalogu oraz III, ale bez konkretyzacji dnia) są – z racji jednakowego powołania człowieka – niezmiennie i obowiązują powszechnie, normy negatywne zaś (V–X przykazania Dekalogu) obowiązują wszystkich i zawsze, bez wyjątku, zakazując czynów, które sprzeciwiają się dobroci woli działającego człowieka oraz powołaniu do wspólnoty z Bogiem i bliźnimi. Z zakazów nie zwalnia żadna okoliczność, nawet ocalenie własnego życia, jednak w przypadku nakazów, to pojawiające się poważne przeszkody w ich spełnianiu pozwalają domniemywać, że Bóg się nie domaga ich spełnienia (VS, 52).

¹⁵ F. Greniuk, M. Leśniak, art.cyt.; T. Kraj, dz.cyt., 86–87.

ne, by mogła dążyć do swego celu” (VS, 50). Takie określenie stoi w kontrapozycji do współczesnego empirycznego redefiniowania pojęcia natury, tj. sprowadzania jej do poziomu praw biologicznych czy somatycznej antytezy osoby. W konsekwencji pozbawia ono ją immanentnej celowości (finalności, teleologii) i przesuwając punkt odniesienia moralności z natury jako obiektywnego porządku rzeczy na autonomiczny rozum. Zaznaczyć należy, że właściwy stworzonej naturze immanentny teleologizm, istotny dla „funkcjonowania” prawa naturalnego, wyklucza istnienie jakiejś neutralnej natury, opozycyjnej w stosunku do porządku nadprzyrodzonego (łaski). Natura nie jest rzeczywistością obojętną i samowystarczającą, czy choćby tylko neutralną wobec Boga – jej celowość nie wyczerpuje się i nie zamyka wewnątrz historii i tego świata, gdyż zawarty w niej stwórczy potencjał ukierunkowuje ku Bogu¹⁶.

Charakteryzując rzeczywistość ludzkiej natury, Jan Paweł II odnosi się do zarzutów fizycyzmu i naturalizmu, zarzucających teorii prawa naturalnego zbyt empiryzm (biologizm), czyli nadawanie funkcjonującym w przyrodzie prawidłowościom (prawom biologicznym) statusu praw moralnych oraz kolidowanie z przesłankami metafizycznymi. Empiryzm ten dochodziłby do głosu szczególnie w małżeńskiej etyce seksualnej. Korygując ten zarzut fałszowania naturalistycznego, tzn. przechodzenia od kategorii opisowych do normatywnych, papież wskazuje na jedność człowieka jako podmiotu aktów moralnych, tzn. rozum i wolna wola istnieją w ciele razem z jego władzami cielesnymi i zmysłowymi (VS, 47–48)¹⁷.

5.2. SKŁONNOŚCI NATURALNE (*INCLINATIONES NATURALIS*) JAKO DROGOWSKAZ DLA ROZUMU W ROZPOZNANIU PRAWDZIWEGO DOBRA

Człowiek, stanowiąc cielesno-duchowe *compositum*, tzn. istniejąc nie inaczej jak tylko w ciele, jako uduchowione ciało i ucieleśniony duch, jako dusza wyrażająca się przez ciało i ciało formowane przez duszę, nie inaczej też przeżywa podejmowane w wolności akty moralne, jak w integralnej psychosomatycznej jedności i harmonii (VS, 48; 50). Cielesność bowiem, wbrew neomanichejskiemu antropologiczno-moralnemu dualizmowi, nie jest zewnętrznym, podrzędnym elementem w stosunku do duchowo-rozumnej osoby, lecz stanowi jej integralny składnik. Cielesność zatem jako istotny element człowieczeństwa jest też własnym językiem

¹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii „Pro Vita”*..., dz.cyt., 569–570 (nr 2–3); F. Greniuk, „Wolność a prawo”, w: „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL*, 6–7 grudnia 1993, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, 40–43. Warto nadmienić, że pojawiają się opinie, aby cielesno-duchową naturę jako obiektywną podstawę w rozstrzyganiu kwestii moralnych zastąpić wolnym od nacisków dyskursem, co z różnych racji, m.in. ze względu na własne, nie zawsze otwarcie deklarowane interesy jego uczestników albo ich subiektywne mniemania, nie może prowadzić do prawdziwego dobra człowieka.

¹⁷ F. Greniuk, art.cyt., 42–43; T. Kraj, art.cyt., 66–67. W. Giertych, dz.cyt., 222. Zarzut błędu naturalistycznego, podnoszony zresztą już przez D. Hume’a (†1776) i G.E. Moora (†1958), stanowi raczej wyzwanie dla krytyków prawa naturalnego proponowania alternatywnych kryteriów moralnych wydobywalnych z nauk empirycznych i z ich parametrów albo podania sposobu ustanowienia takiego konsensu społecznego, który będzie wolny od zagrożenia tyranią arbitralności ze strony demokracji bez wartości.

komunikacji ducha, a więc i rozumu. W perspektywie moralnej cielesność ludzka nabiera sensu „znaku”, „wyrazu”, „obietnicy” w stwórczym planie Boga, a więc ma wartość wyższą niż dobra „fizyczne” (przedmoralne). Skoro zatem podmiotem działania moralnego jest cały człowiek (nie tylko sam rozum czy sam duch), to poprawność odczytania moralnego wymiaru zapisanego w ludzkiej cielesności wymaga uwzględnienia osoby w jej integralności (VS, 48). Własny sens cielesności, głębszy niż zewnętrzny czy biologiczny, obejmuje także moralne znaczenie rozpoznawanych w niej prawidłowości (VS, 49). Nie mają one tego moralnego znaczenia same z siebie czy same w sobie (oznaczałoby to biologizm), ale jako dynamizmy istotne dla osoby i godności ludzkiej oraz osiągnięcia przez nią życiowego spełnienia się – celu życia.

Dynamizmy te stanowią „jedność wszystkich jej [osoby] skłonności zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu” (VS, 50)¹⁸, a więc ukierunkowują ją ku dobrom koniecznym do spełnienia się osoby („podstawowe dobra ludzkie”). Stwórca (stwórczy Logos) bowiem zostawił swoje ślady nie tylko w sferze matematyki czy estetyki, ale także w sferze moralności – wszak poznanie prawdy, także za pośrednictwem naturalnych dynamizmów działających w osobie, prowadzi nie tylko do wiedzy, ale jest ukierunkowane ku dobru! Dochodzi tu do głosu specyfika papieskiego nauczania – w ujęciu skłonności naturalnych w ramach cielesno-duchowej jedności osoby i w uznaniu w nich miary prawa naturalnego.

Za Tomaszem z Akwinu rozróżnia się trzy rodzaje (grupy) naturalnych dynamizmów: wspólne wszystkim bytom stworzonym dążenie do zachowania życia odpowiednio do wymagań natury; wspólne ludziom i zwierzętom dążenie do przedłużenia życia gatunkowego; właściwe tylko człowiekowi dążenie do rozwijania swoich władz duchowych, do poznania ostatecznej przyczyny rzeczy i odpowiedniego do niego postępowania oraz do życia w społeczności (por. VS, 51)¹⁹. Im bardziej fundamentalny jest charakter tych dążeń, tym oczywistsze są określane na ich podstawie normy i większa siła ich oddziaływania, im jednak wyprowadzane z nich konkluzje są dalsze, tym większe jest zagrożenie błędem²⁰. Podkreślić należy, że to nie skłonności

¹⁸ A. Szostek, *Encyklika o rozeznawaniu duchów*, w: *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, red. J. Merecki, Częstochowa 1994, 34–35; M. Machinek, *Koncepcja prawa naturalnego jako przestrzeń spotkania wiary i rozumu*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, 327–329; J. Krucina, „Prawda o człowieku” miarą moralności, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, 137–138.

¹⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologie*, I–II, q. 94, a. 2; A. Kokoszka, dz.cyt., 84; J. Merecki, *Wyzwalająca moc prawdy*, w: *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*..., dz.cyt., 125–126. T. Kraj, art.cyt., 68–69. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* (2008) podaje, ku jakim szczegółowym dobrom dynamizmy te ukierunkowują (nr 48–52). J. Gorczyca [Dobro natury i natura dobra, Znak 46 (1994), nr 6 (469), 118], wskazując na obecność w encyklice (obok biblijnego i filozoficznego) języka teologicznego, artykułuje miłość jako zwieńczenie i pełnię pożądaných przez człowieka dóbr.

²⁰ W. Giertych, dz.cyt., 227–233. Przegląd możliwych ujęć relacji między skłonnościami naturalnymi a rozumem praktycznym podaje M. Machinek, art.cyt., 321–325.

jako takie są wyrazem prawa naturalnego, lecz dopiero wydany na ich podstawie sąd rozumu praktycznego, prowadzący do konkretnego działania²¹.

5.3. RACJONALNY CHARAKTER PRAWA NATURALNEGO I JEGO POZNAWALNOŚCI

Racjonalny charakter prawa naturalnego ma swoją biblijną podstawę w pouczeniu mędrca: „Bóg zostawił człowieka w mocy jego rady” (Syr 15, 14), oznaczającym nie tyle pasywnie podleganie człowiekowi Opatrzności Bożej, lecz – przez aktywny „udział ludzkiego rozumu w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego” (VS, 40) – czynne w niej uczestnictwo (VS, 43). Rozumność prawa naturalnego wskazuje z jednej strony jego powszechną z-rozumiałość, z drugiej zaś na wewnętrzny charakter jego wymogów, akceptowanych nie tyle na mocy zewnętrznego autorytetu Prawodawcy, ile uprzedniego przyzwolenia rozumu – wszak to prawo „jest światłem rozumu wlanym przez Boga... w akcie stworzenia” (VS, 36). Do rozumności tej należy także rozpoznanie jej własnych źródeł oraz uchwycenie autorytetu tego prawa w mądrości Stwórcy, czyli w prawie odwiecznym (VS, 40)²².

Papieskie wypowiedzi o prawie naturalnym określają też relację między praktycznym rozumem formułującym sądy moralne a dynamizmami cielesno-duchowej natury osoby. Istotą tej relacji jest ich jedność w działaniu: rozpoznanie przez rozum praktyczny dobra moralnego dokonuje się w akcie uświadomienia i uporządkowania naturalnych skłonności. Rozumność prawa naturalnego i odwoływanie się do dynamizmów cielesno-duchowych nadają prawu naturalnemu uniwersalny i powszechny charakter, wykraczający poza ściśle religijną specyfikę. Ponadto sprzeciwiają się one redukowaniu racjonalności i zamykaniu jej w sferze empirycznej, skutkującego nadawaniem przypadkowi fundamentalnego i rozstrzygającego znaczenia w procesach ewolucji oraz wykluczaniem stwórczego charakteru bytów, pozbawiając je przez to immanentnej celowości oraz jedności natury i rozumu.

Kluczowy okazuje się więc *ściśły związek dobra osoby z wielorakimi* elementarnymi dobrami dla osoby, stanowiącymi treść prawa naturalnego (VS, 79) oraz poznawalność przynależności tych dóbr do ontycznej struktury osoby. Wykazaniu ontologicznego, obiektywnego fundamentu prawa naturalnego winno zatem towarzyszyć wydobywanie rozumnego sposobu jego poznawania (VS, 36). „Naturalność” tego prawa oznacza bowiem jego rozumny charakter, a prawda, z której ta „naturalność” wyrasta i czerpie swoją moc, jest prawdą o (obiektywnie istniejących) wartościach²³.

²¹ W odróżnieniu od bytów nierozumnych, których działania jednoznacznie wyznaczają skłonności ich biologicznej natury, w przypadku człowieka „zeterminowany” jest jedynie sam cel, a nie sposoby jego osiągnięcia w sensie ogólnych dyrektyw postępowania – M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, 299–301.

²² J. Merecki, art.cyt., 132. Teologami stojącymi na stanowisku autonomii sumienia moralnego, etyki i całkowitej suwerenności rozumu są m.in. A. Auer, B. Schüller, J. Fuchs, D. Mieth, F. Boeckle – zob. J. Kowalski, *Dezyderaty stawiane teologom moralistom w encyklice „Veritatis splendor”*, w: *W prawdzie ku wolności...*, dz.cyt., 146.

²³ J. Gorczyca, art.cyt., 113–115; J. Merecki, art.cyt., 137.

5.4. AUTONOMIA PODMIOTU MORALNEGO I JEGO ROZUMU

Konsekwencją zapisania moralnego prawa w „całej” osobie ludzkiej (nie w samym tylko rozumie) jest moralna autonomia człowieka i jego praktycznego rozumu w sferze norm moralnych. Autonomia ta nie jest absolutna, jest jednak autentyczna (VS, 32). Wpisanie w akcie stwórczym uczestnictwa rozumu ludzkiego w mądrości Boskiego Prawodawcy, ustanawiające ten rozum nosicielem, lektorem i hermeneutą prawa naturalnego, czyni tę autonomię autonomią słuszną, gdyż człowiek nie jest suwerennym i samoistnym kreatorem – odpowiednio do aktualnej sytuacji historycznej czy społeczno-kulturowych potrzeb – wartości (dóbr) i norm moralnych (VS, 36; 40). Słuszość tej autonomii człowieka (i jego rozumu) nie narusza ani nie ogranicza jego wolności, przyjęcie bowiem prawa moralnego w wolnym posłuszeństwie przez człowieka spotyka się z bezinteresowną dobrocią Twórcy tego prawa. Posłuszeństwo to nie jest zatem heteronomiczne, tzn. nie jest podporządkowaniem jakiejś zewnętrznej, przeciwnej wolności sile, przymusowi czy popędowi, ani nie jest też arbitralną decyzją, lecz – jako odpowiedź człowieka na poznaną prawdę o sobie – jest świadome i dobrowolne (VS, 52; 61)²⁴.

To nie sprzeciw więc i odrzucenie prawa moralnego są wyrazem autentyczności (prawdziwości) autonomii moralnej człowieka, ponieważ kolidują one z chrześcijańską prawdą o Bogu i człowieku – o objawiającym Wcieleniu i zbawczym Przy mierzu stwórczo ukierunkowanych na moralne dobro człowieka i jego wolność. Przynależność człowieka i jego wolności do porządku stworzonego skutkuje bowiem nie tylko jego kontyngencją (jedynie osoba Boga i jego wolność są absolutne), lecz wskazuje także na stwórczo zapoczątkowany, realny i trwale aktualny związek człowieka ze Stwórcą oraz na aksjologiczny i teleologiczny porządek świata. Moralne działanie człowieka powinno być zatem wolną odpowiedzią na rozpoznanie prawdziwego dobra – prawdziwego, tzn. umożliwiającego człowiekowi rzeczywiste (obiektywnie) spełnienie się (VS, 72)²⁵. Ta możliwość przyjęcia norm prawa Bożego w nienaruszającym wolność posłuszeństwie jest owocem prawdziwej partycypacji

²⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii „Pro Vita”*..., dz.cyt., 570 (nr 4); A. Szostek, *Encyklika o rozeznawaniu duchów*..., art.cyt., 28–29.

²⁵ Wskazując na „prawdziwość dobra człowieka”, jako podstawę działania moralnego Jan Paweł II poddaje krytyce nurt „moralności skutków” czy moralności „rachunku dóbr”, wyłoniony w tzw. nowej teologii. Zwolennicy takiego stanowiska (m.in. J. Boyle, Ch. Curran, L. Cahill, M. Farley, D. Marguire, J. Fuchs, L. Janssens), bazującego na egzystencjalizmie oraz preferujący transcendentalizm kosztem realizmu poznawczego (prymat epistemologii nad ontologią), wykluczają absolutne i uniwersalne zakazy niektórych czynów moralnych. Moralną dobroć działania określają oni za pomocą kryterium możliwości osiągnięcia celu czy oceny przewidywanych skutków (konsekwencjalizm) albo miarą dobra intencji podmiotu (teleologizm), względnie wzajemnej proporcji dobra i zła dokonanych czynów (proporcjonalizm). Właściwym kryterium dobroci moralnego działania, kryterium harmonizującym wolność człowieka i prawdziwe dobro, wiarę i moralność, jest jego wolne ukierunkowanie ku ostatecznemu celowi i zgodność z dobrem rozpoznanym w prawdzie przez rozum, a ostatecznie zgodność z najwyższym dobrem, jakim jest sam Bóg (VS, 72). Zrozumiałe jest więc przypominanie przez papieża tradycyjnej nauki o czynach „wewnętrznie złych” (VS, 52; 56; 80–83; 90; 96; 110; 115; KKK 1749). Warta uwagi jest krytyka „tischnerowskiego” odczytania natury ze strony T. Styczenia [T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*..., dz.cyt., 147–149 (przypis 30)].

rozumu i woli ludzkiej w mądrości i Opatrzności Boga. Partycypacja ta jest określana mianem teonomii (wzgl. teonomii uczestniczącej), gdyż z jednej strony zachowana zostaje wyłączność Boga w ostatecznym rozstrzygnięciu o dobru i złu, z drugiej zaś strony kierowany wewnątrznie rozumem człowiek ma realny udział w rozpoznaniu dobra i jego przyjęciu (VS, 41). Zachowana pozostaje zatem fundamentalna godność człowieka, wyrażająca się w działaniu rozumnym i wolnym²⁶.

5.5. STWORZONOŚĆ CZŁOWIEKA (NATURY) TEOLOGICZNĄ PODSTAWĄ PRAWA NATURALNEGO

Choć w wypowiedziach Jana Pawła II nie pojawia się szersze rozwinięcie idei stworzenia w kontekście prawa naturalnego, to znaczenia jej nie sposób jednak przecenić. Stworzony charakter rzeczywistości nie zamyka się w kwestii, *jak i kiedy świat* wyłonił się w dziejach (*creatio originalis*) i sporem z naukami szczegółowymi. Do teologicznej perspektywy należą także nie mniej istotne kwestie *dłaczego i po co* ten świat istnieje (*creatio nova*). Doniosłość, a także i aktualność prawdy o stworzeniu wynika z obecności w niej stosunku Stwórcy do świata, a przede wszystkim odniesienia do człowieka – odniesienia, które nie jest relacją neutralności, lecz szczególnym związkiem ze Stwórcą – wszak człowiek uczyniony został na *obraz Boży* i jest „inny” od pozostałych stworzeń. Stworzony świat nie jest więc jedynie jakimś „obiektywnym” światem rzeczy czy światem z przypadkowo zaistniałym w nim człowiekiem, lecz jest światem ludzkim, tzn. światem, w stosunku do którego „działalność” Boga nie zamyka się w powołaniu z niebytu do istnienia, ale zawiera także kontynuację rozpoczętego w stworzeniu dialogu z człowiekiem²⁷.

Prawo naturalne jest jedną z postaci tego dialogu: jako wszczepione przez Stwórcę w umysł ludzki stanowi nie tyle zestaw norm, lecz jest *rozumnym porządkiem*, według którego człowiek powinien kierować swoim życiem i działaniem (VS, 50), aby osiągnąć swoje ludzkie spełnienie się, a przez to urzeczywistnić zamysł Stwórcy. Taka sytuacja człowieka leży u podstaw jego godności oraz moralnej powinności i norm prawa naturalnego (VS, 48)²⁸.

Wpisanie tego prawa w ustanowioną w stwórczym akcie ludzką naturę skutkuje jego uniwersalnością, powszechną poznawalnością oraz niezmiennością pośród przemian kulturowych i obyczajowych. Uniwersalizm tego prawa nie tylko nie narusza odrębności i niepowtarzalności osoby, ale poświadcza powszechność ukierunkowania na prawdziwe dobro. Niezmiennność tego prawa, wynikająca

²⁶ M. Machinek, *Teonomia uczestnicząca*, http://www.centrumjp2.pl/wikipjp2/index.php?title=Teonomia_uczestniczaca, (dostęp: 09.04.2016); A. Szostek, *Encyklika o rozeznawaniu duchów...*, art.cyt., 132–137; A. Szostek, *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle Encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor...*, dz.cyt., 228–234.

²⁷ Teologia fundamentalna omawia w tym miejscu zagadnienie uniwersalnego objawienia Boga w stworzeniach i przez stworzenia, którego uprzywilejowaną manifestacją (epifanem) jest osoba ludzka – zob. G. Dziewulski, *Epifanijny charakter tożsamości człowieka i jego znaczenie dla obecności Kościoła w społeczeństwie (po)nowoczesnym*, *Rocznik Teologii Katolickiej* 10 (2011), 48–66.

²⁸ J. Gorczyca, art.cyt., 115–116.

z udziału w prawie wiecznym oraz z niezmienności natury ludzkiej, nie dopuszcza dyspensowania, czyli wchodzenia w prerogatywy Prawodawcy, ani też zastosowania *epikei*, gdyż oznaczałoby to kwestionowanie mądrości Prawodawcy i doskonałości jego dzieła²⁹.

Obecność tego prawa w wielkich tradycjach mądrościowych religii (hinduizm, buddyzm, cywilizacja chińska, islam) czy to w postaci zakazu czynienia zła („srebrna reguła”; por. Tb 4, 15), czy to w postaci postulatu symetryczności czynienia dobra („złota reguła”; por. Mt 7, 12), a także i w filozofii (m.in. sofisci, Platon, Arystoteles, stoicy), każe w nim uznać uniwersalne dziedzictwo moralne narodów, uprzednie wobec systemowych konceptualizacji. Wykracza ono poza czysto religijną epistemologię i legitymizację, i dzięki temu wyraża i gwarantuje godność człowieka (VS, 51; 53).

5.6. SUMIENIE

Miejszem kontynuacji wspomnianego wyżej stwórczego dialogu jest sumienie (VS, 58). Jakkolwiek osadzenie prawa naturalnego w stworzonej naturze ludzkiej naznacza je w jego najgłębszej istocie charakterem religijnym, to jednak – ze względu na rozpoznawanie go za pośrednictwem rozumu i wewnętrznych dynamizmów człowieka – można odnosić się do niego także poza kontekstem *stricte* religijnym. Możliwość tę potwierdzają słowa Apostoła Pawła o poganach, którzy – mimo formalnej nieznajomości tego prawa, zachowują je jednak wskutek jego zapisania w ich sercach (Rz 2, 14–16). Konkretnie rozstrzygnięcia i nakazy sumienia, aplikujące to prawo w określonej sytuacji, są wyrazem wewnętrznego dialogu w człowieku (Rz 2, 15: „ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające”) – dialogu mającego ostatecznie za partnera samego Boga (VS, 57–59; EV, 2). W imperatywnym sądzie wieńczącym ten dialog dochodzi do głosu więź wolności i prawdy, człowiek bowiem dąży do dobra, które dostrzega za pośrednictwem rozpoznanej prawdy. Dzięki temu poznaniu prawdy sąd sumienia jest sądem rozumnym, a nie arbitralnym, zaś miarą jego dojrzałości i odpowiedzialności jest prawda, której poznanie nie jest przecież nikomu obojętne (VS, 60; FR, 3. 27. 29).

Sumienie więc nie jest absolutnie suwerenne, gdyż jego charakter jest zasadniczo receptywny, a jego kreatywność wyraża się w sformułowaniu normy postępowania dla konkretnego przypadku – normy wyprowadzanej z ogólnych norm i podlegającej zewnętrznej ocenie, tj. według kryterium *prawda – fałsz* (VS, 55–56). Działanie zgodne z zaleceniami sumienia jest więc ostatecznie postępowaniem zgodnym z prawem naturalnym, i odwrotnie³⁰.

²⁹ VS, 44; 51; 53; KKK 1956–1958. Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii „Pro Vita”*..., dz.cyt., 570–571 (nr 4–5); F. Greniuk, art.cyt., 43–44.

³⁰ Jan Paweł II, *Prawo Boże wypisane w sercu człowieka. Watykan, 12 czerwca 1994*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 16: *Modlitwy. Rozważania*, cz. 2: *Niedzielna modlitwa maryjna 1993–2005. Rozważania. Modlitwy*, red. P. Ptasznik, Kraków 2009, 104.

5. UPRAWNIENIA I ZADANIA MAGISTERIUM KOŚCIOŁA W STOSUNKU DO PRAWA NATURALNEGO

Potrzeba oraz kompetencje Magisterium Kościoła w zakresie prawa naturalnego (KKK 2016; 2036; KKK 430) wynikają z jego ścisłego powiązania z depozytem wiary: prawo to jest wyrazem woli Boga-Stwórcy³¹, której zachowywanie jest konieczne do zbawienia³². Zapisany bowiem w prawie naturalnym zamysł i wola Boża oznaczają prawdę o tożsamości człowieka i jego sytuacji przed Bogiem: kim jest człowiek i kim winien się przed Nim stawać, tj. postępować odpowiednio do swojej tożsamości (godności). Potrzeba głosu Magisterium związana jest też z okolicznością, braku powszechnego „w sposób jasny i bezpośredni” rozumienia zasad prawa naturalnego, będącego echem grzeszności oraz uwarunkowań kulturowych (KKK 1960).

Wypowiedzi Magisterium mogą zarówno korygować szczegółowe konkluzje wyprowadzane z zasad tego prawa, jak i podawać uzasadnianie decyzji moralnych. Poza tym zmieniający się kontekst kulturowy misji Kościoła stawia przed jego Urzędem Nauczycielskim wyzwanie poszukiwania „coraz właściwych ujęć norm uniwersalnych i trwałych”, które – potwierdzając ich stałą aktualność – przedkładać będą poprawne i precyzyjne objaśnienie zawartej w nich prawd (VS, 53; KKK 1959)³³.

³¹ VS, 53: „[...] Jezus odwołuje się do «początku», i to właśnie w dyspucie o pewnych normach moralnych, których pierwotny sens i rola zostały zniekształcone pod wpływem uwarunkowań społecznych i kulturowych epoki (por. Mt 19, 1–9)”.

³² VS, 36; KKK 2036. Pius XII (*Humani generis* [1950], nr 2–3. 8. 20. 26) wskazuje, że jakkolwiek prawo naturalne istnieje niezależnie od Objawienia historycznego, a umysł jest w stanie samodzielnie osiągnąć jego pewne i prawdziwe poznanie, to jednak dla określenia niektórych prawd moralnych potrzebne jest Objawienie. Dotyczy to przede wszystkim formułowania (dedukowania) szczegółowych nakazów z oczywistych dóbr moralnych (życie, prokreacja, życie w społeczności, prawda) oraz doskonalszego poznania prawd moralnych (np. nierozzerwalność małżeństwa). Paweł VI (*Humanae vitae*, [1968] nr 4) potwierdza za swoimi poprzednikami, że biskupi są strażnikami i nauczycielami prawa Bożego, do którego należy także prawo naturalne. Także Kongregacja Nauki Wiary w *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”* (1987) (Wprowadzenie – nr 3) oraz w *Instrukcji o powołaniu teologa w kościele „Donum veritatis”* (1990) (nr 16) przywołuje kompetencje Magisterium Kościoła w sprawach nie należących wprost do prawd wiary, ale ściśle z nimi związanych jako koniecznymi do zbawienia, co odnosi się do także prawa naturalnego jako wymaganego przez Stwórcę. Por. Z. Grocholewski, dz.cyt., 33–35. J. Gorczyca, art.cyt., 113.

³³ Przykładami wypowiedzi aplikujących prawo naturalne do nowych wyzwań mogą być wypowiedzi encyklik społecznych, jak *Centesimus annus* (1991) nt. roli państwa, solidarności międzynarodowej, własności prywatnej czy *Sollicitudo rei socialis* (1987) nt. nierównowagi rozwoju, cnoty solidarności społecznej. Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie *Uwagi odnośnie legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi* (2003) wprost odwołuje się do „prawdy naturalnej o małżeństwie [która] została potwierdzona przez Objawienie... i jest wyrazem mądrości człowieka, w której daje się słyszeć głos samej natury” i deklaruje, że „związki homoseksualne pozostają w sprzeczności z naturalnym prawem moralnym” (nr 3–4), zaś „ustawodawstwa przychylnie związkom homoseksualnym są sprzeczne z prawym rozumem, ponieważ udzielają gwarancji analogicznych do tych, jakie przysługują instytucji małżeństwa, związkom między osobami tej samej płci” (nr 6) – http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbiory/t_2_19.htmlhttp://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html (dostęp: 9-04-2016).

7. PRAKTYCZNE APLIKACJE PRAWA NATURALNEGO

Relacja prawa naturalnego do prawa stanowionego³⁴ wyraża się w pełnieniu przez prawo naturalne funkcji ogólnych negatywnych ram (określania granic) norm formułowanych przez prawo cywilne³⁵: normy prawa cywilnego, ustalane przecież dla zagwarantowania sprawiedliwego porządku społecznego, nie mogą zobowiązywać do zachowań, których zakazuje prawo naturalne (co jest złe etycznie, nie może być też dobre prawnie), ani nie mogą zakazywać tego, co prawo naturalne nakazuje lub do czego uprawnia. Dopiero zgodność stanowionych przez władze państwowe norm prawnych z prawem Bożym, którego częścią jest prawo naturalne, pozwala mówić o ich obowiązywalności w sumieniu. Najdobitniej wyrażają to wypowiedzi Jana Pawła II poświęcone nienaruszalności ludzkiego życia i ochronie rodziny. Wykazując zło bezpośredniego przerywania ciąży jako zabójstwa niewinnej istoty (EV, 62; 90), czy eutanazji jako dobrowolnego zabójstwa osoby ludzkiej, Jan Paweł II powołuje się wprost także na prawo naturalne (EV, 65)³⁶. Istotną i decydującą rolę odgrywa prawo naturalne również w sferze moralności małżeńskiej. Nauczanie Jana Pawła II nie tylko potwierdza naukę *Casti Connubii* (1930) i *Humanae vitae* (1968), ale – w ramach papieskiej teologii ciała rozwijającej idee mowy ciała, objawienia ciała, daru z siebie, naturalnej jedności miłości i rodzicielstwa czy etosu odkupienia ciała – stanowi antropologiczne pogłębienie³⁷.

Respektowania prawa naturalnego domaga się także legitymizacja i funkcjonowanie demokracji. Wbrew kulturowym trendom, które z jednej strony przypisują

³⁴ W systematykacji prawa podanej przez Tomasza z Akwinu prawo naturalne jest jednym z czterech, wzajemnie powiązanych porządków normatywnych: prawa wiecznego, wyrażającego zgodny z zamysłem Boga porządek świata i – z racji odbijania się w jego normach mądrości Stwórcy – będącego prawem najwyższym; prawa Bożego objawionego w Piśmie Świętym jako pomoc do zbawienia; prawa ludzkiego pochodzącego – za pośrednictwem prawa naturalnego – z prawa wiecznego.

³⁵ Dla tej fundamentalnej roli prawa naturalnego nie ma znaczenia fakt wielości koncepcji prawa funkcjonujących w ramach filozofii, jak m.in. koncepcja prawnonaturalna, pozytywizmu prawniczego (G. Jellinek, H. Hart, H. Kelsen), realizmu prawniczego w ujęciu gnozeologicznym (K.N. Llewellyn) i psychologicznym (L. Petrażycki), hermeneutyczna (A. Kaufmann, J. Stelmach), teoria argumentacyjna (A. Peczenik), teoria komunikacyjna (J. Habermas).

³⁶ Jan Paweł II, potwierdzając tradycyjną naukę o koniecznej zgodności prawa stanowionego z prawem naturalnym, idzie za nauczaniem św. Tomasza z Akwinu: „Prawo ludzkie jest prawem w takiej mierze, w jakiej jest zgodne z prawym rozumem, a tym samym wypływa z prawa wiecznego. Kiedy natomiast jakieś prawo jest sprzeczne z rozumem, nazywane jest prawem niegodziwym; w takim przypadku jednak przestaje być prawem i staje się raczej aktem przemocy” (EV, 72). To stanowisko wyraża też Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie *Uwagi dotyczących projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi* (2003) (dz.cyt., nr 6): „prawo cywilne nie może wchodzić w konflikt z prawym rozumem (*recta ratio*) bez utraty tym samym mocy wiążącej dla sumienia (za EV, 71). Każde prawo ustanowione przez ludzi ma rację bytu, jako prawo na tyle, na ile jest zgodne z naturalnym prawem moralnym, uznawanym przez prawy rozum (*recta ratio*), i na ile respektuje w szczególności niezbywalne prawa każdej osoby”.

³⁷ Jan Paweł II, *Katecheza 115: Objasnienie nakazów prawa naturalnego* (18 VII 1984), w: tenże, *Dzieła zebrane*, cz. 6: *Katechezy*, cz. 1, red. P. Ptasznik i in., Kraków 2007, 414 (pkt 4–5); tamże, *Katecheza 119: Co jest prawdziwym dobrem człowieka (ujęcie teologiczne)* (22 VIII 1984), 423–424 (pkt 3–4); tenże, *Katecheza 120: Zgodność z porządkiem natury (ujęcie teologiczne)* (29 VIII 1984), w: tamże, 427 (pkt 6).

obiektywnym i wiążącym normom moralnym autorytaryzm, z drugiej zaś gwarancję tolerancji i wzajemnego szacunku obywateli pokładają w sceptycznym relatywizmie, dzieje ludzkości świadczą, że demokracja bez wartości przekształca się w totalitaryzm – górę bowiem biorą w niej tymczasowe i zmienne „większości” opinii publicznej, subiektywnie decyzje osób mających możliwość udziału w życiu publicznym lub poparcie większości, albo instrumentalizacja własnych idei i celów przez sprawujących władzę. Demokracja nie jest bowiem moralna sama z siebie, lecz staje się taką dopiero dzięki zgodności z prawem naturalnym, jako obiektywną, trwałą aksjologiczną podstawą i normatywnym punktem odniesienia dla prawa cywilnego.

To właśnie prawo naturalne gwarantuje zarówno podstawowe i niezbędne wartości istotne dla demokracji, jakimi są godność osoby ludzkiej oraz poszanowanie jej przyrodzonych i niezbywalnych praw, jak i dobro wspólne jako cel i miara działalności politycznej (EV, 70; CA, 46). Kluczowym kryterium działalności politycznej, stanowienia sprawiedliwego i godziwego prawa czy regulacji stosunków między państwami nie może być inne dobro niż afirmacja godności osoby ludzkiej³⁸. Poznawana rozumem prawda ludzkiego bytu jest bowiem prawdą o nadanej człowieka przez Stwórcę godności i wynikających z niej stosownych wymogach etycznych, których respektowania domaga się niezastępowalne przez prawo cywilne sumienie. Uniwersalność i powszechność tej godności umożliwia podjęcie współpracy na rzecz wspólnego dobra i dialogu z ludźmi dobrej woli, ze społecznością świecką i z osobami o odmiennej duchowej orientacji. Kościół, niejednokrotnie, zwłaszcza w Europie Wschodniej, odwołując się do wspólnej natury ludzkiej i prawa naturalnego, pełnił funkcję krytyczną i apologetyczną wobec wprowadzania przemocą ideologii i struktur społecznych sprzecznych z przyrodzonymi prawami człowieka, uważając sumienia na publiczne zagrożenia tych praw oraz na wynikające z nich powinności. Głoszona przez Kościół nauka o prawach człowieka wskazuje na fundament moralności społeczeństw – fundament, który jest niezależny od zmiennych kulturowo uwarunkowań³⁹.

³⁸ Nawiedzenie miejsca dawnego obozu koncentracyjnego w Auschwitz stało się dla Jana Pawła II okazją do przypomnienia wystąpienia Pawła Włodkowica (†1435), rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego, który podczas Soboru w Konstancji wzywał do zabezpieczenia osadzonych w prawie naturalnym praw narodów (*ius gentium*), m.in. prawa do istnienia, do wolności, do niepodległości, do własnej kultury, do godziwego rozwoju – Jan Paweł II, *Oświęcim–Brzezinka, 7 czerwca 1979 r. – Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, red. P. Ptasznik, Kraków 2008, 127.

³⁹ EV, 20, 69–73, 90; KKK 1959; Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii „Pro Vita”*..., dz.cyt., 570–571 (nr 3, 5–6); Jan Paweł II, *Przemówienie do Kongregacji Nauki Wiary – 18 stycznia 2002 r. Głosić orędzie Chrystusa w całej pełni*..., dz.cyt., 298 (nr 3); Jan Paweł II, *Przemówienie do Kongregacji Nauki Wiary – 6 lutego 2004 r. Z odwagą głosmy prawdy konieczne do zbawienia*, w: tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, red. P. Ptasznik, Kraków 2010, 300 (nr 5); Jan Paweł II, *Orędzie na światowy dzień pokoju 2003. Encyklika „Pacem in terris” – nieustannie zobowiązuje*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 4: *Konstytucje apostolskie. Listy „Motu proprio”*. *Bulle. Orędzia na światowe dni*, red. P. Ptasznik, Kraków 2007, 844 (nr 7); Jan Paweł II, *Warszawa, 8 czerwca 1991 r. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, red. P. Ptasznik, Kraków 2008, 556–557 (nr 2). Obszerną prezentację listy praw człowieka podaje Jan Paweł II w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju – 1999 r.*

8. PODSUMOWANIE

Podsumowując poczynione wyżej spostrzeżenia i uwagi, należy podkreślić integralność papieskiego ujęcia prawa naturalnego: jest ono zarówno ontologiczne, tj. odnosi się do wartości istniejących realnie, prawdziwych, jak i epistemologiczne, tj. powszechnie dostępnych dla ludzkiego rozumu; w idei teonomii uczestniczącej harmonizuje ono samodzielną aktywność rozumu praktycznego z zapisanym w naturze ludzkiej stwórczym Objawieniem (VS, 41); uwzględnia ono osobę i działanie Boga w życiu moralnym, artykułując równocześnie związek tego życia z wiarą i Kościołem (VS, 26–27, 88). Dominantą myśli papieskiej jest personalizm (VS, 50), który – pogłębiając w ramach teologii ciała sens dynamizmów duchowo-cielesnej natury człowieka – osadza prawo naturalne w kontekście dobra i godności osoby i jej życiowego spełnienia, a także dochodzi do głosu w rozpoznaniu i aplikacji tego prawa. Personalizm ten otrzymuje swoje centrum w ujmowaniu moralności w perspektywie podmiotowej relacji wolności i prawdy: moralne postępowanie implikuje prymat prawdy przed działaniem.

BIBLIOGRAFIA

- Giertych W., *Bóg źródłem prawa. Ewangelia, Izrael, natura, islam*, Kraków: Wydawnictwo M 2008.
- Gorczyca J., *Dobro natury i natura dobra*, Znak 46 (1994), nr 6 (469), 111–119.
- Greniuk F., „Wolność a prawo”, w: „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL, 6–7 grudnia 1993*, red. B. Jurczyk, Lublin: RW KUL 1994, 29–50.
- Greniuk F., Leśniak M., *Prawo naturalne*, http://www.centrumjp2.pl/wikipjp2/index.php?title=Prawo_naturalne – dostęp: 09-04-2016.
- Grocholewski Z., *Refleksje na temat prawa. Prawo naturalne. Filozofia prawa*, tłum. z wł. K. Stopa, tłum. z fr. M. Jędraszewski, Kraków: Homo Dei 2009.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor* (1993), w: *Dziela zebrane*, t. 1: *Encykliki*, red. P. Ptasznik i in., Kraków: Wydawnictwo M 2006, 453–526.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae* (1995), w: *Dziela zebrane*, t. 1: *Encykliki*, red. P. Ptasznik i in., Kraków: Wydawnictwo M 2006, 533–612.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio* (1998), w: *Dziela zebrane*, t. 1: *Encykliki*, red. P. Ptasznik i in., Kraków: Wydawnictwo M 2006, 675–778.
- Jan Paweł II, *Orędzie na światowy dzień pokoju 2003. Encyklika „Pacem in terris” – nieustannie zobowiązuje*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 4: *Konstytucje apostolskie. Listy „Motu proprio”*. *Bulle. Orędzia na światowe dni*, red. P. Ptasznik, Kraków: Wydawnictwo M 2007, 840–846.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju – 1999 r. Poszanowanie prawa człowieka warunkiem i źródłem prawdziwego pokoju*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 4: *Konstytucje apostolskie. Listy „Motu proprio”*. *Bulle. Orędzia na światowe dni*, red. P. Ptasznik, Kraków: Wydawnictwo M 2007, 807–814.
- Jan Paweł II, *Katecheza 115. Objaśnienie nakazów prawa naturalnego (18 VII 1984)*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 6: *Katechezy*, cz. 1, red. P. Ptasznik i in., Kraków: Wydawnictwo M 2007, 413–414.
- Jan Paweł II, *Katecheza 119. Co jest prawdziwym dobrem człowieka (ujęcie teologiczne)* (22 VIII 1984), w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 6: *Katechezy*, cz. 1, red. P. Ptasznik i in., Kraków: Wydawnictwo M 2007, 423–425.

Poszanowanie prawa człowieka warunkiem i źródłem prawdziwego pokoju, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 4: *Konstytucje apostolskie. Listy „Motu proprio”*. *Bulle. Orędzia na światowe dni*, red. P. Ptasznik, Kraków 2007, 807–814.

- Jan Paweł II, *Katecheza 120. Zgodność z porządkiem natury (ujęcie teologiczne)* (29 VIII 1984) w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 6: *Katechezy*, cz. 1, red. P. Ptasznik i in., Kraków: Wydawnictwo M 2007, 426–427.
- Jan Paweł II, *Oświęcim–Brzezinka, 7 czerwca 1979 r. – Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, red. P. Ptasznik, Kraków: Wydawnictwo M 2008, 125–128.
- Jan Paweł II, *Warszawa, 8 czerwca 1991 r. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, red. P. Ptasznik, Kraków: Wydawnictwo M 2008, 556–559.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Kongregacji Nauki Wiary – 18 stycznia 2002 r. Głosić orędzie Chrystusa w całej pełni*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 14: *Homilie i przemówienia okolicznościowe, deklaracje ekumeniczne*, red. P. Ptasznik, Kraków: Wydawnictwo M 2010, 297–298.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii „Pro Vita” – 27 lutego 2002 r. Kościół domaga się prawa do życia dla każdej ludzkiej istoty*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 14: *Homilie i przemówienia okolicznościowe, deklaracje ekumeniczne*, red. P. Ptasznik, Kraków: Wydawnictwo M 2009, 569–572.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Kongregacji Nauki Wiary – 6 lutego 2004 r. Z odwagą głosmy prawdy konieczne do zbawienia*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 14: *Homilie i przemówienia okolicznościowe, deklaracje ekumeniczne*, red. P. Ptasznik, Kraków: Wydawnictwo M 2010, 299–301.
- Jan Paweł II, *Prawo Boże wypisane w sercu człowieka. Watykan, 12 czerwca 1994*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 16: *Modlitwy. Rozważania*, cz. 2: *Niedzielną modlitwa maryjna 1993–2005. Rozważania. Modlitwy*, red. P. Ptasznik, Kraków: Wydawnictwo M 2009, 104.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1992 (Corrigenda 1998).
- Kokoszka A., *Teologia moralna fundamentalna*, Tarnów: Biblos 2005.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w kościele „Donum veritatis”* (1990), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_25.html – (dostęp: 09-04-2016).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”* (1987), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_19.html – (dostęp: 09-04-2016).
- Kowalski J., *Dezyderaty stawiane teologom moralistom w encyklice „Veritatis splendor”*, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E. Janiak, Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny 1994, 144–157.
- Kraj T., *Znaczenie pojęcia „natury” w prawie naturalnym*, *Communio* (edycja polska) 31 (2011), nr 1, 65–76.
- Krucina J., *„Prawda o człowieku” miarą moralności*, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E. Janiak, Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny 1994 132–143.
- Machinek M., *„Secundum naturam vivere”*. *Prawo naturalne we współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej*, *Communio* (edycja polska) 31 (2011), nr 1, 52–64.
- Machinek M., *Koncepcja prawa naturalnego jako przestrzeń spotkania wiary i rozumu*, w: *Miedzy sensem a bezsensiem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM, 317–329.
- Machinek M., *Teonomia uczestnicząca*, http://www.centrumjp2.pl/wikipjp2/index.php?title=Teonomia_uczestniczaca, (dostęp: 09-04-2016).
- Merecki J., *Wyzwalająca moc prawdy*, w: *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, red. J. Merecki, Częstochowa: [Biblioteka „Niedzieli”, 6] 1994, 123–144.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* (2008) – http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_pl.html – dostęp: (09-04-2016).
- Paweł VI, *Humanae vitae* (1968), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html – (dostęp: 09-04-2016).
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1999.

- Pius XII, *Humani generis* (1950), http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html – (dostęp: 09-04-2016).
- Styczeń T., *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin: RW KUL 1995, 127–168.
- Szostek A., *Encyklika o rozeznawaniu duchów*, w: *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, red. J. Merecki, Częstochowa: [Biblioteka „Niedzieli”, 6] 1994, 19–52.
- Szostek A., *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin: RW KUL 1995, 221–234.

NATURAL LAW IN THE INTERPRETATION OF JOHN PAUL II

Summary

The issue of natural law is significant in moral theology and legislation. On one hand, it is the expression and guarantee of the dignity of human person and its natural rights. On the other hand, the universality of knowing it with the help of rational mind and affirmation of human being in its whole integrity and finality, which is present in it, make it a crucial criterion for the regulation of civil rights and a common ground for cooperation of states and societies. The interpretation of this topic by John Paul II stems from and refers to the teaching of Thomas Aquinas. However, due to phenomenological and ethical character of the papal thought and its teaching cultural context it has its own unique characteristics. It corrects erroneous interpretations, such as: ethical subjectivism, proportionalism, consequentialism or fundamental option theory. The papal understanding can be described in terms of personalism of natural law understanding, bringing out – in the spirit of papal body theology – the significance of dynamisms of spiritual and body nature in the examination and application of natural law; he interprets the issues of morality in relation to nature, freedom and truth.

Key words: natural law, law, freedom, morality, conscience, creation, rationality

Nota o Autorze

Ksiądz **Grzegorz DZIEWULSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor teologii w zakresie teologii fundamentalnej, wykładowca teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łagiewnikach k. Łodzi i w Instytucie Teologicznym *Joanneum* w Łodzi. Wicedyrektor tegoż Instytutu. Kontakt: dziewulski.g@archidiecezja.lodz.pl

KS. TOMASZ KACZMAREK

Wyższe Seminarium Duchowne, Włocławek

MYSTERIUM INIQUITATIS: PRZEŚLADOWANIE DUCHOWIEŃSTWA KATOLICKIEGO PRZEZ SYSTEMY TOTALITARNE

*Wspominać bohaterskich świadków wiary XX wieku, znaczy przygotowywać przyszłość,
budując mocne fundamenty nadziei. Nowe pokolenia muszą wiedzieć,
jak wiele kosztowała wiara, którą otrzymały w dziedzictwie,
aby umiały przejąć z wdzięcznością pochodnię Ewangelii
i oświecać nią nowe stulecie i nowe millennium.*

Jan Paweł II, 7 V 2000 r.¹

Słowa kluczowe: misterium iniquitatis, prześladowanie duchowieństwa katolickiego, prześladowanie chrześcijan, systemy totalitarne, nazizm hitlerowski, sowiecki komunizm

1. Uwagi wstępne. 2. Nazizm i komunizm wobec chrześcijaństwa – wymowa faktów. 2.1. Nazistowski świat bez Boga. 2.1.1. Dane z Wąbrzeźna. 2.1.2. Sytuacja w Generalnej Guberni. 2.2. Komunistyczny totalitaryzm. 2.2.1. W Rosji. 2.2.2. Sytuacja w Polsce. 3. Motywy prześladowania. 3.1. Motywy prześladowań chrześcijan przez nazistów. 3.2. Motywacje prześladowania chrześcijan przez totalitaryzm komunistyczny. 4. W ramach historiozofii chrześcijańskiej. 5. „Cenna jest w oczach Pana śmierć Jego wyznawców” (Ps 115, 15). 6. Słowo końcowe

1. UWAGI WSTĘPNE

Sformułowanie tytułu niniejszego wystąpienia, *mysterium iniquitatis* – misterium nieprawości, kieruje uwagę na fakty, a jednocześnie przypomina, że mamy do czynienia z rzeczywistością, której nie można do końca objąć słowem; z tajemnicą zła, które trzeba odczytywać w perspektywie głębszej – chrześcijańskiej. Tymi faktami są prześladowania duchowieństwa katolickiego przez systemy totalitarne. Mówiąc o nich, z konieczności zatrzymujemy się na skrótowych odsłonach, które dotyczą dwóch takich systemów, najbardziej do nas przemawiających, tj. nazizmu

¹ *Ekumenizm męczenników. Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli”, L’Osservatore Romano* (wyd. polskie) 21 (2000), nr 7–8 (225), 32.

hitlerowskiego i sowieckiego komunizmu. Wprawdzie obydwa rozwinęły się w odmiennych kulturach duchowych i materialnych, ale co do istoty założeń ideologicznych i sposobu wprowadzania ich w życie, są bardzo podobne. Mamy wystarczające racje, by o nich mówić jako o prześladowcach wiary.

Co jest istotną cechą totalitaryzmów? Bezwzględne podporządkowanie wszystkich sfer życia jedynej ideologii, oderwanej od transcendencji, co zaraz przekłada się na budowanie błędnej antropologii, zredukowanej do wymiaru materialnego. Totalitaryzm wyklucza jakiekolwiek odniesienie do Prawa Bożego jako naczelnej normy dla człowieka, a zjawisko religijności oparte na Objawieniu uważane jest za szkodliwe „dla postępu”, stąd – według logiki tych systemów – należy dla dobra człowieka usunąć religię wszelkimi możliwymi środkami.

Czy dążenie, by zniszczyć chrześcijaństwo jest wyrazem tylko ludzkich kalkulacji i wizji politycznych systemów totalitarnych? Na pewno nie. Dochodzi tu bowiem do głosu jeszcze innego rodzaju inspiracja, którą chyba najwłaściwiej oddaje termin z Listu św. Pawła do Tesaloniczan: *mysterium iniquitatis* (μυστήριον της ανομίας) (2 Tes 2, 7). Chodzi o to, że tam, gdzie dokonuje się odnowa człowieka i świata w Bogu, pojawia się zaraz jakaś mroczna siła, która wobec tego dzieła ciągle mówi: „Nie!”. Benedykt XVI ujął to bardzo zwięźle: „Kiedy chrześcijanie rzeczywiście są zacznym, światłością i solą ziemi, oni również, jak Jezus, są prześladowani; tak jak On są «znakiem sprzeciwu»”².

Faktycznie prześladowanie chrześcijan za wiarę jest przedłużeniem prześladowania Bożego Mistrza i ma swoje korzenie w demonicznym buncie przeciw Stwórcy. Jako chrześcijanie wiemy, że prześladowanie jest także wezwaniem od Boga do złożenia wyznania wiary; jest męczeństwem, które ubogaca Kościół.

2. NAZIZM I KOMUNIZM WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA – WYMOWA FAKTÓW

2.1. NAZISTOWSKI ŚWIAT BEZ BOGA

Od kiedy 30 stycznia 1933 r. prezydent państwa niemieckiego, marszałek Paul von Hindenburg, mianował Adolfa Hitlera kanclerzem Rzeszy, niezwłocznie ujawniła się jako linia programowa wizja budowania świata bez chrześcijaństwa. Na owoce nie trzeba było długo czekać. Jeszcze przed wybuchem wojny z inspiracji Hitlera utworzona została formacja policji politycznej Schutzstaffeln – SS, z takimi przywódcami, jak: Heinrich Himmler, Reinhard Heydrich, czy Geheime Staatspolizei – Gestapo. SS nie kryła swojego powiązania z satanizmem i ze swoim nastawieniem antyżydowskim i antychrześcijańskim. SS miało być „gwarantem i podstawowym, charakterystycznym elementem tysiacletniej Rzeszy opartej na *Führerprinzipien*, na

² Benedykt XVI, *Świadectwo męczenników przemawia głośniejsz niż podziały. Homilia w Bazylice św. Bartłomieja (do Wspólnoty św. Idziego), Rzym 7 IV 2008 r.*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 29 (2008), nr 5 (303), 30.

reżimie monopartyjnym, idei wyższości rasy niemieckiej i jej „czystości” i równolegle w walce z religią, uważaną za główną przeszkodą realizacji tych planów³.

Jak to wyglądało w praktyce? – Na porządku dziennym była kampania zniesławienia duchownych, aresztowanie osób niewygodnych, likwidacja organizacji katolickich młodzieży (6 II 1939 r.), przymusowe wcielanie do Hitlerjugend (dekret z 1 IX 1936 r.), niszczenie prasy katolickiej: w okresie 5 lat (do 1939 r.) zlikwidowano 311 czasopism i gazet katolickich, skonfiskowano kilkanaście drukarni. Następuje też stopniowe, bezprawne przejmowanie dóbr materialnych Kościoła, szkół katolickich. Pełną jednak odsłonę polityki wyznaniowej nazizmu hitlerowskiego możemy zobaczyć dopiero na ziemiach polskich wcielonych do Rzeszy w wyniku działań wojennych, gdzie nazizm mógł działać w poczuciu bezkarności i obawy przed opinią międzynarodową⁴. Najczytelniej była ona realizowana na terenie nowo utworzonej jednostki administracyjnej Warteberg, tj. w Kraju Warty.

2.1.1. Dane z Warteberg

Oto dane z Warteberg: Pierwsze egzekucje duchownych rozpoczęły się tutaj jeszcze w październiku 1939 r. Największa fala aresztów nastąpiła w 1940 r., kiedy uwięziono ponad 500 duchownych. Nierzadko na dni aresztu były wybierane szczególnie boleśnie odbierane przez ludność dni świąt maryjnych, jak 15 sierpnia – Wniebowzięcie Matki Bożej, 26 sierpnia – Matki Bożej Częstochowskiej czy 7 października – Matki Bożej Różańcowej. W areszcie przebywało sześciu biskupów. Zlikwidowane zostały wszystkie instytucje kościelne. Na terenie Warteberg, gdzie przebywało 4 mln katolików, pozostawiono na względnej wolności jedynie 64 duchownych, ale z bardzo ograniczoną możliwością pracy⁵. Do 1944 r. niemal 1300 kościołów było zamkniętych do odprawiania kultu; ponad 500 zamieniono na składy towarowe; katedry w Gnieźnie, Poznaniu i Włocławku zamieniono na sale koncertowe. W diecezji włocławskiej na 318 kościołów 300 zamknięto, a 17 zburzono. Podobne proporcje były i w dwóch pozostałych diecezjach z Kraju Warty. Zlikwidowano niemal wszystkie krzyże i figury przydrożne. Ok. 60 ton szat liturgicznych i bielizny kościelnej zostało przekazane na przemiał do produkcji papieru. Pośród szat liturgicznych zniszczonych kilkaset było o wyjątkowym znaczeniu historycznym. W diecezji zasekwestrowano 280 dzwonów, 313 kielichów, 198 cyborii, 185 monstrancji⁶.

³ Por. A. Riccardi, *Stulecie męczenników. Świadkowie wiary XX wieku*, tł. z wł. J. Dembska, Warszawa 2001, 69–71.

⁴ Tamże, 91 n.

⁵ Por. K. Śmigiel, *Martyrologium narodu i Kościoła 1939–1945*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 2: 1918–1945, Poznań–Warszawa: 1979, 157–159; *Positio super martyrio A.J. Nowowiejski et Sociorum: Vladislavien. et aliarum. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Antonii Juliani Nowowiejski, episcopi, Henrici Kaczorowski et Aniceti Kopliński sacerdotum, Mariae Annae Biernacka, laicae, atque 104 Sociorum in odium fidei, uti fertur, annis 1939–1945 interfectorum*, vol. I: *Introductio generalis*, opr. T. Kaczmarek, Roma 1997, 62–65.

⁶ Por. S. Librowski, *Diecezja włocławska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, Warszawa 1980, 112 n.

2.1.2. Sytuacja w Generalnej Guberni

Odmierna była sytuacja na terenach tzw. Generalnej Guberni, gdzie nazizm nie stosował tak bezwzględnej walki z chrześcijaństwem, co odzwierciedla choćby liczba ofiar spośród duchowieństwa: z terenu diecezji warszawskiej – 96, Lublin – 53. Kościół był tu tolerowany, choć działalność miał bardzo ograniczoną. Były czynne kurie biskupie, działały dwa Wyższe Seminarium Duchowne (Sandomierz i Kraków) pod nadzorem władz okupacyjnych. Hitlerowcy zakładali, że będą one potrzebne do przygotowania pewnej liczby duchowieństwa „właściwie uformowanego”, by stali się funkcjonariuszami moralności na usługach Guberni⁷. Taktykę nazistów wobec Kościoła dobrze charakteryzuje wypowiedź gubernatora Hansa Franka, z jego *Dziennika*⁸. Ujmuje tam, że z Kościołem katolickim prowadzona jest bezwzględna walka z motywów ideologicznych, z powodu innej wizji świata. Motywacji tych jednak nie ujawnia się ze względów taktycznych. I chociaż katolicyzm jest trucizną dla narodu, kler polski, który jest śmiertelnym wrogiem Rzeszy, z konieczności tu powinien być tolerowany, gdyż jest przydatny do zachowania pośród ludności klimatu spokoju⁹.

Polskie duchowieństwo zarówno diecezjalne, jak zakonne poniosło w latach prześladowania przez nazizm 1939–1945 niezwykle wysokie straty. Represjom było poddane 6367 osób, z czego 2801 poniosło śmierć. Pośród ofiar, 1932 osób należało do duchowieństwa diecezjalnego, 580 do rodzin zakonnych męskich, a 289 to siostry zakonne¹⁰. Ginęli oni w egzekucjach, w udrękach więziennych, w obozach koncentracyjnych i zagłady.

2.2. KOMUNISTYCZNY TOTALITARYZM

Tak samo bezwzględne podejście do chrześcijaństwa odsłania drugi system totalitarny – komunizm. Ogólny obraz barbarzyńskich, ludobójczych poczynań tegoż systemu różnych denominacji, przybliży zbiorowe opracowanie historyków Europy z końca XX stulecia, *Le livre noir du communisme* (1998). Z zestawionych tam danych wynika, że liczba ofiar komunizmu na przestrzeni XX w. osiągnęła niemal 100 mln osób (!)¹¹. W takie tło wpisuje się holocaust chrześcijan różnych wyznań.

⁷ Por. K. Śmigiel, dz.cyt., 160; Z. Zieliński, *Religia w narodowosocjalistycznej koncepcji społeczeństwa*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, Warszawa 1983, 34.

⁸ *Dziennik* był monumentalnym zbiorem w 40 tomach wszystkich dokumentów urzędowych administracji hitlerowskiej na terenie Generalnej Guberni, protokołów zebrań, decyzji, a przede wszystkim dziennikiem działalności samego gubernatora od 25 października 1939 do 17 stycznia 1945 r. Według zamiarów H. Franka, dzieło to miało być świadectwem budowania nowego porządku na Wschodzie i źródłem dla historyków „Tysiącletniej Rzeszy”.

⁹ Por. *Positio super martyrio A.J. Nowowiejski et Sociorum...*, dz.cyt., 67.

¹⁰ Zob. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, t. 1, Warszawa 1977, 82–88.

¹¹ Por. Courtois S., Werth N., avec un collectif, *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Paris: Éd. Robert Laffont 1998, 5 nn.

2.2.1. W Rosji

Poczynania aparatu politycznego i administracyjnego systemu, przekonanego o całkowitej bezkarności, przynosiły zatrważające efekty. W samej tylko Rosji sowieckiej ok. 500 tys. chrześcijan poniosło śmierć z racji swojej religii. Według danych opublikowanych w 1997 r. przez Instytut Teologiczny Świętego Tichona w Moskwie, liczba samych tylko biskupów prawosławnych zamordowanych sięga 250 osób. W roczniku Kościoła prawosławnego, który udało się wydać jeszcze w 1923 r. mówi się o 478 monasterach męskich i 547 żeńskich¹². W 1980 r. pozostały tylko dwa, zachowane w celach propagandowych polityki sowieckiej: w Moskwie był to monaster Spotkania Włodimirskiej Ikony oraz w Pieczorach Pskowskich.

2.2.2. Sytuacja w Polsce

W powojenny system polityczny został wbudowany program możliwie całkowitego wyeliminowania religii z życia „nowego państwa”, czyli Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Instytucją realizującą bezpośrednio te założenia był Urząd Bezpieczeństwa (UB) powołany do likwidacji wszelkiej opozycji, przez którą rozumiany jest od czasu zduszenia oporu zbrojnego, tj. od lat pięćdziesiątych, zwłaszcza Kościół katolicki. Skalę zamierzenia mogą ilustrować choćby same dane statystyczne. Już w 1953 r. UB w swoich instytucjach liczył 321 500 funkcjonariuszy; do tego dochodzi ponad 400 tys. członków MO, nie licząc tzw. sił uzupełniających w terenie Ochotniczej Rezerwy Milicji Obywatelskiej. Od 1981 r. pojawia się jeszcze jedna formacja – ZOMO. Temu celowi podporządkowana była także armia.

Od początku lat sześćdziesiątych UB stopniowo coraz bardziej ujawnia swój charakter prześladowczy wobec Kościoła katolickiego, tworząc w tym celu nowe struktury. Mamy tu na uwadze zwłaszcza IV Departament MSW, utworzony 15 czerwca 1962 r. i stopniowo rozbudowywany w celu skuteczniejszego niszczenia Kościoła rzymskokatolickiego¹³. Sygnalizując jedynie najbardziej ostre formy polityki wyznaniowej PRL wobec chrześcijaństwa, wskazujemy na areszty niewygodnych dla komunistycznych władz biskupów (bp Czesław Kaczmarek i bp Antoni Baraniak, procesy duchownych, areszt prymasa Stefana Wyszyńskiego); zabójstwa duchownych; rozwiązanie stowarzyszeń katolickich dekretem z 5 sierpnia 1949 r.; zlikwidowanie organizacji „Caritas” (24 stycznia 1950 r.), która w latach 1947–1949 w zniszczonej wojną Polsce potrafiła zorganizować i prowadzić 728 przedszkoli, 964 domów opieki dla dzieci i starców, 220 placówek specjalnej opieki, które obejmowały pomocą 11 627 dzieci; dekret z 1953 r. o obsadzaniu stanowisk kościelnych, biskupów i proboszczów; próby zniszczenia seminariów duchownych; utrudnianie posługi duszpasterskiej, zakaz odbudowy wielu zniszczonych w czasie

¹² Por. A. Riccardi, dz.cyt., 31 n.

¹³ Por. H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL, 1944–1990. Rozwój i działalność w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 1997, 17–30; J. Żaryn, *Aparat bezpieczeństwa wobec Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1980)*, w: *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944–1989*, red. A. Grześkowiak, Lublin 2004, 101–120.

wojny miejsc kultu, utrudnianie nauczania religii dzieci i młodzieży; długofalowy program ateizacji dzieci i młodzieży, kręgów akademickich; pozbawienie Kościoła dostępu do radia, prasy, a w ogóle odmówienie Kościołowi katolickiemu osobowości prawnej w PRL-u¹⁴.

Komunizm w PRL mimo wszystko nie zdołał zniszczyć struktur Kościoła, jak to się stało w ZSRR czy krajach bloku wschodniego, nie dlatego, że tu był bardziej „wyrozumiały” wobec chrześcijaństwa, ale dlatego że nie był w stanie. Oparła się mu tradycja religijności pielęgnowana i przekazywana przez rodzinę. System musiał uznać swoją bezradność wobec religii i obrać linię pewnych ustępstw. W tym kontekście chciałbym przytoczyć wypowiedź gen. Wojciecha Jaruzelskiego, który na posiedzeniu Sekretariatu PZPR 4 kwietnia 1987 r. mówił: „Towarzysze, nasza partia musi dźwigać garb nie tylko kryzysu ekonomicznego, ale i religijności. [...] Nie można być komunistą i jednocześnie wysiadywaniem w kościele rozgrzewać ławki. Tak się jednak rzeczy mają. Trzeba jednak robić wszystko, by to zmienić, choć jest to proces trudny i długi”¹⁵. Ten motyw powraca w jego rozmowie z Erichem Honeckerem w 1990 r., kiedy dzielił się z nim polskimi doświadczeniami: „Kościół katolicki to garb, którego się nie pozbędziemy i do dźwignia którego musimy się przyzwyczaić”.

3. MOTYWY PRZEŚLADOWANIA

Co można powiedzieć o motywach niszczenia chrześcijaństwa przez omawiane dwa systemy totalitarne?

3.1. MOTYWY PRZEŚLADOWAŃ CHRZEŚCIJAN PRZEZ NAZISTÓW

Nazizm hitlerowski opierał się na teorii rasowej, która wprost deifikowała rasę nordycką (*arisch*), chcąc widzieć w niej „nadczłowieka” w zestawieniu z innymi. Była to ideologia przeniknięta ateistyczną filozofią, na bazie materializmu biologicznego, gdzie „rasa” i jej dobro przybierały charakter wartości najwyższej, określającej prawo i moralność i odrzucając tym samym Boga, walory duchowe, więc istotę chrześcijaństwa. We krwi aryjskiej ideologia ta chciała widzieć boską naturę człowieka w ogólności. Do tego dochodził jeszcze kult potęgi tej rasy. Sam Hitler widział w sobie opatrnościowe ucieleśnienie tych boskich elementów¹⁶.

Przy takich zamierzeniach i założeniach ideologicznych, wykorzystując na masowy sposób wszelkie środki propagandy, był budowany niezwykle skutecznie sprawny system administracji państwowej i stosowne regulacje prawne. Na różny sposób udało się

¹⁴ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce 1945–1989*, Kraków 2003, 60 nn.

¹⁵ Posiedzenie Sekretariatu Komitetu Centralnego PZPR 4 IV 1987 r. (Archiwum Akt Nowych, KC PZPR, sygn. VII/83).

¹⁶ Por. *Positio super martyrio M. Kozal: Vladislavien. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Michaelis Kozal, Episcopi auxiliaris vladislaviensis (+1943): Disquisitio de martyrio*, opr. T. Kaczmarek, Roma 1986, 170.

pozyskać dla oficjalnego programu Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Pracy (NSDAP) szerokie masy społeczeństwa. Zręczna propaganda ze swoimi mechanizmami kłamstwa wraz z rygorystycznym systemem formacji narzuconej dla szkolnictwa, a jednocześnie niepodważalne osiągnięcia gospodarcze, które przywracały sfrustrowanej ludności poczucie dumy, to wszystko składało się na utwierdzanie systemu, nawet jeżeli coraz bardziej było eliminowane w życiu oddziaływanie chrześcijaństwa.

Przy realizowaniu założeń ideologicznych wobec chrześcijaństwa, nazizm obierał drogę kompromisów, by nie prowokować nadmiernie opozycji krajowej. Hitler zresztą uchodził za niezwykle utalentowanego mistrza kłamstwa. Było to balansowanie między deklarowaną neutralnością państwa a jakimś nieokreślonym bliżej „chrześcijaństwem pozytywnym”, przydatnym do budowania dobrego narodu. Hitler chciał wygrywać w każdym możliwym punkcie. Taki duch przejawiał się w różnych sytuacyjnych posunięciach. O ile jakiś gest wydawał się przydatny do tworzenia korzystnego przed narodem oblicza „wodza”, podejmował go bez wahania, nawet jeżeli nie odpowiadał jego przekonaniom. Oto przykład, racje taktyczne skłoniły Hitlera, żeby razem z ministrem propagandy, Josefem Goebbelsem, wziąć udział 18 maja 1935 w katedrze katolickiej w Berlinie we Mszy żałobnej sprawowanej po śmierci marszałka Józefa Piłsudskiego¹⁷.

Hitler, dochodząc do pełni władzy, jedynie przed funkcjonariuszami swojej partii odsłaniał autentyczne oblicze swojej polityki wyznaniowej i swoje zamierzenia wobec Kościoła. W takim gronie, m.in. w marcu 1938 r., deklarował: „Wszystko jedno, jakiego to dotyczy wyznania. Nie ma ono żadnej przyszłości; w każdym bądź razie dla Niemców. Faszyzm może w imię Boże zawierać pokój z Kościołem. Uczynię to, dlaczego by nie? Ale to mnie nie powstrzyma, żeby gruntownie do końca, ze swoimi korzeniami i etapami wytepić chrześcijaństwo w III Rzeszy”¹⁸.

Ten sam antychrześcijański, a zwłaszcza antykatolicki duch był obecny w wypowiedziach programowych J. Goebbelsa, który wielokrotnie podkreślał, że do wprowadzenia w życie jedyne go słusznego światopoglądu, reprezentowanego przez narodowy socjalizm, w pełni uzasadnione są represje wobec Kościoła katolickiego, który do niego nie chce się dostosować. W logikę Rzeszy jest wpisane zdecydowane przeciwstawienie się Kościołowi, o ile będzie chciał pozostać przy swoim systemie wartości. Władza Rzeszy jest zobowiązana, aby zawsze zapobiegać, gdyby Kościół katolicki chciał poszukiwać swoich niezależnych form artykułowania czy przestrzeni działania, gdyż jest on instytucją z natury szkodliwą dla narodu¹⁹.

¹⁷ J. Piłsudski zm. 12 V 1935. Wspomnianą mszę celebrował proboszcz katedry, ks. Bernard von Lichtenberg, beatyfikowany w 1997 r. jako Męczennik za wiarę, który poniósł śmierć w 1943 r. w obozie koncentracyjnym w Dachau.

¹⁸ „Mit den Konfessionen, ob nun diese oder jene, das ist alles gleich. Das hat keine Zukunft mehr. Für die Deutschen jedenfalls nicht. Der Faschismus mag in Gottes namen seinen Frieden mit der Kirche machen. Ich werde das auch tun. Warum nicht? Das wird mich nicht abhalten, mit Stump und Stiel, mit allen seinen Wurzeln und Fasern das Christentum in Deutschland auszurotten”. Tekst przytoczony za: *Positio super martyrio O. Neururer: Oenipotan. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Ottonis Neururer, presbyteris e clero dioecetano (1882–1940)*, vol. I, Roma 1992, 124.

¹⁹ Por. H. G. Hockerts, *Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik*. w: *Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag*, Berlin 1983, 390–392.

W sformułowaniach centralnego urzędu Rzeszy ds. Kościoła odnośnie do programu działania używa się terminu: „geschlossene Bekämpfung der Kirche, des gefährlichsten aller gefährlichen Gegner” – zwalczanie Kościoła, najbardziej niebezpiecznego ze wszystkich przeciwników, jest wpisane w program [Rzeszy]²⁰. Główny zwierzchnik SS i szef policji, Heinrich Himmler, przynosił te założenia na konkretną taktykę. Mówił wprost, że „w naszych czasach już więcej nie będzie można stać się męczennikiem. My już o to się zatroszczymy. Sprawimy, że ludzie tego rodzaju pójdą w zapomnienie”²¹. Aparat Rzeszy nie może wykreować ich na męczenników, ale ma ich pokazać jako przestępców (*nicht Märtyrer, sondern Verbrecher zu schaffen*). Obraz wyznania wiary w Chrystusa należy usunąć, a służących Kościołowi zniesławić jako politykujących urzędników kościelnych, których postępowanie jest „zdradą stanu, a przy tym szczytową formą zakłamania”. Zupełnie odmiennie niż w starożytnym Kościele, w Rzeszy nie będzie żądania formalnego wyparcia się Chrystusa, czego domagano się przy składaniu ofiar cesarskich. Teraz natomiast, dzięki nowemu podejściu, obraz Kościoła i jego funkcjonowanie będą coraz bardziej zaciemniane i odpowiednio kształtowane, aby w pełni „dostosować kwestie religijne do celów politycznych” i stworzyć „katolicyzm polityczny” (*politisches Katholizismus*)²².

Walka z Kościołem była przeto walką programową, ciągłą, jednak ze względów taktycznych prowadzoną na sposób zakamuflowany. W kraju przyznającym się niemal w całości do chrześcijaństwa, przy ok. 60% wyznań protestanckich, niemożliwa była frontalna rozprawa z chrześcijaństwem. Działanie przeto szło w kierunku stopniowego likwidowania organizacji katolickich, instytucji, ograniczania ich wpływu na życie publiczne, oskarżano jednocześnie najbardziej aktywnych duchownych, zwłaszcza katolickich, o działalność wrogą państwu i autentycznemu dobru narodu. W ten sposób, w praktyce do 1938 r., Kościół katolicki w Trzeciej Rzeszy został sprowadzony do sfery milczenia. Nazizm zachował swoje antychrześcijańskie oblicze do ostatnich miesięcy swojego istnienia. Jeszcze 3 listopada 1944 r., na pięć miesięcy przed upadkiem, Martin Borman przekazywał słowa Hitlera: „Nasze narodowo-socjalistyczne nauczanie pozostaje w pełni antyżydowskie, antykomunistyczne i antychrześcijańskie” (*völlig antijüdisch, anti-kommunistisch, antichristlich*)²³.

²⁰ Z programu Komisji d.s. Kościoła przy Głównym Urzędzie Bezpieczeństwa Rzeszy, omawianego 22/23 września 1941. Cytat przytoczony za: *Positio super martyrio B. Lichtenberg: Berolinen. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Bernardi Lichtenberg, sacerdotis saecularis in odium fidei, uti fertur, interfecti (1875–1943)*, vol. I, Roma 1992, 94.

²¹ „In unseren Tagen ist es nicht mehr möglich, zum Märtyrer zu werden. Dafür sorgen wir schon. Wir machen es so, daß Leute dieser Art vergessen werden” (K. Gotto, K. Repgen, *Die Katholiken und das Dritte Reich*, Mainz 1990, 178).

²² Por. H. Hürten, *Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff und Sache*, Stimmen der Zeit, Heft 6 (201), Juni 1983, 373.

²³ Por. R. Wistrich, *Wer war was im Dritten Reich. Anhänger, Mitläufer, Gegner aus Politik, Wirtschaft, Militär, Kunst und Wissenschaft*, München 1983, 34. M. Bormann od 1941 r. był kierownikiem kancelarii partii, od 1943 r. – sekretarzem Hitlera, od 1944 r. – ministrem Rzeszy.

Czynnikiem, który z całą pewnością potęgował jeszcze falę uderzenia w polskie duchowieństwo katolickie, było głębokie wzajemne przenikanie się polskiej religijności ze sprawą narodową. Jeszcze w czasie rozbiorów Kościół katolicki stał się najsilniejszym czynnikiem zachowania tożsamości narodowej, kultury, przewodnikiem podtrzymującym nadzieję „zmartwychwstania” na bazie wartości chrześcijańskich. To sprawiało, że duchowni katoliccy byli niekwestionowanymi liderami duchowymi, a tym samym stawali się przedmiotem szczególnego uderzenia ze strony wszystkich wrogów narodu.

„Patriotyzm”, słowo brzmiące podobnie w różnych językach europejskich, nie zawsze oznaczało to samo. Patriotyzm polski, przeniknięty elementem głęboko religijnym, miał odmienne oblicze niż współczesny mu „patriotyzm” w Europie z końca XIX w. i początku XX w., gdzie przez to pojęcie rozumiano na ogół ruchy rewolucyjne i dążenie do wyzwolenia spod władców, często określających się oficjalnie jako katolickich, albo jak np. w Italii, „patriotyzm” łączono z obaleniem Państwa Kościelnego.

Podłoże historyczno-kulturowe połączone z głęboką religijnością, doświadczenia rozbiorów, zaowocowały w Polsce jakimś szczególnym chrześcijańskim pogłębieniem miłości ojczyzny. Polski „patriotyzm katolicki” układał się z reguły według linii budowania w swoim kraju cywilizacji chrześcijańskiej, przy zachowaniu dziedzictwa historii. Symbolem takiego podejścia do sprawy może być zawołanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – *Deo et Patriae*²⁴, któremu – jako cel główny – przyświecało zadanie formowania inteligencji katolickiej dla odrodzonej Polski. „Bóg” i „Ojczyzna” były przewodnimi wartościami.

3.2. MOTYWACJE PRZEŚLADOWANIA CHRZEŚCIJAN PRZEZ TOTALITARYZM KOMUNISTYCZNY

Spójrzmy jeszcze na motywacje prześladowania chrześcijan przez totalitaryzm komunistyczny. W rzeczywistości sięgają one do tych samych źródeł ideologicznych jak w nazizmie niemieckim, tj. do ateizmu Hegla, Feuerbacha rozwiniętego przez Marksa i Engelsa. Do nich odwołuje się nazizm i komunizm, budując utopijną wizję społeczeństwa i natury ludzkiej. Wizje ideologów sowieckich, które wyrastały w niższej kulturze materialnej niż to było na Zachodzie, prowadziły poza tym do naiwnego i nieudolnego traktowania polityki ekonomicznej, spraw gospodarczych, co w dużej mierze przyczyniło się do wcześniejszego wyczerpania się systemu i przynajmniej teoretycznego odżegnywania się od niego od czasu rosyjskiej „pierestrojki”.

Materializm dialektyczny, ze swej natury ateistyczny, cały czas jest skierowany przeciw każdej religii i kulturze religijnej. Propaganda komunistyczna podejmowała kwestię religii, opierając się na dwóch założeniach:

²⁴ Zawołanie widniejące na fasadzie Uniwersytetu od czasu jego utworzenia; zostało usunięte w czasie gruntownej przebudowy części frontowej gmachu pod koniec lat siedemdziesiątych.

- całokształt religijności jest złem z natury, które służy do alienacji czy ciągłego ucisku człowieka;
- komunizm jednak z racji praktycznych, będąc świadomy, że religii nie da się usunąć z życia, obiera wobec religii drogę elastyczności według konkretnych uwarunkowań i w tym punkcie zaleca posłużenie się „postępowymi chrześcijanami”, na usługach systemu.

Według definicji klasycznej komunizmu, religia jest tylko „opium dla ludzi”. W religii w ogólności, a w praktyce w Kościele katolickim, należy widzieć głównego wroga ideologicznego i politycznego. Doktryna marksistowska zwalcza katolicyzm jako błąd intelektualny utrwalanych przez wieki przez wierzących. Marks z Engelsem utrzymywali, że wizja religijna świata jest wyrazem pomyłonych interpretacji czynników natury, projekcją strachu i fantazji. Im bardziej zatem osiągnie się drogę rozwoju cywilizacyjnego, opanowania przez masy sprawności myślenia, tym prędzej zanikną przejawy religii, czyli utrwali się wreszcie proces laicyzacji²⁵.

Ujmując w skrócie, zdaniem teoretyków komunizmu, fenomen religii urodził się tylko i wyłącznie „w głowie człowieka”, który czuł się zagrożony przez siły natury. W tym świetle komunizm wskazuje na dwie racje, dla których religia powinna być definitywnie wyeliminowana z życia:

- ponieważ jest fałszywa sama w sobie;
- ponieważ jest ideologią szkodliwą dla społeczeństwa.

Z tego względu religia musi być usunięta z życia ze względu na swój szkodliwy charakter w społeczeństwie. Ciągłe zatem jest aktualna zasada: im bardziej wyraziście religia przyjmuje swoje formy, tym bardziej staje się niebezpieczna dla ludzkości²⁶.

4. W RAMACH HISTORIOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Działania prześladowcze systemów totalitarnych wobec chrześcijaństwa, inspirowane ideologią ateistyczną, określane są ogólnie jako przejaw *odium fidei*. Rozpatrujemy to zjawisko, sięgając do metod nauk historycznych, społecznych, do analiz psychologicznych, także filozoficznych, pozostając cały czas na płaszczyźnie analiz empirycznych. Takie podejście nie wyczerpuje jednak pełnego oglądu podejmowanej problematyki. Jako chrześcijanie, szukamy dla tego obrazu jeszcze głębszego osadzenia przyczynowego i odczytania go na tle całościowej wizji dziejów świata.

Przytoczone na początku słowa papieża Benedykta XVI naprowadzają nas na tajemnicę nieustannego zderzania się „dobrej nowiny” o zbawieniu z anty-dobrem, z anty-miłością: „Gdy chrześcijanie stają się autentycznym zaczynem ewangelicznym, światłem i solą ziemi – tak, jak było to wobec Chrystusa – zawsze stają się przedmiotem prześladowania”.

²⁵ Por. B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 1, 1944–1955, Olsztyn 1999, 9 nn.

²⁶ Por. J.M. Bocheński, G. Niemeyer, *Handbuch des Weltkommunismus*, Freiburg–München 1958, 522 nn.

Korzenie agresji wobec Ewangelii sięgają poza porządek dostrzegalny na ziemi. W tym właśnie kontekście odwołujemy się do motywu *mysterium iniquitatis*, przywołanego na początku. Termin *μυστήριον της ανομίας* u św. Pawła zawiera wprawdzie w swoim tle kontekst apokaliptyczny: Apostoł mówi o człowieku grzechu, który z większą gwałtownością, niż to czynił zazwyczaj, będzie uderzał w Kościół w czasach ostatecznych. Niemniej mamy do czynienia zarówno teraz, jak i w czasach ostatnich z tą samą demoniczną inspiracją do działań zmierzających do zniszczenia Kościoła. Dlatego jest uzasadnione przywoływanie tematu „tajemnicy nieprawości”, która nieprzerwanie ujawnia się wobec dróg apostolskiej misji Kościoła.

Święty Augustyn, gdy będzie prowadził swoje rozważania historiozoficzne o „państwie Bożym” i „państwie szatana”, powie nam, że dzieje świata są historią zderzania się „dwóch miłości”: miłości Boga i egoistycznej miłości samego siebie. W te dzieje wpisana jest droga Ludu Bożego, który od czasu „sprawiedliwego Abła” doznaje w swoich członkach prześladowania. Jest to permanentne, egzystencjalne doświadczenie dotyczący wszystkich członków Kościoła, którzy decydują się na jednoznaczne, konsekwentne obranie drogi miłości Boga. Choć nie zawsze ta konfrontacja przybiera postać krwawej próby, to jednak tajemnica zła, przeciwstawianie się dobru, zawsze pozostają obecne na drogach Kościoła. Nie może być inaczej, gdyż główny sprawca zła, szatan, musiałby przestać być sobą, co jednak jest niemożliwe, zauważa Augustyn w jednym z komentarzy do Psalmów. Wskazuje na to również elementarne doświadczenie. Jak stwierdza nasz autor, „Jeżeli tylko zaczniesz postępować według Ewangelii, od razu zobaczysz, że każdy, kto chce żyć w pełni w Chrystusie, będzie cierpiał prześladowania”²⁷. „Gdziekolwiek spotyka się chrześcijan, zwykło się ich znieważać, wyśmiewać, nazywać głupimi”²⁸. Moc miłości Chrystusa, która jest siłą wzrastania *civitas Dei*, ukazuje się jednak zawsze na końcu jako niepokonana. Przeciwno niej świat nie jest w stanie nic uczynić. Dlatego dzieło męczenników ma taką moc oddziaływania.

5. „CENNA JEST W OCZACH PANA ŚMIERĆ JEGO WYZNAWCÓW” (PS 115, 15)

W chrześcijańskich podsumowaniach o prześladowaniu duchownych nie można pomijać wymiaru męczeństwa i jego znaczenia dla wspólnoty Ludu Bożego. Bez tego brakowało by nam czegoś bardzo istotnego. Niech będzie w tym dla nas pomocą nauczanie Jana Pawła II.

W 2000 r. papież uznał za stosowne odsłonić treść tzw. „trzeciej tajemnicy fatimskiej”, zachowywanej do tej pory w ścisłym sekrecie. Świat mógł wtedy poznać, już z perspektywy jej dopełnienia, że w jej treść jest wpisany także Biskup Rzymu. Cóż zawierała owa „tajemnica fatimska”? – Odsłaniała wstrząsającą wizję męczeństwa Kościoła na przestrzeni dwudziestego stulecia w różnych krajach i pokoleniach.

²⁷ Augustyn, *Enarratio in Ps 127*, 16, CCL 40, 1879.

²⁸ Tamże, *in Ps 34*, 2–8, CCL 38, 317.

Ujmowała je w formie wstępowanie chrześcijan na górę krzyża, poddanych strasznym udrękom i doświadczeniom. Przed nich wysuwał się Biskup Rzymu w białej sutannie. Na jego oczach dokonywał się dramat. Wreszcie sam został ugodzony śmiertelnie, ale powstał za Bożą sprawą.

Tym razem papież w przekazaniu swoich odczuć posłużył się głosem swoich dwóch najbliższych współpracowników: kard. Józefa Ratzingera, wówczas prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, i kard. Angelo Sodano, sekretarza Stanu, którzy na osobiste polecenie Ojca Świętego przygotowali obszerną wypowiedź w tej sprawie. Zamieszczony poniżej tekst pochodzi z wypowiedzi prezentowanej przez kard. Ratzingera.

„Zakończenie «trzeciej tajemnicy» przywodzi na myśl obrazy, których treść nawiązuje do odwiecznych intuicji wiary. Jest to wizja krzepiąca, w której historia pełna krwi i łez zostaje jak gdyby poddana uzdrawiającej mocy Boga. Aniołowie stojący pod ramionami krzyża gromadzą krew męczenników i skrapiają nią dusze, które zbliżają się do Boga. Krew Chrystusa i krew męczenników ukazane są razem: krew męczenników wypływa z ramion krzyża. Ich męczeństwo połączone jest więzią solidarności z męką Chrystusa, stanowi z nią jedno. Męczennicy dopełniają braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała (Kol 1, 24). Samo ich życie stało się Eucharystią, wpisana w tajemnicę ziarna, które obumiera i przynosi owoc. Tertulian powiedział, że krew męczenników jest posiewem nowych chrześcijan. Podobnie jak ze śmierci Chrystusa, z Jego otwartego boku narodził się Kościół, tak też śmierć świadków wydaje owoce dla przyszłego życia Kościoła. Wizja z trzeciej części tajemnicy, na początku tak wstrząsająca, kończy się zatem obrazem pełnym nadziei: żadne cierpienie nie jest daremne i właśnie Kościół cierpiący, Kościół męczenników staje się drogowskazem dla człowieka poszukującego Boga. Miłościwe dłonie Boga przyjmują nie tylko cierpiących takich jak Łazarz, który dostał wielkiego pocieszenia i jest tajemniczym obrazem Chrystusa, który dla nas zechciał się stać ubogim Łazarzem; chodzi tu o coś więcej: z cierpienia świadków wypływa moc oczyszczająca i odnawiająca, ponieważ ponawia ono w teraźniejszości cierpienie samego Chrystusa i wnosi w obecną rzeczywistość Jego zbawczą skuteczność”²⁹.

6. SŁOWO KOŃCOWE

Mysterium iniquitatis wciąż trwa: uczniowie Chrystusa są nadal na wieloraki sposób prześladowani, poniżani, policzkowani cynicznym szyderstwem, eliminowani z przestrzeni kultury i polityki. Mają jednak w swoich dłoniach to, czego nigdy nie osiągnie zło: są otwarci na moc Miłości, jedyną siłę, która gwarantuje odnowę, prawdziwy ład życia. Gdy świadkowie wiary łączą swój krzyż z Krzyżem Zbawiciela, z tego misterium wyrasta wciąż na nowo wielkie dobro na zbawienie świata.

Na koniec jeszcze jedno zdanie, które może zabrzmieć paradoksalnie: gdyby nie było ewangelicznego „znaku sprzeciwu”, owego niezamierzonego przez szatana weryfikatora dróg dla chwały Bożej, chrześcijanin miałby raczej tytuł do niepokoju (!).

²⁹ Kardynał J. Ratzinger, *III tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 21 (2000), nr 9 (226), 44–51.

BIBLIOGRAFIA

- Bocheński J.M., Niemeyer G., *Handbuch des Weltkommunismus*, Freiburg – München: K Alber 1958.
- Courtois S., Werth N., avec un collectif, *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Paris: Éd. Robert Laffont 1997.
- Dominiczak H., *Organy bezpieczeństwa PRL, 1944–1990. Rozwój i działalność w świetle dokumentów MSW*, Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona 1997.
- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków: Znak 2003.
- Fijałkowska B., *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 1: (1944–1955), Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 1999.
- Gotto K., Repgen K., *Die Katholiken und das Dritte Reich*, Mainz: Grünewald 1990.
- Hockerts H.G., *Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik*. w: *Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag*, Berlin: Duncker & Humblot 1983.
- Hürten H., *Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff und Sache*, Stimmen der Zeit, Heft 6 (201), Juni 1983, 363–373.
- Librowski S., *Diecezja włocławska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1982–1983, 111–131.
- Jacewicz W., Woś J., *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1977.
- Positio super martyrio M. Kozal: Vladislavien. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Michaelis Kozal, Episcopi auxiliaris vladislaviensis (†1943): Disquisitio de martyrio*, opr. T. Kaczmarek, Roma 1986.
- Positio super martyrio A.J. Nowowiejski et Sociorum: Vladislavien et aliarum. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Antonii Juliani Nowowiejski, episcopi, Henrici Kaczorowski et Aniceti Kopliński sacerdotum, Mariae Annae Biernacka, laicae, atque 104 Sociorum in odium fidei, uti fertur, annis 1939–1945 intersectorum*, vol. I: *Introductio generalis*, opr. T. Kaczmarek, Roma 1997.
- Ratzniger J. kard., *III tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 21 (2000), nr 9 (226), 44–51.
- Riccardi A., *Stulecie męczenników. Świadkowie wiary XX wieku*, tł. z wł. J. Dembska, Warszawa 2001.
- Śmigiel K., *Martyrologium narodu i Kościoła 1939–1945*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 2: 1918–1945, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1979.
- Wistrich R., *Wer war was im Dritten Reich. Anhänger, Mitläufer, Gegner aus Politik, Wirtschaft, Militär, Kunst und Wissenschaft*, München: Harnack 1983.
- Zieliński Z., *Religia w narodowosocjalistycznej koncepcji społeczeństwa*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1982–1983.
- Żaryn J., *Aparat bezpieczeństwa wobec Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1980)*, w: *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944–1989*, red. A. Grześkowiak, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004.

**“MYSTERIUM INIQUITATIS”:
PERSECUTION OF CATHOLIC CLERGY
BY TOTALITARIAN SYSTEMS**

Summary

This article turns our attention to the facts which can be researched empirically and at the same time it reminds us that we deal with the reality which cannot be only described by words. We deal here

with the mystery of evil (*mysterium iniquitatis*), which must be understood in a deeper Christian perspective. Those facts are persecutions of clergy by totalitarian systems.

Speaking about them, we must apply short presentations concerning two such regimes which are most meaningful for us, i.e. German Nazism and Soviet communism. Both of them developed in different spiritual and material cultures, but in their ideological assumptions and their implementations those systems turned out to be very similar. We have enough evidence to speak about them as of the persecutors of faith.

Key words: *mysterium iniquitatis*, persecution of Catholic clergy, persecution of Christians, totalitarian systems, German Nazism, Soviet communism

Nota o Autorze

Ksiądz **Tomasz KACZMAREK**, kapłan diecezji wrocławskiej; studia na Papieskim Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” w Rzymie (1977–1982), doktor teologii i nauk patrystycznych; wykładowca w WSD Włocławek i Studium Teologii; współpracownik Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, postulador generalny procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego 108 Męczenników z okresu II wojny.

KS. PIOTR MAZURKIEWICZ
Instytut Politologii UKSW

KRYZYS ANTROPOLOGICZNY A UNIJNA POLITYKA

Słowa kluczowe: Oświecenie, chrześcijaństwo, religia obywatelska, religia naturalnej moralności, kryzys antropologiczny, demokracja liberalna, demokracja totalitarna

1. Wprowadzenie: Religia oświecenia. 2. Dwa przeciwstawne nurty w europejskiej kulturze. 3. Demokracja liberalna vs. demokracja totalitarna. 4. Antropologia ograniczona i nieograniczona. 5. Przykłady z aktualnej praktyki politycznej Unii Europejskiej. 5.1. Europejska Inicjatywa Obywatelska „Jeden z nas” vs. „najwyższe standardy etyczne” Komisji Europejskiej. 5.2. Unijna polityka niedyskryminacji. 5.3. Spór o małżeństwo. 5.4. Sprawozdania Lunacek, Estrela i Noich. 6. Unijny pas transmisyjny. 7. Choroba szalonych cnót

1. WPROWADZENIE: RELIGIA OŚWIECENIA

*Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum. Et l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise ou elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne*¹. Pisząc te słowa w 1712 r. w reakcji na wzrost znaczenia Rosji w europejskiej polityce, Gotfryd W. Leibniz nie był w stanie przewidzieć dużo poważniejszego kryzysu, jakiego wkrótce doświadczyła Europa za sprawą rewolucji francuskiej. „Trwały owoc oświecenia [...] – pisał optymistycznie Rudolph Sohm w 1893 r. – polega [...] na zasadzie tolerancji, która znalazła z powodzeniem zastosowanie wszędzie, również wobec Kościoła katolickiego”. Zaraz jednak dodaje: „Tak skończył się wiek osiemnasty, dokonując tym samym swego największego dzieła przez to, że zniszczył światową potęgę Kościoła – ewangelickiego i katolickiego. Otworzył w ten sposób drogę ku przyszłości, w której życie Kościoła odnawiane było na podstawie jego własnych sił duchowych”². Reinhard Koselleck zwraca uwagę, że oświecenie w zależności od swojego nurtu reprezentowało nieco odmienne postawy wobec chrześcijaństwa. John Locke wykluczał tolerancję wobec katolików i ateistów, ale zarazem nakazywał poddanym przynależność do jakiegoś Kościoła i dawanie temu publicznie świadectwa. W podobny sposób myślał Im-

¹ G.W. Leibniz, *Konzept eines Briefes an Schleiniz* (23.09.1712), cyt. za: R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, Warszawa 2009, 224.

² R. Sohm, *Kirchengeschichte im Grundriss*, Leipzig 1893, 175n, cyt. za: R. Koselleck, dz.cyt., 267.

manuel Kant, uznający Boga za „moralnego Stwórcę świata”. Publiczne praktykowanie religii uważał za konieczne ze względu na możliwość utrzymania etycznej wspólnoty politycznej. Historyczne religie miałyby być jednak z czasem zastąpione przez „religię naturalnej moralności”, co miało doprowadzić m.in. do „eutanzji judaizmu”³. Oświecenie encyklopedystów było o tyle wyjątkowe, że było otwarciem antychrześcijańskie. Eric Voegelin zwraca uwagę, że – wbrew funkcjonującemu w nauce przesądowi, jakoby celem oświecenia było stworzenie liberalnego państwa świeckiego – idea władzy totalnej od samego początku stanowiła integralną część filozofii oświecenia. „Idea państwa jako teokracji, z prawodawcami będącymi władzą kościelną, z prawem będącym przejawem boskości oraz ze wspólnym dobrobytem stanowiącym istotę tegoż państwa, została zatem w pełni rozwinięta jeszcze przed rewolucją. Religijne próby podejmowane przez rewolucję zmierzały więc krętą ścieżką do ustanowienia totalitarnej teokracji. Transformacja Kościoła katolickiego we Francji w kościół narodowy była pierwszą próbą odniesienia sukcesu w ramach walki o panowanie z władzą duchową. Kiedy stało się jasne, że próba ta jest skazana na porażkę, na znaczeniu zyskały inne pomysły zastąpienia dotychczasowego porządku religią inną niż chrześcijaństwo”⁴.

Robert Spaemann za *missing link* do zrozumienia filozofii politycznej Jean Jacques’a Rousseau uznaje fragment z *Umowy społecznej*, w którym nazywa on po imieniu siłę, jaka nieodwołalnie zniszczyła instytucje polityczne starożytności: „[...] przybył Jezus, aby założyć na ziemi królestwo ducha; to spowodowało rozdział między systemem teologicznym a politycznym, zniósło jedność państwa i sprowadziło wewnętrzne rozłamy, które nigdy już nie przestały wstrząsać narodami chrześcijańskimi”⁵. Chrześcijaństwo podważyło polityczny monizm starożytności i sprawiło, że wychowanie rozumiane jako totalna integracja człowieka we wspólnotę polityczną stało się niemożliwe⁶. Uznając chrześcijaństwo za najbardziej szkodliwą politycznie religię, Rousseau wyraża tęsknotę za „religią obywatela”, uczynioną na wzór religii ludów pierwotnych, które czciły bogów narodowych. Ten rodzaj religii „[...] jest w tym dobry, że łączy kult boski z ukochaniem ustaw i że czyniąc ojczyznę przedmiotem uwielbienia wśród obywateli, uczy ich, że kto służy państwu, służy opiekuńczemu bogu. Jest to rodzaj teokracji, w której nie powinno się mieć innego kapłana prócz panującego ani też innych księży prócz urzędników. Wówczas umrzeć za swój kraj znaczy tyle, co zostać męczennikiem, pogwałcić ustawy – być bezbożnym, a poddać winnego potępieniu publicznemu – poświęcić go gniewowi bogów: *Sacer estod*”⁷. Uznając za nieprawdopodobny powrót do starożytności,

³ I. Kant, *Spór fakultetów*, Nowa Wieś 2003, 102.

⁴ E. Voegelin, *Od oświecenia do rewolucji*, tłum. z ang. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011, 236–237; „Przed wszystkim poprawiono błędne przekonanie, według którego duch rewolucji francuskiej był antyreligijny w tym sensie, że skłaniał się w kierunku separacji Kościoła i państwa. Państwo laickie nie było ideałem rewolucji. Rewolucja francuska miała charakter antychrześcijański i zmierzała do ustanowienia cesaropapistycznego reżimu religii niechrześcijańskiej” (tamże, 235).

⁵ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. z fr. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, 100.

⁶ Por. R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2011, 25.

⁷ J.J. Rousseau, dz.cyt., 102.

Rousseau proponuje konkretną państwowotwórczą formę religii, która powinna w życiu publicznym zastąpić chrześcijaństwo: „Otóż, państwu bardzo zależy na tym, żeby każdy obywatel miał religię, która kazałaby mu kochać swe obowiązki. Jednak dogmaty tej religii obchodzą państwo i jego członków o tyle tylko, o ile dotyczą moralności i obowiązków, które wyznawcy winni wypełniać względem innych. [...] Istnieje więc czysto społeczne wyznanie wiary, którego artykuły zwierzchnik ma prawo określić, nie jako dogmaty religijne, lecz jako przekonania społeczne, bez których nie można być dobrym obywatelem i wiernym poddanym. Nie mogąc nikogo zmusić do wierzenia w nie, może wypędzić z państwa każdego niewierzącego; może go wygnać nie jako bezbożnego, lecz jako nieuspołecznionego, niezdolnego do szczerzego ukochania ustaw, sprawiedliwości i do poświęcenia w razie potrzeby swego życia obowiązkowi. Jeżeli zaś ktoś, uznawszy publicznie te dogmaty, zachowuje się jakby w nie nie wierzył, niech zostanie ukarany śmiercią – popełnił bowiem największą zbrodnię, a mianowicie skłamał wobec prawa”⁸. Chrześcijaństwo jako monoteizm nie powinno być przez państwo tolerowane, każdy zaś, „[...] kto śmie mówić, że poza Kościołem nie ma zbawienia, musi być wygnany z państwa [...]”⁹. Rousseau – podkreślmy – czuł się zarazem zmuszony, aby domagać się kary śmierci dla tych, którzy nie chcą być wyznawcami religii państwowej¹⁰. Podejście to nie dziwi, gdyż przedmiotem proponowanej przez Rousseau umowy społecznej nie jest – jak u Locke’a – władza ograniczona, ale absolutna: „umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami”¹¹. Ani terror, ani antychrześcijańskie nastawienie rewolucji nie były przypadkowe. Jako ilustrację tej tezy Koselleck przywołuje napisaną w 1770 r. przez Louisa Sebastiena Merciera, ucznia Diderota i Rousseau, utopię przedstawiającą Paryż 2440 r.¹². Stawia także pytanie: „Czy całą rewolucję, wraz z terrorem, należy wyprowadzać z oświecenia, czy też tylko jej połowę? Czy oświecenie sięga tylko do monarchii konstytucyjnej, która jest oświecona, a później w terrorze wywołuje swoje przeciwieństwo? Czy może terror jest również konsekwencją oświecenia?”¹³. Spojrzenie w jeden lub drugi sposób – stwierdza w odpowiedzi – zależy przede wszystkim od sympatii ideologicznych i politycznych.

Koselleck ukazuje trzy różne podejścia oświecenia do religii, a w szczególności do chrześcijaństwa. Francuskie było najbardziej „szorstkie”, ale być może nie najgroźniejsze dla chrześcijaństwa. W dłuższej bowiem perspektywie również w filozofii Kanta nie było miejsca na tolerancję dla religii w liczbie mnogiej. Również u niego religie historyczne ostatecznie mają być zredukowane do sprawy prywatnej, a wszystkich obowiązywać ma jedna religia „niewidzialnego Kościoła moralnej wspólnoty”, która zawiera w sobie potencjalne roszczenie do wyłączności¹⁴.

⁸ Tamże, 105.

⁹ Tamże, 106.

¹⁰ Por. tamże, 105.

¹¹ Tamże, 30.

¹² L.S. Mercier, *L'an deux mille quatre cent quarante*, 1786, books.google.dk

¹³ R. Koselleck, dz.cyt., 348.

¹⁴ Por. tamże, 390.

Wprowadzenie „religii moralnej wspólnoty” oznacza zastąpienie w życiu społecznym religii moralnością. „Oświecona moralność w swoim dyskursie teoretycznym prowadzi do rygorystycznej kontroli myślenia, która domaga się podporządkowania w imię dobrowolności, gdyż prawda rozumu i natury może być tylko jedna: podobnie zuniformizowana jak państwo oświeconych obywateli”¹⁵. Objawionej pewności chrześcijan zostaje przeciwstawiona oświecona pewność moralna, domagająca się całkowitego i nabożnego podporządkowania¹⁶.

2. DWA PRZECIWSTAWNE NURTY W EUROPEJSKIEJ KULTURZE

Jan Paweł II podkreślał wyjątkowość związku Europy z chrześcijaństwem, która sprawia, że „tożsamości europejskiej nie można zrozumieć bez chrześcijaństwa”¹⁷. W pewnym momencie w Europie pojawił się jednak wyraźny nurt stawiający sobie za cel odwrócenie procesu chrystianizacji kontynentu: „Odrzucenie Chrystusa, a w szczególności Jego tajemnicy paschalnej – krzyża i zmartwychwstania – zarysowało się na horyzoncie myśli europejskiej na przełomie XVII i XVIII stulecia. Był to okres oświecenia. Było to oświecenie najpierw francuskie, potem angielskie i niemieckie. Jakąkolwiek przybierało postać, oświecenie sprzeciwiło się temu, czym Europa stała się w wyniku ewangelizacji”¹⁸. Według Jana Pawła II, od czasu oświecenia w kulturze europejskiej ścierają się ze sobą dwie wizje Europy, wywodzące się z dwóch odmiennych, a niekiedy wręcz sprzecznych ze sobą wizji Boga i człowieka. Ów konflikt, teologiczny i antropologiczny w swej istocie, obecny jest także dzisiaj w europejskiej kulturze i polityce zarówno na poziomie narodowym, jak i unijnym, doprowadzając – zdaniem kard. Josepha Ratzingera – do paradoksalnej sytuacji: „Jeśli z jednej strony chrześcijaństwo znalazło swoją najskuteczniejszą formę w Europie, to z drugiej strony trzeba także powiedzieć, że w Europie rozwinęła się kultura, która jest w absolutnej sprzeczności nie tylko z chrześcijaństwem, ale z religijnymi i moralnymi tradycjami ludzkości”¹⁹. Państwowy terrorizm z czasów rewolucji francuskiej, Archipelag Gułag i Holocaust, to niekwestionowane przykłady antychrześcijańskiego podejścia do człowieka. Ewentualny związek tych fenomenów z filozofią oświecenia jest przedmiotem wielu studiów²⁰.

¹⁵ Tamże, 382.

¹⁶ Por. tamże, 383.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 101.

¹⁹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, 48.

²⁰ Podsumowując sesję o filozofii oświecenia, Jan Paweł II przywołuje postać Edyty Stein i pyta retorycznie: „Czy śmierć tej męczennicy można uważać za konsekwencję, przynajmniej pośrednią, błędów zakorzenionych w historycznym i filozoficznym oświeceniu?”. Po czym wyjaśnia, że nawet gdyby odpowiadało to historycznej prawdzie, inne oświecenie, dokonane przez Ducha Świętego, uzdolniło ją do przeżywania swojej śmierci w perspektywie zmartwychwstania (Jan Paweł II, *Nowe spojrzenie na zjawisko oświecenia. Do uczestników międzynarodowego spotkania na temat „Oświecenie dzisiaj”*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. II, red. K. Michalski, Warszawa–Kraków 2010, 433). Nie chodzi o to, że wcześniej nie dopuszczano się okrucieństwa, ale o fakt „wynalezienia” nowego rodzaju zbrodni,

Ani Jan Paweł II, ani kard. Ratzinger nie negują całego dorobku oświecenia. Obydwaj podkreślają pozytywne elementy wniesione do europejskiej kultury w dobie oświecenia. „Europejskie oświecenie zaowocowało nie tylko okrucieństwem rewolucji francuskiej. Przyniosło również dobre owoce, jak idee wolności, równości i braterstwa, które – jak wiadomo – są zakorzenione w Ewangelii” – pisze Jan Paweł II²¹. Kardynał Ratzinger, kontynuując myśl, dodaje pojednawczo: „Zasługą oświecenia było i jest to, że ponownie zaproponowało te fundamentalne wartości chrześcijaństwa i oddało właściwy głos intelektowi. Sobór Watykański II w *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* ponownie uwydatnił tę głęboką zgodność chrześcijaństwa z oświeceniem, starając się dojść do prawdziwego pojednania między Kościołem a nowoczesnością, która jest wielkim dziedzictwem potrzebującym ochrony przez obie strony”²².

Według Jana Pawła II, do czasu oświecenia w chrześcijańskiej Europie istniała zasadniczo jedna wielka narracja, w której mieszkańcy Starego Kontynentu odnajdywali sens swojego życia tak doczesnego, jak i wiecznego. Oświecenie zapoczątkowało nową wielką narrację, której ambicją było opisanie świata tak, „jakby Bóg nie istniał”²³. Zaproponowana przez Grocjusza (†1645) formuła *etsi Deus non daretur*,

której towarzyszy refleksja nad możliwością zwiększenia efektywności zabijania. Z tego powodu w okresie rewolucji francuskiej pojawiła się gilotyna oraz obozy koncentracyjne dla duchowieństwa (por. R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wanda – departament zemsty*, Warszawa 2003; R. Secher, *Vendée: du génocide au mémoricide*, Paris 2012; P. Mazurkiewicz, *Przemoc w polityce*, Wrocław 2006, 53–55). Zygmunt Bauman natomiast przedstawia Holocaust jako objawienie „drugiej twarzy tego samego nowoczesnego społeczeństwa, którego inne, lepiej znane, oblicze tak bardzo podziwiamy”, a Auschwitz wraz z jego kominami jako fenomen nowoczesnego uprzemysłowionego społeczeństwa. Ludzkie ciało potraktowano w nim jako surowiec w procesie produkcji, którego końcowym produktem była śmierć (Por. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków 2009, 36). Bauman cytuje H.L. Feingold: „[Auschwitz] był także prozaiczną kontynuacją nowoczesnego systemu przemysłowego. Nie wytwarzał dóbr materialnych, ponieważ surowcem były tam istnienia ludzkie, a docelowym produktem śmierć – tyle a tyle sztuk dziennie odnotowane starannie na kartach produkcyjnych. Kominy, ten wielki symbol nowoczesnego systemu przemysłowego, wypuszczały w niebo gryzący dym ze spalonego ludzkiego mięsa. Znakomicie zorganizowana sieć kolejowa nowoczesnej Europy dowoziła do fabryk wciąż nowe partie surowca. Robiła to równie skutecznie jak w wypadku każdego innego ładunku. W komorach gazowych ofiary wdychały trujący gaz wytwarzany przez granulki kwasu pruskiego produkowane w wyspecjalizowanych niemieckich zakładach chemicznych. Inżynierowie zaprojektowali krematoria. Urzędnicy opracowali system biurokratyczny pracujący z oddaniem i wydajnością, której mogłaby pozazdrościć większość zacofanych gospodarczo krajów. Nawet ogólny projekt przedsięwzięcia był zdeprawowanym, lecz wiernym odbiciem nowoczesnego ducha nauki. Mieliśmy do czynienia nie z czym innym, jak z zastosowanym na masową skalę projektem inżynierii społecznej” (H.L. Feingold, *How Unique is the Holocaust*, w: *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, ed. A. Grohman, D. Landes, Los Angeles 1983, 399–400, cyt. za: Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, 37).

²¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz.cyt., 111.

²² J. Ratzinger, dz.cyt., 66.

²³ „Równocześnie, zdając sobie sprawę, że z biegiem czasu, zwłaszcza w tak zwanych czasach nowożytnych, Chrystus jako sprawca ducha europejskiego, jako sprawca tej wolności, która w Nim ma swój zbawczy korzeń, został wzięty w nawias i zaczęła się tworzyć inna mentalność europejska, mentalność, którą krótko można wyrazić w takim zdaniu: «Myślimy tak, żyjemy tak, jakby Bóg nie istniał»” (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Warszawie*, 9 czerwca 1991 r., w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków: Wydawnictwo M 2008, 574–575). Papież Franciszek zwraca uwagę, że wielu chrześcijan

oddzielała ideę prawa naturalnego od jego podstaw teologicznych, przekształcając prawo naturalne w czysto teoretyczną refleksję nad regułami, których przestrzeganie jest koniecznym warunkiem przetrwania człowieka jako istoty społecznej²⁴. Bóg, jako źródło i ostateczna gwarancja prawa moralnego, został „odesłany na emeryturę”. Refleksja ta doprowadziła do *wymyślenia* „świeckiej przestrzeni publicznej” oraz „świeckiego państwa” jako obszaru „czystej władzy” zorganizowanego przez człowieka „tak, jakby Bóg nie istniał”²⁵. Zawarta w niej była sugestia, że Bóg jest Stwórcą tylko części świata, dającej się zamknąć w murach kościołów, człowiek zaś stworzył całą resztę rzeczywistości, przede wszystkim zaś rzeczywistość społeczną i polityczną, którą – jako jej stwórca – może dowolnie poddawać modyfikacjom. Oświecenie nie proponowało rezygnacji z wielkiej narracji, postulując zastąpienie jej jakąś minimalistyczną propozycją świeckiego państwa, otwarcie przyznającego się do braku zainteresowania i braku kompetencji w dziedzinie religii. Nie przeszło obojętnie obok *homo religiousus*. Wprowadza do polityki ideę państwa i przestrzeni publicznej „wyzwolonych spod władzy katolickiej narracji”²⁶, pierwotnie na rzecz religii obywatelskiej, następnie zaś światopoglądowej neutralności. W imię tezy o końcu wielkich narracji wprowadza z czasem wielką narrację „nagiej przestrzeni publicznej” (R. Neuhaus)²⁷, która – z racji zawartego w niej uroszczenia do wyłączności – stała się częścią politycznego programu ateizacji społeczeństw²⁸.

w praktyce żyje „tak, jakby Bóg nie istniał” (Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 80, Kraków 2013, 46).

²⁴ „To, co powiedzieliśmy, zachowuje w pewnym stopniu znaczenie, nawet gdyby dopuścić, czego nie można uczynić bez popełniania najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawę ludzką” (Hugo Grocjusz, *Prolegomena*, 11).

²⁵ Przyjęcie takiego założenia niesie w sobie, rzadko zauważaną, wewnętrzną sprzeczność. O ile próbę wymuszenia zachowania religijnego na osobie niereligijnej postrzega się jako naruszenie prawa do wolności religijnej, o tyle wymuszanie na osobie wierzącej zachowania „tak, jakby Bóg nie istniał” traktuje się często jako warunek religijnej tolerancji (por. J. Milbank, *Political theology and the new science of politics*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, ed. J. Milbank, S. Oliver, London–New York 2009, 179–181).

²⁶ Bezbożność francuskiej rewolucji, o jakiej pisał na przykład Edmund Burke, nie była bezbożnością absolutną. Była jedynie antykatolicka. Burke zdawał sobie także dobrze sprawę z nietrwałości ateizmu jako stanu „religijnej próżni”: „Wiemy (my, Anglicy), i jesteśmy z tego dumni, że człowiek jest ze swej natury zwierzęciem religijnym, że ateizm przeciwny jest nie tylko rozumowi, ale także instynktom, a jego żywot jest krótki. Lecz gdybyśmy w chwili zamętu, w pijackim delirium wywołanym trunkiem zaczerpniętym z piekielnego alembiku kipiącego tak wściekle we Francji, odkryli naszą nagość, odrzucając tę chrześcijańską religię, która dotąd była naszą dumą, otuchą i stanowiła istotne źródło cywilizacji naszej i wielu narodów, to (jako iż wiemy dobrze, że umysł nie znosi próżni) ogarnąłby nas lęk, by jakiś dziki, zgubny u hańbiący zabobon nie zajął jej miejsca” (E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków 1994, 107).

²⁷ Por. J. Głodek, *Nagie forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhausa*, Poznań: W drodze 2014.

²⁸ O ryzyku „pomyłki” odnośnie do sensu neutralności światopoglądowej św. Jan Paweł II mówił w Lubaczowie: „Wiara i szukanie świętości jest sprawą prywatną tylko w tym sensie, że nikt nie zastąpi człowieka w jego osobistym spotkaniu z Bogiem, że nie da się szukać i znajdować Boga inaczej niż w prawdziwej wewnętrznej wolności. [...] Dlatego postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia

3. DEMOKRACJA LIBERALNA VS. DEMOKRACJA TOTALITARNA

Wśród filozofów i politologów nieustanne zdziwienie wywołuje diametralna odmiennność skutków dwóch wielkich rewolucji: amerykańskiej i francuskiej. Pierwsza zaowocowała ustanowieniem rządu ograniczonego, odnoszącego się z szacunkiem do obecności religii w sferze publicznej, druga – w imię demokracji – zorganizowała państwowy terror, połączony z otwartą wojną przeciwko chrześcijaństwu²⁹. Skąd bierze się różnica? Temat podejmowali m.in. Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Hannah Arendt, Jacob L. Talmon, a ostatnio Thomas Sowell. Każdy nieco odmiennie postrzegał przyczynę tej różnicy. Jacob Talmon stwierdza, że od momentu pojawienia się w XVIII w. idei demokracji wolnościowej, na podstawie tych samych przesłanek zrodziła się idea demokracji typu totalitarnego, tak że te dwa nurty rozwijają się odąd jeden obok drugiego. Mamy zatem zderzenie empirycznej demokracji wolnościowej z mesjanistyczną demokracją totalitarną³⁰. W wersji wolnościowej dominuje raczej konserwatywna wizja polityki jako działania metodą prób i błędów, ostrożnego i opartego na kompromisach. Równocześnie uznaje się, że życie człowieka i społeczeństwa toczy się w znacznym stopniu poza obszarem polityki. W wizji demokracji totalitarnej zakłada się istnienie w polityce jednej, wyłącznej prawdy, według której należy uporządkować życie społeczności. Polityka jest dążeniem do absolutnych i kolektywnych celów. Rozszerza się zarazem zakres polityki tak, aby ogarniała całość ludzkiej egzystencji, niczego nie pozostawiając poza przestrzenią polityczną. Polityka staje się świecką religią, niosącą obietnicę społecznego zbawienia. Jej celem jest całościowe, totalne uporządkowanie świata według jednej zasady. Stąd, mimo iż nie jest to zasada *sacrum*, lecz *profanum*, można się tu dopatrywać zasadniczego podobieństwa do systemu teokratycznego. Jest to jakby teokracja z odwrotnym znakiem³¹. Talmon utrzymuje, że przekształcenie osiemnastowiecznych ideałów społecznych w demokrację totalitarną nastąpiło w trzech etapach: osiemnastowiecznego postulatu, jakobińskiej

społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością” (Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., w: *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, 464).

²⁹ *Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur: la vertu, dans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu; elle est moins un principe particulier, qu'une conséquence du principe général de la démocratie, appliqué aux plus pressants besoins de la patrie* (O ile zasadą rządu ludowego w czasie pokoju jest cnota, o tyle zasadą rządu ludowego w czasie rewolucji jest cnota i terror równocześnie; cnota, w której terror jest śmiertelny; terror, bez którego cnota jest bezsilna. Terror jest niczym innym jak sprawiedliwością, niezwłoczną, srogą, nieugiętą; dlatego jest emanacją cnoty; nie tyle jest specjalną zasadą, ale konsekwencją ogólnej zasady demokracji dostosowaną do najpilniejszych potrzeb naszego państwa) (M. Robespierre, *Przemówienie do Konwentu Narodowego*, 5 lutego 1794 r., w: *Discours par Maximilien Robespierre – 17 Avril 1792 – 27 Juillet 1794*, iBooks. <https://itun.es/pl/7LnEE>).

³⁰ Por. J.L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, Kraków 2015, 9.

³¹ Rousseau czuł się zmuszony, aby domagać się kary śmierci dla tych, którzy nie chcą być wyznawcami religii państwowej (por. J.J. Rousseau, dz.cyt., 105).

improwizacji i babuwistowskiej krystalizacji. „Fazy te doprowadziły z jednej strony do pojawienia się komunizmu ekonomicznego, z drugiej zaś do syntezy suwerenności ludu i dyktatury jednej partii”³².

4. ANTROPOLOGIA OGRANICZONA I NIEOGRANICZONA³³

Thomas Sowell tłumaczy wspomnianą dychotomię, odwołując się do pojęcia ograniczoności i nieograniczoności w rozumieniu natury człowieka³⁴. Antropologia ograniczona powinna z zasady uwzględniać podwójne ograniczenie człowieka. Pierwsze jest konsekwencją grzechu pierworodnego. Wszystko, za co zabiera się człowiek, skażone jest niedoskonałością. Grzech, który „uszkodził” ludzki intelekt i wolę, sprawia, że efekty pracy człowieka zawsze w jakimś stopniu rozmiągają się z jego pierwotnymi zamiarami. Zamiast nadających się do jedzenia „płodów ziemi”, ta rodzi mu „cierń i oset” (Rdz 3, 17–18). Świadomość obecności skutków grzechu pierworodnego w życiu społecznym prowadzi do ustanowienia mechanizmów kontroli władzy w celu zapobieżenia nadużyciom (system *check and balance*). Potrzebę istnienia takiego mechanizmu kontroli dobrze wyrażają słowa Jamesa Madisona: „Gdyby ludzie byli aniołami, żadne władze nie byłyby potrzebne. Gdyby aniołowie mieli rządzić ludźmi, nie byłaby konieczna ani zewnętrzna, ani wewnętrzna kontrola nad władzą”³⁵.

Drugie ograniczenie ma bardziej fundamentalny charakter. Nie wynika z „zepsucia” natury ludzkiej, ale z faktu bycia stworzeniem. Człowiek jest w swojej naturze ograniczony, gdyż nie jest wszechmocnym Bogiem. Przez cały czas istnienia związany jest z koniecznością ulegania woli Stwórcy, pytania o Jego wolę i podejmowania własnej decyzji w kontekście Jego odpowiedzi. Uwzględnienie tego w obszarze polityki oznacza uznanie, że istnieją nieprzekraczalne antropologiczne granice w sprawowaniu władzy politycznej i stanowieniu prawa. Istnieją polityczne czyny wewnętrznie złe (*intrinsece malum*), które „są hańbą, a zatruwając cywilizację ludzką, bardziej plamą tych, którzy tak postępują, niż tych, którzy doznają niesprawiedliwości”³⁶, których żadnej władzy w żadnych okolicznościach nie wolno czynić.

³² Tamże, 12.

³³ Artykuł w tej części powtarza tezy zawarte w: M. Gierycz, P. Mazurkiewicz, *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, w: *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, red. C. Bohr, C. Schmitz, Warszawa 2016, 107–141.

³⁴ W debacie na ten temat przywoływane są także inne argumenty. Hannah Arendt, np. wskazuje na brak „kwestii społecznej” w Ameryce oraz na fakt, że generalnie rewolucja odtwarza ustrój przedrewolucyjny. Po brytyjskim rządzie ograniczonym następuje rząd ograniczony, a po francuskiej monarchii absolutnej – absolutyzm.

³⁵ J. Madison, *Dalej na ten sam temat z tego samego punktu widzenia oraz wnioski*, w: *Eseje polityczne federalistów*, red. F. Quinn, Kraków – Warszawa 1999, 151.

³⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 27; por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 79–81, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo M 2006, 501–502.

Na przeciwny biegunie mamy antropologię nieograniczoną. Nie ma w niej miejsca na Stwórcę ani na grzech. Człowiek jest ubocznym produktem procesu ewolucji, która do chwili jego pojawienia się miała charakter przypadkowy, od tego zaś momentu odpowiedzialność za dalszy jej przebieg spada na barki człowieka, który może świadomie kierować przebiegiem zmian. „Człowiek – jak pisał Condorcet – posiada nieograniczone możliwości doskonalenia się”³⁷, a „ludzie – jak przekonywał Fontenelle – nigdy się nie degenerują”³⁸. Mesjanistyczna wiara w postęp należy do istoty filozofii okresu oświecenia³⁹. Misją człowieka jest nieustanne doskonalenie się, poprawianie własnej natury, zwiększanie jej możliwości, co w XXI w. określono mianem „poprawiania ludzkiej natury” (*human enhancement*). W procesie tym nie istnieją żadne z góry ustalone i nieprzekraczalne granice, gdyż ludzie rozliczają się z jej efektów przed społeczeństwem, a nie przed Stwórcą. Dopuszczalne zatem jest wszystko, co zostanie uznane za społecznie użyteczne. O ile wśród zwolenników wizji ograniczonej możliwość pojawienia się pewnego dnia istoty postludzkiej wywołuje jakiś rodzaj lęku, o tyle wśród stronników wizji nieograniczonej jest oczekiwane niczym jutrzeńka nowych czasów.

Dość szybko natrafiamy na wewnętrzną sprzeczność zawartą w radykalnym nurcie oświeceniowej filozofii. Doskonałość etyczno-poznawcza jest bowiem cechą wyłącznie człowieka idealnego, podczas gdy człowiek realny w większości ma wąskie horyzonty myślowe i dopiero z czasem może zostać oświecony za sprawą przywództwa i zaangażowania elity. W istocie to nie człowiek, ale „awangarda ludzkości” widzi dalej i upoważniona jest do działania „w zastępstwie” ludzkości. Tylko jednostki skupione w awangardzie są oświecone i pełnoletnie. Reszta społeczeństwa zostanie wyprowadzona ze stanu niedojrzałości dopiero w przyszłości, dzięki przywództwu nielicznych i – wymyślonej przez Rousseau – autorytarnej edukacji, określonej przez Kosellecka mianem „dyktatury wychowania”⁴⁰.

Ukryty w antropologii nieograniczonej sceptycyzm, a niekiedy wręcz pogarda wobec człowieka rzeczywistego, prowadzi do sceptycyzmu w postrzeganiu możliwości rzeczywistej demokracji. Wprawdzie samo pojęcie pozostaje synonimem nowoczesności i postępowości, ale najczęściej opatrzone jest jakimś dodatkowym przymiotnikiem. Przymiotnik zaś znosi lub poważnie ogranicza wartość logiczną rzeczownika. Przyznaje się bowiem pewnej grupie osób nie wyłonionej w demokratycznych wyborach (dawniej: klasa robotnicza, monopartia, dzisiaj: *stakeholders*, *horizontal leaders*, *eminent persons*, *professional experts*) prawo większego wpły-

³⁷ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, 89.

³⁸ B. le Bovier de Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes. Œuvres complètes*, t. 2, Gend 1968, 364, cyt. za: R. Koselleck, dz.cyt., 186.

³⁹ „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia” (I. Kant, *Czym jest Oświecenie?*, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. z niem. M. Tomasz, Kęty: Antyk 2008, 44).

⁴⁰ Por. R. Koselleck, dz.cyt., 382.

wu na polityczne decyzje niż „zwykłym wyborcom”⁴¹. Demokratyczne wybory w jakimś sensie wydają się zbędne do funkcjonowania systemu zarządzania (*governance*) ukrywającego się za demokratyczną fasadą. Decyzje bowiem nie zapadają w demokratycznych instytucjach, ale gdzie indziej. Dawniej w biurze politycznym monopartii, dzisiaj ważniejsze od woli wyrażonej w demokratycznych wyborach stają się społeczne konsultacje, opinie organizacji pozarządowych, spotkania z zarejestrowanymi lobbystami. Do zwykłych obywateli nie można mieć zaufania. Widać to doskonale już w wylansowanej przez Rousseau koncepcji „woli powszechnej” (*volonté générale*), która została wprowadzona do jego systemu po to, aby usprawiedliwić decyzje władzy podejmowane wbrew woli większości. „Prawdziwa większość mieści się tam, gdzie rezyduje rzeczywista wola większości, nawet jeśli przypadkiem wyraża ją liczbowa mniejszość” – komentuje J. Talmon⁴². Nie liczy się liczba głosów, ale wspólny interes. „Jak natura daje każdemu człowiekowi władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami, tak umowa społeczna – pisze Rousseau – daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami; ta właśnie władza, kierowana przez wolę powszechną, nosi, jak powiedziałem, miano zwierzchnictwa”⁴³. Inaczej mówiąc, w państwie Rousseau demokracja z definicji tożsama jest z władzą absolutną, choć nie jest jasne przez kogo miałaby być ona sprawowana, skoro wola powszechna nie pokrywa się z decyzją zgromadzenia, nawet gdyby zapadła ona w całkowitej jednomyślności⁴⁴.

Podsumowując, można powiedzieć, że w idei ograniczonej antropologii zakorzeniona jest koncepcja władzy ograniczonej, wizji zaś nieograniczonej antropologii odpowiada koncepcja władzy absolutnej.

⁴¹ Por. P. Mazurkiewicz, *La perspective européenne de la pastorale des hommes politiques*, w: Pontifical Council for Justice and Peace, *Proceedings of the First Meeting of Chaplains Serving Parliaments*, Città del Vaticano 2014, 135–158.

⁴² J.L. Talmon, dz.cyt., 86.

⁴³ J.J. Rousseau, dz.cyt., 30.

⁴⁴ Philippe Bénétón i François Furet przywołują w swoich pracach myśl Augustina Cochina, który wysunął tezę, że tragiczny finał rewolucji francuskiej nie był wynikiem wypaczeń, jakim miałaby ona ulec w kolejnych latach swojego przebiegu, ale nieuniknionym skutkiem tego samego, zapoczątkowanego w 1788 r. dynamizmu, któremu nieświadomie podlegali wszyscy aktorzy. Wiąże to z istnieniem „stowarzyszeń myśli” (*sociétés de pensée*), wąskich grup ideologów wytwarzających fikcyjny konsensus, narzucany następnie całemu społeczeństwu pod nazwą „woli ludu”. Owe „stowarzyszenia myśli”, czy też „kluby rewolucyjne”, były poniekąd paralelną strukturą władzy, ukrytą za sceną polityczną. Jednak to w nich, a nie w tym, co widoczne dla ludzi i pochodzące z wyboru, podejmowane były decyzje. Wydaje się, że jest to najbardziej trafny sposób wytłumaczenia zaskakującej tezy Rousseau mówiącej, że „często zdarza się znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną” (*Umowa społeczna*, dz.cyt., 29) (Por. P. Mazurkiewicz, *Przemoc w polityce*, Wrocław 2006, 206–210; P. Bénétón, *Introduction à la politique*, Paris: PUF 2010, 186–204; F. Furet, *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, Kraków 1994, 38–58); „Państwo Rousseau – pisze Jacques Maritain – nie jest niczym innym, jak Lewiatanem Hobbesa, w którym korona należy do woli powszechnej zamiast do tych, o których jakobini wyrażali się *les rois et le tyrans*” (J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, 54).

5. PRZYKŁADY Z AKTUALNEJ PRAKTYKI POLITYCZNEJ UNII EUROPEJSKIEJ

5.1. EUROPEJSKA INICJATYWA OBYWATELSKA „JEDEN Z NAS” VS. „NAJWYŻSZE STANDARDY ETYCZNE” KOMISJI EUROPEJSKIEJ⁴⁵

Europejska Inicjatywa Obywatelska „Jeden z nas” w obronie prawa do życia była możliwa za sprawą dwóch poprzedzających ją wydarzeń. Pierwszym było wprowadzenie w traktacie lizbońskim nowego narzędzia, tzw. „demokracji uczestniczącej”, jakim jest inicjatywa obywatelska. Milion obywateli Unii Europejskiej z przynajmniej siedmiu krajów może skierować petycję do Komisji Europejskiej, aby ta zaproponowała legislację w ramach materii leżącej w kompetencji UE. Drugim faktem był wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w sprawie *Brüstle vs. Greenpeace* (Case C-34/10). *Brüstle case* dotyczył możliwości patentowania wynalazków z zakresie biotechnologii. Trybunał orzekł, że:

- „«embrionem ludzkim» jest każda ludzka komórka jajowa, począwszy od stadium jej zapłodnienia, każda niezapłodniona ludzka komórka jajowa, w którą wszczepiono jądro komórkowe pochodzące z dojrzałej komórki ludzkiej oraz każda niezapłodniona ludzka komórka jajowa, która została pobudzona do podziału i dalszego rozwoju w drodze partenogenezy;
- do sądu krajowego należy ustalenie, w świetle rozwoju nauki, czy komórka macierzysta, która została pozyskana z embrionu ludzkiego w stadium blastocysty, stanowi «embrion ludzki» w rozumieniu art. 6 ust. 2 lit. c) dyrektywy 98/44”⁴⁶.

Wyrok ETS uznaje ludzki embrion za początek rozwoju istoty ludzkiej. Aby zapewnić spójność kompetencji unijnych w sprawach dotyczących życia ludzkich embrionów, UE powinna zakazać i zakończyć finansowanie aktywności, które implikują niszczenie ludzkich embrionów, w szczególności w obszarach badań, rozwoju i zdrowia publicznego⁴⁷. Chodzi tu zarówno o wykluczenie jakiegokolwiek wsparcia politycznego, jak i finansowania działań, które zakładają lub zawierają niszczenie ludzkich embrionów⁴⁸. W tym celu powinny być także przygotowane odpowiednie narzędzia kontroli wykorzystania przydzielonych funduszy. Pod zmierzającą w tym kierunku inicjatywą „Jeden z nas” podpisało się prawie dwa miliony osób. Komisja Europejska jednak całkowicie zlekceważyła ten głos. Oznacza to m.in. że z funduszy unijnych mogą być finansowane organizacje takie, jak IPPF, które zajmują się, m.in. handlem organami abortowanych dzieci⁴⁹.

⁴⁵ Niektóre fragmenty dalszego tekstu są cytataми z przywołanego już tekstu: M. Gierycz, P. Mazurkiewicz, *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, w którym omawiane przykłady są szerzej przeanalizowane.

⁴⁶ <http://curia.europa.eu/juris/celex.jsf?celex=62010CJ0034&lang1=en&lang2=PL&type=TEXT&ancre=>

⁴⁷ <http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en>

⁴⁸ Por. *Proof of Legal Act, i*), <http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en>

⁴⁹ L’Institut Européen de Bioéthique, *Etats-Unis : trafic d’organes de fœtus avortés au Planning*

5.2. UNIJNA POLITYKA NIEDYSKRIMINACJI

Innym przykładem jest unijna polityka „równego traktowania”. Niektóre jej elementy mogą być postrzegane nie jako wzmocnienie, lecz wręcz jako zagrożenie zasady równego traktowania. Sprawiedliwość domaga się w pewnych sytuacjach równego (identycznego) traktowania (gdy podmioty w jednakowym stopniu mają istotną w danym wypadku cechę), a innych zaś nierównego (różnego) traktowania (gdy jeden z podmiotów nie ma danej cechy lub ma ją w innym stopniu). Tak np. różnica płci w jednych sytuacjach może być cechą istotną, a innych zaś nieistotną. Istotną z całą pewnością jest w odniesieniu do małżeństwa i macierzyństwa/ojcostwa. Stąd – zgodnie z zasadą sprawiedliwości – instytucja małżeństwa nakierowana na zrodzenie potomstwa, będącego owocem miłości między mężczyzną i kobietą, dostępna jest dla dwojga osób przeciwnej płci, a niedostępna dla dwóch osób tej samej płci⁵⁰.

Najbardziej problematyczny jest – dodany w traktacie amsterdamskim (art. 13 TWE) – zakaz dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. Nie wiadomo dokładnie, na czym polega wprowadzone rozróżnienie między orientacją seksualną a płcią. Jeśli pojęcie to oznacza naturalny pociąg seksualny do osoby płci przeciwnej (mężczyzny do kobiety i kobiety do mężczyzny), to nie widać różnicy między zakazem dyskryminacji z uwagi na orientację seksualną i z uwagi na płeć. Chyba że przyjmie się odmienną antropologię, zgodnie z którą seksualna atrakcyjność kobiety dla mężczyzny i mężczyzny dla kobiety nie ma w sobie nic naturalnego. A nie ma w sobie nic naturalnego dlatego, że ludzka populacja nie dzieli się – jak mylnie sądzono przez wieki – na mężczyzn i kobiety, lecz na osoby homo- i heteroseksualne. (Skrót LGBTIQ... sugeruje istnienie znacznie większej liczby podgrup). Tymczasem „płeć” („seks”), podporządkowana płodności, z istoty ma charakter relacyjny. Nigdy nie występuje w liczbie pojedynczej⁵¹. „Gdy mówi się o płciowości – podkreśla Fabrice Hadjadj – nie myśli się o jednej płci, ale o dwóch; myśli się o relacji, jaka zachodzi między dwiema płciami”⁵².

Liczne rezolucje Parlamentu Europejskiego wskazują, że nie mamy tu do czynienia z nieporozumieniem, ale z konfliktem dwóch sprzecznych ze sobą wizji antropologicznych. Jeśli nie doszło w tej dziedzinie dotychczas do ostrego konfliktu między Kościołem katolickim a Unią, to jedynie dlatego, że konflikt został na jakiś czas zamrożony za sprawą polityki „wyjątków”. Równościowe dyrektywy jak dotychczas zezwalają Kościołom na „nietolerancyjne” – z punktu widzenia antropolo-

familial International, 13 août 2015 <http://www.ieb-eib.org/fr/bulletins/etats-unis-traffic-dorganes-de-fitus-avortes-au-planning-familial-international-336.html#sujet975>

⁵⁰ W prawie międzynarodowym małżeństwo ściśle związane jest z perspektywą założenia rodziny. „Mężczyzna i kobieta, [...] ma prawo po osiągnięciu pełnoletniości do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny” (art. 16 PDPCz) (Por. G. Puppincz, *La Famille, les droits de l'homme et la vie éternelle*, Paris: Ed. de Homme nouveau 2015, 21–24).

⁵¹ Por. P. Mazurkiewicz, *W krainie bezżenności*, Kraków 2014, 25.

⁵² F. Hadjadj, *Chrześcijaństwo nie jest spirytualizmem*, (dostęp: 2015.09.24), <http://christianitas.org/news/chrześcijaństwo-nie-jest-spirytualizmem/>; Stąd także propozycja zastąpienia słowa „homoseksualizm”, naznaczonego wewnętrzną sprzecznością, terminem „homofilia” (tamże).

gii leżącej u podstaw unijnego prawa – praktyki, jak np. zakaz wyświęcania kobiet na księży. Przez samo jednak istnienie tych regulacji Kościoły zostają sprowadzone do roli „antropologicznych enklaw”, prowokacyjnych antropologicznych wyjątków tolerowanych do czasu⁵³.

5.3. SPÓR O MAŁŻEŃSTWO

W podstawowych dokumentach prawa międzynarodowego: art. 16 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka⁵⁴, czy też art. 12 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności⁵⁵, małżeństwo zdefiniowane jest jako związek jednego mężczyzny i jednej kobiety. Łatwo dostrzegalna różnica między sformułowaniem, które mamy w art. 9 Karty Praw Podstawowych UE a wspomnianymi dokumentami polega na tym, że z tej pierwszej usunięto słowa „mężczyzna i kobieta”. Odsyła ona do poziomu krajowego, na którym w ostatnich latach zapanował „pluralizm koncepcyjny i aksjologiczny”. Z samego artykułu nie dowiemy się, czym jest małżeństwo i rodzina. W odmiennym kontekście kulturowym być może byłoby to oczywiste. Nie to jednak motywowało autorów Karty do tak skromnego ujęcia tematu. Dowodzą tego Wyjaśnienia do Karty, mające w ich zamyśle stanowić swoisty „klucz hermeneutyczny” do tekstu, zapewniając poprawną interpretację jej przepisów. W świetle Wyjaśnień prawne nie-definiowanie małżeństwa okazuje się związane z filozoficzną redefinicją małżeństwa. Jak czytamy, artykuł 9 KPP „aktualizuje” artykuł 12 europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, w taki sposób, aby „nie stanowić o nadaniu statusu związku małżeńskiego związkom osób tej samej płci ani tego nie zakazywać”. *Implicite* zatem redefiniuje małżeństwo oznaczające dotychczas w europejskim prawie związek jednego mężczyzny i jednej kobiety. Na tym zresztą nie poprzestaje. Autorzy Karty, uzasadniając zmianę definicji rodziny, podkreślają, iż „brzmienie artykułu zostało zaktualizowane, aby objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa”. Próba znalezienia najmniejszego wspólnego mianownika europejskich regulacji w tej kwestii prowadzi tutaj ostatecznie do podważenia związku między małżeństwem i rodziną. „Aktualizacja” pojęcia rodziny oznacza jej rozumienie w duchu otwartości na wszelkie „nowości”. Tylko takie ujęcie pozwala bowiem „objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje

⁵³ Por. J. Cornides, *Fiat aequalitas et peret mundus? How „Anti-Discrimination” is Undermining the Legal Order*, 157–159; https://works.bepress.com/jakob_cornides/36/download · Plik PDF.

⁵⁴ „1. Mężczyźni i kobiety bez względu na jakiejkolwiek różnice rasy, narodowości lub wyznania mają prawo po osiągnięciu pełnoletności do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Mają oni równe prawa w odniesieniu do zawierania małżeństwa, podczas jego trwania i po jego ustaniu.

2. Małżeństwo może być zawarte jedynie za swobodnie wyrażoną pełną zgodą przyszłych małżonków.

3. Rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i Państwa” (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ, 16).

⁵⁵ „Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa” (Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, 12).

inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa”. To drugi, rzadziej podnoszony w dyskusji, a równie kluczowy z perspektywy analizy antropologicznej fakt: pojmowanie rodziny w Karcie zdaje się podążać za takim rozumieniem tego pojęcia, które socjolog Jeffrey Weeks określa mianem „rodziny z wyboru”. Rodziny i pokrewieństwa nie określają wówczas „więzy krwi, więzy małżeńskie czy adopcyjne, ale różnorodne związki i wspólne zamieszkiwanie godzących się na to, autonomicznych, dorosłych jednostek i ich potomstwa”⁵⁶. Jedynym warunkiem ich akceptacji, w świetle Karty, jest uznanie pozytywno-prawne przez państwo członkowskie. W powyższym kontekście zapewnienie art. 33 Karty, iż „rodzina korzysta z opieki prawnej, ekonomicznej i społecznej” jest nieco kłopotliwe, gdyż nie wiadomo jaki podmiot ustawodawca właściwie ma na myśli.

Zgodnie z literą artykułu 9 Karty, UE nie może ani przeciwdziałać prawnej redefinicji małżeństwa przez państw członkowskie, ani nie może im takiej reinterpretacji narzucić. Artykuł jest symbolem głębokiej rozbieżności między państwami członkowskimi w zakresie definicji tak fundamentalnych z punktu widzenia życia społecznego instytucji, jak małżeństwo i rodzina. „Wydaje się to bardzo znamienne, że przed 60 laty, gdy rozpoczynał się proces integracji – zauważa kard. Kazimierz Nycz – w Europie panowała pełna jednomyślność odnośnie do istoty małżeństwa i rodziny. Równolegle jednak do postępów w procesie zjednoczenia ekonomicznego i politycznego, w tej konkretnej dziedzinie doszło do zasadniczego podziału, do rozbicia jedności. Dzisiaj, z fundamentalnych dokumentów Unii Europejskiej nie dowiemy się, czym jest małżeństwo i rodzina, podstawowe instytucje życia społecznego, gdyż teksty te, podobnie, jak sama polityka UE, odzwierciedlają «pluralizm aksjologiczny» panujący wśród państw członkowskich. Jak daleko jest on posunięty i jak bardzo w jego promocję zaangażowane są unijne instytucje dobrze obrazuje obecność w 2012 r. w gmachu Komisji Europejskiej wystawy zatytułowanej *Different families, same love*”⁵⁷. Deklaracja Fransa Timmermansa, pierwszego wiceprzewodniczącego Komisji Europejskiej, o potrzebie wymuszenia przez Komisję na państwach członkowskich uznania praw związków jednej płci⁵⁸, jak również otwarcie wyrażona niechęć wobec Europejskiej Inicjatywy Obywatelskiej w obronie małżeństwa i rodziny „Mama, Tata i Dzieci”⁵⁹, wskazuje, że w KE nie ma politycznej woli uszanowania zapisanej w traktacie suwerenności państw członkowskich w dziedzinie polityki rodzinnej⁶⁰.

⁵⁶ G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007, 69.

⁵⁷ K. Nycz, *Kierunki polityki rodzinnej w Unii Europejskiej*, w: *Rodzina we współczesnej Europie. Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. R. Budnik. M. Góra, Gliwice 2014, 142.

⁵⁸ *Even if you don't want to have same-sex marriage in your country, at least have the decency to accept that other countries do have it and recognize that marriage when people move to your country who are married* (J. Panichi, Timmermans: Tsipras should keep reform promise, <http://www.politico.eu/article/timmermans-tsipras-reform-promise-grexit-regulation-migration/>).

⁵⁹ Agenda Europe, European Commission doesn't like “Mum Dad & Kids”, it seems, <https://agenda-europe.wordpress.com/2016/01/07/european-commission-doesnt-like-mum-dad-kids-it-seems/>.

⁶⁰ UE podejmuje aktywność w dziedzinie polityki rodzinnej opartą na art. 81 ust. 3 TFUE.

5.4. SPRAWOZDANIA LUNACEK, ESTRELA I NOICH

W ostatnich miesiącach przed upływem VII kadencji Parlament Europejski głosował nad dwiema istotnymi z punktu widzenia etyki rezolucjami: Sprawozdaniem Estreli i Sprawozdaniem Lunacek. Pierwsze, na temat „Zdrowia i praw seksualnych i reprodukcyjnych” (2013/2040 (INI)) spowodowało olbrzymią mobilizację obywateli UE i zostało ostatecznie dwukrotnie (!) odrzucone przez Parlament Europejski. Drugie, na temat „Europejskiej mapy drogowej przeciwko homofobii i dyskryminacji na bazie orientacji seksualnej i tożsamości seksualnej (*gender identity*)” (2013/2183(INI)) zostało przyjęte 4 lutego 2014 r.

Sprawozdanie Estreli miało na celu promocję aborcji jako prawa człowieka oraz uzależnienie europejskich subwencji dla państw trzecich od ich gotowości do zalegalizowania tego typu praktyk. Innym celem było ułatwienie lobby aborcyjnemu dostępu do unijnych funduszy. Sprawozdanie podważało także prawo personelu medycznego do sprzeciwu sumienia oraz wykazywało otwartą wrogość wobec szpitali prowadzonych przez organizacje religijne. Proponowało edukację seksualną dzieci od lat czterech, zgodną ze wskazaniem lobby LGBT. Odmawiało rodzicom prawa do decydowania o ich wychowaniu religijnym i moralnym⁶¹.

Sprawozdanie Lunacek, przyjęte przez Parlament Europejski, próbuje *de facto* doprowadzić do uznania „Zasad Yogyakarta” za wskazania prawne dla Unii Europejskiej. Wspomniane Zasady sformułowane zostały w duchu nieograniczonej wizji polityki przez grupę 29 osób zebranych w Indonezji, poczuwających się – z racji swojej kompetencji lub głębokiego zaangażowania w problematykę (ekspertka i lobbistyczna elita) – do prawa do „rekonstrukcji międzynarodowych standardów praw człowieka w odniesieniu do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej”⁶². Utrzymują one, niezgodnie z prawdą⁶³, że w uniwersalnych prawach człowieka rozpoznać można ponad sto zobowiązań nałożonych na państwa-sygnatariuszy z zakresu „praw LGTB”, które „muszą być przestrzegane przez państwa” (preambuła ZY), gdyż ich realizacja jest warunkiem poszanowania uznanych powszechnie praw człowieka. Sprawozdanie Lunacek⁶⁴ przyjmuje ową radykalną reinterpretację praw człowieka w swoich postanowieniach. Poprzez wysunięte żądania względem Komisji i państw członkowskich, stawia sobie za cel zagwarantowanie, by w przy-

⁶¹ Por. M. Cattaneo, *No al rapporto Estrela*, <http://www.citizenengo.org/it/1224-no-al-rapporto-estrela>.

⁶² R. Wieruszewski, *Zasady Yogyakarta – geneza i znaczenie*, w: *Zasady Yogyakarta. Zasady stosowania międzynarodowego prawa praw człowieka w stosunku do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej*, red. K. Remin, Warszawa 2009, 16.

⁶³ Jak zauważa Roman Wieruszewski, polski członek zespołu tworzącego Zasady, „opracowując ten dokument, starano się rekonstruować standardy prawnie wiążące państwa będące stroną międzynarodowych traktatów w dziedzinie praw człowieka. [...] Zdaję sobie jednak sprawę, że lektura niektórych zasad może nasuwać wątpliwości co do tego, czy jest to w istocie rekonstrukcja, czy może raczej konstrukcja”, w: R. Wieruszewski, dz.cyt., 18.

⁶⁴ Sprawozdawca, Ulrike Lunacek, wiceprzewodnicząca grupy LGBT w Parlamencie Europejskim, wraz z innymi posłami, w 2013 r. zaproponowała poprawkę, która stwarzałaby przychylny klimat dla pedofilii, powołując się na konieczność zapewnienia dzieciom „interaktywnej edukacji seksualnej wolnej od przesądów (*taboo*)”.

szłości nie zostało przyjęte żadne prawo unijne nie uwzględniające interesów grupy LGBTI (mapa drogowa nie dotyczy tylko osób homoseksualnych i lesbijek, ale całej grupy). Mapa drogowa gwarantuje aktywistom LGBTI m.in. wolność stowarzyszania się i wolność ekspresji. Zakazuje nawoływania do dyskryminacji i stosowania „mowy nienawiści”, zmierzając do wyeliminowania możliwości jakiejkolwiek krytyki praktyk seksualnych charakterystycznych dla LGTBI, jak i działalności tych grup. Tym samym Parlament Europejski próbuje narzucić państwom członkowskim stosowanie podwójnego standardu: nieograniczonej wolności ekspresji wspólnocie LGBTI oraz ograniczonej wolności ich ewentualnych krytyków⁶⁵. Sprawozdanie nie zawiera żadnej wzmianki na temat praw rodziców w zakresie edukacji własnych dzieci, ich ochrony przed promocją idei i czynów niezgodnych z przekonaniami religijnymi i moralnymi rodziców, czy też na temat prawa do sprzeciwu sumienia. Postulat automatycznego wzajemnego uznania dokumentów stanu cywilnego oraz ich skutków prawnych może, w sposób pośredni, przyczynić się do wymuszenia na państwach członkowskich prawnego uznania związków osób jednej płci. W praktyce oznaczałoby to, że państwa, w których związki osób jednej płci nie są prawnie uznane, byłyby zobligowane przez prawo unijne do uznania związków zawartych w innych krajach wraz z wszystkimi ich prawnymi konsekwencjami (adopcja dzieci, równy dostęp do metod sztucznej prokreacji etc.). Ponadto Sprawozdanie Lunacek wzywa UE do spowodowania, aby Światowa Organizacja Zdrowia w ogóle usunęła zaburzenia tożsamości płciowej z listy zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania⁶⁶. Ten ostatni postulat wydaje się szczególnie znaczący. Ukazuje on, iż powiązana z nową antropologią kategoria orientacji seksualnej prowadzi ostatecznie do uznania prawnego zachowań mających – zgodnie z aktualną wiedzą medyczną – charakter chorobowy. Zasadne staje się pytanie, czy nie należałoby zatem mówić raczej o seksualnej dezorientacji?

Przywołane dwa przykłady unijnych rezolucji, z których jedna została przyjęta, a druga odrzucona, ukazują, że dwie wizje Boga i człowieka wciąż ścierają się na naszym kontynencie ze zmiennym szczęściem. Ukazują również, iż dokonana

⁶⁵ Sam tekst rezolucji podkreśla kategorię wolności. Przykładowo, „państwa członkowskie powinny powstrzymać się od przyjmowania ustaw, które ograniczają wolność wypowiedzi w odniesieniu do orientacji seksualnej i tożsamości płciowej, oraz dokonać pod tym kątem przeglądu obowiązującego ustawodawstwa”. Problem polega na tym, że to Komisja miałaby pełnić funkcję kontrolną, która cel opisany jest w sposób jednostronny. „Komisja powinna monitorować i zapewniać państwom członkowskim pomoc w zakresie kwestii specyficznych dla orientacji seksualnej, tożsamości płciowej i ekspresji płciowej podczas wykonywania dyrektywy 2012/29/UE ustanawiającej normy minimalne w zakresie praw, wsparcia i ochrony ofiar przestępstw, zwłaszcza tych popełnionych z nienawiści lub motywów o charakterze dyskryminacyjnym, które mogłyby być związane z osobistymi cechami charakterystycznymi ofiar”.

⁶⁶ Por. Rezolucja Parlamentu Europejskiego z 4 lutego 2014 r. w sprawie unijnego planu przeciwdziałania homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową, P7_TA-PROV(2014)0062, punkt E.II, głoszący iż „Komisja powinna kontynuować działania podejmowane w ramach Światowej Organizacji Zdrowia na rzecz usunięcia zaburzeń tożsamości płciowej z listy zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania oraz zapewnienia stworzenia nowej klasyfikacji wolnej od ich patologizowania podczas negocjacji w sprawie 11. wersji Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych (ICD-11)”.

w stosunku do definicji małżeństwa zmiana w Karcie Praw Podstawowych ma swoje funkcjonalne znaczenie. O ile zakres ochrony życia ludzkiego, nie sprecyzowany w Karcie, otwiera przestrzeń sporu, którego wynik nie jest ostatecznie przesądzony⁶⁷, o tyle stanowisko względem małżeństwa i rodziny, podważające przyjmowaną w prawie międzynarodowym antropologię (a zatem również małżeństwo monogamiczne i opartą na nim rodzinę jako chronioną wartość), choć konstruowane było jako stanowisko mediacyjne, w działaniu politycznym staje się stanowiskiem mocnym, niemediacyjnym. Otwiera drogę do forsowania nowych rozwiązań antropologicznych, prowadzących, być może nawet do podważania naukowych twierdzeń o istnieniu zaburzeń tożsamości płciowej.

6. UNIJNY PAS TRANSMISYJNY

W pierwszej chwili można by odnieść wrażenie, że konsekwencją braku definicji małżeństwa i rodziny powinna być neutralność w tej dziedzinie unijnego prawa i polityki. Faktycznie jednak neutralność ta jest jedynie pozorna. Z jednej strony, Unia, nie wchodząc w konflikty z państwami członkowskimi, które dokonały na poziomie krajowym redefinicji instytucji małżeństwa i rodziny, spełnia rolę „pasa transmisyjnego”, przenoszącego te rozwiązania z poziomu krajowego na poziom europejski w sposób powolny, lecz systematyczny. Unia „niezdecydowana” w sprawach fundamentalnych niejako „zasysa” z poziomu narodowego najbardziej ekstrawaganckie rozwiązania. Nie zakazując, by nie wchodzić w otwarty konflikt, faktycznie je legitymizuje. Spełnia zatem podobną rolę, jak kreatywne w tej dziedzinie orzecznictwo, związanego z Radą Europy, Europejskiego Trybunału Praw Człowieka⁶⁸. Z drugiej

⁶⁷ Nawet jeśli politycznie dominująca aksjologia jest sprzeczna z logiką prawnonaturalną (por. M. Gierycz, *Chrześcijańscy politycy w ponadnarodowych sporach o wartości. Perspektywa europejska*, w: A. Solarz, H. Schreiber, *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012, 421–448). Charakterystyczne wydaje się w tym kontekście, iż, uznane za wielki sukces przez grupy pro-life, odrzucenie raportu Estreli nie było związane z przyjęciem rezolucji w obronie życia w fazie prenatalnej, ale z powołaniem się na zasadę subsydiarności. Niemniej jednak sprawa ta, a jeszcze bardziej wyrok ETS w sprawie *Brüstle* pokazuje, iż kwestia nie jest bynajmniej przesądzona i być może zostanie rozstrzygnięta właśnie poprzez orzeczenie sądowe.

⁶⁸ Aktualnie w ETPC w Strasburgu toczą się dwa postępowania przeciwko Włochom, których skutkiem może być narzucenie im przez Trybunał prawnego uznania związków osób jednej płci (*OLIARI and A. against Italy and Gian Mario FELICETTI and others v. Italy; Francesca ORLANDI and others v. Italy*). Warto jednak zauważyć, że również w ETPCz toczy się antropologiczny spór, którego efekt nie jest przesądzony. O ile bowiem Trybunał, przywołując fakt legalizacji związków jedнопłciowych w 17 krajach Europy, uznał, iż Grecja dyskryminuje homoseksualistów, odmawiając im dostępu do prawnej legalizacji ich związków, o tyle w sprawie *Hämäläinen v. Finland* (nr 37359/09), sędziowie orzekli, iż „nie można powiedzieć, że istnieje jakiegokolwiek ogólnoeuropejskie porozumienie co do zezwalania na legalizację związków osób tej samej płci”. W sprawie *Chapin and Charpentier v. France* (n°40183/07) ETPC jednogłośnie potwierdził, że Europejska Konwencja Praw Człowieka nie zawiera prawa do małżeństwa osób jednej płci (European Center for Law and Justice, *The ECHR Unanimously Confirms the Non-Existence of a Right to Gay Marriage*, <http://eclj.org/Releases/Read.aspx?GUID=70fd9433-d3ac-46db-944d-6aace71041a3&s=eur>).

strony, dołączenie w traktacie amsterdamskim do artykułu zakazującego dyskryminacji nowego obszaru: orientacji seksualnej, spowodowało z czasem – jak się wydaje – zmianę filozofii publicznej UE, otwierając drogę różnym ideologiom zmierzającym do zniesienia „heteroseksualnego przymusu”. Ubocznym skutkiem wspomnianej pozornej neutralności jest nieobecność w europejskich statystykach informacji o negatywnych zjawiskach związanych z prywatyzacją i fragmentacją rodziny. Ponieważ rodzina jest w nich zdefiniowana przez *les élites de welfare*, jako agregacja indywidualnych dorosłych osób okazujących sobie troskę, prawa i interes dzieci są w nich zasadniczo nieobecne⁶⁹. Bez poprawnej definicji rodziny trudno prowadzić politykę rodzinną⁷⁰.

7. CHOROBA SZALONYCH CNÓT

Współczesna Europa nie jest po prostu pogańska. Dwóch tysiącleci chrześcijaństwa nie da się zwyczajnie wymazać z dnia na dzień. Jej aktualną kondycję lepiej chyba opisują słowa Gilberta K. Chestertona: „Nowoczesny świat nie jest zły; pod pewnymi względami jest on o wiele za dobry. Wypełniają go cnoty dzięki i marnotrawione. Kiedy określony porządek religijny zostaje nadwerężony – tak jak chrześcijaństwo w okresie Reformacji – nie tylko wady się uwalniają. Oczywiście, wady się uwalniają, błąkają się bez celu i sieją spustoszenie. Lecz cnoty także się uwalniają i błąkają się, jeszcze dziksze, i sieją jeszcze większe spustoszenie. Nowoczesny świat pełen jest starych cnót chrześcijańskich, które oszalały. Cnoty oszalały, gdyż oddzielono je jedne od drugich, zmuszono, by każda z nich błąkała się w swojej samotności. Widzimy uczonych zakochanych w prawdzie, lecz ich prawda jest bezlitosna; działaczy humanitarnych troszczących się jedynie o litość, lecz ich litość – przykro mi to stwierdzić – często jest kłamliwa...”⁷¹. Pamiętamy z niedawnej przeszłości chorobę szalonych krów. Dzisiaj rozprzestrzeniać się zdaje wirus szalonych cnót. Posługujemy się wciąż wysłużonym chrześcijańskim językiem. Marzymy o wolności, równości, braterstwie, sprawiedliwości i miłości. Sens nadawany tym słowom jest jednak niekiedy dość odległy od tego, jaki nadało im chrześcijaństwo. Stajemy wobec ryzyka uczynienia z nich słów-wydmuszek, które choć wciąż poruszają serca ludzi, raczej nie zmuszają do wysiłku ich umysłów. Jeśli pewnego dnia nastąpiłby w Europie zmierzch cywilizacji chrześcijańskiej, nie oznaczałoby on raczej powrotu do dawnego pogaństwa. Należałoby się wówczas spodziewać nastania cywilizacji post-chrześcijańskiej, to znaczy także post-europejskiej cywilizacji szalonych cnót.

⁶⁹ „Polityki mogą być nazywane rodzinnymi pod warunkiem, że mają za cel pomoc rodzinie, a nie inne cele, choćby i bardzo pozytywne, jak na przykład zatrudnienie, wskaźniki urodzeń, przeciwdziałanie ubóstwu i społecznemu wykluczeniu” (P. Donati, *Rinovare le politiche familiari in Europa: la proposta italiana del family mainstreaming*, w: R. Prandini, *Politiche familiari europee. Convergenze e divergenze*, Roma: Carocci editore 2012, 176).

⁷⁰ Por. P. Donati, art.cyt., 179.

⁷¹ G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, Warszawa 1998, 38–39.

Być może, narzekając na kondycję współczesnej Europy, grzeszymy nadmiernym pesymizmem. Narzekanie jest jednak powszechną przywarą ludzkości. Jak głosi przysłowie: „dobrze jest tam, gdzie nas nie ma”. Czy nie łatwiej zatem byłoby po prostu opuścić uprzykrzone miejsce i udać się „tam, gdzie nas nie ma”? Sokrates, wszedłszy w spór z ateńskimi prawami, usłyszał wyrzut: „A tyś (Sokratesie) ani Sparty nie wybrał, ani Krety, o których zawsze mówisz, że tam są dobre prawa, ani żadnego z miast helleńskich, ani barbarzyńskich”⁷². Zarzut niekonsekwencji postawiony Sokratesowi, Władysław Witwicki opatruje następującym komentarzem: „Jemu się prawa ateńskie zgola nie podobały; zawsze wyżej stawiał spartańskie lub kreteńskie, tylko był do Aten złych i głupich przywiązany więcej niż do mądrej Sparty lub Krety”⁷³. Przywiązanie do miejsca, nawet jeśli się nie jest Sokratesem, odgrywa istotną rolę przy podejmowaniu decyzji. Dlatego, pomimo narzekań, nie wyjeżdżamy, gdyż do tego niepozornego miejsca na mapie świata, które nazywamy Europą, jesteśmy głęboko przywiązani i nie zamierzamy odpowiedzialności za nią przerzucać na innych.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2009.
- Bénéton P., *Introduction à la politique*, Paris: PUF 2010.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. z ang. D. Lachowska, Kraków: Znak – Fundacja im. S. Batorego 1994.
- Condorcet A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa: PWN 1957.
- Cornides J., *Fiat aequalitas et peret mundus? How „Anti-Discrimination” is Undermining the Legal Order*, 157–159; https://works.bepress.com/jakob_cornides/36/download (plik PDF).
- Donati P., *Rinnovare le politiche familiari in Europa: la proposta italiana del family mainstreaming*, w: R. Prandini, *Politiche familiari europee. Convergenze e divergenze*, Roma: Carocci editore 2012.
- Eseje polityczne federalistów*, red. F. Quinn, tłum. z ang. B. Czarska, Kraków – Warszawa: Znak – Fundacja im. S. Batorego 1999.
- Furet F., *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, Kraków: Znak – Fundacja im. S. Batorego 1994.
- Gierycz M., *Chrześcijańscy politycy w ponadnarodowych sporach o wartości. Perspektywa europejska*, w: A. Solarz, H. Schreiber, *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa: ELIPSA Dom Wydawniczy 2012, 421–448.
- Gierycz M., Mazurkiewicz P., *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, w: *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, red. C. Bohr, C. Schmitz, Warszawa 2016, 107–141.
- Głodek J., *Nagie forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhausa*, Poznań: W drodze 2014.
- Himmelfarb G., *Jeden naród, dwie kultury*, tłum. z ang. P. Bogucki, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. z niem. M. Tomasz, Kęty: Antyk 2008.
- Koselleck R., *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. z niem. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, tłum. z fr. A. Grobler, Kraków: Znak 1993.

⁷² Platon, *Kriton*, 52e–53a, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, 606.

⁷³ W. Witwicki, w: Platon, *Kriton*, przypis 14, 606.

- Mazurkiewicz P., *Przemoc w polityce*, Wrocław: Ossolineum 2006.
- Mazurkiewicz P., *La perspective européenne de la pastorale des hommes politiques*, w: Pontifical Council for Justice and Peace, *Proceedings of the First Meeting of Chaplains Serving Parliaments*, Città del Vaticano 2014, 135–158.
- Mazurkiewicz P., *W krainie bezżenności*, Kraków: Wydawnictwo M 2014.
- Milbank J., *Political theology and the new science of politics*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, ed. J. Milbank, S. Oliver, London – New York: Routledge 2009.
- Mercier L.S., *L'an deux mille quatre cent quarante*, 1786, books.google.dk.
- Nycz K., *Kierunki polityki rodzinnej w Unii Europejskiej*, w: *Rodzina we współczesnej Europie. Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. R. Budnik. M. Góra, Gliwice 2014.
- Puppinc G., *La Famille, les droits de l'homme et la vie éternelle*, Paris: Ed. de Homme nouveau 2015.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. z wł. W. Dzieża, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2005.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. z fr. A. Peretiatkowicz, Kęty: Antyk 2002.
- Secher R., *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wandeia – departament zemsty*, tłum. z fr. M. Miszański, Warszawa: Wydawnictwo „Iskry” 2003.
- Secher R., *Vendée: du génocide au mémoricide*, Paris: Éd. Le Cerf 2012.
- Spaemann R., *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2011.
- Talmon J.L., *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. z ang. A. Ehrlich, Kraków: Universitas 2015.
- Wieruszewski R., *Zasady Yogakarty – geneza i znaczenie*, w: *Zasady Yogakarty. Zasady stosowania międzynarodowego prawa praw człowieka w stosunku do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej*, red. K. Remin, Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii 2009.
- Voegelin E., *Od oświecenia do rewolucji*, tłum. z ang. Ł. Pawłowski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2011.

Źródła internetowe

- Agenda Europe, European Commission doesn't like “Mum Dad & Kids”, it seems, <https://agendaeurope.wordpress.com/2016/01/07/european-commission-doesnt-like-mum-dad-kids-it-seems/>.
- Cattaneo M., *No al rapporto Estrela*, <http://www.citizenengo.org/it/1224-no-al-rapporto-estrela>.
- <http://curia.europa.eu/juris/celex.jsf?celex=62010CJ0034&lang1=en&lang2=PL&type=TEXT&ancre=http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en> *Proof of Legal Act*, i), <http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en>.
- L'Institut Européen de Bioéthique, *Etats-Unis : trafic d'organes de fœtus avortés au Planning familial International*, 13 août 2015 <http://www.ieb-eib.org/fr/bulletins/etats-unis-traffic-dorganes-de-ftus-avortes-au-planning-familial-international-336.html#sujet975>.
- Panichi J., *Timmermans: Tsipras should keep reform promise*, <http://www.politico.eu/article/timmermans-tsipras-reform-promise-grexit-regulation-migration/>.

ANTHROPOLOGICAL CRISIS AND EU POLITICS

Summary

The Enlightenment did not suggest resignation from a great narration and did not postulate to replace it with some minimalistic proposal of a lay state which openly confesses that it is not interested and does not have any competence in the area of religion. It did not pass *homo religiosus* indifferently. It introduced into the politics an idea of the state and public space which is free from Catholic narration, originally for a civic religion, then for worldview neutrality. On behalf of the thesis of the end of great

narrations, with time it introduced a great narration of “naked public space”, which – due to its exclusivity demand – became a part of a political program for social promotion of atheism.

The article presents the influence of the Enlightenment on the European culture, and in particular it pays attention to the anthropological crisis in Europe which is the consequence of the anti-Christian character of this trend. Contemporary EU politics is a continuation of the Enlightenment ideas.

Key words: the Enlightenment, Christianity, civic religion, natural morality religion, anthropological crisis, liberal democracy, totalitarian democracy

Nota o Autorze

Ksiądz **Piotr MAZURKIEWICZ** – prezbiter katolicki archidiecezji warszawskiej, prof. zwyczajny dr hab. nauk społecznych, politolog, nauczyciel akademicki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wieloletni dyrektor Instytutu Politologii UKSW, sekretarz generalny Komisji Konferencji Episkopatów Unii Europejskiej COMECE w latach 2008–2012, członek Rady Naukowej Instytutu Studiów Politycznych PAN, specjalista w dziedzinie europeistyki.

DOROTA PIETRZYK-REEVES
Uniwersytet Jagielloński

WOLNOŚĆ WARUNKOWANA CNOTĄ: MORALNE PODSTAWY WSPÓLNOTOWEGO ŁADU POLITYCZNEGO W DAWNEJ RZECZYPOSPOLITEJ¹

Słowa kluczowe: tradycja republikańska, I Rzeczpospolita, wiek XVI, podstawy moralne, cnota, prawo, ład polityczny, *civitas libera*, *res publica*, tradycja liberalna

1. Wprowadzenie. Tradycja republikańska w I Rzeczypospolitej. 2. Prawo. 3. Cnota. 4. Ustrój mieszański. 5. Konkluzja

1. WPROWADZENIE. TRADYCJA REPUBLIKAŃSKA W I RZECZYPOSPOLITEJ

Przedmiotem rozważań w tym artykule jest najważniejsza tradycja w polskiej myśli politycznej, czyli tradycja republikańska, której najpełniejszy rozwój przypadł na XVI w., a jej dorobek oddziaływał aż do schyłku I Rzeczypospolitej. To właśnie tradycja republikańska, czerpiąca bardzo mocno z ustaleń tradycji antycznej greckiej i rzymskiej, rozstrzygała nie tylko pożądany kształt ustroju politycznego, ale także, a może przede wszystkim wskazywała na jego podstawy normatywne, czyli zarówno prawo, jak i cnotę – podstawy moralne. Uznawała, że są one kluczowe, by można było mówić o dobrym ładzie politycznym wspólnoty. Wynikało to z przekonania po raz pierwszy wyrażonego przez Arystotelesa, że celem wspólnoty politycznej jest dobre życie, nie sposób tego celu realizować jedynie poprzez instytucje, potrzebne jest także kształtowanie cnoty i charakteru. Istniała tutaj swoista korelacja, oczywista z punktu widzenia Arystotelesowskiej filozofii politycznej i etyki, między rozumem, sprawiedliwością, prawem i cnotą. Rozważania wielu autorów kształtujących republikański dyskurs Rzeczypospolitej w XVI w. łączył szczególnie взгляд na aspekt wybitnie praktyczny, czyli troskę o trwanie i właściwy kształt ładu wspólnoty politycznej, nacisk na „naprawę” zarówno charakteru, jak i rozwiązań instytucjo-

¹ Szersze i nieco inne ujęcie tego zagadnienia zostało przeze mnie przedstawione w książce *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.

nalnych. Co istotne, w XVI w. nacisk został położony na moralne warunki trwania ładu Rzeczypospolitej. Mocniej niż moment instytucjonalny wyakcentowany został moment „cnotliwości”, a tym samym utrwaliło się przekonanie, że w cnocie i obyczaju oraz wzmacniającym je prawie szukać należy ostoji *civitas libera*, wolnej Rzeczypospolitej. To właśnie ład moralny opisywany w kategoriach cnót w odniesieniu do jednostki, a w kategoriach obyczajów w odniesieniu do państwa jest punktem wyjścia całej konstrukcji politycznej, jaką wypracowuje ówczesna teoria polityczna.

Nasze dzisiejsze pojmowanie wolności zostało silnie ukształtowane przez tradycję liberalną, która kładzie nacisk na indywidualne uprawnienia i prawnie zagwarantowaną sferę niezależności prywatnej. Istnieje jednak dużo starsza teoria wolności indywidualnej i obywatelskiej, która wywodzi się z klasycznej tradycji republikańskiej, a ta z filozofii politycznej Arystotelesa i Cyserona i przekształcanej we wczesnonowożytnej Europie. To wówczas kategorie prawa, wolności i *res publica* zostały połączone, dając koncepcję wolnej wspólnoty politycznej, *civitas libera*. To właśnie *civitas libera* miała być jedyną ostoją wolności i dobra publicznego. Jednym z kluczowych pytań, jakie stawiali przedstawiciele tej tradycji, czy to w republikach włoskich, w Niderlandach, w Anglii, czy Rzeczypospolitej dotyczyło warunków, które zapewniają powstanie i trwanie *civitas libera*, pozwalając na realizację wolności oraz zobowiązania politycznego. Wolność była tu pojmowana nie jako coś, co realizuje się w sferze prywatnej, lecz jako pochodną właściwie urządzonej wspólnoty politycznej – *res publica*. Zarówno Wawrzyniec Grzymala Goslicki, jak i Gasparo Contarini, do których będę się kilkakrotnie odwoływać, należą do tradycji renesansowego humanizmu, dzieląc to samo przywiązanie do zrozumienia i wypracowania zasad dobrego ładu politycznego opartego na prawie, wolności i cnocie publicznej. Jest to szczególnie widoczne tam, gdzie kładą nacisk na warunkowanie wolności zarówno dobrze ustanowionym prawem, jak i cnotą obywateli oraz *vita activa*. Podejście to zmienia się radykalnie w XVII i XVIII w., wraz z wykształceniem się ujęć kontraktualnych Hobbesa, Locke’a i Rousseau. Ta starsza tradycja była jednak źródłem inspiracji polskich i litewskich autorów nie tylko w XVI w., ale także XVII i w pierwszej połowie XVIII w. Była ona ważna także dla amerykańskich Founding Fathers i najważniejszych angielskich myślicieli politycznych XVII w. z Jamesem Harringtonem na czele. Nawet jednak w tradycji republikańskiej pojawia się dość istotne napięcie, gdy idzie o pojmowanie prawdziwych warunków ładu Rzeczypospolitej. Jest to napięcie między cnotą a instytucjami, które szczególnie mocno ujawnia się właśnie w pracach Goślickiego i Contariniego; pierwszego akcentującego rolę cnoty, drugiego zaś rolę instytucji.

W polskim dyskursie republikańskim kluczowe dla ładu normatywnego Rzeczypospolitej okazywały się normy użyteczne dla wspólnoty jako całości, zarówno prawa, jak i obyczaje, normy dostosowane do dwóch źródeł: prawa naturalnego, przyrodzonego, o którym rozprawiali Jakub Przyłuski i Goślicki, oraz obyczaju, który przed prawem stawiał Frycz Modrzewski jako ten rodzaj norm regulujących życie wspólnotowe, „które już to wsparte naszym rozumieniem i rozsądkiem same w nas się zrodziły, już to ukształtowały z naśladowania ludzi szczególnie cnotliwych”. Frycz-Modrzewski głosił, że od obyczajów (obok surowości sądów i sztuki wojen-

nej) zależy godność i dobro rzeczypospolitej. Ów porządek normatywny uznawany za zwornik ładu politycznego jako takiego i uosabiany w zasadzie rządów prawa miał nie tylko uzewnętrzniać się w porządku instytucjonalnym, lecz także znajdować oparcie w charakterze obywateli, w obywatelskiej cnocie, w wypływającej z niej trosce o dobro wspólne i dostosowanym do tego celu wychowaniu. Autorzy ówczesni zdawali się sugerować, że nic nam po prawach, jeżeli obywatele je omijają, jeśli je łamią, wykorzystując np. zajmowany przez siebie urząd do własnych celów, jeżeli są zepsuci, dziś powiedzielibyśmy skorumpowani. Moralnych podstaw ładu politycznego dotyczyła cała tocząca się w owym czasie w Polsce dyskusja na temat zagrożeń trwania rzeczypospolitej, na temat psucia się obyczajów, prywaty, swawoli etc.

2. PRAWO

Zacznijmy jednak od roli i funkcji prawa, by przejść do dyskusji dotyczącej kształtowania charakteru i cnoty. Już w późnym średniowieczu, wraz z nominalizmem i osłabianiem władzy politycznej skupionej w rękach monarchy, umacniało się przekonanie, głoszone przez Marsyliusza z Padwy, że prawo nie może być narzucane przez władcę, lecz ma być „suwerenne”, władca bowiem i rządzeni mają mu jednakowo podlegać. Koncepcja ta zyskiwała w Polsce podatny grunt wraz z dokonującym się umacnianiem pozycji ustrojowej szlachty i jej udziałem w ustawodawstwie. Zaczęła się utrwalać zasada, głoszona już u początku XV w. np. przez S. Zaborowskiego, że „To, co obowiązuje wszystkich, powinno być aprobowane przez wszystkich” (*quod omnes tangit ab omnibus aprobari debet*)². Już u Jana Ostroroga w XV w. kielkować zaczęła zasada głosząca postulat suwerenności prawa państwowego, łącznie z postulatem spisania prawa, i zasadą, że prawo to powinno być jednakowe dla wszystkich³. Co więcej, istotne było źródło stanowionych norm, czyli sprawiedliwość. Sprawiedliwe prawa miały najlepiej zaszczerpieć ludzką cnotę i być właściwym zwierzchnikiem w rzeczypospolitej, celem każdej zwierzchności, w tym zwierzchności praw, miało być czynienie ludzi dobrymi, także dobrymi obywatelami (*bonos cives*). Jak głosił Frycz Modrzewski, „nie może być prawem to, co się nie wiąże ze sprawiedliwością, bo ona jest niby źródłem, z którego wypływają wszystkie ustawy”⁴. Skoro rozum, *recta ratio*, jest głównym źródłem prawa, to ci, którzy są obdarzeni największą mądrością, powinni zostać prawodawcami. Sprawiedliwość staje się w tym ujęciu „służebnicą natury” chroniącą prawa i to wszystko, co jest zgodne z naturą. Według Goślickiego za najsprawiedliwszych należało uznawać

² S. Zaborowski, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, tłum. z łac. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków 2005, II.2, 22.

³ J. Ostroróg, *Memoriał w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, tłum. z łac. i red. A. Obrębski, Łódź 1994.

⁴ A. Frycz-Modrzewski, *Lascius, sive de poena homicidii oratio prima*, w: tenże, *Opera omnia*, vol. 2: *Orationes*, ed. C. Kumaniecki, Warszawa 1954, 44.

tych, którzy postępują według prawa natury, gdyż w ten sposób stosują się do wymagań potrójnej sprawiedliwości: naturalnej, boskiej i ludzkiej. Głosił więc, że należy zawsze mieć na względzie prawa naturalnej sprawiedliwości, bo zachowując je, postępuje się zgodnie z wymogami sprawiedliwości boskiej i ludzkiej, skoro ci, którzy żyją zgodnie z naturą, są sprawiedliwi, ci zaś, którzy żyją niezgodnie – niesprawiedliwi. Pojęcie natury odnosi się tu wyraźnie do ładu stworzonego przez Boga, który wyznacza „naturę” zarówno żywiołom, jak i istotom żywym, zarówno ludziom, jak i państwom, „które gdy zatrzymają dany przez naturę, czyli Boga, bieg swego istnienia, będą istnieć długo, w przeciwnym razie staną się słabe i złe”⁵. Również Frycz Modrzewski i Przyłuski, gdy mówią o prawie naturalnym i o „naturalnej sprawiedliwości”, odnoszą się bez wątpienia do natury stworzonej przez Boga, zgodnie z doktryną chrześcijańską. Również idący tym tropem myślenia Andrzej Wolan, uznający Cycerońskie rozumienie prawa wyższego rzędu jako rozumu wpojonego w naturę, który mówi, co jest słuszne, a co nie, głosił, że punktem wyjścia prawa są „przepisy przyrodzonego rozumu”, „nieporuszone, wieczne prawo natury”⁶. Tylko takie prawo, z takiego wywodzące się źródła miało być ostoją wolności⁷. Stanowienie prawa okazywało się mieć fundamentalne znaczenie do zapewnienia właściwie pojmowanej wolności, która nie narusza zasad sprawiedliwości nakazującej oddawać każdemu to, co mu się słusznie należy wedle słynnej zasady z *Digesta*, głoszonej już przez Stanisława ze Skarbimierza⁸. W zdecydowanej sprzeczności z tą zasadą stała praktyka pozwalająca na odmienny wymiar kary za mężobójstwo wobec szlachcica, a odmienny wobec mieszczanina lub chłopą, którą szeroko rozważał Frycz Modrzewski, głosząc, że *respublica* jest rzeczą wspólną, która nikogo nie pomija i nie odrzuca, jest wspólnotą polityczną obejmującą wszystkie składające się na nią części, jest „wspólną wszystkim matką” stanów sejmujących, czyli króla, senatu i szlachty, jak i „najzacniejszych mężów wszystkich stanów”⁹. Równość wobec prawa także Przyłuski uznał za kluczową zasadę praworządności i oznakę właściwego odczytania i zastosowania prawa przyrodzonego, cel prawa cywilnego mógł bowiem być właściwie realizowany tylko wtedy, gdy wszystkim wymierzana jest ta sama sprawiedliwość, niezależnie od pozycji społecznej i statusu majątkowego¹⁰.

⁵ W.G. Goślicki, *O senatorze doskonałym księgi dwie. W których są wyjaśnione obowiązki urzędników oraz szczęśliwe życie obywateli i pomyślność*, tłum. z łac. T. Bieńkowski, oprac. M. Korolko, Kraków 2000, 353.

⁶ A. Wolan, *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, tłum. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010, V.5, 103.

⁷ Baldus de Ubaldis, uznawany za autora wczesnonowożytnego pojęcia *civitas*, wskazywał, że jedynie o takiej wspólnotcie, która jest oparta na rządach prawa i sprawiedliwości, można mówić jako o wspólnocie politycznej, słowo *politicus* odnosi się bowiem do *respublica* rządzonej sprawiedliwie, Baldus de Ubaldis, *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Venice 1616, I.1.20.

⁸ Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. 3, wyd. B. Chmielowska, Warszawa 1979, nr 294.

⁹ A. Frycz Modrzewski, *I Mowa o karze za mężobójstwo*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Mowy*, tłum. z łac. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1954, 41.

¹⁰ J. Przyłuski, *Prawa, czyli statuty i przywileje Królestwa Polskiego* (fragm.), tłum. z łac. M. Cy-towska, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki i in., Warszawa 1978.

3. CNOTA

Drugi kluczowy wątek w dyskursie republikańskim dotyczył cnoty, a co za tym idzie właściwie ukształtowanego charakteru obywatela oraz jego odpowiedzialności za realizację dobra publicznego we wspólnocie politycznej¹¹. Tutaj też z całą wyrazistością ukazywały się trudności, jakie napotyka każdy projekt republikański pojmujący wspólnotę polityczną przede wszystkim w kategoriach z dziedziny etyki, jako wspólnotę dobrego życia, stawiający wysokie wymagania członkom tej wspólnoty, zarówno rządzącym, jak i rządzonym; projekt, który już w kolejnym stuleciu miał być zastępowany wprowadzonym przez Hobbesa i Locke'a ujęciem odmiennym, niepokładającym nadziei w charakterze obywateli, lecz w odpowiednio skonstruowanej władzy politycznej i w niej widzący zwornik ładu politycznego. Zasadnicze pytanie stawiane przez tradycję republikańską było takie: co ma pierwotne znaczenie dla trwania ładu państwa, czy kultywowanie cnoty i charakteru obywateli, który jest wtedy rozumiany jako jedyna właściwa podstawa dobrych instytucji, czy też dobrze urządzony ład instytucjonalny państwa, w który wpisana jest wolność jako brak dominacji i który ma być co najwyżej wspierany przez kształcenie właściwego charakteru obywateli i uczestnictwo w realizowaniu publicznego dobra? Jeśli przyjmiemy, że w Polsce dominuje stanowisko Arystotelesa w tej kwestii, to musimy uznać, że chodzi przede wszystkim o charakter człowieka, czyli o cnotę publiczną, o taki ład, w którym człowiek powołany do życia państwowego może realizować właściwy mu cel, jakim jest szczęście polegające na działalności etycznej, rozwijanej i podtrzymywanej także, a może przede wszystkim w działalności publicznej, *vita activa civilis*. Samoistna rola cnoty w etyce Arystotelesa zostanie jednak w pewien sposób przewartościowana, chodzić będzie bowiem nade wszystko o wychowanie dobrego człowieka, który, gdy umie właściwie korzystać z wolności i pojmuje istotę prawdziwej wolności, przyczyniać się będzie do utrzymania ładu państwa i państwa. W polskim dyskursie republikańskim, przynajmniej w XVI w., kiedy ład instytucjonalny jeszcze nie okrzepł, kiedy pojawiły się nowe wyzwania w tym zakresie, przede wszystkim kwestia wolnej elekcji, akcentowanie roli instytucji nie wydawało się jeszcze tak kluczowe, choć dyskusja na temat samego ustroju państwa toczyła się od samego początku.

Większość ówczesnych autorów włoskich, z Machiavellim na czele, była zgodna, że zepsucie (*corruzione*) wśród obywateli jest najważniejszą przyczyną utraty wolności przez republiki, stawiając bowiem dobro państwa wyżej niż dobro publiczne, nie sposób uchronić wolnej wspólnoty politycznej przed upadkiem i tyranią. Przekonanie to z całą siłą przeniknęło do dyskursu toczącego w Polsce i znalazło w tym dyskursie poczesne miejsce. Zasadnicza różnica, dotyczyła jednak tego, czy trwanie ładu republikańskiego zależy nade wszystko od cnoty i cnotliwości, przede wszystkim cnoty obywatelskiej dopełniającej cnoty moralnej, od tego związku, jaki wyrażało przekonanie Goślickiego, głoszącego, że takie są państwa, jacy ich

¹¹ Zob. szerzej D. Pietrzyk-Reeves, *Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej*, w: J. Justyński, A. Madeja, *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa 2011, 212–228.

obywatele, czy też priorytetowe są rozwiązania instytucjonalne, które nawet niecnoliwych obywateli formują w taki sposób, iż przeważa wzgląd na dobro publiczne, jak zdawał się sugerować opisany przez Contariniego przykład ładu instytucjonalnego Wenecji.

Przypisując cnotcie (tutaj już Jan z Dąbrówki i mistrz Wincenty Kadłubek wypowiadali się na ten temat), a co za tym idzie wychowaniu oraz obyczajom kluczową rolę w ustanawianiu i podtrzymywaniu rzeczypospolitej, opowiadano się więc raczej za rozstrzygnięciem Arystotelesa i jego kontynuatorów niż Polibiusza i Contariniego. Przekonanie to, głoszone przez cały XVI w., oddawały dobitnie słowa Sebastiana Petrycego: „Która rzeczpospolita nie jest wedle cnoty, ta nie może być najlepsza i najtrwalsza, bo od cnoty najlepsza rzecz bywa jako od najlepszego dobra”. Cnotcie więc należało przyznać w dobrze urządzonej rzeczypospolitej pierwsze miejsce, pośledniejsze zaś bogactwom i wolności. Wynikało to z przekonania, że tylko dzięki cnotcie wolność może stanowić istotną wartość, a bez miarkowania nie cnotą jest już tylko swawola. Cel wspólnoty, czyli realizacja dobra wspólnego, wymagał, jak zakładano, nieustannej troski wszystkich członków wspólnoty politycznej, a zwłaszcza tych, którzy biorą na siebie powinność służby publicznej. Zaczerpnięta z filozofii antycznej i chrześcijańskiej filozofia moralna odnosiła się przede wszystkim do obowiązków jednostki wobec państwa i zbiorowości, czyli wobec stanowiącej jeszcze pewną jedność wspólnoty politycznej, wymagała odpowiedniego ukształcenia charakteru i kierowania się wskazaniem prawego rozumu. Stawiająca na wysokie kwalifikacje moralne refleksja moralna stała się w XVI w. jedną z głównych, jeśli nie główną, podstawą polskiej myśli politycznej, jako jej swoiste rusztowanie, na którym opierano rozważania na temat pojęć i koncepcji odnoszących się do konkretnych zagadnień filozofii państwa. Przyczynił się do tego także wybuch reformacji i kontreformacji w Polsce, prowadzących do okrzepnięcia obozu reakcji katolickiej, czego skutkiem było powiązanie polityki z teologią czy to protestancką, czy katolicką, widoczne w pismach zarówno Frycza Modrzewskiego i Wolana, jak i Stanisława Orzechowskiego oraz Piotra Skargi.

Mówiąc o naprawie rzeczypospolitej, wskazywano nade wszystko na konieczność podniesienia kwalifikacji moralnych zarówno rządzących, jak i rządzonych, przemianę obyczajów i dostosowanie do nich praw. Wolność miała być obwarowana nie tyle instytucjami, ile wymogiem cnotliwego postępowania. Warunków trwania ładu republikańskiego należałoby więc szukać w mocnych fundamentach moralnych i prawnych wspólnoty politycznej, dzięki którym dopiero możliwe byłoby sprawne funkcjonowanie instytucji. Namysł nad podstawami ładu rozpoczynałby się więc od etyki (jak u Arystotelesa), a nie od zagadnień ustrojowych (jak u Tacyty). To obywatelskość człowieka, jego rozum i cnota, wspierane przez odpowiednie wychowanie, obyczaje i prawo, w większym stopniu niż rozwiązania instytucjonalne przyczyniać się miały do rozkwitu i pomyślnego trwania rzeczypospolitej. Autorzy idący za Arystotelesem, a także św. Tomaszem, uznawali, że twórcy norm prawnych winni spoglądać z perspektywy dobra wspólnego, tworząc tym samym prawo skutecznie prowadzące do cnoty, przyzwyczajające człowieka do dobrego postępowania, a nie nakazujące, zapewniając wychowanie przez prawo ułatwiające nabywanie sprawn-

ści moralnej. Goślicki wskazywał na dwa rodzaje szczęścia: publiczne i prywatne, uznając to pierwsze, czyli współdziałanie z innymi w sprawach publicznych i w realizacji dobra wspólnego, *vita activa civilis*, za wyższy rodzaj szczęścia niż ten, który „znajduje się tylko w jednej głowie”¹².

Filozoficzne pojmowanie wolności odsyłało więc do tego, co objęliśmy szerszym pojęciem ładu normatywnego obejmującego obok pojęcia prawa i sprawiedliwości także pojęcie cnoty, w którego ramach można było z wolności właściwie korzystać. Takie ujęcie znakomicie oddawały rozważania arystotelika Sebastiana Petrycego, głoszącego w zgodzie z tradycją klasyczną i chrześcijańską, że „koniec wolności i przyczyna, dla której człowiekowi dana jest wolność, jest doskonałość ludzka, jakobym rzekł, dla doskonałości ludzkiej dana”¹³, przez wolność można było osiągnąć najwyższy cel, to jest najwyższego dobra, wolność więc jest nam dana, „abyśmy nie stali się nędznymi przez złe używanie wolności, ale żebyśmy się stali szczęśliwymi, błogosławionymi przez dobre i przystojne używanie wolności i woli naszej”¹⁴.

Mając na uwadze normatywne podstawy wspólnotowego ładu rzeczpospolitej, Goślicki przenosił na grunt szesnastowiecznej teorii politycznej Platoniejskie przekonanie, że dobre państwo staje się takie dzięki dobremu życiu obywateli: „Kto chce w ogóle mówić o doskonałym państwie, ten musi przede wszystkim poznać doskonały sposób życia, nie znając bowiem jego nie zna się doskonałego państwa”¹⁵. Goślicki idzie za Platonem także w tym twierdzeniu, że skoro nie wszyscy w jednakowym stopniu potrafią doskonalić się w wiedzy i mądrości, państwo powierzyć trzeba tym, którzy na tej drodze zaszli najdalej, czyli oddawać władzę i urzędy mądrzejszym, gdyż oni są do rządzenia najbardziej predysponowani. W rozdzielaniu i otrzymywaniu godności miała obowiązywać równość geometryczna, mierzona „rozumem i osądem”, czyli im kto większy cnotą, tym większa przysługiwać mu miała godność i sława. Do tego właściwego sposobu życia i wymagań, jakie stawia człowiekowi natura i rozum, trzeba było dostosować odpowiedni ustrój, w którym ludzie połączeni we wspólnocie politycznej mogliby realizować swoje cele. Szukanie właściwego ustroju miało się więc dokonywać z perspektywy natury i celu człowieka. Dlatego też Goślicki twierdził, że aby przekonać się o wyższości jakiejś wspólnoty politycznej, trzeba wziąć pod uwagę władzę w niej ustanowioną, prawa i wolność. Umiarkowane i sprawiedliwe życie rządzących i obywateli czyniło rzeczpospolitą umiarkowaną i sprawiedliwą. Skoro państwo polskie miało być rzeczą pospolitą, państwem posiadanym wspólnie, o które należało się troszczyć pospołu, wspólnotą obywatelską i polityczną, mającą na celu realizację wspólnego dobra, w której ustroju widziano, posługując się dzisiejszym językiem, realizację państwa prawa, z czym ściśle miała się łączyć koncepcja suwerenności prawa, należało w jednakowym stopniu troszczyć się o normatywne i instytucjonalne podstawy tego ładu, czyli zarówno o dobre obyczaje i cnoty, sprawiedliwe prawo i postawy odpowiedzialnej służby publicznej,

¹² W.G. Goślicki, dz.cyt., 88.

¹³ S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. 1: *Przydatki do „Etyki” Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, 271–272.

¹⁴ Tamże, 272.

¹⁵ W.G. Goślicki, dz.cyt., 23.

jak i o równowagę ustrojową, dobre rządy i na właściwych podstawach opartą zasadę reprezentacji. Byli tego świadomi zarówno co przedniejsi publicyści, szczególnie z okresu pierwszego bezkrólewia, jak i najwybitniejsi pisarze polityczni, świadomi napięć, jakie są wpisane w sam ustrój mieszany, który był przedmiotem szerszego namysłu, do jakiego teraz przejdziemy.

4. USTRÓJ MIESZANY

W ustroju mieszanym umiłowanie sprawiedliwości musiało stać się udziałem wszystkich trzech czynników biorących udział w rządzeniu: monarchicznego, arystokratycznego i demokratycznego, co przekonywało niektórych zwolenników takiego ustroju do tego, by ograniczyć w nim wielość na rzecz jakości, by np., jak zalecał Frycz Modrzewski, nie przekazywać stanowienia prawa w ręce wielości (czynnika demokratycznego), lecz pozostawić je przy królu i najlepszych, najbardziej wykształconych w prawie i innych naukach obywatelach, a izbie poselskiej dać prawo opiniowania ustaw. Frycz był przekonany, że nic pewnego i długotrwałego nie mogą ustanowić ci, „co troskali się raczej tylko o własne gospodarstwo, a może wprawdzie otarli się o praktykę sądów, ale zgoła nie znają tych nauk, w których leżą źródła praw i wszelkiej sprawiedliwości”¹⁶. Problemem zasadniczym było więc określenie, kto winien ponosić największą odpowiedzialność za wspólne dobro Rzeczypospolitej, kto najlepiej może to dobro rozeznąć i nim się kierować. Jeśli troskę tę wziąć mieli na siebie także przedstawiciele ludu, posłowie, to ukształtowanie ich obywatelskiego charakteru przez wychowanie, obyczaje i prawa stawało się kwestią priorytetową. Odpowiedzialność posłów za Rzeczpospolitą była tematem często podejmowanym w ówczesnym dyskursie zarówno teoretycznym, jak i praktycznym. W tej kwestii wypowiedział się np. biskup Piotr Myszkowski, który w *Mowie z propozycją sejmową*, przygotowanej na sejm piotrkowski 1565 r., stwierdzał, że przedstawiciele narodu o Rzeczpospolitą i jej zachowanie winni się troszczyć najbardziej, bo to od nich samych, ich męstwa i cnót przyszłość Rzeczypospolitej zależy, tylko oni mogą się zatroszczyć o obyczaje powszechne¹⁷. Retoryka ta była w drugiej połowie XVI w. dość powszechna, szczególnie w okresie kryzysu dynastycznego i pierwszego bezkrólewia, kiedy zdano sobie sprawę, jak wiele w ustroju mieszanym zależy od samych obywateli. Autor anonimowego tekstu pt. *Philopolites, to jest miłośnik ojczyzny* stwierdzał, że dobry obywatel nie może być inaczej nazwany, jak tylko „dobrym mężem Rzeczypospolitej potrzebnym”¹⁸. Z takim pojmowaniem cnoty publicznej i obywatelstwa wiązało się rozwijane przez wczesnonowożytną tradycję republikańską pojęcie szlachectwa, kojarzonego nie z pochodzeniem i zamoż-

¹⁶ A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. z łac. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa 1953, 292.

¹⁷ P. Myszkowski, *Mowa z propozycją sejmową na sejmie piotrkowskim w 1565 r.*, w: *Wybór mów staropolskich*, oprac. B. Nadolski, Wrocław 1961.

¹⁸ [Anonim] *Philopolites to jest miłośnik ojczyzny, albo o powinności dobrego obywatela, ojczyźnie dobrze chcącego, i onę miłującego, krotki traktat*, Kraków 1588, 6.

nością, lecz z cnotą. Ujęcie takie prezentował zarówno Patrizi w słynnym traktacie *De nobilitate*, pośród innych włoskich autorów, jak i Sir Richarda Morisona uznający, że prawdziwe szlachectwo jest tam, gdzie jest cnota. Szlachectwo miało więc być rozumiane było nie jako status społeczny, który się osiąga przez urodzenie, lecz taki, który się zdobywa dzięki zasługom, dzięki cnotom i wypełnianiu powinności wobec ojczyzny.

Co istotne, rozmaite ujęcia prezentowane w polskim dyskursie republikańskim, koncentrujące się na walorze cnotliwości członków rzeczypospolitej oraz obywatelskości rozumianej przede wszystkim w kategoriach powinności wobec wspólnoty politycznej, nie dostrzegały tego, na co zwrócili uwagę niektórzy autorzy włoscy, wskazujący na ścisły związek między rozwiązaniami ustrojowymi i instytucjonalnymi a realizacją dobra wspólnego. Nie tylko cnota obywatelska, lecz nade wszystko wyrafinowana machina instytucjonalna, na wzór tej, jaką wykształciła Wenecja, miała zapewnić maksymalizację dobra publicznego, ograniczać, lub nawet hamować partykularne interesy frakcji, a co za tym idzie zabezpieczać wolność. Wenecka Rada (*Consiglio Grande*), czyli przedstawicielskie ciało obywatelskie, była siedliskiem wolności (*libertà*) zapewniającym *vivere civile*, dając wszystkim obywatelom na zasadzie równości (do 1297 r.) możliwość ubiegania się o urząd członka Rady poprzez współzawodnictwo w cnotie. Zarówno Contarini, jak i Paruta uznali rozwiązania instytucjonalne – konstytucję Wenecji – za najlepsze, niejako samokorygujące się, zabezpieczenie trwałości ładu rzeczypospolitej, chroniące przed wewnętrznym rozkładem i niezgodą. Wolność wspólnoty politycznej i jej trwały ład nie były więc w prosty sposób uzależnione od cnoty jako dzielności etycznej obywateli i rządzących, lecz od takiej mechaniki instytucjonalnej (na którą zwrócił uwagę już Polibiusz), która wymuszała by zachowanie zgodne z wymogami dobra publicznego albo inaczej, nie dopuszczała by zachowań z nimi niezgodnych. To przeniesienie punktu ciężkości z cnoty na instytucje, którym w XVII w. miał się zafascynować James Harrington, a w XVIII w. idący za nim amerykańscy ojcowie założyciele, a także David Hume, nie znalazło podatnego gruntu w polskim dyskursie ani w XVI, ani XVII w. Nacisk położono u nas – za Arystotelesem, a nie za Polibiuszem czy później Contarinim i Giannottim – na cnotę i kształtowanie charakteru, uznając, że to od nich zależy trwałość ładu mieszanego Rzeczypospolitej, zarówno w dyskursie teoretycznym, jak i praktycznym. Goślicki głosił więc, że nie da się ukształtować dobrej rzeczypospolitej bez cnotliwych obywateli, Contarini zaś utrzymywał na przykładzie Wenecji, że cnotę da się niejako „wpisać” w urządzenia instytucjonalne, dające lepsze zabezpieczenie przed zepsuciem niż cnotliwość charakteru, której nie sposób zagwarantować.

Uwagi Contariniego były jednak zasadne o tyle, o ile odnosiły się do wypracowanego już trwałego ładu instytucjonalnego, który sprawdził się w długiej, kilkusetletniej praktyce, tam jednak, gdzie brakowało takiego porządku instytucjonalnego, gdzie dopiero się kształtował, punkt ciężkości przeniesiony został na cnotę i charakter rządzących i rządzonych, czyli tak jak w teorii Goślickiego. W polskiej praktyce ustrojowej nie zdołano obwarować rozwiązań instytucjonalnych, np. wolnej elekcji, takimi zabezpieczeniami, które chroniłyby dobro publiczne i przeciwdziałały

ujawnianiu się tego, co partykularne, będąc jednocześnie zabezpieczeniem *civitas libera*, tak jak postulował w swoim realistycznym opisie Rzeczypospolitej angielskiej (*Republica Anglorum*) Thomas Smith. Choć rolę taką w pewnym sensie miała odgrywać zasada zgody wszystkich, mająca przybrać skrajną postać *liberum veto*, to właściwie stała się ona przeszkodą w realizacji dobra wspólnego, blokującą wszelkie rozstrzygnięcia, za którymi nie stała jednomyślność, przeciwko którym wychyliła się czyjaś wola. Być może tutaj ujawnia się największa słabość polskiej teorii republikańskiej, która nadmierne zaufanie położyła w cnocie i moralnych podstawach ładu, szukając w obyczajach i ich naprawie oraz wychowaniu środków mających ową podstawę umocnić i utrwalić. Trudno by było jednak rozważać dzisiaj konsekwencje takiego myślenia jako oczywiste czy jednoznaczne. Autorzy polscy i litewscy doskonale rozumieli w XVI w. napięcie, jakie stale jest obecne w ustroju mieszanym, gdzie czynnik najliczniejszy, czyli demokratyczny zabiega o to, by chronić się przed dominacją dwóch pozostałych i gdzie bardzo trudno wypracować idealną równowagę, jeżeli od samego początku nie została ona oparta na solidnych rozwiązaniach instytucjonalnych. Spór o takie rozwiązania toczył się wówczas zarówno w Anglii, jak i we Florencji czy Niderlandach. Choć więc polscy i litewscy autorzy powoływali się najczęściej na Wenecję jako wzorcowy ład polityczny, nie sugerowali prostego przeszczepienia jej instytucji, zdając sobie sprawę z tego, jak odmiennym bytem politycznym była Rzeczpospolita Obojga Narodów.

5. KONKLUZJA

Klasyczna tradycja republikańska nie tylko znajdowała w XVI w. wielu orędowników, ale była także źródłem namysłu na temat właściwie ukształtowanego ładu politycznego *civitas libera*. Pojęcie *libertas* we wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej było używane zarówno w odniesieniu do wolności obywateli i republikańskiego samorządu, jak i w odniesieniu do niezależności wspólnot politycznych od podmiotów zewnętrznych. Obydwu znaczeń zresztą nie sposób oddzielić, bycie wolnym obywatelem było bowiem możliwe tylko w wolnej, tj. samorządnej, wspólnocie politycznej¹⁹. Republikańskie idee polityczne na długo ukształtowały dyskurs polityczny Rzeczypospolitej, przenikając do nas głównie z Wenecji, dokąd wielu Polaków udawało się na studia. To one w dużej mierze formowały postawy obywatelskie oraz pojmowanie wolności w związku zarówno z prawem wspólnie

¹⁹ We Florencji już pod koniec XII i w XIII w. wolność była kojarzona z niezależnością od cesarza i z samorządem, czyli z prawem do własnej formy rządu, tj. samorządnej republiki. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge–New York 1978, vol. 1, 8. Z kolei Hans Baron twierdzi, że ideał wolności republikańskiej i jego obrona kształtują się okresie florenckiego humanizmu i są dziełem obywatelskich humanistów początku XIV w., zob. tenże, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966, 9, 58. Włoskie miasta-republiki, chcąc chronić się przed groźbą despotyzmu, odwoływały się do nowej ideologii, która była owocem „humanistycznej rewolucji” czternastowiecznej Florencji, zob. G. Holmes, *The Emergence of an Urban Ideology at Florence c. 1250–1450*, Transactions of the Royal Historical Society 1973, Vol. 23, 111–134.

stanowionym, jak i cnotą i odpowiedzialnością za dobro wspólne. Retoryka republikańska miała kształtować postawy i sposób myślenia o państwie, zabezpieczać i przestrzegać przed jego degeneracją, która w ustroju mieszanym jest zawsze czymś możliwym, choć w stopniu mniejszym, jak zakładali zarówno Cynceron, jak i Polibiusz, niż w ustrojach czystych. Ustrój mieszany wymagał podwójnej równowagi, z jednej strony równowagi cnoty, z drugiej równowagi władz²⁰. To z tej równowagi pochodzić miało zabezpieczenie przed zepsuciem każdej rzeczypospolitej. Była ona jednak, jak najdobitniej wykazał Machiavelli, przedmiotem nie tylko zabiegów rządzących i obywateli, ale podlegała także wpływom fortuny, którą można było do pewnego stopnia pokierować, zaprzęgając do tego rozum i cnotę rządzących-obywateli, jak sądzili przywoływani tu myśliciele republikańscy, ale której nie sposób było do końca ujarzmić²¹.

BIBLIOGRAFIA

- [Anonim] *Philopolites to jest miłośnik ojczyzny, albo o powinności dobrego obywatela, ojczyźnie dobrze chcącego, i onę miłującego, krotki traktat*, Kraków 1588.
- Baldus de Ubaldis, *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Venice 1616.
- Baron H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton University Press, Princeton 1966.
- Frycz-Modrzewski A., *Lascius, sive de poena homicidii oratio prima*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 2: *Orationes*, red. C. Kumaniecki, Warszawa: PWN 1954.
- Frycz Modrzewski A., *Dziela wszystkie*, t. 2: *Mowy*, tłum. z łac. E. Jędrkiewicz, Warszawa: PIW 1954.
- Frycz Modrzewski A., *Dziela wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. z łac. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa: PIW 1953.
- Goślicki W.G., *O senatorze doskonałym księgi dwie. W których są wyjaśnione obowiązki urzędników oraz szczęśliwe życie obywateli i pomyślność*, tłum. T. Bieńkowski, oprac. M. Korolko, Kraków: Arcana 2000.
- Holmes G., *The Emergence of an Urban Ideology at Florence c. 1250–1450*, Transactions of the Royal Historical Society 1973, Vol. 23, 111–134.
- Myszkowski P., *Mowa z propozycją sejmową na sejmie piotrkowskim w 1565 r.*, w: *Wybór mów staropolskich*, oprac. Nadolski B., Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1961.
- Ostrosóróg J., *Memoriał w sprawie uporządkowania Rzeczypospolitej*, tłum. i red. A. Obrębski, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe 1994.
- Petrycy z Pilzna S., *Pisma wybrane*, t. 1: *Przydatki do „Etyki” Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa: PWN 1956.
- Pietrzyk-Reeves D., *Ład rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2012.
- Pietrzyk-Reeves D., *Pojęcie dobra wspólnego a relacja moralność – polityka w klasycznej tradycji republikańskiej*, w: J. Justyński, A. Madeja, *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa: Wolters Kluwer 2011.
- Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press 1975.

²⁰ J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, 363.

²¹ Zob. szerzej N. Machiavelli, N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. z włoskiego K. Żaboklicki, Warszawa 2009

- Przyłuski J. *Prawa, czyli statuty i przywileje Królestwa Polskiego* (fragm.), tłum. M. Cytowska, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki i in., Warszawa: PWN 1978.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1978.
- Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979.
- Wolan A., *De libertate politica sive civili. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, tłum. z łac. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2010.
- Zaborowski S., *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, tłum. z łac. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków: Arcana 2005.

LIBERTY CONDITIONED BY VIRTUE: MORAL FOUNDATIONS OF A COMMUNITY POLITICAL ORDER IN THE FIRST POLISH REPUBLIC

Summary

In the sixteenth century the three terms “law”, “liberty” and “respublica” became intertwined in a broader conception of a well-ordered political community, *civitas libera*, which was seen as the only guarantee of liberty and the public good. For the authors who belong to the tradition of classical republicanism, one of the central questions concerned the nature of the conditions that need to be fulfilled in order to meet the requirements of civil liberty and political obligation. Unlike modern political philosophers who have introduced the language of rights, they understood civil freedom as being one of the benefits derived from living under a well-ordered government – *res publica* for the attainment of which virtue was of crucial importance.

This article focuses on the Polish republican discourse of the sixteenth century that was preoccupied with these questions.

Key words: republican tradition, the First Polish Republic, 16th century, moral foundations, virtue, law, political order, *civitas libera*, *res publica*, liberal tradition

Nota o Autorze

Dorota PIETRZYK-REEVES, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny w Katedrze Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kontakt: d.pietrzyk-reeves@uj.edu.pl

JACEK SALIJ OP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

PRAWO NATURALNE I PRAWA STANOWIONE W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Słowa kluczowe: prawo naturalne, poznawalność prawa naturalnego, prawo a moralność, obowiązawalność praw niesprawiedliwych

1. Dwa spostrzeżenia wstępne. 2. Metafizyczne zakorzenienie prawa naturalnego. 3. Pytanie o poznawalność prawa naturalnego. 4. Związek praw stanowionych z zasadami moralnymi. 5. Nie przypisujemy prawom ludzkim waloru boskiego

1. DWA SPOSTRZEŻENIA WSTĘPNE

Zacznę od podzielenia się spostrzeżeniem C.S. Lewisa na temat zadziwiającej zgodności intuicji moralnych różnych ludów i kultur: „W babilońskim «Hymnie do Samos», w indyjskim kodeksie Manu, w «Księdze zmarłych», w Analektach Konfucjańskich, w dziełach stoików i platoników, w wierzeniach australijskich Aborygenów i amerykańskich czerwonoskórych, odnajdzie się to samo monotonne potępienie przemocy, zabójstwa, zdrady i fałszu, te same nakazy uprzejmości w stosunku do ludzi starych, małych i słabych, dawania jałmużny, bezstronności i uczciwości. Być może będziemy nieco zaskoczeni (ja byłem), odkrywając, że nakazy miłosierdzia są częstsze niż nakazy sprawiedliwości; na pewno zaś przestaniemy już wątpić, że istnieje coś takiego jak prawo naturalne. Oczywiście, istnieją różnice. Pewne kultury odznaczają się ślepotą – podobnie jak są dzicy, którzy nie potrafią zliczyć do dwudziestu. Jednak udawanie, że oto stajemy wobec moralnego chaosu – pozbawionego jakiegos zarysu powszechnie uznawanych wartości – jest po prostu kłamstwem”¹.

Nawet jeżeli Lewis ma rację – a wydaje się, że ma – nie znaczy to, że znajomość prawa naturalnego w różnych ludzkich kulturach jest czymś tak oczywistym, że nie ma się nad czym zastanawiać, ale wystarczy to po prostu stwierdzić. Trudno nie zgodzić się z Platonem, kiedy na samym początku swoich *Praw* twierdzi – jak to powiedzielibyśmy dzisiaj – że odkrycie prawa naturalnego chroni moralność przed fałszywą sakralizacją. Zdaniem Platona, Kreteńczycy oraz Spartanie niesłusznie przy-

¹ C.S. Lewis, *Rozważania o chrześcijaństwie*, tłum. z ang. Z. Kościuk, Warszawa 2002, 94–95.

pisują swoim prawom i zwyczajom znaczenie boskie. Jakkolwiek jednak – powiada Platon – z takim podejściem się nie zgadzamy, nie wolno nam praw, które u tych ludów obowiązują, krytykować według swojego „widzimisię”. Podstawowe kryterium, któremu muszą być podporządkowane prawa wydawane przez ludzi, to sprawiedliwość i dobro wspólne. Prawa – zarówno własne, jak cudze – wolno nam krytykować tylko ze względu na ich nieprzystawanie do tego kryterium. Platon nie zawaha się nawet stwierdzić, że „nie są prawdziwymi prawami takie prawa, które są ustanowione nie ze względu na dobro wszystkich w całym państwie. Bo tych, których korzyść mają one na celu, my nazywamy buntownikami, a nie obywatelami” (Platon, *Prawa*, 715b).

2. METAFIZYCZNE ZAKORZENIENIE PRAWA NATURALNEGO

Ideę prawa naturalnego zgłębiali już filozofowie przedchrześcijańscy, zwłaszcza Platon, Arystoteles oraz Cyceon. Do myśli tego ostatniego odwołuje się nawet *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 1956). U Akwinaty czymś zupełnie nowym w porównaniu do ujęć tamtych filozofów jest budowanie nauki na temat prawa naturalnego na nieznanej filozofom prawdzie o stworzonosci zarówno całego świata, jak samego człowieka. Tomasz jest realistą, konsekwentnie świadomym tego, że to nie my jesteśmy stwórcami rzeczywistości, ale ona jest wcześniejsza niż nasze poznanie, a nawet niż nasze istnienie. Jako byty rozumne zdolni jesteśmy kierować zarówno naszym poznawaniem rzeczywistości, jak naszym działaniem w niej. Same jednak zasady poznawania prawa moralnego oraz jego realizowania wyznacza nie nasz rozum, ale wcześniejsza od niego rzeczywistość, a ta została stworzona przez Boga i podlega Jego rządowi.

Prawdę o naszym usytuowaniu wewnątrz rzeczywistości, a nie ponad nią – a mówiąc po prostu, prawdę, że człowiek nie jest bogiem, tylko Bożym stworzeniem – Tomasz ujął w idei prawa wiecznego. Prawo wieczne jest to udzielanie się Bożej mądrości wszystkiemu, co Bóg stworzył, ponieważ to właśnie Boża mądrość nadaje kierunek wszystkim czynom i poruszeniom poszczególnych stworzeń².

Jako stworzenie rozumne człowiek został przez Stwórcę uzdolniony do udziału w prawie wiecznym. Innymi słowy, człowiek ma zdolność rozpoznania prawa naturalnego oraz jego wykonywania. Prawo naturalne bowiem – tak jak je definiuje św. Tomasz – jest to „udział prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym”³. W formie może bardziej zrozumiałej dla nas, ludzi współczesnych, prawda ta została przedstawiona w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, nr 1954: „Człowiek uczestniczy w mądrości i dobroci Stwórcy, który przyznaje mu panowanie nad jego czynami i zdolność kierowania sobą ze względu na prawdę i dobro. Prawo naturalne wyraża pierwotny zmysł moralny, który pozwala człowiekowi rozpoznać rozumem, czym jest dobro i zło, prawda i kłamstwo”.

² Por. „Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum” (*Summa theologiae*, 1–2 q. 93 a.1).

³ Por. „Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura” (*Summa theologiae*, 1–2 q. 91 a.2).

Zarazem warto zdać sobie sprawę z tego, że jakkolwiek prawo naturalne możemy poznawać jednoznacznie, to jednak nie jesteśmy w stanie poznać go wyczerpująco: Żaden człowiek „nie może poznać prawa wiecznego takim, jakim ono jest w samym sobie. W ten sposób mogą je poznać tylko święci w niebie, którzy widzą Boga w Jego istocie. Natomiast wszelkie rozumne stworzenie może je poznać po jego większym lub mniejszym promieniowaniu”⁴.

3. PYTANIE O POZNAWALNOŚĆ PRAWA NATURALNEGO

Zapytajmy teraz, jak Akwinata widzi możliwość poznania przez nas prawa naturalnego. Otóż nasza zdolność do poznawania rzeczywistości opiera się na tym, że nosimy w sobie zasadę niesprzeczności. Jest to zasada, którą przyjmujemy bez dowodu (zresztą nie potrafilibyśmy jej udowodnić), a polega ona na tym, że wiemy z całą oczywistością, iż coś nie może być i zarazem nie być (zakładając, rzecz jasna, że tego „być” i „nie być” nie odnosimy do dwóch różnych aspektów owego czegoś).

Analogiczna pierwsza zasada przenika naszą zdolność do działania. Też nie potrafimy jej udowodnić, ale zarazem nie jest w naszej mocy stanąć ponad nią i się od niej uniezależnić. Zasada ta brzmi: „dobro należy czynić, zła należy unikać”⁵. Nawet wówczas, kiedy obiektywnie czynimy zło, czynimy je dlatego, że rozpoznaliśmy w nim nasze dobro. Nawet wówczas, kiedy ktoś osiągnął taki poziom przewrotności, że czyni zło właśnie dlatego, że jest to zło, zachowuje się tak dlatego, że w postawie tej rozpoznał jakieś dobro. Święty Tomasz z Akwinu powie wręcz, że sam nawet diabeł – ponieważ jest Bożym stworzeniem – nie jest w stanie nie chcieć dobra; jego diabelstwo polega na tym, że chce on dobra w sposób skrajnie przewrotny⁶.

Otóż prawo naturalne jest to autentyczne, zgodne z rzeczywistością rozumienie zasady, że dobro należy czynić, a zła unikać. Władzą, za pomocą której rozpoznajemy konkretną treść prawa naturalnego, jest ta władza, która umożliwia nam najbardziej całościowe i dogłębne poznanie rzeczywistości, czyli rozum. Sprawą szczególnie kluczową jest pytanie, czy rozum, mający rozpoznawać dobro i zło (tę funkcję rozumu Tomasz nazywa sumieniem⁷), potrafi autentycznie rozpoznać, kim jest człowiek. Prawda prawa naturalnego będzie nam bowiem niedostępna, jeśli nie zauważymy tego, że poszczególny człowiek jest realnie (nie tylko w naszych pojęciach) kimś więcej niż częścią swojej wspólnoty. To spojrzenie na człowieka, które wielokrotnie pojawia się w tekstach Tomasza, nazwano później personalizmem, a jego przeciwieństwem jest kolektywizm, który dobru poszczególnego człowieka odmawia jakiegokolwiek autonomii w obliczu dobra wspólnoty.

Zobaczymy teraz, co wynika z tego, że prawo naturalne, czyli autentyczne rozumienie dobra i zła, rozpoznajemy dzięki rozumowi. Otóż Tomaszowi obcy jest

⁴ *Summa theologiae*, 1–2 q. 93 a.2; tłum. z łac. P. Belch, *Suma teologiczna*, Londyn 1985, 40.

⁵ *Summa theologiae*, 1–2 q.94 a.2.

⁶ Por. *Summa theologiae*, 1 q.63 a.1 ad 4.

⁷ „Synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum” (*Summa theologiae*, 1–2 q.94 a. 1 ad 2).

pesymizm poznawczy, który miał później zatriumfować w filozoficznym liberalizmie, gdzie wobec różnorodności ludzkich poglądów na temat dobra i zła zwątpiono w możliwość ich autentycznego poznania – i jak to trafnie określił Benedykt XVI w swoim orędziu pokojowym z 1 stycznia 2008 r., rozpoznawanie dobra i zła wydano „na łaskę i niełaskę kruchego, tymczasowego konsensusu”.

Powtórzmy: Tomaszowi obcy jest pesymizm poznawczy, zarazem jednak zdaje on sobie sprawę z niedoskonałości ludzkiego rozumu, który poznawanej rzeczywistości nie jest w stanie poznać adekwatnie i wobec tego powinien ją poznawać coraz głębiej, a ponadto podlega błędowi, z którego jednak potrafi się podnosić. Mówiąc inaczej: nigdy nie jest tak, żebyśmy byli całkowicie zamknięci w naszych pojęciach na temat dobra i zła; nigdy nie jesteśmy całkowicie odcięci od możliwości obiektywnego rozpoznawania dobra i zła.

O jednym i o drugim, tzn. o zasadniczej zdolności wszystkich ludzi do rozpoznawania prawa naturalnego oraz że zdolność ta nieraz ulega w nas złączeniu, mówi Akwinata m.in. na wstępie swojego komentarza do *Dekalogu*: „Prawo natury jest niczym innym, jak światłem rozumu, wszczepionym nam przez Boga, dzięki któremu wiemy, co należy czynić i czego unikać. To światło i to prawo dał nam Pan Bóg w chwili stworzenia [...]. Każdy na przykład wie, że jeśli nie chce, by jemu coś czyniono, to sam drugiemu nie powinien tego czynić”⁸.

4. ZWIĄZEK PRAW STANOWIONYCH Z ZASADAMI MORALNYMI

Nasza zdolność rozróżniania dobra i zła, tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, powinna się odzwierciedlać w prawach stanowionych. „Prawo – jak je definiuje św. Tomasz – jest to decyzja rozumu, mająca na celu dobro wspólne, promulgowana przez tego, do kogo należy troska o społeczność”⁹. Prawo stanowione ani nie utożsamia się z nakazami moralnymi (stąd np. Tomasz stanowczo twierdzi, że nie wszystko, co jest przedmiotem powinności moralnej, ma być regulowane przez prawo¹⁰), ani też nie może być całkiem niezależne od moralności, a już zwłaszcza nie może nakazywać czegoś moralnie złego¹¹.

Wszczepiona nam przez Stwórcę zdolność rozróżniania dobra i zła uzdolnia nas do osądzania praw wydawanych przez ludzi. Niestety, prawa stanowione okazują się niekiedy formułowanym w paragrafach i egzekwowanym przez władzę publiczną bezprawiem. Zdaniem Tomasza, „prawo stanowione tylko w takim stopniu jest autentycznym prawem, w jakim zakorzenione jest w prawie naturalnym; jeśli zaś

⁸ Święty Tomasz z Akwinu, *Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych*, tłum. z łac. K. Suszyło, w: tenże, *Dziela wybrane*, Kęty 1999, 647.

⁹ „Lex nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata” (*Summa theologiae*, 1–2 q. 90 a. 4); tłum z łac. autor.

¹⁰ Por. tytuł artykułu w *Summa theologiae*, 1–2 q. 96 a. 2: Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.

¹¹ Por. tytuł artykułu w *Summa theologiae*, 1–2 q. 92 a. 1: Utrum effectus legis sit homines facere bonos.

w czymś kłóci się z prawem naturalnym, [w tym aspekcie] nie będzie już prawem, lecz niszczeniem prawa”¹².

Akurat w tym temacie Akwinata nie głosi nic nowego. Już prorok Izajasz piętnował niesprawiedliwe prawa: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuc z prawa biednych mego ludu; by wdowy uczynić swoim łupem i by móc ograbić sieroty!” (Iz 10, 1–2). Natomiast niespełna osiemset lat przed Akwinatą, św. Augustyn z całą stanowczością twierdził, że „wyzute ze sprawiedliwości państwa są wielkimi bandami rozbójników?”¹³. Warto przypomnieć, że tę niezwykle ostrą wypowiedź Augustyna papież Benedykt XVI cytuje w Encyklice *Deus caritas est* (nr 28), a później powtórzył ją jeszcze w przemówieniu, które 22 września 2011 wygłosił w Bundestagu.

Ale wróćmy do św. Tomasza. Wyrażenie ogólnej zasady prawa naturalnego w konkretnych prawach stanowionych dokonuje się, jego zdaniem, dwójako – inaczej w odniesieniu do praw chroniących czynienie dobra, inaczej w odniesieniu do praw zakazujących zła. W poglądzie tym odzwierciedla się tradycyjny w europejskiej tradycji moralnej postulat, że *Bonum est faciendum semper, sed non ad semper; malum est vitandum semper et ad semper* – „Dobro należy czynić zawsze, ale zależnie od okoliczności, zła należy unikać zawsze i w każdych okolicznościach”. W mowie zwyczajnej znaczy to, że dobro może być czynione w rozmaity sposób, natomiast zła należy po prostu unikać.

Zgodnie z tym rozróżnieniem, Akwinata twierdzi, że prawa zakazujące czynienia zła, zwłaszcza zakazujące zabijania człowieka, są wyprowadzane z prawa naturalnego na wzór dedukcji logicznej; prawodawcy mogą tu jedynie określać szczegółowo różne sposoby zabezpieczenia przed danym złem oraz wyznaczać różne sankcje grożące za złamanie prawnego zakazu.

Zupełnie inaczej z prawa naturalnego wyprowadzane są prawa chroniące czynienie dobra: prawodawca jest tu podobny raczej do technika, który idei ogólnej nadaje jakiś kształt szczegółowy (np. budując dom, możemy nadać mu sto różnych kształtów szczegółowych, realizujących rzetelnie treść idei domu). Ten sposób wypływania z prawa naturalnego wyjaśnia wielką różnorodność sprawiedliwych praw stanowionych przez różne państwa¹⁴.

Akwinata przywiązuje sporą wagę do tego, że prawa, które w odmienny sposób porządkują tę samą dziedzicę życia społecznego, mogą być równie sprawiedliwe. Kryterium, pozwalającym badać sprawiedliwość tych praw (a więc również ich zgodność z prawem naturalnym), jest wówczas ich służebność wobec dobra wspólnego: „Każde prawo ukierunkowane jest ku dobru wspólnemu ludzi i stąd czerpie swoją moc oraz autentyczność jako prawo. W stopniu, w jakim brakuje mu tego ukierunkowania ku dobru wspólnemu, nie posiada mocy zobowiązującej”¹⁵.

¹² *Summa theologiae*, 1–2 q. 95 a.2; tłum z łac. autor.

¹³ Święty Augustyn, *Państwo Boże*, lib. 4 cap. 4; tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, 148.

¹⁴ Por. *Summa theologiae*, 1–2 q. 95 a.2.

¹⁵ „Omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet” (*Summa theologiae*, 1–2 q. 96 a.6); tłum z łac. autor.

Trzeba jednak jasno powiedzieć, że św. Tomaszowi zdecydowanie obce było kolektywistyczne rozumienie dobra wspólnego. Wprawdzie – nauczał on – dobro wspólne z reguły jest ważniejsze niż dobro poszczególnego człowieka, ale z jednym istotnym wyjątkiem: nie może się tak zdarzyć, żeby dobro bezwzględne choćby tylko jednego człowieka mogło się znaleźć w autentycznej kolizji z dobrem wspólnym. Innymi słowy: autentyczne dobro wspólne domaga się skrupulatnego poszanowania dobra bezwzględnego wszystkich poszczególnych członków tej wspólnoty.

Na koniec zobaczymy, jak Akwinata odpowiadał na pytanie, czy obowiązują nas prawa niesprawiedliwe. Zdecydowanie nie wolno okazywać posłuszeństwa tylko prawom niegodziwym, żądającym od nas złamania Bożych przykazań. Ale istnieją przecież również takie niesprawiedliwe prawa, które nie uderzają w prawo Boże, ale w nasze uprawnione interesy (*bonum humanum*). Zdaniem Doktora Anielskiego, wolno nam poddać się tym prawom, chociaż jako niesprawiedliwe nie obowiązują nas one w sumieniu. Tu jednak Tomasz wskazuje na jeden znaczący wyjątek: Wręcz w sumieniu jesteśmy zobowiązani poddać się takiemu niesprawiedliwemu prawu, jeśli dobro wspólne więcej ucierpiałoby wskutek naszego nieposłuszeństwa, niż kiedy odstępimy od obrony naszego interesu. Podstawę takiego właśnie rozwiązania widzi św. Tomasz w słowach z Kazania na górze (Mt 5, 40–41): „Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz! Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące!”¹⁶.

5. NIE PRZYPISUJMY PRAWOM LUDZKIM WALORU BOSKIEGO

Zamiast konkluzji, na koniec krótka refleksja. Warto zdać sobie sprawę z tego, do czego prowadzi negacja prawdy o prawie naturalnym, prawdy o tym, że „istnieją prawa nieustanowione wolą ludzką i jako takie poprzedzające kształtowanie się wszelkiej grupy społecznej”¹⁷. Otóż odrzucając samą nawet ideę prawa naturalnego, skazujemy się na fałszywe przypisywanie prawom, którymi się rządymy, waloru boskiego.

Prawo dlatego w ogóle jest prawem, że ma oparcie w woli jakiegoś suwerena. Otóż kiedy nie chcemy, ażeby nasze prawa miały fundament w woli Boga, który jest stwórcą ludzkiej natury, tym suwerenem będzie:

- władca, nieraz mądry i sprawiedliwy, niekiedy jednak mający twarz Stalina albo Hitlera;
- albo parlament czy referendum, kiedy źródłem prawa staje się zmieniająca się i nie zawsze sprawiedliwa wola większości¹⁸;

¹⁶ Por. *Summa theologiae*, 1–2 q. 96 a.4.

¹⁷ N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, Kraków 1998, 7. Przypomnijmy, że Norberto Bobbio, włoski prawnik i politolog, człowiek osobiście niewierzący, był jednym z nielicznych laickich krytyków prawa aborcyjnego.

¹⁸ Przykładów uchwalanych przez parlamenty, również przez parlamenty państw jednoznacznie demokratycznych, niesprawiedliwych praw można podawać bez końca. Tutaj przypomnijmy szczególnie haniebną ustawę szwedzkiego parlamentu z 1934 r. o przymusowym sterylizowaniu osób, które „nie powinny mieć dzieci”.

- albo wyróżniające się roztropnością gremia uznanych autorytetów prawniczych, zdolnych jednak do wydania nawet tak zbrodniczych orzeczeń, jak decyzja amerykańskiego Sądu Najwyższego z 22 stycznia 1973 r. na temat aborcji.

Krótko mówiąc, nigdy dość przypominania, że ciężko błądzimy, kiedy ludzkim prawom przyznajemy walor boskości. Cofamy się w ten sposób do poziomu krytykowanych przez Platona – Kreteńczyków i Spartan. Nie wolno poddawać się Hobbesowej regule, że *Auctoritas, non veritas facit legem*, „Nie prawda, lecz władza państwowa stanowi prawo”. Ludzkie prawa powinny opierać się na fundamencie niepochoǳącym od ludzi.

BIBLIOGRAFIA

- Bidese E., *Das Naturgesetz als dialogische Emergenz des Ethischen. Zum Verhältnis zwischen «lex aeterna», «lex naturalis» und «motus rationalis creaturae» im «De lege» – Traktat der 'Summa Theologiae' Thomas von Aquins*, Gregorianum 86 (2005), 4, 776–805.
- Di Blasi F., *God and the Natural Law: A Rereading of Thomas Aquinas*, Chicago: St. Augustine's Press 2003.
- Fabbio A., «*Ordinatio rationis*» e «*lex naturalis*». *Una lettura non costruttivistica del «De legibus» di S. Tommaso d'Aquino*, w: *Tomismo ieri ed oggi. Nel primo centenario della nascita di Carlo Giacon*, red. E. Fabriziani, Roma–Padova: Gregoriana Libreria Editrice 2001, 291–307.
- Finnis J., *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. z ang. K. Lossman, Warszawa: Dom Wydawniczy ABC 2001.
- Gregg S., *Stan refleksji nad prawem naturalnym w Stanach Zjednoczonych*, Społeczeństwo 12 (2002) nr 2, 285–294.
- Grocholewski Z., *Refleksje na temat prawa. Prawo naturalne w nauczaniu Kościoła. Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. z wł. K. Stopa, M. Jędraszewski, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2009.
- Kennedy T., *Czy prawo cywilne powinno się zajmować kwestiami sumienia?*, tłum. z ang. J. Dembek, Homo Dei 2004, nr 1, 13–24.
- Legutko R., *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków: Znak – Ośrodek Myśli Politycznej 1997.
- Lewis C.S., *Koniec człowieczeństwa*, tłum. z ang. M. Sobolewska, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2013.
- Lyons D., *Osąd moralny a teoria prawa*, tłum. z ang. M. Kaducza, Ius et Lex 1 (2002) 1, 63–84.
- Łabieniec P., *Teoria prawa naturalnego Johna Finnisa wobec sporu między pozytywizmem prawniczym a doktrynami prawa naturalnego*, Ius et Lex 1 (2002) 1, 179–209.
- Łączkowski W., *Prawo naturalne a prawo stanowione. Uwagi prawnika*, Ethos 12 (1999) 1–2 (45–46), 173–182.
- Mazurek F.J., *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego i praw człowieka*, Lublin: RW KUL 1999.
- Merecki J., *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin: RW KUL 2001.
- McInterny R., *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2004.
- Morawski L., *Pozytywizm „twardy” – pozytywizm „miękki” i pozytywizm martwy*, Ius et Lex 2 (2003) 1, 319–345.
- Nowosad S., *Protestanci wobec prawa naturalnego*, Roczniki Teologiczne 55 (2008), nr 3, 31–47.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin: TN KUL 1999.
- Reale G., *Trzy rewolucje. Kallikles, czyli prawo silniejszego*, tłum. z wł. P. Mikulska, Ethos 12 (1999) 1–2 (45–46), 39–46.

- Rhonheimer M., *Praktische Vernunft und das «von Natur aus Vernünftige»*. Zur lehre von der «Lex naturalis» als Prinzip der Praxis bei Thomas von Aquin, *Theologie und Philosophie* 75 (2000) 4, 493–522.
- Salij J., Prawo naturalne a prawo pozytywne, *Znak* 44 (1992), nr 450, 43–55.
- Schooyans M., *Aboreja a polityka*, tłum. z fr. K. Deryło, Lublin: Instytut Jana Pawła II – KUL 1991.
- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. z ang. R. Mordarski, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2012.
- Szostek A., *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin–Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1990.
- Szostek A., Prawo naturalne a prawo stanowione, *Ethos* 12 (1999) 1–2 (45–46), 159–172.
- Weigel G., *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. z ang. Izabela i Piotr Zarębscy, Warszawa: Fronda 2005.
- Zajadło J., *Formuła «Gesetz und Recht»*, *Ius et Lex* 1 (2002) 1, 35–49.
- Widok N., «Prawo natury» w koncepcji św. Grzegorza z Nazjanzu, w: *«Ad plenam unitatem». Księga pamiątkowa dla A. Nossola*, Opole: Redakcja Wydawnictw WT UO 2002, 363–372.
- Rhonheimer M., *Praktische Prinzipien, Naturgesetz und konkrete Handlungsurteile in tugendethischer Perspektive. Zur Diskussion über praktische Vernunft und «lex naturalis» bei Thomas von Aquin*, *Studia Moralia* 39 (2001) 113–158.
- Pizzorni R. M., *Il diritto naturale come «naturalis conceptio» e «naturalis inclinatio»*, *Angelicum* 39 (1962) 150–172.
- Pizzorni R. M., *La «lex aeterna» come fundamento ultimo del diritto secondo San Tommaso*, *Aquinas* 4 (1961) 57–109.
- Santos Campos A., *Aquinas's «lex iniusta non est lex»: A Test of Legal Validity*, *Archiv für Rechts – und SozialPhilosophie* 100 (2014) 3, 366–378.

THE NATURAL LAW AND THE POSITIVE LAW ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS

Summary

The essence of the natural law is summed up in the principle that good is to be done and evil is to be avoided. However, the specific content of this principle - as a result of the imperfections of human reason, and also because of our sinfulness - we do recognize in a relatively vague fashion. That's why sometimes we differ so much in our views on good and evil. But it is never so that we are completely closed up in our notions of good and evil; we are never totally cut off from the possibility of objective recognition of good and evil.

The Positive law is an authentic law as much as it is rooted in the natural law. In another way however, from the natural law emanate the laws which protect making good, and in another way emanate those which prohibit evil acts. The latter, in particular the laws which prohibit killing of a human being, are derived from the natural law imitating a logical deduction. Laws protecting the good may take a different (just!) particular forms in different countries and in different times.

Key words: natural law, knowability of natural law, law and morality, obligation of the unjust laws

Nota o Autorze

Jacek SALIJ OP, prezbiter rzymskokatolicki, dominikanin, profesor nauk teologicznych, pisarz, publicysta. Autor publikacji naukowych, licznych książek popularizatorskich i tłumaczeń, obecnie emerytowany profesor zwyczajny teologii dogmatycznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Kontakt: ojs@dominikanie.pl

KS. WALDEMAR BARTOCHA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

HISTORIA I TEOLOGIA CHRZCIELNICY

Słowa kluczowe: baptysterium, chrzcielnica, sakrament chrztu świętego, woda chrzcielna, Misterium Paschalne, przymierze

1. Wprowadzenie. 2. Kwestie terminologiczne. 3. Historia źródła chrzcielnego. 4. Baptysterium jako miejsce „passage” ze śmierci do życia. 5. Źródło chrzcielne jako miejsce zawarcia przymierza. 6. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Do istotnych elementów architektury wnętrza kościoła, obok ołtarza i tabernakulum, należy chrzcielnica nazywana „źródłem zbawienia” oraz „bramą duchowego życia Kościoła”. Obydwa określenia zaczerpnięte z modlitwy błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego uwypuklają walor eklezjologiczny miejsca chrztu, ponieważ jest ono „jakby łonem Kościoła, z którego ludzie przez wodę i Ducha Świętego rodzą się do nowego życia”¹. Chrześcijanin w sakramencie chrztu wchodzi bowiem w relacje ontyczne z Trójcą Świętą i zostaje wszczepiony w Mistyczne Ciało Chrystusa. W tym kontekście chrzcielnica pełni ważną rolę w procesie eklezjogenezy, gdyż staje się miejscem narodzin dla Boga w Kościele. Człowiekowi ochrzczoneму znajdującemu się wewnątrz kościoła powinna ona przypominać o chrzcie, poprzez który dokonała się jego przemiana ontologiczna, czyli śmierć dla grzechu i wejście w życiodajną komunie z Trójcą Świętą przez upodobnienie do Misterium Paschalnego Chrystusa². Niestety w wielu świątyniach znak samej chrzcielnicy jest mało czytelny, a same obrzędy chrzcielne odbywają się z dala od właściwego miejsca chrztu. Logiczną konsekwencją tego faktu jest zniekształcenie wymowy symboliki chrzcielnej. Wciąż chyba pozostaje aktualnym problem, na który zwrócił uwagę przed laty E.J. Lengeling w swoim artykule poświęconym miejscu udzielania chrztu w przestrzeni kościoła. Liturgista ten, odnosząc się do historii liturgii chrzcielnej,

¹ Por. *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 2, Katowice 2010, nr 836 (dalej: OBI).

² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. II poprawione, Pallottinum 2012, nr 1239 (dalej: KKK).

podjął się próby udzielenia odpowiedzi na pytanie, w której części kościoła należałoby umiejscowić chrzcielnicę, aby jej lokalizacja pozostawała w harmonii z teologią chrztu i rzymską liturgią³. W analogiczny sposób, nawiązując do kwestii poruszonej przez E.J. Lengelinga, także E. Färber na tle soborowej odnowy obrzędów chrztu wysunął konkluzję, iż proces ten powinien objąć także chrzcielnicę, zarówno jeżeli chodzi o jej zewnętrzny wygląd, jak i miejsce, jakie powinna zajmować w architekturze wnętrza kościoła, skoro ma ona wraz z wodą chrzcielną mieć głębsze znaczenie w liturgicznych obrzędach wspólnoty eklezjalnej. Według jego opinii, położenie nacisku w odnowionej liturgii sakramentu chrztu na wymiar eklezjalny, czyli na obecność Ludu Bożego i jego czynny udział w akcie włączania nowych członków do wspólnoty Kościoła, nie może pozostać bez wpływu na miejsce obrzędów chrztu w strukturze samej celebracji⁴. Według Rytuału przy lokalizacji chrzcielnicy, bez względu na to, czy mieści się ona w jakiejś kaplicy wewnątrz lub obok kościoła, czy w jakiejś części kościoła na widoku wiernych, należy kierować się postulatem umożliwienia większej liczbie osób wzięcia udziału w obrzędach chrztu⁵. Poza tym zarówno wtedy, gdy obrzędy chrztu mają być sprawowane w całości w chrzcielnicy oddzielonej od nawy kościoła, jak i wówczas, gdy źródło chrzcielne znajduje się w nawie, należy zatroszczyć się o wyraźne ukazanie związku sakramentu chrztu ze Słowem Bożym oraz z Eucharystią, która stanowi szczyt chrześcijańskiego wtajemniczenia⁶.

2. KWESTIE TERMINOLOGICZNE

Czesław Krakowiak słusznie zauważa, iż w księgach liturgicznych funkcjonują obok siebie dwa terminy o różnym znaczeniu na określenie miejsca udzielania sakramentu chrztu: *baptisterium* i *fons baptismalis*⁷. Analiza Rytuału prowadzi do wniosku, iż „baptysterium” jest miejscem, w którym znajduje się *fons baptismalis* lub *fons baptisterii*, czyli chrzcielnica⁸. Według opinii wspomnianego liturgisty, istnieje zatem zasadnicza różnica między baptysterium, w którym znajduje się źródło chrzcielne, a chrzcielnicą, czyli źródłem chrzcielnym. Przez pojęcie baptysterium rozumie się odrębny budynek poza kościołem, kaplicę chrzcielną lub miej-

³ Por. E.J. Lengeling, *Der Ort der Taufspendung im Kirchenraum*, Christliche Kunstblätter 105 (1967), 1.

⁴ Por. E. Färber, *Der Ort der Taufspendung*, Archiv für Liturgiewissenschaft 13 (1971), 36.

⁵ Por. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie trzecie zmienione, Katowice, nr 25–26 (dalej: OCHD).

⁶ Por. OBi, nr 835.

⁷ Por. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 367.

⁸ Por. *De initiatione christiana. Praenotanda generalia*, nr 19, w: *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo baptismi parvulorum*, editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana MCMLXXXVI, s. 11: „Fons baptisterii vel vas in quo, pro opportunitate, praeparatur aqua ad celebrationem in presbyterio agendam, munditie splendeat atque decore” (dalej: OBP); por. także OBP 21: „Si baptisterium ita instructum est tut aqua scaturiat, fons scaturiens benedicetur” oraz OBP 25: „Baptisterium, seu locus ubi fons baptismalis scaturit vel positus est...”.

sce wydzielone w budynku kościoła służące wyłącznie do udzielania sakramentu chrztu⁹. Chrzcielnica jest natomiast zbiornikiem na wodę chrzcielną, umieszczonym w kościele bądź w specjalnej kaplicy¹⁰. Genezy problemów natury lingwistycznej, jeżeli chodzi o terminologię związaną z miejscem udzielania sakramentu chrztu, należy doszukiwać się już w starożytności chrześcijańskiej, w czasach gdy chrześcijanie, wznosząc specjalne budynki oraz budując baseny chrzcielne w celu sprawowania obrzędów chrzcielnych, nadawali tym obiektom różne nazwy. Termin *baptysterium* (βαπτιστήριον) został przejęty przez chrześcijaństwo ze świata starożytnego. W starożytnych termach Rzymu mianem *baptysterium* określano wannę do kąpieli w tzw. *frigidarium* (pomieszczenie z basenem z zimną wodą)¹¹, do którego przechodzono z *caldarium* (najcieplejsze pomieszczenie w łaźniach rzymskich z systemem podpodłogowego ogrzewania zwanego *hypocaustum*). Według E. Stommela, łaciński termin *baptysterium* oraz słowo *piscina*, oznaczające basen bądź zbiornik na wodę w starożytnych rzymskich termach, w chrześcijaństwie zaadoptowano na zdefiniowanie źródła chrzcielnego (chrzcielnicy), przy czym pierwszy z terminów jako *pars pro toto* był stosowany również na oznaczenie budynku, w którym udzielano sakramentu chrztu¹². W przeciwieństwie do E. Stommela, S. Ristow jeszcze bardziej uwypukla różnicę między źródłem chrzcielnym a baptysterium. Stwierdza, iż chrzcielnica jest z reguły określana jako *piscina*, co odpowiada łacińskiej nazwie niecki z zimną bądź gorącą wodą. Natomiast pojęcie *baptysterium* jest używane w odniesieniu do części budowli bądź kompleksu budowlanego, przeznaczonego do sprawowania liturgii chrzcielnej¹³. W analogiczny sposób E. Ferguson dokonuje wyraźnego rozróżnienia obydwóch pojęć. W swoich rozważaniach nad historią źródeł chrzcielnych na Zachodzie i Wschodzie posługuje się on współczesną konwencją użycia słowa *baptysterium* w odniesieniu do budynku bądź pomieszczenia, gdzie udzielano chrztu oraz stosuje *piscina* bądź *font* (κολυμβήθρα) na oznaczenie basenu lub misy chrzcielnej. Według wspomnianego liturgisty, charakterystycznym wyrażeniem mającym oddać istotę chrześcijańskiego baptysterium było również greckie słowo φωτιστήριον, które oznaczało miejsce oświecenia¹⁴.

3. HISTORIA ŹRÓDŁA CHRZCIELNEGO

Początkowo chrztu dokonywano w naturalnych zbiornikach wodnych (rzeki, sadzawki, jeziora). Według opinii E. Färbera, w czasach nowotestamentalnych nie

⁹ Por. P. Bohdziewicz, B. Filarska, *Baptysterium*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red: F. Gryglewicz, R. Łukaszczyk, Z. Sułkowski, Lublin 1995, kol. 1308.

¹⁰ Por. P. Gajda, *Chrzcielnica*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red: R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 347.

¹¹ Por. G. Binding, *Baptisterium*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 1, München 2002, kol. 1425.

¹² Por. E. Stommel, *Christliche Taufriten und antike Badesitten*, Jahrbuch für Antike und Christentum 2(1959), 6.

¹³ Por. S. Ristow, *Frühchristliche Baptisterien*, Jahrbuch für Antike und Christentum 27(1998), 1.

¹⁴ Por. E. Ferguson, *Baptism in the early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan 2009, 819.

istniały jeszcze odpowiednie przepisy regulujące przebieg liturgii chrzcielnej i ściśle określające miejsce udzielania chrztu. Praktycznie każde miejsce z dostępem do źródła wody mogło być wykorzystane w tym celu. Z czasem jednak, wraz z rozwojem katechumenatu, chrztu udzielano w specjalnie przygotowanych do tego miejscach, w kaplicach wewnątrz świątyni bądź w baptysteriach. Na początku do budowy baptysteriów wykorzystywano wcześniej istniejące prywatne urządzenia termalne, tak jak w przypadku baptysterium laterańskiego w Rzymie¹⁵. Baptysteria budowano w formie basenu o średnicy od 2 do 5 m, głębokości ok. 1,40 m, z trzema stopniami, często po obu stronach¹⁶. W IV i V w. na Zachodzie pojawiają się baptysteria jako odrębne budowle w pobliżu wielkich bazylik, zwłaszcza tam, gdzie była siedziba biskupa¹⁷. Na Wschodzie dołączano je do kompleksu bazyliki jako serię pomieszczeń kwadratowych bądź prostokątnych połączonych w system budynków przyległych do jej ściany. Najstarsze znane baptysterium pochodzi z lat 232–256 z Dura Europos i było częścią budynku mieszkalnego, domu modlitwy pierwszych chrześcijan, o którym wspominał Euzebiusz z Cezarei¹⁸. Stopniowy zanik instytucji katechumenatu, rozpowszechnianie się praktyki chrztu dzieci oraz transformacje w samym sposobie udzielania chrztu, manifestujące się w odejściu od zanurzania na rzecz polewania wodą, doprowadziły do zaprzestania budowy baptysteriów i do rozwoju chrzcielnic, które stawały się bardziej zbiornikami do przechowywania wody chrzcielnej aniżeli miejscem samego chrztu¹⁹. Pierwsze świadectwa obecności chrzcielnic w kościołach pochodzą z VIII w. W swej pierwotnej formie przypominały one zbiorniki na wodę w formie kadzi, kotłów bądź mis o cylindrycznym kształcie. Początkowo wykonywano je z drewna, a od X w. jako tworzywo do produkcji cylindrycznych chrzcielnic wykorzystywano również kamień oraz brąz²⁰. Genezy przykrywania chrzcielnicy specjalną pokrywą należy doszukiwać się zarówno w racjach natury praktycznej – ochrona wody chrzcielnej przed zanieczyszczeniami, jak i również w pragnieniu jej zabezpieczenia przed wykradaniem do celów magicznych²¹. W przedsoborowej praktyce chrzcielnica pełniła przede wszystkim funkcję zbiornika do przechowywania wody chrzcielnej. W odnowionej po Soborze Watykańskim II liturgii chrzcielnej

¹⁵ Por. P. Jounel, *Luoghi della celebrazione*, w: *Liturgia*, red: D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien, Cinisello Balsamo 2001, 1112.

¹⁶ Por. J. Nowak, *Przestrzeń liturgiczna w celebracji Wigilii Paschalnej*, *Collectanea Theologica* 63 (1993), z. 1, 120.

¹⁷ W baptysterium w Konstantynopolu odbył się synod, który po raz pierwszy potępił herezję Eutychesa. Natomiast św. Jan Chryzostom zgromadził w nim w 403 r. grupę 40 biskupów, swoich zwolenników – por. M. Righetti, *Storia liturgica*, t. 1: *Introduzione generale*, II edizione anastatica, Milano 2005, 475.

¹⁸ Por. B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986, 257; J.Guyon, *I luoghi dell'iniziazione cristiana nella Chiesa antica: l'Occidente*, w: *Il battistero. Atti del V Convegno liturgico internazionale Bose, 31 maggio – 2 giugno 2007*, red. A. Da Rocha-Carneiro, G. Boselli, Magnano 2008, 80.

¹⁹ Por. B. Nadolski, *Baptysterium*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, 136; H.J. Sobczko, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999, 207.

²⁰ Por. J. Nowiński, *Unikalne znaczenie wody chrzcielnej i jej wykradanie do praktyk magicznych przyczyną ewolucji formy chrzcielnicy i jej zabezpieczenia*, *Seminare* 35 (2004) 2, 178.

²¹ Por. tamże, 121–123.

przywrócono jej pierwotne znaczenie, ponieważ stała się ona ponownie miejscem udzielania chrztu²².

4. BAPTISTERIUM JAKO MIEJSCE *PASSAGE* ZE ŚMIERCI DO ŻYCIA

W odnowionej liturgii chrzcielnej uwypukla się paschalny charakter sakramentu chrztu poprzez ukazanie relacji genetycznej wiążącej chrześcijanina z Misterium Paschalnym Chrystusa, które stanowi źródło jego przemiany ontologicznej, czyli wejścia w życiodajną komunię miłości z Trójcą Świętą. W rozumieniu Rytuału w sakramencie chrztu obchodzi się i odprawia misterium paschalne w tym znaczeniu, że przezeń ludzie przechodzą ze śmierci do życia²³. W analogiczny sposób także w modlitwie benedykcyjnej nowego źródła chrzcielnego podkreśla się prawdę o wszczepieniu ochrzczonego w Chrystusa, ponieważ wierzący, zanurzeni w wodzie chrzcielnej, która czerpie swoją moc z wody wypływającej z przebitego boku Zbawiciela, jednoczą się z wcielonym Synem Bożym w Jego śmierci i razem z Nim powstają do nowego życia. W tym kontekście chrzcielnica jako miejsce udzielania sakramentu chrztu staje się miejscem *passage* ze śmierci do życia, gdyż ci, którzy przychodzą na świat skażeni brudem grzechu pierwotnego, obmyci w niej strumieniami wody chrzcielnej, odzyskują pierwotną czystość i nieskazitelność, a ich dusze zostają użyżnione bogactwem cnót²⁴. To wejście człowieka w misterium kenozy wcielonego Syna Bożego oraz w tajemnicę Jego zmartwychwstania znalazło swoje odbicie w architekturze baptysteriów na przełomie starożytności i średniowiecza oraz w ich symbolice. Jak trafnie zauważa E. Ferguson, w pismach wczesnochrześcijańskich dominują dwa podstawowe symbole źródła chrzcielnego – grobowiec śmierci i zmartwychwstania oraz łono nowego narodzenia, które by można uznać za teologiczne klucze do zrozumienia struktury celebracji sakramentu chrztu w tamtym okresie²⁵. W teologii patrystycznej chrzcielnica jest bowiem symbolicznie grobem i łonem²⁶. Święty Ambroży utożsamia baptysterium z grobem, ponieważ „sadzawka chrzcielna jest jakby miejscem pogrzebu”²⁷. Zdaniem V. Saxera, „w teologii mistagogicznej św. Ambrożego utożsamienie chrześcijanina ze zmarłym i zmartwychwstałym Chrystusem góruje nad wszystkimi innymi znaczeniami chrztu”²⁸. Potrójne zanurzenie, które było obrzędem

²² Por. H.J. Sobeczko, *Zagadnienia duszpasterskie i obrzędowe posoborowej liturgii chrztu dzieci*, w: *Mysterium Christi*, t. 4: *Sakramenty i sakramentalia*, red. W. Świerżawski, Zawichost–Kraków–Sandomierz 2013, 41.

²³ Por. OCHD 6: „We chrzcie bowiem obchodzi się i odprawia misterium paschalne w tym znaczeniu, że przezeń ludzie przechodzą ze śmierci grzechu do życia”.

²⁴ Por. OBł, nr 835.

²⁵ Por. E. Ferguson, *Baptism in the early Church...*, dz.cyt., 819.

²⁶ Por. B. Nadolski, *Chrzcielnica*, w: B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków 2010, 99.

²⁷ Por. św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* II (6) 19, w: św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, Kraków 2004, 77.

²⁸ V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification*

towarzyszącym wyznaniu wiary chrzcielnej w trakcie przyjmowania sakramentu chrztu, św. Ambroży nazywa pogrzebaniem²⁹. W sadzawce chrzcielnej dokonuje się zatem współpogrzebanie katechumena z Chrystusem, które otwiera drogę do przyszłego zmartwychwstania. Obydwie czynności liturgiczne – zanurzenie i wynurzenie mają w liturgii chrzcielnej swoje symboliczne znaczenie. Według św. Ambrożego, w zanurzeniu można się dopatrywać jakiegoś podobieństwa do śmierci, a dzięki wynurzeniu do zmartwychwstania.

Podobnie jak dla św. Ambrożego, także i dla Cyryla Jerozolimskiego, wygłaszającego swoje katechezy mistagogiczne w tygodniu po Wielkanocy w kaplicy Anastasis, basen chrzcielny staje się mistagogicznym odpowiednikiem grobu Jezusa, a potrójne zanurzenie jak i wynurzenie z sadzawki chrzcielnej zestawia on z trzydniowym pobytom Chrystusa w grobie³⁰. Cyryl Jerozolimski, przedstawiając swoją interpretację aktu chrztu, ustanawia trzy mistagogiczne paralele: przejście kandydatów do basenu chrzcielnego porównuje symbolicznie z przeniesieniem ciała Jezusa do grobu, następnie kładzie nacisk na chrystologiczny symbolizm liturgicznego aktu chrzcielnego, dostrzegając w potrójnym zanurzeniu i wynurzeniu analogię z czasem, w którym wcielony Syn Boży przebywał w grobie, aby następnie wyjście z basenu utożsamieć ze zmartwychwstaniem³¹. Jak słusznie zauważa T. Kaczmarek, śmierć i zmartwychwstanie chrześcijanina w czasie chrztu, które ma na myśli Cyryl Jerozolimski, nie następują fizycznie w wymiarze historycznego aktu, lecz w obrazie, figuralnie jako naśladowanie (μίμησις)³².

W analogiczny sposób Rytuał rzymski, odwołując się do Pawłowej teologii sakramentu chrztu wyrażonej w Rz 6, 4–5 oraz Ef 2, 6, przedstawia więź ontyczną, jaka konstytuuje się pomiędzy osobą przyjmującą chrzest a wcielonym Synem Bożym w obrazach śmierci i zmartwychwstania: „Ci bowiem, którzy przyjmują chrzest, złączeni w jedno z Chrystusem na podobieństwo Jego śmierci i zanurzeni razem z Nim w śmierci, są w Nim przywracani do życia i razem z Nim zmartwychwstają”³³. W optyce Pawłowej być ochrzczonym w Chrystusie oznacza zatem być współpogrzebanym z Nim. W tym sensie sakrament chrztu wydaje się charakteryzować pewną dynamiką, ponieważ polega on na współumieraniu chrześcijanina z Jezusem. Proces ten w sposób symboliczny wyrażają poszczególne obrzędy litur-

d'après leurs principaux témoins, Spoleto 1988, 346: „Mais dans théologie mystagogique d'Ambroise, l'assimilation du chrétien au Christ mort et ressuscité a pris le pas sur toutes les autres significations du baptême”.

²⁹ Por. św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* II (7) 20, w: św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu...*, dz.cyt., 77; por. także R. Cabié, *L'iniziazione cristiana*, w: A.G. Martimort, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, t. 3: *I sacramenti*, Brescia 2002³, 67.

³⁰ Por. św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza dwudziesta (Mistagogiczna druga)*, 4, w: św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, 307.

³¹ Por. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. 10, Warszawa 1992, 29–30.

³² Por. T. Kaczmarek, *Ryty chrzcielne jako naśladowanie tajemnic paschalnych według II katechezy mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego*, *Vox Patrum* 10 (1990), z. 18, 86.

³³ OCHD 6, por. także OBł, nr 832.

gii chrzcielnej. W zejściu katechumena do wody w sadzawce chrzcielnej dokonuje się jakby jego współpogrzebanie ze Zbawicielem, a w wyjściu z wody, którą został sakramentalnie obmyty, objawia się współpowstanie z Kyriosem do nowego życia. W ten sposób woda, do której zstępuje człowiek, staje się symbolem grobu Jezusa, a wyjście z niej to obraz Jego zmartwychwstania³⁴.

W teologii św. Ambrożego występuje ściśle powiązanie sakramentu chrztu z ideą odrodzenia. W podobny sposób jak zmartwychwstanie Chrystusa było odrodzeniem, tak i to zmartwychwstanie z sadzawki chrzcielnej (*resurrectio de fonte*) można również określić jako odrodzenie, w przenośnym znaczeniu tego słowa. Święty Ambroży, wyjaśniając pojęcie odrodzenia, odwołuje się do dwóch tekstów biblijnych: Dz 13,33 oraz Kol 1.18 i interpretuje je w odniesieniu do zmartwychwstania Chrystusa³⁵. W pierwszym z tekstów św. Paweł, powołując się na Ps 2, 7, dowodzi, iż wydarzenie zmartwychwstania, zapowiadane przez proroków Starego Testamentu, jest argumentem przemawiającym za powołaniem mesjańskim Jezusa z Nazaretu³⁶. Natomiast drugi z tekstów, na który powołuje się św. Ambroży, nazywając Chrystusa „pierworodnym spośród umarłych”, ukazuje zmartwychwstanie Jezusa jako proleptyczny początek lub inaugurację zmartwychwstania umarłych, które nastąpi w czasach ostatecznych³⁷. Termin *prototokos* (*pierworodny*), który jest tytułem wskazującym na prymat i uprzedniość wcielonego Syna Bożego, interpretowano jako „zrodzony przed wszystkim”, „umiłowany”. Według Ojców Kościoła, polemizujących z arianami, Chrystus jako istota ludzka jest „pierworodnym” nie w sensie czasowym, lecz w sensie godności (Anzelm, Hieronim)³⁸. Warto zauważyć, iż określenie „pierworodny pośród umarłych” pojawia się zaraz po określeniu Chrystusa jako „początku”. W ten sposób św. Paweł odpowiednio do pierworodztwa ontologicznego Kyriosa ukazuje nam jednocześnie Jego pierworodztwo soteriologiczne i eschatologiczne w tym znaczeniu, że Chrystus jest pierworodnym nowej ludzkości, a przez nią zasadą odnowy całego kosmosu³⁹. W tym sensie chrzcielnica staje się według św. Ambrożego „przybytkiem odrodzenia”⁴⁰, ponieważ dzięki

³⁴ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, 143–145.

³⁵ Por. św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* III (1) 1, w: św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu...*, dz.cyt., 79.

³⁶ Święty Paweł tekst Ps 2, 7 – „Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził” interpretuje jako prorocтво o zmartwychwstaniu Chrystusa – por. J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski (wyd. polskie), Warszawa 2000, 1387. Psalm 2.7 w judaizmie, najbardziej wyraźnie w Zwojach znad Morza Martwego, odnoszono do wstąpienia Mesjasza na tron. Wzmianka w wierszu 7 o synostwie Bożym Mesjasza urzeczywistniła się w osobie Jezusa Chrystusa, który jest jedynym Synem Ojca, zrodzonym, a nie stworzonym – por. J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990, 109.

³⁷ Por. Craig S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. naukowa: K. Bardski, W. Chrostowski (wyd. polskie), Warszawa 2000, s. 441.

³⁸ Por. C.A. Mora Paz, *List do Kolosan*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz.cyt., 1550.

³⁹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań–Kraków 1999, 308–309.

⁴⁰ Por. św. Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* (2)5, w: św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie*

sakramentowi chrztu człowiek staje się nowym stworzeniem, które otrzymuje nowe życie, jest przybranym dzieckiem Boga, dziedzicem Boga i współdziedzicem Chrystusa. Symbolem nowego narodzenia w celu wyjaśnienia aktu chrztu posługuje się również w swojej mistagogii Cyryl Jerozolimski. Według jego interpretacji zbawcza woda z sadzawki chrzcielnej jest dla katechumenów równocześnie grobem i matką⁴¹, ponieważ wodny grób, w który zanurza się kandydata do chrztu i z którego jest wynurzany na podobieństwo zmartwychwstania z Chrystusem, nabiera nowego symbolicznego wymiaru, gdyż staje się wodnym łonem, będącym źródłem nowego życia⁴².

5. ŹRÓDŁO CHRZCIELNE JAKO MIEJSCE ZAWARCIA PRZYMIERZA

W liturgii chrztu dorosłych obrzędy wyrzeczenia się szatana i wyznania wyznania wiary wskazują na zawarcie przymierza z wcielonym Synem Bożym⁴³. Skoro przed obmyciem chrzcielnym katechumen wyrzeka się szatana, zła i grzechu, aby wyznać Chrystusa i zawrzeć z nim pakt i przymierze⁴⁴, to oznacza, że baptysterium czy chrzcielnica w przestrzeni liturgicznej kościoła będzie znakiem przypominającym moment zawarcia przymierza z Bogiem⁴⁵. We wprowadzeniu do obrzędu błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego podkreśla się, iż chrzcielnica jest miejscem, gdzie sprawuje się chrzest – pierwszy sakrament Nowego Przymierza⁴⁶, a w tekście samej modlitwy określa się jako „bramę duchowego życia Kościoła”⁴⁷.

Motywy przymierza rzadko pojawia się w pismach patrystycznych⁴⁸. Wspomina o nim Teodor z Mopsuestii w opisie ceremonii wyrzekania się szatana i zawierania przymierza z Chrystusem, która odbywała się w czasie Wielkiego Tygodnia⁴⁹. Według Teodora, namaszczenie, którego dokonywano po wyznaniu wiary, było pieczęcią zawarcia przymierza⁵⁰. Podobnie św. Jan Chryzostom akt przystąpienia do chrztu

symbolu..., dz.cyt., 52: „Potem otworzyło się przed tobą święte świętych i wszedłeś do przybytku odrodzenia”.

⁴¹ Por. św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza dwudziesta (Mistagogiczna druga)*, 4, w: św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, 307: „W tej samej chwili umarliście i narodziliście się – owa zbawcza woda była dla was równocześnie grobem i matką”.

⁴² Por. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku...*, dz.cyt., 31.

⁴³ Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, nr 30 i 211 (dalej = OCWD).

⁴⁴ Por. W. Świerżawski, *Idźcie i nauczajcie udzielając chrztu. Sakrament chrztu*, Sandomierz 2015, 92.

⁴⁵ Por. H. Pleskacheuskaya, *Przestrzeń liturgiczna obrazem sakramentalności Kościoła*, w: *Confitemini Domino, quoniam bonus*, Księga pamiątkowa dedykowana śp. Księdzu Profesorowi Adamowi Durakowi SDB (1949–2005), Warszawa 2007, 94.

⁴⁶ Por. OBł, nr 832.

⁴⁷ Por. tamże, 853.

⁴⁸ Por. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009, 176.

⁴⁹ Por. W. Myszor, *Chrzest i teologia chrztu w „Homiliach katechetycznych” Teodora z Mopsuestii*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, 15.

⁵⁰ Por. tamże, 16.

traktuje w kategoriach zawarcia przymierza⁵¹. Zdaniem J. Słomki, zarówno u Teodora z Mopsuestii, jak i u św. Jana Chryzostoma należy raczej mówić o motywie bliskim złożeniu przysięgi, aniżeli doszukiwać się analogii z Nowym Przymierzem zainauguowanym przez Chrystusa⁵². Natomiast św. Grzegorz z Nazjanzu pojmuje moc chrztu jako zawarty z Bogiem układ drugiego życia i czystszeżo życia⁵³.

Jean Danielou wysuwa stwierdzenie, iż sakrament chrztu, który konstituuje przymierze poprzez zaangażowanie Boga i człowieka, jest nowym obrzędem przyjęcia ludu Bożego do Kościoła, co znajduje swoje wizualne odzwierciedlenie w liturgicznym obrzędzie czynienia znaku krzyża na czole. Gest ten interpretuje on jako znak przynależności chrześcijan do wspólnoty eschatologicznej, czyli do ludu Nowego Przymierza⁵⁴. Według C. Rocchetta, ochrzczony zostaje „wpisany” na zawsze w przymierze eschatologiczne Chrystusa z Kościołem: jest podmiotem w przymierzu z Bogiem, „osobą teologiczną” (chcąc posłużyć się terminologią H. Ursa von Balthasara)⁵⁵. Sakrament chrztu odgrywa zatem fundamentalną rolę w procesie eklezjogenezy, ponieważ „ze źródeł chrzcielnych rodzi się jedyny Lud Boży Nowego Przymierza”⁵⁶. Każdy wierzący, wchodząc poprzez sakrament chrztu w misterium przymierza, nabywa prawo do łaski, co zostaje teologicznie wyrażone poprzez charakter chrzcielny oraz włącza swą przemijającą egzystencję w chwalebłą śmierć Jezusa – Najwyższego Kapłana, który sprawuje swą posługę pośrednika Nowego Przymierza w życiu i śmierci człowieka⁵⁷.

6. PODSUMOWANIE

Z analizy tekstów *Rytuału rzymskiego* i *Obrzędów błogosławieństw* wynika, że chrzcielnica ma wielkie znaczenie w życiu duchowym wspólnoty chrześcijańskiej, ponieważ jest miejscem narodzin dla Boga w Kościele, gdzie wchodzimy w życiodajne relacje z Trójcą Świętą i dokonuje się w niej nasze duchowe odrodzenie, gdyż obmyci wodą chrztu przechodzimy ze śmierci do życia. Najodpowiedniejszym miejscem do umieszczenia chrzcielnicy wydaje się miejsce w pobliżu ołtarza i ambony, gdyż te trzy elementy architektury naszych kościołów tworzą historiozabawczą triadę w architekturze naszej wiary, najpełniej urzeczywistaniającą Boży zamysł⁵⁸. Chrzest jako pierwszy sakrament Nowego Przymierza ukierunkowuje na Eucharystię, któ-

⁵¹ Por. św. Jan Chryzostom, *Katecheza dwunasta*, 19, w: św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, tłum. W. Kania, wstęp i oprac. Ks. M. Starowieyski, Lublin 1994, 65.

⁵² Por. J. Słomka, dz.cyt., 178.

⁵³ Por. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40 (O świętym chrzcie)*, 8, w: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1967, 440.

⁵⁴ Por. J. Danielou, *Pisma wybrane*, tłum. i oprac. ks. Sz. Fedorowicz, Kraków 2011, 224–226.

⁵⁵ Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica dei sacramentu come „eventi di salvezza” nel tempo della Chiesa*, t. II: Sacramentaria biblica speciale, Bologna 2001, 36–37.

⁵⁶ Por. KKK 1267.

⁵⁷ Por. H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza (Hbr 8–9)*, *Verbum Vitae* 4 (2003), 206–207.

⁵⁸ Por. B. Nadolski, *Imieniny i urodziny w tradycji chrześcijańskiej Europy*, Poznań 2007, s. 189.

ra w swej załączkowej formie zawarta jest już w tajemnicy chrztu. Chrzcielnice w swoim artyzmie i wystroju mogą stać się źródłem poznania teologicznego. Stąd też trafne wydaje się określenie chrzcielnicy – przez liturgistę B. Nadolskiego – jako *locus teologicus*⁵⁹. Wchodząc do świątyni i spoglądając na chrzcielnicę, przypominamy sobie nasze przymierze z Bogiem, którego podstawą ontologiczną jest wszczęcie ochrzczonego w misterium Paschy wcielonego Syna Bożego. Chrzcielnica jako kołyska naszych narodzin dla nieba powinna być zatem otaczana szacunkiem, który wyraża się w trosce o to, aby jaśniała czystością i pięknem.

BIBLIOGRAFIA

- Ferguson E., *Baptism in the early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company – Cambridge: Grand Rapids 2009.
- Filarska B., *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin: TN KUL 1986.
- Guyon J., *I luoghi dell'iniziazione cristiana nella Chiesa antica: l'Occidente*, w: *Il battistero. Atti del V Convegno liturgico internazionale Bose, 31 maggio – 2 giugno 2007*, red. A. Da Rocha-Carneiro, G. Boselli, Magnano: Qiqajon-Comunità di Bose 2008, 77–99.
- Kaczmarek T., *Ryty chrzcielne jako naśladowanie tajemnic paschalnych według II katechezy mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego*, *Vox Patrum* 10 (1990), z. 18, 83–88.
- Krakowiak Cz., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1983.
- Myszor W., *Chrzest i teologia chrztu w „Homiliach katechetycznych” Teodora z Mopsuestii*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001, 11–24.
- Nadolski B., *Chrzest włączeniem w rzeczywistość zbawienia*, Poznań: Pallottinum 2014.
- Nadolski B., *Imieniny i urodziny w tradycji chrześcijańskiej Europy*, Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha 2007.
- Pleskacheuskaya H., *Przestrzeń liturgiczna obrazem sakramentalności Kościoła*, w: *Confitemini Domino, quoniam bonus. Księga pamiątkowa dedykowana śp. Księdzu Profesorowi Adamowi Durakowi SDB (1949–2005)*, red. J. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2007, 75–116.
- Pollok J., *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. 10, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1992.
- Ristow S., *Frühchristliche Baptisterien*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27 (1998).
- Słomka J., *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2009.
- Stommel E., *Christliche Taufriten und antike Badesitten*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 2 (1959), 5–14.
- Świerżawski W., *Idźcie i nauczajcie udzielając chrztu. Sakrament chrztu*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2015.

⁵⁹ Por. tamże.

THE HISTORY AND THEOLOGY OF A BAPTISMAL BOWL

Summary

The article "The history and theology of a baptismal bowl" shows the way in which the form of baptizing had an influence on the evolution of shape and size of a baptismal bowl. It also describes theological meaning of a baptismal bowl in the context of analysing the rituals of liturgy of baptism, which was renewed after the Second Vatican Council. In terms of Ritual and Ceremonies of Blessing a baptismal bowl is a real baptismal source. Mention should be made of the fact that it is necessary to tell the difference between a baptistery which means a separated building outside the church and chapel, which is situated in church, or another place in a church building. This place is created only for giving the sacrament of holy baptism. Not all the parishes can have a special baptistery, but all of them must have a baptismal bowl (the baptismal source) where the sacrament of holy baptism is given. In post-conciliar liturgical books the baptismal bowl is called the source of salvation or a gate of spiritual life of Christ, or a kind of her womb thanks to which people are born to a new life through water and Holy Spirit.

In the renewed liturgy, which emphasizes the Paschal character of the sacrament of holy baptism, a baptismal bowl appears as a place of transition from death to life, because the ones who are born in this world are infected by the dirt of original sin, then washed in it by streams of baptismal water they are incorporated in Christ. In this way they regain their original purity and impeccability and their souls are fertilized by the riches of virtues.

The baptismal source can be also described as a place of reaching divine alliance, because baptism is the first sacrament of New Alliance in which people experience ontic relationship with Christ and are united with His Body. In this meaning a baptismal bowl in post-conciliar liturgy appears as *locus theologicus*, since apart from the pulpit and the altar it creates historical-saving triad in the architecture of faith, and its design and artistry can become the source of deep theological reflections.

Key words: baptysterium, baptismal bowl, sacrament of holy baptism, baptismal water, Paschal Mystery, alliance

Notka o Autorze

Ksiądz **Waldemar BARTOCHA** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor liturgiki, adiunkt Katedry Teologii Liturgii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Notariusz Kurii Metropolitalnej Łódzkiej, wizytator katechetyczny i członek Archidiecezjalnej Komisji Liturgicznej, laureat *Nagrody im. Ks. Prof. Adama Duraka SDB z zakresu teologii* (w kategorii praca magisterska, licencjacka lub doktorska, 2010); w badaniach naukowych zajmuje się historią i teologią sakramentu święceń, inicjacją chrześcijańską oraz teologią roku liturgicznego. e-mail: waldekbartocha@poczta.onet.pl

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

OBRZĘDY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WTajemNICZENIA DOROSŁYCH – KSIĘGA WCIĄŻ NIE ODKRYTA

Słowa kluczowe: chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych, katechumenat, katechumenat pochrzcielny, mistagogia

1. Wstęp. 2. Z historii rytuału rzymskiego. 3. Struktura posoborowej księgi. 4. Struktura chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. 5. Instrukcja Episkopatu Polski w związku z wprowadzeniem obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. 6. Zakończenie

1. WSTĘP

Wyznaczając kierunek odnowy liturgicznej, Ojcowie Soboru Watykańskiego II w ogłoszonej 4 grudnia 1963 r. Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w rozdziale III, poświęconym sakramentom i sakramentaliom, stwierdzili, że w Kościele Zachodnim „należy przywrócić wielostopniowy katechumenat dorosłych [...]. Dzięki temu czas katechumenatu, przeznaczony na odpowiednią formację kandydatów, będzie mógł być uświęcony przez obrzędy liturgiczne celebrowane w kolejnych odstępach czasu”¹. Ponadto w Konstytucji postanowiono, iż „należy poprawić [dotychczasowe] obydwie obrzędy chrztu dorosłych, zwykły i uroczysty, uwzględniając przywrócony katechumenat”².

Komplementarny w stosunku do tych stwierdzeń Konstytucji o liturgii jest także zawarty w niej postulat: „zarówno w liturgii, jak i w katechezie należy przedstawić w pełniejszym świetle podwójny charakter Wielkiego Postu. Przez przypomnienie chrztu, lub też przygotowanie do niego oraz przez pokutę ma on usposabiać wiernych, gorliwiej oddających się słuchaniu Bożego słowa i modlitwie, do obchodzenia Paschalnego Misterium. Dlatego szerzej należy uwzględnić

¹ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 64, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002 (odtąd: KL); por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, II wydanie poprawione, Poznań 2002 (odtąd: KKK), 1232.

² KL 66.

elementy chrzcielne właściwe liturgii Wielkiego Postu; stosowne będzie [też] przywrócenie niektórych elementów dawnej tradycji”³.

Wypełnieniem soborowych postulatów stało się ogłoszenie w 1972 r. nowego rytuału *Ordo initiationis christianae adultorum*⁴. W 2017 r. minęło zatem już 45 lat od promulgacji łacińskiej *editio typica* księgi oraz 30 lat od ogłoszenia wzorcowego polskiego wydania rytuału⁵, który ukazał się u nas w 1988 r., a wszedł w życie – decyzją Episkopatu Polski – 14 maja 1989 r.⁶.

Pomimo upływu tak wielu lat, posoborowa księga pozostaje jednak wciąż bardzo mało znana i rzadko stosowana w liturgicznej, katechetycznej i duszpasterskiej *praxis* w Polsce. Dotyczy to głównie katechumenatu, ale także – choć w mniejszym zakresie – praktyki udzielania osobom dorosłym sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego.

Można powiedzieć, że „szczęśliwym powodem” takiego stanu rzeczy jest powszechne udzielanie w Polsce chrztu niemowlętom, a co za tym idzie wciąż relatywnie znikoma liczba osób dorosłych przygotowujących się do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Nie oznacza to jednak dojrzałej formacji chrześcijańskiej u ochrzczonych, a nawet zdobycia przez nich podstawowej wiedzy religijnej, pomimo katechezy szkolnej i parafialnej. Istnieje pilna potrzeba katechumenatu pochrzcielnego, zwanego także katechumenatem ponownym lub deuterokatechumenatem. Wyraźnie zwracał już na to uwagę sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki⁷.

W naszym opracowaniu dokonamy prezentacji oraz relektury posoborowej księgi, wciąż oczekującej na swoje „odkrycie” zarówno w duszpasterstwie parafialnym i specjalistycznym, jak i w samej liturgii, w tym w corocznym cyklu obchodów liturgicznych⁸.

2. Z HISTORII RYTUAŁU RZYMSKIEGO

Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych to powrót do chrześcijańskiej starożytności i do złotego okresu katechumenatu, który – wypracowany

³ KL 109.

⁴ *Ordo initiationis christianae adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.

⁵ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988 (odtąd: OCWD).

⁶ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja dla duchowieństwa w związku z wprowadzeniem obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, 15, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, 30 (odtąd: IEP).

⁷ Zob. P. Kulbacki, *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2013, 418–431.

⁸ W opracowaniu wykorzystano wcześniejsze publikacje autora: D. Brzeziński, *Katechumenalny i mistagogiczny charakter roku liturgicznego. Historia i teraźniejszość*, *Studia Theologica Varsaviensia* 47 (2009) 1, 27–47; tenże, *Chrzcielny wymiar roku liturgicznego: od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych i współczesnych*, w: *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. A.M. Wyrwa, J. Górecki, Poznań 2015, 79–105.

w trzecim, czwartym i piątym stuleciu po Chrystusie – zupełnie zanikł w Kościele w XV w., co w Europie spowodowane było to przede wszystkim powszechną praktyką chrztu niemowląt. Nie powstał jednak ryt chrztu dostosowany do zaistniałej sytuacji udzielania chrztu nowo narodzonym dzieciom. Z rozłożonych niegdyś na kilka lat rytów katechumenalnych utworzono jednoaktowy obrzęd chrztu dzieci, nie uwzględniający chociażby faktu, że to rodzice proszą o chrzest niemowlęcia. Także dorosłym udzielano chrztu w ramach jednego obrzędu liturgicznego.

„Gdy chrzest dorosłych stał się rzadkością – wyjaśniał J. Michalak – zaniechano kilkakrotnego przynoszenia dzieci do kościoła na skrutinia, których zresztą dziecko zrozumieć nie mogło, i wszystkie dawniejsze ceremonie w skróceniu począwszy od IX w. zaczęto wykonywać bez przerwy jednego dnia. Tak powstał obrzęd chrztu dzieci. Po streszczeniu obrzędu dla dzieci uległy skróceniu i obrzędy dla dorosłych, chociaż w mniejszej mierze; dlatego obrzęd chrztu dorosłych jest cokolwiek dłuższy”⁹.

W promulgowanym po Soborze Trydenckim, w 1614 r., *Rituale Romanum*, nie przewidywano żadnych stopni bądź etapów w przygotowaniu do chrztu dorosłych, a jednoaktowy obrzęd chrztu dzieci i dorosłych stanowił zasadniczą formę udzielania tego sakramentu¹⁰. Zawarte w *Rytuale* Pawła V obrzędy chrztu dorosłych i niemowląt zasadniczo nie różniły się od siebie. Liturgia chrzcielna dorosłych zawierała jedynie obszerniejsze wstępne pouczenia o przykazaniach, połączone z krótkim wykładem doktryny Kościoła o Trójcy Świętej. W potrydenckiej strukturze obrzędów chrztu można dostrzec tylko pewne ślady istnienia dawnych wielkopostnych obrzędów katechumenalnych.

Próby przywrócenia rytów katechumenatu wraz ze stosowną katechezą, przede wszystkim w krajach misyjnych, nie zawsze przynosiły pozytywne na większą skalę rezultaty. Sytuację starał się unormować – wydany dla krajów misyjnych przez powstałą w 1622 r. Kongregację Rozkrzewiania Wiary – dokument *Instructiones ad munera Apostolica rite abeunda*¹¹. Czas przygotowania do chrztu ustalono w nim na minimum 40 dni, lecz samego udzielania sakramentu nie wiązano koniecznie z Paschą lub uroczystością Zesłania Ducha Świętego¹².

Podobnie było po reformie liturgii chrztu dorosłych dokonanej w 1962 r. Co prawda układ obrzędów w wydanym wówczas *Ordo baptismi adultorum* (stanowiącym suplement do *Rituale Romanum* z 1925 r.)¹³ nawiązywał wyraźnie do dawnego

⁹ J. Michalak, *Zarys liturgiki*, Płock 1939, 99–100.

¹⁰ Zob. *Rituale Romanum*. Editio Princeps (1614). Edizione anastatica, introduzione e appendice, red. M. Sodi, J.J. Flores Arcas, Città del Vaticano 2004, 13–47; por. C. Krakowiak, *Reforma liturgii chrztu dorosłych z 1962 roku*, w: *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Durak, Warszawa 1998, 237.

¹¹ Sacra Congregatio de Propaganda Fidei, *Instructiones ad munera Apostolica rite abeunda*, Romae 1747 (wcześniejsze wydanie: Praga 1669).

¹² Zob. C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, 126–138.

¹³ Jako uzupełnienie *Rituale Romanum* obrzędy zostały ogłoszone przez Świętą Kongregację Rytów w „Acta Apostolicae Sedis”; zob. Sacra Congregatio Rituum, *Decretum Generale. Ordo Baptismi adultorum in varios gradus distribuitur, per quos catechumeni, progrediente instructione usque*

katechumenatu i podzielony został na siedem stopni połączonych z przygotowaniem katechetycznym oraz z odpowiadającymi im rytami, to jednak poszczególnych etapów katechumenatu nie związane ze Mszą świętą i z okresami roku liturgicznego, chociaż samo udzielanie chrztu przewidziano na Wigilię Paschalną¹⁴.

Zmiany dokonane w *Rituale Romanum* w 1962 r. przez Świętą Kongregację Obrzędów polegały na ogłoszeniu dekretu wprowadzającego – w rozdziale IV, po dotychczasowych obrzędach chrztu dorosłych – obrzędy chrztu podzielone na siedem stopni katechumenatu: *Ordo baptismi adultorum per gradus catechumenatus dispositus*, poprzedzone obszernym wstępem zawierającym zasady stosowania tych obrzędów¹⁵.

Jednak ogłoszone w 1962 r. w „Acta Apostolicae Sedis” obrzędy chrztu dorosłych jako uzupełnienie *Rituale Romanum* nie doczekały się wydania w oddzielnej księdze liturgicznej, gdyż w tym samym roku rozpoczął się Sobór, na którym wypracowano ogólne zasady odnowy całej liturgii rzymskiej¹⁶.

3. STRUKTURA POSOBOROWEJ KSIĘGI

„Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia – czytamy we Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym do księgi¹⁷ – są przeznaczone dla ludzi dorosłych, którzy już usłyszeli przepowiadanie tajemnicy Chrystusa i pod wpływem Ducha Świętego, otwierającego ich serca, świadomie i dobrowolnie szukają Boga żywego oraz wступują na drogę wiary i nawrócenia. Dzięki Jego działaniu otrzymują duchową pomoc w czasie swego przygotowania, a we właściwym czasie owocnie przyjmują sakramenty święte”¹⁸.

„W skład tych obrzędów – wyjaśnia się w cytowanym Wprowadzeniu – wchodzi nie tylko sprawowanie chrztu, bierzmowania i Eucharystii, ale również wszystkie obrzędy katechumenatu, który niegdyś odegrał wielką rolę w Kościele starożytnym, a obecnie został przywrócony i dostosowany do współczesnej działalności misyjnej we wszystkich krajach. Dlatego ze wszech miar pożądana była decyzja Soboru Watykańskiego II, aby katechumenat przywrócić, zreformować i dostosować do lokalnych tradycji”¹⁹.

Uwzględniając specyfikę katechumenatu dorosłych w Polsce, w duszpasterskiej i liturgicznej *praxis* należy wziąć pod uwagę, że ze względu na zróżnicowane warunki i okoliczności, w jakich znajdują się poszczególne osoby czy parafie, obrzędy

ad Baptismum perducuntur, Acta Apostolicae Sedis 54 (1962), 310–311; *Ordo Baptismi adultorum per gradus Catechumenatus dispositus*, tamże, 312–338.

¹⁴ Szeroko na ten temat zob. C. Krakowiak, *Reforma liturgii chrztu dorosłych...*, dz.cyt., 236–258; tenże, *Katechumenat...*, dz.cyt., 138–150.

¹⁵ Por. C. Krakowiak, *Reforma liturgii chrztu dorosłych...*, dz.cyt., 245–256.

¹⁶ Por. tamże, 257.

¹⁷ *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: OCWD, 19–40 (odtąd: WTP).

¹⁸ WTP 1.

¹⁹ WTP 2.

wtajemniczenia w posoborowej księdze podano w formie pełnej, czyli wspólnej, przeznaczonej do przygotowania wielu osób (forma ta dotyczy głównie ośrodków katechumenalnych). Duszpasterze mogą przystosować je również do potrzeb jednej osoby. Obrzędy wtajemniczenia podano także w formie uproszczonej dla poszczególnych przypadków. Można je stosować w całości w jednym obrzędzie albo podzielić na kilka etapów. Ryty te opracowano też w formie skróconej, przeznaczonej dla osób znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci²⁰.

W rytuale jako *Praenotanda* zamieszczono dwa wprowadzenia: „Wprowadzenie ogólne” (nr 1–35; to samo, które znajduje się w „Obrzędach chrztu dzieci”) oraz – cytowane już powyżej – „Wprowadzenie teologiczne i pastoralne” (nr 1–67), dotyczące wprost chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. W tym ostatnim przedstawiono przede wszystkim aktualną strukturę tego wtajemniczenia²¹.

Kolejne rozdziały księgi otrzymały następujące tytuły, odzwierciedlające zawartą w nich treść: *Obrzędy katechumenatu podzielone na stopnie* (rozdział I; nr 68–239), *Uproszczony obrzęd wtajemniczenia dorosłych* (rozdział II; nr 240–277), *Skrócony obrzęd wtajemniczenia dorosłych w niebezpieczeństwie lub w chwili śmierci* (rozdział III; nr 278–294), *Przygotowanie do bierzmowania i Eucharystii dorosłych, którzy przyjęli chrzest jako dzieci, ale nie otrzymali pouczenia w wierze* (rozdział IV; nr 295–305), *Obrzędy wtajemniczenia dzieci, które osiągnęły wiek katechizacyjny* (rozdział V; nr 306–369), *Teksty do wyboru w obrzędach wtajemniczenia dorosłych* (rozdział VI; nr 370–392).

Dodatek zatytułowano *Obrzęd przyjęcia ważnie ochrzczonych do pełnej wspólnoty z Kościołem Katolickim*. Składa on się ze *Wstępu*, zawierającego odnośne normy prawne i duszpasterskie (nr 1–13), oraz z trzech rozdziałów: *Obrzęd przyjęcia podczas Mszy świętej* (rozdział I; nr 14–21), *Obrzęd przyjęcia poza Mszą świętą* (rozdział II; nr 22–28), *Teksty do wyboru w obrzędach przyjęcia* (rozdział III; nr 29–31).

Na treść wymienionych jednostek struktury księgi składają się zarówno rubryki, jak i bogata euchologia, stanowiąca nie tylko niezbędny element celebracji, ale zawierająca również teologiczny sens sprawowanych obrzędów.

W kontekście polskim (ale nie tylko) szczególnego zauważenia i przemyślenia coraz bardziej domaga się rozdział IV księgi dotyczący „tych, którzy zostali ochrzczeni jako dzieci, ale potem nie otrzymali odpowiedniego pouczenia religijnego ani nie przyjęli bierzmowania i Eucharystii”²². „Chociaż ci dorośli – czytamy w rytuale – nie poznali jeszcze misterium Chrystusa, to jednak ich sytuacja różni się od sytuacji katechumenów tym, że wprowadzono ich już do Kościoła i że przez chrzest zostali dziećmi Bożymi. Ich nawrócenie opiera się na przyjętym już chrzcie,

²⁰ Por. WTP 3.

²¹ Niestety, obydwa wprowadzenia rozpoczynają się od numeru pierwszego, co powoduje utrudnienia w ich cytowaniu. Z tego powodu – w celu nie budzącego wątpliwości przyporządkowania numeracji do przytaczanej treści księgi – w naszym opracowaniu wyodrębniliśmy jako osobną jednostkę „Wprowadzenie teologiczne i pastoralne” (WTP). Natomiast numeracja rozdziału I księgi i rozdziałów kolejnych stanowi kontynuację numeracji drugiego z wprowadzeń. Podobnie jak pierwsze wprowadzenie, również dodatek do księgi (zamieszczony na końcu rytuału) ma osobną numerację.

²² OCWD 295.

którego oddziaływanie powinni następnie rozwinąć”²³. Wskazanie ontycznej różnicy pomiędzy osobami ochrzczoneymi a katechumenami wydaje się niezwykle istotne także we właściwym rozumieniu ruchu neokatechumenalnego, w tym sprawowanej w nim liturgii.

4. STRUKTURA CHRZEŚCJAŃSKIEGO WTajemniczenia DOROSŁYCH

W posoborowym rytuale ustalono, iż obecnie w strukturze wtajemniczenia dorosłych istnieją trzy stopnie („etapy” lub „bramy”), które w inicjacji chrześcijańskiej należy uważać za szczególnie ważne i doniosłe. Odpowiadają im trzy obrzędy liturgiczne: obrzęd przyjęcia do katechumenatu, obrzęd wybrania kandydatów do chrztu i obrzęd sprawowania sakramentów²⁴. Stopnie te prowadzą do kolejnych „okresów” poszukiwania i dojrzewania lub są przez nie poprzedzane.

Pierwszy okres polega na poszukiwaniu podejmowanym przez kandydata, a ze strony Kościoła odpowiada mu działalność ewangelizacyjna i „prekatechumenat”. Kończy się on zaliczeniem do grona katechumenów. Drugi okres, czyli właściwy katechumenat, rozpoczyna się wraz z obrzędem włączenia do grona katechumenów i może trwać kilka lat. W tym czasie katechumen uczestniczy w katechizacji i w obrzędach właściwych temu okresowi. Trzeci okres – jako czas bezpośredniego przygotowania do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, czyli oczyszczenia i oświecenia kandydatów – zazwyczaj pokrywa się z okresem Wielkiego Postu. I wreszcie okres czwarty, który trwa przez cały Okres Wielkanocny, poświęcony jest mistagogii nowo ochrzczoneych, mającej na celu pogłębienie życia sakramentalnego i życia we wspólnocie²⁵.

„Ponieważ okres oczyszczenia i oświecenia – konkludują *Praenotanda* rytuału – przypada zazwyczaj na Wielki Post, a mistagogia na Okres Wielkanocny, całe wtajemniczenie chrześcijańskie powinno mieć charakter paschalny. Wielki Post ma też wywierać największy wpływ na dobre przygotowanie wybranych, a Wigilia Paschalna winna być normalnym terminem udzielania sakramentów wtajemniczenia. Ze względu jednak na potrzeby duszpasterskie istnieje możliwość udzielania tych sakramentów także poza wspomnianym okresem”²⁶. Tę samą strukturę katechumenatu chrzcielnego powtarza *Dyrektorium ogólne o katechizacji*²⁷.

Obrzęd wybrania kandydatów do chrztu, czyli wpisania imienia, normalnie ma miejsce w I Niedzielę Wielkiego Postu, natomiast trzy skrutynia uroczyste sprawuje się w kolejne (tzn. w III, IV i V) niedziele tego okresu, a w razie potrzeby w inne niedziele, lub nawet w dni powszednie. Podobnie, w szczególnych okolicznościach formalne rozpoczęcie okresu oczyszczenia i oświecenia może zostać zmienione:

²³ Tamże.

²⁴ Por. WTP 6.

²⁵ Por. WTP 7. 21–40.

²⁶ WTP 8.

²⁷ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, 88.

nieceo przyspieszone lub/i przełożone na dzień powszedni²⁸. Z kolei obrzędy przekazania odbywane po skrutyniach, od starożytności należące do okresu oczyszczenia i oświecenia, sprawuje się w ciągu tygodnia²⁹. W Wielką Sobotę zaś – jeśli to możliwe – należy dokonać obrzędów bezpośrednio przygotowujących do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia (tzn. obrzędu oddania Symbolu wiary, obrzędu „Effeta” oraz ewentualnie wyboru chrześcijańskiego imienia)³⁰. Jeżeli liczba katechumenów byłaby znaczna, części z nich sakramentów wtajemniczenia można udzielić w dniach Oktawy Wielkanocnej, a nawet w Okresie Wielkanocnym³¹.

Warto tutaj podkreślić, iż jeśli okres oczyszczenia i oświecenia miałby odbyć się poza czasem właściwym (tzn. poza Wielkim Postem), a sakramentów wtajemniczenia – ze względu na poważne okoliczności duszpasterskie – nie udzielano by w Wigilię Paschalną lub w Okresie Paschalnym, to jednak ostatnia faza katechumenatu i poszczególne jej obrzędy muszą być włączone w rok liturgiczny, uwzględniając jego obchody³². Chodzi więc o to, aby – zgodnie ze sprawdzoną od wieków pedagogią Kościoła – również i formacja duchowa w katechumenacie była prowadzona stopniowo i by była świadomie dostosowana teologicznie i obrzędowo do rytmu roku liturgicznego³³. Trudno znaleźć w rocznym cyklu liturgicznym bardziej odpowiedni czas na oczyszczenie i oświecenie katechumenów niż okres Wielkiego Postu; podobnie na mistagogię nowo ochrzczonych – czas lepszy niż Okres Wielkanocny.

Również w przypadku katechumenatu pochrzcielnego (tzn. obejmującego przygotowanie do bierzmowania i Eucharystii dorosłych, którzy przyjęli chrzest jako dzieci, ale nie otrzymali pouczenia w wierze) rytuał ustala, że czas katechezy takich osób należy odpowiednio włączyć w rok liturgiczny. Odnosi się to szczególnie do końcowego etapu katechezy, która zbiega się z Wielkim Postem. W okresie tym należy – między innymi – sprawować z udziałem dorosłych nabożeństwa pokutne jako przygotowanie do sakramentu pokuty³⁴. Tak samo, gdy chodzi o dzieci nie ochrzczone, które osiągnęły wiek katechizacyjny: wskazane jest, aby – o ile to możliwe – ostatni okres ich przygotowania do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia przypadał na Wielki Post, a chrzest, bierzmowanie i Eucharystia były udzielone w Wigilię Paschalną³⁵.

²⁸ Por. WTP 51–52. 25; OCWD 133–180.

²⁹ Por. WTP 53; OCWD 181–192.

³⁰ Por. OCWD 193–205.

³¹ Por. WTP 55. 58.

³² Por. WTP 58–59. 61. Współczesną liturgię katechumenatu dorosłych, jak również wielkanocny okres mistagogii bardzo szczegółowo przedstawia: C. Krakowiak, *Katechumenat...*, dz.cyt., 295–363. 408–417; zob. także: A. Nocent, *Iniziazione cristiana*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, Cinisello Balsamo 1990, 686–691; tenże, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, w: *Anamnesis*, t. 3,1: *La liturgia, i sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*, red. A.J. Chupungco, Genova 1989, 74–86.

³³ Zob. A. Sielepin, *Stawać się uczniem Chrystusa w czasie*, *Anamnesis* 9 (1996–1997) 2, 31–33.

³⁴ Por. OCWD 303; zob. A. Sielepin, *Katechumenat pochrzcielny*, *Anamnesis* 12 (1997–1998) 1, 49–53. Katechumenat pochrzcielny dorosłych („katechumenat ponowny”) we współczesnych dokumentach katechetycznych (w szerszym kontekście przedstawienia form katechezy dorosłych w Polsce) omawia R. Czekalski, *Formy katechezy dorosłych w Polsce – realizacja, możliwości, projekty*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, 142–144.

³⁵ Por. OCWD 310.

5. INSTRUKCJA EPISKOPATU POLSKI W ZWIĄZKU Z WPROWADZENIEM OBRZĘDÓW CHRZEŚCJAŃSKIEGO WTajemNICZENIA DOROSŁYCH

W Instrukcji dla duchowieństwa z 9 maja 1989 r., wprowadzającej w Polsce posoborowy rytuał chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, postanowiono, iż „przygotowanie katechumenów do chrztu powinno [...] obejmować: przekazanie zasad wiary i moralności, wprowadzenie w praktykę modlitwy osobistej i świadomego uczestnictwa w liturgii, wprowadzenie w praktykę życia chrześcijańskiego [oraz] kształtowanie postawy apostołskiej i współdziałania w ewangelizacyjnej misji Kościoła”³⁶.

W dokumencie Episkopat Polski przypominał, że „księga *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* wprowadza na nowo w życie Kościoła katechumenat i szereg obrzędów z nim związanych”³⁷. Biskupi postanowili, iż „duszpasterze mają obowiązek dokładnie poznać zawartość tej księgi”. Obrzędy powinny być również „starannie wyłożone w seminariach duchownych”. Winny stać się też „przedmiotem studium duchowieństwa w czasie konferencji rejonowych i dekanalnych, a także specjalnych sympozjów”³⁸. Wydaje się, że wymóg ten, wypełniany w pierwszych latach po ukazaniu się w Polsce rytuału, obecnie rzadko jest realizowany, z wyjątkiem specjalnych okoliczności, jak choćby obchodzona w ubiegłym roku 1050. rocznica chrztu Polski, kiedy to podczas sympozjów i zjazdów podejmowano problematykę chrzcielną, w tym temat katechumenatu i chrztu dorosłych.

„Przygotowaniem dorosłego do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego – czytamy dalej w Instrukcji – powinien kierować kapłan. W niektórych wypadkach konieczna będzie pomoc świeckich katechetów. Dlatego w skali diecezjalnej – stwierdzili biskupi – należy zatroszczyć się o formację takich katechetów, którzy mogliby przygotować dorosłych do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego”³⁹.

Gdy chodzi o program przygotowania do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia, to „musi być dostosowany do poziomu umysłowego i wiedzy religijnej kandydata. Są katechumeni, którzy dość dobrze znają zasady wiary katolickiej i tacy, którzy wiedzą bardzo niewiele. W okresie przygotowania dorośli katechumeni powinni dobrze przyswoić sobie naukę Kościoła dotyczącą prawd wiary i moralności w zakresie podanym w katechizmach dla dorosłych”⁴⁰.

Biskupi postulowali także utworzenie w Polsce ośrodków katechumenalnych. Zwłaszcza „w miastach, w których jest większa liczba dorosłych kandydatów do chrztu, należy dążyć do zorganizowania dla nich wspólnego katechumenatu przy wybranym kościele. Podobnie, może się okazać potrzeba powołania takiego ośrodka w dekanatach”⁴¹. Po latach z satysfakcją należy odnotować powstanie takich centrów w kilku polskich diecezjach.

³⁶ IEP 2.

³⁷ IEP 3.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ IEP 4.

⁴⁰ IEP 5.

⁴¹ IEP 6.

W Instrukcji podkreślono, że „wymaganie należytego przygotowania odnosi się także do dorosłych kandydatów do sakramentu bierzmowania. Dotyczy to zwłaszcza tych, którzy mają przyjąć bierzmowanie po okresie zaniedbań w życiu religijnym. Są to nierzadko także kandydaci do sakramentu małżeństwa. Kapłan odpowiedzialny za przygotowanie kandydata powinien dołożyć starań, by z właściwym zrozumieniem mógł podjąć i wypełnić zadania wynikające z przyjętego sakramentu”⁴².

Również w okresie mistagogii nowo ochrzczonym i bierzmowanym powinni pomagać duszpasterze, chrzestni i świadkowie oraz cała wspólnota wiernych, w tym zwłaszcza mniejsze wspólnoty i grupy istniejące na terenie parafii⁴³. „Należy zadbać – postulują biskupi polscy – o pełne włączenie nowo ochrzczonych i bierzmowanych w życie miejscowego Kościoła, jaki stanowi parafia. Doświadczenie uczy, że ci, którzy zostali starannie przygotowani do sakramentów wtajemniczenia i włączeni w dynamiczną wspólnotę wiernych, stają się gorliwymi chrześcijanami. Ci zaś, których przygotowanie było powierzchowne i byli pozbawieni specjalnej opieki, po przyjęciu chrztu i bierzmowania, niejednokrotnie oddalają się od Kościoła”⁴⁴.

W trosce o formację zarówno katechumenów, jak i ochrzczonych, Episkopat Polski postanowił, że elementy wtajemniczenia chrześcijańskiego, które wskazuje posoborowy rytuał, mają znaleźć szerokie zastosowanie w różnych formach katechizacji. Katecheza „powinna nie tylko przekazywać prawdy wiary, ale również zapraszać do pełnienia dobrych uczynków i całego postępowania zgodnego z zasadami moralności chrześcijańskiej, wprowadzać w życie modlitwy, a także budzić postawę apostołską. Należy również często wracać do katechezy typu mistagogicznego i przypominać wiernym znaczenie sakramentów, które przyjęli. Nowa księga powinna stać się źródłem inspirującym nowe formy katechizacji i współdziałania wiernych w życiu i zadaniach Kościoła lokalnego”⁴⁵.

6. ZAKOŃCZENIE

Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych to księga wciąż nie odkryta. Tymczasem zaproponowany w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* katechumenat dorosłych, czy też katechumenat pochrzcielny winny stać się stałą formą duszpasterstwa. Ich celem jest doprowadzenie osób dorosłych do dojrzałej wiary i świadomego i pełnego uczestnictwa w Misterium Paschalnym Chrystusa⁴⁶.

⁴² IEP 7.

⁴³ Por. IEP 8.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ IEP 11–12.

⁴⁶ Por. *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, 17–18. 61; *Instrukcja o katechumenacie i ponownym katechumenacie dorosłych*, w: *Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość. XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego*, red. H. Seweryniak, Płock 2015, 514–515. Wnioski zawarte w zakończeniu niniejszego opracowania zostały sformułowane jako wytyczne przytoczonej instrukcji dla Diecezji Płockiej, przygotowanej przez Komisję ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów XLIII Synodu Diecezji Płockiej, odbywającego się w latach 2012–2015.

Katechumenat nie może ograniczać się jedynie do nauczania się głównych prawd wiary i podstawowych zasad moralnego postępowania. Istnieje pokusa takiego potraktowania katechumenatu zwłaszcza w sytuacji, gdy w parafii o chrzest prosi jedna osoba. Tymczasem katechumenat ma prowadzić katechumena do spotkania i nawiązania relacji z Jezusem Chrystusem oraz do osobistego wyznania wiary i zgodnego z nią życia. Stąd wtajemniczenie chrześcijańskie katechumenów winno dokonywać się stopniowo w społeczności wiernych. Optymalna sytuacja ma miejsce wówczas, gdy wtajemniczanie kandydatów dokonuje się – obok formacji we wspólnocie parafialnej – także w specjalnych ośrodkach katechumenalnych prowadzonych przez delegowanych przez biskupa prezbiterów i wspieranych przez wspólnotę ewangelizacyjną.

Wskazane jest, aby przygotowanie katechumenalne trwało – jak niegdyś w starożytności chrześcijańskiej – od 2 do 3 lat. Nawet w nadzwyczajnych sytuacjach nie powinno trwać krócej niż jeden rok. Okresem intensyfikacji katechumenatu jest czas Wielkiego Postu bezpośrednio poprzedzający Wigilię Paschalną, podczas której katechumen ma przyjąć sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego.

Program katechumenatu musi uwzględniać stopień duchowego rozwoju kandydata do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, a w formacji katechumenalnej zawsze należy stosować *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, zachowując wskazane w posoborowej księdze okresy poszukiwania i dojrzewania oraz kolejne stopnie katechumenatu. Poszczególnym stopniom i okresom katechumenatu towarzyszą stosowne obrzędy.

Zgodnie z posoborowym rytuałem również duszpasterstwo dorosłych osób, ochrzczonych jako dzieci, które jednak nie otrzymały odpowiedniego wychowania religijnego i pogłębienia w wierze, powinno – z uwzględnieniem przyjętego przez nie sakramentu chrztu – zawierać elementy katechumenatu dorosłych. Dotyczy to w szczególności dorosłych, którzy zostali kiedyś ochrzczeni, ale nie przeżyli pogłębienia w wierze lub ich wiara osłabła albo stracili ją całkowicie, a teraz pragną przyjąć bierzmowanie i Eucharystię lub zawrzeć sakrament małżeństwa.

Katechumenatem pochrzcielnym powinny zostać objęte także dzieci. Istotną jego formą jest bez wątpienia katecheza szkolna i parafialna. Nie wystarczy jednak praktyka samego tylko przekazywania i sprawdzania wiadomości religijnych w przygotowaniu dzieci i młodzieży w wieku szkolnym do przyjmowania kolejnych sakramentów świętych. Konieczne jest autentyczne wtajemniczenie chrześcijańskie, dokonujące się zarówno w rodzinie, jak i poprzez katechumenat we wspólnocie Kościoła⁴⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Instrukcja o katechumenacie i ponownym katechumenacie dorosłych*, w: *Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość. XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego*, red. H. Seweryniak, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2015, 514–515.
Katechizm Kościoła Katolickiego, II wydanie poprawione, Poznań: Pallottinum 2002.

⁴⁷ Por. KKK 1231.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja dla duchowieństwa w związku z wprowadzeniem obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin: Polihymnia 1999, 26–30.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań: Pallottinum 1998.
- Konstytucja o liturgii świętej „*Sacrosanctum Concilium*”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań: Pallottinum 2002, 48–78.
- Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Pallottinum, Poznań 2001, 189–216.
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1988.
- Ordo initiationis christianae adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.
- Rituale Romanum*. Editio Princeps (1614). Edizione anastatica, introduzione e appendice, red. M. Sodi, J. J. Flores Arcas, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2004.
- Sacra Congregatio Rituum, *Decretum Generale. Ordo Baptismi adultorum in varios gradus distribuitur; per quos catechumeni, progrediente instructione usque ad Baptismum perducuntur*, Acta Apostolicae Sedis 54 (1962), 310–311.
- Sacra Congregatio Rituum, *Ordo Baptismi adultorum per gradus Catechumenatus dispositus*, Acta Apostolicae Sedis 54 (1962), 312–338.

*

- Brzeziński D., *Chrześcielny wymiar roku liturgicznego: od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych i współczesnych*, w: *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. A.M. Wyrwa, J. Górecki, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk 2015, 79–105.
- Brzeziński D., *Katechumenalny i mistagogiczny charakter roku liturgicznego. Historia i teraźniejszość*, *Studia Theologica Varsaviensia* 47 (2009) 1, 27–47.
- Czekalski R., *Formy katechezy dorosłych w Polsce – realizacja, możliwości, projekty*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2006, 133–145.
- Kulbacki P., *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin: Polihymnia 2013.
- Krakowiak C., *Reforma liturgii chrztu dorosłych z 1962 roku*, w: *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Durak, Warszawa: Wydawnictwo Akademii teologii Katolickiej 1998, 236–258.
- Krakowiak C., *Katechumenat chrześcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Michalak J., *Zarys liturgiki*, Płock: Instytut Wyższej Kultury Religijnej w Płocku 1939.
- Nocent A., *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, w: *Anamnesis*, t. 3,1: *La liturgia, i sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*, red. A.J. Chupungco, Genova: Marietti 1989, 9–131.
- Nocent A., *Iniziazione cristiana*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1990, 678–695.
- Sielepin A., *Katechumenat pochrześcielny*, *Anamnesis* 12 (1997–1998) 1, 45–56.
- Sielepin A., *Stawać się uczniem Chrystusa w czasie*, *Anamnesis* 9 (1996–1997) 2, 29–34.

THE RITE OF CHRISTIAN INITIATION OF ADULTS – AN UNDISCOVERED BOOK

Summary

In the Constitution on the Sacred Liturgy “*Sacrosanctum Concilium*”, Council Fathers of Vatican II marking the direction of liturgical renewal, stated that in the Western Church “the catechumenate for

adults, comprising several distinct steps, is to be restored. ... By this means the time of the catechumenate, which is intended as a period of suitable instruction, may be sanctified by sacred rites to be celebrated at successive intervals of time" (SC 64). Furthermore, the authors of the Constitution decided that "both the rites for the baptism of adults are to be revised: not only the simpler rite, but also the more solemn one, which must take into account the restored catechumenate" (SC 66).

The fulfillment of the postulates of the Vatican II was the proclamation of a new ritual "*Ordo initiationis christianae adultorum*" in 1972. Thus, in 2017 it has been 45 years since the Latin editio typica was promulgated and 30 years since the Polish edition of the rite was published. The document entered into force by the decision of the Episcopate of Poland on May 14th, 1989.

Despite the passing years, this post-conciliar document remains practically unknown and is rarely used in liturgical, catechetical and pastoral praxis in Poland. It refers mostly to catechumenate but also, to a lesser extent, to the practice of granting sacraments of Christian initiation for adults.

It might be suspected that the "fortunate reason" for such a state of affairs is the fact that the sacrament of baptism is commonly received in Poland by infants and a very small minority of adults prepare for the sacrament of Christian initiation. It does not imply, however, that the baptized possess a mature Christian formation and basic religious knowledge despite attending classes of religious education in schools and parishes. There is an urgent need for post-baptismal catechumenate, also known as deutero-catechumenate or repeated catechumenate.

The "Rite of Christian Initiation of Adults" is still an undiscovered document. However, catechumenate of adults or post-baptismal catechumenate suggested by the "Rite of Christian Initiation of Adults" should be a regular form of pastoral practice. Its aim is to lead adults to mature faith and conscious participation in the Paschal Mystery of Christ.

The article offers a presentation and rereading of the post-conciliar document which still awaits to be rediscovered in both parish and special pastoral practice as well as in liturgy, especially in the annual liturgical celebrations.

Key words: Christian initiation of adults, catechumenate, post-baptismal catechumenate, mystagogy

Nota o Autorze

Ksiądz **Daniel BRZEZIŃSKI** – prezbiter diecezji płockiej, dr hab. nauk teologicznych, dr liturgiki, profesor i senator Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, profesor w Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie, przewodniczący Komisji Liturgicznej Diecezji Płockiej; e-mail: danbr@op.pl

KS. MATEUSZ POTOCZNY

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

PRAXIS I TEOLOGIA CHRZTU W LITURGICZNEJ TRADYCJI SYRO-ORIENTALNEJ

Słowa kluczowe: chrzest, misterium, sakrament, Kościół Wschodu, tradycja syro-orientalna

1. Wstęp. 2. Początki misterium chrztu w tradycji syro-orientalnej. 2.1. *Acta Thomae*. 2.2. *Didascalia Apostolorum*. 3. Ojcowie – liturgiści. 3.1. Efreem Syryjczyk. 3.2. Narsaj z Nisibis. 4. Misterium chrzcielne w myśli patriarchy Tymoteusza II. 5. Aktualne ordo chrzcielne Kościoła Wschodu i jego teologia. 6. Zakończenie

1. WSTĘP

Dla wszystkich chrześcijan, bez względu na denominację, sakrament¹ chrztu świętego pozostaje podstawowym elementem życia chrześcijańskiego. Choć teologiczna ekspresja w każdej z tradycji liturgicznych wypracowała własne rozumienie i terminologię sakramentalną, to jednak wydaje się, że dla wszystkich oczywista jest prawda zawarta w KPK kan. 849 nazywająca chrzest „bramą sakramentów”. Praktyka liturgiczna i związana z nią teologia chrzcielna bogata jest w pełne symboliki gesty i obrazy, z których część stanowi wspólne dziedzictwo całego Kościoła Chrystusowego, niektóre zaś są fenomenami obecnymi w konkretnych wspólnotach Kościołów apostoelskich i stanowią oryginalne odniesienie do mentalności i kultury ludzi będących podmiotami konkretnej liturgii.

¹ Należy pamiętać, że rozumienie sakramentu w Kościele Wschodu jest nieco inne niż w Kościele rzymskim. Etymologicznie słowo *rāzā* jest bliższe greckiemu *μυστήριον* – „misterium” niż łacińskiemu *sacramentum* i najczęściej bywa rozumiane jako akt Kościoła, transcendentny wobec konkretnego momentu historycznego. W akcie tym uobecnia się zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa i ukierunkowuje się ono na eschatologiczne powtórne przyjście Pana. Dzięki uczestnictwu w tak pojętym misterium chrześcijanin otrzymuje udział w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa oraz zadatek życia w przyszłym Królestwie. Por. B. Soro, *Understanding Church of the East Sacramental Theology: The Theodorian Perspective*, w: J. Marte, G. Wilflinger, *Syriac Dialogue. Fourth Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition*, Vienna 2001, 22–23; Ch. Baumer, *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, London 2016, 119–122.

Kościół należący do syro-orientalnej rodziny liturgicznej² stanowi niezwykle ciekawy materiał badawczy w przestrzeni sakramentologii liturgicznej. Wynika to z faktu, że są one przedstawicielami autentycznie azjatyckiego chrześcijaństwa, w dużej mierze ukształtowanego w środowisku semickim poza granicami Imperium Rzymskiego, przez co zachowały wyjątkowe elementy liturgiczne i teologiczne³. Misterium chrztu świętego (*rāzā d-m' mādā qudšā*), dzięki wielkim komentatorom liturgii, zyskało tu niezwykle bogatą metaforykę interpretacyjną⁴.

Przedmiot niniejszego studium stanowi refleksja nad praktyką liturgiczną oraz teologią, jakie rozwinęły się w przestrzeni starożytnej i czcigodnej tradycji wschodnio-syryjskiej.

2. POCZĄTKI MISTERIUM CHRZTU W TRADYCJI SYRO-ORIENTALNEJ

Udzielanie chrztu świętego jako wyraz włączenia nowego członka do wspólnoty Kościoła od samego początku było dla chrześcijan oczywistą odpowiedzią na wezwanie Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Z przekazów biblijnych wiemy, że ten nakaz Pana Jezusa uczniowie realizowali niemal natychmiast po wydarzeniach paschalnych, a jego przyjęcie było warunkiem *sine qua non* otwarcia nowemu uczniowi Chrystusa bram wiary⁵. Jednakże dane dotyczące pierwotnej praktyki liturgicznej są dosyć skromne. Bazując na posiadanych informacjach, należy stwierdzić, że materialnie ów pierwotny chrzest składał się z całą pewnością z dwóch komponentów: zanurzenia w wodzie oraz wypowiedzenia formuły trynitarniej (por. Dz 8, 38–39). Czy obrzęd zawierał jeszcze inne czynności rytualne? Wiemy, że w niektórych przypadkach bezpośrednio po chrzcie na neofitę nakładano ręce (zob. Dz 19, 1–6). Ponadto w Kościele Apostołów chrztu udzielano w różnorodnych okolicznościach zarówno ludziom dorosłym (Dz 8–10), jak i całym rodzinom (Dz 16, 29–33)⁶. Jednocześnie warto zaznaczyć, że już wtedy chrzest zyskiwał różne interpretacje symboliki teologicznej. Zgodnie z przekazem Ewangelii św. Jana chrzest niósł w sobie przesłanie pneumatologiczne i był traktowany jako nowe narodzenie z wody i Ducha Świętego (por. J 3, 5). Z kolei u św. Pawła, którego znawca tematyki Everett Ferguson nazywa centralną postacią naukowej refleksji nad teologią chrztu, na pierwszy plan wyłania się chrystologiczny aspekt tegoż misterium, którego głów-

² Do syro-orientalnej rodziny liturgicznej należą dziś: Asyryjski Kościół Wschodu, Kościół Chaldejski oraz Kościół Syromalabarski. Ze względu na fakt, iż wierni tej tradycji nie potępili Nestoriusza do dziś bywają oni błędnie nazywani nestorianami. Charakterystyczne elementy liturgiczne tych wspólnot zob. M. Potoczny, *Rodziny liturgiczne chrześcijańskiego Wschodu – panorama*, Teologia i Człowiek 25 (2014) 1, 172–174.

³ Por. S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Kottayam 1979, 1.

⁴ Zob. S. Brock, *Some Important Baptismal Themes in the Syriac Tradition*, The Harp 4 (1991), n. 1, 2, 3, 189–214.

⁵ M. Righetti, *Storia liturgica*, Vol. IV, *I sacramenti – i sacramentali*, Milano 2014³, 28.

⁶ Por. L. Arangassery, *Holy Baptism in the Syriac East*, Santa 2010, 11–12.

nymi cechami charakterystycznymi są wszczepienie wierzącego w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz w Jego mistyczne ciało, tj. Kościół⁷. Zatem biblijna symbolika widziałaby w źródle chrzcielnym zarówno łono nowego życia, jak i grób dla starego człowieka, będący przygotowaniem do zmartwychwstania z Chrystusem. Stefano Parenti zauważa, że Kościoły syryjskie ukształtowały swoją chrzcielną wizję w odniesieniu do obu tych interpretacji teologicznych⁸.

Należy przyjąć, że w okresie tzw. improwizacji liturgicznej, poprzedzającej kodyfikację, kształtujący się obrzęd sakramentalny z całą pewnością przybierał liczne formy i to nie tylko w zestawieniu różnych tradycji liturgicznych, ale również w ramach tylko jednej, czego świadectwa znajdujemy już w najstarszych pismach patrystycznych syryjskiego Orientu⁹. Przekazy z II w. wskazują na dwa istotne elementy udzielania chrztu:

- a) namaszczenie olejem,
- b) zanurzenie w wodzie.

Element namaszczenia w niektórych Kościołach dość szybko zastąpił wcześniejszy gest włożenia rąk i chociaż wydaje się, że był on orientalnego pochodzenia heterodoksyjnego, Paul Kadicheeni zauważa, że nigdy nie został potępiony przez autorów ortodoksyjnych¹⁰.

Z powyższymi elementami z całą pewnością związane były również elementy katechetyczne o zabarwieniu chrystologicznym, mające na celu zapoznanie katechumena i neofity z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa. Jednakże trzeba pamiętać, że te pierwotne formy udzielania sakramentu były dalekie od bogatych form celebracyjnych, jakie na przestrzeni wieków rozwinęły się w różnych tradycjach liturgicznych¹¹. Sięgając do najstarszych tekstów syryjskiej chrześcijańskiej starożytności, łatwo się przekonać jak różnorodne były praktyki chrzcielne i związana z nimi symbolika teologiczna. Do dziś zachowało się wiele istotnych z punktu widzenia podjętej tematyki tekstów źródłowych, które traktują o różnych aspektach syryjskiego misterium chrztu świętego. W dalszej części opracowania ograniczymy się do przywołania jedynie kilku najistotniejszych przekazów patrystycznych oraz późniejszych, które istotnie wpłynęły na ukształtowanie się rytu i teologii sakramentu.

Do najstarszych spisanych świadectw liturgicznych wschodnio-syryjskiej starożytności z całą pewnością należą dwa dokumenty znane jako *Acta Thomae* i *Didascalia Apostolorum*. Niektórzy autorzy wskazują, że to właśnie w tych źródłach należy szukać obrzędowego wzorca przyjętego i dopracowanego później przez Kościół Wschodu¹².

⁷ Por. E. Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009, 165.

⁸ Por. S. Parenti, *L'iniziazione cristiana in Oriente*, w: *Scientia liturgica: manuale di liturgia*, Vol. 4: *Sacramenti e Sacramentali*, ed. A.J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, 52.

⁹ Por. S.E. Myers, *Initiation by Anointing in Early Syriac-Speaking Christianity*, *Studia Liturgica* 31 (2001) 152.

¹⁰ Zob. P.B. Kadicheeni, *The Mystery of Baptism in „The Causes of the Seven Mysteries of the Church” of Timothy II Nestorian Patriarch (1318–1332)*, Roma 1972, 5.

¹¹ Por. M. Righetti, dz.cyt., 29.

¹² Zob. B.D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot 2015, 71.

2.1. *ACTA THOMAE*

Apokryficzny tekst *Dzieje Świętego Tomasza Apostoła* (*Acta Thomae*) napisany został prawdopodobnie w III w. i należy do najważniejszych pism związanych z osobą św. Tomasza. Choć zachował się głównie w wersji greckiej, to bez wątpienia należy do dziedzictwa tradycji syryjskiej. Oprócz informacji dotyczących misji świętego zawiera on również teksty liturgiczne, rzucające światło m.in. na najbardziej pierwotne praktyki chrzcielne ówczesnych Syryjczyków¹³. W podaniu pięciokrotnie prezentowany jest chrzest udzielany przez apostoła: indyjskiemu królowi Guandaphurowi, kobiecie opętanej przez demona, Mygdonii, Sifuirowi i Vizanowi. W każdym przypadku obrzęd ten jest nieco inny¹⁴.

Ponieważ cały obrzęd określa się w apokryfie terminem „pieczęć” (gr. σφραγῖδα; syr. *hatmā*, *rušmā*), co w teologii najczęściej odnosi się do symboliki oleju i związanego z nim działania Ducha Świętego¹⁵, wydaje się, że już w tym czasie namaszczenie miało u Syryjczyków centralne znaczenie chrzcielne¹⁶. Ponieważ jedynie w syryjskim rękopisie *Dziejów Tomasza* jest mowa o chrzcie z wody, a tekst grecki mówi jedynie o oleju, niektórzy badacze sugerują, że w najwcześniejszym, niespisanym jeszcze *taksā*¹⁷ omawianej tradycji woda była co najwyżej elementem opcjonalnym (*sic!*), do istoty zaś miało należeć jedynie namaszczenie, będące swoistym „aktem własności” wypisanym przez Kościół w imieniu Boga na nowym członku wspólnoty¹⁸. Choć w opisie chrztu króla Gundaphara namaszczenie następowało po *immersio*¹⁹, to jednak wydaje się, że nie jest to pierwotny obrzęd syryjski (taka sekwencja może być wynikiem dodatków późniejszej redakcji)²⁰. Sebastian Brock zauważa, że w tradycjach syryjskich namaszczenie udzielane po obrzędzie zanurzenia nie było znane do V w.²¹ i dlatego jako prawdopodobną strukturę obrzędu sprawowanego w czasie redakcji tekstu należy raczej wskazać tę z opisu chrztu niejakiej Mygdonii, gdzie sekwencja czynności wygląda następująco:

¹³ J.W. Childers, *Thomas Acts of*, w: S.P. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, L. Van Rompay, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, 410. W chrześcijańskiej Syrii pierwszych wieków powstawały liczne „żywoty” apostołów, które nazywa się wspólnym tytułem *Syryjskie* lub *Apokryficzne Akta Apostołów*, na które składały się historie Piotra, Pawła, Jana i innych. Jednakże najważniejszym z tych dokumentów był niewątpliwie prezentowany zbiór opowiadań o św. Tomaszu. Por. M.E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2007, 55.

¹⁴ Zob. B.D. Spinks, dz.cyt., table 2.1, 22.

¹⁵ Zob. K.O. Sandnes, *Seal and Baptism in Early Christianity*, w: D. Hellholm, T. Vegge – in., *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism*, Berlin 2011, 1457. Zob. J. Payne Smith (Mrs. Margoulouth), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903 164, 536; R. Romizi, *Greco antico. Vocabolario greco-italiano etimologico e ragionato*, Bologna 2007³, 1288.

¹⁶ Por. E. Ferguson, dz.cyt., 430, 434–435; M.E. Johnson, dz.cyt., 58.

¹⁷ *Taksā* – odpowiednik łacińskiego *ordo*. W niniejszym opracowaniu będziemy się posługiwali zamiennymi obydwojma terminami.

¹⁸ S.E. Myers, art.cyt., 150. Por. S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Kottayam 1979, 24–25.

¹⁹ Zob. B.D. Spinks, dz.cyt., 20–21.

²⁰ Por. E. Ferguson, dz.cyt., 429–435.

²¹ S. Brock, *The Holy Spirit...*, dz.cyt., 2.

- a) namaszczenie przedchrzcielne,
- b) chrzest,
- c) Eucharystia²².

Obecność innych namaszczeń chrzcielnych w *Dziejach* wydaje się efektem późniejszych dodatków. Gabriele Winkler dowodzi, że praktykowanie namaszczeń chrzcielnych było u Syryjczyków procesem kształtującym się w sposób linearny. Jako pierwsze pojawiło się namaszczenie przedchrzcielne polegające na naznaczeniu głowy. Z czasem dołączono drugie, bezpośrednio poprzedzające chrzest, podczas którego namaszczone było całe ciało kandydata. Jako ostatnie miało pojawić się w praktyce Kościoła Wschodu namaszczenie następujące po obmyciu z wody²³. Warto zwrócić uwagę na przekazany w narracji fakt, zgodnie z którym obmycie chrzcielne miało dokonywać się w ósmym dniu od rozpoczęcia obrzędu, co może stanowić analogię z żydowską praktyką obrzezania²⁴. W prezentowanym apokryfie obrzędowi chrztu towarzyszyła również obecność młodzieńców z lampami, co z całą pewnością miało symbolizować oświecenie chrzcielne²⁵, oraz modlitwa zawierająca epiklezę:

Przyjdź, o święte imię Mesjasza; przyjdź, mocy łaski z wysoka; przyjdź, doskonałe miłosierdzie; przyjdź, najwspanialszy darze; przyjdź, rozdzielający błogosławieństwo; przyjdź, objawiający ukryte tajemnice; przyjdź, matko siedmiu domów, których odpoczynek był w ósmym; przyjdź, zwiastunie pojednania i przemów do tych młodych; przyjdź, o Duchu świętości, i oczyść ich nerki i serca²⁶.

2.2. DIDASCALIA APOSTOLORUM

Kolejny istotny dokument, na którym opiera się liturgiczne dziedzictwo syryjskiego Orientu, to pochodzące z pierwszej połowy III w. *Didascalia Apostolorum*, znane jako *Katolicka nauka dwunastu Apostolów i świętych uczniów Zbawiciela naszego*²⁷. Choć nie znajdujemy tu samodzielnego traktatu o obrzędach chrzcielnych, to jednak dzieło to rzuca światło na praktyki inicjacyjne wschodniej Syrii pierwszych wieków. Komentując ów tekst, E. Ferguson zauważa, że i tu zanurzenie chrzcielne poprzedzone było namaszczeniem. Praktyka chrzcielna przewidywała tu pierwsze namaszczenie, którego dokonywał biskup na głowie kandydata (symbolika nawiązywała do starotestamentalnych namaszczeń kapłanów i królów), oraz namaszczenie całego ciała poprzedzające *immersio*. Zgodnie z przekazem namaszcze-

²² Zob. *Apocryphal Acts of the Apostles*, t. 2, ed. By W. Wright, London 1871, 258.

²³ Por. G. Winkler, *The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications*, w: M.E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995, 66.

²⁴ Zob. *Apocryphal Acts of the Apostles*, t. 2, dz.cyt., 166. Por. B.D. Spinks, dz.cyt., 21. Analogia obrzezania pojawia się często w syryjskiej symbolice chrzcielnej. Będziemy do niej nawiązywać w dalszej części opracowania.

²⁵ S.E. Myers, art.cyt., 153.

²⁶ *Apocryphal Acts of the Apostles*, t. 2, dz.cyt., 166–167.

²⁷ Zob. F. Drączkowski, *Didaskalia Apostolskie* w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, 1303–1304.

nia całego ciała kobiet miały dokonywać inne kobiety, najlepiej diakonisy, a jedynie w razie ich braku zadanie to spoczywało na szafarzu sakramentu (rozdz. 16)²⁸.

Obrzędy chrzcielne w *Didascalia Apostolorum* bogate są już w symbolikę teologiczną. Podkreśla się tu fakt skuteczności sakramentu w gładzeniu każdego grzechu. Nie jest on jedynie jedną z form oczyszczenia, jakie znali Żydzi, gdyż jego skutki są całkowite i nieodwołalne. Jednakże już wówczas podkreślano, że łaska chrzcielna jest jednorazowa, tzn. że człowiek nie mógł zgrzeszyć po ich przyjęciu, gdyż ten, kto ciężko grzeszy po chrzcie, skazuje się na Gehennę ognia. Autor narracji jako przykłady grzechów śmiertelnych, które popełnione po chrzcie nie mogą zostać zmyte przez „wszelką wodę na ziemi” wymienia zdradę małżeńską i cudzołóstwo²⁹.

Warto zauważyć, że w obydwu zaprezentowanych świadectwach istotne znaczenie podczas chrztu przypisuje się namaszczeniu. Również w innych źródłach tego okresu znajdujemy informacje mówiące, że to właśnie dzięki tej symbolicznej czynności możemy nazywać się chrześcijanami³⁰. Ponadto waga, jaką przypisuje się tu olejowi namaszczenia, z całą pewnością wpłynęła na ukształtowanie się w późniejszym okresie namaszczenia następującego po *immersio*³¹.

Sebastian Brock wyjaśnia powód, dla którego do pierwotnie istniejącego namaszczenia przedchrzcielnego dodano z czasem kolejne, które bezpośrednio poprzedzało obmycie chrzcielne. Autor zwraca uwagę, że nie tylko kontakt z innymi tradycjami liturgicznymi, w których to przedchrzcielne namaszczenie miało charakter ochronny i było egzorcyzmem, wpłynął na ponowne przemyślenie znaczenia namaszczenia w Kościele Wschodu. Chodziło tu także o praktyczny rozdział funkcji przy pierwotnym namaszczeniu: biskup namaszczał czoło kandydata, a diakon/diakonisa całe ciało³². Antiocheńskie *Konstytucje Apostolskie* z końca IV w. ukazują ukształtowany już ryt, w którym namaszczenia poprzedzające chrzest wiążą się z łaską „odpuszczenia grzechów”, a to, które następuje po obmyciu z wody, jest ściśle związane z działaniem Ducha Świętego i symbolizuje „pieczęć przymierza” (gdzie w pewnym sensie możemy dopatrywać się embrionalnego stadium tego, co w katolickiej teologii nazywa się sakramentem bierzmowania)³³. Wykształcenie się tego namaszczenia, zdaniem Brocka, jest naturalnym powrotem do pierwotnego znaczenia pierwszego namaszczenia przedchrzcielnego, tj. wspomnianego już wy-

²⁸ E. Ferguson, dz.cyt., 438–439.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. Theophilus, *Ad Autolycus* 12 w: *Ante-Nicene Fathers. Theophilus to Autolycus*, t., ed. by 2, M. Dods, Grand Rapids 1956, 92. W języku syryjskim występuje tu swoista gra słów: chrześcijanin to nie tylko *kristiānā*, ale także *mšihāyā*, z kolei namaszczenie to *mšihutā*, a olej to *mešhā*, a nasz Pan Jezus Chrystus to *māran yišu' mšihā*.

³¹ W wielu tradycjach – także zachodniosyryjskiej – rozróżnia się materię namaszczenia przedchrzcielnego i pochrzcielnego. Autorzy na wzór praktyki greckiej mówią, że do tego pierwszego używano oleju zwanego *elaion*, a do drugiego *myron*. Jednakże w tradycji syro-orientalnej jest mowa jedynie o oleju oliwnym. Por. S. Brock, *The Holy Spirit...*, dz.cyt., 25.

³² Por. tamże.

³³ Por. M.J. Birnie, *Baptism, Confirmation and Eucharist in the Church of the East*, w: J. Marte, G. Wilflinger, *Syriac Dialogue. Fourth...*, dz.cyt., 69. O symbolice trzech namaszczeń powiemy w części prezentującej współczesny obrzęd chrzcielny tradycji syro-orientalnej.

żej „aktu własności”³⁴. Sam autor przestrzega jednak przed zbyt europejskim podejściem do kwestii namaszczenia i związanej z nim symboliki działania Ducha Świętego. Brock, odwołując się do stwierdzenia Filoksena z Mabbug, przypomina, że każdy chrześcijanin otrzymuje Ducha Świętego z oleju i wody; zatem błędnym jest stosowanie tu zachodniego klucza, polegającego na rozdzieleniu misterium chrzcielnego na chrzest i bierzmowanie. Autor zauważa, że woda i olej w sakramencie chrztu tradycji syryjskich równoważą się tak, jak słowa ustanowienia i epikleza w liturgii eucharystycznej³⁵.

3. OJCOWIE – LITURGIŚCI

W pierwotnym stadium liturgia syryjska wschodnia i zachodnia rozwijała się według wspólnych źródeł i często odwoływała się do tych samych paradygmatów. Ojcowie syryjscy pierwszych wieków dość często nawiązywali w swoich pismach do symboliki chrzcielnej.

3.1. EFREM SYRYJCZYK

Z całą pewnością do najwybitniejszych teologów tego kręgu kulturowego należy zaliczyć Efrema Syryjczyka (†373). Mówiąc o misterium chrztu świętego, ów autor zwraca uwagę na istotne znaczenie oleju, który, poprzedzając obmycie chrzcielne, przynosi odpuszczenie grzechów. W jednym z hymnów *O dziewictwie* Efrema nazywa olej „drogim przyjacielem”³⁶ Ducha Świętego (*rhumā hu ger haw mešhā d-ruh qudšā*)³⁷, dzięki któremu ów Duch pozostawia niezatarte znamię na swej owcy. W innych miejscach Efrema odwołuje się do chrztu Chrystusa, nazywając go prototypem chrztu chrześcijańskiego, gdzie łono Jordanu staje się pierwszym źródłem każdego obmycia chrzcielnego: tak jak łono Maryi dało życie Jezusowi, tak łono Jordanu daje je każdemu chrześcijaninowi³⁸. Michael Birnie zauważa, że dla Efrema namaszczenie chrzcielne związane jest z przebaczeniem i łaską oczyszczenia z grzechów, sam chrzest zaś wiąże się z uświęceniem i przybraniem w odzienie chwały³⁹.

W typologii chrzcielnej nisybijski poeta często sięga do obrazów zaczerpniętych z narracji Starego Testamentu. Fergusson zwraca uwagę, że do głównych ele-

³⁴ Zob. S. Brock, *The Holy Spirit...*, dz.cyt., 25.

³⁵ Por. tamże, 27–28. Właściwie w przypadku Kościołów syryjskich należałoby mówić nie odrębnie o chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii, ale o jednym sakramencie inicjacji. Dietmar W. Winkler zauważa, że dar Ducha Świętego (łac. bierzmowanie) jest integralnym elementem i naturalną konsekwencją obmycia chrzcielnego, których *climax* znajduje się w przyjęciu Eucharystii. Zob. D.W. Winkler, *Rediscovering the Common Syriac Heritage: Sacramental Theology and Sacrament of Initiation*, w: J. Marte, G. Wilflinger, dz.cyt., 12.

³⁶ Czy wręcz: „ukochanym Ducha Świętego”.

³⁷ Ephraem, *De virginitate*, 7,6, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, Louvain 1962, 26.

³⁸ B.D. Spinks, dz.cyt., 53–54. Stąd nazwa źródła chrzcielnego we współczesnym *ordo* – zob. ostatnia część niniejszego opracowania.

³⁹ Por. M.J. Birnie, art.cyt., 69.

mentów starotestamentalnej symboliki chrzcielnej należą tu potop i *exodus*. Ponadto, sięgając do żydowskiej obrzędowości, Efrem wskazuje dodatkowo trzy elementy typiczne, którym chrzest nadał zupełnie nową jakość; są to: obrzezanie, rytualne obmycie oraz pokropienie hizopem (wodą i krwią). Mówiąc o obrzezaniu, Efrem zwraca uwagę na fakt, że w odróżnieniu od żydowskiego obrzędu, naznaczającego człowieka w widzialny sposób, w momencie chrztu dokonuje się ono w sposób niewidzialny, mocą Ducha Świętego. Efekty chrześcijańskiego obrzezania znacznie przewyższają te wynikające z obrzezania starotestamentalnego. Otrzymane w momencie chrztu łaski – uwolnienie od grzechu oraz życie wieczne – nie są jedynie przejściowe, lecz wieczne⁴⁰.

Na podstawie tekstów Efrema możemy odtworzyć generalny zarys ówczesnego *ordo* chrzcielnego praktykowanego w kontekście Kościołów Edessy i Nisibis. Zasadniczo chrztu udzielano w okresie wielkanocnym, a sam obrzęd poprzedzony był postem⁴¹. Szafarzem sakramentu był biskup, któremu asystowali kapłani oraz diakoni. Sam obrzęd według opisu Efrema wyglądałby następująco:

- a) poświęcenie wody chrzcielnej z zanurzeniem w niej krzyża⁴²;
- b) namaszczenie kandydata;
- c) chrzest poprzez *immersio*⁴³, któremu towarzyszyły słowa formuły trynitarniej.

Jest wielce prawdopodobnym, że w formule modlitwy poświęcenia wody pojawiała się symbolika ognia wskazująca na cudowne działanie Ducha Świętego, czego wyraz znajdujemy w jednej ze stanc⁴⁴ dziesiątego *Hymnu o wierze*:

Spójrz, ogień i Duch są w łonie tej, która Cię zrodziła, ogień i Duch są w rzece, w której zostałeś ochrzczony. ogień i Duch są w naszym chrzcielnym źródle, w Chlebie i kielichu są ogień i Duch Święty⁴⁵.

Everett Ferguson zauważa, że w pismach Efrema duży nacisk położony jest na ukazanie chrztu jako przestrzeni działania całej Trójcy Świętej, czego jaskrawy wyraz możemy odnaleźć w komentarzu do *Diatessaronu*⁴⁶:

To nie woda naszego pojednania jest tym, co nas oczyszcza. Raczej to imiona [Trójcy Świętej – dod. tłumacza angielskiego] wypowiedane nad nią dają nam pojednanie⁴⁷.

⁴⁰ Zob. E. Ferguson, dz.cyt., 499–501. Autorzy wskazują, że właśnie ludzka śmiertelność i grzeszność są przymiotami czyniącymi zasadną potrzebę chrztu. Por. M.J. Birnie, art.cyt., 70.

⁴¹ Ephraem, *De virginitate*, 7,2, 25.

⁴² S. Brock, *The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines*, w: Aa. Vv. *Symposium Syriacum 1972*, (Orientalia Christiana Analecta, 197), Roma 1974, 183–215; Ephraem, *De virginitate*, 15, 6, 53.

⁴³ Ephraem, *De virginitate*, 7, 10, 27.

⁴⁴ Stanca to grupa linijek w wersach, które zazwyczaj nie przekraczają dwunastu. Zob. J.A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Chichester 2013, 680.

⁴⁵ Ephrem, *Hymn o wierze*, 10, 17, w: Ephraem, *De fide*, 10, 17, ed. E. Beck, CSCO 154, Syr 73, Louvain 1955, 50 (tłum. własne).

⁴⁶ E. Ferguson, dz.cyt., 506–508.

⁴⁷ Ephrem, *Commentary on Tatian's Diatessaron*, (16, 29), C. McCarthy (ed.), Oxford 1993, 259.

3.2. NARSAJ Z NISIBIS

Chociaż tematyka chrzcielna była silnie zakorzeniona w twórczości św. Efrema, to jednak wiadomości dotyczące *praxis* są tu dość ubogie. Komentatorzy liturgii syro-orientalnej jednoznacznie wskazują, że jednym pierwszym z Ojców, który szczegółowo podał strukturę chrzcielnego *ordo* oraz wynikająca z niej teologię chrztu tej tradycji był Narsaj (†502), pochodzący z ‘Aïn Dulbē w północnej Mezopotamii. Ów autor, wykształcony w Edessie, z inspiracji biskupa Bar Šaumy założył słynną „drugą” szkołę teologiczną w Nisibis. Pozostawił po sobie ponad 360 *mimre*⁴⁸, z których duża część podejmuje tematykę liturgiczną⁴⁹. Wśród nich znajdujemy trzy, które wprost odnoszą się do misterium chrztu świętego (*mimre* 17, 21, 22⁵⁰). Opisywany przez Narsaję obrzęd, choć zawarty został w homiliach, ukazuje dość dobrze rozwinięte *ordo* chrzcielne, które składało się z następujących elementów:

- a) wyrzeczenia się szatana,
- b) wyznania wiary,
- c) poparcia przez chrzestnych,
- d) ostatniego ukłęknięcia w stroju pokutnym,
- e) błogosławieństwa oleju,
- f) namaszczenia czoła,
- g) namaszczenia całego ciała,
- h) chrztu (*immersio*),
- i) Eucharystii⁵¹.

Z punktu widzenia rozwoju praktyki chrzcielnej warto zwrócić tu uwagę na kilka elementów, które ukazują nam obrzęd bardziej uformowany niż w przypadku opisanego przez Efrema. Narsaj wskazuje, że cały obrzęd rozpoczynał się od wyrzeczenia się szatana. Brian Spinks zauważa, że ceremonia zawierała również użycie odzienia z tzw. wora pokutnego⁵². Z narracji Narsaja wynika, że usytuowanie na początku obrzędu właśnie tego aktu było skutkiem rozpowszechniających się herezji. Kapłan wzywał kandydata następującymi słowami: „Wyrzeknij się teraz szatana i jego mocy i jego aniołów i jego służby i jego błędu”⁵³. Po wezwaniu z imienia wymieniani byli aniołowie szatana oraz ich błędy – są to kolejno: Mani, Walentyń, Ariusz, Eunomiusz, Apolinary, Paweł z Samosaty i Eutychiusz⁵⁴.

Warto zauważyć, że na chrześcijańskim Wschodzie wyrzeczenie się szatana nie było tylko i wyłącznie aktem formalnym, ale często towarzyszył mu dramatyzm i bogata symbolika elementów zewnętrznych, o których mówią późniejsi komenta-

⁴⁸ *Mimrā, memrā* – homilia metryczna, popularna wśród starożytnych pisarzy syryjskich. Zob. J.P. Deschler, *Word and Meaning. A Glossary in Liturgy and Iconography with Special Reference to the Theology of the Eastern Churches*, Kottayam 2012, 193.

⁴⁹ Szerzej o autorze zob. I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Romae 1958, 107–110;

⁵⁰ Tekst opracowany został w: Narsai, *The Liturgical Homilies*, t. VIII (Texts and Studies), ed. by R.H. Connolly, Cambridge 1909.

⁵¹ Por. E. Ferguson, dz.cyt., 703.

⁵² Por. B.D. Spinks, dz.cyt., 71.

⁵³ Narsai, *The Liturgical Homilies...*, dz.cyt., 36.

⁵⁴ Tamże, 37.

torzy. Kandydat z bosymi stopami (czy wręcz nago – jak Adam pozbawiony chwały) zwracał się w stronę Zachodu, wyrzekał się szatana, a następnie, rozkładając ręce, trzykrotnie dmuchał w stronę złego⁵⁵.

Z wyrzeczeniem się szatana bardzo ściśle związane było również wyznanie wiary, które Fergusson nazywa jego pozytywnym odpowiednikiem⁵⁶. Wydaje się, że metaforycznie chodziło tu o niepozostawianie pustki w sercu neofity. Od momentu wyrzeczenia się zła całą przestrzeń jego serca i życia miał wypełniać Bóg.

Narsaj wspomina również o konieczności obecności rodziców chrzestnych podczas ceremonii, ich zadaniem było złożyć świadectwo o przygotowaniu kandydata oraz o jego szczerej intencji⁵⁷.

Podjmując tematykę symboliki chrzcielnej, syryjski autor wiele miejsca poświęca olejowi. Mówi np. o „żelazie oleju” trzymanego między palcami kapłana, którego ostrze znaczy ciało i zmysły⁵⁸ kandydata do chrztu, przez co wydaje się nawiązywać do wcześniejszej symboliki widzącej w obrzędzie chrześcijańską analogię duchowego obrzezania. Godna uwagi jest również upowszechniona z czasem na całym chrześcijańskim Wschodzie pasywna forma zarówno słów namaszczenia, jak i samego chrztu. Narsaj podkreśla, że kapłan nie używa tu pierwszej osoby liczby pojedynczej „ja ciebie namaszcza – ja ciebie chrzczę”, ale mówi „jest namaszczaony – jest chrzczony” co ma wskazywać na fakt, iż to sam Bóg jest sprawcą otrzymanej w momencie sprawowania świętych czynności łaski⁵⁹.

4. MISTERIUM CHRZCIELNE W MYŚLI PATRIARCHY TYMOTEUSZA II

Zanim przejdziemy do prezentacji współczesnego obrzędu chrztu w tradycji syro-orientalnej warto choć pokrótce zatrzymać się na komentarzu liturgicznym autorstwa czternastowiecznego patriarchy i liturga Kościoła Wschodu – Tymoteusza II (†1332). Ów komentarz, będący częścią najważniejszego dzieła patriarchy *Argumenty na temat siedmiu sakramentów Kościoła* (*‘ellātā d-arze šab’ā d-‘idtā*), rzuca wiele światła zarówno na *praxis*, jak i na teologię ukształtowanego już i zreformowanego misterium chrztu w Kościele Wschodu⁶⁰. Chociaż w wielu miejscach autor wydaje się czerpać z tradycji zachodniosyryjskiej, to jednak nie wpływa to na oryginalność myśli patriarchy⁶¹. Tymoteusz już na samym początku zwraca uwagę, że chrzest daje człowiekowi doskonałość (*šumlāyā*), którą z kolei można określić trzema innymi terminami: *immersio* (*mamuditā*), oświecenie (*mnahrānuthā*) i na-

⁵⁵ Por. M. Righetti, dz.cyt., 85; B.D. Spinks, dz.cyt., 77.

⁵⁶ E. Ferguson, dz.cyt., 703.

⁵⁷ Nasrai, *The Liturgical Homilies...*, dz.cyt., 40.

⁵⁸ Zob. tamże, 41.

⁵⁹ Zob. tamże, 44, 51. Por. E. Ferguson, dz.cyt., 704–705.

⁶⁰ Tekst *Misterium chrztu* w języku syryjskim i angielskim zob: Timothy II, *The Mystery of the Baptism*, transl. P.B. Kadicheeni, Bangalore 1980. Opracowanie krytyczne i komentarz do tekstu zob: P.B. Kadicheeni, dz.cyt.

⁶¹ Zob. B.D. Spinks, dz.cyt., 77–78.

rodzenie (*maulādā*), wskazujące na uzyskaną przez neofitę szlachetną (*šqfir*) egzystencję⁶². Tymoteusz mówi też o ośmiu rodzajach chrztu, jakie zna Boża ekonomia. Wśród nich wymienia: oczyszczający ziemię potop (por. Rdz 6–7), obłok i morze (por. 1 Kor 10, 2), chrzest prawa (por. Kpł 14, 8–9), chrzest Janowy (por. Mt 3, 11), chrzest Chrystusa (por. Rz 8, 15), chrzest krwi męczeństwa, chrzest łez (por. Ps 6, 7), chrzest ognia⁶³. Ponadto Tymoteusz, mówiąc o istotnych elementach sakramentu chrztu, wymienia wodę, olej, kapłana i modlitwy kapłańskie, dodając, że przy braku któregośkolwiek z tych elementów nich nie zachodzi udoskonalenie chrzcielne (*lā meštamle laghmār*)⁶⁴. Z kolei, odnosząc się do poszczególnych elementów ceremonii (konsekracja oleju i wody chrzcielnej), Tymoteusz przyrównuje je kolejno do nasienia męskiego i kobiecego łona. Olej jest tym samym, czym nasienie (*qudš mešhā paletēh d-azrā’ā gābri*), woda zaś to analogia matczynego łona (*ken den mayā salmāh marb’ā emhāyā*)⁶⁵. Mówiąc o konsekracji wody, Tymoteusz zauważa, że używa się do niej starego oleju, który przekazywany jest w tradycji z pokolenia na pokolenie, począwszy od Apostołów⁶⁶.

5. AKTUALNE ORDO CHRZCIELNE KOŚCIOŁA WSCHODU I JEGO TEOLOGIA

Redakcja współczesnego *ordo* chrzcielnego Kościołów tradycji syro-orientalnej przypisywana jest katolikosowi Isho’yabowi III (†659). Nie oznacza to jednak, że nie było ono poddawane reformom. Badacze liturgii podkreślają, że duży wpływ na rozwój obrzędów miały tu reformy podjęte przez dwóch wielkich patriarchów okresu średniowiecza: Eliasza III (†1190) oraz Yeh’ballaha III (1317)⁶⁷.

Bez wątpienia jedną z najlepszych nowożytnych redakcji tekstu jest obrzęd wydany w Urmi w 1890 r. oraz jego angielskie tłumaczenie wydane trzy lata później w Londynie. Zawiera on bowiem treści bazujące nie tylko na rękopisie jednego *taksā* (obrzęd kapłański), ale uzupełnia pewne elementy (np. wezwania diakońskie) oparte na dodatkowych manuskryptach i ich edycjach⁶⁸. Według tego źródła współczesne *ordo* chrzcielne prezentuje się następująco:

A. Obrzędy wstępne: znak krzyża, *Gloria* – 3x, Ojcze nasz, modlitwa wstępna, Psalm 84(83), druga modlitwa (dwie wersje do wyboru).

⁶² Timothy II, dz.cyt., 5–7.

⁶³ Tamże, 10–11. Wydaje się, że Tymoteusz czerpał tu z myśli Bar Hebareusa (†1286). Por. P.B. Kadicheeni, dz.cyt., 98.

⁶⁴ Timothy II, dz.cyt., 15.

⁶⁵ Tamże, 16.

⁶⁶ Tamże, 20. Idea zdobycia namacalnych elementów łączących Kościół Wschodu z Kościołem pierwotnym jest bardzo popularna w jego nauce. Jaskrawym przykładem może być tu zaliczany do grupy misterii święty zaczn. Zob. M. Potoczny, *Malkā – asyryjski sakrament świętego zaczn. Refleksje na marginesie dyskusji*, Teologia i Człowiek 33 (2016) 1, 149–165.

⁶⁷ Por. S. Brock, *The Holy Spirit...*, dz.cyt., 19.

⁶⁸ Por. *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari, together with 2 additional liturgies to be said on certain feasts and other days, and the Order of Baptism*, Urmi 1890, V.

- B. Włożenie rąk, modlitwa i pierwsze namaszczenie: namaszcza się jedynie czoło, czyniąc na nim znak krzyża oraz wypowiadając formułę w formie biernej: „jest namaszczany”.
- C. Procesja do baptysterium: modlitwa, Psalm 45(44), 110(109), 132(131), z odmawianymi na przemian przez diakona i kapłana modlitwami i *korozuṭā*.
- D. Przygotowania źródła chrzcielnego: modlitwa, *laḳu-mārā*, napełnienie chrzcielnicy wodą, modlitwa i *Trishagion*.
- E. Liturgia Słowa: Apostoł, Ewangelia, litania i włożenie rąk.
- F. Przygotowanie oleju: *onita d-raze* i *Credo*.
- G. Konsekracja oleju: modlitwa z *Sanctus*, *Ojciec nasz*.
- H. Poświęcenie wody: wprowadzenie, wezwanie, „namaszczenie” wody, hymn (od tego momentu źródło nazywa się „Jordanem”).
- I. Drugie namaszczenie: namaszcza się całe ciało („w sposób dyskretny”).
- J. Chrzest: trzykrotne zanurzenie w wodzie z twarzą zwróconą w stronę Wschodu oraz z wypowiedzeniem formuły trynitarniej w formie pasywnej „jest chrzczony”.
- K. Trzecie namaszczenie i włożenie rąk: modlitwy wprowadzające, Psalm 95(94), dwie modlitwy włożenia rąk, namaszczenie, ukoronowanie i modlitwa.
- L. Obrzędy zakończenia: hymny, modlitwy zakończenia oraz modlitwa uwolnienia wody od jej konsekracji⁶⁹.

Powyższy schemat ukazuje oryginalny obrzęd chrzcielny syro-orientalny, będący w powszechnym użyciu w praktyce Kościoła Wschodu oraz – z pewnymi zmianami – w Kościele syromalabarskim oraz chaldejskim. Przy lekturze obrzędów uderza fakt, że są one przeznaczone do ceremonii chrzcielnej dzieci. Wielokrotnie bowiem rubryki wskazują, że kapłan namaszcza dziecko, wprowadza je do źródła chrzcielnego *etc.* Taki stan rzeczy uwarunkowany jest wykształconym na przestrzeni wieków zwyczajem, zgodnie z którym w działającym w niesprzyjających okolicznościach geopolitycznych Kościele otwarta konwersja dorosłych stała się niemożliwa i dlatego jedyną możliwą praktyką chrzcielną pozostał chrzest dzieci⁷⁰. Warto jednak zauważyć, że mimo takiego ujęcia w rubryce odnoszącej się do namaszczenia całego ciała zaznaczono, że wyjątek stanowią tu „zupełnie dorosłe kobiety i mężczyźni”⁷¹.

Z faktu przeznaczenia obrzędów do użytku na ceremonię chrzcielną dzieci wynika również brak w nim wyrzeczenia się szatana, które obecne było w pierwotnej tradycji syryjskiej. Spinks zaznacza, że w żadnym wypadku nie należy doszukiwać się tu jakichkolwiek wpływów heretyckich, ale brać pod uwagę naukę Kościoła Wschodu na temat miłosierdzia Bożego, którego darem są przyniesione do chrztu dzieci. Ponadto pomimo braku obecności jednoznacznego wyrzeczenia się zła, przepisane w obrzędzie modlitwy zawierają elementy, które z punktu widzenia teologii można nazwać „prośbami o uwolnienie”. Tak więc należy stwierdzić, że syryjskie obrzędy z całą pewnością zdają sobie sprawę z grzesznej natury ludzkiej i widzą w chrzcie remedium przeciwko działaniu złego ducha⁷².

⁶⁹ Zob. tamże, 63–82. Por. B.D. Spinks, dz.cyt., 74.

⁷⁰ Por. M.J. Birnie, art.cyt., 70.

⁷¹ *The Liturgy of the Holy Apostles...*, dz.cyt., 77.

⁷² Por. B.D. Spinks, dz.cyt., 74.

Współczesne *ordo* chrzcielne orientalnej tradycji syryjskiej, choć różne od jego pierwotnych wersji, zawiera pewne elementy, które jednoznacznie czynią zeń dziedzica wielkiej tradycji czasów Efrema i Narsaja. Michael Birnie zauważa, że teologiczne ukierunkowanie misterium chrzcielnego należy dzielić na trzy części, każda korespondująca z jednym namaszczeniem jej przysługującym⁷³.

Obrzędy chrzcielne i związane z nimi modlitwy w tradycji syro-orientalnej podkreślają głęboką teologię chrztu, wskazując z jednej strony na jego chrystologiczny charakter, z drugiej zaś na trynitarny wymiar całego działania boskiego w tymże misterium⁷⁴.

W Kościele Wschodu do dnia dzisiejszego tradycyjnie zwyczajnym czasem udzielania sakramentu chrztu – lub jak chcą niektórzy – sakramentu inicjacji chrześcijańskiej – jest Wielkanoc. Oczywiście praktyka ta doskonale wkomponowuje się chrześcijańską *praxis* znaną już w pierwszych wiekach Kościoła. Warto przywołać słowa jednego ze średniowiecznych komentatorów omawianej liturgii. Zauważył on, że choć chrzest Chrystusa wspomina się w dzień Epifanii, to jednak najważniejszym momentem na chrzest ucznia Pańskiego jest Wielkanoc, gdyż dzięki temu misterium mamy udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa⁷⁵.

6. ZAKOŃCZENIE

Współczesne syro-orientalne *ordo* chrzcielne jest bez wątpienia jednym z najbardziej oryginalnych obrzędów inicjacji chrześcijańskich, jakie istnieją w łonie Kościoła powszechnego. Wynika to głównie z faktu jego starożytności. Choć prawdą jest, że ulegało ono kilku reformom, to jednak – jak zauważa Sebastian Brock – nie zniszczyły one nic ze starożytnego zmysłu wiary i semickiej wrażliwości orientalnych Syryjczyków⁷⁶.

Podjęta w niniejszym studium refleksja dotyczy zarówno historii praktyki, jak i teologicznego rozumienia misterium chrztu w przestrzeni czcigodnego Kościoła Wschodu. Wydaje się, że do najbardziej charakterystycznych elementów praktyki chrzcielnej należą tu namaszczenia, niosące w sobie niezwykle bogatą teologię. Wciąż kwestią otwartą pozostaje pytanie o miejsce i obecność sakramentu bierzmowania w omawianej tradycji. Wśród autorów panuje szereg rozbieżnych czasem opinii. Niektórzy – jak Birnie – uważają, że ostatnie w kolejności namaszczenie, następujące po *immersio*, jest właśnie tym samym, czym w tradycji katolickiej sakrament dojrzałości chrześcijańskiej⁷⁷. Inni – np. Spinks – odnosząc się do tych kwestii, są raczej sceptyczni i uważają, że nazywanie trzeciego namaszczenia „bierzmowaniem” jest z wielu powodów wątpliwe i jawi się jako owoc zachodniej ignorancji, która nijak się ma do tradycji Kościoła Wschodu⁷⁸.

⁷³ M.J. Birnie, art.cyt., 71–73.

⁷⁴ Por. B.D. Spinks, dz.cyt., 75.

⁷⁵ R.H. Connolly, *Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, Accedit Abrahae Bar Lipheh Interpretatio Officiorum*, t. 2, CSCO 72, Syr 29, Louvain 1913, 88. Por. B.D. Spinks, dz.cyt., 76.

⁷⁶ Por. S. Brock, *The Holy Spirit...*, dz.cyt., 2.

⁷⁷ Zob. M.J. Birnie, art.cyt., 73.

⁷⁸ B.D. Spinks, dz.cyt., 80.

BIBLIOGRAFIA

- Apocryphal Acts of the Apostles*, t. 2, ed. by Wright W. London: Williams and Norgate 1871.
- Arangassery L., *Holy Baptism in the Syriac East*, Santa: St Ephrem's Theological College 2010.
- Baumer Ch., *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, London: I.B. Tauris 2016.
- Birnie M.J., *Baptism, Confirmation and Eucharist in the Church of the East*, w: J. Marte, G. Wilflinger, *Syriac Dialogue. Fourth Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 2001, 67–77.
- Brock S., *Some Important Baptismal Themes in the Syriac Tradition*, *The Harp* 4 (1991), n. 1, 2, 3, 189–214.
- Brock S., *The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines*, w: Aa. Vv., *Symposium Syriacum 1972*, (Orientalia Christiana Analecta 197), Roma: Pontificio Istituto Orientale 1974, 183–215.
- Brock S., *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Kottayam: Jacob Vellian 1979.
- Childers J.W., *Thomas Acts of*, w: S.P. Brock. A.M. Butts. G.A. Kiraz. L. Van Rompay. *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway: Gorgias Press 2011, 410.
- Connolly R.H., *Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, Accedit Abrahae Bar Lipheh Interpretatio Officiorum*, t. 2: CSCO 72 Syr 29, Louvain – Parisiis: Gabalda 1913.
- Cuddon J.A., *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Chichester: Wiley-Blackwell 2013.
- Deschler J.P., *Word and Meaning. A Glossary in Liturgy and Iconography with Special Reference to the Theology of the Eastern Churches*, Kottayam: SEERI 2012.
- Drączkowski F., *Didaskalia Apostolskie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk. L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin: TN KUL 1979, 1303–1304.
- Ephraem, *De fide*, ed. E. Beck, CSCO 154, Syr 73, Louvain: Imprimerie Orientaliste 1955.
- Ephraem, *De virginitate*, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, Louvain: Imprimerie Orientaliste 1962.
- Ephrem, *Commentary on Tatian's Diatessaron*, ed. by C. McCarthy, Oxford: Published by Oxford University Press 1993.
- Ferguson E., *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2009.
- Johnson M.E., *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville: The Liturgical Press 2007.
- Kadicheeni P.B., *The Mystery of Baptism in „The Causes of the Seven Mysteries of the Church” of Timothy II Nestorian Patriarch (1318–1332)*, Roma: Angelicum 1972.
- Myers S.E., *Initiation by Anointing in Early Syriac-Speaking Christianity*, *Studia Liturgica* 31 (2001), 150–170.
- Narsai, *The Liturgical Homilies*, t. VIII (Texts and Studies), ed. by R.H. Connolly, Cambridge: University Press 1909.
- Ortiz de Urbina I., *Patrologia Syriaca*, Romae: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1958.
- Parenti S., *L'iniziazione cristiana in Oriente*, w: *Scientia liturgica: manuale di liturgia*, Vol. 4: *Sacramenti e Sacramentali*, ed. A.J. Chupungco Casale Monferrato: Piemme 1998, 50–70.
- Payne Smith J. (Mrs. Margouliouth), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford: University Press 1903.
- Potoczny M., *Malkā – asyryjski sakrament świętego zaczynu. Refleksje na marginesie dyskusji*, *Teologia i Człowiek* 33 (2016) 1, 149–165.
- Potoczny M., *Rodziny liturgiczne chrześcijańskiego Wschodu – panorama*, *Teologia i Człowiek* 25 (2014) 1, 172–174.
- Righetti M., *Storia liturgica*, Vol. IV: *I sacramenti – i sacramentali*, Milano: Ancora 2014³.
- Romizi R., *Greco antico. Vocabolario greco-italiano etimologico e ragionato*, Bologna: Zanichelli 2007³.
- Sandnes K.O., *Seal and Baptism in Early Christianity*, w: D. Hellholm, T. Vegge et al., *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Berlin: De Gruyter 2011, 1441–1481.

- Soro B., *Understanding Church of the East Sacramental Theology: The Theodorian Perspective*, w: J. Marte, G. Wilflinger, *Syriac Dialogue. Fourth Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 2001, 22–52.
- Spinks B.D., *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot: Ashgate 2015.
- The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari, together with two additional Liturgies to be said on certain feasts and other days and the Order of Baptism*, Urmi: Press of the Archbishop of Canterbury's Mission 1890.
- Theophilus, *Ad Autochrysus*, w: *Ante-Nicene Fathers. Theophilus to Autolycus*, t. 2, ed. by M. Dods, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library 1956.
- Timothy II, *The Mystery of the Baptism*, transl. P.B. Kadicheeni, Bangalore: Dharmaram Publications 1980.
- Winkler D.W., *Rediscovering the Common Syriac Heritage: Sacramental Theology and Sacrament of Initiation*, w: J. Marte, G. Wilflinger, *Syriac Dialogue. Fourth Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 2001, 10–13.
- Winkler G., *The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications*, w: ed. by M.E. Johnson, *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville: Liturgical Press 1995, 58–81.

PRAXIS AND THEOLOGY OF BAPTISM IN THE SYRO-ORIENTAL LITURGICAL TRADITION

Summary

The main object of this study is the baptismal Ordo of the Syro-Oriental liturgical tradition. The author, starting from the ancient sources, shows the phases of the development of the rite and of its theology. Referring to the Church Fathers like Ephrem and Narsai, he points that from ancient times the Church of the East has attached a special significance to the baptismal anointing. Indeed, in the case of this tradition the anointing is threefold: two times before the baptismal immersion and once following it. In this study a commentary of the patriarch Timothy II (1318–1332) was also presented, with some essential and original medieval ideas relating to the praxis and to the baptismal theology of the Church of the East. In the last part of the paper the author reflected on the contemporary Rite of the Baptism in the Church of the East.

Key words: Baptism, mystery, sacrament, Church of the East, Syro-Oriental tradition

Nota o Autorze

Ksiądz **Mateusz POTOCZNY**, prezbiter diecezji opolskiej, birytualista, doktor kościelnych nauk wschodnich (PIO Rzym). Specjalizuje się w liturgiach Kościołów syryjskich (studia: SEERI, Kottayam, Kerala-Indie). Adiunkt w Instytucie Liturgiki, Sztuki i Muzyki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego oraz pracownik w Instytucie Badań Nauczania Papieskiego w Kamieniu Śląskim. e-mail: mpotoczny@uni.opole.pl.

KS. KAZIMIERZ MATWIEJUK

Wyższe Seminarium Duchowne, Siedlce

BAPTYZMALNY CHARAKTER WIGILII PASCHALNEJ

Słowa kluczowe: chrzcielnica, chrzest, neofita, nowy człowiek, obrzęd, Wigilia Paschalna

1. Wstęp. 2. Woda w planach Stwórcy. 3. Woda jako znak narodzin w mocy Parakleta. 3.1. Obrzęd przygotowania wody chrzcielnej, 3.2. Chrzcielnica jako miejsce powtórnych narodzin człowieka; 4. Chrzcielna nowość życia w Chrystusie, 4.1. Wiara jako konieczny warunek chrztu, 4.2. Ochrzczony nowym stworzeniem, 4.3 „...zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi, i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3, 1); 5. Eklezjalny wymiar chrztu w liturgii Wigilii Paschalnej, 5.1. Sakrament chrztu bramą do Kościoła, 5.2. Wigilijne przypomnienie o zobowiązaniach chrzcielnych; 6. Zakończenie

1. WSTĘP

Chrześcijaństwo w czasach apostołów i bezpośrednio poapostolskich świętowało zmartwychwstanie Chrystusa w pierwszym dniu po szabacie, w niedzielę. Pod koniec II w. świętowali rezurekcję wcielnego Syna Bożego w oddzielnym święcie. Kościół rzymski celebrował misterium paschy Chrystusa w niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca. Inne Kościoły, zwłaszcza w Azji Mniejszej, obchodziły święta wielkanocne w terminie paschy żydowskiej, więc 14 Nisan. Praktykę Kościoła rzymskiego potwierdził i upowszechnił sobór w Nicei w 325 r.¹

Świętowanie Wielkanocy przez wspólnoty eklezjalne było, od IV w., związane z nocnym modlitewnym czuwaniem. Podczas Wigilii Paschalnej czytano perykopy biblijne ze Starego i Nowego Testamentu, a nad ranem celebrowano Eucharystię. Udzielano także sakramentu chrztu. Obrzędy sprawowano w baptysterium katedralnym. Biskup, bezpośrednio po chrzcie, udzielał neofitom sakramentu bierzmowania. Oni zaś ubrani w białe szaty przechodzili procesjonalnie z signatorium do świątyni. Tam po raz pierwszy uczestniczyli w celebracji Eucharystii, przyjmując Komunię Świętą². Od VI w. upowszechniała się praktyka chrztu dzieci. Udzielano tego sakramentu zasadniczo wkrótce po urodzeniu dziecka. Wiązało się to m.in. z dużą śmiertelnością dzieci. Jednak Wigilia Paschalna nie zatraciła

¹ H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, 120.

² Zob. W. Schenk, *Z historii liturgii chrztu*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 25 (1972), 89–97.

charakteru chrzcielnego. Ten wymiar podkreślają obrzędy wigilijne odnowione po Vaticanum II³.

W naszej refleksji przybliżymy naturę i skutki sakramentu powtórnych narodzin, zgłębiając symbolikę wody jako istotnego znaku w liturgii Wigilii Paschalnej. Chrystus uczynił wodę skutecznym znakiem uświęcającej obecności Ducha Świętego.

2. WODA W PLANACH STWÓRCY

Biblijny opis początku świata, utrwalony w kapłańskim hymnie o stworzeniu, został „rozpisany” na siedem dni. „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1). Stworzona ziemia była bezładem i pustkowiem, była spowita ciemnością oraz zalana bezmiarom wód⁴. Z woli Stwórcy nad wodami unosił się Jego Duch. On dokonał przemiany chaosu w kosmos. Tak zaistniała światłość dnia i ciemność nocy. Bóg też oddzielił wody pod sklepieniem nieba od wód ponad sklepieniem. W trzecim dniu wytyczył granice bezmiarowi wód. Uczynił to mocą swego słowa. Wypowiedział je w formie imperatywu: „Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukaże powierzchnia sucha” (Rdz 1, 9). Powstało morze. Wody stały się naturalnym środowiskiem wielu gatunków ryb i innych stworzeń. Bóg im błogosławił, by były płodne, mnożyły się i wypełniały wody.

Hymn ku czci Boga Stwórcy ukazuje wartość wody. Ona jest konieczna do życia roślinom i zwierzętom, ale nade wszystko człowiekowi. Pismo Święte poucza, że woda ma również moc niszczyielską. Może zatopić ludzkie osiedla, zniszczyć plony, także uśmiercić człowieka. Takie skutki spowodował biblijny potop. Opowiadanie o nim wskazało na przyczynę dramatu – ziemia została skażona grzechem. Z polecenia Boga sprawiedliwy Noe zbudował arkę z drzewa żywicznego, do której wszedł z rodziną, zabierając także po parze zwierząt, aby ocalały od zagłady (Rdz 6, 11–22). Wtedy zaczął padać deszcz.

Wezbrane wody, po czterdziestu dniach i nocach, przykryły ziemię. „Wszystkie istoty poruszające się na ziemi z ptactwa, bydła i innych zwierząt i z wszelkich jestestw, których było wielkie mnóstwo na ziemi, wyginęły wraz ze wszystkimi

³ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 171–179; *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. III, Katowice 1987; *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988.

⁴ W starożytnych teoriach kosmologicznych woda była uważana za „arche”, początek przyrody. Tak uważał Tales z Miletu (ok. 627–ok. 546 przed Chr.), chociaż nie utożsamiał jej z wodą znaną z potocznego doświadczenia. Jego woda miała charakter boski. Naukę Talesa podzielał jego rodak, Anaksymenes (ok. 570–526 r. przed Chr.). Heraklit z Efezu (ok. 540–480 r. przed Chr.) w swoich przemyśleniach filozoficznych odwoływał się do symbolu wody. Twierdził, że nie można „dwa razy wejść do tej samej rzeki”. Empedokles z Akragas na Sycylii (494–434 r. przed Chr.) był zdania, że przyroda jest zbudowana z ziemi, powietrza, ognia i wody. Podobnie myślał Arystoteles (384–322 r. przed Chr.), zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2000, 70–72; J. Gajda, *Woda w najdawniejszej greckiej myśli filozoficznej*. *Żywioły w filozofii starożytnej (I)*, *Przegląd Geofizyczny* 37 (1992), z. 1–2, 67–76; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, 28–32; Cz.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, 92–93.

ludźmi”. Przez sto pięćdziesiąt dni arka pływała po powierzchni wód, aż osiadła na górach Ararat (Rdz 7, 10–24; 8, 1–4).

Woda zaczęła opadać. Noe wypuścił kruka, który zaraz wrócił, ponieważ ziemia jeszcze nie wyschła. Gdy wypuścił gołębicę, ta wróciła niosąc w dziobie świeży listek z drzewa oliwnego. Potem już nie powróciła, ponieważ „w sześćset pierwszym roku, w miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca wody wyschły na ziemi”. Noe z rodziną wyszedł z arki. Zbudował ołtarz dla Pana i złożył całopalną ofiarę ze wszystkich czystych zwierząt i ptaków. „Gdy Pan poczuł miłą woń, rzekł do siebie: «Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczynilem»” (Rdz 8, 14–21).

Opis potopu potwierdza, że Bóg po stworzeniu człowieka jako mężczyzny i niewiasty szanował ich wolność. Ludzie kolejnych pokoleń oddalali się stopniowo od planu określonego przez Stwórcę. „Ziemia uległa skażeniu wobec Boga i napełniła się gwałtem”, a „wszyscy ludzie postępowali niegodziwie” (Rdz 6, 11–12). Bóg, widząc zło czynione przez nich, „żałował” stworzenia człowieka (Rdz 6, 6). Stwórca pragnął innego świata i innego postępowania ludzi. Widząc jednak ich dążenie do samozagłady, podjął decyzję o przerwaniu destrukcyjnego działania człowieka. Ale temu postanowieniu towarzyszyło miłosierne spojrzenie na sprawiedliwego Noego i jego rodzinę (Rdz 7, 1). Oni, wyrwani z otchłani śmierci, dali początek nowemu stworzeniu, które zostało obdarowane Bożym błogosławieństwem (Rdz 9, 1–2). To błogosławieństwo jednak nie zaprogramowało ludzi na dobro. Oni pozostali wolnymi osobami. Ich historia będzie niejednokrotnie naznaczona niewiernością wobec Stwórcy, ale także powrotami do Niego przez pokutę i nawrócenie⁵.

Woda ocala. Tego dobrodziejstwa doświadczył naród żydowski po wyjściu z niewoli egipskiej. Bóg przyszedł im z pomocą, gdy uwolnieni znaleźli się nad brzegiem Morza Czerwonego i dostrzegli ścigające ich wojsko faraona. Wtedy Mojżesz, pouczony przez Boga, wyciągnął rękę nad morzem. Na ten gest zaczął wiać silny wiatr wschodni, cofając wody. Izraelici przeszli środkiem morza po suchej ziemi, mając mur z wód po prawej i lewej stronie. Natomiast, gdy Egipcjanie weszli w środek morza, wody zalały ich rydwany i jeźdźców. Nikt z nich nie ocalał. Woda ocalała Izraelitów. Oni oddali chwałę Bogu (Wj 12–13).

Woda była znakiem troski Boga o naród wybrany w jego wędrówce przez pustynię do ziemi Bożych obietnic, do Kanaanu. Brak wody bardzo zaniepokoił Izraelitów. Wielu z nich wspominało teraz czasy niewoli, kiedy mimo ciężkiej pracy fizycznej nie brakowało im żywności ani wody do picia. Spragnieni wody poczęli szemrać i kłócić się z Mojżeszem. Ten, przejęty grozą sytuacji, zaczął modlić się do Boga. Pan wysłuchał jego błagania i wyprowadził wodę ze skały, zaspokajając pragnienie zbuntowanych (Wj 17, 1–7).

Woda w przekazach biblijnych jest także znakiem ożywiającej i uświęcającej mocy Boga. Prorok Ezechiel, pochodzący z rodu kapłańskiego, w wyniku wygnania w 597 r. przed Chr., wraz z grupą mieszkańców Judy znalazł się

⁵ W. Pikor, *Czy Bóg ma serce?*, <http://www.katolik.pl/857,416.druk?s=1> (dostęp: 16.12.2016).

w Babilonii. W jednej ze swych mistycznych wizji zobaczył wodę, wypływającą spod progu świątyni jerozolimskiej. Woda płynęła w kierunku południowym, do Morza Martwego, rozlewając się na wszystkie strony. Jej obfitość uniemożliwiła prorokowi przekroczenie powstałego potoku. Owa obfitość wody oznaczała obfitość Bożego błogosławieństwa dla wygnańców z Judei mimo zwątpienia, które im towarzyszyło. Była znakiem rzeczywistej obecności Boga pośród ludu przebywającego na wygnaniu w ziemi Chaldejczyków (Ez 1, 3). Prorok przekazał tę prawdę w sposób obrazowy: woda ożywiała liczne drzewa, które obficie wyrosły na pustyni. Miała też moc uzdatnienia do picia słonych wód Morza Martwego (Ez 47, 1–12).

Woda również była związana z działalnością Eliasza. Jego apologetyczną misję Bóg potwierdził swoją nadzwyczajną ingerencją. Eliaz stanął do konfrontacji z prorokami Baala. Ci na górze Karmel, według propozycji Eliasza, przygotowali ofiarę ze zwierząt na cześć swego bożka. Mieli modlitwami prosić go o podpalenie stosu ofiarniczego. Mimo że prawie 450 proroków Baala modliło się od rana do południa, a nawet kaleczyli swoje ciała mieczami, by na bożku wymusić ogień, nie uzyskali oczekiwanej odpowiedzi. Ogień się nie pojawił.

Eliasz swoją ofiarę ułożył na ołtarzu z dwunastu kamieni. Kazał polać drwa i ofiarnego cielca wodą. Kiedy modlił się o ogień do Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba ten pojawił się i strawił nie tylko ofiarę, ale też kamienie z ołtarza. Lud, widząc ten cudowny znak Bożej mocy, upadł na twarz i wyznał, że Bóg Eliasza jest Panem całego świata. Prorocy Baala zostali zabici (1 Krl 18, 20–40).

Wodą posługiwali się kapłani żydowscy podczas wykonywania swoich funkcji w świątyni jerozolimskiej. Dokonywali licznych ablucji rytualnych. Ta praktyka wynikała z przekonania, że Jahwe jest Bogiem absolutnie czystym i świętym. Dlatego kapłani i lewici przed zbliżeniem się do ołtarza Bożego musieli pod groźbą śmierci obmywać swe ręce i nogi (Wj 30, 17–21).

Symbolika wody jest obecna także w Nowym Testamencie. Wodą posługiwał się Jan Chrzciciel. Ten prorok, zapowiadający przyjście Mesjasza, udzielał chrztu pokuty w wodach Jordanu. Sprawowany przez niego obrzęd chrzcielny przyjmowali ludzie, którzy oczyszczali swe sumienia, wyznając grzechy. Jezus z Nazaretu poprosił Jana o ten obrzęd obmycia. Jan, rozpoznając w Nim Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata (J 1, 29), nie chciał dokonać pokutnego rytu. Ostatecznie się zgodził, ponieważ Jezus wyjaśnił mu, że ten obrzęd winien być dokonany. Stał się on bowiem okazją do teofanii. Ojciec dał świadectwo o Jezusie, że jest Jego umiłowanym Synem. A Duch Święty, który ukazał się nad Jezusem z Nazaretu w postaci gołębiczy, potwierdził Jego mesjańską godność (Mk 1, 9–11).

Jezus uczynił wodę skutecznym znakiem swojej łaski. On ustanowił sakrament chrztu. Jego naturę i znaczenie wyjaśnił w rozmowie z Nikodemem, nazywając chrzest powtórным narodzeniem. Te nowe narodziny dokonują się w znaku wody i mocą Ducha Świętego (J 1, 5). Jezus sprawowanie tego sakramentu, obok głoszenia Ewangelii, uczynił podstawowym zadaniem swojego Kościoła. Powiedział do uczniów: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19).

3. WODA JAKO ZNAK NARODZIN W MOCY PARAKLETA

3.1. OBRZĘD PRZYGOTOWANIA WODY CHRZCIELNEJ

Chrzest jest, obok bierzmowania i Eucharystii, sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego. Jego istotę stanowi zanurzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Święty Paweł wyraził to tak: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 3). Chrystus określił, że skutecznym znakiem odrodzenia chrzcielnego będzie woda. W rozmowie z Nikodemem powiedział, że „jeśli się *kto* nie *odrodzi z wody* i z Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3, 5). Woda do chrztu jest błogosławiona.

Liturgia pierwszych chrześcijan nie знаła specjalnej modlitwy błogosławieństwa wody chrzcielnej⁶. *Didache*, pochodzące z końca I w., zalecało, by do chrztu była używana „woda żywa”, czyli źródłana, lub płynąca, do której byłby łatwy dostęp⁷. Święty Justyn (†ok. 167) pouczał, że sakrament chrztu jest „kąpielą w wodzie”. Wyjaśniał, że „w wodzie wzywa się imienia Boga, Ojca i Pana wszechrzeczy”⁸.

Hipolit z Rzymu (†235) w swym dziele *Tradycja Apostolska* podał, że pierwszym aktem obrzędowym chrztu była „modlitwa” nad wodą. Ta zaś powinna być bieżąca i czysta lub spływająca z góry. W przypadku jej braku można chrzczyć w wodzie stojącej⁹. Tertulian (†ok. 220) tłumaczył, że każda woda naturalna nadaje się do chrztu, pod warunkiem że zostanie oczyszczona i uświęcona przez wezwanie Boga. Przywiązywał on do aktu oczyszczenia wody wielką wagę. Sugerował, że jej uświęcenie jest konieczne do zaistnienia sakramentu¹⁰. Święty Cyprian z Kartaginy (†250) świadczył, że zwyczaj błogosławienia wody stanowił integralną część liturgii chrzcielnej. Ten obrzęd miał na celu oczyszczenie wody i jej uświęcenie¹¹.

Na Wschodzie najstarsza z zachowanych formuł błogosławieństwa wody do chrztu pochodzi z IV w. Znajduje się w księdze liturgicznej *Euchologion Serapiona*. Modlitwa miała formę epiklezy pneumatologicznej. Była skierowana do Ojca, by

⁶ Zob. E. Wrzała, *Modlitwa na poświęcenie wody chrzcielnej – krótki rys historyczny*, <http://www.jadwizanki.pl/2016/05/17/modlitwa-na-poswiecenie-wody-chrzcielnej-krotki-rys-historyczny/> (dostęp: 15.12.2016); zob. E. Lengeling, *Poświęcenie wody chrzcielnej w obrządku rzymskim*, tłum. K. Radziwiłłowa, Concilium 1–10, 1966/7, 68–69.

⁷ *Didache* VII, 1–3, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Biblioteka Ojców Kościoła, nr 10, Kraków 1998, 36.

⁸ Św. Justyn, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Pisma Ojców Kościoła, t. IV, Poznań 1926, 69.

⁹ Zob. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, 145.

¹⁰ Zob. Z.J. Kraszewski, *Tertulian*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, J.M. Szymusiak, M. Starowieyski (oprac.), Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 1971, 377–383.

¹¹ Za: Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, 58.

łaskawie „wejrzał na wodę i napełnił ją swoim Duchem”¹². Również *Konstytucje Apostolskie* z IV w. zawierają podobny tekst epiklezy, wygłaszanej nad wodą do chrztu. Wypowiadał ją kapłan po namaszczeniu katechumena pobłogosławionym olejem¹³. Także mediolańska liturgia chrztu, sprawowana w czasach św. Ambrożego (†397), potwierdza, że modlitwa nad wodą chrzcielną stanowiła konieczny element skuteczności sakramentu. Błogosławieństwo wody było bezpośrednim przygotowaniem do chrztu. W błogosławieństwie źródła chrzcielnego św. Ambroży stosował egzorcyzm nad wodą oraz wygłaszał specjalną modlitwę benedykcyjną¹⁴. Święty Augustyn (†430) znał modlitwy wypowiadane nad wodą do chrztu. Nie nadawał im jednak wartości absolutnej. Uważał, że również bez tych modlitw woda może służyć do ważnego sprawowania sakramentu powtórnych narodzin¹⁵.

W średniowieczu dokonano pewnej kodyfikacji obrzędów liturgicznych. Świadectwem błogosławieństwa wody do chrztu podczas Wigilii Paschalnej jest *Sakramentarz gelazjański*, którego korzenie sięgają przełomu V i VI w. Tekst modlitwy benedykcyjnej zawierał egzorcyzm i epiklezę. W sakramentarzach z Werony i gregoriańskim były już uformowane modlitwy pod nazwą *benedictio fontis*. Tekst modlitwy błogosławieństwa wody do chrztu z sakramentarza *Gelasianum Vetus*, zredagowanego na przełomie VII i VIII w., z nieznacznymi zmianami, został włączony do *Mszału Piusa V* z 1570 r. Modlitwa benedykcyjna miała formę prefacji i zawierała egzorcyzm i epiklezę. A jej wygłaszaniu towarzyszyły liczne gesty celebransa, mianowicie: rozdzielanie ręką wody, dotknięcie jej ręką, czynienie w wodzie znaku krzyża, rozdzielanie wody na cztery strony świata, przemawianie do wody, zanurzanie paschału, tchnienie w wodę w formie greckiej litery Ψ (psi) i wlewanie oleju krzyżma¹⁶. Wodę chrzcielną błogosławiono uroczyście w Wigilię Paschalną i posługiwano się nią przez cały rok.

Dynamiczny ruch liturgiczny w XX w., a zwłaszcza organiczna praca Świętej Kongregacji Obrzędów w latach 1950–1955, zaowocowały reformą liturgii Wielkiego Tygodnia i liturgii Wigilii Paschalnej. Obrzęd błogosławieństwa wody do chrztu po reformach z 1955 r. odbywał się jednak według obrzędów z *Mszału* z 1570 r.

Zmiany w obrzędach błogosławieństwa wody do chrztu wprowadził mszał Pawła VI z 1970 r. Nowy obrzęd pominął potrójne tchnienie z figurą Ψ oraz trzykrotny śpiew podczas zanurzania paschału, także wlewanie do wody oleju krzyżma. Opuszczono również egzorcyzmy i wielokrotnie kreślone znaki krzyża.

Podczas obrzędu przygotowania wody do chrztu w Wigilię Paschalną wybrzmiewa bardzo wymowna i bogata w treść modlitwa. Kapłan na początku wielbi Boga, który niewidzialną mocą dokonuje rzeczy niezwykłych przez sakramentalne

¹² *Euchologion Serapiona* 19, 1–4, w: *Konstytucje Apostolskie*, tłum. S. Kalinowski, A. Caba, t. 2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, 311–312.

¹³ Zob. J. Daniélou, *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, tłum. i oprac. Sz. Fedorowicz, Kraków 2000, 49.

¹⁴ Św. Ambroży, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, oprac. L. Gładyszewski, Źródła Myśli Teologicznej 31, Kraków 2004, 70.

¹⁵ Zob. B. Mokrzycki, dz.cyt., 145.

¹⁶ Zob. *Missale Romanum*, Editio typica 1962, Editio anastatica e Introduzione a cura di Manlio Sodi Alessandro Toniolo, Libreria editrice Vaticana 1962, 202–209.

znaki. Bóg w historii zbawienia przygotowywał wodę, którą stworzył, aby skutecznie wyraziła łaskę chrztu świętego. Ta stworzona woda, nad którą na początku świata unosił się Duch Boży, z Jego woli już wtedy nabrała mocy uświęcania. Podczas potopu była znakiem odrodzenia, ale także położyła kres ludzkim występkom.

Oracja przypomina, że dzięki ingerencji Boga synowie Abrahama przeszli po suchym dnie Morza Czerwonego i Bóg uczynił ich figurą przyszłej społeczności ochrzczonych. Jezus został ochrzczony przez Jana w wodach Jordanu. Obecność Ducha Świętego podczas tego aktu wskazała, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem. On, gdy przyszedł Jego godzina, wisząc na krzyżu, został przebity włócznią żołnierza rzymskiego i stał się ofiarą przebłagalną za grzechy świata. Wypływające z Jego boku krew i woda stały się, z Jego woli, symbolami sakramentalnego chrztu i Eucharystii. Zmartwychwstały Chrystus polecił uczniom nauczać wszystkie narody objawionej prawdy Bożej, a wierzącym udzielać chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Przewodniczący celebracji wigilijnej, kontynuując orację benedykcyjną wody, prosi Boga: „Wejrzyj na swój Kościół i racz mu otworzyć źródło chrztu świętego. Niechaj ta woda przez Ducha Świętego otrzyma łaskę Twojego Jednorodzonego Syna, aby człowiek stworzony na Twoje podobieństwo i przez sakrament chrztu obmyty z wszelkich brudów grzechu, odrodził się z wody i z Ducha Świętego do nowego życia dziecka Bożego”. Po tych słowach, wstawia paschał do wody. Tej czynności towarzyszy śpiew: „Prosimy Cię, Panie, niech przez Twojego Syna zstąpi na tę wodę moc Ducha Świętego, aby wszyscy przez chrzest pogrzebani razem z Chrystusem w śmierci, z Nim też powstałi do nowego życia. Przez Chrystusa, Pana naszego. W. Amen”¹⁷.

Tak pobłogosławiona woda jest przeznaczona do udzielania sakramentu chrztu przez okres paschalny aż do uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Prawo liturgiczne stanowi, że poza okresem wielkanocnym należy błogosławić wodę do chrztu przy każdorazowym udzielaniu tego sakramentu. Odnowiony *obrządek chrztu dzieci* przewiduje, do wyboru, trzy formuły benedykcyjne wody chrzcielnej¹⁸. Także obrządek inicjacji chrześcijańskiej dorosłych ma modlitwę błogosławieństwa wody¹⁹. Wigilijna liturgia chrzcielna przypomina wiernym prawdę, że odrodzenie chrzcielne nadaje życiu chrześcijańskiemu paschalny charakter.

3.2. CHRZCIELNICA JAKO MIEJSCE POWTÓRNYCH NARODZIN CZŁOWIEKA

W wyposażeniu każdego kościoła parafialnego najważniejsza miejsca to: ołtarz, ambona, konfesjonał i chrzcielnica. Przy chrzcielnicy udziela się sakramentu chrztu. Ten sakrament stanowi początek życia nadprzyrodzonego człowieka. W czasach apostoelskich chrztu udzielano w domach katechumenów, np. w domu

¹⁷ *Mszal rzymski dla diecezji polskich...*, dz.cyt., 174–177.

¹⁸ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Paschalnych „Paschalis sollemnitatis”* (16.01.1988), 26, *Anamnesis* 2001, nr 26, 9–27; *Obrządek chrztu dzieci...*, dz.cyt., 64–69.

¹⁹ *Obrządek chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych...*, dz.cyt., 100–102.

Lidii w Tiatyrze. Tam została ona ochrzczona razem ze swoim domem (Dz 16, 15). Paweł i Syłas, po cudownym uwolnieniu z więzienia w Tiatyrze i uchronieniu strażnika więziennego przed samobójstwem, przyjęli gościnę w jego domu. Opowiedzieli mu i jego domownikom Ewangelię Chrystusa. Strażnik przyjął chrzest wraz z całym swym domem (Dz 16, 25–34).

Chrztu udzielano także przez zanurzenie. Tak został ochrzczony przez Filipa etiopski urzędnik. Najpierw otrzymał wystarczające pouczenie o Chrystusie, także o chrzcie w Jego imię. Na widok zbiornika wodnego zapytał Filipa: „Cóż stoi na przeszkodzie, bym został ochrzczony?”. Weszli do wody i Filip ochrzcił urzędnika królowej Kandaki (Dz 8, 26–39).

Didache zawiera świadectwo stosowania chrztu przez zanurzenie katechumena w wodzie albo przez polanie jego głowy wodą. „Chrzczycie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego w wodzie żywej (bieżącej), chrzczij w innej, jeśli nie możesz w xxxzimnej, wtedy chrzczij w ciepłej. Jeśli brak ci jednej i drugiej, polej głowę trzy razy wodą w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Przed chrztem nich poszczą chrzciciel i chrześniak i inni, którzy mogą. Każ przecie chrześniakowi pościć dzień lub dwa dni przedtem”²⁰.

W pierwszych pięciu stuleciach historii Kościoła chrztu udzielano zasadniczo dorosłym katechumenom. Dlatego budowano baseny chrzcielne. Przed edyktem mediolańskim, ogłoszonym w 313 r., chrześcijanie na terenie Imperium Rzymskiego gromadzili się na sprawowanie Eucharystii w obszerniejszych budowlach swoich współwyznawców. W takich domach Kościoła, czyli miejscowej wspólnoty, albo obok tych budynków budowano baptysteria. Jedno z najstarszych, datowane na 230 r., odkryto w Dura Europos, w Syrii nad Eufratem²¹.

Po edykcie mediolańskim, który dawał chrześcijanom wolność, wielkie rzesze ludzi pragnęły zostać chrześcijanami. Katechumeni po odpowiednim przygotowaniu przyjmowali chrzest. Powstawały liczne baptysteria. Pod koniec IV w. w Rzymie było ich ponad 20, w tym jedno przy Bazylice św. Jana na Lateranie²². Z czasem każda diecezja miała własne baptysterium. Budowano je jako budynek wolno stojący albo przylegający do kościoła. Były to czasem dość okazałe budowle, przyozdabiane kolumnadą, także mozaikami i freskami przedstawiającymi sceny biblijne. Takie

²⁰ *Didache*, VII, VIII, 1–4, dz.cyt.; zob. Z. Pietras, dz.cyt., 37.

²¹ Dom Kościoła mógł pomieścić około 70 osób. Odkryto go w 1923 r. Na ścianach domu zachowały się oszczędne freski, przedstawiające Dobrego Pasterza, uzdrowienie paralityka, uratowanie tonącego Piotra w Jeziorze Galilejskim oraz scena rozmowy Chrystusa z Samarytanką i przedstawienie trzech Marii przed pustym grobem Chrystusa. W domu było wydzielone podwyższenie na ołtarz i katedrę biskupa. Obok, w oddzielnym pomieszczeniu, znajdowało się baptysterium, chrzcielnica. Baptysterium od gr. *baptisma* – chrzest, „*baptein*, *baptidzein* – zanurzać, obmywać, był to basen wmurowany w posadzkę, J.W. Boguniowski, *Domus Ecclesiae*, Kraków 1987, 172–185; B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, 186.

²² Baptysterium przy bazylice laterańskiej jest w formie rotundy. Powstało na początku IV w. przez adaptację istniejącego budynku. Zostało przebudowane w V w. Nadano mu kształt ośmiokąta z niewielką kopułą, podtrzymywaną w środku przez osiem kolumn. Basen chrzcielny jest na środku. Wokół niego jest obejście, zob. *Stacja u św. Jana na Lateranie*, <http://liturgia.wiara.pl/doc/2944997>. Stacja-u-sw-Jana-na-Lateranie (dostęp: 17.12.2016).

„kościół chrzcielny” przykrywano dachem. W Polsce zasadniczo nie budowano baptysteriów jako osobnych budynków²³.

Baptysteria były zwykle budowane przy katedrach. Lokalizowano je po północnej lub zachodniej stronie. Północ była symbolem zła. Zachód natomiast symbolizował nieznaną Boga. Chrzest oczyszcza z grzechu i wprowadza w świętość Boga. Dlatego katechumen wchodził do baptysterium od strony północnej lub zachodniej, a wychodził na stronę wschodnią jako uwolniony od zła i oświecony łaską Bożą. W symbolice liturgicznej chrześcijan wschód był kierunkiem ku Bogu. Był także symbolem nowości życia, przyobleczenia się w Chrystusa, który jest Wschodzącym Słońcem²⁴.

Centrum baptysterium stanowiła tzw. piscina. Był to basen wypełniony wodą, w którym zanurzano lub polewano wodą osoby przystępujące do chrztu. Wiele baptysteriów lokalizowano nieopodal naturalnych źródeł lub na ruinach łaźni zasilanych wodami termalnymi. W innych wypadkach wodę przynoszono wiadrami z pobliskich zbiorników wodnych lub cystern, w których zbierano wodę deszczową. Podczas chrztu zanurzano katechumena. Czasem stał on po pas w wodzie, a szafarz sakramentu, kładąc rękę na jego głowie, pomagał mu się skłonić tak, by doszło do całkowitego zanurzenia.

Od VI w. upowszechniała się praktyka chrztu dzieci. Obrzęd zanurzenia całkowitego, stosowany wobec osób dorosłych, był stosowany także wobec dzieci. Z czasem zaczęło zanikać chrzcielne zanurzenie, a od XII w. zupełnie zanikło w Kościele katolickim. Zastąpiono je polaniem głowy katechumena. Zwłaszcza w krajach północnych stosowano już od VII w. polanie niemowląt wodą chrzcielną. Baseny w baptysteriach były coraz mniejsze. Budowano chrzcielnice. Posiadały je tylko kościoły katedralne. Chrzcielnice miały kształt niewielkich zbiorników na wodę. Drażono je nieraz w kapitelach antycznych kolumn. Od IX w. powszechna stała się praktyka budowania chrzcielnic we wszystkich kościołach. Taki nakaz wydał papież Leon IV (†855)²⁵.

W okresie romańskim, zatem od X do XIII w., chrzcielnice były kamienne. Budowano je z lekko ociosanych bloków kamiennych. Miały one różne kształty, ale zawsze były bardzo proste. Przypominały kadzie czy kręgi studzienne ustawione na posadzce. Chrzcielnice nie miały dekoracji.

Pod koniec X w. zaczęto ustawiać chrzcielnice na podporach i podstawach. Pojawiły się też dekoracje. W XII w. chrzcielnice romańskie miały kształt cylindryczny i były ustawione na czworobocznej lub wielobocznej bazie. Budowano też chrzcielnice w kształcie misy lub kielicha. Kielich baptysterium nawiązywał do kielicha eucharystycznego. W ten sposób ukazywano, że chrzest i Eucharystia są sakramentami inicjacji chrześcijańskiej. Chrzcielnice otaczano arkadami²⁶. Przykrywano zaś cylindryczną czaszą i zdobiono motywami ewangelicznymi. Były to sceny chrztu

²³ Zob. T. Rodzińska-Choraży, *Baptysterium*, w: *Ostrów Lednicki*, t. 1, red. K. Żurowska, Kraków 1993, 103–167.

²⁴ B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, 239.

²⁵ Tamże, 238.

²⁶ M. Białkowska, *Historia w chrzcielnicy zapisana*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2015/Przewodnik-Katolicki-47-2015/Archidiecezja-Gnieznienska/Historia-w-chrzcielnicy-zapisana> (dostęp: 20.02.2017). Romańskie chrzcielnice znajdują się m.in. w Strzelnie, Łądku i Opatowie.

Jezusa, ukrzyżowania Jezusa czy Chrystusa jako sędziego. Przez umieszczanie na powierzchni czaszy stylizowanych motywów roślinnych, jak drzewo życia, zwycięski znak krzyża, także personifikacje cnót chrześcijańskich, podkreślano świętość wody chrzcielnej, jej życiodajny charakter oraz zwycięską moc nad złem. Na bazach chrzcielnic czasem umieszczano wyobrażenia potworów i węży. Były to symbole zła, które w człowieku niszczy chrzest²⁷.

Od XII w. upowszechniał się gotyk jako styl architektoniczny. Za pierwsze gotyckie budowle uchodzi bazylika w St.-Denis, wybudowana ok. 1140 r. staraniem opata Sugera, także katedra w Chartres, wzniesiona ok. 1145 r. Utrwała się kielichowy typ chrzcielnicy, którą ustawiano na ośmiokątnej bazie. Nawiązanie do kielicha eucharystycznego, w którym podczas celebracji mszalnej znajduje się Krew Chrystusa, wylana za grzechy świata, wyrażano przekonanie, że człowiek grzechu został tą Krwią obmyty przez chrzcielne zanurzenie w misterium śmierci Chrystusa. Wtedy umarł stary człowiek, a mocą Chrystusowego zmartwychwstania narodził się człowiek nowy. Ochrzczony jest ustawicznie obmywany w Eucharystii. Jest obmywany z powszednich grzechów Krwią Chrystusa, który mocą swego Ducha umacnia, rozwija i ożywia w ochrzczonym łaskę chrztu.

Chrzcielnice kielichowe miały cztery elementy konstrukcyjne, mianowicie: bazę, trzon wspierający, czaszę na wodę chrzcielną oraz pokrywę. Ta zaś była niejednokrotnie w postaci spłaszczonej kuli z ozdobnymi guzami. Z czasem wzbogacano chrzcielnice pokrywami w kształcie wieżyczki. Ona symbolizowała dom Boży i przypominała, że chrzest wprowadza człowieka do społeczności Kościoła. Wieżowe pokrywy, zwykle zdobione ornamentalnie lub figuralnie, wykorzystywano także do przechowywania olejów świętych. W konstrukcji pokrywy montowano specjalny schowek. Pokrywa chrzcielnicy zabezpieczała czystość wody chrzcielnej. Od XIII w., ze względu na zjawisko kradzieży tej wody, czasem do celów magicznych, zamykano chrzcielnice na klucz²⁸. Od tego wieku umieszczano chrzcielnicę naprzeciw ambony. Tak wskazywano na związek między głoszonym słowem Bożym, które rodzi wiarę, a chrztem, który jest sakramentem wiary²⁹.

²⁷ J. Wołoszka, *Geneza chrzcielnicy*, <http://www.niedziela.pl/artukul/100193/nd/Geneza-chrzcielnicy> (dostęp: 20.02.2017).

²⁸ Sobór Laterański IV, zwołany w 1215 r. z inicjatywy Innocentego III, w konstytucji „De christmate et eucharistia sub sera conservandis” nakazywał, że „we wszystkich kościołach należy skrupulatnie strzec i przechowywać pod kluczem krzyżmo i Eucharystię, aby nie mogła sięgnąć po nie zuchwała ręka dla dokonania czegoś strasznego lub bezbożnego. Jeśli odpowiedzialny za ich strzeżenie, nieostrożnie je zostawi, zostanie suspendowany z urzędu na trzy miesiące. Jeżeli przez jego niedbałość doszłoby do bezbożności, poddany zostanie surowej karze”. Liczne synody, obradujące po soborze, stosowały to zalecenie także do chrzcielnic. W ten sposób zabezpieczano wodę chrzcielną, wykradaną dla praktyk magicznych. Synod w brytyjskiej diecezji Durham z 1220 r. stanowił: „chrzcielnice mają być trzymane pod bezpiecznym zamknięciem z powodu czarów. Podobnie krzyżmo i święty olej chrztu, mają być strzeżone pod kluczem”, za: J. Nowiński, *Unikalne znaczenie wody chrzcielnej i jej wykradanie do praktyk magicznych przyczyną ewolucji formy chrzcielnicy i jej zabezpieczenia*, *Seminarie* 35 (2014) 2, 185.

²⁹ Zob. M. Cynka, *Chrzcielnice u chrześcijan*, <http://adonai.pl/sakramenty/chrzest/?id=4> (dostęp: 16.12.2016). W kościołach luterzańskich chrzcielnice sytuowano przed ołtarzem, na osi kościoła. Zdobiono je przedstawieniami ewangelicznymi i pokrywano inskrypcjami, najczęściej cytatami z Biblii.

W okresie renesansu, od XIV do XVI w., budowano chrzcielnice z kamienia, brązu lub drewna. Zachowały one formę zbliżoną do kielicha. Pokrywa czaszy chrzcielniczy najczęściej była drewniana lub metalowa. Zdobiono ją ornamentami geometrycznymi i roślinnymi albo dekoracją figuralną³⁰.

W epoce baroku, od XVI do XVIII w., wznoszono chrzcielnice w formie rzeźby. Były one wkomponowane w architekturę kościoła i bogato dekorowane rzeźbiarsko. Chrzcielnica nawiązywała kształtem do kielicha. Jej trzon stanowiła nierzadko postać anioła trzymającego w rękach czaszę lub misę chrzcielną albo drzewo wiedzy dobrego i złego. Na pokrywach chrzcielnic umieszczano obrazy chrztu Jezusa, baranka czy Jana Chrzciciela. Kształt kielicha zachowały także chrzcielnice rokokowe w XVIII w. Natomiast w XIX w., w okresie zmodyfikowanego klasycyzmu, w budowaniu chrzcielnic nawiązywano do antyku. Były to chrzcielnice o liniach prostych bez wygięć i skrętów, oszczędnie zdobione³¹.

Wierni zawsze otaczali chrzcielnicę szczególną czcią i szacunkiem. Było to dla nich miejsce święte. Kościół przypominał duszpasterzom o trosce o chrzcielnice. Rytuał Rzymski z 1614 r. pouczał, że „chrzcielnica winna być umieszczona w odpowiednim miejscu, solidna pod względem materiału i kształtu, otoczona dookoła balustradą, zamkiem i kluczem zabezpieczona, i tak zamknięta, aby kurz i inne nieczystości nie mogły przedostać się do jej wnętrza; o ile to możliwe, ozdobiona wizerunkiem św. Jana Chrzciciela udzielającego chrztu Jezusowi”³².

Księgi liturgiczne po Vaticanum II przewidują błogosławieństwo chrzcielnicy. To nowe źródło chrzcielne można pobłogosławić w łączności z sakramentem chrztu albo bez sprawowania tego sakramentu. W tym drugim przypadku, zależnie od okoliczności, uczestnicy obrzędu odnawiają przyrzeczenia chrzcielne.

Modlitwa benedykcyjna nazywa Boga Stwórcą świata i Ojcem wszystkich ludzi. Szafarz obrzędu dziękuje Bogu za „to źródło, z którego płynie zbawienie”, bo „po grzechu zamknęła się przed ludźmi brama raju”, tutaj zaś otwiera się dla ludzi brama duchowego życia, ponieważ „skażeni brudem grzechu pierworodnego, przez obmycie w tej kąpieli stają się czyści i nieskalani”. Strumienie wody chrzcielnej oczyszczają z grzechów, ubogacają cnotami, które użyźniają dusze ochrzczonych. Woda chrzcielna swoją moc czerpie z wody, która „wypływa z przebitego boku Chrystusa”. Ona „zaspokaja wszelkie pragnienie i daje życie wieczne”. Ona zapala pochodnię wiary, „której święty płomień rozprasza ciemności umysłu i odsłania odrodzonym niebieskie tajemnice”. Grzesznicy zanurzeni w wodzie chrzcielnej jednoczą się z Chrystusem. Są przez Niego zanurzani w misterium Jego śmierci i „razem z Nim powstają do nowego życia”.

Szafarz obrzędu, wraz ze zgromadzoną wspólnotą, prosi: „Boże, ześlij na tę wodę płodną moc Ducha Świętego. Jak On osłonił Maryję Dziewicę, aby zrodzi-

W cerkwiach chrzcielnice, zwane kupielami, ustawia się podczas obrzędów chrzcielnych na środku świątyni. Mają one kształt kielichowy z płaską czaszą i zdobione są scenami nawiązującymi do tajemnicy chrztu.

³⁰ J. Nowiński, dz.cyt., 178.

³¹ B. Nadolski, dz.cyt., 239.

³² Tamże.

ła Pierworodnego Syna, tak niech zapłodni łono Kościoła Oblubienicy, aby jako matka zrodził dla Ciebie, Ojcze, wiele dzieci i mieszkańców nieba. Spraw, Panie, niech ci, którzy odrodzą się z tego źródła, czynami potwierdzają to, co przyrzekać będą przez wiarę; niech życiem okazują godność, którą otrzymają mocą Twojej łaski. Chociaż pochodzić będą z różnych narodów i stron świata, niech po obmyciu w tym życiodajnym źródle staną się braćmi żyjącymi w miłości i wzajemnej zgodzie. Niech jako dzieci naśladować dobroć Boga Ojca, jako uczniowie wiernie strzegą słów Chrystusa Nauczyciela, niech głos Ducha Świętego rozbrzmiewa w nich jak w świątyni. Niech będą świadkami Ewangelii i wykonawcami sprawiedliwości. Niech mocy Chrystusowego Ducha poddają doczesną wspólnotę ludzi, a kiedyś staną się mieszkańcami wiecznego Jeruzalem. Przez Chrystusa, Pana naszego". Wszyscy: „Amen”³³.

Prawo liturgiczne przypomina, żeby „chrzcielnica, z której wypływa woda chrztu, albo w której się ją przechowuje”, była „przeznaczona wyłącznie do sakramentu chrztu i w pełni godna tego, aby tam chrześcijanie odradzali się z wody i z Ducha Świętego”. Winna być tak umieszczona, aby podczas chrztu mogło w obrzędach tego sakramentu uczestniczyć wiele osób. Po zakończeniu okresu wielkanocnego w miejscu udzielania chrztu należy przechowywać paschał. Tę świecę wielkanocną należy zapalać zawsze podczas udzielania sakramentu powtórnych narodzin i od niej zapalać świece ochrzczonych³⁴.

4. CHRZCIELNA NOWOŚĆ ŻYCIA W CHRYSTUSIE

4.1. WIARA JAKO KONIECZNY WARUNEK CHRZTU

Chrystus ustanowił sakrament chrztu. Uczynił go skutecznym znakiem zbawienia. Przygotowaniem i odpowiednią wewnętrzną dyspozycją do jego przyjęcia jest wiara. „Kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16). Jezus nauczał, że chrzest jest konieczny do zbawienia. Swoim uczniom polecił najpierw głosić ludziom Ewangelię. Ze słuchania słowa Bożego rodzi się wiara (Rz 10, 17). Wiara zaś prowadzi do sakramentu. Chrzest zatem jest konieczny do zbawienia dla tych, którym była głoszona Ewangelia i którzy ją przyjęli.

Przepowiadanie apostoelskie, poczynawszy od Pięćdziesiątnicy, koncentrowało się na orędziu paschalnym. Uroczysta i publiczna proklamacja Bożego zbawienia dokonanego w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, połączona z wezwaniem do wiary i nawrócenia, była istotą przepowiadania misyjnego Apostołów. Było ono skierowane do żydów i do pogan.

Słuchacze nauczania Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy pytali: „Cóż mamy czynić bracia?”. Ten odpowiadał: „Nawróćcie się... i niech każdy z was ochrzci się w imię

³³ *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 2, Katowice 1994, 33–42

³⁴ *Obrzędy chrztu dzieci...*, dz.cyt., 16.

Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego”. Tego dnia chrzest przyjęło prawie trzy tysiące ludzi. Oni odtąd jako ochrzczeni „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” (Dz 2, 30–40).

W czasach apostoelskich udzielanie chrztu było poprzedzone katechezą, choćby krótką. Piotr wezwany do Korneliusza, mając poręczenie ludzi świadczących o jego szczerzej intencji, katechizuje go i udziela chrztu (Dz 10, 48). Podobnie jest z chrztem Szawła. Ananiasz go katechizuje i Szaweł został ochrzczony (Dz 9, 18).

Kerygmat chrześcijański stanowi istotną treść ewangelizacyjnej misji Kościoła. Kościół w swoim nauczaniu ustawicznie głosi czyny zbawcze wcielonego Syna Bożego. Te czyny dokonały się w historii jeden raz, ale dzięki liturgii ciągle trwają i mają odniesienie do życia każdego człowieka w całej jego historii. Prawda, że Jezus Chrystus umarł i zmartwychwstał to pewność, że można umrzeć i żyć. Śmierć Jezusa na krzyżu nie była śmiercią przypadkową. On umarł za grzeszników. Jego zmartwychwstanie zaś stało się obwieszczeniem Jego miłosierdzia i gotowości przebaczenia skruszonym grzesznikom (zob. Rz 4, 25). Przyjęcie orędzia zbawienia wiarą prowadzi do chrztu. Tak zmienia się ludzkie życie. Człowiek ochrzczony potrafi we właściwym świetle widzieć swój grzech, doświadczenie niesprawiedliwości, czy krzywdy, także sens cierpienia i umierania. Odrzucenie Ewangelii i łaski chrztu zamyka go tylko w wymiarze doczesności³⁵.

Po Vaticanum II został przywrócony katechumenat. Formacja katechumenalna dorosłych kandydatów do chrztu dokonuje się na kilku poziomach. Pierwszy stanowi odpowiednia katechizacja. Jest ona prowadzona przez biskupa, przebiterów, diakonów lub katechetów świeckich. Stopniowo ukazuje istotne zagadnienia wiary i moralności w kontekście roku liturgicznego. Jest wspierana celebracjami słowa Bożego. W katechizacji nie chodzi tylko o poznanie dogmatów i przykazań, lecz o głębsze poznanie tajemnicy zbawienia, dokonanego przez wcielonego Syna Bożego, w której katechumeni pragną uczestniczyć. Oni zdobywają także umiejętność modlitwy i wyznawania wiary. Uczą się zachowywać w codzienności wymagania Chrystusa, praktykować miłość bliźniego aż do wyrzeczenia się siebie. Tak za łaską Bożą wchodzi na drogę duchowego wzrastania. Przez wiarę, zrodzoną mocą słowa Bożego, mają już udział w tajemnicy Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. W Nim i z Nim starają się przechodzić od stylu życia starego człowieka, człowieka grzechu, ucząc się logiki Ewangelii i stylu życia nowego człowieka. Życie według wzoru Chrystusa domaga się zmiany myślenia i obyczajów. Ten proces w katechumenach dokonuje się stopniowo.

Formacji katechumenalnej towarzyszą odpowiednie obrzędy liturgiczne. Są to m.in. egzorcyzmy. One stopniowo oczyszczają duchowo kandydatów do chrztu i ich umacniają. Udziela się im także błogosławieństwa w imię Trójjedynego Boga. Ka-

³⁵ Zob. Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa 2011, 495–499. Główną treścią kerygmatu jest to, „co Bóg uczynił dla ludzi” przez Chrystusa. Elementy doktrynalnych kerygmatu to: ukrzyżowanie i śmierć Jezusa, Jego zmartwychwstanie i ukazywanie się Apostołom, także władza sędziowska Zmartwychwstałego oraz wezwanie do wiary, nawrócenia i chrztu jako koniecznych warunków do zbawienia, por. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, 159–160.

techumeni mogą razem z ochrzczonymi uczestniczyć w mszalnej liturgii słowa. Tak uczą się słuchania słowa Bożego oraz przygotowują się do przyszłego świadomego, czynnego i pełnego uczestnictwa w celebracji Eucharystii³⁶.

Dorośli katechumeni przyjmują chrzest, wyznając wiarę osobiście. W przypadku chrztu dzieci tego sakramentu udziela się w wierze Kościoła. Tę wiarę podzielają rodzice naturalni i chrzestni. Oni też mają obowiązek rozwijać łaskę chrztu, także cnotę wiary, którą neofita otrzymuje wraz z darem życia Bożego.

„Kościół nie zna oprócz chrztu innego środka, by zapewnić wejście do szczęścia wiecznego. Stara się więc nie zaniedbywać otrzymanego od Pana nakazu, by «odradzać z wody i z Ducha Świętego» wszystkich, którzy mogą być ochrzczeni. Bóg związał zbawienie z sakramentem chrztu, ale sam nie jest związany swoimi sakramentami” (KKK 1257).

4.2. OCHRZCZONY NOWYM STWORZENIEM

Jezus Chrystus w sakramencie chrztu przekazuje neoficie owoce swojej paschy. Nade wszystko zanurza go w misterium swojej śmierci i zmartwychwstania (por. Rz 6, 3–5). Skutkiem zanurzenia katechumena w misterium zbawczym Chrystusa jest odpuszczenie mu wszystkich grzechów. Chrystus mocą sakramentu powtórnych narodzin odpuszcza neoficie grzech pierworodny, który jest złączony z dziedziczeniem przez każdego człowieka ludzkiej natury. Oczyszcza także z grzechów osobistych, popełnionych przez dorosłych katechumenów przed przyjęciem chrztu (KKK 1263). Grzech jest wyrazem odwrócenia się człowieka od swojego Stwórcy, który jest najlepszym Ojcem. Osłabia lub całkowicie zrywa przyjaźni z Nim. Jest sprzeniewierzeniem się Jego miłości. Chrzest niszczy grzech człowieka. W nim jednak pozostają konsekwencje grzechu pierworodnego, mianowicie: skłonność do grzechu, słabość rozumu i woli, oraz śmiertelność ciała. Dlatego człowiek ochrzczony doświadcza, czasem bardzo boleśnie, pożądliwości tkwiących w jego naturze. One mogą prowadzić do grzechu. Zwalczanie pokus do grzechu, poprzez współpracę z łaską chrzcielną, jest jednym z istotnych zadań ochrzczonego w jego doczesności.

Ochrzczony, uwolniony od grzechu, staje się nowym stworzeniem. Dokonują się jego ponowne narodziny nie według ciała, lecz z Ducha. Nowy człowiek jest uzdolniony do tego, żeby w swoim życiu kierować się logiką Ewangelii, a nie logiką świata. Logika ewangelijna pomaga zrozumieć wartość doświadczeń życiowych, które są zwykle traktowane jako bezwartościowe. A są to cierpienie, odrzucenie przez bliskich czy śmierć³⁷.

Liturgicznym symbolem nowości życia ochrzczonego jest biała szata. Jest to kawałek białego materiału, którym okrywa się neofitę. W przypadku osób dorosłych jest to biała tunika lub biała peleryna. Zwyczaj okrywania neofitów białą szatą ma swoje zakorzenienie w Piśmie Świętym³⁸. Oznacza bowiem przyobleczenie się

³⁶ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych...*, dz.cyt., 23–25.

³⁷ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3, Poznań 1992, 53

³⁸ W tradycji żydowskiej biała szata była znakiem wysłannika Bożego: „Nie zdążyli się jeszcze oddalić od Jerozolimy, gdy na ich czele pojawił się jeździec w białej szacie” (2 Mach 11, 8).

w Chrystusa. „Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3, 27).

Praktyka nałożenia szaty chrzcielnej była znana już w starożytności zarówno na Wschodzie, jak też na Zachodzie³⁹. Traktowano ją jako symbol niewinności i czystości oraz upodobnienia ochrzczonego do Jezusa Chrystusa, Niepokalanego Baranka. Zenon z Werony (†380) tłumaczył, że Baranek okrywa szatą nagość ochrzczonych⁴⁰.

Neofici w starożytności nosili białą szatę chrzcielną przez cały tydzień. Był to dla neofitów okres mistagogii. Oni w tym czasie wchodzili w realne życie Kościoła. Poznawali je praktycznie. Utrwalali swoją świadomość, że są pełnoprawnymi członkami Ludu Bożego.

Obowiązek noszenia przez cały tydzień białej szaty dotyczył nie tylko ochrzczonych w Wigilię Paschalną, ale także w innym dniu, np. w uroczystość Zasłania Ducha Świętego⁴¹. Neofici ochrzczeni w Wigilię Paschalną zdejmowali szatę chrzcielną w niedzielę, nazywaną „Niedzielą Białą” lub „Przewodnią”. Niedziela w oktawie wielkanocnej, zwana też *Dominica in albis*, kończyła okres mistagogii chrzcielnej⁴². Obrzęd zdjęcia szaty chrzcielnej odbywał się w lokalnej wspólnocie wierzących. Tej czynności nie towarzyszyła jednak żadna formuła liturgiczna. Nie odmawiano żadnych modlitw. Czasem zdjętą szatę oczyszczano przez zamoczenie w pobłogosławionej wodzie⁴³. Ochrzczony uczestniczył w pełni w życiu wspólnoty wierzących. Brał czynny udział w życiu liturgicznym Kościoła.

Księgi przeznaczone do udzielania chrztu dzieci czy dorosłych, będące owocem odnowy liturgicznej, zainicjowanej przez Sobór Watykański II, polecają wręczenie białej szaty nowo ochrzczonemu. Czynność ta następuje bezpośrednio po namaszczeniu neofity olejem krzyżma. Nałożenie białej szaty poprzedza krótkie wezwanie wygłaszane przez szafarza sakramentu. On przypomina, że neofita stał się nowym stworzeniem i został przyobleczony w Chrystusa, dlatego otrzymuje białą szatę. Na rodzicach i bliskich spoczywa obowiązek troski, aby nowo ochrzczeni zachowali godność dzieci Bożych „nieskalaną aż po życie wieczne”. To zadanie mają wypełniać przez słowo i przykład życia prawdziwie chrześcijańskiego⁴⁴. Podobne starania o życie wieczne, współpracując z łaską chrztu, ma wypełniać dorosły neofita⁴⁵.

Wskazywała również na przynależność społeczną oraz określała tożsamość osoby, która ją nosiła, np. starotestamentalni kapłani. Postacie w białych szatach, wysłannicy nieba, obwieściły radosną nowinę o zmartwychwstaniu Jezusa (Mk 16, 55; Łk 24, 4).

³⁹ B. Mokrzycki, dz.cyt., 157.

⁴⁰ Tractatus XXXV; za: B. Nadolski, dz.cyt., 234.

⁴¹ B. Mokrzycki, dz.cyt., 216.

⁴² Tamże, 280.

⁴³ B. Nadolski, dz.cyt., 235.

⁴⁴ *Obrzędy chrztu dzieci...*, dz.cyt., 48.

⁴⁵ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych...*, dz.cyt., 123.

4.3. „...ZOSTALIŚMY NAZWANI DZIEĆMI BOŻYMI, I RZECZYWIŚCIE NIMI JESTEŚMY” (1 J 3, 1)

Chrystus przez sakrament chrztu, mocą swojego Ducha, dokonuje w człowieku radykalnej przemiany. Bardzo ściśle jednoczy go z Bogiem. Ochrzczony staje się Jego dzieckiem, ponieważ w nim pulsuje życie Boga w Trójcy Świętej Jedynej. Dzieciństwo Boże polega na duchowym nowym narodzeniu. Ono, dokonane mocą paschy Chrystusa, usprawiedliwia grzesznego człowieka.

Dzieciństwo Boże ochrzczonego jest tajemniczą rzeczywistością. Tłumaczy ją św. Jan, pouczając: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3, 1). Dziecko Boże jest wewnętrznie przemienione i odrodzone przez Ducha Świętego przy użyciu wody chrzcielnej. Paraklet, z woli Chrystusa, uzdalnia ochrzczonego do uczestnictwa w sposób nadprzyrodzony w życiu Trójcy Świętej.

Nikt nie jest w stanie, swoimi naturalnymi siłami, przemienić się w dziecko Boże. Dokonuje tego Duch Święty. On też, jak poucza św. Paweł, ustawicznie „wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8, 16). Wielkość i godność Bożego usynowienia jest Bożym darem, a dla ochrzczonego zadaniem. One w pełni ujawnią się dopiero w dniu zbawienia. „Obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Dzieci Boże, podobnie jak całe stworzenie, są w swojej ziemskiej egzystencji poddane „marności” i licznym ograniczeniom. Jednak z nadzieją oczekują dnia ujawnienia się pełnej chwały. O tym zapewnia Apostoł Narodów: „Sądzę bowiem, że cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić. Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8, 18–19).

Duch Święty formuje wewnętrzną postawę ochrzczonego wobec Ojca. Pomaga im z ufnością zwracać się do Niego. Duch Boży upodabnia ich wewnętrznie do Jezusa Chrystusa. Dzieci Boże są prowadzone przez Ducha Prawdy. Zostały wyzwolone z grzechu i niewoli złego ducha. Ochrzczeni nie są już przeniknięci bojaźnią. Jako przybrane dzieci Boga mogą do Niego wołać: „Abba, Ojcze” (Rz 8, 14–15).

Duch Uświęciciel pomaga ochrzczonego modlić się. On przychodzi z pomocą ich słabości i gdy nie potrafią wejść w dialog z Bogiem, tak jak trzeba, wtedy „sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26). Każda modlitwa chrześcijanina, także odczuwana jako nieudolna, jest wspierana przez pełne miłości błagania Ducha Świętego. Dlatego ma wartość przed Ojcem.

Dzieci Boże, odnowione przez Ducha Świętego, potrafią łatwiej zaufać Ojcu niebieskiemu i z pokorą oraz synowskim posłuszeństwem przyjmować Jego wolę, także wtedy, gdy jest ona inna niż ich ludzkie oczekiwania. Ochrzczeni, posłuszni Bożej woli, potwierdzają swój szczególny związek z Jezusem Chrystusem, jedynym Zbawicielem świata. Dorastają, aby móc powiedzieć za św. Pawłem: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). To zespolenie ze Zbawicielem zobowiązuje ochrzczonego do naśladowania Go przede wszystkim w absolutnym posłuszeństwie Ojcu i bezinteresownej miłości do każdego człowieka aż do miłości nieprzyjaciół.

Każdy ochrzczony, obdarowany łaską uświęcającą, został przez chrzest wyposażony także w cnoty teologalne. Są nimi: wiara, nadzieja i miłość. Wiara uzdalnia ochrzczonego do przyjęcia Boga do swojego życia. Ona ukazuje Go jako ostateczny cel ludzkiej egzystencji. Nadzieja kieruje i podporządkowuje działania ludzkie ku osiągnięciu dóbr wiecznych. Miłość przyjęta od Boga staje się zobowiązaniem do wzajemności oraz imperatywem do praktykowania ofiarnej miłości wobec bliźnich, także nieprzyjaciół. Te trzy cnoty jako duchowe sprawności tworzą fundament dojrzałego życia ochrzczonego. Cnoty teologalne służą mu jako pomoc w trwaniu i ciągłym odnawianiu więzi ze swoim Zbawicielem⁴⁶.

5. EKLEZJALNY WYMIAR CHRZTU W LITURGII WIGILII PASCHALNEJ

5.1. SAKRAMENT CHRZTU BRAMĄ DO KOŚCIOŁA

Sakrament chrztu włącza neofitę do wspólnoty Kościoła. Dokonuje się to mocą Ducha Uświęciciela. W obrzędach chrztu świętego ta rzeczywistość jest zainicjowana w obrzędzie przyjęcia katechumena. Szafarz chrztu podejmuje najpierw dialog z rodzicami i chrzestnymi. Oni proszą o chrzest, podając imię dziecka. Po tej prezentacji szafarz, przyjmując dziecko do wspólnoty eklezjalnej, mówi: „N, wspólnota chrześcijańska przyjmuje cię z wielką radością. W imieniu tej wspólnoty znacę cię znakiem krzyża. Po mnie wy, rodzice i chrzestni naznaczcie wasze dziecko znakiem Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela”⁴⁷. Krzyż jest znakiem zbawienia. Jest także symbolem chrześcijaństwa. Kreślony na czole katechumena wskazuje, że Kościół zrodził się z przebitego boku Chrystusa. Do wspólnoty Kościoła wchodzi się przez chrzest.

Ochrzczeni są zanurzeni w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, w Jego zbawczym misterium. Chrystus włącza ich do swojego Kościoła⁴⁸. Kościół objawił się w dniu Pięćdziesiątnicy. Chrystus jego naturę wyjaśniał w swoim nauczaniu. Tę wspólnotę bosko-ludzką przybliżał za pomocą obrazów i przypowieści. Kościół jest jak owczarnia, w której pasterzem jest Chrystus (J 10, 1–15; 1 P 5, 4). Jest rolą Bożą (1 Kor 3, 9), na której rośnie winnica. Jej prawdziwym krzewem winnym jest Wcielony Logos (Mt 21, 33–43). Kościół jest Oblubienicą wcielonego Syna Bożego (Ef 5, 21–33), obdarowaną Jego bezinteresowną i ofiarną miłością. Ta miłość jest wzorem prawdziwej ludzkiej miłości. Jest modelem oblubieńczej miłości małżeńskiej (KK 6). Kościół jest mistycznym Ciałem zmartwychwstałego Zbawiciela.

⁴⁶ M. Kaszkowski, *Jesteśmy dziećmi Bożymi*, http://www.teologia.pl/m_k/zag06-1f.htm (dostęp: 17.12.2016).

⁴⁷ *Obrzędy chrztu dzieci...*, dz.cyt., 32.

⁴⁸ J. Bujak, W. Wojtowicz, *Kościół jako communio*, <http://www.transnet-bialogard.strefa.pl/ecclesia%20communio.pdf> (dostęp: 16.12.2016).

Wspólnota Kościoła to ochrzczeni, pozostający w egzystencjalnej relacji z Chrystusem⁴⁹. Ta wspólnota jest ciągle ożywiana Jego Duchem. Dzięki temu jest uzdolniona do troski o zbawienie wszystkich ludzi (por. Dz 4, 32–33). Wspólnota eklezjalna od czasów apostoelskich trwa w nauce Apostołów, na modlitwie i łamaniu chleba (Dz 2, 42). Dzięki celebracji Eucharystii wierzący tworzą jedno Ciało. Wszyscy bowiem biorą z tego samego chleba (zob. 1 Kor 10, 16–17).

Te prawdy przypomina i uobecnia liturgia Wigilii Paschalnej. W niej wybrzmiewa troska Kościoła, świętującego paschę Chrystusa, aby wszystkie rozproszone dzieci zgromadziły się na czuwanie i modlitwę. Wszyscy słuchający słowa Bożego i uczestniczący w świętych obrzędach mają okazję do ożywienia swojej nadziei na zwycięstwo nad grzechem i śmiercią w Chrystusie⁵⁰. Pochwała paschału nazywa Kościół świętym i naszą Matką. Przypomina też, że w tę noc Chrystus uwalnia wszystkich wierzących na całej ziemi od zepsucia pogańskiego, przywraca do łaski i gromadzi w społeczności świętych⁵¹. Wigilijna liturgia słowa pozwala zrozumieć, że to, czego oczekiwali święci Starego Przymierza, spełnia się w Kościele. Pośród nowego Ludu Bożego jest obecny oczekiwany Mesjasz, Chrystus⁵².

5.2. WIGILIJNE PRZYPOMNIENIE O ZOBOWIĄZANIACH CHRZCIELNYCH

Wigilia Paschalna jest szczególnym miejscem i sposobem do wyrażenia wdzięczności Bogu za Jego wielkie rzeczy, które uczynił ludzkości przez swojego wcielonego Syna, Jezusa Chrystusa. Tę wdzięczność wyraża cały Kościół, a każdy jego członek czyni to osobiście. Ta wdzięczność wigilijna jest przeniknięta świadomością, że chrzest jest początkiem nowego życia w Chrystusie. On jednak nie programuje człowieka na świętość. Dlatego doroczne przeżywanie Wigilii Paschalnej jest okazją do odnowienia i ożywienia chrzcielnej świadomości.

Chrześcijanin odrodzony z wody i z Ducha Świętego pragnie zostawić dotychczasowy styl życia. Chce być kształtowany przez paschalną tajemnicę Chrystusa. A to znaczy, że pragnie żyć Jego Ewangelią. Jednak wie, że jak długo pozostaje na tym świecie, zawsze będzie doświadczał czegoś z nowego człowieka, ale też czegoś z człowieka starego.

Dlatego co roku podczas Wigilii Paschalnej Kościół sprawuje obrzęd odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych. Tak przypomina, że one są ciągle aktualne. Ten akt liturgiczny, powtarzany każdego roku, ma zachęcić ochrzczonych do ciągłego powracania do wierności Bogu, nawet wtedy, gdy popełniane niewierności nie niszczą przyjaźni z Nim.

Wigilijne odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych następuje po zakończeniu obrzędów chrzcielnych, lub jeśli nie było chrztu, po błogosławieństwie wody chrzciel-

⁴⁹ Zob. W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksja nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, Communio (edycja polska) 6 (1986), nr 4, 26–42.

⁵⁰ *Mszal rzymski dla diecezji polskich...*, dz.cyt., 151.

⁵¹ Tamże, 158.

⁵² Tamże, 169.

nej. Wierni podczas obrzędu stoją, trzymając w rękach zapalone świece. Przewodniczący celebracji wprowadza ich w ten obrzęd krótkim komentarzem. Może skorzystać z tekstu z mszału. „Drodzy bracia i siostry, przez misterium paschalne zostaliśmy w sakramencie chrztu pogrzebani wspólnie z Chrystusem w Jego śmierci, aby razem z Nim wkroczyć w nowe życie. Po ukończeniu czterdziestodniowego postu, odnowmy przyrzeczenia chrztu świętego, w których niegdyś wyrzekliśmy się złego ducha i jego spraw, a przyrzekliśmy służyć Bogu w świętym Kościele katolickim. A zatem pytam każdego z was”⁵³.

Następuje dialog przewodniczącego liturgii z jej uczestnikami. Zadawane pytania, w swojej strukturze i treści, nie różnią się od tych, które wybrzmiewają w czasie każdego chrztu. Kapłan na początku pyta wszystkich obecnych: Czy wyrzekasz się wszystkiego, co prowadzi do zła? Czy wyrzekasz się szatana, który jest głównym sprawcą grzechu? Na te pytania wszyscy jednocześnie, ale każdy indywidualnie odpowiada: *Wyrzekam się*. Teraz celebrans pyta: Czy wierzysz w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi? Czy wierzysz w Jezusa Chrystusa, Syna Jego Jedynego, a naszego Pana, narodzonego z Maryi Dziewicy, umęczonego i pogrzebanego, który powstał z martwych i zasiada po prawicy Ojca? Czy wierzysz w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, obcowanie świętych, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i życie wieczne? Wierni na poszczególne pytania odpowiadają twierdząco, *Wierzę*. Dialog kończy się oracją konkluzyjną: „Bóg wszechmogący, Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który nas odrodził z wody i Ducha Świętego i który udzielił nam odpuszczenia grzechów, niech nas strzeże swoją łaską w naszym Panu, Jezusie Chrystusie, na życie wieczne”. W. Amen. Dopełnieniem obrzędu jest pokropienie wiernych wodą pobłogosławioną.

Uczestnicy dorocznej liturgii wielkanocnej, zanurzeni przez chrzest w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, mogą coraz głębiej przeżyć tajemnicę swoich powtórnych narodzin. Tym bardziej że do tego aktu, w znaczącym stopniu, przygotowuje ich czas wielkopostny, także rekolekcje i spowiedź.

6. ZAKOŃCZENIE

Woda jako symbol duchowego odrodzenia mocą Parakleta stała się, z woli Chrystusa, skutecznym znakiem Jego uświęcającej mocy. Ten znak liturgiczny jest najpełniej ukazany w liturgii Wigilii Paschalnej. Tu jest każdego roku wszechstronnie wyjaśniany i to w szerokim kontekście historii zbawienia. Woda jest skutkiem kreacyjnej mocy Stwórcy. W opisie biblijnego potopu woda została ukazana jako znak odrodzenia. W historii synów Abrahama, którzy przeszli suchą nogą przez Morze Czerwone, stała się obrazem przyszłej społeczności ochrzczonych.

Modlitwa błogosławieństwa wody chrzcielnej, wybrzmiewająca corocznie, przypomina uczestnikom liturgii wielkanocnej, że chrzest Jezusa, dokonany przez Jana w wodach Jordanu, był okazją do poznania Go jako Mesjasza, namaszczone-

⁵³ Tamże, 270.

go Duchem Świętym. Ukrzyżowany wcielony Syn Boży, oddający Ojcu swego ducha, dokonał odkupienia wszystkich ludzi. Z Jego przebitego boku wypłynęła krew i woda jako symbole sakramentu chrztu i Eucharystii. Zmartwychwstały Chrystus polecił, by Apostołowie nauczali wszystkie narody, a wierzącym w Trójjedynego Boga jako Stworzyciela, Zbawiciela i Uświęciciela udzielali chrztu. Przez ten sakrament grzesznicy są obmywani z wszelkich brudów grzechu. Odrodzeni z wody i z Ducha Świętego stają się uczestnikami nowego życia, życia dziecka Bożego. Istotą chrztu stanowi pogrzebanie grzesznika razem z Chrystusem w Jego śmierci, by ochrzczony powstał z Nim do nowego życia. Te prawdy wybrzmiewają i aktualizują się w liturgii Wigilii Paschalnej.

BIBLIOGRAFIA

- Kongregacja Kultu Bożego, List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Paschalnych «Paschalis sollemnitatis» (16.01.1988)*, Anamnesis 2001, nr 26, 9–27. *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań: Pallottinum 1986.
- Missale Romanum*, Editio typica 1962, Editio anastatica e Introduzione a cura di Manlio Sodi Alessandro Toniolo, Libreria editrice Vaticana 1962.
- Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. III, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1987.
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1988.
- Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 2, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994.

*

- Św. Ambroży, *O tajemnicach. O sakramentach*, oprac. L. Gładyszewski, Źródła Myśli Teologicznej, 31, Kraków: Wydawnictwo M 2004.
- Białkowska M., *Historia w chrzcielnicy zapisana*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2015/Przewodnik-Katolicki-47-2015/Archidiecezja-Gnieznienska/Historia-w-chrzcielnicy-zapisana> (dostęp: 20.02.2017).
- Boguniowski J.W., *Domus Ecclesiae. Der Ort der Eucharistiefeier in den ersten Jahrhunderten. Tatsachen u. theologische sicht und Folgerungen daraus für heute. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde in der Hl. Liturgie*, Rom–Kraków 1987.
- Bujak J., Wojtowicz W., *Kościół jako communio*, <http://www.transnet-bialogard.strefa.pl/ecclesia%20communio.pdf> (dostęp: 16.12.2016).
- Cynka M., *Chrzcielnice u chrześcijan*, <http://adonai.pl/sakramenty/chrzest/?id=4> (dostęp: 16.12.2016).
- Daniélou J., *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, tłum. i oprac. Sz. Fedorowicz, Kraków 2000.
- Euchologion Serapiona* 19, 1–4, w: *Konstytucje Apostolskie*, t. 2, tłum. S. Kalinowski, A. Caba, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, 311–312.
- Filarska B., *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin: TN KUL 1983.
- Kasper W., *Kościół jako wspólnota. Refleksja nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, *Communio* (edycja polska) 6 (1986), nr 4, 26–42.
- Kaszkowski M., *Jesteśmy dziećmi Bożymi*, http://www.teologia.pl/m_k/zag06-1f.htm (dostęp: 17.12.2016).
- Kiernikowski Z., *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2011.
- Krakowiak Cz., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.

- Kraszewski Z.J., *Tertulian*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, J.M. Szymusiak, M. Starowieyski (oprac.), Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1971, 377–383.
- Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1987.
- Lengeling E., *Poświęcenie wody chrzcielnej w obrządku rzymskim*, tłum. K. Radziwiłłowa, Concilium 1–10, 1966/7, 68–69.
- Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1983.
- Św. Justyn, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Pisma Ojców Kościoła, t. 4, Poznań 1926.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 3, Poznań: Pallottinum 1992.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum 2006.
- Nowiński J., *Unikalne znaczenie wody chrzcielnej i jej wykradanie do praktyk magicznych przyczyną ewolucji formy chrzcielnicy i jej zabezpieczenia*, *Seminare* 35 (2014) 2, 175–191.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp i oprac. M. Starowieyski, BOK nr 10, Kraków: Wydawnictwo M 1998.
- Pietras H., *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo M 1991.
- Rodzińska-Chorąży T., *Baptysterium*, w: *Ostrów Lednicki*, t. 1, red. K. Żurowska, Kraków: Wyd. Gutenberg 1993, 103–167.
- Schenk W., *Z historii liturgii chrztu*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 25 (1972), 89–97.
- Wołoszka J., *Geneza chrzcielnicy*, <http://www.niedziela.pl/artukul/100193/nd/Geneza-chrzcielnicy> (dostęp: 20.02.2017).
- Wrzała E., *Modlitwa na poświęcenie wody chrzcielnej – krótki rys historyczny*, <http://www.jadwizanki.pl/2016/05/17/modlitwa-na-poswiecenie-wody-chrzcielnej-krotki-rys-historyczny/> (dostęp: 15.12.2016).

BAPTISMAL CHARACTER OF THE PASCHAL VIGIL

Summary

A human life is immersed in the world of signs. They are means of interpersonal communication. The signs are also present in the liturgy. One of them is water. This element of the universe created by God, Jesus Christ made an effective sign of His grace. The power of the Holy Spirit accompanies the washing with the baptismal water. Its sanctifying power makes a neophyte a new creature, a child of God. Water as a liturgical sign appears in the liturgy of Paschal Vigil, where it is explained through liturgical texts. The contents marked with this sign actualize in the Baptism ceremony.

Key words: baptismal font, baptism, neophyte, new man, religious ceremony, Paschal Vigil

Nota o Autorze

Ksiądz **Kazimierz MATWIEJUK**, jest prezbiterem diecezji siedleckiej, liturgista, doktor habilitowany, emerytowany profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, nadal wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej.

KS. ANDRZEJ MEGGER

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

CONFIRMATION – IS IT STILL THE SACRAMENT OF CHRISTIAN INITIATION?

Key words: confirmation; baptism; Eucharist; Christian initiation; initiation, sacrament

1. Introduction. 2. Initiaton. 3. The historical aspects of confirmation as the sacrament of Christian initiation. 4. The theological aspects of confirmation as the sacrament of Christian initiation. 5. The theological aspects of confirmation as the sacrament of Christian initiation. 6. The current pastoral situation and perspectives. 7. Conclusion

1. INTRODUCTION

Tertullian, the teacher of faith of North African origin from the second century, says that “Christians are made, not born”¹. These words indicate that for everybody who has believed in Christ as the Son of God and the only Saviour of man a long process of learning the already known Gospel and formation of “the new self” (Eph 4:24) has just began. The aim of this process is to attain complete similarity to Christ (cf. Gal 4:19). This task, however, exceeds human abilities and therefore in the Church God gives us means which are indispensable for salvation, namely sacraments. The first three of them are known as the sacraments of initiation and constitute the foundation of the entire Christian life. “[T]he faithful are born anew by Baptism, strengthened by the sacrament of Confirmation, and receive in the Eucharist the food of eternal life. By means of these sacraments of Christian initiation, they thus receive in increasing measure the treasures of the divine life and advance toward the perfection of charity” (CCC 1212).

The aim of this study is not the entire process of initiation (in a broader sense) but the concrete place and role of the sacrament of confirmation in it. The formulation of the title provocatively questions the teaching of the Magisterium, which seems clear in this respect. It also indicates some difficult aspects concerning this sacrament. Suppose that confirmation is not the sacrament of Christian initiation. What is it then? What is the essence of this sacrament? Relying on the conversations

¹ <https://www.brainyquote.com/quotes/authors/t/tertullian.html> [dostęp: 20.12.2016].

with both pastors and young people it may be assumed that it is not clear what confirmation is. Therefore there exist numerous solutions in the pastoral practice which are principally limited to more or less attractive forms of preparation for the sacrament. The deepening of the theology of the sacrament of confirmation appears to be a necessary prerequisite to look for concrete pastoral solutions.

At the beginning it is important to emphasize that the twentieth century witnessed a very intensive search for the identity of this sacrament. Numerous terms, such as “the sacrament of Christian initiation,” indicate it. It is frequently interpreted in such a manner so that the sacrament should confirm maturity which has been achieved confusing the spiritual maturity with the psychological maturity. This form of understanding is rejected by the Catechism of the Catholic Church (see CCC 1308). There are, however, theologians who view confirmation from such a perspective². All those views present only a fragment of the reality of the sacrament of confirmation, however, all of them are exposed to the danger of one-sidedness.

It cannot be ignored that those and other doubts associated with confirmation as the sacrament of initiation are justified and result, among others, from the division of the unity of these sacraments on the ritual level. Confirmation received by 16-year-old candidates who have already been baptized and received the Eucharist implies for both the faithful and pastors the separation of confirmation from baptism and the Eucharist. In this case, the words of the Catechism that “the holy Eucharist completes (*concludit*) Christian initiation” (CCC 1322) are not only unclear but also contradict liturgical practice. In this context, confirmation is indeed the crowning of the entire initiation, the sacrament of maturity. It has to be emphasized that despite this situation the unity of the sacraments of Christian initiation does exist on the historical and theological level and the liturgy of confirmation itself indicates it.

In such a situation the point of departure is the rereading of the conciliary documents, especially the Constitution on the Sacred Liturgy, which postulates the renewal of signs, gestures, texts and rites “so that they express more clearly the holy things which they signify; the Christian people, so far as possible, should be enabled to understand them with ease and to take part in them fully, actively, and as befits a community” (SC 21)³. In this key, the typical liturgical book *Ordo confirmationis* (1971, Polish edition in 1975) was prepared and published.

Relying on this text the term “Christian initiation” will be first defined and discussed and subsequently confirmation as the sacrament of initiation in its historical,

² See M. Zachara, *Bierzmowanie: drugi sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego*, in: *Życie w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, ed. by K. Porosło, Tyniec 2014, 124–125. The author refers to other current descriptions of confirmation, such as the sacrament of the Church communion (Jean-Paul Bouhot) or the sacrament referring to the worship and prayer (Luis Ligier). Adrien Nocent maintains that it is confirmation not baptism that imparts the participation in the common priesthood of the faithful. Aidan Kavanagh relying on his own research states that “confirmation was born not as the sacrament of conferring the Holy Spirit which, according to him, happens during baptism but as a baptismal *missa*, the rite of dismissal.” Pietro Dacquino argues that “confirmation is a kind of sacramental delegation to apostolate.”

³ *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, in: Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 48–78 (further: SC).

theological and liturgical aspect will be presented. The final part of the article will be devoted to the assessment of the current pastoral situation in this respect and to the presentation of perspectives for development, the theme undertaken by recent popes.

2. INITIATION

The term “initiation,” from Latin *initiatio*, from *ineo* to enter, to introduce, is polysemous and its understanding is determined by a broad context of applications. It is used in various fields of the humanities, such as ethnology, history, religion and sociology, referring it to social, cultural and religious life. In primitive religions, initiation denotes “a set of rites and oral teachings whose aim is the principal transformation of the situation of the initiate on the religious and social level”⁴. Such a process encompasses several stages: exclusion, trial and return after which the candidate is a completely new person. The transformation occurs on an existential level. There might be many positive features of such an initiation, for example passing on social values, strengthening bonds, building solidarity and contributing to the integration within a group. In the religious context, initiation generally denotes revealing the doctrine and inclusion in the religious community. Thanks to it, man may not only participate in (celebrate) worship but also start a new moral life, and broadly understood salvation. In our Christian initiation there are two elements which are important, namely entering the community and the world of spiritual values in the perspective of a new life and mission. It is worth mentioning that each model of religious initiation includes a certain kind of dying which is necessary to start a new life.

In this context, Christian initiation is similar, however, its essence constitutes a radical *novum* as it is the beginning of human participation in the life of a personal God. The notion of “initiation” does not appear in Sacred Scripture but indirectly it is possible to indicate the passages which are associated with initiation in a religious sense. Apostles introduced new members to the Church preaching the Good New first, which led to faith, and later baptized them (cf. Act 2:38–42). In this context initiation is the beginning of a new life through faith in the community of the Church. Although first Christians were familiar with the term “initiation” it was not used because it was associated with pagan practices. The first authors that started applying it were apologists who debated with pagans in defence of Christian rites against accusations of imitating mystery religions⁵. The term “initiation” did not appear either in the teaching of the Magisterium or on the level of celebrations and theology from the Middle Ages to Vatican II.

The first mention of initiation in conciliary documents is associated with the liturgical renewal of the sacrament of confirmation in order to show “the intimate

⁴ See Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin 2005, p. 17. See also: S. Janeczek, *Inicjacja*, in: *Encyklopedia katolicka*, vol. 7, ed. by S. Wielgus, Lublin 1997, col. 211–212.

⁵ See Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji...*, *op.cit.*, 23; Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, 201.

connection which this sacrament has with the whole of Christian initiation” (SC 71). In *Lumen Gentium* three sacraments are enumerated (11) but it is the Decree *Ad Gentes* on the Mission Activity of the Church that calls them the sacrament of Christian initiation (14).

Moreover, initiation is very precisely defined in liturgical books, especially in “Rite of Baptism for Children”⁶ and “Rite of Christian Initiation of Adults”⁷. According to them, Christian initiation occurs gradually in the Church community through liturgical rites typical of these three forms of sacramental participation in the Paschal mystery of Christ present in the Church liturgy. Baptism introduces into the mystery of death and resurrection of Christ, in confirmation the faithful receive “the Spirit of sonship” so that in the Eucharist they will be able to celebrate with the whole Church the mystery of death and resurrection of the Lord⁸. Individual sacraments create an internal unity and each of them has its own place in the process of Christian initiation. The first two, which are unrepeatable, incorporate the faithful into the death and resurrection of Christ and grant participation in the gift of the descent of the Holy Spirit. The Eucharist, the last sacrament of initiation, is repeatable, seals the inclusion in the Body of Christ and as the spiritual food strengthens the entire Christian life⁹. The unity mentioned above has its source in the unity of the Paschal mystery and in the close relation between “the mission of the Son and the descent of the Holy Spirit and the unity of the sacraments in which these two Holy Persons together with the Father descend on the baptized”¹⁰.

Strictly speaking, the initiation is the first sacramental sharing in Christ’s dying and rising¹¹. In a broader context, relying on the whole body of the Magisterium of the Church initiation is a sacramental experience of faith through which the full internal transformation of man takes place. Through the participation in the Paschal mystery of Christ, man receives a new life and is included into the Church community until the final day of meeting with the Resurrected.

3. THE HISTORICAL ASPECTS OF CONFIRMATION AS THE SACRAMENT OF CHRISTIAN INITIATION

The ritual origin of confirmation is intrinsically linked with baptism. Until the sixth century the sacraments of Christian initiation were received mostly by adults. It was during the solemn liturgy of the Paschal Vigil that people were baptized, received confirmation and the Eucharist during one rite. After the sixth century

⁶ *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2013 (further: OChD).

⁷ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 2007 (further: OChWD).

⁸ See *Christian Initiation*, no. 1–2.

⁹ See Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2012, 354–355.

¹⁰ OChWD, 34

¹¹ See OChWD, 8.

infants were more commonly baptized but the rite was the same as in the case of adults¹². Children were baptized by a bishop (presbyter) and deacons. Directly after a baptismal cleansing the presbyter anointed children's heads with chrism using the appropriate prayer. Next, the children were brought to a bishop who gave them baptismal garment and prayed for the gifts of the Holy Spirit, namely administered confirmation and anointed the forehead of each baptized reciting the trinitarian formula. Confirmation was understood as strengthening and was not ignored. In documents there are frequent admonitions not to postpone confirmation which was associated with the absence of bishop during the liturgy of sacraments and as the result *consignatio* was administered later¹³. Later, the Eucharist was celebrated during which baptized children received the Holy Communion.

Until the thirteen century the characteristic feature of the Western Church concerning the practice of administering the sacraments of initiation was the fact that in the Latin Rite confirmation was reserved for a bishop. These sacraments were administered together during one celebration. Only the absence of the bishop led to the postponement of confirmation for later. It was related with the fact that the Latin Rite spread further (especially to the north of the Alps) and this resulted in bigger distances between bishoprics than in Italy. In this way, the separation of confirmation from baptism and the Eucharist took place. It was not an intentional action but a forced necessity which resulted from the Latin discipline concerning the minister of confirmation¹⁴.

The Council of Trent ordered the medieval chaos concerning confirmation, postponing it to the age of discretion. This decision formally sealed the separation of confirmation from other sacraments. The liturgical books and documents of the Council of Trent do not mention that baptism, confirmation and the Eucharist are the sacraments of initiation. This state of affairs lasted until the fifties of the twentieth century. The focus of researchers, theologians and historians was on the evolution of given rites of baptism, confirmation or the Eucharist rather than on the initiatory significance of them. It was only later that the representatives of the liturgical movement: P. Gueranger (1805–1875), L. Duchesne (1843–1922), and especially O. Casel (1886–1948) discovered again that since the beginnings of Christianity initiation had encompassed the celebration of the first three sacraments introducing man into the mystery of salvation¹⁵. “One of the principal reasons for this imbalance was that baptism and confirmation had, in the practice of most churches, generally been relegated to the status of ‘pastoral offices’ – rites performed more or less in private for individuals as they were not perceived as the part of the main current of liturgical life of the Church”¹⁶.

¹² See Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, *op.cit.*, 95.

¹³ See Ibidem, 119.

¹⁴ It must be emphasized that despite such a situation medieval rituals as well as local synods obliged parents, even under the threat of Church punishment, to make every effort so that their newly baptized children receive confirmation. See M. Zachara, *Bierzmowanie...*, *op.cit.*, 120.

¹⁵ See Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, *op.cit.*, 202–203.

¹⁶ Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, OUP 2002. (Polish translation: *W poszukiwaniu początków kultu chrześci-*

The Second Vatican Council inspired by the spirit of liturgical renewal undertook the question of initiation in the context of confirmation, indicating the necessity of correcting the rites of this sacrament. The Council instructed to restore the catechumenate for adults, comprising several distinct steps (cf. SC 64). Adults always receive baptism, confirmation and the Eucharist in one rite, which clearly demonstrates the unity of Christian initiation.

4. THE THEOLOGICAL ASPECTS OF CONFIRMATION AS THE SACRAMENT OF CHRISTIAN INITIATION

The unity of the sacraments of Christian initiation, especially confirmation is clearly visible in the theological perspective. *Sacrosanctum Concilium* presents it in a broad context. It results from the fact that all sacraments have the common aim, namely to sanctify men, to build up the Mystical Body of Christ and to give worship of God. To fulfil this task effectively baptism, confirmation and the Eucharist not only require faith but “by words and objects they also nourish, strengthen, and express it” (SC 59). Similarly, they nourish the entire Christian life. The Constitution on the Church in the Modern World enumerates sacraments in the traditional order and emphasizes the necessity of faith to which they should lead and which they should strengthen (cf. CC 11; 14). Baptism, confirmation and the Eucharist grant participation in the salvific mission of the Church and as the unity are the source of apostolate (cf. CC 33). Documents of the Polish Second Plenary Synod referring to the Catechism repeat the teaching on the unity of the sacraments of initiation. Thanks to these sacraments, Christians, by the power of the Holy Spirit, are equipped to offer their entire life in sacrifice as the worship of God “in spirit and truth.” They are the foundation of “Christian novelty,” namely bringing the faithful into the life of the Holy Trinity¹⁷. They build the Church, the Body of Christ and together lead to Christian maturity.

Two important aspects of confirmation as the stage of Christian initiation are Christological and ecclesial perspective¹⁸. All the sacraments are the sacraments of Christ and the very act of celebrating them disposes the faithful to unite with Him and contribute to the building of the Church (cf. SC 59; CCC 114–116). Through baptism and confirmation as Paschal sacraments man partakes in the death and resurrection of Christ. Through baptism man is reborn and creates a new bond with Christ (cf. CCC 1212). This close bond is formed through participation in the Paschal mys-

jańskiego. *Źródła i metody badań wczesnej liturgii*. Kraków 2016, 259) To underline the significance of the sacrament in Catholicism it is necessary to add that in the Anglican Church confirmation is a sacrament in a secondary sense and has only a catechetical role. It affirms the baptismal covenant. It is similar in Protestant communities where confirmation is the first independent and conscious proclamation of faith and its affirmation. See S. Nowosad, *Moralne konsekwencje wiary. Szkice anglikańskie*, Lublin 2016, 90–92.

¹⁷ *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, 144, no. 5. See E. Mateja, *Sakramenty inicjacji w przygotowaniu do II Polskiego Synodu Plenarnego*, in: *Sakramenty inicjacji w liturgii i w praktyce duszpasterskiej*, ed. by R. Pierskała, H. Sobeczko, Opole 1996, 49–52.

¹⁸ The pneumatological aspect has been discussed in a separate article.

tery of the Saviour (cf. CCC 1239). St Paul says that “all of us who were baptized into Christ Jesus were baptized into his death” (Rom 6:3) and “were reconciled to him through the death of his Son” (Rom 5:10). In further consequence, being united with Christ in his death results in the fact that “we will certainly also be united with him in a resurrection like his” (Rom 6:5). This is a fundamental and ontological link which makes the new lifestyle of Christians dependent on participation in the death and resurrection of Christ¹⁹. This is the actualization of the Paschal mystery of Christ where man is born from death to life. The ritual of uniting with Christ is manifested by, for example, the sign of cross, immersion in water and anointing with chrism. The faithful receive the indelible spiritual mark (character) of their belonging to Christ and His Body (cf. CCC 1272).

Conformity with Christ initiated during baptism is perfected through confirmation. Pope Paul VI speaks about this process and the rite itself in the Apostolic Constitution on the Sacrament of Confirmation. *Ordo confirmationis* emphasizes that in the sacrament of confirmation the faithful through the gift of the Holy Spirit are conformed (*conformantur*) to Christ, strengthened to give testimony and to build the Church in faith and love. It is expressed through calls to the prayer before the imposition of hands, the prayer over the gifts which includes the request for participation in the Sacrifice of Christ through which He won the Holy Spirit. It contributed to a more perfect conformity with the Son of God and the continuing giving witness about him²⁰. The working of the Holy Spirit through the sacrament of confirmation aims at such a conformity with Christ so that with his help Christians could imitate Christ in his absolute obedience to the will of God to the extent of being willing to give the sacrifice of their lives. This conformity should be expressed in active love and service for those in need.

Full unity with Christ happens during the Eucharist which “is the efficacious sign and sublime cause of that communion in the divine life” (CCC 1325). The Catechism calls it even “Holy Communion, because by this sacrament we unite ourselves to Christ, who makes us sharers in his Body and Blood to form a single body” (CCC 1331). Christ himself expressed it in the words: “Whoever eats my flesh and drinks my blood remains in me, and I in them” (J 6:56). Therefore the Eucharistic banquet is the foundation of life in Christ: “As the living Father sent me, and I live because of the Father, so he who eats me will live because of me” (J 6:57) (cf. CCC 1391).

As it has been said, the aim of all sacraments, apart from worshipping God, is sanctification of man and building the Mystical Body of Christ (cf. SC 59). The sacrament of baptism is not an individual event which leads to the ontological transformation in the personal life of an individual. Baptism has a communal and ecclesial dimension. It is a sign of grace, it does not only signify it but also expresses it in a visible manner and grants it. It makes us all members of one body of Christ (cf. Eph 4:25) and incorporates us into the Church (cf. CCC 1267). There is no other way to become the member of the Church but through baptism. A concrete and

¹⁹ See Cz. Krakowiak, *Z mistagogii celebracji chrztu dzieci w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Roczniki Teologiczne 45 (1998), fasc. 8, 173.

²⁰ *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007, no. 58.

visible expression of the ecclesial dimension of baptism is its administering in the parish, especially on Sunday. It is a true sign of incorporation into the People of God because it is celebrated in the faith of the Church which is embodied and represented by the parish community present during the liturgy²¹.

Ecclesial and Christological bond of the confirmed is expressed through the sacramental character of it (cf. CCC 1304). The spiritual mark is a sign of conformity and belonging of the faithful to Christ and His Church. A deeper incorporation in His Body obliges the faithful to give witness in the world about the Paschal mystery of Christ and building the Church. It happens by the power of the Holy Spirit, the Vivifier (cf. Rom 8:11) who empowers the faithful to act for the good of the Church. Openness to the gift of the Holy Spirit and submission to his guidance serves to build the new People of God²².

The Bishop is the original minister of Confirmation in the Latin Church, the fact which expresses the apostolic unity of the confirmed with the Church (cf. CCC 1312)²³. In this context, the affirming of the full Church communion is the sign of peace given by him. When it comes to the time of celebrating confirmation it is emphasized that “care will be taken that a festive and solemn quality be given to the sacred action which expresses its significance for the local Church. (...) Indeed the entire People of God represented by the families and friends of those to be confirmed and members of the local community will be invited to participate in the celebration”²⁴. The formation of the confirmation candidate and the liturgy of the sacrament takes place in a given parish which is a part of the universal Church and it reveals her to some extent (cf. SC 42). Sacramental experience of incorporation into the Church through baptism and confirmation should result in a greater involvement in the life of the local Church community.

The Eucharist creates the Church and is at the centre of the process of the Church’s growth. The Last Supper clearly indicates that there is a casual link between the Eucharist and the beginnings of the Church²⁵. Celebrating the Sacrifice of the Cross and receiving the Holy Communion the faithful not only closely unite with Christ but also with each other in the Mystical Body. In this way, Christian initiation is completed. “Communion renews, strengthens, and deepens this incorporation into the Church, already achieved by Baptism. In Baptism we have been called to form but one body. The Eucharist fulfills this call: ‘The cup of blessing which we bless, is it not a participation in the blood of Christ? The bread which we break, is it not a participation in the body of Christ? Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread’”(1 Cor 10:16–17) (CCC 1396).

²¹ OChD, 10.

²² See M. Kluz, *Dynamizm sakramentów chrztu i bierzmowania w służbie budowania Kościoła jako domu*, *Liturgia Sacra* 18 (2012) 1, 71–83.

²³ In the Eastern Churches the minister of confirmation is the presbyter, regardless of the fact whether the sacrament is administered together with baptism or not. The blessing of “myron” (holy anointing oil) is, however, reserved for the bishop. See M. Pastuszko, *Biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania* (kan. 882), *Kieleckie Studia Teologiczne* 2 (2003), 279–302.

²⁴ OB, 4.

²⁵ See John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, Vatican 2003, no. 21–25.

5. THE LITURGICAL ASPECTS OF CONFIRMATION AS THE SACRAMENT OF CHRISTIAN INITIATION

Underlining the integral character of sacraments of Christian initiation it is important to indicate that the liturgy of the sacrament of confirmation presents them as the further stage of Christian initiation. The bond with baptism is expressed in many ways. The direct reference is the renewal of baptismal promises by confirmation candidates and homily whose proposal is included in the book and which refers to baptism and its consequences four times²⁶. Next, this close relation is indicated by the call before the prayer of laying on of hands. The minister of confirmation encourages all the congregation to pray so that God's adopted children already born again to eternal life in baptism are strengthened (*confirmet*) with abundant gifts, and through anointing conformed (*conformes perficiat*) more fully to Christ²⁷.

Other elements of liturgy deepen even more the mutual relation of baptism and confirmation. Such an element is, for example, the fact that godparents may be confirmation sponsors²⁸ and the candidates may use their baptismal names. In Poland an old tradition has allowed to choose a new patron²⁹. Nowadays both the Pontifical and the Code of Canon Law do not mention anything concerning this practice. The exception is the Instruction of the Episcopate on Confirmation (1975) which relying on the old Polish tradition allows candidates to choose a new name without any broader explanation³⁰. Later documents of the Polish Second Plenary Synod clearly maintain that "confirmation candidates should keep their baptismal name. If they do not have a saint patron of baptism, they can choose the name of the saint who will be an example of mature Christian life for them"³¹. In this way, the close bond with baptism is stressed again which initiates a new life and gives the baptized participation in the divine act of creation of the ordered world. In such a world every creature has its name and man receives his name which brings in itself a new vocation of being incorporated into the People of God. The preservation of the baptismal name indicates the continuity of the initiation in divine reality of the same person, which was especially visible when sacraments were administered during one celebration. H. Sobeczko observes that a new name given during the sacrament of confirmation

²⁶ OB, 12; 22–23.

²⁷ OB, 24.

²⁸ OB, 5.

²⁹ See W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, Cz. I: *Initiatio Christiana. Chrzest. Bierzowanie. Eucharystia*. Lublin 1962, 77.

³⁰ See Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzowania* (16 I 1975), in: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne episkopatu Polski 1966–1998*, ed. by Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, 35, no. 11.

³¹ *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, 209, no 113. M. Falk observes that only one lesson of religious education is devoted to this question. Sometimes even there are no lessons addressing the choice of confirmation names. Therefore many young people choose the confirmation name relying on emotional reasons, trends or other aspects which are not of a religious nature. See M. Falk, *Przygotowanie do sakramentu bierzowania w katechezie szkolnej w oparciu o wybrane podręczniki do religii*, in: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, ed. by J. Stala, Kielce 2005, 202.

belittles the position of baptism and decreases the consequences of it³². The early Christian tradition also supported appropriateness of keeping the baptismal name when the sacraments of initiation were celebrated together.

Similarly, rites of baptism of children also refer several times to confirmation and the Eucharist, which will be next stages of Christian life. In the Prayer of the Faithful there is an invocation so that the children through baptism and confirmation would be faithful followers and witnesses to the Gospel and could take part in the joys of the Sacrificial Banquet³³. In the introduction to the Lord's Prayer (in the rite of baptism outside of the Holy Mass) the minister stresses the unity of three sacraments indicating their consequences: "These children have been reborn in baptism. They are now called the children of God, for so indeed they are. In confirmation they will receive the fullness of God's Spirit. In Holy Communion they will share the banquet of Christ's sacrifice"³⁴. Moreover, "confirmation should be usually administered during the Holy Mass in order to show clearly the close relation of this sacrament with the entire Christian initiation which has its culmination in receiving the Body and Blood of Christ"³⁵.

6. THE CURRENT PASTORAL SITUATION AND PERSPECTIVES

The presented analysis of the sacrament of confirmation from the historical, theological and liturgical perspective allows us to state that confirmation is the second sacrament of Christian initiation. Although the chronological unity on the ritual level has been severed (confirmation is administered after the Eucharist), it does not question the internal integrity of the first three sacraments.

However, the problem of unity of the sacraments of Christian initiation is still current, especially in contemporary pastoral practice. The lack of integral understanding of the theological principle of unity of baptism, confirmation and the Eucharist in pastoral care results in the fragmentation of the continuity of the process of Christian initiation. It proves detrimental to the development of supernatural life of a Christian who may treat sacraments as single events independent from each other. Many misunderstanding might be observed today in the parish preparation for each sacrament. It is especially visible in confirmation formation. Many candidates and their parents believe that sacraments are for everyone who requests them forgetting the basic principle which is a living faith. Therefore requirements of pastors in preparation for confirmation are interpreted as hindering access to the sacraments³⁶.

³² See H. Sobeczko, *Z problematyki teologiczno-pastoralnej sakramentu bierzmowania*, *Studia Pastoralne* 4 (2008), 39.

³³ OChD, 47A; 47E.

³⁴ OChD, 68.

³⁵ OB., 13.

³⁶ See Cz. Krakowiak, *Formacja kandydatów do sakramentu bierzmowania*, in: *Przekaz mojemu ludowi, co mówi Bóg*, ed. by K. Klauza, Lublin 2007, 222.

The proper nomenclature is another vital question as it allows candidates to understand the sacrament in the right manner. As it has been said, confirmation cannot be regarded as the sacrament of Christian maturity as maturity is not associated only with confirmation but with the three sacraments of initiation (cf. CIC Cann. 842 §2: “The sacraments of baptism, confirmation, and the Most Holy Eucharist are interrelated in such a way that they are required for full Christian initiation.”) This statement is justified only in the sense that it is the Holy Spirit that makes it possible for a Christian to reach mature faith and love. *Actuosa participatio* in the Eucharist constitutes the source and summit of the entire sacramental life (cf. CCC 1324). The analysis of the Rites of Confirmation and the Magisterium starting from the Second Vatican Council also indicates that confirmation is not described as the sacrament of Christian maturity. This fact is confirmed by the Catechism of the Catholic Church:

Although Confirmation is sometimes called the “sacrament of Christian maturity,” we must not confuse adult faith with the adult age of natural growth, nor forget that the baptismal grace is a grace of free, unmerited election and does not need “ratification” to become effective. St. Thomas reminds us of this: Age of body does not determine age of soul. Even in childhood man can attain spiritual maturity: as the Book of Wisdom says: “For old age is not honored for length of time, or measured by number of years. “Many children, through the strength of the Holy Spirit they have received, have bravely fought for Christ even to the shedding of their blood” (CCC 1308).

Relying on this it might be stated that confirmation should not be postponed until reaching maturity but according to the tradition of the Latin Church it should be administered after baptism at approximately seven years of age³⁷. The teaching and practice of the recent popes develop in this direction and this should constitute an essential pastoral perspective. Although confirmation administered after the First Communion is a very common practice nowadays and does not give rise to concern, it should be the subject of deeper reflection. The last three popes consistently promote the traditional order of administering sacraments of initiation which is baptism, confirmation and the Eucharist.

John Paul II repeatedly addressed this theme both in various forms of his teaching and in liturgical practice. It always resulted from the integral vision of theology of the three first sacraments. The summary of this view is the passage from his last encyclical *Ecclesia de Eucharistia*. The Holy Father, undertaking the theme of the pneumatological dimension of the Eucharist, observes that “by the gift of his body and blood Christ increases within us the gift of his Spirit, already poured out in Baptism and bestowed as a “seal” in the sacrament of Confirmation”³⁸. The awareness of practical consequences of such an approach accompanied him all the time. In 1987, during the *ad limina* visit of bishops from the south of France the Pope said that the principle of chronological succession of the sacraments of initiation possessed a binding status and the original practice which survived in the Eastern rites should

³⁷ See OB, 11. Theological-pastoral introduction suggests the age of discretion but local Conferences of Bishops, guided by pastoral needs, may determine a different, more appropriate age.

³⁸ John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, Vatican 2003, no. 17. See also CCC1322.

not be overlooked” (cf. CCC 1233)³⁹. M. Zachara quotes a private conversation with Cardinal S. Ryłko from which he learnt that “in 1998, in preparation for the Great Jubilee, John Paul II administered confirmation of twelve candidates who were deliberately chosen on the grounds that they had not received the Eucharist yet”⁴⁰.

Similarly Benedict XVI in his post-synodal apostolic exhortation *Sacramentum caritatis* appeals to reflect on the question of the order of the sacraments of initiation so that “our pastoral practice should reflect a more unitary understanding of the process of Christian initiation”⁴¹. Such conclusions are the result of the realization of the principle of theological unity of sacraments where both the baptized and confirmed are subordinated to the Eucharist. The Pope advocates the revision of the existing practices because the current variations of celebration are not of the dogmatic order, but are pastoral in character and the aim achieved in this manner should help Christians (also in the ecumenical dimension) in understanding their own identity and in maturing to the fullness of mankind in Christ (cf. Eph 4:13)⁴².

Pope Francis continues the thought of his predecessors and maintains the teaching on the unity of sacraments of Christian initiation not only in the theological but also celebratory aspect. He calls them “the one great sacramental event” which conforms to Christ and makes the faithful the living sign of his presence⁴³. The sacrament is not the work of people but God who fills the person with the Holy Spirit and permeates them. In the encyclical *Lumen fidei* the Pope describes the sacrament of baptism as the sacrament of rebirth (new life) and faith which marks a certain orientation (the Pope speaks of the Paschal Way) strengthened in the sacrament of Confirmation with the seal of the Holy Spirit. The reception of the sacraments of initiation is an experience of the sacramental character of faith which finds its highest expression in the Eucharist⁴⁴.

An urgent task of the Church in the context of new evangelization is the search for such a model of formation and celebration of the sacrament of confirmation that it would express unity and continuity of sacraments in Christian life and at the same time lead the baptized to conversion and personal encounter with Christ. Liturgy plays an important role there in which God in Christ turns to the gathered congregation and grants his love⁴⁵. Therefore the bishops gathered in 2007 at the 5th General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean in the Concluding Document ask for pastoral conversion and evangelizing activity underlining that.

³⁹ L'Osservatore Romano 8 (1987), no 3, 1,

⁴⁰ M. Zachara, *Bierzmowanie...*, *op.cit.*, 122.

⁴¹ Benedict XVI, *Sacramentum caritatis*, Vatican 2007, no. 17. The example of the realization of this postulate is the Archdiocese of Liverpool where according to the instruction since September 2012 the sacrament of confirmation has been administered to children before first Holy Communion. http://liverpoolcatholic.org.uk/userfiles_rcaol/file/pfm/Sacrament%20Leaflet%20final.pdf (accessed: 18.10.2016).

⁴² *Sacramentum caritatis*, no. 18.

⁴³ See L'Osservatore Romano 35 (2014), no 2, 46; 49–50.

⁴⁴ See Francis, *Lumen fidei*, Vatican 2013, no. 43; no. 44.

⁴⁵ See S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wyzwanie*, Gubin 2015, 221–224.

Christian initiation, which includes the kerygma, is the practical manner of putting people in contact with Jesus Christ and initiating in discipleship. It also gives us the opportunity to enhance the unity of the three sacraments of initiation and delve deeper into their rich meaning. Christian initiation, properly speaking, has to do with the first initiation in the mysteries of the faith, whether in the form of baptismal catechumenate for the non-baptized, or in the formal post-baptismal catechumenate for the baptized who are not sufficiently catechized. This catechumenate is intimately connected with the sacraments of initiation: Baptism, Confirmation, and Eucharist, solemnly celebrated in the Paschal Vigil. It should therefore be distinguished from other processes of catechesis and formation that can presume Christian initiation as their foundation⁴⁶.

Thus the post-baptismal catechumenate (secondary) is promoted, which was earlier advocated by the Catechism of the Catholic Church⁴⁷ referring not only to the catechesis of the baptized but also to the necessary development of baptismal grace in personal growth. Similarly, other documents of the Church (for example CC 14; 17; 20–21) do not limit catechumenate only to the preparation for sacraments but also indicate its important role in shaping the entire Christian life in the community of the Church⁴⁸. A “repeated catechumenate” is also emphasized in *Catechesi tradendae* (cf. 44; 53). Relying on these guidelines there is a suggestion to apply catechumenal method in preparation for confirmation⁴⁹.

7. CONCLUSION

All the sacraments, but each in its own way, sanctify and build the Mystical Body of Christ. They are the sacraments of faith because they require and multiply it. Although confirmation is not necessary to salvation, it is the second sacrament of Christian initiation and an integral part of it. Thus it cannot be reserved for a chosen group of the baptized and it should not be neglected. “The reception of the sacrament of Confirmation is necessary for the completion of baptismal grace” as “by the sacrament of Confirmation, [the baptized] are more perfectly bound to Christ and the Church” (CCC 1285). As it is administered at the beginning of Christian life and conditions its further growth, confirmation is not the sacrament of Christian maturity. Therefore, the departure from a punctualistic treatment of sacraments and especially confirmation is necessary. The aim of confirmation is not to form a fully

⁴⁶ *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, trans. K. Zabawa, K. Łukoszczyk, Gubin 2014, no. 288, 146.

⁴⁷ CCC 1231: “Where infant Baptism has become the form in which this sacrament is usually celebrated, it has become a single act encapsulating the preparatory stages of Christian initiation in a very abridged way. By its very nature infant Baptism requires a post-baptismal catechumenate. Not only is there a need for instruction after Baptism, but also for the necessary flowering of baptismal grace in personal growth. The catechism has its proper place here.”

⁴⁸ In the post-synodal exhortation on catechesis the Pope says that the baptized who have not received suitable Christian formation need catechesis. See John Paul II, *Catechesi tradendae*, Vatican 1979 no. 44; no. 53.

⁴⁹ See Cz. Krakowiak, *Wykorzystanie metody katechumenalnej w przygotowaniu do sakramentów*, in: *Słowo. Liturgia. Wspólnota. Dynamika współczesnej parafii*, ed. by Cz. Krakowiak, P. Kulbacki, Kraków–Lublin 2006 pp. 39–80.

mature Christian and apostle but to open a sacramental perspective. The completion of Christian initiation is the third sacrament of initiation, the Eucharist which “is the heart and the summit of the Church’s life, for in it Christ associates his Church and all her members with his sacrifice of praise and thanksgiving offered once for all on the cross to his Father; by this sacrifice he pours out the graces of salvation on his Body which is the Church” (CCC 1407).

BIBLIOGRAFIA

- Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, tłum. K. Zabawa, K. Łukoszczyk, Gubin: Invest-Direct – Wydawnictwo „Przystanek Jezus” 2014.
- Benedict XVI, *Sacramentum caritatis*, Vatican 2007.
- Bradshaw P.F., *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, tłum. z ang. P. Kaznowski, M. Koza, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2016.
- Dyk S., *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wyzwanie*, Gubin: Wydawnictwo „Przystanek Jezus” 2015.
- Falk M., *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w katechezie szkolnej w oparciu o wybrane podręczniki do religii*, in: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2005.
- Francis, *Lumen fidei*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana 2013.
- II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań: Pallottinum 2001.
- Janeczek S., *Inicjacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, i in., Lublin: TN KUL 1997, kol. 211–212.
- John Paul II, *Catechesi tradendae*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana 1979.
- John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana 2003.
- Kluz M., *Dynamizm sakramentów chrztu i bierzmowania w służbie budowania Kościoła jako domu*, *Liturgia Sacra* 18 (2012), 71–83.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* (16 I 1975), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne episkopatu Polski 1966–1998*, red. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, nr 11, 31–36.
- Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań: Pallottinum 2002, 48–78.
- Krakowiak Cz., *Formacja kandydatów do sakramentu bierzmowania*, w: *Przekaz mojemu ludowi, co mówi Bóg. Ewolucja czy kryzys przepowiadania?*, red. K. Klauza, M. Wyrastkiewicz, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, 221–252.
- Krakowiak Cz., *Wykorzystanie metody katechumenalnej w przygotowaniu do sakramentów*, w: *Słowo. Liturgia. Wspólnota. Dynamika współczesnej parafii*, red. Cz. Krakowiak, P. Kulbacki, Kraków–Lublin: Wyd. Światło–Życie 2006, 39–80.
- Krakowiak Cz., *Z mistagogii celebracji chrztu dzieci w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, *Roczniki Teologiczne* 45 (1998), z. 8, 129–150.
- Krakowiak Cz., *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin: Wydawnictwo Gaudium 2005.
- Krakowiak Cz., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Krakowiak Cz., *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, Lublin: TN KUL 2012.
- Mateja E., *Sakramenty inicjacji w przygotowaniu do II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Sakramenty inicjacji w liturgii i w praktyce duszpasterskiej*, red. R. Pierskała, H. Sobeczko, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża 1996, 49–52.
- Nowosad S., *Moralne konsekwencje wiary. Szkice anglikańskie*, Lublin: TN KUL 2016.

Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007.

Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007.

Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2013.

Pastuszko M., *Biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania (kan. 882)*, Kieleckie Studia Teologiczne 2 (2003), 279–302.

Schenk W., *Liturgia sakramentów świętych*, cz. I: *Initiatio Christiana. Chrzest. Bierzmowanie. Eucharystia*. Lublin: TN KUL 1962.

Sobeczko H., *Z problematyki teologicznej – pastoralnej sakramentu bierzmowania*, Studia Pastoralne 4 (2008), 29–40.

Zachara M., *Bierzmowanie: drugi sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego*, w: *Życie w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. K. Porosło, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2014, 102–127.

CONFIRMATION – IS IT STILL THE SACRAMENT OF CHRISTIAN INITIATION?

Summary

The sacrament of confirmation is an integral part of Christian initiation. It is not necessary for salvation but together with baptism and the Eucharist forms unity which is the foundation of life in Christ and which should be preserved. Historical and theological reasons confirm it and despite the interruption of chronological order of celebration, liturgical practice also supports this claim. Baptism is incorporation in Christ, in his Mystical Body, confirmation enhances the grace of baptism through the gift of the Holy Spirit, whereas the Eucharist completes and crowns the initiation giving food which is the pledge of eternal life. Facing disquieting phenomena of punctualistic understanding of confirmation in terms of both preparation and mystagogy, the author indicates the criteria of the unity of the sacraments of Christian initiation. In this context, confirmation is not the sacrament of Christian maturity but opening sacramental perspective offers indispensable means of achieving it.

Key words: confirmation, baptism, Eucharist, Christian initiation, initiation, sacrament

BIERZMOWANIE – JEST JESZCZE SAKRAMENTEM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WTajemNICZENIA?

Streszczenie

Sakrament bierzmowania jest integralną częścią wtajemniczenia chrześcijańskiego. Nie jest konieczny do zbawienia, lecz razem z chrztem i Eucharystią tworzy jedność, która jest podstawą życia w Chrystusie i która powinna być zachowywana. Wskazują na to racje historyczne, teologiczne oraz, pomimo zerwania chronologicznej kolejności celebracji, także praktyka liturgiczna. Chrzest jest wszczęciem w Chrystusa i Jego Mistyczne Ciało, bierzmowanie udoskonala łaskę chrztu przez dar Ducha Świętego, a Eucharystia dopełnia i wieńczy wtajemniczenie, udzielając pokarmu, który jest zadatkiem życia wiecznego. Wobec niepokojących zjawisk punktualistycznego rozumienia bierzmowania zarów-

no w przygotowaniu, jak i mistagogii, autor wskazuje na konkretne kryteria jedności sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Bierzmowanie w tym kontekście nie jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej, ale, otwierając sakramentalną perspektywę, daje niezbędne środki do jej osiągnięcia.

Słowa kluczowe: bierzmowanie, chrzest, Eucharystia, wtajemniczenie chrześcijańskie, inicjacja, sakrament

Nota o Autorze

Ksiądz **Andrzej MEGGER** – presbiter diecezji pelplińskiej, doktor liturgiki, asystent Katedry Teologii i Duchowości Liturgicznej w Instytucie Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologii KUL, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie. Adres do korespondencji: amegger@kul.lublin.pl.

*

Rev. **Andrzej MEGGER**, PhD – a research assistant in the Department of Theology and Liturgical Spirituality in the Institute of Liturgics and Homiletics of the Faculty of Theology, Catholic University of Lublin; e-mail address: amegger@kul.lublin.pl.

KS. JACEK NOWAK SAC

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

INICJACJA CHRZEŚCIJAŃSKA W LITURGII POGRZEBU

Słowa kluczowe: inicjacja chrześcijańska, pogrzeb, paschał, woda, baptysterium, grób, kapłaństwo powszechne, Eucharystia, szaty liturgiczne

1. Wprowadzenie. 2. Nadzieja. 3. Źródło wody życia. 4. Światło. 5. Źródło i szczyt uczyty ofiarnej. 6. Baptysterium a grób. 7. Kolor szat liturgicznych. 8. Wnioski

1. WPROWADZENIE

Życie chrześcijańskie rozpoczyna się dzięki sakramentom inicjacji chrześcijańskiej. Nawet jeśli rozłożone są one w czasie z racji duszpasterskich, to jednak moment chrztu otwiera przed wierzącym perspektywę życia wiecznego. Liturgia pogrzebu, można by powiedzieć, zamyka doczesność człowieka, ale nie kończy jego życia w Chrystusie, które przecież rozpoczęło się poprzez obmycie w imię Trójcy Świętej i nadal trwa w wieczności.

W jaki sposób liturgia pogrzebu kryje w sobie tajemnice wynikające z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej? Warto zatem spojrzeć na to zagadnienie w sposób syntetyczny, opierając się na *Obrzędach pogrzebu*¹.

2. NADZIEJA

Chrzest i wiara są ze sobą związane na drodze do zbawienia. Wynika to ze słów Chrystusa: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (Mk 16, 16a). Nadzieja wynikająca z wiary jest z nią ściśle powiązana. Dlatego w *Nabożeństwie słowa Bożego przy zmarłym* występuje podziękowanie „za wielki dar chrztu świętego” (OP 37). To podziękowanie można rozumieć, że dzięki temu sakramentowi, człowiek otrzymuje nadzieję i ona „pełna jest nieśmiertelności” (Mdr 3, 4b: OP 258). Chrześcijanin ma zatem nadzieję przyszłej nieśmiertelności, ponieważ życie wieczne rozpoczęło się na chrzcie świętym (OP 133). Dla św. Pawła śmierć była wydarzeniem

¹ *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1991 (dalej: OP).

oczekiwanym. Dał temu wyraz, gdy mówił: „Z gorącym oczekiwaniem i nadzieją [...] Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele: czy to przez życie, czy przez śmierć. Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1, 20–21). Apostoł ukazuje w Chrystusie cel swojego ziemskiego trudu, który podejmuje dla Niego i w Nim upatruje nadzieję swojego zysku, który nastąpi w momencie śmierci. Dlatego Paweł roztacza nad chrześcijanami optymistyczną wizję życia Bożego, które już stało się ich udziałem w momencie chrztu i powinno doprowadzić ich do pełni życia: „Jeżeli więc razem z Chrystusem powstałście z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadający po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaze Chrystus, nasze Życie, wtedy i wy razem z Nim ukazecie się w chwale” (Kol 3, 1–4)².

W sakramencie chrztu człowiek zostaje zanurzony w Chrystusa i Jego śmierć, aby wejść w nowe życie i powstać z martwych, a tym samym otrzymuje nadzieję, że już razem z Chrystusem będzie żył w wieczności (Rz 6, 3–4.8–9: OP 269, 270; por. OP 66B). Ta perykopa biblijna z Rz 6, 3–5 jest w zestawie czytań zarówno w obrzędach chrztu, jak i pogrzebu. W tym drugim obrzędzie jest poszerzona o w. 6–9 (por. OP 269)³. Ze słów Apostoła Pawła można zatem wnioskować, że skoro chrześcijanin już poprzez sakrament chrztu przeżył śmierć, podobną do śmierci Chrystusa, i przeżywa ją w ciągu swego ziemskiego życia, wychodząc na sposób moralny z grzechu, to moment biologicznej śmierci nie jest straszny, lecz kryje w sobie nadzieję na pełną realizację swojego życia i pełne życie z Chrystusem⁴.

W dążeniu do pełnego i ostatecznego połączenia się z Chrystusem Eucharystia jest utwierdzeniem nadziei życia wiecznego⁵. Wynika to ze słów Chrystusa: „Ja jestem chlebem życia. [...] Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne. [...] Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6, 48.54.58: OP 321). Ten chleb (Ciało Pańskie) jest przecież dzięki nowemu Przymierz, jakie zawarł i złożył Chrystus. W takim razie Eucharystia zapewnia wieczne dziedzictwo (por. Hbr 9, 15).

3. ŹRÓDŁO WODY ŻYCIA

Woda w Piśmie Świętym zyskuje wymiar soteriologiczny. Dostrzega się to znaczenie już w opisie stworzenia (Rdz 1, 2). Bóg porządkuje i panuje nad wodą (Ps 93, 3–4; Ps 46, 3n), która otrzymuje wymiar transcendentny dzięki interwencji Boga (Ps 104, 3–8). Już Stary Testament widział w wodzie, która opada na ziemię (w postaci deszczu), dobroć i błogosławieństwo Boże. Dzięki temu uzyskał obraz *wody żywej*, która stawała się symbolem Mądrości i Ducha Bożego. W tym znacze-

² J. Nowak, *Celebracja nadziei w chrześcijańskim pogrzebie*, w: *Dar i tajemnica śmierci*, red. K. Mielcarek i inni, Lublin 2007, 157.

³ *Antyfony na komunię formularza Mszy w czasie pogrzebu dziecka ochrzczonego* jest utworzona także z tekstu: Rz 6, 4. 8, *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, 240” (dalej: MR).

⁴ Por. L. Balter, *Nadziej życia wiecznego*, *Communio* 4 (1984), nr 4 (22), 82–83.

⁵ *Modlitwa po komunii formularza Mszy w czasie pogrzebu dziecka nieochrzczonego*, MR, 242”.

niu prorok Ezechieli podaje: „Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza [...]. Ducha mojego chcę tchnąć w was [...], uwolnię was od wszelkiej nieczystości waszej” (Ez 36, 25–26.27–29)⁶.

Historia potopu (Rdz 6–8) pokazuje oczyszczenie z grzesznego stworzenia i wybawienie rodziny Noego. W związku z tym wody potopu stają się obrazem chrztu (por. 1 P 3, 20–21) oczyszczającego z grzechu. Przejście przez Morze Czerwone uwalnia Izraelitów z niewoli egipskiej (Wj 14, 15–31).

Ważnym wydarzeniem było wyprowadzenie wody ze skały (Wj 17, 1–7). Tradycja starotestamentalna nie traktowała tego wydarzenia wyłącznie jako wody naturalnej, która miała tylko zaspokoić pragnienie, ale upatrywała w niej znak życia, jaki Bóg przynosi swojemu ludowi (por. Ez 36, 24–26). Właśnie w tym kontekście Jeremiasz nazywa Boga „Źródłem żywej wody” (Jr 2, 13). Według Psalmów to sam Bóg jest skałą (Ps 18, 3.47; Ps 28, 1; Ps 42, 10; Ps 78, 35; Ps 92, 16; Ps 94, 22). Dlatego woda wypływająca ze skały zwraca uwagę na panowanie Boga i podporządkowanie Jemu natury, przy równoczesnym aspekcie moralnym objawiającym Jego dobrodziejstwa⁷.

Mowa o źródle wody żywej, w znaczeniu starotestamentalnym, występuje w czytaniu obrzędów chrztu (Ez 47, 1–9. 12), natomiast w liturgii pogrzebu już w ujęciu nowotestamentalnym (Ap 21, 6: OP 285). Zestawienie tych dwóch tekstów w krańcowych momentach życia chrześcijanina pokazuje najpierw obietnicę, a ostatecznie wypełnienie. Wyrażenie z Ap 21, 6: „Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia” zawiera zestawienie dwóch czasów: teraźniejszego („pragnący”) i przyszłego („dam”). Otóż pokazuje ono spełnienie obietnicy danej przy chrzcie, a wypełnianej w momencie śmierci człowieka. Wtedy chrześcijanin otrzymuje darmo życie wieczne jako łaskę⁸. Ta treść z Ap 21, 6 zyskuje w liturgii pogrzebu prośbę skierowaną do Boga przez wiernych pozostających na ziemi: „Niech Bóg da tobie pić ze źródła wody życia” (OP 75; por. Ap 21, 17). Ta formuła połączona z pokropieniem wodą trumny wyraża prośbę, aby Bóg wypełnił obietnicę, którą chrześcijanin uzyskał w momencie chrztu. Obrzęd ten poprzedza moment złożenia ciała do grobu. Podobna myśl jest zawarta w formule, przy pokropieniu, podczas obrzędów *Ostatniego pożegnania*: „Wszechmogący Bóg odrodził cię z wody i Ducha Świętego na życie wieczne, niech zatem dopełni dzieła, które rozpoczął na chrzcie świętym” (OP 65). Treść tej formuły można odnieść do Flp 1, 6, gdzie Bóg jest przedstawiony jako podmiot wiernego działania w realizacji obietnic w swoim zbawczym planie⁹. Zakłada ona również stwierdzenie samego Chrystusa, który w rozmowie z Nikodemem powiedział: „jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3, 5).

⁶ Por. S. Rosso, *Elementi naturali*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A. M. Triacca, C. Cibien, Milano 2001, 646.

⁷ Por. B. Poniży, *Reinterpretacja Wyjścia Izraelitów z Egiptu w ujęciu Księgi Mądrości*, Poznań 1991, 115–117.

⁸ Por. H. Langkammer, *Apokalipsa Świętego Jana – komentarz*, w: *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia*, t. 5, dz.zb., Poznań 2015, 291.

⁹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne Świętego Pawła. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, 75.

Obie formuły związane z pokropieniem podczas liturgii pogrzebu (OP 65, 75) zawierają również swoje uzasadnienie w czytaniu liturgii chrztu (J 7, 37b–38).

4. ŚWIATŁO

Chrystus jest prawdziwym światłem, jak sam mówi o sobie: „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12; por. 9, 5). W prologu św. Jan utożsamia światłość z życiem (J 1, 4). Właśnie ta światłość „oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9). Oświeceniem człowieka jest moment przyjęcia chrztu (por. Hbr 10, 32)¹⁰, a więc chrześcijanin rozpoczyna chodzenie w światłości (por. 1 J 1, 5–7). W takim razie neofita bezpośrednio po znaku sakramentalnym otrzymuje płonąca świecę, zapaloną od paschału (symbolu zmartwychwstałego Chrystusa). Temu obrzędowi towarzyszy formuła, która wskazuje, że ochrzczony stał się światłem w Chrystusie i jest dzieckiem światłości, a w konsekwencji ma prowadzić tak swoje życie, aby był gotowy na przyjście nadchodzącego Syna Bożego¹¹. Cechą charakterystyczną życia chrześcijańskiego staje się czuwanie, aby być gotowym na ostateczne spotkanie z Chrystusem, w momencie śmierci (por. Mt 25, 1–13; Łk 12, 35; por. OP 307).

Perykopa czytania zawarta w liturgii pogrzebu (OP 271) występuje częściowo również w obrzędach sakramentu bierzmowania (Rz 8, 14–16): „Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież duch niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście duch przybrania za synów, w którym możemy wołać: »Abba, Ojcze!« Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi”. Słowa tej perykopy można odnieść do pokropienia trumny w obrzędzie *Ostatniego pożegnania*, gdzie jest mowa o odrodzeniu z wody i Ducha Świętego (OP 65).

Namaszczenie Duchem Świętym w sakramencie chrztu, a następnie umocnienie Nim w sakramencie bierzmowania jest „pieczęcią życia wiecznego” (KKK 1274; por. 1289). Otrzymanie Ducha Świętego oznacza wypełnianie wszystkiego tego, co jest Chrystusa, ponieważ, jak mówi Syn Boży o Paraklecie: „z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 14). W takim razie światło Ducha Świętego jest światłem Chrystusa, w którym człowiek staje się światłem świata (Mt 5, 14–16). Życie w świetle prowadzi chrześcijanina do eschatologicznego światła. W Janowej wizji ostatecznego zbawienia nie ma już innego światła poza Bogiem (Ap 21, 23–24a; 22, 5; por. Iz 60).

W tym duchu jest modlitwa skierowana do Boga w intencji zmarłych: „Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie, a światłość wiekuista niechaj im świeci”¹². Prośba

¹⁰ Święty Justyn (zm. ok. 165 r.) określa chrzest „oświeceniem”: „Nazywa się zaś owa kąpiel »oświeceniem«, ponieważ tych, którzy jej dostępują, oświeca Duch Święty”: Justyn, *Apologia* 61, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, opr. M. Michalski, Warszawa 1975, 96.

¹¹ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, nr 226, Katowice 1988, 107; *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 65, Katowice 1987, 49.

¹² *Antyfona na wejście formularza Mszy pogrzebowej poza okresem Wielkanocy*, MR, 204”. Ta modlitwa pochodzi z 4 Ezd 2, 34n, jednak tę księgę uznano za apokryficzną i występowała tylko w dodatku do I Wulgaty: *Biblia Sacra. Juxta vulgatam clementinam divisionibus summaris et concordantiis ornata*, Romae, 1947, 135*; Sobór Florencki na sesji 11, 4 lutego 1442 r. (8, 3), wymienia tylko *Księgę*

wyrażona w tej formule wskazuje na wieczny odpoczynek, jaki ma udzielić Bóg, po ziemskich trudach człowieka chodzącego w świetle Chrystusa. Nagrodą ma być światłość wieczna, którą oświećla chwała Boga, a zmarli będą przebywali w jej świetle i „Pan Bóg będzie świecił nad nimi” (Ap 21, 23–24; 22, 5). Światłość wieczna staje się zatem konsekwencją wejścia w światłość poprzez chrzest umocniony bierzmowaniem.

Mówiąc o świetle, należy wspomnieć świecę istotną w symbolice chrześcijańskiej, a mianowicie paschał – symbol zmartwychwstałego Chrystusa, który jest pośród swojego Kościoła na ziemi i w niebie. Wyjaśnienie symboliki paschału znajduje się w *Exultecie*: „...niech ta świeca poświęcona na chwałę Twojego imienia nieustannie płonie, aby rozproszyć mroki tej nocy. Przyjęta przez Ciebie jako woń przyjemna, niech się złączy ze światłami nieba. Niech ta świeca płonie, gdy wszędzie słońce nie znające zachodu: Jezus Chrystus, Twój Syn Zmartwychwstały...”¹³. Ponadto wyżłobione litery A i Ω przedstawiają, że czas i wieczność należy do Chrystusa, ponieważ „Jezus Chrystus – wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). Natomiast podany na paschale rok bieżący uświadamia wiernym, że misterium paschalne Chrystusa jest aktualne i dzisiaj. Zanurzenie paschału, podczas modlitwy błogosławieństwa wody, oznacza, że dzięki wodzie, która jest sakramentalnym znakiem chrztu, człowiek zostaje zanurzony w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa mocą Ducha Świętego¹⁴.

Przyjęcie światła od paschału w momencie chrztu ukazuje wejście człowieka w światło Chrystusa (por J 1, 9; Hbr 10, 32) i rozpoczęcie kroczenia przez życie w dawaniu świadectwa, że jest się „światłem świata” (Mt 5, 14). Płonący paschał podczas liturgii pogrzebu, w pobliżu trumny, wskazuje na zrealizowane życie człowieka jako wypełnienie Bożej obietnicy i przejście do eschatologicznego światła (por. Ap 21, 23–24; 22, 5). W takim razie stosowanie paschału przy sakramencie chrztu i podczas liturgii pogrzebu, a więc u początku i na końcu życia chrześcijanina, oznacza, że Bóg jest zawsze dla człowieka światłem. Tę prawdę można odczytać też z liter A i Ω.

5. ŹRÓDŁO I SZCZYT UCZTY OFIARNEJ

Mowa Jezusa w Kafarnaum (J 6, 51–58: OP 321) rzuca światło na dwa wymiary Eucharystii: na znaczenie w życiu doczesnym i w rozumieniu eschatologicznym. Chrystus na początku przedstawia się, mówiąc, że jest „chlebem żywym” (w. 51) i kto ten chleb spożywa, ma perspektywę życia wiecznego, w której otrzymuje obietnicę, iż będzie wskrzeszony w dniu ostatecznym (w. 54). Ponadto uczestnictwo w Eucharystii

Ezdrasza i Księgę Nehemiasza: Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, 585; Sobór Trydencki na sesji 4, 8 kwietnia 1546 r. (1, 3), podaje 1 i 2 Ezdrasza (zwaną Nehemiasza): *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, 211. Z tej racji tłumaczenie ks. Jakuba Wujka z 1596 r. nie zawiera 4 Ezd, nawet w dodatku: por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim o. Jakuba Wujka*, Kraków 1962.

¹³ MR, 161.

¹⁴ J. Nowak, *Komentarze liturgiczne*, Ząbki 2007, 18.

sprawia, że Chrystus trwa w człowieku, a człowiek w Chrystusie (w. 56). Zatem przyjmowanie Najświętszego Sakramentu w życiu doczesnym sprawia, że człowiek antycypuje już eschatologię. Trzeba zauważyć, iż od momentu I Komunii św. chrześcijanin rozpoczyna tę antycypację. Należy ją właśnie dostrzec w obietnicach Boga, że „Pan Zastępów przygotuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę” (Iz 25, 6: OP 261), która zyskuje wymiar mesjański, polegający na uczestnictwie w królestwie Bożym¹⁵. Zarówno w niebie, jak i na ziemi, Kościół, posługując się słowami Psalmisty, mówi: „Stół dla mnie zastawiasz” (Ps 23, 5: OP 39B). Ten „stół” stanowi miejsce przyjmowania Eucharystii w życiu doczesnym, ponieważ liturgia pogrzebu wprost odwołuje się do czasu przeszłego, mówiąc o zmarłym, że „karmił się Ciałem Chrystusa” (OP 63A) i był posilany „Najświętszym Ciałem i Krwią” (OP 72, 5). Natomiast ujmując obecną sytuację zmarłego, formuła modlitewna stwierdza: „teraz został wezwany na ucztę dzieci Bożych” (OP 63A). Zatem ci, którzy przeszli już próg wieczności, zasiadają przy stole Pana, gdzie sam Chrystus, „obchodząc będzie im usługiwał” (Łk 12, 37: OP 307). Powiązanie tych dwóch wymiarów stołu Pańskiego wyraża *modlitwa po Komunii* formularza *Mszy pogrzebowej*: „Panie Boże, Twój Syn zostawił nam w Najświętszym Sakramencie Pokarm na drogę wieczności, spraw, aby nasz brat, który Go przyjmował, uczestniczył w wiecznej uczcie Chrystusa”¹⁶.

Należy także zauważyć, że Eucharystia otwiera oczy i pozwala poznać Chrystusa (Łk 24, 31: OP 314). Tak, jak w Emaus, tak podczas Eucharystii, jak i w niebie jest ten sam Chrystus. Nie ma przecież innego Chrystusa dla żywych, a innego dla zmarłych. Jeden i Ten sam łączy obie grupy ludzi w sobie. Kto przyjmuje Eucharystię trwa w Chrystusie, a Chrystus w człowieku (J 6, 56: OP 321). W Chrystusie żywi i umarli tworzą jedną wspólnotę (KK 49), ponieważ, jak mówi św. Paweł: „w życiu i śmierci należymy do Pana” (Rz 14, 8: OP 273).

Warto zwrócić uwagę na określenie liturgii Soboru Watykańskiego II, że stanowi ona „wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa” (KL 7). Wiadomo że kapłaństwo łączy się z ofiarą i w chrześcijańskim znaczeniu z ofiarą życia. Ma to swój najgłębszy wyraz w Eucharystii (por. KK 11, 34). Podczas celebracji eucharystycznej chrześcijanin składa w ofierze swoje codzienne życie (por. KK 34).

W funkcję kapłańską Chrystusa wchodzi człowiek poprzez sakrament chrztu. Obrazem tej rzeczywistości jest namaszczenie krzyżem¹⁷. Dzięki temu ciało ludzkie staje się „świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6, 19: OP 65), w której to świątyni są składane duchowe ofiary. Podczas liturgii chrześcijanin wypełnia w ten sposób funkcję kapłańską Chrystusa, łącząc swoje życie z ofiarą Syna Bożego. Nic zatem dziwnego, że formule OP 65 towarzyszy okadzenie zwłok, bo przecież w tym ciele zmarłego dokonywało się składanie ofiary Bogu. Kadzidło w swej symbolice odwołuje się do Ps 141, 2 i 2 Kor 2, 15. Moment biologicznej śmierci kryje w sobie pełną realizację wypełniania uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa. Można by nawet powiedzieć, iż jest to moment pełnego złożenia ofiary ze swojego doczesnego życia,

¹⁵ Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I (1–39). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1996, 371.

¹⁶ MR, 205”.

¹⁷ *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 62, dz.cyt., 48.

a tym samym pełne połączenie się z Chrystusem Kapłanem. Stąd liturgia pogrzebu nie niesie ze sobą celebracji śmierci, lecz jest celebracją oddania życia. Wynika to ze słów Chrystusa: „Ja życie moje oddaję, aby je znów odzyskać” (J 10, 17). Należy zatem stwierdzić, że liturgia pogrzebu stanowi celebrację kapłańską, w jakiej celebruje się oddanie życia w celu odzyskania go, a która to rozpoczyna się już w tajemnicy sakramentu chrztu i permanentnie realizuje się w sprawowaniu Eucharystii. Ona bowiem stanowi źródło i szczyt życia chrześcijańskiego (por. KL 10; KK 11).

Biorąc pod uwagę, że „ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej” (KL 8), można dojść do wniosku, iż źródło i szczyt Eucharystii jest nie do końca zrealizowany. Natomiast patrząc na całe życie chrześcijanina, można twierdzić, że źródłem jego jest moment chrztu i I Komunii św., a szczytem moment biologicznej śmierci. To co w doczesności dokonuje się na sposób duchowy, w wieczności staje się najpełniejszą rzeczywistością.

5. BAPTISTERIUM A GRÓB

Centralną prawdą wiary jest zmartwychwstanie Jezusa, bo w przeciwnym razie, „jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara [...]. Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwociny spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15, 17.20). Święty Paweł zatem mówi: „że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu” (1 Kor 15, 3–5). Apostoł Narodów wyjaśnia również, że „przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 4). Przez chrzest chrześcijanin jest zanurzony w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, i w sposób sakramentalny do Niego upodobniony: „jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił” (Kol 2, 12). Człowiek zjednoczony z Chrystusem przez chrzest uczestniczy w sposób rzeczywisty w życiu Chrystusa zmartwychwstałego (por. Ef 2, 6).

Tradycja architektury liturgicznej na przełomie starożytności i średniowiecza ukazała w budowie baptysterium wejście człowieka w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Miejsce chrztu budowano w formie basenu o średnicy 2 do 5 m, głębokości ok. 1,40 m (czasami płytsze: 40 do 60 cm) z trzema stopniami (często po obu stronach). Baptysterium nabierało znaczenia grobu chrzcielnego. Jednymi stopniami schodził katechumen do źródła chrzcielnego, gdzie dokonywał się chrzest poprzez zanurzenie, a drugimi już wychodził z „grobu” chrześcijanin, jako zmartwychwstały razem z Chrystusem do nowego życia (Rz 6, 5)¹⁸.

Święty Ambroży porównuje baptysterium do grobu: „...woda pochodzi z ziemi (...a więc) nie ziemia, lecz woda ma właściwości obmywania. Dlatego sadzawka

¹⁸ J. Nowak, *Przestrzeń liturgiczna w celebracji Wigilii Paschalnej*, Collectanea Theologica 63 (1993) 1, 120.

chrzcielna jest jakby miejscem pogrzebu”¹⁹. Potrójne zanurzenie po wyznaniu wiary w Osoby Boskie nazywa Ambroży pogrzebaniem²⁰. „Gdy się zanurzasz, wówczas dzieje się coś, co przypomina śmierć i pogrzeb”²¹.

Wszystko to, co treściowo jest związane z baptysterium, wiąże się z tajemnicą paschalną Chrystusa, która dotyczy grobu. W nim był pogrzebany Chrystus (Mt 27, 60; Mk 15, 46; Łk 23, 53; J 19, 41–42) i z niego zmartwychwstał (Mt 28, 2.5–6; Mk 16, 4–6; Łk 24, 2–7; J 20, 1–8). Grób chrześcijanina jest zatem wyrazem wiary w zmartwychwstanie ciała. Tym samym Kościół podkreśla godność ludzkiego ciała, które „było świątynią Ducha Świętego” (OP 65) dzięki sakramentowi chrztu.

Baptysterium jest miejscem wejścia w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Z kolei grób pokazuje, że człowiek wszczepiony w te tajemnice, po śmierci biologicznej poznaje je i uzyskuje już pełną realizację ich w swoim życiu wiecznym.

7. KOLOR SZAT LITURGICZNYCH

Chcąc powiązać inicjację chrześcijańską z liturgią pogrzebu, należy zastanowić się także nad kolorem szat liturgicznych. Punktem wyjścia jest biała szata, którą otrzymuje neofita. Człowiek, wchodząc na drogę zbawienia, staje się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15), o czym mówi formuła przy nakładaniu neoficie białej szaty²². Jej wyobrażenie ma przypominać chrześcijaninowi życie bez skazy grzechu, aby w ten sposób dojść do wieczności. Święty Ambroży wyjaśnia kolor szaty: „otrzymałeś biały strój na znak, że zdjąłeś okrycie grzechów, a przybrałeś czyste szaty niewinności, o których powiedział prorok: «Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty, obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję» (Ps 51, 9)”²³. Ambroży odwołuje się także do momentu przemienienia na górze, podczas którego szaty Jezusa były białe (Mt 17, 2; Mk 9, 3; Łk 9, 29). Szaty tego samego koloru miał anioł Pański zwiastujący zmartwychwstanie Chrystusa (Mt 28, 3; Mk 16, 5; por. Łk 24, 4). Święty Jan ukazuje orszak wiernych Chrystusowi, którzy są zbawieni, jak chodzą w bieli (Ap 3, 4–5; 19, 4), ponieważ swoje szaty wybielili w krwi Baranka (Ap 7, 14). Patrząc na cały ten kontekst biblijny, widać wprost, że biała szata, którą otrzymuje neofita, zawiera w sobie bardzo wyraźny wymiar eschatologiczny.

Pragnąc zachować konsekwencje, że życie chrześcijańskie rozpoczęło się w momencie chrztu, a u jego końca zostają zrealizowane wszelkie obietnice, tkwiące w pierwszym sakramencie, należałoby stosować w liturgii pogrzebu biały kolor szat

¹⁹ Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* II (6) 19, w: św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, Kraków 2004, 77.

²⁰ Tamże, II (7) 20.

²¹ Tamże, II (7) 23, 78.

²² *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, nr 225, dz.cyt., 106; *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 63, dz.cyt., 48.

²³ Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* (7) 34, dz.cyt., 59.

liturgicznych²⁴. Ukazuje on, w sposób symboliczny, więź z chrztem, a tym samym wiarę w zmartwychwstanie. Kolor biały stanowi zatem najodpowiedniejszy symbol dla liturgii pogrzebu. Wskazuje na *transitus* między życiem wiary i nadziei a wypełnieniem i wejściem w pełną i realną rzeczywistość życia wiecznego z Bogiem.

Kolor biały w zestawieniu z płonącym paschałem podczas pogrzebu stanowi zsynchronizowaną symbolikę. Biała szata i płonący paschał podczas chrztu zyskuje w liturgii pogrzebu swoje uzasadnienie stosowania koloru białego szat liturgicznych i paschału, jako realizacji i wypełnienia obietnic. Ta symbolika bardzo dobrze koresponduje ze słowami Chrystusa: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, to choćby umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11, 25; OP 323, 67B).

Stosowanie koloru fioletowego, który jest symbolem pokuty, w zestawieniu z płonącym paschałem, można by nazwać kakofonią symboliki liturgicznej. Kolor fioletowy może być stosowany w liturgiach za zmarłych poza pogrzebem, ponieważ wtedy ukazuje wymiar pokutny, a więc błaganie Boga o oczyszczenie.

Niezrozumiały, aczkolwiek dozwolony, jest kolor czarny²⁵. Symbolizuje noc, ciemność, zniszczenie, żałobę, grzech i Szatana²⁶. Apokalipsa ukazuje kolor czarny, który pojawia się w klęskach kosmicznych (Ap 6, 12). Widać zatem, że kolor czarny nie odpowiada treściom paschalnym liturgii pogrzebu, a tym bardziej jeśli pragnie się rozpatrywać tę celebrację w kontekście połączenia z inicjacją chrześcijańską.

8. WNIOSKI

Patrząc na liturgię pogrzebu, widać, że ma bardzo wiele powiązań z inicjacją chrześcijańską. Niektóre teksty biblijne są tożsame:

pogrzeb

Ps 23, 1–2a.2b–3.4.5.6

Ps 27, 1.4.7 i 8b i 9a.13–14

Rz 6, 3–4.8–9

pogrzeb

Ps 23, 1–2a.2b–3.4.5.6

Dz 10, 34–43

Rz 5, 5–11

Rz 8, 14–23

Mt 5, 1–12a

chrzest

Ps 23, 1–2a.2b–3.4.5.6

Ps 27, 1.4.8b i 9a.13–14

Rz 6, 3–5

bierzmowanie

Ps 23, 1–2a.2b–3.4.5.6

Dz 10, 1.33–34a.37–44

Rz 5, 1–2.5–8

Rz 8, 14–17

Mt 5, 1–12a

²⁴ Konferencja Episkopatu Polski pozwoliła używać kolor biały w liturgii pogrzebu: por. postanowienia KEP, nr d); OP, 22.

²⁵ *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (wyd. III) pozwala używać kolor czarny w *Mszach za zmarłych*, jednak z dopiskiem: „jeśli jest taki zwyczaj” (OWMR 346e). Ten dopisek nie został przetłumaczony w wersji polskiej, występuje tylko w języku łacińskim: *ubi mos est*.

²⁶ B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków 2010, 155; por. Augustyn, *O Państwie Bożym* XI, 23, t. 2, Warszawa 1977, 31–32.

Chcąc je komentować, należy zawsze wziąć pod uwagę kontekst liturgiczny, a więc charakter danej celebracji.

Teksty eucharystyczne pogrzebu w wielu miejscach odwołują się do chrztu, ukazując początek wejścia w życie chrześcijańskie i prośbę skierowaną do Boga o wypełnienie obietnic. Poza treściami zawartymi w tekstach dostrzega się korespondującą ze sobą symbolikę: wody, paschału, baptysterium z grobem, czy nawet koloru szat.

Tak przedstawiona tematyka pozwala zrozumieć, że liturgia wyraża wiarę. Stanowi to realizację starej zasady podanej w 431 r. przez Prospera z Akwitanii: *Ut legem credendi lex statuat supplicandi*²⁷, czyli „Aby normę wiary ustalała norma modlitwy”.

BIBLIOGRAFIA

- Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach*, w: Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tłum., wstęp i oprac. L. Gładyszewski, Kraków: Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici 2004, 67–104.
- Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach*, w: Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tłum., wstęp i oprac. L. Gładyszewski, Kraków: Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici 2004, 51–66.
- Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 2, tłum. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977.
- Balter L., *Nadzieja życia wiecznego*, *Communio* 4 (1984), nr 4 (22), 74–94.
- Justyn, *Apologia*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, opr. M. Michalski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1975.
- Nadolski B., *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2010.
- Nowak J., *Przestrzeń liturgiczna w celebracji Wigilii Paschalnej*, *Collectanea Theologica* 63 (1993) 1, 115–122.
- Nowak J., *Celebracja nadziei w chrześcijańskim pogrzebie*, w: *Dar i tajemnica śmierci*, red. K. Mielcarek i inni, Lublin: Polihymnia 2007, 153–163.
- Nowak J., *Komentarze liturgiczne*, Ząbki: Apostolicum 2007.
- Rosso S., *Elementi naturali*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien, Milano: San Paolo 2001, 641–663.

CHRISTIAN INITIATION IN THE LITURGY OF FUNERAL

Summary

The article “Christian initiation in the liturgy of funeral” shows the connection of promises, which man receives in the first sacraments, with their fulfilment in the moment of biological death. Hope takes the first place here. The element which connects both poles of human life is also water used in the liturgy of baptism and funeral. Paschal candle – the symbol of resurrected Christ also accompanies these celebrations. The source and the peak of the sacrificial feast shows fulfilling the pastoral function of Christ during the earthly liturgy and its full realization at the moment of death, because it means sacrificing life. Taking from patristic thought, we can also detect some similarity between baptism and a grave. As a consequence, the colour of liturgical vestment during the funeral should

²⁷ Prosper z Akwitanii, *Capitula Coelestini*, Capitulum VIII, J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 51, 209.

be white, because it refers to the white robe from the sacrament of baptism. In the conclusion we are given the juxtaposition of biblical texts, which are identical, and which appear during the funeral, baptism and confirmation.

Key words: Christian initiation, funeral, paschal candle, water, baptistery, grave, common priesthood, Eucharist, liturgical vestment

Nota o Autorze

Ksiądz **Jacek NOWAK** SAC – prezbiter w Stowarzyszeniu Apostolstwa Katolickiego (pallotyni), profesor zw. nauk teologicznych, doktor habilitowany liturgiki, kierownik Katedry Teologii Liturgii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, konsulador i sekretarz Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski. Kontakt: 03-548 Warszawa, ul. Pszczyńska 39a/41, tel. 022/ 678-42-17.

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w pierwszym przypisie.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.