

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 28

nr 4

rok 2019

**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 Borkiewicz (UAM, Poznań)

prof. dr hab. Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona)

prof. dr hab. Norberto González Gaitano, Pontificia Università della Santa Croce, Roma

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 Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)

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

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

Redaktorzy tematyczni (sekcyjni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)

ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź)

dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź)

ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa)

ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn)

ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępnik (WSD, Łódź)

ks. dr hab. prof. UKSW Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)

ks. dr Rafał Leśniczak (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)

Recenzenci tomu 28 (2019) 1–4/Reviewers of the volume 28 (2019) 1–4

ks. dr Krzysztof Filipowicz (WT UKSW, Warszawa), prof. UŁ dr hab. Piotr Gryglewski (UŁ, Łódź),

dr Paweł Kuca (UR, Rzeszów), ks. prof. PWT dr hab. Jarosław Mariusz Lipniak (PWT, Wrocław),

prof. UKSW, dr hab. Grzegorz Łęcicki (UKSW, Warszawa), ks. dr hab. Krzysztof Stępnik, Wydział

Teologiczny UKSW, dr hab. Marek Mazur (UŚ, Katowice), dr Agnieszka Zaręba (KUL, Lublin),

dr hab. Rajmund Porada (WT UO, Opole), ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Gręźlikowski (UKSW, Warszawa),

prof. KUL dr hab. Maciej Jońca (KUL, Lublin), ks. prof. KUL dr hab. Piotr Kulbacki (KUL, Lublin),

ks. prof. dr hab. Janusz Nawrot (UAM, Poznań), o. prof. UKSW dr hab. Marek Saj (UKSW, Warszawa),

ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK, Toruń), ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn),

prof. KUL dr hab. Alina Rynio (KUL, Lublin), ks. prof. US dr hab. Grzegorz Wejman (US, Szczecin),

prof. SAN dr hab. Zofia Wilk-Woś (SAN, Łódź)

© *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 Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6865255, 42 6648800

e-mail: szczyrba@archidiecezja.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

**Prof. dr hab. kardynał ELIO SGRECCIA
(1928–2019)**

**Emerytowany Przewodniczący Papieskiej Akademii Życia
Członek Rady Naukowej Łódzkich Studiów Teologicznych**



W podziękowaniu za pełną życzliwości uwagę
i gotowość służenia pomocą

Redakcja i Autorzy
Łódzkich Studiów Teologicznych

SPIS TREŚCI

ks. Jan Wołski, *Kardynał Elio Sgreccia (1928–2019) – Pionier włoskiej bioetyki. Promotor kultury życia* 7

ROZPRAWY

- ks. Stanisław Wilk, *Związki nuncjusza Achille Rattiego z Kościołem łódzkim* 19
ks. Mateusz B at ó g, *Polityka zagraniczna Stolicy Apostolskiej po I wojnie światowej za pontyfikatu papieża Benedykta XV* 31
ks. Mateusz B at ó g, *Polityka konkordatowa papieża Piusa XI w latach dwudziestych XX wieku* 41

*

- ks. Waldemar Bartocha, *Liturgia „zmediatyzowana” w świetle Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy świętej transmitowanej przez telewizję* 55
ks. Jan Wołski, *Rola Kościoła katolickiego w prewencji samobójstw* 71

*

ks. Arnold Za w a d z k i, *Przypowieść o dziesięciu pannach (Mt 25, 1–13) w żywej tradycji Kościoła. Studium egzegetyczno-teologiczne* 83

ARTYKUŁY

- Mateusz Bartoszewicz, *Dyskredytacja polityczna na okładkach polskich tygodników opinii – raport z badań pilotażowych* 121
ks. Marek Weresa, *Zadania informacyjne mediów w ujęciu papieża Franciszka. Analiza zawartości orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2014–2017)* 135

*

- Katarzyna Halkowicz, *Nadprzyrodzony egzystencjal jako recepcja łaski w człowieku* 151
ks. Zachary N. Kabatha, *The Blessed Virgin Mary a Faithful Companion to God and Man. The Lucan Marian Perspective* 167
ks. Zygmunt Nagel, *Otchłań w ikonie. Analiza typu ikonograficznego Zstąpienia do otchłani* 185
ks. Alexander Nyam Dung, *The Paradox of Relation Between Hate Speech and Freedom of Speech: A Pathway Towards Understanding Religious Dialogue* 199
Mirosław Olszycki, *Historyczne uwarunkowania obecności Polaków w Brazylii* 213
ks. Mateusz Pakuła, *Odkupieńcza moc Chrystusa Ukrzyżowanego w euchologii mniejszej w podwójnej celebracji roku liturgicznego Mszału rzymskiego Pawła VI* 227

Z ŻYCIA SEMINARIUM

- Diariusz wydarzeń seminaryjnych. Rok akademicki 2018/2019 243
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2019 248

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 249

TABLE OF CONTENTS

Fr. Jan Wołski, *Cardinal Elio Sgreccia – a pioneer of Italian bioethics, promoter of cultural life* 7

DISSERTATIONS

Fr. Stanisław Wilk, *Nuncio Achille Ratti's connections with the Church in Łódź* 19

Fr. Mateusz Bałóg, *Foreign policy of the Holy See after the First World War during the pontificate of Pope Benedict XV* 31

Fr. Mateusz Bałóg, *Concordat policy of Pope Pius XI in the 1920s* 41

*

ks. Waldemar Bartocha, *"Mediatized" liturgy in light of the Directory of the Polish Bishops' Conference on the Celebration of the Holy Mass Broadcast on Telewizjonn* 55

Fr. Jan Wołski, *Role of Catholic Church in suicide prevention* 71

*

Fr. Arnold Zawadzki, *Parable about ten virgins (Matt 25:1–13) in Church living tradition. Exegetic-theological study* 83

ARTYKULY

Mateusz Bartoszewicz, *Political discrediting applied on front covers of Polish weekly magazines – pilot studies report* 121

Fr. Marek Weresa, *Media information tasks as understood by Pope Francis. Content analysis of the Pope's messages for the World Day of Social Communication (2014–2017)* 135

*

Katarzyna Halkowicz, *Supernatural existential as reception of grace in man* 151

Fr. Zachary N. Kabatha, *Blessed Virgin Mary – faithful companion to God and man. Lucan Marian perspective* 167

Fr. Zygmunt Nagel, *The abyss in an icon. Analysis of an iconographic type "Descent into the abyss"* 185

ks. Alexander Nyam Dung, *Paradox of relation between hate speech and freedom of speech: pathway towards understanding religious dialogue* 199

Mirosław Olszycski, *Historical circumstances of Polish presence in Brazil* 213

Fr. Mateusz Pakuła, *Redemptive power of Christ Crucified in lesser eucharology in double celebration of liturgical year of Paul VI's Roman Missal* 227

FROM THE LIFE OF THE SEMINARY

A chronicle of seminary events 2018/2019 243

A list of master degree theses which were written in the Higher Theological Seminary in Łódź 248

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 249

KS. JAN WOLSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

**KARDYNAŁ ELIO SGRECCIA
(1928–2019)
– PIONIER WŁOSKIEJ BIOETYKI.
PROMOTOR KULTURY ŻYCIA**

Słowa kluczowe: antropologia, bioetyka, Elio Sgreccia, kultura życia, metoda bioetyki, personalizm

1. Wstęp. 2. Zarys życiorysu naukowego. 3. Twórca bioetyki personalistycznej i metody triangulacyjnej. 4. Zakończenie

*Dzisiaj świat stał się areną bitwy o życie.
Trwa walka między cywilizacją życia i śmierci.
Dlatego tak ważne jest budowanie „kultury życia”:
tworzenie dzieł i wzorców kulturowych,
które będą podkreślały wielkość i godność ludzkiego życia.*

Jan Paweł II, Kalisz, 4 czerwca 1997 r.

1. WSTĘP

Kardynał Elio Sgreccia zmarł 5 czerwca 2019 r., dokładnie w przeddzień swoich 91. urodzin. Był wybitnym, niestrudzonym nauczycielem i promotorem godności i wartości życia ludzkiego. Cieszył się ogromnym uznaniem i autorytetem nie tylko we Włoszech, ale i na arenie międzynarodowej. Jego śmierć boleśnie dotknęła także nasz kwartalnik „Łódzkie Studia Teologiczne”, z którymi był związany od 2014 r., pełniąc funkcję członka Rady Naukowej tego czasopisma.

Niniejszy artykuł wspomnieniowy jest wyrazem wdzięczności naszego środowiska wobec Kardynała Elio Sgreccii i pamięci o jego światłym, profetycznym, pionierskim bioetycznym nauczaniu. Słusznie nazywany jest ojcem włoskiej katolickiej bioetyki. Swoje długie życie w dużej mierze poświęcił właśnie tym zagadnieniom. Dał temu wyraz także w swojej ostatniej książce-autobiografii, która ukazuje jego zmagania przeciw niektórym współczesnym tendencjom zmierzającym do

relatywizacji godności człowieka i wartości życia¹. Współczesny świat stał się rzeczywistością – jak mówił Jan Paweł II – „areną bitwy o życie [...] walki między cywilizacją życia i śmierci”². Kardynał Elio Sgreccia przez długie lata stał na czele właśnie tej toczącej się walki o godność i życie człowieka.

2. ZARYS ŻYCIORYSU NAUKOWEGO³

Elio Sgreccia urodził się 6 czerwca 1928 r. w Nidastore niedaleko Arcevia (prowincja Ankona) we Włoszech. Świecenia kapłańskie przyjął 29 czerwca 1952 r. Dwa lata po święceniach kapłańskich został mianowany wicerektorem (1954–1966), a następnie rektorem (1966–1972) Papieskiego Seminarium Regionu Marchigiano w Fano. Był jednocześnie wykładowcą tego Seminarium. W tym czasie zdobywał wiedzę w dziedzinie literatury i filozofii na Uniwersytecie w Bolonii. I tam w 1963 r. uzyskał stopień doktora.

W latach 1974–1984 powierzono mu funkcję asystenta kościelnego na Wydziale Medycyny i Chirurgii Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca (*Sacro Cuore*) w Rzymie. I to w Wiecznym Mieście zaczęło się naukowe zamięślanie tematyką bioetyczną. Zgłębiał zagadnienia medyczne szczególnie z etycznego punktu widzenia. Zafascynowany tymi kwestiami założył w 1984 r. pierwszą we Włoszech Katedrę Bioetyki. I od 1984 r. prowadził wykłady z bioetyki na Wydziale Medycyny i Chirurgii Katolickiego Uniwersytetu. W latach 1985–2006 pełnił funkcję dyrektora Centrum Bioetyki na tymże Uniwersytecie. Od 1992 r. kierował Instytutem Bioetyki, który został utworzony przy tym Wydziale Medycyny i Chirurgii.

Był redaktorem, a następnie dyrektorem włoskiego czasopisma „*Medicina e Morale*”. Od 1984 r. należał do ścisłego kolegium redakcyjnego tego czasopisma. W latach 1990–2006 był członkiem włoskiego Narodowego Komitetu Bioetyki. 1 listopada 1990 r. uzyskał stopień profesora zwyczajnego w dziedzinie bioetyki. W latach 1992–1995 był sekretarzem Papieskiej Rady ds. Rodziny. W 2001 r. został członkiem Komisji Ministerstwa Służby Zdrowia, a dokładnie: Konsultacji ds. wytycznych postępowania w odniesieniu do testów genetycznych. W 2003 r. został przewodniczącym Międzynarodowej Federacji Centrów i Instytutów Bioetyki o Inspiracji Personalistycznej (FIBIP).

6 stycznia 1993 r. Jan Paweł II mianował go biskupem tytularnym z diecezji Zama Minore i osobiście go konsekrował. 1 czerwca 1994 r. został mianowany wiceprzewodniczącym powołanej do istnienia przez Ojca Świętego Papieskiej Akademii

¹ E. Sgreccia, *Contro vento. Una vita per la bioetica*, Cantalupa (Torino), 2018.

² Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej przed sanktuarium św. Józefa*, (Kalisz, 4 VI 1997 r.).

³ Niniejszy zarys życiorysu opracowano na podstawie danych, jakie osobiście otrzymał autor tego artykułu na polecenie wówczas jeszcze biskupa E. Sgreccii z sekretariatu *Centrum Bioetyki* na Katolickim Uniwersytecie *Sacro Cuore* w Rzymie: „Curriculum vitae del Mons. Prof. Elio Sgreccia”. Zob. także: E. Sgreccia, *Contro vento...*, dz.cyt., 63–72; J. Wolski, *Bioetyka w perspektywie personalizmu. Studium w świetle myśli naukowej biskupa Elio Sgreccii*, Łódź 2008, 12–14; *Śp. kard. Elio Sgreccia*, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 40 (2019), nr 7–8, 62.

Życia (*Pro Vita*), a 3 stycznia 2005 r. został jej przewodniczącym. Funkcję tę pełnił do 17 czerwca 2008 r. Ze względu na osiągnięty wiek poprosił o zwolnienie z tej funkcji. Doceniając jego wkład w dziedzinę bioetyki, pozostawiono mu stanowisko-tytuł „emerytowanego przewodniczącego”. 20 listopada 2010 r. na konsystorzku Benedykt XVI włączył, wówczas 82-letniego hierarchę, do grona Kolegium Kardynalskiego.

Na szczególną uwagę zasługuje jego bardzo obszerny dorobek naukowy⁴. Już na początku lat osiemdziesiątych zaczął tworzyć podstawy katolickiej bioetyki⁵. Być może narodziny pierwszego dziecka z probówki (25 VII 1978 r.) zmobilizowały go jeszcze bardziej do zajmowania się tą właśnie tematyką. Jego obszerny dwutomowy *Podręcznik bioetyki (Manuale di bioetica)* został przetłumaczony na blisko 20 języków. We Włoszech podręcznik ten miał kilka wydań (pierwsze w 1988 r.), a także wiele kolejnych nakładów. Bez wątpienia to dwutomowe dzieło⁶ stanowi jego *opus vitae*. Kolejne wydania tego dzieła były uzupełniane o nowe zagadnienia. Stawało się tym samym coraz „doskonalsze”, ponieważ Kardynał potrafił przyjmować słuszną krytykę, a z zarzutami, które uznawał za nieuzasadnione, podejmował stosowną polemikę na łamach czasopism naukowych.

Elio Sgreccia jako biskup i pasterz był żywo zainteresowany także posługiwaniem na rzecz osób zaangażowanych w medycynie. Świadectwem tego jest choćby dzieło *Pastorale sanitaria* (Brezza di Bedero 1987), czyli *Duszpasterstwo służby zdrowia*. Przez wiele lat był członkiem Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. W latach osiemdziesiątych Stolica Apostolska powierzyła mu funkcję obserwatora przy Komitecie Bioetycznym Rady Europy. W różnych czasopismach opublikował kilkaset artykułów. Był też autorem, współautorem, a także redaktorem wielu książek z dziedziny bioetyki, etyki lekarskiej, duszpasterstwa służby zdrowia i rodzin.

3. TWÓRCA BIOETYKI PERSONALISTYCZNEJ I METODY TRIANGULACYJNEJ

Model bioetyki personalistycznej jest cechą charakterystyczną uprawiania przez Kardynała bioetyki. Stawiał sobie bowiem pytanie, gdzie szukać uzasadnienia etycznego określonych technik medycznych? Chodziło o poszukiwanie fundamentów, na których można byłoby budować bioetykę⁷.

Zawsze z wielkim entuzjazmem, ale i profesjonalizmem mówił o bioetyce ontologicznie uzasadnianej. Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych, gdy tworzyły się podstawy bioetyczne prawodawstwa unijnego, był święcie przekonany, że właśnie

⁴ Wykaz części jego dorobku zobacz: J. Wolski, dz.cyt., 278–289.

⁵ Zob. E. Sgreccia, *La bioetica. Fondamenti e contenuti*, *Medicina e Morale* 3 (1984), 285–305.

⁶ Pierwsze jeszcze jednotomowe wydanie tego dzieła to: *Bioetica: manuale per medici e biologi*, Milano 1986. Dopiero kolejne dzieło było już dwutomowe i nosiło tytuł: *Manuale di bioetica* (Milano 1988).

⁷ Zob. E. Sgreccia, *Contro vento...*, dz.cyt., 101.

bioetyka, personalistyczna i ontologicznie uzasadniona, czyli biorąca za podstawę to, kim jest człowiek ze swej natury, może i powinna stanowić punkt odniesienia, refleksji, dialogu i budowania bioetycznych rozstrzygnięć. Twierdził, że tylko takie ujęcie ma charakter ponadwyznaniowy i ponadpolityczny, a nade wszystko jest naukowym, a nie tylko światopoglądowo uznaniowym patrzeniem na człowieka. Tego rodzaju bioetyka powinna stanowić m.in. punkt odniesienia działalności Komitetu Bioetycznego Rady Europy. Chodziło bowiem o podstawy rzeczowego dialogu między różnego rodzaju filozoficznymi koncepcjami, w celu wzajemnego zrozumienia i ubogacania się, a nade wszystko takie ujęcie pozwalałoby na weryfikację modeli bioetycznych, które są pseudonaukowe.

Budowanie przez Kardynała bioetyki o ukierunkowaniu personalistyczno-ontologicznym bazowało na twierdzeniu, że właśnie prawo naturalne wpisane jest w człowieka i wskazuje jednocześnie na cele, które powinny być realizowane w działaniu tegoż podmiotu. Człowiek odczytuje prawa natury, doświadczając jednocześnie imperatywu ich realizowania⁸. Zgodnie z takim ujęciem „ostateczną racją refleksji etycznej jest *osoba* rozumiana nie tylko jako podmiot, ale także jako ontologiczna rzeczywistość. Każdemu człowiekowi z natury przynależna jest godność i to niezależnie od stadium jego rozwoju”⁹. Pomijanie w bioetyce tego właśnie personalistycznego aspektu prowadzi do „uśmiercania” człowieka jako osoby.

Imponujący rozwój nauk medycznych stwarza możliwości różnorodnego ingerowania w życie ludzkie. W sposób naturalny rodzi się pytanie o granice takich ingerencji, o dopuszczalność manipulacji w ludzką genetykę. Chodzi bowiem o znalezienie odpowiednich kryteriów umożliwiających właściwą ocenę działania mającego na celu niesienie pomocy człowiekowi i przynoszące wymierne dla niego korzyści. Kardynał E. Sgreccia w tej dziedzinie był odważnym, ale jednocześnie odpowiedzialnym poszukiwaczem rozwiązań. Cieszył się z każdego odkrycia medycznego, które mogło przyjsć z pomocą człowiekowi, a z punktu widzenia etycznego było godziwe. To była jego szlachetna i wrażliwa postawa wobec człowieka znajdującego się często w rozpaczliwej sytuacji. Pisał o tym także kardynał J. Ratzinger, gdy stwierdzał, że „w sytuacji kryzysu uzasadnień etycznych Kościół jawi się jako świadek wielkiej tradycji moralnej, zdolny nie tylko do przypominania wartości, ale także do proponowania modeli myślowych, umożliwiających w trudnych przypadkach znajdowanie właściwych i jasnych rozwiązań”¹⁰.

Rozwój nauki, możliwości techniki, a zwłaszcza współczesna biotechnologia, stwarzają ogromne możliwości. Jednakże często stwarzają niebezpieczeństwo dla życia i zdrowia z racji możliwych nadużyć w tej materii. Dlatego Kardynał Sgreccia z wielką uwagą analizował różnego rodzaju modele bioetyki. Dokonywał rzeczowej krytyki. Jego polemika miała zawsze charakter ściśle naukowy. Niemniej jednak jako duchowny był przekonany, że bioetyka może i powinna być otwarta na światło płynące z chrześcijańskiej wiary, zwłaszcza że w tej perspektywie naj-

⁸ Zob. E. Sgreccia, *Fondamenti e finalità della bioetica*, w: *Nuovi orizzonti della ricerca in medicina legale*, red. G. Canepa, Milano 1995, 51.

⁹ Tamże.

¹⁰ J. Ratzinger, *Bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej*, Przegląd Powszechny 3 (1992), 408.

lepiej można dostrzec, kim jest człowiek i jaką stanowi wartość. Skoro bioetyka jest ze swej natury otwarta na dialog, dlatego ze zrozumiałych względów w ów dialog powinna być włączona także i teologia. Zdaniem Kardynała takie ujęcie pozwala na jeszcze pełniejsze spojrzenie na przedmiot ingerencji, którym jest człowiek. Umożliwia także na wskazanie, co dla niego jest rzeczywistym i obiektywnym dobrem. Takie przekonanie oparte na myśli św. Tomasza z Akwinu, wyraził w Encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II, twierdząc, że prawdziwa wiara da się pogodzić z rozumem. Jest zatem możliwe prowadzenie dialogu z przedstawicielami bioetyki laickiej. Tomaszowa „harmonia” między rozumem a wiarą powinna stanowić płaszczyznę dialogu między bioetyką katolicką i laicką. Dlatego też dla Kardynała Sgreccii, niejako naturalnym działaniem, było uprawianie metabioetyki. Stanowiło to nieodzowną zasadę weryfikacji podstawowych założeń różnego rodzaju modeli bioetycznych, a dokonywanych w imię rzetelności naukowej.

Kardynał wykazywał bardzo szerokie *spectrum* zainteresowań bioetycznych. W jego licznych książkach i artykułach znajdziemy analizę zagadnień związanych z biogenezą, bioterapią, tanatologią, a zatem z zagadnieniami związanymi z początkami życia człowieka, jego trwaniem, a także z problemami związanymi z końcem życia. W tej części bioetyki odnajdziemy u Kardynała m.in. analizę problematyki zapłodnienia *in vitro*, ocenę diagnozy preimplantacyjnej i prenatalnej, a także macierzyństwa zastępczego, terapii genowej, transplantacji tkanek i narządów, eutanazji, uporczywej terapii czy śmierci mózgowej. Oddzielnym polem zainteresowań Kardynała była dziedzina eksperymentów medycznych, ingerencji w genom ludzki, inżynierii genetycznej, kwestia komórek macierzystych, eksperymentów na embrionach ludzkich, klonowanie człowieka czy możliwość powoływania do istnienia organizmów transgenicznych. Nie pozostała mu obca problematyka edukacji bioetycznej. Wiązało się to szczególnie z jego akademicką działalnością. Wiele uwagi poświęcił bioprawu i biojursprudencji. Wnikliwie analizował powstające różnego rodzaju prawa, konwencje i deklaracje bioetyczne. Prezentował także swoje poglądy związane z szeroko rozumianą ekologią. I wreszcie, także z racji jego osobistego zaangażowania, omawiał tematykę dotyczącą zasad i funkcjonowania komitetów bioetycznych.

W tym wszystkim Kardynał starał się dostrzegać człowieka, który jest w nieustannym trudzie poszukiwania prawdy. Bioetyka w jego rozumieniu, to nie tylko wysiłek związany ze złożonymi problemami biologii czy medycyny, ale właśnie z tych racji wymaga pogłębionego fundamentu refleksji filozoficznej, nie wykluczając jednakże perspektywy teologicznej¹¹. „Katolicka” bioetyka proponowana przez Purpurata, nie jest „przymuszaniem” przyjmowania przez świeckich przedstawicieli tej dziedziny wiedzy metafizycznych założeń, ale jest raczej propozycją, aby w chrześcijańskiej wizji widzieć nie tyle teorię, ile perspektywę życia człowieka i to we wszystkich jego aspektach. Takie stanowisko widzimy m.in.

¹¹ Zagadnienia te były m.in. przedmiotem refleksji podczas międzynarodowej konferencji. Zob. *L'uomo alla ricerca della verità. Filosofia, scienza, teologia: prospettive per il terzo millennio*, Conferenza internazionale su scienza e fede, Città del Vaticano, 23–25 maggio 2000. (Publikacja: *Vita e Pensiero*, Milano 2005).

w historii nawrócenia filozofa Justyna, późniejszego męczennika. Kardynał w jednym z wywiadów odwoływał się do tego myśliciela, który twierdził, że zgłębiał kolejno wszystkie nauki i w końcu zatrzymał się na doktrynie chrześcijańskiej, bo tylko w niej odnalazł perspektywę życia człowieka tutaj na ziemi, jak i w wieczności. Odnalazł te wartości, do których człowiek dąży ze swej natury¹².

Współczesny świat jawi się jako specyficzna „arena”, na której ścierają się rozmaite poglądy. Konieczny staje się dialog. Jest on bardzo trudny, jednak możliwy. W bioetycznej dyskusji istotną płaszczyzną tego dialogu jest także kwestia wartości i podstaw, na jakich powinna być ona budowana. Celem nie może być jedynie postęp wiedzy, ale dobro człowieka, któremu ta wiedza ma służyć. W tym sporze o człowieka, o jego obiektywne dobro, musi być miejsce na dyskusję i wzajemnie ubogacający dialog. O tym był przekonany E. Sgreccia i temu poświęcał wiele miejsca w swoim dorobku naukowym.

W uprawianiu bioetyki elementem istotnym dla Kardynała było znalezienie jej właściwej metody. Bioetyka nie może bowiem mieć jedynie charakteru deskryptywnego. Powinna wykazywać dominantę normatywną, należycie uzasadnioną. Ta dziedzina wiedzy, która dotyczy ingerencji na człowieku, analizuje zagadnienia związane z jego życiem i zdrowiem. Konsekwentnie formułuje także osąd etyczny, który dotyczy ingerencji na człowieku. Dlatego metoda bioetyki nie może odnosić się jedynie do wniosków wypływających z możliwości technicznych i najnowszych medycznych odkryć i osiągnięć, które skądinąd są bardzo ważne¹³.

Metoda zdobywania wiedzy w bioetyce nie może być tylko metodą indukcyjną, opartą wyłącznie na obserwacji faktów biologicznych czy socjologicznych¹⁴. Złożonych aspektów ludzkiej egzystencji nie da się zredukować „do prostych, nie mających ze sobą żadnego związku zatomizowanych elementów – przedmiotów poszczególnych nauk empirycznych. Suma wyników tych nauk nie daje pełnego obrazu faktu ludzkiego i nie wyjaśnia jego sensu”¹⁵. Bioetyka wkracza w transcendentną płaszczyznę życia człowieka nieuchwytną dla nauk empirycznych.

W bioetyce nie jest też właściwa metoda dedukcyjna, wyprowadzająca bezpośrednio normy działania z wybranych arbitralnie określonych pryncypiów¹⁶. Dlatego E. Sgreccia uważał, że w bioetyce konieczna jest inna metoda. Nazwał ją *metodą triangulacyjną*¹⁷ i uzasadniał, że jest ona najwłaściwsza do obiektywnego osądu praktycznego w bioetyce¹⁸.

Konieczność tej metody Kardynał uzasadniał współczesnymi tendencjami obecnymi także w niektórych modelach bioetyki, które dążą do oddzielenia sfe-

¹² Zob. wersja internetowa: Avvenire.it: L. Moia, *Intervista a Elio Sgreccia. La bioetica italiana, «dono» di padre Pio*, (mercoledì 6 giugno 2018).

¹³ Zob. E. Sgreccia, *La Bioetica. Fondamenti...*, dz.cyt., 302.

¹⁴ Zob. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica...*, dz.cyt., 63.

¹⁵ R. Otowicz, *Etyka życia*, Kraków 1998, 70.

¹⁶ Zob. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica...*, dz.cyt., 63; A. Pessina, *Personalismo e ricerca in bioetica. Nota sulle linee teoretiche proposte dal „Manuale” di Sgreccia*, *Medicina e Morale* 3 (1997), 443–459.

¹⁷ Zob. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica...*, dz.cyt., 63–64.

¹⁸ Por. A. Pessina, dz.cyt., 444.

wszelkich aspektów od strony chemicznej, biologicznej czy fizjologicznej takiego działania²⁵.

Według Kardynała, w metodzie triangulacyjnej, istotny jest punkt drugi, czyli B. Stanowi on analizę antropologiczną, która związana jest z technicznymi metodami działania rozpatrywanymi w punkcie A tej metody. Nie może być ona pominięta, ponieważ całości działania medycznego na człowieku nie można sprowadzić jedynie do wymiaru biologiczno-technicznego. Niezbędne jest tutaj odniesienie antropologiczne. Z punktu widzenia biologiczno-technicznego możliwe jest np. tworzenie hybryd ludzko-zwierzęcych, dokonanie klonowania człowieka, stosowanie procedury *in vitro*. Według E. Sgreccia, choćby te właśnie przypadki domagają się uwzględnienia bardzo ważnego wymiaru antropologicznego takich działań. Nie jest to bowiem kwestia wyłącznie techniczna²⁶. Należy wziąć pod uwagę także wymiar antropologiczny, historyczny, kulturowy czy duchowy człowieka²⁷.

Ten punkt metody bioetyki pragnie poddać refleksji, jaka jest wartość życia człowieka i co stanowi o jego godności. Jest to zatem odniesienie czysto filozoficzne²⁸. Ten wymiar antropologiczny musi być brany pod uwagę, jeśli pragnie się dokonać oceny etycznej ingerencji w odniesieniu do człowieka. Jednakże antropologia, jak zauważa Kardynał, nie może być utożsamiana z etyką, ale umożliwia podjęcie obiektywnej oceny etycznej²⁹.

To właśnie antropologia, zdaniem Kardynała, dostarcza obiektywnego kryterium, dzięki któremu można dokonać oceny etycznej. Kryterium to stoi na straży obiektywnego dobra człowieka³⁰. „Odniesienia antropologiczne pozwala na właściwe i obiektywne ocenianie tego, czym i kim jest człowiek. W tym znaczeniu można mówić o personalizmie ontologicznie uzasadnionym, który prezentuje pewną całościową wizję człowieka, wizję integralną osoby ludzkiej, nie zredukowanej ideologicznie ani biologizacyjnie. Takie ujęcie personalistycznej antropologii wyklucza wszelkie możliwości instrumentalizowania człowieka”³¹.

Trzeci punkt C omawianej metody dotyczy wymiaru etycznego. Tutaj występuje rozumowe uzasadnienie etycznej oceny określonego działania. Dokonuje się tego, wskazując czy dane działanie da się uzasadnić i na podstawie jakich kryteriów. Nie można tutaj pominąć także motywów i okoliczności, które towarzyszą podejmowaniu określonej ingerencji³², pamiętając jednakże, że cel nie uświęca niegodziwych środków działania.

²⁵ Por. P. Valori, *Significato e metodologia della ricerca morale oggi. Scienze umane, filosofia, teologia*, Gregorianum 58 (1977), 63.

²⁶ Por. M. Doldi, M. Picozzi, *Introduzione alla Bioetica*, Leumann (Torino) 2000, 53.

²⁷ Por. G.M. Miglietta, *Bioetica*, dz.cyt., 49.

²⁸ Zob. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica...*, dz.cyt., 63.

²⁹ Por. S. Privitera, *Antropocentrismo come fondamento ed avvio della riflessione etica*, w: *Bioetica e antropocentrismo etico*, red. E. Soricelli, R. Barcaro, Milano 1998, 30.

³⁰ Zob. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica...*, dz.cyt., 64; tenże, *La Bioetica. Fondamenti...*, dz.cyt., 303.

³¹ J. Wolski, dz.cyt., 101. Zob. E. Sgreccia, A.G. Spagnolo, *Dall'etica professionale alla bioetica*, w: *Bioetica. Manuale...*, dz.cyt., 55.

³² Zob. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica...*, dz.cyt., 63 i 242. Por. G.M. Miglietta, *Bioetica...*, dz.cyt., 49.

W proponowanej przez Kardynała metodzie niezwykle istotne pozostaje odniesienie antropologiczne. To właśnie ono „umożliwia zastosowanie takiego kryterium, które odróżnia to, co jest możliwe z punktu widzenia technicznego i naukowego, od tego, co jest etycznie dozwolone. W końcu metoda triangulacyjna integruje biologię (A), antropologię (B) i etykę (C); z jednej strony antropologia zostaje inspirowana i ubogacona, z drugiej strony ona sama wskazuje na kryteria i wartości, które nie mogą być pominięte ani pomniejszone”³³.

W proponowanej metodzie jest miejsce na bioetyczny dialog w celu sformułowania oceny etycznej w konkretnej procedurze, zachowując przy tym poprawność działań poznawczych w dochodzeniu do prawdy, mając jednak na uwadze ontologiczną, fundamentalną zasadę, niezmiennie kryterium i wartość, jaką jest człowiek.

4. ZAKOŃCZENIE

Kardynał Elio Sgreccia zapisał się w sposób wyjątkowy w Kościele. Swoją działalnością i nauczaniem wniósł olbrzymi wkład w wyjaśnianie i ocenę istotnych bioetycznych problemów. W swoim nauczaniu pozostawał zawsze wierny zasadom i wartościom Kościoła, dlatego często musiał iść „pod wiatr”³⁴. Podkreślił to w homilii pogrzebowej kardynał Giovanni Battista Re w stwierdzeniu, że Zmarły był właśnie wiernym ojcem i nauczycielem Kościoła³⁵.

Poprzez swój dorobek i szeroką działalność naukową, stał się popularyzatorem i promotorem wartości życia ludzkiego. Jego budowanie bioetyki opartej na myśli personalistycznej miało na celu „humanizację” tejże wiedzy. Każdy człowiek stanowi wielką wartość samą w sobie. Tę właśnie prawdę niestrudzenie uzasadniał w swojej refleksji, mając na uwadze, że to właśnie człowiek jest „pierwszą i podstawową drogą Kościoła”³⁶. Dla Kardynała tenże człowiek jest także *pierwszą i podstawową drogą bioetyki*. Pragnął, aby ta dziedzina wiedzy szanowała życie własne i innych. Dążył do tego, aby miniony i obecny czas, czy też „wiek bioetyki” stawał się „wiekiem personalizmu”, a zatem aby odznaczał się szacunkiem w odniesieniu do każdej osoby. Dążył do budowania takiej koncepcji bioetyki, która byłaby nie tylko „mostem ku przyszłości”, ale nade wszystko, aby stanowiła drogę ocalenia człowieka i świata. To jego wewnętrzne przekonanie podpowiadało, że „nie da się obronić pryncypiów bez «ocalenia» osoby ludzkiej w jej integralności i odwrotnie, kto «ocala» integralnie osobę, ratuje również pryncypia, które są teoretycznym odniesieniem tego, co stanowi rzeczywiste dobro dla człowieka”³⁷.

³³ M. Doldi, M. Picozzi, dz.cyt., 53. Zob. E. Sgreccia, *La Bioetica. Fondamenti e contenuti*, dz.cyt., 303.

³⁴ Zob. E. Sgreccia, *Contro vento...*, dz.cyt., 195–206. W tym fragmencie książki Kardynał wyjaśnia swoją drogę i działalność oraz dlaczego przychodziło mu iść „pod wiatr”.

³⁵ Por. G.B. Re, *Esequie del cardinale Sgreccia, „padre e maestro” fedele alla Chiesa*, <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2019-06/esequie-cardinale-sgreccia-omelia-cardinale-re.html> (dostęp: 25.09.2019).

³⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14.

³⁷ A. Pessina, dz.cyt., 455–456.

Elio Sgreccia uważał, że aby bioetyka nie stała się *zawiedzioną nadzieją*, konieczna jest dogłębna analiza istoty i wartości życia człowieka. Dlatego był przekonany, że jego wizja bioetyki personalistycznej, ontologicznie uzasadnionej, może sprawić, że stanie się budowaniem „mostu ku przyszłości”. Taka wizja uprawiania bioetyki jawi się jako *latarnia* wskazująca właściwą drogę dokonywania bioetycznej refleksji. Jest też swego rodzaju budowaniem współczesnej *kultury życia*, której nauka powinna służyć.

Kardynał Elio Sgreccia był niskiego wzrostu, ale był człowiekiem wielkiego ducha, wyjątkowej życzliwości i dobroci. Emanował z niego duchowy pokój. Był zawsze uśmiechnięty i gotowy przyjść z pomocą innym. Jego zwyczajne pytanie, które kierował niejednokrotnie i do mnie: „W czym mogę pomóc?”, pozostanie na zawsze w pamięci tych, którym dane było z nim się spotkać. Oprócz wielu pięknych cech osobowościowych miał także i tę, że zawsze własnoręcznie odpisywał na listy i życzenia do niego kierowane.

Kardynał swoją działalnością na polu bioetyki budował *most ku przyszłości*. Teraz, już z innej perspektywy, może oglądać nie tylko ową ziemską *przyszłość*. Swoją wielostronną działalnością wpisywał się w ratowanie człowieka i świata. Wypada wierzyć, że to, czego dokonał, także z perspektywy osiągniętej wieczności, miało i nadal ma sens, może jeszcze większy, niż mogło się wydawać tutaj na ziemi. Ma sens życie poświęcone życiu człowieka. Dobrze, że Kardynał nigdy się nie zatrzymywał, gdy trzeba było „iść pod wiatr” współczesnych myśli i ideologii zła i przeciwstawiać się tym działaniom, które zagrażały człowiekowi. Jego przekonanie, że Stwórca jest nie tylko dawcą życia człowieka, ale i jego obrońcą, z pewnością mobilizowało go, aby jeszcze bardziej wziąć sobie do serca przestrożę Boga: „Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata” (Rdz 9, 5).

BIBLIOGRAFIA

Podstawowe dzieła (książki i artykuły) E. Sgreccii

- Bioetica: manuale per medici e biologi*, Milano 1986.
Contro vento. Una vita per la bioetica, Cantalupa (Torino), 2018.
I punti cruciali della bioetica nel momento attuale, *Bioetica e Cultura* 1 (1992), 45–52.
La bioetica contenuti e fondamenti, w: *Corso di Bioetica*, red. E. Sgreccia, Milano 1986, 49–59.
La bioetica nel quotidiano, Milano 2006.
La bioetica, nuova disciplina: limiti e prospettive, w: *La medicina sociale e le politiche sociali e sanitarie in Italia*, red. G.M. Pirone, Roma 1995, 33–39.
La bioetica. Fondamenti e contenuti, *Medicina e Morale* 3 (1984), 285–305.
La bioetica: gli orizzonti e i principi fondamentali, *Anime e Corpi* 121 (1985), 451–470.
Le nuove frontiere della bioetica, *La scuola e l'uomo* 4 (1995), 103–106.
Manuale di bioetica. Aspetti medico-sociali, t. 2, Milano 2002³.
Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica, t. 1, Milano 2002³.
Pastorale sanitaria. Istanze etiche e culturali, Brezno di Bredero 1987.

Literatura (w nawiązaniu do prac E. Sgreccii)

- Angelini F., *Świętość ludzkiego życia*, Ethos 25–26 (1994), 49–55.
- Barragán J.L., *Metabioetica e biomedicina*, Città del Vaticano: Editrice Velar 2005.
- Beauchamp T.L., Childress J.F., *Zasady etyki medycznej*, tłum. z ang. W. Jacórzynski, Warszawa: Książka i Wiedza 1996.
- Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2006.
- Bołoz W., *Bioetyka. Jej historia i sposoby ujmowania*, Studia Ecologiae et Bioeticae 1 (2003), 161–175.
- Bołoz W., *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej – Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam” 1997.
- Chiodi M., *Modelli teoretici in bioetica*, Milano: Franco Angeli 2005.
- Chiodi M., Reichlin M., *Nuovo corso di teologia morale*, Vol. 2: *Morale della vita. Bioetica in prospettiva filosofica e teologica*, Brescia: Queriniana 2017.
- Dizionario di bioetica*, red. S. Leone, S. Privitera, Bologna: EDB – Acireale: ISB 1994.
- Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom: Polskie Wydawnictwa Encyklopedyczne 2005.
- Engelhardt H.T., *The Foundations of Bioethics*, New York: Oxford University Press 1996.
- Engelhardt H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse: M & M Scrivener Press 2000.
- Machinek M., *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku życia ludzkiego*, Olsztyn: Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 2004.
- Otowicz R., *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków: Wydawnictwo WAM 1998.
- Pessina A., *Personalismo e ricerca in bioetica. Nota sulle linee teoretiche proposte dal „Manuale” di Sgreccia*, Medicina e Morale 3 (1997), 443–459.
- Piana G., *Bioetica. Alla ricerca di nuovi modelli*, Milano: Garzanti 2002.
- Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków: Wydawnictwo naukowe PAT 2001.
- Possenti V., *Il principio-persona*, Roma: ARMANDO 2006.
- Potter V.R., *Bioethics. Bridge to the future*, New Jersey: Englewood Cliffs, N.J., Prentice–Hall 1971.
- Ratzinger J., *Bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej*, Przegląd Powszechny 109 (1992), nr 3 (847), 407–420.
- Russo G., *Fondamenti di metabioetica cattolica*, Roma: Dehoniane 1993.
- Sala R., *Bioetica e pluralismo dei valori. Tolleranza, principi, ideali morali*, Napoli: Liguori 2003.
- Ślipko T., *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2009.
- Tettamanzi D., *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato: Piemme 2000².
- Troska J., *Moralność życia cielesnego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM – WT 1999.
- Utylitaryzm w bioetyce. Jego założenia i skutki na przykładzie poglądów Petera Singera*, red. W. Bołoz, G. Höver, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Wyszyńskiego 2002.
- W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów: Biblos 1998.
- Warzeszak S., *Bioetyka. W obronie życia człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2011.
- Wolski J., *Bioetyka w perspektywie personalizmu. Studium w świetle myśli naukowej biskupa Elio Sgreccii*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008.
- Wolski J., *Osoba miarą i kryterium ingerencji medycznej*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2008, 261–274.

**CARDINAL ELIO SGRECCIA
– A PIONEER OF ITALIAN BIOETHICS.
PROMOTER OF CULTURAL LIFE**

Summary

Cardinal Elio Sgreccia was a distinguished teacher and a promoter of dignity and value of human life. He was widely recognized and greatly respected on the international arena. He is known as a founder of Italian bioethics with a personalistic profile. Among many functions that he performed during his life is also the one related to *Łódzkie Studia Teologiczne*. Since 2014 he was a member of the Scientific Council of this journal.

This article is meant as an expression of gratitude to the late cardinal for the actions he took in bioethics. We present the outline of his personalistic bioethics with a triangular method which was formulated by him for this discipline.

Key words: anthropology, bioethics, culture of life, Elio Sgreccia, method in bioethics, personalism

Nota o Autorze

Ksiądz **Jan WOLSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, w Wyższym Seminarium Ojców Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach oraz w Instytucie Teologicznym w Łodzi. Dyrektor Instytutu Teologicznego. Doktorat z teologii moralnej na *Accademia Alfonsiana* w Rzymie. Rozprawa habilitacyjna: *Bioetyka w perspektywie personalizmu. Studium w świetle myśli naukowej biskupa Elio Sgreccii*, Łódź 2008. Wykłada wprowadzenie do teologii, teologii moralnej, teorię i praktykę spowiedzi oraz bioetykę w łódzkich Seminariach Duchownych oraz w Instytucie Teologicznym. Członek Komisji Bioetycznych w Łodzi przy Uniwersytecie Medycznym i w Instytucie Centrum Zdrowia Matki Polki.

Kontakt e-mail: jwolski@wsd.lodz.pl

KS. STANISŁAW WILK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ZWIĄZKI NUNCJUSZA ACHILLE RATTIEGO Z KOŚCIOŁEM ŁÓDZKIM

Słowa kluczowe: Achille Ratti, Pius XI, Polska, Kościół łódzki, diecezja łódzka

1. Wprowadzenie: Zmiany ustrojowe na ziemiach polskich podczas I wojny światowej. 2. Wizytator i nuncjusz apostolski – ks. prałat Achille Ratti. 3. Starania o utworzenie nowej diecezji. 4. Decyzja Benedykta XV o erygowaniu diecezji łódzkiej. 5. Pius XI – polski papież

1. WPROWADZENIE: ZMIANY USTROJOWE NA ZIEMIACH POLSKICH PODCZAS I WOJNY ŚWIATOWEJ

Podczas I wojny światowej na ziemiach polskich dokonywały się doniosłe zmiany ustrojowe. 5 listopada 1916 r. na ziemiach byłego zaboru rosyjskiego aktem dwóch cesarzy: Wilhelma II i Franciszka Józefa I, utworzono Królestwo Polskie. W następnym roku powołano Tymczasową Radę Stanu (14 I–26 VIII 1917), a następnie Radę Regencyjną (12 IX 1917 r.), która do czasu powołania króla lub regenta miała stanowić najwyższą władzę państwową w Królestwie Polskim¹. W jej skład weszli: metropolita warszawski arcybiskup Aleksander Kakowski, książę Zdzisław Lubomirski i hr. Józef Ostrowski. Papież Benedykt XV pozwolił arcybiskupowi Kakowskiemu na wejście do Rady Regencyjnej i zgodził się także na przyjęcie notyfikacji tejże Rady o objęciu przez nią władzy w Królestwie Polskim. Odpowiadając regentom na ich adres z 29 października 1917 r., podkreślił fakt, że postąpili w chwalebny i godny przodków sposób, wyrażając swoje i narodu uczucia przywiązania do Stolicy Apostolskiej. Przesyłając im swoje błogosławieństwo, wyraził zarazem życzenie, aby „najszlachetniejszy Naród Polski wraz z możliwością

¹ K.W. Kumaniecki, *Odbudowa państwowości polskiej. Najważniejsze dokumenty 1912 – styczeń 1924*, Warszawa–Kraków 1924, 48, 50, 71–72, 88–89; por. J. Pajewski, *Odbudowa państwa polskiego*, Warszawa 1978, 116 i nn.

samoistnego rządu się odzyskał też za pomocą Bożą dawną pomyślność i chwałę². Odpowiedź Stolicy Apostolskiej z 7 stycznia 1918 r. była dla Rady Regencyjnej, poza względami czysto religijnymi, wyrazem moralnego poparcia w stosunkach z rządami państw okupacyjnych i uznaniem polskich dążeń niepodległościowych na arenie międzynarodowej.

Episkopat Królestwa Polskiego, które pod względem administracji kościelnej obejmowało prawie całą metropolię warszawską, podjął działania mające na celu odbudowę życia religijnego i reorganizację kościelnych struktur organizacyjnych, zniszczonych w okresie niewoli narodowej i toczącej się wojny. Program i zakres tych działań, obejmujący m.in. projekt przyszłego konkordatu oraz obsadę wakujących stolic biskupich i stanowisk biskupów pomocniczych, został zatwierdzony na konferencji biskupów metropolii warszawskiej (12 XII 1917 r.), a następnie przedstawiony Stolicy Apostolskiej. Jednocześnie metropolita warszawski arcybiskup Aleksander Kakowski 19 października 1917 r. w imieniu własnym, biskupów i Rady Regencyjnej zwrócił się do papieża Benedykta XV z prośbą o przysłanie do Warszawy przedstawiciela Stolicy Apostolskiej. Jego obecność bowiem, zdaniem metropolity, ułatwiłaby rozwiązanie wielu trudnych problemów życia kościelnego i wzmocniłaby stanowisko Rady Regencyjnej wobec władz okupacyjnych. Papież przychylił się do prośby arcybiskupa Kakowskiego i 25 kwietnia 1918 r., listem apostolskim *In maximis*, mianował wizytatora apostolskiego dla metropolii warszawskiej³. Został nim, nie mający właściwie żadnego przygotowania i doświadczenia dyplomatycznego, ks. prałat Achille Ratti, prefekt Biblioteki Watykańskiej.

2. WIZYTATOR I NUNCJUSZ APOSTOLSKI – KS. PRAŁAT ACHILLE RATTI

Kim był przyszły nuncjusz apostolski w Polsce? Urodził się 31 maja 1857 r. w Desio (Lombardia). Tam rozpoczął naukę w szkole podstawowej, a następnie kontynuował ją w Seveso (1867–1872), Monza (1872–1874) i Mediolanie, gdzie w 1875 r. otrzymał świadectwo dojrzałości i rozpoczął studia teologiczne w miejscowym seminarium duchownym. Po otrzymaniu święceń diakonatu w 1878 r. został wysłany do Rzymu, aby kontynuować studia w słynnym Seminarium Lombardzkim. 20 grudnia 1879 r. w bazylice św. Jana Chrzciciela na Lateranie otrzymał święcenia kapłańskie. W następnych latach kontynuował studia specjalistyczne, wieńcząc je w 1882 r. trzema doktoratami z teologii, prawa kanonicznego i filozofii. Po powrocie do diecezji był wykładowcą dogmatyki i homiletyki w seminarium duchownym i kapłanem sióstr di Nostra Signora del Cenacolo (1883–1912), a ponadto zajmował się biedną, opuszczoną i błakającą się młodzieżą, tzw. *giovani spazzacamini*. W 1888 r. wszedł w skład Kolegium Doktorów Biblioteki Ambrożyjskiej i w 1907 r. został jej prefektem. W Ambrozjanie dał się poznać nie tylko jako wybitny ekspert biblio-

² Monitor Polski 1918, nr 11; toż: Ateneum Kapłańskie 10 (1918), t. 15, 137.

³ Acta Apostolicae Sedis 10 (1918), n. 6, 227–228; toż w jęz. polskim zob. A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, Kraków 2000, 759–760.

teczny, badacz i uczony, ale także jako świetny organizator pracy naukowo-badawczej i odpowiedniego dla niej warsztatu. Jego zainteresowania naukowe koncentrowały się wokół historii archidiecezji mediolańskiej, a zwłaszcza życia i działalności św. Karola Boromeusza (1538–1584) oraz wokół edycji źródeł historycznych. Był cenionym autorytetem naukowym. Prawdopodobnie w uznaniu tych zasług papież Pius X w 1912 r. powołał go na stanowisko wiceprefekta Biblioteki Watykańskiej, a w 1914 r. otrzymał nominację na jej prefekta⁴.

Ksiądz prałat Ratti nie miał wprawdzie żadnego doświadczenia dyplomatycznego, ale miał inne cechy, które predestynowały go do urzędu wizytatora, a następnie nuncjusza apostolskiego, a więc: kompetencje i autorytet naukowy, biegłość w prawie kanonicznym, talenty organizacyjne i zdolność podejmowania szybkich i trafnych decyzji. Po otrzymaniu niezbędnych instrukcji z Sekretariatu Stanu i niektórych Kongregacji Rzymskich, 19 maja opuścił Rzym i przez Mediolan, Monachium, Berlin przybył wieczorem do Warszawy 29 maja 1918 r.

Misja Rattiego jako wizytatora apostolskiego miała charakter wyłącznie religijny, ale jednym z ważniejszych jego zadań było zapoznanie się na miejscu z sytuacją i problemami Kościoła oraz poinformowanie o tym Stolicy Apostolskiej. Następnego dnia po przybyciu do Warszawy, w uroczystość Bożego Ciała, doszło do publicznego spotkania wizytatora apostolskiego z mieszkańcami stolicy. Przewodnicząc procesji eucharystycznej, po wypełnionych tłumem wiernych ulicach miasta miał okazję przekonać się osobiście o ich pobożności i przywiązaniu do Stolicy Apostolskiej.

Pierwsze oficjalne spotkanie wizytatora apostolskiego z biskupami Królestwa Polskiego nastąpiło w Warszawie 20–21 czerwca 1918 r. podczas Konferencji Episkopatu Polski. Prałat Ratti w wygłoszonym na początku konferencji przemówieniu przywitał zebranych, a następnie na prośbę metropolity Kakowskiego, przewodniczył obradom⁵. Rozmowy ze składającymi mu uprzednio kurtuazyjne wizyty ordynariuszami oraz przewodniczenie obradom tej i następnej konferencji biskupów (27–28 VII) pozwoliły mu na wstępne zapoznanie się z najbardziej palącymi problemami życia kościelnego i z planowanymi przez Episkopat sposobami ich rozwiązania. Wizytator apostolski nie poprzestawał na informacjach i relacjach otrzymywanych od hierarchii kościelnej Królestwa. Poszerzał zasób swych wiadomości w trakcie oficjalnych wizyt składanych przedstawicielom władz państwowych i ważniejszym osobistościom życia publicznego. Ponadto z okazji uroczystości religijnych oraz wizytacji w kościelnych zakładach i instytucjach społeczno-oświatowych w Warszawie wiele informacji dostarczało mu niższe duchowieństwo i wierni pochodzący ze wszystkich warstw i kręgów społecznych.

Po uzyskaniu pozwoleń od niemieckich i austriackich władz okupacyjnych na swobodne poruszanie się po terytorium Królestwa przeprowadził wizytacje prawie we wszystkich diecezjach⁶. Wyjątkiem była diecezja sejneńska, czyli augustowska,

⁴ *Acta Nuntiaturae Polonae*, mod. H.D. Wojtyska, t. LVII: *Achille Ratti (1918–1921)*, vol. 1, ed. S. Wilk, Romae 1995, V–X (dalej cyt.: ANP, LVII/1).

⁵ Zob. szczegółową relację z jej przebiegu i protokół obrad, które przesłał do Sekretariatu Stanu 29 VI 1918 r. ANP, LVII/1, 177–193.

⁶ Wizytacje rozpoczął od sanktuarium Matki Bożej na Jasnej Górze (14–16 VII), a potem wizy-

na której wizytację nie pozwoliły niemieckie władze wojskowe. W tym wypadku poprzestał na wizycie w Łomży (29 XI–1 XII 1918 r.) z okazji konsekracji biskupa pomocniczego sejneńskiego ks. Romualda Jałbrzykowskiego. Bogate materiały i obfite informacje zebrane podczas całej wizytacji posłużyły mu później do opracowania wyczerpujących i wieloaspektowych raportów na temat duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, sytuacji społecznej i życia religijnego ludności oraz na temat instytucji i organizacji katolickich.

Po uznaniu Państwa Polskiego przez Stolicę Apostolską (30 III 1919 r.) i po nawiązaniu ściślejszych relacji dyplomatycznych, Ratti 6 czerwca 1919 r. został mianowany nuncjuszem apostolskim w Polsce⁷, pozostając nadal wizytatorem apostolskim państw powstałych na terytorium carów rosyjskich. Listy uwierzytelniające wręczył Naczelnikowi Państwa Józefowi Piłsudskiemu 19 lipca 1919 r. Kilkanaście dni wcześniej (3 VII 1919 r.) został mianowany arcybiskupem tytularnym Lepanto. Sakrę biskupią przyjął 28 października 1919 r. w katedrze warszawskiej, z rąk arcybiskupa Aleksandra Kakowskiego, w obecności prawie całego Episkopatu Polski⁸.

Działalność wizytatora, a następnie nuncjusza apostolskiego Rattiego, w budującej swoją niepodległość Polsce, jest już dość dobrze znana, chociaż jeszcze nie wszystkie problemy, zagadnienia i kwestie z nią związane zostały szczegółowo przebadane i wyczerpująco omówione, np. jego prace nad projektem konkordatu w 1919 r. czy działalność w charakterze Wysokiego Komisarza Kościelnego na terenach plebiscytowych. Do tych częściowo znanych zagadnień należą z pewnością jego relacje z Kościołem łódzkim. Dobrze znamy rolę nuncjusza Rattiego, niejako urzędową, w utworzeniu diecezji łódzkiej w 1920 r., ale mniej są znane okoliczności, które towarzyszyły temu wydarzeniu i jego osobiste zabiegi i starania w celu urzeczywistnienia tego projektu.

3. STARANIA O UTWORZENIE NOWEJ DIECEZJI

Z pierwszą informacją o Łodzi i Kościele łódzkim Ratti zetknął się prawdopodobnie w Watykanie, gdzie, przygotowując się do misji wizytatora apostolskiego metropolii warszawskiej, studiował odpowiednie akta i dokumenty w Sekretariacie Stanu. W drodze do Warszawy, 24 maja 1918 r., w siedzibie Nuncjatury Apostolskiej w Monachium, spotkał się z pierwszym przedstawicielem Kościoła łódzkiego ks. infułatem Henrykiem Przeździeckim, proboszczem parafii św. Józefa w Łodzi, który witał go w imieniu arcybiskupa Kakowskiego, biskupów, duchowień-

tował następujące diecezje: kielecką (16–19 VII), sandomierską (7–10 IX), krakowską (10–13 IX), lubelską i podlaską (14–18 IX), wrocławską (21–24 IX) i plocką (24–27 IX).

⁷ Ratti bronił się przed przyjęciem tego stanowiska, prosząc Sekretariat Stanu (30 XI 1918 r.), aby na jego miejsce przysłano do Warszawy kogoś bardziej odpowiedniego, kogoś młodszego i lepiej zorientowanego w niuansach i meandrach służby dyplomatycznej. Z rozbrajającą wprost szczerością dokumentował swoją nieprzydatność do tej służby tym, że nigdy do końca nie przeczytał żadnej książki traktującej o dyplomacji papieskiej. Zob. ANP, LVII/3, N. 299, 86.

⁸ Opis uroczystości zob. Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 9 (1919), 261–262, 283–288.

stwa i wiernych oraz dziękował Ojcu Świętemu za wysłanie swego przedstawiciela do Polski. Ksiądz Przeździecki, późniejszy biskup podlaski, miał doskonałe rozeznanie w sytuacji kościelno-religijnej i społeczno-politycznej Łodzi i jej regionu, ponieważ jeszcze kilka dni wcześniej był wikariuszem generalnym arcybiskupa Kakowskiego dla Łodzi i okolicznych dekanatów⁹. Biorąc pod uwagę dotychczasowe funkcje ks. Przeździeckiego, można przypuszczać, że w trakcie długiej popołudniowej rozmowy poruszono także kwestie dotyczące miasta Łodzi¹⁰.

Po przyjeździe do Warszawy bardziej szczegółowych informacji na temat Łodzi udzielił mu z pewnością metropolita warszawski arcybiskup Kakowski, któremu bardzo zależało na utworzeniu nowej diecezji, przede wszystkim ze względów duszpasterskich. W swoich pamiętnikach metropolita Kakowski po latach napisał: „Kilkusettyśięczne miasto Łódź z przyległym obwodem przemysłowym, z dala od stolicy archidiecezji, posiadało tak odmienny charakter, że dla dobra dusz trzeba było wydzielić je w osobną jednostkę prawną, czyli stworzyć nową diecezję. Zamiar od dawna w sercu pielęgnowany udało mi się zamienić w czyn za rządów pana premiera Skulskiego przy pomocy monsignora Ratti, nuncjusza apostolskiego”¹¹.

Wspomniany przez arcybiskupa Kakowskiego premier Leopold Skulski, działacz Ligi Narodowej, w 1916 r. został prezydentem Łodzi. Mieszkał na terenie parafii św. Stanisława Kostki i był zaprzyjaźniony z jej proboszczem ks. prałatem Wincentym Tymienieckim. Premierem rządu polskiego został 13 grudnia 1919 r. i pełnił tę funkcję do 8 czerwca 1920 r., a następnie został ministrem spraw wewnętrznych (1920–1921). Nie ulega wątpliwości, że podczas urzędowych i nieurzędowych spotkań z nuncjuszem Rattim poruszał sprawę nowej diecezji w Łodzi, tym bardziej, jak wspomina arcybiskup Kakowski, przez jej utworzenie „chciał on zniemczonemu miastu Łodzi nadać charakter polski”¹².

W ściślejsze relacje z Kościołem łódzkim nuncjusz Ratti wszedł na przełomie 1919 i 1920 r. Z okazji przygotowań do srebrnego jubileuszu kapłaństwa ks. prałata i dziekana Wincentego Tymienieckiego, obchodzonego w święto Objawienia Pańskiego (6 stycznia 1920 r.), w Łodzi zawiązał się Komitet Obywatelski, który 29 grudnia 1919 r. zwrócił się do nuncjusza Rattiego z prośbą o błogosławieństwo apostolskie dla jubilata¹³. Nuncjusz w odręcznym piśmie przesłał błogosławieństwo Ojca Świętego wraz z gratulacjami i serdecznymi życzeniami. Obchody jubileuszowe stały się wielkim świętem dla całego miasta; uroczystym dniem hołdu, czci i szacunku nie tylko dla Chrystusowego kapłaństwa, ale także dla religii i Kościoła. Oprócz rzesz robotniczych, wdzięcznych za działalność rozwijaną wśród nich przez jubilata, uczestniczyli w tych obchodach socjaliści, protestanci i Żydzi. Kiedy

⁹ Wikariat generalny Łodzi dla odciętych linią frontu parafii i dekanatów, utworzony w 1915 r. przez biskupa włocławskiego Kazimierza S. Zdzitowieckiego, a potwierdzony przez arcybiskupa Kakowskiego, został zniesiony 19 maja 1918 r. Por. J. Żyźniewski, *Przedmowa*, w: Kakowski, *Z niewoli do niepodległości*, XLVIII–L; por. K. Gabryel, *Powstanie Diecezji Łódzkiej*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 4 (1995), 85–86.

¹⁰ ANP, LVII/1, 90.

¹¹ A. Kakowski, dz.cyt., 87.

¹² Tamże, 869.

¹³ ANP, LVII/7, 246.

po obchodach ks. Tymieniecki przybył do nuncjatury z podziękowaniami za błogosławieństwo apostołskie i życzenia, nuncjusz Ratti obdarował go pamiątkowym medalem papieskim Benedykta XV.

W tym samym czasie następowały ważne zmiany w administracji państwowej miasta Łodzi i regionu. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 14 sierpnia 1919 r. utworzył województwo łódzkie ze stolicą w Łodzi. 19 listopada tegoż roku powołano pierwszego wojewodę łódzkiego w osobie Antoniego Kamińskiego. Uruchomienie nowo utworzonego województwa, czyli formalne zainaugurowanie działalności jego urzędów, nastąpiło 16 lutego 1920 r.

Objęcie teki premiera przez Skulskiego, jubileusz ks. prałata Tymienieckiego i podniesienie Łodzi do rangi stolicy województwa, skłoniły nuncjusza Rattiego do przedstawienia Stolicy Apostolskiej sprawy utworzenia nowej diecezji łódzkiej. W piśmie do sekretarza stanu karynała Pietro Gasparriego, z 18 lutego 1920 r., uzasadnił tę potrzebę konkretnymi argumentami. Zwracał w nim uwagę na bezprecedensowy rozwój Łodzi, która będąc niewielką miejscowością z garstką mieszkańców w 1793 r., w 1840 r. liczyła 20 tys., w 1860 r. – 68 tys., a w 1920 r. liczyła ponad 400 tys. mieszkańców. W tym największym ośrodku przemysłu włókienniczego w Polsce tylko 60% stanowili katolicy, a pozostali to protestanci i żydzi. Informował, że projekt utworzenia nowej diecezji popiera arcybiskup archidiecezji warszawskiej, z której terytorium zostanie wydzielona nowa diecezja. Nie przewidywał też sprzeciwów ze strony pasterza diecezji wrocławskiej, biskupa Stanisława Zdzitowieckiego, gdyby przy regulacji granic nowej diecezji doszło do uszczuplenia terytorium jego diecezji. Obydwie diecezje terytorialnie są bardzo rozległe z wielką liczbą wiernych: warszawska liczy ok. 2 mln, a wrocławska 1,5 mln wiernych. Obydwaj biskupi, obdarzeni duchem apostołskim, dobrze rozumieją potrzebę intensyfikacji pracy duszpasterskiej i pogłębionej formacji duchowieństwa. Podkreślił, że powszechnie mówi się o projekcie nowej diecezji, że jest to projekt nie tylko możliwy i prawdopodobny, ale że jest już w stanie realizacji. Wymienia się nawet nazwiska ewentualnych kandydatów na nową stolicę biskupią. Jest ich ok. dziesięciu, ale w tym konkretnym przypadku nie będzie trudności z wyborem, ponieważ między tymi kandydatami, w samym mieście Łodzi, znajduje się wzorowy kapłan, który wyróżnia się spośród innych tym, że nie wie, iż wszyscy o nim mówią. Tym kapłanem jest Wincenty Tymieniecki, proboszcz parafii św. Stanisława Kostki (największej w mieście, liczącej 35 tys. wiernych) i dziekan dekanatu miejskiego. Nuncjusz zwrócił przy tym uwagę, aby nie mylono go z innym duchownym o takim samym nazwisku: z ks. Emilem Tymienieckim, proboszczem w podwarszawskiej parafii Zaborów. Uzasadniając dalej potrzebę utworzenia nowej diecezji, nuncjusz przedstawił jubileusz ks. prałata Tymienieckiego i zwrócił uwagę na doniosłość zmian w administracji państwowej. Odwołując się zaś do rozmów i życzeń premiera Skulskiego, podkreślił jego rolę i znaczenie, udzielane przezeń dotychczasowe wsparcie oraz przyobiecana, skuteczną współpracę w realizacji tego przedsięwzięcia.

W zakończeniu pisma prosił sekretarza stanu kardynała Gasparriego o telegraficzne powiadomienie, czy może urzędowo rozmawiać w tej sprawie z arcybisku-

pem, premierem i z innymi osobami, w celu szybkiego przygotowania konkretnego projektu, dotyczącego m.in. granic, liczby ludności i uposażenia nowej diecezji¹⁴.

Sekretarz stanu przedstawił całą sprawę Ojcu Świętemu, który 3 marca upoważnił nuncjusza Rattiego do podjęcia odpowiednich przygotowań w celu erygowania nowej diecezji¹⁵. O decyzji papieskiej kardynał Gasparri poinformował nuncjusza telegramem szyfrowym z 4 marca 1920 r.¹⁶. Niestety, szczegółów działań nuncjusza nie znamy, ale na pewno rozmawiał z kardynałem Kakowskim, który w piśmie z 23 marca 1920 r., omawiając stan i uwarunkowania pracy duszpasterskiej w archidiecezji warszawskiej oraz wskazując na konieczność erygowania nowej diecezji w Łodzi, prosił nuncjusza o przedłożenie jego prośby Stolicy Apostolskiej. W uzasadnieniu konieczności podziału archidiecezji warszawskiej kardynał Kakowski wskazywał, że rządy carskiej Rosji uniemożliwiały jakkolwiek podział diecezji i staje się on możliwy dopiero w niepodległej Polsce. Uzasadniał, że przewidziana na stolicę diecezji Łódź, drugie co do wielkości miasto w Polsce, liczy ok. 500 tys. mieszkańców, z czego połowę stanowią katolicy. Największy ośrodek przemysłowy przyciąga wielu przybyszów, zwłaszcza z Niemiec, którzy należą do różnych sekt protestanckich. Trudności w pracy duszpasterskiej sprawiają też mariawici. Względny duszpasterski i utworzenie województwa łódzkiego, jego zdaniem, przemawiały najmocniej za erygowaniem diecezji łódzkiej. Jej terytorium powinno obejmować pięć dekanatów: dwa łódzkie (280 126 wiernych), kłódawski (34 567 wiernych), łęczycki (90 331 wiernych) i brzeziński (71 627 wiernych), z łączną liczbą 476 651 wiernych. Wymienił wszystkie parafie w poszczególnych dekanatach, ale bez liczby wiernych, pozostawiając decyzji Stolicy Apostolskiej inkorporowanie do diecezji jakichś znaczniejszych parafii z pogranicza. Dodał też, że jednocześnie zwrócił się do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz do Prezesa Rady Ministrów, aby decyzje rządu polskiego w tej sprawie były pozytywne¹⁷.

W odpowiedzi nuncjusz wyraził wdzięczność kardynałowi Kakowskiemu za podjęte działania. Zauważył jednak, że nowa diecezja będzie stosunkowo niewielka w porównaniu do archidiecezji warszawskiej, jednej z największych w świecie katolickim i niewiele pomniejsza jego pasterską troskę, pozostając w związku metropolitalnym ze swą macierzystą diecezją¹⁸.

Prawdopodobnie obowiązki Wysokiego Komisarza Plebisytowego nuncjusza Rattiego i związane z tym wyjazdy na Śląsk oraz podróż do Włoch (11–28 kwietnia), odsunęły sprawy Kościoła łódzkiego na nieco dalszy plan. Jednak z okazji uroczystości Zesłania Ducha Świętego (22–25 maja) nuncjusz razem z kardynałem Kakowskim złożył wizytę w Łodzi – polskim Manchesterze („città di Łódź, la Manchester Polacca”). Jej przebieg na ogół znany jest z ówczesnych relacji prasowych,

¹⁴ Archivio Segreto Vaticano (ASV), Archivio della Nunziatura di Varsavia (Arch. Nunz. Varsavia), 195, k. 204r–205v – Ratti do Gasparri, 18 II 1920 r.

¹⁵ W. Gramatowski, *Geneza diecezji łódzkiej w świetle dokumentów watykańskich*, *Nasza Przyszłość* 62 (1984), 192, dok. 1.

¹⁶ ASV, Arch. Nunz. Varsavia, 195, k. 211r – Gasparri do Ratti, 4 III 1919 (Cifra A. 88).

¹⁷ ASV, Arch. Nunz. Varsavia, 195, k. 215r–216r – Kakowski do Rattiego, 23 III 1920.

¹⁸ ASV, Arch. Nunz. Varsavia, 195 k. 217r – Ratti do Kakowskiego, 2 IV 1920.

zamieszczanych w dziennikach „Rozwój” i „Głos Polski”¹⁹. Swoje odczucia i wrażenia z pobytu w Łodzi nuncjusz Ratti wyraził w raporcie do Sekretariatu Stanu z 21 lipca 1920 r. Opóźnienie w jego sporządzeniu tłumaczył obowiązkowymi wizytami na terenach plebiscytowych Górnego Śląska oraz Prus Zachodnich i Prus Wschodnich. Podczas swego krótkiego pobytu w Łodzi, jak pisał, nie czynił nic innego, tylko przechodził i przeżywał jedną po drugiej manifestację życia i działalności katolickiej, religijności i pobożności oraz czci wobec Stolicy Apostolskiej i Ojca Świętego. Do wyjątkowego i wspaniałego widowiska porównał swój przyjazd na dworzec kolejowy Łódź-Kaliska pomimo tego, że pociąg przyjechał ok. godz. 22³⁰, zamiast o 21²⁰. W zupełnych ciemnościach, przy rosnącym wietrze i lekkim deszczu, witali go przedstawiciele duchowieństwa, władz politycznych, wojskowych i miejskich. Zgotowano mu uroczyste i serdeczne przyjęcie, jakiego nigdy nie doznał. Były nie tylko owacje i oklaski, ale także łańciskie przemówienie delegata prezydenta miasta. W eleganckiej karecie z poczwórnym zaprzęgiem białych koni, z wojewodą Kamińskim u boku, w otoczeniu kawalerzystów z płonącymi pochodniami, przez ulice wypełnione pozdrawiającymi go ludźmi, szczególnie przy bramach i łukach triumfalnych z odpowiednimi napisami, przybył przy biciu dzwonów, cudownie uratowanych przed niemiecką rekwizycją, do kościoła św. Stanisława Kostki, największego w mieście, wspaniale iluminowanego, pełnego duchowieństwa i wiernych, z oczekującym go kardynałem Kakowskim, który przeprowadzał wizytację pasterską w sąsiednim dekanacie i po raz pierwszy przybył do Łodzi w purpurze kardynalskiej. Prawie godzinę trwały pieśni, modlitwy, przemówienia kardynała i proboszcza oraz pełna wzruszenia odpowiedź nuncjusza, który zakończył tę uroczystą ceremonię udzieleniem apostolskiego błogosławieństwa.

Nuncjusz zamieszkał w pobliskim domu, oddanym mu do dyspozycji przez Karola Scheiblera, jednego z największych łódzkich przemysłowców. Następnego dnia, w święto Zesłania Ducha Świętego, od godz. 8⁰⁰ do 11⁰⁰ udzielał sakramentu bierzmowania w kościele św. Stanisława Kostki. „Rozwój” podał, że do sakramentu przystąpiła grupa licząca 1220 dzieci²⁰. O godz. 11³⁰ w uroczystej procesji pod baldachimem, został przeprowadzony z domu do przyszłej katedry, gdzie sprawował sumę pontyfikalną, po której nastąpiło wystawienie Najświętszego Sakramentu, procesja dookoła kościoła i błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem.

W obiedzie, przygotowanym na kanonii, uczestniczyli przedstawiciele wszystkich władz i klas społecznych. Było wiele przemówień, na które odpowiedział kardynał Kakowski. Po obiedzie nuncjusz znów udzielał sakramentu bierzmowania bardzo wielu osobom, ale tym razem pomógł mu biskup połowy Stanisław Gall, który przybył z pobliskiej miejscowości po uroczystości wojskowej. Razem z kardynałem Kakowskim złożyli wizytę w kole artystów, zorganizowanych przez ks. Tymienieckiego. Wysłuchali tam serii przemówień tętniących miłością do Kościoła i Ojczyzny. Dominowała serdeczność i entuzjazm, a na pożegnanie kardynał i nuncjusz przy owacyjnych oklaskach zostali trzykrotnie podrzuceni do góry, na odpowiednich fo-

¹⁹ Zob. relacje w dziennikach: *Rozwój* 23 (1920), nr 141 – nr 144 i *Głos Polski* 3 (1920), nr 134 – nr 135.

²⁰ *Rozwój* 1920, nr 143, 1.

telach. Wieczorem w towarzystwie wojewody, biskupa Galla i przedstawicieli parafian, wizytowali nowy kościół Przemienienia Pańskiego na Chojnach, na najbardziej wówczas odległym przedmieściu.

W drugim dniu pobytu nuncjusz Ratti sprawował mszę pontyfikalną w kościele parafialnym Podwyższenia Świętego Krzyża, a potem wizytował wiele kościołów i instytucji w mieście. Razem z kardynałem Kakowskim i biskupem Gallem uczestniczył w poświęceniu nowego gmachu Resursy Rzemieślniczej, siedzibie Stowarzyszenia Rzemieślników Chrześcijańskich, do którego członków należeli m.in. premier Skulski i niektórzy posłowie. Na podstawie wysłuchanych przemówień i przeprowadzonych rozmów wnioskował, że pragnienie utworzenia nowej diecezji jest powszechne i utrwała się przekonanie, że to wkrótce nastąpi.

W relacji Ratti wspomniął również o pewnej niespodziance, jaką mu zgotowali dwaj byli mariawici, którzy witali go w parafii Podwyższenia Świętego Krzyża w imieniu tych bardzo licznych wiernych, którzy dzięki zaangażowaniu i trudzie duchowieństwa wrócili na łono Kościoła katolickiego. W tej pracy szczególnie zasłużyli się ks. Wincenty Tymieniecki i ks. Ryszard Malinowski, którzy przygotowali do powrotu do Kościoła prawie dwie całe parafie mariawickie, liczące odpowiednio 657 i 450 osób. Dodał też, iż do przejścia przygotowują się następni, a to pozwala żywić nadzieję, że wkrótce mariawici w Łodzi będą tylko wspomnieniem.

Pożegnanie nuncjusza we wtorek, 25 maja, również było bardzo uroczyste, chociaż odbywało się w godzinach rannych. Na dworzec jechał w kolumnie samochodów, poprzedzany przez policję we wspaniałych uniformach i z towarzyszeniem wielu wiernych. Pobyt w Łodzi przypomniął mu i w pewnym sensie przewyższył najpiękniejsze dni, jakie przeżył, wizytując różne miasta Polski²¹.

Swoje wrażenia z wizyty w Łodzi wyraził także w liście do premiera Skulskiego, który ze względu na bieżące obowiązki przebywał w tym czasie w Poznaniu. Nuncjusz pisał, że nigdy nie zapomni wizyty w jego niezwykle pięknym i wielkim mieście. Poinformował go także, iż Ojciec Święty podczas udzielonej mu audjencji szczególnie interesował się Łodzią, a z tego płynie wniosek, że powstanie nowej diecezji jest już bardzo bliskie²².

4. DECYZJA BENEDYKTA XV O ERYGOWANIU DIECEZJI ŁÓDZKIEJ

Raport Rattiego z wizyty w Łodzi z pewnością przyczynił się do podjęcia decyzji przez Benedykta XV o erygowaniu diecezji łódzkiej. Sekretarz stanu powiadomił o tym nuncjusza telegramem z 10 grudnia 1920 r., zlecając mu zebranie odpowiednich danych do przygotowania bulli erekcyjnej²³. Wiadomo że Bulla *Christi Domini*, datowana na 10 grudnia 1920 r., a wystawiona w 1921 r., zawierała drobne błędy,

²¹ ASV, Arch. Nunz. Varsavia, Segreteria di Stato 1920, R. 233, fasc. 3, k. 109r–112v – Ratti do Gasparri, 21 VII 1920.

²² ASV, Arch. Nunz. Varsavia, 193, k. 119r – Ratti do Skulskiego, 29 V 1920.

²³ Ten etap prac dokładnie omawia o. W. Gramatowski, dz.cyt., 189–198.

które odřęcznie poprawił nuncjusz Ratti²⁴. Nowa diecezja łódzka obejmowała pięć dekanatów i 67 parafii. Jej administratorem został metropolita warszawski kardynał Aleksander Kakowski. W 1921 r. diecezja otrzymała pierwszego własnego biskupa w osobie ks. prałata Wincentego Tymienieckiego.

Wydaje się, że na tym ostatnim etapie prac przygotowawczych i w utworzeniu diecezji, zaangażowanie nuncjusza Rattiego było nieco mniejsze. Należy jednak pamiętać, że w tym czasie był także Wysokim Komisarzem Kościelnym dla terenów plebiscytowych. Związane z tym niezrozumienie i negatywne opinie bardzo mocno wpłynęły na spadek popularności nuncjusza w społeczeństwie polskim. 18 kwietnia 1921 r. sekretarz stanu kardynał Gasparri poinformował go, że papież Benedykt XV zamierza powołać go na arcybiskupa archidiecezji mediolańskiej²⁵. W telegramie, otrzymanym 19 maja, który go odwoływał do Rzymu, była zawarta wiadomość, że na najbliższym konsystorzu zostanie podniesiony do godności kardynalskiej²⁶. Oficjalnie misję Rattiego kończyło pismo papieża Benedykta XV do marszałka Józefa Piłsudskiego z 16 maja 1921 r.²⁷. 4 czerwca 1921 r. nuncjusz Ratti opuścił Warszawę. Na konsystorzu, który odbył się 13 czerwca 1921 r., papież mianował go arcybiskupem Mediolanu i kardynałem. Uroczysty ingres do katedry w Mediolanie odbył 8 września 1921 r., w święto Narodzenia Matki Bożej. Rząd polski odznaczył go Orderem Orła Białego, którego insygnia zostały mu wręczone w Rzymie przez posła Władysława Skrzyńskiego kilka dni przed, a niektórzy mówią, że w dniu wyjazdu na konklawe, na którym 6 lutego 1922 r. został wybrany na papieża i przyjął imię Piusa XI.

5. PIUS XI – POLSKI PAPIEŻ

Jako papież, przy okazji audiencji dla Polaków, mówił z sympatią o Polsce. Konsekrowany był w katedrze św. Jana Chrzyciela w Warszawie przez arcybiskupa Kakowskiego, przy obecności prawie całego Episkopatu Polski, często więc określał siebie jako biskupa polskiego, a Polskę uważał za swą drugą ojczyznę. O szacunku i miłości, jaką cieszył się w Polsce, świadczy m.in. bogata korespondencja płynąca z Polski przy okazji uroczystości papieskich. Ponoć najobfitsza, zajmująca najwięcej miejsca w Archiwum Watykańskim, jest korespondencja od dzieci, młodzieży i dorosłych osób z ukochanej przez niego diecezji łódzkiej²⁸.

On sam podtrzymywał serdeczne kontakty z wieloma osobami, a zwłaszcza z kardynałem Aleksandrem Kakowskim, biskupem Adolfem Szelażkiem, biskupem polowym Stanisławem Gallem, prałatem Edmundem Brzeziewiczem, proboszczem parafii św. Aleksandra w Warszawie, który oddał mu część plebanii na pomieszcze-

²⁴ Zob. tamże, 201, dok. nr 10.

²⁵ ASV, Arch. Nunz. Varsavia, 190, k. 265 (Cifra A. 132).

²⁶ ASV, Arch. Nunz. Varsavia, 190 k. 278 (Cifra A/1).

²⁷ Mons. Ermenegildo Pellegrinetti, incaricato d'affari nuncjatury, wręczył to pismo Naczelnikowi Państwa 30 czerwca. ASV, Arch. Nunz. Varsavia, 193, k. 423.

²⁸ Informacja ustna mons. Marcello Camisassa, pracownika Archivio Segreto Vaticano (21 IX 1995).

nia nuncjatury. Żył wielki szacunek do Naczelnika Państwa Józefa Piłsudskiego. W 1934 r., na życzenie papieża, polski malarz Jan Henryk Rosen (1891–1982) ozdobił kaplicę papieską w Castel Gandolfo dwoma obrazami: obroną Częstochowy w 1655 r. i obroną Warszawy przed bolszewikami w 1920 r., tzw. „Cud nad Wisłą”, którego jako nuncjusz w Warszawie był naocznym świadkiem.

Znając doskonale sytuację i uwarunkowania Kościoła w Polsce, osobiście nadzorował prace przygotowawcze do konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, który został podpisany 10 lutego 1925 r. Prawdopodobnie z jego inicjatywy została rozwiązana kwestia prymasostwa polskiego, o czym poinformował biskupów nuncjusz Lorenzo Lauri pismem z 5 lutego 1925 r. Ojciec Święty popierał działalność pasterską i organizacyjną biskupa połowego S. Galla, któremu w 1922 r. przyznał prawo mianowania proboszczów i kapelanów wojskowych. W 1930 r. zatwierdził Statuty Akcji Katolickiej w Polsce, które były jedynymi statutami narodowymi, poza włoskimi, zatwierdzonymi przez papieża. Rok później powierzył prymasowi Polski kardynałowi Augustowi Hlondowi opiekę religijną nad emigrantami polskimi, a w 1938 r. dokonał kanonizacji bł. Andrzeja Boboli. Reasumując, można chyba stwierdzić, że przed św. Janem Pawłem II mieliśmy polskiego papieża w osobie Piusa XI.

NUNCIO ACHILLE RATTI'S CONNECTIONS WITH THE CHURCH IN ŁÓDŹ

Summary

This article, based on archival sources, presents nuncio Achille Ratti, a future pope Pius XI, and his activity in Poland and in Łódź. His activity took place in a difficult period of the First World War during important systemic changes. In December 1920 the decision was made about the inception of the diocese of Łódź. Achille Ratti contributed to it and is known as the “Polish Pope”.

Key words: Achille Ratti, Pius XI, Poland, Church in Łódź, diocese of Łódź

Nota o Autorze

Ksiądz **Stanisław WILK** – prezbiter w Towarzystwie św. Franciszka Salezego (SDB) prof. dr hab. nauk teologicznych. W latach 1993–1998 był prodziekanem Wydziału Teologii KUL, a w latach 1998–2004 prorektorem KUL ds. studenckich. W latach 1995–2014 kierował Katedrą Historii Zakonów. W 1996 r. został zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego KUL. W 2001 r. uzyskał tytuł naukowy profesora, a w 2003 r. stanowisko profesora zwyczajnego. W latach 2004–2012 pełnił funkcję rektora KUL. Jego zainteresowania naukowe skupiają się wokół szeroko pojmowanych dziejów zakonów w czasach nowożytnych i Kościoła w II Rzeczypospolitej. W sposób szczególny interesuje się życiem i działalnością prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda oraz pierwszego nuncjusza apostolskiego w odrodzonej Polsce Achillesa Rattiego, późniejszego papieża Piusa XI, którym poświęcił szereg publikacji. Jego dorobek obejmuje ok. 150 artykułów i rozpraw naukowych, w tym siedem tomów źródeł do dziejów nuncjatury Achillesa Rattiego: *Achilles Ratti* (1918–1921), vol. 1–7 (25 IV 1918–31 I 1920) (Romae 1995–2003), opublikowane nakładem Polskiego Instytutu Historycznego w Rzymie w serii: *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 57. Kontakt e-mail: swilk@kul.pl

KS. MATEUSZ BATÓG

*Instytut Historii Kościoła i Patrologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

POLITYKA ZAGRANICZNA STOLICY APOSTOLSKIEJ PO I WOJNIE ŚWIATOWEJ ZA PONTYFIKATU PAPIEŻA BENEDYKTA XV

Słowa kluczowe: Benedykt XV, porozumienie, Stolica Apostolska

1. Wstęp. 2. Działalność pokojowa papieża Benedykta XV. 3. Sytuacja Kościoła katolickiego po I wojnie światowej. 4. Działania dyplomatyczne. 5. Zakończenie

1. WSTĘP

Nowa sytuacja w Europie i na świecie po zakończeniu I wojny światowej wymagała również od Kościoła katolickiego podjęcia konkretnych działań w celu uporządkowania wielu spraw, w tym ułożenia na nowo wzajemnych relacji między Kościołem a państwami. W sporej mierze to zadanie przypadło na pontyfikat papieża Benedykta XV, który był świadomy realizacji zaistniałych potrzeb. Te zadanie kontynuował także jego następcą papież Pius XI.

Aby lepiej zrozumieć zagadnienie zawarte w tytule pracy, zostaną najpierw przedstawione działania papieża Benedykta XV na rzecz pokoju, które podejmował w czasie I wojny światowej, a następnie zostaną ukazane działania papieża na rzecz normalizacji stosunków między Stolicą Apostolską a poszczególnymi państwami już po zakończeniu wojny.

2. DZIAŁALNOŚĆ POKOJOWA PAPIEŻA BENEDYKTA XV

Pontyfikat Benedykta XV przypadł między innymi na okres I wojny światowej¹. W tym czasie papież podejmował szereg działań na rzecz przywrócenia pokoju. Już w piątym dniu po wyborze ogłosił apel pokojowy, zwracając przy tym uwagę

¹ Benedykt XV był papieżem w latach 1914–1922. Zob. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, 188.

choćby na ogromne spustoszenie, jakie niesie wojna w każdej dziedzinie życia społecznego². W swej pierwszej Encyklice *Ad Beatissimi* z 1 listopada 1914 r., papież stwierdził powszechną barbaryzację kulturową epoki, a także zauważył *brak wzajemnej miłości między ludźmi* [...], oraz fakt, że *dobro materialne zostało podniesione do rangi jedynego celu działalności człowieka*³. Na Boże Narodzenie 1914 r. poprosił o zaprzestanie walk na 24 godziny, by w ten sposób upamiętnić narodziny „Księcia Pokoju” – Jezusa Chrystusa. Jednak Rosjanie i Francuzi nie zgodzili się na ten pomysł⁴. 28 lipca 1915 r., w rocznicę wybuchu wojny, Benedykt XV wystosował do walczących stron „napomnienie apostolskie”, w którym zawarł pogląd na temat zawarcia pokoju. Zdaniem papieża, można by go było osiągnąć na zasadzie „nie ma zwycięzców i zwyciężonych”. W ten sposób, uważał papież, wyeliminowano by żądzę zemsty między stronami walczącymi, a sam spór zostałby przeniesiony na grunt dyplomatyczny. Odezwa ta nie znalazła, niestety, żadnego oddźwięku⁵. Z kolei 6 grudnia 1915 r., na zwołanym konsystorzu, papież rozważał już bardziej praktyczne możliwości doprowadzenia do pokoju poprzez konfrontację między stronami walczącymi⁶.

W drugiej połowie 1917 r. Benedykt XV wystosował do walczących „orzędzie pokojowe”, które jednak zostało odrzucone⁷. W tej sytuacji papież zachował odtąd publiczne milczenie co do warunków przyszłego pokoju, stosując niekiedy poufne interwencje dyplomatyczne⁸.

Benedykt XV podejmował również działania na rzecz ofiar trwającego konfliktu. Jeszcze 31 grudnia 1914 r. skierował do walczących propozycję wymiany jeńców inwalidów, niezdolnych do dalszej walki. W następnym roku, Benedykt XV podjął dalsze starania w celu wycofania do Szwajcarii lżej rannych. Poza tym papież inicjował przeprowadzanie zbiórek na rzecz ludzi poszkodowanych w trakcie działań wojennych. Papież wydał również wiele odezw wzywających do zbierania żywności dla krajów dotkniętych wojną, a także humanitarnego prowadzenia wojny. W 1916 r. apelował o niebombardowanie obiektów cywilnych. Protestował także przeciwko gwałtom popełnianym na ludności cywilnej⁹.

² Kardynał della Chiesa został wybrany na papieża w czwartek 3 września 1914 r. Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań 1986, 50.

³ Por. A. Gianelli, A. Torielli, *Papieża a wojna. Od pierwszego światowego konfliktu do ataku na Irak*, Kraków 2006, 23.

⁴ Por. tamże, 24.

⁵ Por. Z. Zieliński, dz.cyt., 53.

⁶ Por. tamże.

⁷ *Orędzie pokojowe* Benedykta XV, zredagowane przez niego 1 sierpnia 1917 r., składało się z trzech części. Papież przedstawił w nim m.in. kilka propozycji, które miałyby zostać poddane w dyskusji na temat zawarcia pokoju. Dotyczyły one m.in.: wolności mórza, ograniczenia zbrojeń, wzajemnej rezygnacji stron walczących z odszkodowań wojennych wraz z przeanalizowaniem bieżących problemów ekonomicznych, oraz przedyskutowania w duchu zgodności kwestii terytorialnych dotyczących Armenii, Polski, Rumunii, Serbii i Czarnogóry. Orędzie to odrzucił m.in. prezydent Stanów Zjednoczonych Woodrow Wilson, a wraz z nim rządy Francji, Włoch i Anglii. Zob. A. Gianelli, A. Torielli, dz.cyt., 40–47.

⁸ Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 4: *Czasy najnowsze 1914–1978*, Warszawa 1992, 17.

⁹ Por. Z. Zieliński, dz.cyt., 57–58.

Podczas trwania wojny papież starał się zachować bezstronność wobec którejkolwiek ze stron konfliktu. Mimo to zarzucano mu stronniczość¹⁰.

3. SYTUACJA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO PO I WOJNIE ŚWIATOWEJ

I wojna światowa, oprócz śmierci milionów osób, ogromnych zniszczeń i strat wywołanych na skutek prowadzonych działań wojennych, przyniosła także zmiany granic poszczególnych państw, a także ich ustrojów¹¹. Po wojnie wiele państw europejskich przyjęło ustrój demokracji parlamentarnej, który w kilku wypadkach przeurodził się w rządy autorytarne¹².

Sytuacja Kościoła katolickiego w niektórych państwach nie była łatwa. Kościół często był wystawiony na dobrą wolę strony państwowej. Co prawda konstytucje państwowe, nawet Związku Radzieckiego (państwa wojującego ateizmu), gwarantowały wolność sumienia i praktyk religijnych, mimo to rzeczywistość była często różna. Część państw przyjęła zasadę rozdziału Kościoła od państwa, różnie ją interpretując, nawet jako całkowite podporządkowanie Kościoła państwu¹³. Szereg państw przyjął zasadę konkordatu, umowy dwustronnej państwo–Kościół¹⁴. Dla wielu państw

¹⁰ Benedykt XV dostrzegł zgubne następstwa polityczne wojny, a wśród nich niekorzystną dla Kościoła przegraną Austro-Węgier, które ciągle pozostawały w Europie bastionem katolicyzmu. Domyślali się tego alianci i oskarżali papieża o sympatie do państw centralnych. Natomiast dyplomaci austriaccy w Rzymie skarżyli się, że w *Watykanie milej widziani są prawosławni, anglikanie, ateści i masoni, nadający ton w krajach łacińskich*, takich jak Francja czy Włochy. Zob. M. Banaszak, dz.cyt.

¹¹ Przed wybuchem wojny w Europie istniało 26 państw, w większości rządzonych przez monarchów (cara, cesarzy, królów czy książąt). Po wojnie liczba państw na kontynencie europejskim zwiększyła się do 33, ale zmniejszyła się liczba monarchii (niecała połowa na ogół państw). Kilka państw na nowo odzyskało niepodległość. Wśród takich państw była chociażby Polska, a także Litwa, Finlandia, Estonia, czy wreszcie Łotwa dopiero uzyskiwały swoją państwowość. Rozpadowi uległy Austro-Węgry, carska Rosja i cesarskie Niemcy. Na gruzach Austro-Węgier powstała Austria, Węgry, Czechosłowacja, Rumunia, Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców – późniejsza Jugosławia, a także Polska, której terytorium obejmowało także ziemie byłego zaboru pruskiego i rosyjskiego. Por. *Atlas historyczny – szkoła średnia 1815–1939*, red. J. Tazbir, S. Kryciński, Warszawa 2000, 48–49.

¹² Tak stało się m.in. na Węgrzech (od 1920 r.), w Polsce (od 1926 r.), Litwie (w tym samym roku co w Polsce), czy w Jugosławii (od 1929 r.). Por. *Atlas historyczny...*, dz.cyt., 54–55.

¹³ Pierwszym krajem europejskim, który wprowadził tę zasadę była Francja. 9 grudnia 1905 r. parlament francuski wydał prawo o rozdziale Kościoła od państwa. Była to już trzecia tego typu ustawa wprowadzona w tym kraju. Po raz pierwszy zasadę rozdziału wprowadzono we Francji 21 lutego 1795 r., w czasie trwania rewolucji. Kolejna, druga już, została uchwalona 2 kwietnia 1871 r., przez Komunę Paryską. Warto przy tym zaznaczyć, że prawo o rozdziale Kościoła od państwa z 9 grudnia 1905 r. (a obowiązujące od 1 stycznia 1906 r.) nie dotyczyło terenów Alzacji i Lotaryngii (na których znajdowały się diecezje Strasburg i Metz), ponieważ tereny te odpadły od Francji w wyniku przegranej wojny z Prusami w 1870 r. i zostały przyłączone do Niemiec. Sytuacja ta nie została zmieniona także po 28 czerwca 1919 r., kiedy tereny te ponownie przeszły pod panowanie Francji. Por. T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974, 102, 207.

¹⁴ Konkordat jako swoisty układ o charakterze międzynarodowym między państwem a Kościołem jest możliwy tylko wówczas, gdy Kościół zaczyna odgrywać wobec państwa rolę samoistnej, niezależnej potęgi, uznanej czy to *de iure*, czy też tylko *de facto* jako „państwo” lub inna instytucja prawa między-

Europejskich uporządkowanie spraw między państwem a Kościołem dwustronną umową prawną było koniecznością. Dotyczyło to głównie nowo powstałych państw¹⁵.

Wobec zaistniałych zmian w powojennej Europie, papież Benedykt XV na zwołanym przez siebie konsystorzu podkreślił, że *tak nowe państwa powstałe na gruzach dawnych monarchii, jako też te, które powiększyły swe terytoria, względnie uległy zniszczeniu, będą musiały zawrzeć nowe umowy ze Stolicą Apostolską, gdyż wskutek zaszłych zmian dawne konkordaty straciły moc prawną*¹⁶. Papież chciał w nowej, powojennej rzeczywistości na nowo uregulować stosunki z niektórymi państwami europejskimi. Poza tym chciał przeciwdziałać stosowaniu zasady rozdziału Kościoła od państwa, akceptowanej coraz szerzej przez różne kraje kapitalistyczne. Poprzez zawierane konkordaty czy innego rodzaju umowy, papież starał się w ten sposób doprowadzić do uznania Kościoła przez państwa za organizację niezależną. Chciał także stworzyć trwałe podstawy ustawodawstwa wyznaniowego, a poza tym

narodowego o specyficznym charakterze. Od strony etymologicznej definicji konkordatu już sama nazwa (łac. *concordo, concordare* – uzgadniać) wskazuje raczej na źródło, z którego pochodzi i co znaczy sam dokument, niż miałyby ściśle określić jego klasyfikację formalnoprawną. Strony takich uzgodnień nie dysponowały nigdy gotowym i niezmiennym wzorcem, a poszukując najkorzystniejszych uzgodnień i postępując według ducha czasu, same budowały normę prawną. Formuły dokumentów i ich tytuły najlepiej oddają zamiary osiągnięcia pokoju – *formulae pacis*, nadania przywileju – *privilegium* lub łaski – *indultum*, uchwalenia zgody – *conventio, concordia*, obietnicy – *promesa*, sposobu postępowania – *modus vivendi*, albo wprost zawarcie traktatu – *tractatus* i konkordatu – *capitula concordata, concordatum*. We współczesnej literaturze prawniczej konkordat definiuje się w sensie szerokim lub w sensie ścisłym. W sensie szerokim oznacza on każdą „umowę zawartą przez Stolicę Apostolską z krajami lub innymi społecznościami politycznymi”. W sensie ścisłym natomiast konkordatami są „umowy uroczyste (*conventio sollemnis*) między Stolicą Apostolską i suwerennymi organami władzy państwowej, zawarte zgodnie z zasadami prawa międzynarodowego na zasadzie partnerstwa, dotyczące spraw będących przedmiotem zainteresowania obu stron, bez względu na zakres regulowanych spraw, wywierające skutki prawne dla obu stron”. Kluczowa w tym podziale „uroczystość” powinna być rozumiana nie tyle jako nadzwyczajność formy, ile raczej spełnienie wymogu szczególnej procedury ratyfikacyjnej porozumienia, zastrzeżonej dla Parlamentu danego państwa, a nie jego zwykłej władzy wykonawczej. Rozpatrując formę zawierania konkordatów, można zauważyć, że podlegała ona poważnej ewolucji. Pierwsze konkordaty (XII w.) miały zwykle formę tzw. podwójnego oświadczenia (*duplex declaratio*). Inną formą konkordatu jest promulgacja bulli papieskiej, ustalająca sprawy, co do których nastąpiła uprzednia zgoda stron. Zwykle są to bulle ustalające dokładnie granice administracyjnych jednostek kościelnych, wydane na mocy ustaleń konkordatów określających, że zmiany granic diecezji i prowincji kościelnych mogą być dokonywane wyłącznie za zgodą obu stron. Wiele konkordatów zawartych przed I wojną światową, a także te zawarte po niej miały formę normalnych traktatów lub umów międzynarodowych. Z analizy konkordatów wynika, że na ogół dotyczą trzech grup spraw: doczesnych (*res temporales*), duchowych (*res spirituales*) i tzw. spraw mieszanych (*res mixtae*). Najstarsze konkordaty sporządzane były w języku łacińskim. Dopiero w XVIII w. powoli zaczęto wprowadzać do praktyki język włoski. W drugiej połowie XVIII w. zaczynał torować sobie drogę zwyczaj sporządzania tekstów konkordatów w dwu różnych wersjach językowych. Zob. B. Trzeciak, *Klauzule odsyłające w konkordatach z Hiszpanią i Polską*, Lublin 2007, 11–12; T. Włodarczyk, dz.cyt., 13–15, 28–32, 39. Więcej informacji na temat, czym jest konkordat, zob. J. Krukowski, Z. Zieliński, *Konkordat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2000, kol. 638–642; B. Trzeciak, dz.cyt., 8–43, a także T. Włodarczyk, dz.cyt., 9–39.

¹⁵ Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8: *Czasy współczesne*, Lublin 1996, 44–45.

¹⁶ Opinię tę wyraził papież 21 listopada 1921 r. Zob. W. Mysłek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966., 23–24.

– uniezależnić pozycję Kościoła i stosunki wyznaniowe w poszczególnych państwach od zmian politycznych zachodzących w danym państwie¹⁷.

Wobec niepewnej sytuacji politycznej w powojennej Europie, papież liczył się z tym, że bez oparcia na konkordatach stosunki między Kościołem a państwami będą zdradzać tendencję do zmian, nie zawsze korzystnych dla Kościoła, uzależnionych od wyników kolejnych wyborów i zmian gabinetów rządowych¹⁸.

Przedmiotem dyskusji między państwem i Kościołem, a także treścią konkordatów było zapewnienie Kościołowi realizacji Kodeksu Prawa Kanonicznego (z 1917 r.), uzgodnienie spraw kościelno-państwowych w zakresie szkoły, nauki religii, zawierania i trwałości małżeństw, istnienia i działalności zakonów i organizacji katolików świeckich, gwarancji dla dóbr i uposażenia instytucji i osób kościelnych, istnienia i działalności szkolnictwa katolickiego, obsady urzędów kościelnych, czy wreszcie reorganizacji terytorialnych struktur kościelnych.

4. DZIAŁANIA DYPLMATYCZNE

Za pontyfikatu Benedykta XV nie doszło wprawdzie do zawarcia żadnego konkordatu, ale prowadzono w tym czasie rozmowy z państwami, które zaowocowały zawarciem kilku konkordatów za pontyfikatu Piusa XI¹⁹. Mimo to w 1921 r. zostało podpisane porozumienie z Francją dotyczące mianowania biskupów. Do czasu wprowadzenia zasady rozdziału Kościoła od państwa sprawa ta była regulowana na podstawie konkordatu napoleońskiego z 15 lipca 1801 r. Biskupi i arcybiskupi byli nominowani przez pierwszego konsula (szefa państwa), papież udzielał natomiast tak zwanej instytucji kanonicznej. Jednak kiedy w 1904 r., papież Pius X nie wyraził takiej zgody wobec duchownych zaproponowanych na stanowiska biskupów przez rząd Justina Combesa, Francja zerwała stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską, w roku następnym (1905) parlament francuski uchwalił prawo o rozdziale. Tym samym przestał obowiązywać konkordat z 1801 r., a także tak zwane „artykuły organiczne”, dodane do konkordatu przez Napoleona²⁰. W takiej sytuacji biskupów

¹⁷ Zob. tamże, 23.

¹⁸ Zob. tamże.

¹⁹ Za pontyfikatu Piusa XI (1922–1939) zostały zawarte konkordaty z: Łotwą (1922 r.), Bawarią (1924 r.), Polską (1925 r.), Rumunią (1927 r.), Litwą (w tym samym roku co konkordat rumuński), Włochami (1929 r.), Prusami (w tym samym roku co konkordat włoski), Badenią (1932 r.), Austrią (1933 r.), III Rzeszą Niemiecką (w tym samym roku co konkordat austriacki), a także z Jugosławią (w 1935 r.). Poza tym zawarto *modus vivendi* (regulujące prowizorycznie pewne sporne problemy istniejące między stronami: państwem a Kościołem, zaczynające obowiązywać z chwilą, gdy obie strony prześlą sobie nawzajem noty werbalne stwierdzające, iż wyrażają zgodę na układ parafowany przez ich pełnomocników) z Czechosłowacją (1922 r.) i Ekwadorem (w 1937 r.). Zob. T. Włodarczyk, dz.cyt., 10–11, 206.

²⁰ Warto przy tym dodać, że w wyniku wprowadzonej ustawy o rozdziale Kościoła od państwa, państwo nie uznawało osobowości prawnej Kościoła. Cały majątek kościelny przeszedł na lokalne Stowarzyszenia Kultu, które zarządzały tym majątkiem, angażowały i opłacały duchownych oraz urzędników nabożeństwa. Duchowni mogli być tylko pracownikami, ale nie członkami tych stowarzyszeń. Papież Pius X w swych dokumentach z 12 lutego, a także 10 sierpnia 1906 r. nie uznał istnienia lokalnych Stowarzyszeń Kultu. Wytworzyła się wówczas dosyć nietypowa sytuacja, a mianowicie:

mianował papież, bez wcześniejszego uzgadniania z rządem²¹. 7 maja 1919 r. episkopat francuski wydał List pasterski *Regeneration de la France la grande Guerre*, w którym biskupi zwrócili uwagę na konieczność unormowania relacji między państwem a Kościołem. W 1921 r. rząd francuski nawiązał ponownie zerwane wcześniej stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską²². Obie strony zajęły się także sprawą wakujących biskupstw w Strasburgu i Metz, znajdujących się na terenie Alzacji i Lotaryngii. W drodze wymiany not dyplomatycznych, w maju 1921 r., została ostatecznie uregulowana sprawa mianowania biskupów. Ustalono, że nominacja biskupów francuskich miała należeć do kompetencji sekretarza stanu, który miał między innymi zasięgać opinii ambasadora przy Stolicy Apostolskiej czy rząd nie będzie miał zastrzeżeń wobec kandydata²³.

Osiągnięte porozumienie z Francją w sprawie mianowania biskupów było sukcesem Stolicy Apostolskiej. Z wyjątkiem lat 1906–1921 nominacja biskupów należała w zasadzie do rządu. Rząd dobierał własnych kandydatów i następnie prezentował ich papieżowi, który w zasadzie ich zatwierdzał. Na mocy porozumienia mianowanie biskupów zostało zarezerwowane papieżowi. Rząd miał tylko prawo wglądu wobec kandydatów papieskich, ze względu na ewentualne zastrzeżenia natury politycznej²⁴.

Warto nadmienić, że w nawiązaniu stosunków Stolicy Apostolskiej z Francją sprzyjała dokonana przez Benedykta XV 9 maja 1920 r.²⁵ kanonizacja Joanny d' Arc.

Przywrócenie stosunków dyplomatycznych z Francją, a także uzgodnienie sprawy mianowania biskupów pociągnęło za sobą dalsze konsekwencje. Dzięki osiągniętemu porozumieniu został m.in. umożliwiony powrót do Francji wielu zakonów i rozwijanie ich działalności²⁶.

Oprócz zawarcia porozumienia z Francją, Stolica Apostolska prowadziła w okresie powojennym dosyć ożywione rozmowy dyplomatyczne z kilkoma państwami europejskimi, w tym z nowo powstałymi²⁷.

W 1919 r. Benedykt XV wysłał do Luksemburga internuncjusza, co wpłynęło pozytywnie na tamtejsze sprawy kościelne. W tym samym roku doszło do ustano-

w sensie prawnym majątek kościelny był majątkiem bezpieczeństwa. Zarząd nad tym majątkiem przejął wówczas państwo. Duchowni byli utrzymywani z ofiar zbieranych przez biskupów od wiernych. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 207.

²¹ Por. tamże, 207–208.

²² 18 marca 1920 r., ze strony francuskiej, oficjalnie wniesiono o reaktywowanie przedstawicielstwa francuskiego przy Stolicy Apostolskiej. Po nawiązaniu oficjalnych stosunków między Stolicą Apostolską a Francją, w 1921 r., nuncjuszem we Francji został Bonaventura Cerretti, dobrze znający teren francuski. Przyczyniło się to do uzyskania przez papieża bezpośredniego wpływu na odrodzenie życia religijnego we Francji. Zob. Z. Zieliński, dz.cyt., 68.

²³ W dokumencie zaznaczono: *ponieważ szczęśliwie zostały przywrócone normalne stosunki dyplomatyczne między Francją a Stolicą Apostolską, wchodzi w życie zarządzenie kanonu 255 Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące mianowania biskupów w brzmieniu: „Do kongregacji dla spraw nadzwyczajnych kościelnych należy [...] mianowanie odpowiednich kandydatów na wakujące diecezje, ilekroć w sprawach tych konieczne są pertraktacje z rządami”*. Zob. T. Włodarczyk, dz.cyt., 208.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 2006, 442.

²⁶ Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 208.

²⁷ Zob. Z. Zieliński, dz.cyt., 68–75.

wienia w Bernie (w Szwajcarii) przedstawicielstwa Stolicy Apostolskiej, a w 1920 r. mianowano tam nuncjuszem arcybiskupa Luigiego Maglione. W tym samym roku powstało przedstawicielstwo watykańskie w Królestwie Serbów, Chorwatów i Słoweńców (późniejszej Jugosławii) i jugosłowiańskie w Rzymie²⁸. Zdołano również nawiązać stosunki dyplomatyczne z Rumunią²⁹. Poza tym utworzono również wikariat apostolski w Helsinkach³⁰. W październiku 1920 r. papież ustanowił w Budapeszcie nuncjaturę³¹. W lutym 1921 r. do Rzymu przybył minister spraw zagranicznych Czechosłowacji Edward Benes (1884–1948) w celu zbadania możliwości i warunków zawarcia konkordatu. Chciał on uzyskać dla rządu takie uprawnienia na polu kościelnym, jakie mieli niegdyś Habsburgowie. Stolica Apostolska nie godziła się jednak na żadne formy józefinizmu³². W 1921 r. Stolica Apostolska podniosła poselstwo belgijskie do rangi ambasady, a 30 czerwca uregulowała sprawę przynależności diecezjalnej byłych niemieckich terytoriów: Eupen i Malmedy – odłączając je od Kolonii i przyłączając do Liege. W roku następnym papież wysłał do Holandii internuncjusza³³.

Nastroje rewolucyjne, które zapanowały w Niemczech jeszcze pod koniec wojny, wywołały niepokój Stolicy Apostolskiej. Jednak nowe władze republikańskie wykazały chęć przewyciężenia rewolucji i stabilizacji w państwie. Pierwszy prezydent republiki, Friedrich Ebert (1871–1925), doniósł oficjalnie Benedyktowi XV o swoim wyborze, co zapoczątkowało obopólne kontakty. Papież w podziękowaniu za ten gest uznał pośrednio republikę, podobnie zresztą jak w przypadku Austrii, powstałej po rozpadzie Austro-Węgier. W swoim piśmie do biskupów niemieckich z 15 lipca 1919 r. papież zwrócił uwagę na potrzebę odbudowy przez Niemców ojczyzny, w czym katolicy powinni wspierać rząd przeciwko lewicy. Republikańskie władze powojennych Niemiec dążyły do jak najszybszego unormowania stosunków kościelnych w państwie, przy czym już w 1919 r. projektowano utworzenie jednej nuncjatury w Berlinie dla wszystkich krajów niemieckich, co nastąpiło pod koniec czerwca 1920 r.³⁴. Papież przeprowadził także w Niemczech reorganizację kościelną, zgodnie z terytorialnymi decyzjami traktatu wersalskiego³⁵. Jeszcze w czasie trwania I wojny światowej, w 1915 r., Stolica Apostolska nawiązała stosunki dyplomatyczne z Wielką Brytanią³⁶.

W okresie powojennym Stolica Apostolska prowadziła także stosunki dyplomatyczne z państwem polskim, czego owocem było zawarcie konkordatu w 1925 r.³⁷.

²⁸ Zob. tamże, 72–73.

²⁹ Rząd rumuński ustanowił swego posła pełnomocnego przy Stolicy Apostolskiej. Stolica Apostolska ustanowiła natomiast nuncjaturę w Bukareszcie, stolicy Rumunii. Zob. M. Banaszak, dz.cyt., 140.

³⁰ Utworzył go papież Benedykt XV Bullą *Inter alias*. Por. M. Banaszak, dz.cyt., 129.

³¹ Zob. Z. Zieliński, dz.cyt., 72.

³² Zob. tamże.

³³ Por. tamże, 68–69.

³⁴ Do końca czerwca 1920 r. nuncjusz apostolski urzędował w Monachium, a od 30 czerwca tegoż roku w Berlinie. Zob. tamże, 71.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Zob. B. Kumor, dz.cyt., 19.

³⁷ Artykuł jest przeredagowanym fragmentem pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem bp. prof. dra hab. Jana Kopca na seminarium naukowym z historii Kościoła.

5. ZAKOŃCZENIE

Początek pontyfikatu papieża Benedykta XV zbiegł się z wybuchem I wojny światowej. Zrozumiałe jest zatem zaangażowanie papieża na rzecz pokoju. To nie zawsze było przyjmowane z życzliwością. Zakończenie I wojny światowej i sytuacja po niej przyczyniły się do zaangażowania papieża na rzecz ułożenia wzajemnych stosunków między Kościołem katolickim a poszczególnymi państwami już istniejącymi bądź dopiero powstałymi. Co prawda w czasie pontyfikatu papieża nie został zawarty żaden konkordat, co wcale nie oznacza, że niewiele w tej materii robiono. Przeciwnie. Podejmowano szereg działań, których owocne były widoczne w czasie pontyfikatu papieża Piusa XI, następcy Benedykta XV.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 4: *Czasy najnowsze 1914–1978*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1992.
- Fischer–Wollpert R., *Leksykon papieży*, tłum. z niem. B. Białecki, Kraków: Wydawnictwo Znak 1990.
- Gianelli A., Tornielli A., *Papieże a wojna. Od pierwszego światowego konfliktu do ataku na Irak*, tłum. z wł. L. Rodziewicz, Kraków: Wydawnictwo M 2006.
- Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, tłum. z ang. T. Szafrński Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2006.
- Krukowski J., Z. Zieliński, *Konkordat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, B. Migut, R. Sawa et alt., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2002.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, cz. 8: *Czasy współczesne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996.
- Mysłek W., *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939. Zarys historyczny*, Warszawa: Książka i Wiedza 1966.
- Trzeciak B., *Klauzule odsyłające w konkordatach z Hiszpanią i Polską*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007.
- Włodarczyk T., *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1974.
- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 1986.

FOREIGN POLICY OF THE HOLY SEE AFTER THE FIRST WORLD WAR DURING THE PONTIFICATE OF POPE BENEDICT XV

Summary

In a relatively short pontificate of Pope Benedict XV we can distinguish two stages: the First World War and the first years after its end. To a certain extent the war determined the character of the Pope's activities, who during the war took measures to stop the fights between the parties of the conflict and after the war he fought to strengthen the position of the Catholic Church in new circumstances. In this way the Pope wanted to prevent the Church dependence on a state or rather a group of states, which wanted to have influence on the life of the Church and the faithful. It can be said that the actions taken by Pope Benedict XV allowed the Church to avoid it.

Key words: Benedict XV, agreement, Holy See

Nota o Autorze

Ksiądz **Mateusz BATÓG** – prezbiter diecezji gliwickiej, magister teologii z zakresu historii Kościoła, licencjat kanoniczny teologii, doktorant IV roku patrologii KUL; przygotowuje pracę doktorską pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Mariusza Szrama (Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Instytut Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego KUL) poświęconą zagadnieniu obowiązków duchownych na podstawie orzeczeń dokumentów synodalnych zachodnich prowincji Cesarstwa Rzymskiego w IV i V w.

Kontakt e-mail: mateuszbatog1985@gmail.com

KS. MATEUSZ BATÓG

Instytut Historii Kościoła i Patrologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

POLITYKA KONKORDATOWA PAPIEŻA PIUSA XI W LATACH DWUDZIESTYCH XX WIEKU

Słowa kluczowe: papież Pius XI, konkordat

1. Wstęp: Cele konkordatów. 2. Konkordaty Piusa XI. 2.1. Konkordat z Łotwą. 2.2. Konkordat z Bawarią. 2.3. Konkordat z Polską. 2.4. Konkordat z Rumunią. 2.5. Konkordat z Litwą. 2.6. Konkordat z Portugalią, Włochami i Prusami. Traktaty laterańskie. 3. Zakończenie

1. WSTĘP CELE KONKORDATÓW

Następcą papieża Benedykta XV na Stolicy Piotrowej został Pius XI. Jego pontyfikat obejmował niemal całe dwudziestolecie międzywojenne¹. W tym czasie papież doprowadził do zawarcia kilku konkordatów z niektórymi państwami europejskimi, kontynuując tym samym politykę rozpoczętą przez jego poprzednika². Bolesław Kumor określił ten czas jako *erę pijańską konkordatów*³.

¹ Pius XI sprawował swój pontyfikat od 6 lutego 1922 do 10 lutego 1939 r. Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8: *Czasy współczesne*, Lublin 1996, 21.

² W pierwszych miesiącach pontyfikatu Benedykta XV Stolica Apostolska utrzymywała dwustronne stosunki z 13 krajami, z kolei w pierwszym roku pontyfikatu Piusa XI liczba państw, z którymi Stolica Apostolska utrzymywała takie stosunki zwiększyła się do 19. Do 1939 r. istniały nuncjatury w 37 państwach, a liczba krajów, w których działali delegaci apostołscy (będący bez statusu dyplomatycznego) wynosiła 23. Po I wojnie światowej stosunki dyplomatyczne nawiązały m.in.: Francja czy Portugalia. W Niemczech nuncjatura została przeniesiona do Berlina, dotychczas działała w Monachium. Mimo to Bawaria nadal utrzymywała swego posła przy Stolicy Apostolskiej. Luksemburg, Paragwaj i Szwajcaria przyjęły nuncjuszy, nie miały natomiast swych przedstawicieli przy Stolicy Apostolskiej. Anglia, Haiti i Monako utrzymywały tam swych posłów, lecz nie miały jej oficjalnych przedstawicielstw. Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 4: *Czasy najnowsze 1914–1978*, Warszawa 1992, 26. Natomiast nt. konkordatów zawieranych za pontyfikatu Piusa XI do 1927 r. (włącznie) zob.: S. Biskupski, *Konkordaty Piusa XI*, Ateneum Kapłańskie 23 (1929), 130–138. Z kolei ogólne omówienie spraw zawieranych w konkordatach z lat 1922–1927, a także *modus vivendi* z Portugalią, Francją i Czechosłowacją można znaleźć w: S. Biskupski, *Najnowsze konkordaty Piusa XI*, Ateneum Kapłańskie, 31 (1933), 273–277.

³ Epoka ta miała obejmować pontyfikaty Piusa XI i Piusa XII, a więc lata 1922–1958. Zob. B. Kumor, dz.cyt., 44–45.

Konkordaty m.in. miały zapewnić Kościołowi realizację postanowień Kodeksu Prawa Kanonicznego, umożliwić uzgodnienie spraw kościelno-państwowych w zakresie: szkolnictwa, nauki religii, zawierania i trwałości małżeństw, istnienia i działalności zakonów i organizacji katolików świeckich, czy chociażby reorganizacji terytorialnych struktur kościelnych. Państwo z kolei chciało zagwarantować sobie m.in. wpływ na obsadę urzędów kościelnych i używania języka narodowego w kościołach, a także dostosowania granic administracji kościelnej do granic państwowych. Warto również zaznaczyć, że przy prowadzeniu rozmów dotyczących zawarcia konkordatu Stolica Apostolska kontaktowała się z episkopatem krajowym, w których brali udział także jego przedstawiciele. Poza tym konkordaty wzmacniały jedność poszczególnych Kościołów lokalnych ze Stolicą Apostolską, a wiernym dawały poczucie troski ze strony Kościoła⁴.

We wszystkich konkordatach po I wojnie Stolica Apostolska domagała się, po pierwsze: ograniczenia wpływu państwa na obsadę stanowisk kościelnych, po drugie: określenia stanowiska prawnego Kościoła katolickiego i po trzeciej: zapewnienia mu bytu materialnego⁵.

Stolica Apostolska dążyła m.in. do zawierania porozumień z państwami graniczącymi ze Związkiem Radzieckim, by w ten sposób przeciwdziałać rozwojowi ruchu rewolucyjnego na inne państwa, chroniąc Europę Zachodnią przed „infiltracją komunizmu”⁶. Polityka tzw. „kordonu sanitarnego” wokół Związku Radzieckiego przejawiała się głównie w wysiłkach o zawarcie konkordatów przede wszystkim z krajami nadbałtyckimi, to jest z: Finlandią, Litwą, Łotwą, Estonią, a także Polską⁷. Z wyjątkiem Litwy i Polski, katolicy w tych państwach stanowili mniejszość⁸.

W pontyfikacie Piusa XI można wyróżnić dwa okresy w zawieraniu konkordatów. W pierwszym, obejmującym ponad dziesięć lat od zakończenia I wojny światowej, Stolica Apostolska zabiegała o normalizację stosunków z państwami tworzącymi tzw. „kordon sanitarny”. W drugim, trwającym od 1929 r., dążyła do unormowania stosunków wyznaniowych w państwach totalitarnych lub

⁴ Por. tamże, 45.

⁵ Por. J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925 roku. Zagadnienia prawno-polityczne*, Poznań 1977, 48. O działalności dyplomatycznej papieża Piusa XI można przeczytać, tamże, 48–69.

⁶ Zob. E.J. Pałyga, *Polsko-watykańskie stosunki dyplomatyczne. Od zarania II Rzeczypospolitej do pontyfikatu papieża – Polaka*, Warszawa 1988, 89–90; T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974, 209.

⁷ Koncepcja t.zw. „kordonu sanitarnego” zrodziła się po I wojnie światowej wśród polityków państw zwycięskich. W odniesieniu do spraw wyznaniowych, Stolica Apostolska przejęła ją za odpowiadającą celom jej polityki wschodniej. Por. E.J. Pałyga, dz.cyt., 110. Więcej na temat „polityki wschodniej” Stolicy Apostolskiej, w którą wpisywał się konkordat polski, zob. tamże, 89–91.

⁸ W Finlandii katolicy stanowili niespełna 0,4% ogółu mieszkańców, co dawało liczbę 1495 osób, skupionych przy czterech parafiach. Przez jakiś czas w parlamencie fińskim toczyła się dyskusja na temat zawarcia konkordatu. Została jednak przerwana w 1922 r. po uchwaleniu konstytucji zapewniającej tolerancję religijną wszystkim wyznaniom. W Estonii natomiast żyło około 2 tys. katolików, głównie Litwinów i Polaków, zebranych w pięciu parafiach. Por. M. Banaszak, dz.cyt., 128–132.

zdradzających takie tendencje, by w ten sposób umożliwić normalne funkcjonowanie Kościoła w tych państwach⁹.

Niniejszy artykuł skupia się na pierwszym okresie w zawieraniu konkordatów. Swoistą cezurę w tym względzie stanowi 1929 r., w którym doszło do porozumienia między papieżem Piusem XI a rządem włoskim. Z tej racji zostaną omówione konkordaty zawarte do tego roku włącznie. Ogólnie zostanie natomiast omówiony konkordat z Polską¹⁰.

2. KONKORDATY PIUSA XI

2.1. KONKORDAT Z ŁOTWĄ

Zaraz na początku pontyfikatu Piusa XI został zawarty konkordat z Łotwą, która była państwem w większości protestanckim. Na około półtora miliona mieszkańców kraju, pół miliona stanowili katolicy¹¹. 22 września 1918 r., w miejsce dawnego arcybiskupstwa, wskrzeszono w Rydze biskupstwo (podległe bezpośrednio Stolicy Apostolskiej), zniesione w czasie zamieszek protestanckich w 1566 r. Powierzono je biskupowi Edwardowi O'Rourke, pochodzącemu z diecezji mińskiej¹².

Rokowania konkordatowe rozpoczęto jeszcze w 1919 r. Po dosyć krótkich negocjacjach, konkordat został podpisany już 30 maja 1922 r.¹³. Tekst dokumentu został sporządzony w języku francuskim¹⁴. Stolicę Apostolską reprezentował Pietro Gasparri, sekretarz stanu Piusa XI, kardynał¹⁵, a rząd Łotwy przewodniczący Rady Państwa, a także minister spraw zagranicznych Zigfridis A. Meierovics. Wymiany dokumentów ratyfikacyjnych dokonano 3 listopada 1922 r. Stolicę Apostolską

⁹ Por. W. Mysiek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966, 23.

¹⁰ Ten konkordat został przedstawiony w innym artykule autora „*Przygotowania i zawarcie konkordatu między Polską a Stolicą Apostolską w 1925 roku*”. Artykuł ten został opublikowany w czasopiśmie *Zwiastowanie* 24 (2015), nr 4, 336–351.

¹¹ Zob. J. Wiślicki, *Konkordaty*, w: *Ojciec Święty Pius XI i jego pontyfikat*, red. A. Szymański, Lublin 1929, 59–60.

¹² Zob. M. Banaszak, dz.cyt., 131; J. Wiślicki, dz.cyt., 60.

¹³ Artykuł 20 konkordatu łotewskiego zawierał klauzulę określającą czas trwania konkordatu. Konkordat miał obowiązywać przez trzy lata, począwszy od daty wymiany dokumentów ratyfikacyjnych. Okres ten miał być milcząco przedłużany z roku na rok, chyba że zostałby wypowiedziany przez jedną ze stron na sześć miesięcy przed upływem terminu. Artykuł ten zawierał również drugą klauzulę, regulującą sytuację prawną Kościoła w sytuacji wypowiedzenia konkordatu. W tym wypadku, Kościół zachowywałby wszelkie dobra będące dotychczas jego własnością, natomiast duchowni mieliby podlegać ogólnemu prawodawstwu łotewskiemu. Zob. T. Włodarczyk, dz.cyt., 211–212.

¹⁴ Warto nadmienić, że język francuski, jako jedyny język oficjalny, występował w konkordatach międzywojennych zawartych z: Łotwą, Polską, Litwą, Czechosłowacją (*modus vivendi*), Rumunią. Natomiast konkordaty zawarte z: Bawarią, Badenią, Prusami, Włochami, Austrią i III Rzeszą Niemiecką zostały sporządzone w języku tychże państw. T. Włodarczyk podaje, że Stolica Apostolska musiała bardziej liczyć się właśnie z tymi państwami. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 252.

¹⁵ Por. tamże, 209. Więcej na temat osoby kardynała P. Gaspariego zob. J. Wiślicki, *Kardynał Piotr Gasparri. Kartka z życia Kościoła katolickiego*, Lublin 1935.

reprezentował kardynał P. Gasparri, a stronę łotewską – G. Albat, podsekretarz stanu w Ministerstwie Spraw Zagranicznych Republiki Łotewskiej¹⁶.

Konkordat umożliwiał m.in. swobodne i publiczne praktykowanie religii katolickiej na terenie Łotwy. Kościół katolicki uzyskał osobowość prawną, a także wszystkie uprawnienia i przywileje przysługujące innym osobom prawnym, które wymieniał łotewski kodeks cywilny. Jednocześnie Kościół został podporządkowany wymogom przepisów kodeksu cywilnego, co umożliwiała państwu ingerencję w jego życie i działalność¹⁷. Poza tym Kościołowi przyznano także prawo zakładania szkół wyznaniowych, w których miano przestrzegać przepisów państwowych dotyczących szkolnictwa prywatnego (art. 10 konkordatu)¹⁸.

Ze względu na brak wystarczającej liczby łotewskich duchownych rząd wyrażał zgodę na tymczasowe angażowanie duchownych spoza Łotwy, pod warunkiem zakomunikowania rządowi nazwisk takich księży, w celu upewnienia się, że rząd nie ma zastrzeżeń natury politycznej przeciwko proponowanej osobie¹⁹.

Rząd łotewski miał przekazać na potrzeby Kościoła katolickiego jeden z kościołów w Rydze, a także kilka innych budynków przeznaczonych na rezydencję arcybiskupa, kapituły i różnego rodzaju biura²⁰. W Rydze miało zostać powołane arcybiskupstwo, podległe bezpośrednio Stolicy Apostolskiej²¹. Po utworzeniu arcybiskupstwa Edward O'Rourke, dotychczasowy biskup ryski, jako obcokrajowiec złożył rezygnację, a w jego miejsce arcybiskupem został Antoni Springovics, urodzony w Rydze²².

W myśl konkordatu duchowni katolicy (począwszy od tych, którym udzielono święceń subdiakonatu) zostali zwolnieni z pełnienia obowiązkowej służby wojskowej, a także z tych funkcji obywatelskich, które byłyby nie do pogodzenia ze stanem duchownym, jak chociażby sędziów przysięgłych, czy też członków trybunałów wojskowych²³.

Konkordat łotewski obowiązywał do 1940 r., z chwilą włączenia tego kraju do Związku Radzieckiego²⁴.

¹⁶ Zob. T. Włodarczyk, dz.cyt., 212.

¹⁷ Zob. tamże, 209.

¹⁸ Zob. M. Banaszak, dz.cyt., 131; T. Włodarczyk, dz.cyt., 210.

¹⁹ Tacy duchowni mogli swobodnie pełnić mało znaczące funkcje zlecone im przez biskupa. Zob. M. Banaszak, tamże; T. Włodarczyk, tamże.

²⁰ Katolicy w Rydze otrzymali kościół pw. św. Jakuba, przed reformacją była świątynia jezuicka. Poza tym warto nadmienić, iż w chwili podpisywania konkordatu w Rzymie poseł łotewski złożył oświadczenie, w którym była mowa o przyznaniu arcybiskupowi, biskupom i kapitułom uposażenia wystarczającego do prowadzenia życia odpowiedniego do ich stanu, a także dostarczeniu pieniędzy na urządzenie seminarium duchownego. Zob. M. Banaszak, dz.cyt., S. Gąsior, *Regulacja stosunków pomiędzy Kościołem a państwem w konkordatach polskich z 1925 i 1993 roku. Studium porównawcze*, Kraków 2000, 42.

²¹ Arcybiskupstwo ryskie zostało erygowane 22 września 1922 r. Zob. M. Banaszak, dz.cyt.

²² W myśl konkordatu nominacja arcybiskupa ryskiego miała być uzgodniona z rządem łotewskim. Arcybiskup miał przed objęciem urzędu złożyć przysięgę wierności konstytucji Republiki Łotewskiej na ręce prezydenta (art. 5 konkordatu). Zob. M. Banaszak, dz.cyt., T. Włodarczyk, dz.cyt.

²³ Zob. S. Gąsior, dz.cyt., 42; T. Włodarczyk, dz.cyt., 210.

²⁴ Zob. N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, 1072.

2.2. KONKORDAT Z BAWARIĄ

29 marca 1924 r. Stolica Apostolska zawarła konkordat z Bawarią²⁵. Był to jeden z czterech konkordatów zawartych przez Stolicę Apostolską z państwami niemieckimi²⁶.

Konkordat ten był zawarty w celu *trwałego i nowego uporządkowania położenia Kościoła katolickiego w Bawarii w sposób dostosowany do zmienionych okoliczności*²⁷. W czasie rozmów dotyczących zawarcia konkordatu Stolicę Apostolską reprezentował arcybiskup Eugenio Pacelli (1876–1958), nuncjusz apostolski w Republice Weimarskiej (późniejszy papież Pius XII)²⁸. Bawarię natomiast reprezentowali: Eugen von Knilling, minister spraw zagranicznych, Franz Mott, minister oświaty i kultu, a także Wilhelm Krausneck, minister finansów. Dokument podpisali Eugenio Pacelli i premier bawarski Heinrich Held²⁹. Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych nastąpiła natomiast 24 stycznia 1925 r. Również od tego dnia konkordat zaczął obowiązywać³⁰.

Konkordat gwarantował m.in. swobodne i publiczne wyznawanie religii katolickiej na terenie całego kraju (Bawarii). Kościół mógł wprawdzie wydawać zarządzenia i dekrety w ramach swoich kompetencji, ale państwo mogło ingerować w działalność Kościoła w przypadku, gdyby uznano, że treść owych zarządzeń i dekretów wykraczałaby znacznie poza ramy kompetencji kościelnych. Państwo było zobowiązane do udzielania dotacji Kościołowi. Poza tym duchowni, wykonujący swoje obowiązki, mieli zapewnioną opiekę ze strony państwa. Przy mianowaniu biskupów Stolica Apostolska miała swobodę, z kolei – w wypadku opróżnienia stolicy arcybiskupiej lub biskupiej – zainteresowane kapituły miały jej bezpośrednio przedstawić listę kandydatów³¹. Niezależnie od tej listy przedkładanej Stolicy Apostolskiej wszyscy biskupi bawarscy oraz kapituły, mieli co trzy lata przysyłać do Rzymu listy kandydatów na biskupów³². Z tych kandydatów Stolica Apostolska miała *swobodnie* dokonać wyboru kandydata na wakujące stanowisko. Takie działanie tak naprawdę ograniczało swobodę Stolicy Apostolskiej przy mianowaniu biskupów. Natomiast przy wyborze kanoników decyzję podejmował biskup, po wysłuchaniu zdania kapituły, a także kapituła, zgodnie z zachowaniem

²⁵ Bawaria liczyła ponad 7 mln mieszkańców, z czego 70% stanowili katolicy. Por. J. Wiślicki, *Konkordaty...*, dz.cyt., 60.

²⁶ Stolica Apostolska oprócz Bawarii zawarła jeszcze konkordat z: Prusami (1929 r.), Badenią (1932 r.), a także z III Rzeszą Niemiecką (1933 r.). Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 184–205.

²⁷ Wcześniejszy konkordat z Bawarią został zawarty 5 czerwca 1817 r. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 106–110.

²⁸ Sylwetkę Eugenia Pacellego można znaleźć chociażby w: Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań 1986, 136–172.

²⁹ Zob. Z. Zieliński, dz.cyt., 122.

³⁰ Zob. J. Wiślicki, *Konkordaty...*, dz.cyt., 60.

³¹ Por. S. Gąsior, dz.cyt., 42.

³² W 1817 r. na terenie Królestwa Bawarii znajdowały się dwie prowincje kościelne: Monachium–Freising (z diecezjami o następujących stolicach: Augsburg, Ratyzbona, Wurzburg) oraz Bamberg (z diecezjami o następujących stolicach: Passawa, Eichstadt, Spira). Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 107.

przepisów kanonu 177 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Z kolei prałatury miały być nadawane przez papieża³³. W przypadku mianowania proboszczów władze kościelne miały obowiązek przekazania personaliów kandydata władzom państwowym³⁴.

Konkordat bawarski nadawał zakonom i kongregacjom zakonnym osobowość prawną, które mogły być zakładane zgodnie z postanowieniami prawa kanonicznego. Poza tym mianowanie wykładowców wydziałów teologicznych, wydziałów filozoficzno-teologicznych szkół wyższych, a także nauczycieli religii w wyższych zakładach naukowych należało do państwa po wcześniejszym porozumieniu z biskupem diecezjalnym³⁵.

2.3. KONKORDAT Z POLSKĄ

10 lutego 1925 r. Stolica Apostolska zawarła konkordat z Polską. Tekst dokumentu został sporządzony w języku francuskim, co nie zadowalało rządu polskiego³⁶. Ze strony polskiej podpisy złożyli: Stanisław Grabski, pełnomocnik rządu, i Władysław Skrzyński, ambasador polski przy Stolicy Apostolskiej. Z kolei z ramienia Stolicy Apostolskiej – kardynał Pietro Gasparri, sekretarz stanu³⁷.

Katalog spraw regulowanych przez konkordat był spory. Mimo to nie uwzględniał pewnych spraw, jak chociażby: katolickich małżeństw i akt stanu cywilnego. W porównaniu z projektem, przygotowanym przez prof. Władysława Abrahama, zawarty konkordat wprowadził szereg zmian natury szczegółowej. Jednakże oba teksty nie różniły się między sobą, jeśli chodzi o podstawowe zasady oraz przewodnie myśli polityczne dokumentów³⁸.

Konkordat z Polską został ratyfikowany 30 maja 1925 r. Tego dnia: *Prezydent Rzeczypospolitej, Wojciechowski, wydał akt kontrasygnowany przez Prezesa Rady Ministrów, Władysława Grabskiego i Ministra Spraw Zagranicznych, Aleksandra Skrzyńskiego, w następujących wyrazach: Zaznajomiwszy się z powyższym konkordatem, uznaliśmy go i uznajemy za słuszny zarówno w całości, jak i każde zawarte w nim z postanowień. Oświadczamy, że jest przyjęty, ratyfikowany i zatwierdzony i przyrzekamy, że będzie niezmiennie zachowywany. Na dowód tego wydaliśmy akt niniejszy, opatrzony pieczęcią Rzeczypospolitej*³⁹.

³³ Por. tamże, 185.

³⁴ Por. S. Gąsior, dz.cyt., 42–43.

³⁵ Por. tamże, 43.

³⁶ Por. P. Łossowski, *Historia dyplomacji polskiej*, t. IV: 1918–1939, Warszawa 1995, 286.

³⁷ Warto w tym miejscu dodać, że obok tekstu konkordatu równolegle zostały podpisane dwa tajne porozumienia w formie wymiany not. W pierwszym z nich Kuria Rzymska zobowiązywała się do przestrzegania polskich interesów w Wolnym Mieście Gdańsku. Drugie natomiast dotyczyło gwarancji rządu polskiego odnośnie do nauki religii w języku ojczystym oraz spraw majątkowych Kościoła (między innymi: dzierżawy gruntów, czy rewindykacji budynków). Por. P. Łossowski, dz.cyt., 284

³⁸ Por. J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918–1939: (węzłowe zagadnienia)*, Warszawa 1967, s. 124–126.

³⁹ Zob. A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości: pamiętniki*, redakcja i opracowanie T. Krawczak, R. Świętek, Kraków 2000, 923.

Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych konkordatu między Polską a Stolicą Apostolską odbyła się 2 czerwca 1925 r. w Warszawie. Wspólny dokument dotyczący wymiany dokumentów ratyfikacyjnych został podpisany przez nuncjusza Lorenzo Lauriego, a także ministra Aleksandra Skrzyńskiego. Konkordat wszedł w życie po dwóch miesiącach od wymiany dokumentów ratyfikacyjnych⁴⁰. Jego ratyfikacja uwieńczyła podstawowe dzieło uregulowania sytuacji prawnej Kościoła Rzymskokatolickiego w odrodzonym państwie polskim. Warto przy tym nadmienić, że proces ten nie został w pełni zakończony, wiele bowiem postanowień konkordatu bez ich wykonania w wyniku wydania odpowiednich przepisów państwowych w praktyce nie obowiązywało. Dlatego też problem wykonania konkordatu stał się w następnych latach głównym przedmiotem stosunków między Kościołem katolickim a państwem polskim⁴¹.

Na sam koniec należy zaznaczyć, że konkordat polski obowiązywał do 12 września 1945 r., gdy zerwany został jednostronnie przez komunistyczne władze powojennej Polski⁴².

2.4. KONKORDAT Z RUMUNIĄ

10 maja 1927 r. Stolica Apostolska zawarła konkordat z Rumunią. W kraju tym większość stanowili prawosławni⁴³. Katolicy, będący w mniejszości, byli rozbićci na dwa obrządku: bizantyjski i łaciński⁴⁴.

Od 1920 r. prowadzone były obustronne pertraktacje między Stolicą Apostolską a Rumunią, w celu unormowania stosunków między Kościołem a państwem oraz zawarcia konkordatu⁴⁵. Stronę rumuńską reprezentował Vasile Goldiș, a papieża kardynał Pietro Gasparri⁴⁶. Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych nastąpiła w Rzymie 7 lipca 1929 r.⁴⁷

⁴⁰ Por. S. Gąsior, dz.cyt., 49–50; K. Kłosiński, *Władysław Grabski a konkordat ze Stolicą Apostolską*, w: *Władysław Grabski. Uczony i mąż stanu*, red. J. Konefał, S. Wójcik, Lublin 2005, s. 92–93.

⁴¹ Por. J. Osuchowski, dz.cyt., 122–123.

⁴² Na temat przyczyn zerwania konkordatu można chociażby przeczytać w: K. Szwarzenberg-Czerny, *Problem polskiego konkordatu*, Warszawa 1948, 4–14.

⁴³ W 1925 r. Rumunię zamieszkiwało 17 500 000 ludności, z czego 11 603 000 stanowili prawosławni, 1 365 000 – katolicy obrządku bizantyjskiego, 1 230 000 – katolicy obrządku łacińskiego, 1 204 000 – protestanci, a żydzi – 900 000. Por. M. Banaszak, dz.cyt., 140.

⁴⁴ W 1919 r. Kościół katolicki obrządku bizantyjskiego (Kościół unicki) został uznany, obok Kościoła prawosławnego, za Kościół narodowy. Zostały mu wtedy przyznane równe prawa z Kościołem prawosławnym. Konstytucja z 1923 r. zatwierdziła tę decyzję, zaznaczając jednak, że Kościół prawosławny, jako Kościół „dominujący”, ma pierwszeństwo przed Kościołem unickim. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 223.

⁴⁵ W tym samym roku rząd rumuński nawiązał stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską, ustanawiając przy tym posła pełnomocnego przy Stolicy Apostolskiej, przyjmując także nuncjusza w Bukareszcie. Zob. M. Banaszak, tamże.

⁴⁶ Por. T. Włodarczyk, dz.cyt.

⁴⁷ Warto w tym miejscu dodać, że negocjacje dotyczące zawarcia konkordatu trwały dosyć długo. Przyczyniły się do tego gwałtowne polemiki w prasie rumuńskiej, która zaznaczała, że konstytucja państwa uznawała za panującą religię prawosławną. Na opóźnienie ratyfikacji wpłynęły przyczyny polityczne, a także opór ze strony duchowieństwa prawosławnego. Por. M. Banaszak, dz.cyt., T. Włodarczyk, dz.cyt., 228.

Konkordat przyznawał Kościołowi katolickiemu prawa publiczne, a także swobodę kultu na terenie całego państwa. Jego postanowienia dotyczyły wiernych wszystkich obrządków katolickich: rzymskokatolickiego, bizantyjskiego (unickiego) i ormiańskokatolickiego (unickiego). Biskupi otrzymali godność senatorów królestwa. Poza tym mogli swobodnie kontaktować się ze Stolicą Apostolską w sprawach duchowych i kościelnych, podobnie zresztą jak duchowni i wierni⁴⁸. Ponadto zapewniono biskupom swobodę przy zakładaniu parafii i budowie kościołów⁴⁹.

Konkordat regulował również podział administracyjny Kościoła katolickiego na terenie Rumunii, dostosowując granice diecezji do granic państwa. W Bukareszcie została utworzona metropolia łacińska, której podlegały następujące biskupstwa: Alba Iulia, Jassy, Satu Mare i Timisoara. W Fagaras powstała metropolia obrządku bizantyjskiego, obejmująca unickie biskupstwa: Cluj–Gherla, Gran Varadino, Lugoj i Maramures⁵⁰. W Cluj ustanowiono administrację apostolską dla katolików obrządku ormiańskiego⁵¹. Konkordat stanowił również, że żadna część Rumunii nie miała podlegać biskupowi rezydującemu poza granicami państwa, tak samo jak żadna rumuńska diecezja nie mogła mieć jurysdykcji nad wiernymi zamieszkującymi poza granicami kraju (art. 3 konkordatu rumuńskiego)⁵².

Konkordat rumuński obowiązywał jeszcze kilkanaście miesięcy po zakończeniu II wojny światowej⁵³. Ustawa o ustroju wyznań religijnych z 4 sierpnia 1948 r. uchylała wszelkie postanowienia z nią sprzeczne, a także jednostronnie uznawała konkordat, a także oparte na nim układy za nieważne⁵⁴.

2.5. KONKORDAT Z LITWĄ

Kolejnym państwem, z którym Stolica Apostolska zawarła konkordat, była Litwa. Poprzedzony długimi pertraktacjami, konkordat został podpisany 27 sierpnia 1927 r. Miało na to niewątpliwie wpływać zawarcie konkordatu z Polską w 1925 r., utworzenie metropolii wileńskiej, zmuszenie do rezygnacji arcybiskupa Jana Matulewicza (1871–1927) i mianowanie na jego miejsce arcybiskupa Jana Cieplaka⁵⁵.

⁴⁸ Komunikowanie się ze Stolicą Apostolską było ograniczone. Dotyczyło tylko i wyłącznie *spraw duchowych i kościelnych*. Wszelkie wykroczenia poza tę dziedzinę mogły powodować ograniczenia w komunikowaniu się ze Stolicą Apostolską. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 224.

⁴⁹ Por. M. Banaszak, dz.cyt.

⁵⁰ Rezydencja metropolity obrządku bizantyjskiego mieściła się w Blaj. Zob. tamże.

⁵¹ Zob. tamże.

⁵² Por. T. Włodarczyk, dz.cyt.

⁵³ Po II wojnie światowej władzę w kraju przejęli komuniści, którzy nie nawiązali stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską. W powojennej Rumunii ogłoszono wprowadzenie wolności religii i wydano prawo o spełnianiu kultu, jednakże przystąpiono do niszczenia Kościoła katolickiego, a także Cerkwi prawosławnej. Zob. M. Banaszak, dz.cyt., 40–41.

⁵⁴ Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 229.

⁵⁵ Na mocy Bulli Piusa XI *Vixdum Poloniae unitas* z 28 października 1925 r., regulującej nowy podział Kościoła katolickiego w Polsce, została utworzona metropolia wileńska. Litwini uznali to za wrogi posunięcie ze strony Stolicy Apostolskiej. Pius XI, chcąc załagodzić zaistniałą sytuację, wydał 4 kwietnia 1926 r., bez uprzedniej konsultacji z rządem litewskim bullę cyrkumskrypcyjną *Lituanorum*

Na czele delegacji litewskiej stał Augustinas Valdemaras (1883–1946), premier, a także minister spraw zagranicznych Litwy, jako reprezentant prezydenta Republiki Litewskiej Antonasa Smetony. Piusa XI reprezentował kardynał Pietro Gasparri. 20 października 1927 r. konkordat ratyfikował prezydent Litwy, a papież Pius XI uczynił to 8 grudnia tegoż roku. Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych nastąpiła 10 grudnia 1927 r. w Watykanie⁵⁶.

Pertraktacje w sprawie podpisania konkordatu litewskiego były prowadzone w okresie, gdy w tym kraju decydujący wpływ na rząd wywierała chrześcijańska demokracja (chadecja). Mimo iż 17 grudnia 1926 r. została odsunięta od rządu, konkordat został podpisany⁵⁷. Wyłoniły się jednak poważne trudności interpretacyjne, które doprowadziły nawet do usunięcia 5 maja 1931 r. nuncjusza Antonio Zecchiniego (1864–1935)⁵⁸.

Zgodnie z ustaleniami zawartymi w konkordacie, Kościół katolicki zyskał pełną wolność w wypełnianiu swych obowiązków, zgodnie z *prawem Bożym i postanowieniami prawa kanonicznego*. Duchowni, a także wierni mogli swobodnie i bezpośrednio komunikować się ze Stolicą Apostolską. Ponadto biskupom w wykonywaniu czynności urzędowych przysługiwało prawo swobodnego i bezpośredniego kontaktowania się z kapłanami i wiernymi oraz prawo *publikowania w ten sposób* różnego rodzaju instrukcji, zarządzeń i listów pasterskich. Państwo, na mocy konkordatu, było zobowiązane do udzielania Kościołowi szeroko pojętej pomocy w sprawach czysto kościelnych. Wszyscy duchowni zostali zwolnieni ze służby wojskowej i to nawet w przypadku powszechnej mobilizacji⁵⁹.

Konkordat litewski, tak jak i inne konkordaty dwudziestolecia międzywojennego, zaznaczał, że prawo mianowania biskupów należało do kompetencji Stolicy Apostolskiej. Natomiast w przypadku mianowania arcybiskupa, biskupa diecezjalnego, a także koadiutora z prawem następstwa prezydent republiki, ze względów natury politycznej, miał prawo wglądu w sylwetkę kandydata⁶⁰.

gente erygującą prowincję kościelną Kowno, w skład której miały wchodzić diecezje: Telsze, razem z prałaturą Kłajpeda (ustanowioną dla zajętego przez Litwę okręgu Kłajpeda), Poniewież, Wiłkowyszki i Koszedary. Papież zaznaczył we wstępie bulli, że jej celem jest nie tylko *silniejsze podkreślenie znaczenia religii katolickiej*, ale również *przyczynienie się do pomyślności państwa*. Dość istotne w tej sprawie było wyraźne uznanie granic państwowych Republiki Litewskiej i dostosowanie do nich granic nowo utworzonej prowincji kościelnej. Wykonawcą bulli był Jan Matulewicz, który został równocześnie mianowany wizytatorem apostolskim dla całej Litwy. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 212–213. O projektach zmian w organizacji metropolitalnej i diecezjalnej w Polsce, w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości można przeczytać w: B. Kumor, *Projekty zmian w organizacji metropolitalnej i diecezjalnej w Polsce (1918–1925)*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1981, 53–62.

⁵⁶ Zob. J. Sobczak, *Wpływ Władysława Grabskiego na kształt konkordatu między Stolicą Apostolską a Republiką Litewską z 1927 roku*, w: *Władysław Grabski. Uczony i mąż stanu*, red. J. Konefał, S. Wójcik, Lublin 2005, 89.

⁵⁷ Podobna sytuacja wystąpiła w Polsce, kiedy w maju 1926 r. rządy przejęła sanacja.

⁵⁸ W 1937 r. zostały przywrócone normalne stosunki pomiędzy Litwą a Stolicą Apostolską. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 219.

⁵⁹ Por. tamże, 213–215.

⁶⁰ Por. tamże, 216.

Konkordat przyznawał Kościołowi maksymalne uprawnienia w zakresie szkolnictwa i wychowania młodzieży, identyczne z tymi, jakie zawierał Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 1381)⁶¹. Poza tym duchowni zostali uprawnieni do prowadzenia rejestrów urodzin, chrztów, ślubów i zgonów, które miały mieć znaczenie cywilnoprawne. Oznaczało to, że księża mieli pełnić obowiązki urzędników stanu cywilnego. Tym samym małżeństwa zawarte zgodnie z przepisami prawa kanonicznego uzyskały cywilne skutki prawne. Konkordat przyznawał małżeństwu katolickiemu skutki cywilne nie dlatego, jakoby było zawarte zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, ale dlatego, że będąc takim, jednocześnie było zawierane przed duchownym, który był jednocześnie urzędnikiem stanu cywilnego⁶².

Analiza konkordatu litewskiego pozwala zauważyć, że był on wzorowany na konkordacie polskim⁶³. W polskiej opinii publicznej panowało przekonanie, że konkordat litewski zapewniał Kościołowi katolickiemu lepsze położenie od tego, które przewidywał konkordat polski⁶⁴.

Konkordat litewski przestał obowiązywać w 1940 r., podobnie jak konkordat lotewski⁶⁵.

2.6. KONKORDAT Z PORTUGALIA, WŁOCHAMI I PRUSAMI. TRAKTATY LATERAŃSKIE

Do konkordatów zawartych w tym czasie J. Wiślicki zalicza jeszcze konkordat z Portugalią, zawarty 15 kwietnia 1928 r., a ratyfikowany 3 maja. Konkordat ten miał regulować prawo patronatu w krajach zamorskich, należących do Portugalii, a także sposób przedstawiania kandydatów na biskupów przez prezydenta Portugalii⁶⁶.

W 1929 r. Stolica Apostolska zawarła aż dwa konkordaty: 11 lutego z Włochami i 14 kwietnia z Prusami. W przypadku Włoch, oprócz konkordatu Stolica Apostolska zawarła także układ finansowy, a także traktaty laterańskie, które ostatecznie regulowały tzw. *kwestię rzymską*⁶⁷. Zawarcie konkordatu było możliwe

⁶¹ Kanon ten stwierdzał: *Wychowanie religijne młodzieży w szkołach jakiegokolwiek stopnia podlega władzy i nadzorowi Kościoła*. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 216.

⁶² Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 217.

⁶³ O wpływie Władysława Grabskiego na kształt konkordatu litewskiego można przeczytać w: J. Sobczak, dz.cyt., 85–90.

⁶⁴ Zob. J. Sobczak, dz.cyt., 90.

⁶⁵ Konkordat litewski został zerwany 1 lipca 1940 r. Zob. M. Banaszak, dz.cyt., 407; N. Davies, dz.cyt., 1072.

⁶⁶ T. Włodarczyk traktuje ten układ jako konwencję, nie zaś jako konkordat. Warto nadmienić, iż spis konkordatów powstał w oparciu o pracę T. Włodarczyka. Zob. J. Wiślicki, *Konkordaty...*, dz.cyt., 63; T. Włodarczyk, dz.cyt., 307.

⁶⁷ Układ finansowy stanowił rekompensatę dla Stolicy Apostolskiej za straty materialne poniesione w związku z likwidacją Państwa Kościelnego. Na mocy postanowień tego układu państwo włoskie było zobowiązane do wypłacenia Stolicy Apostolskiej jednorazowej dotacji w wysokości 750 mln lirów włoskich w gotówce, a także 1 mld lirów w pięcioprocentowych obligacjach włoskiej pożyczki państwowej, opiewającej na posiadacza, co stanowiło 85 500 000 lirów rocznego dochodu. Stolica Apostolska przystała na takie rozwiązanie, rezygnując z jakichkolwiek pretensji finansowych

dopiero w sytuacji, gdy zarówno Stolica Apostolska, jak i Włochy uznawały się wzajemnie⁶⁸.

Wstępny projekt konkordatu został opracowany już w lutym 1927 r. We wrześniu 1928 r. przedłożono go stronie państwowej i kościelnej, a już pod koniec roku rozpoczęto oficjalne pertraktacje. Dokument podpisał sekretarz stanu kardynał Pietro Gasparri oraz premier Włoch Benito Mussolini⁶⁹.

Konkordat włoski, regulujący stosunki religijne i kościelne we Włoszech, zapewniał Kościołowi katolickiemu swobodne wykonywanie władzy duchowej a także swobodne i publiczne wykonywanie kultu oraz jurysdykcji w sprawach kościelnych⁷⁰. Poza tym uznawał religię katolicką za wyznanie narodu i państwa. Zaznaczał również, że całe ustawodawstwo państwowe miało być zgodne z prawem kanonicznym⁷¹.

Arcybiskupi i biskupi, na mocy postanowień konkordatu, mieli być mianowani przez papieża, przy czym o ich kandydaturze musiał być poinformowany rząd. Byli ono zobowiązani do złożenia przysięgi wierności względem króla i państwa⁷². Ponadto mieli pełną swobodę kontaktów ze Stolicą Apostolską i publikacji prasowych. Podobne uprawnienia zyskiwali także wszyscy duchowni (art. 2 konkordatu). Klerycy po wyższych święceniach, a także zakonnicy po złożeniu ślubów zakonnych zostali zwolnieni od obowiązkowej służby wojskowej, ale z wyjątkiem powszechnej mobilizacji⁷³. W tym czasie księża mieli obowiązek służby wojskowej, w stroju duchownym, w charakterze kapelanów. Inni duchowni – klerycy i zakonnicy – mieli pełnić obowiązki sanitariuszów. Ze służby wojskowej byli wtedy zwolnieni duchowni zatrudnieni w duszpasterstwie. Za takich konkordat uważał wszystkich: ordynariuszy, proboszczów, a także ich zastępców, koadiutorów, wikariuszy oraz innych księży pełniących obowiązki rektorów kościołów dostępnych dla wiernych (art. 3 konkordatu)⁷⁴.

Konkordat postanawiał dostosowanie granic diecezji do prowincji państwowych, a także redukcję liczby diecezji i parafii⁷⁵. W tym celu miały zostać powołane komisje mieszane. Artykuł 16 konkordatu stwierdzał, że żadna część Włoch nie miała podlegać biskupowi, którego siedziba znajdowałaby się w innym kraju, jak również żadna diecezja włoska nie miała obejmować terenów znajdujących się w granicach innego państwa⁷⁶.

względem państwa włoskiego. Z kolei traktaty laterańskie uznawały m.in. suwerenność Stolicy Apostolskiej na forum międzynarodowym jako cechę, która zgodnie z tradycją oraz jej posłannictwem międzynarodowym, przynależała jej „z natury”, a także ustanawiały nowe państwo: Państwo Watykańskie – Citta del Vaticano, obejmujące obszar 44 ha. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 167–173. Więcej na temat zawarcia układów z Włochami można przeczytać w: M. Vaussard, *Koniec władzy świeckiej papieży*, Warszawa 1967, 172–190; Z. Zieliński, dz.cyt., 107–111.

⁶⁸ Zob. T. Włodarczyk, dz.cyt., 173.

⁶⁹ Zob. tamże, 165–166.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. Z. Zieliński, dz.cyt., 110.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. B. Kumor, dz.cyt., 161.

⁷⁴ Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 174.

⁷⁵ Por. B. Kumor, dz.cyt., 161.

⁷⁶ Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 175.

Warto zaznaczyć, że niektóre postanowienia konkordatu nie dotyczyły Rzymu, a także biskupstw podmiejskich. Chodziło o przepisy dotyczące: rewizji granic i redukcji jednostek kościelnych, rządowego prawa wglądu przy mianowaniu arcybiskupów i biskupów, przysięgi wierności, obsadzania beneficjów proboszczowskich uzależnionego od zgody rządu, a także konieczności posiadania obywatelstwa włoskiego. Na takie ustalenia wpływał m.in. międzynarodowy charakter Kościoła katolickiego, a także fakt, że biskup Rzymu był jednocześnie papieżem oraz suwerenem Państwa Watykańskiego⁷⁷.

Konkordat przyznawał również skutki cywilnoprawne małżeństwu zawartemu zgodnie z prawem kanonicznym. Oznaczało to, że każde małżeństwo zawarte zgodnie z przepisami prawa kanonicznego (tak zwane małżeństwo konkordatowe) zyskiwało automatycznie wszelkie skutki cywilnoprawne przewidziane dla małżeństwa przez prawo państwowe. Warto w tym miejscu dodać, iż duchowni nie byli urzędnikami stanu cywilnego, jak w przypadku konkordatu litewskiego⁷⁸.

W zamian za zawarcie konkordatu państwo włoskie zobowiązywało duchownych do zaprzestania jakiegokolwiek działalności politycznej, by w ten sposób zmniejszyć wpływ Kościoła na życie publiczne⁷⁹.

Z chwilą wymiany dokumentów ratyfikacyjnych między Stolicą Apostolską a Włochami konkordat, a także traktat laterański stały się wewnętrznym prawem włoskim⁸⁰.

Konkordat z Prusami, pierwszy po zawarciu traktatów laterańskich, dostosowywał prawne położenie Kościoła katolickiego stosownie do zmienionych okoliczności⁸¹. Pod wieloma względami przypominał tekst konkordatu bawarskiego.

Jednym z postanowień konkordatu pruskiego było podniesienie stolicy biskupiej we Wrocławiu do rangi stolicy metropolitalnej, podlegającej dotychczas bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. W skład nowej metropolii, oprócz archidiecezji wrocławskiej, miały wejść jeszcze diecezje: warmińska, berlińska a także prałatura pilska⁸². Do rangi metropolii podniesiono również diecezję Paderborn (art. 2, pkt 4).

Państwo pruskie zapewniało religii katolickiej wolność wyznania i praktykowania, a także opiekę prawną (art. 1)⁸³. Poza tym władze państwowe miały *dokonywać prezentacji* (kandydatów na proboszczów) *na podstawie tak zwanego patronatu państwowego, po uprzednim porozumieniu się z biskupem diecezjalnym lub prałatem niezależnym, w oparciu o uwzględnione wspólnie instrukcje* (art. 11)⁸⁴.

⁷⁷ Por. tamże, 176.

⁷⁸ Por. tamże, 179, 217.

⁷⁹ Zob. Z. Zieliński, dz.cyt. 110–111.

⁸⁰ Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 181.

⁸¹ Wcześniejszym dokumentem regulującym sytuację Kościoła katolickiego w Prusach była Bulla *De salute animarum* wydana 16 lipca 1821 r. przez Piusa VII. Zob. T. Włodarczyk, dz.cyt., 114–115.

⁸² Do czasu zawarcia konkordatu diecezja warmińska podlegała bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Diecezja berlińska, utworzona na mocy konkordatu, stanowiła wcześniej okręg podległy biskupowi wrocławskiemu. Natomiast prałatura w Pile została utworzona z części zachodnich terytoriów archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, a także diecezji chełmińskiej, będących w granicach państwa pruskiego, administrowanych dotychczas przez administratora apostolskiego. Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 190–192.

⁸³ Por. tamże, 190.

⁸⁴ Zob. tamże, 193.

Konkordat całkowicie pomijał postanowienia dotyczące uregulowania spraw szkolnych i nauki religii, pomimo wyraźnego w tym względzie stanowiska Stolicy Apostolskiej. Postanowienia te, zdaniem rządu, mogłyby utrudnić zawarcie konkordatu. Sprawy te miały zostać uregulowane w konkordacie z Rzeszą Niemiecką⁸⁵. Jednakże konstytucja niemiecka umożliwiała katolikom zakładanie własnych szkół i organizowanie nauczania religii w szkołach⁸⁶.

Konkordat pruski przestał obowiązywać w 1945 r., z chwilą likwidacji państwa pruskiego⁸⁷.

3. ZAKOŃCZENIE

Analiza treści konkordatów zawartych w latach dwudziestych XX w. pozwala zauważyć dla nich wiele cech wspólnych, ale także różnic, wynikających chociażby z tradycji wzajemnych stosunków między poszczególnym państwem a Stolicą Apostolską, aktualnych stosunków politycznych, jak również ze zmian w polityce Stolicy Apostolskiej⁸⁸.

W latach trzydziestych zostały jeszcze zawarte konkordaty z Badenią – 12 października 1932 r., Austrią – 5 czerwca 1933 r., III Rzeszą Niemiecką – 20 lipca 1933 r., a także Jugosławią – 25 lipca 1935 r.⁸⁹. Konkordat zawarty z Rzeszą był pierwszym układem międzynarodowym zawartym przez Adolfa Hitlera (1889–1945)⁹⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 4: *Czasy najnowsze 1914–1978*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1992.
- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. z ang. E. Muskat-Tabakowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1998.
- Gąsior S., *Regulacja stosunków pomiędzy Kościołem a państwem w konkordatach polskich z 1925 i 1993 roku. Studium porównawcze*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2000.
- Historia dyplomacji polskiej*, t. IV: *1918–1939*, red. P. Lossowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995.
- Kakowski A., *Z niewoli do niepodległości: pamiątniki*, red. i oprac. T. Krawczak, R. Świętek, Kraków: Wydawnictwo Platon 2000.
- Kłosiński K., *Władysław Grabski a konkordat ze Stolicą Apostolską*, w: *Władysław Grabski. Uczony i mąż stanu*, red. J. Konefał, S. Wójcik, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2005.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, cz. 8: *Czasy współczesne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996.
- Kumor B., *Projekty zmian w organizacji metropolitalnej i diecezjalnej w Polsce (1918–1925)*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Zieliński Z., Wilk S., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1981.

⁸⁵ Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 194.

⁸⁶ Zob. Z. Zieliński, dz.cyt., 122.

⁸⁷ Zob. N. Davies, dz.cyt., 1128.

⁸⁸ Por. J. Wisłocki, dz.cyt., 68.

⁸⁹ Por. T. Włodarczyk, dz.cyt., 194, 195, 229, 237.

⁹⁰ Por. W. Mysłek, dz.cyt., 24. Artykuł jest przeredagowanym fragmentem pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem bp. prof. dra hab. Jana Kopca na seminarium naukowym z historii Kościoła.

- Mysiek W., *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939. Zarys historyczny*, Warszawa: Książka i Wiedza 1966.
- Osuchowski J., *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918–1939: (węzłowe zagadnienia)*, Warszawa: Książka i Wiedza 1967.
- Pałyga E.J., *Polsko-watykańskie stosunki dyplomatyczne. Od zarania II Rzeczypospolitej do pontyfikatu papieża – Polaka*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych 1988.
- Sobczak J., *Wpływ Władysława Grabskiego na kształt konkordatu między Stolicą Apostolską a Republiką Litewską z 1927 roku*, w: *Władysław Grabski. Uczony i mąż stanu*, red. J. Konefał, S. Wójcik, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2005.
- Vaussard M., *Koniec władzy świeckiej papieża*, tłum. z fr. R. Szadaj, Warszawa: PAX 1967.
- Wisłocki J., *Konkordat polski z 1925 roku. Zagadnienia prawno-polityczne*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1977.
- Wiślicki J., *Kardynał Piotr Gasparri. Kartka z życia Kościoła katolickiego*, Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej 1935.
- Wiślicki J., *Konkordaty*, w: *Ojciec Święty Pius XI i jego pontyfikat*, red. A. Szymański, Lublin: Drukarnia Państwowa w Lublinie 1929.
- Włodarczyk T., *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1974.

CONCORDAT POLICY OF POPE PIUS XI IN THE 1920S.

Summary

Pope Benedict XV's activities which were meant to settle the relations between the Catholic Church and other states after the First World War were continued by his successor Pius XI. It was obvious for him due to attitudes radicalization in some European countries, where totalitarian systems were formed and which strived to subdue everything and everyone to the regime. The Pope saw this threat in the Soviet Union which was hostile to any religion. The Pope wanted to establish diplomatic relations with the Soviet Union neighboring states and in this way to stop the spread of communism in European countries where revolutionary atmosphere was present and stirred up. He wanted to protect the faithful of the Church from being pushed to the margins of social life. Good examples of this papal policy are concordats with Latvia, Poland, Romania and Lithuania. Those concordats generally survived till the beginning of the Second World War and till its end.

Key words: concordat, Pope Pius XI

Nota o Autorze

Ksiądz **Mateusz BATÓG** – prezbiter diecezji gliwickiej, magister teologii z zakresu historii Kościoła, licencjat kanoniczny teologii, doktorant IV roku patrologii KUL; przygotowuje pracę doktorską pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Mariusza Szrama (Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Instytut Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego KUL) poświęconą zagadnieniu obowiązków duchownych na podstawie orzeczeń dokumentów synodalnych zachodnich prowincji Cesarstwa Rzymskiego w IV i V w.

Kontakt e-mail: mateuszbatog1985@gmail.com

KS. WALDEMAR BARTOCHA

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

LITURGIA „ZMEDIATYZOWANA” W ŚWIETLE DYREKTORIUM KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI W SPRAWIE CELEBRACJI MSZY ŚWIĘTEJ TRANSMITOWANEJ PRZEZ TELEWIZJĘ

Słowa kluczowe: Msza święta, mediatyzacja, telewizja, transmisja, liturgia słowa, liturgia eucharystyczna

1. Wstęp. 2. Natura liturgii według *Dyrektorium*. 3. Natura telewizji i specyfika języka telewizyjnego. 4. Liturgia w przekazie telewizyjnym. 5. Pastoralny walor transmisji Mszy świętych. 6. Podsumowanie

1. WSTĘP

Konferencja Episkopatu Polski podczas 375. Zebrania Plenarnego, które odbyło się w Warszawie 13–14 marca 2017 r., zatwierdziła przygotowane przez Zespół Programowy Konferencji Episkopatu Polski ds. Telewizyjnych Transmisji Mszy Świętych *Dyrektorium w sprawie celebracji Mszy świętej transmitowanej przez telewizję*¹. Genezy dokumentu należy upatrywać w trosce Kościoła „o ewangelizację przez piękno liturgii w sytuacji, jaką stwarza transmisja telewizyjna”². Drugim argumentem przemawiającym za potrzebą opracowania dyrektorium były względy natury praktycznej, czyli gotowość okazania pomocy tym wszystkim, którzy z racji pełnionych funkcji i zawodu czynnie angażują się w transmisje Mszy świętych w telewizji³. Celem artykułu jest prezentacja głównych założeń wspomnianego dokumentu, a przede wszystkim udzielenie odpowiedzi na pytanie o różnicę, jaka istnieje pomiędzy

¹ Por. Uchwała nr 2/375/2017 Konferencji Episkopatu Polski z 14 marca 2017 r. w sprawie zatwierdzenia *Dyrektorium w sprawie celebracji Mszy Świętej transmitowanej przez telewizję*, w: Akta Konferencji Episkopatu Polski 29 (2017), 47.

² *Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy Świętej transmitowanej przez telewizję*, w: Akta Konferencji Episkopatu Polski, dz.cyt., 48 (dalej: DMŚTT). Por. DMŚTT, 48.

³ Por. tamże, 48.

bezpośrednim uczestnictwem w Eucharystii a oglądaniem Mszy świętej w telewizji i wskazanie na implikacje pastoralne wynikające z tego faktu⁴.

2. NATURA LITURGII WEDŁUG *DYREKTORIUM*

W *Dyrektorium* definiuje się celebrację liturgiczną jako „zbawcze działanie Trójjedynego Boga, zmierzające do uświęcenia człowieka, który ubogacony łaską staje się zdolny do uwielbienia Go w akcie kultu”⁵. W tak sformułowanej definicji odnaleźć można nowe akcenty, jakie do nauki o naturze liturgii i jej miejscu w życiu eklesjalnym wniósł *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Odwołując się do etymologii starożytnego terminu „leitourgia”, *Katechizm* podkreśla, iż liturgia jest uczestnictwem Ludu Bożego w dziele samego Boga⁶. W ujęciu katechizмовym liturgię opisuje się w kontekście historiozbawczym przy zastosowaniu biblijnego pojęcia „błogosławieństwa”, które oznacza przede wszystkim działanie Boga Ojca, Jego słowo i czyn, dające życie⁷. Stąd też w *Dyrektorium* podkreśla się, iż pamięć o wymiarze nadprzyrodzonym liturgii powinna towarzyszyć wszystkim, którzy troszczą się o *ars celebrandi*, a w konsekwencji także o jej transmisję⁸.

Dyrektorium, ukazując liturgię jako „formę działania Chrystusa i hierarchicznie zorganizowanego Kościoła [...], w którym On żyje i działa”, odwołuje się również do jej soborowej „opisowej” definicji zawartej w Konstytucji *Sacrosanctum concilium*⁹. Liturgia w ujęciu soborowym jest wypełnianiem kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa i ma podwójny cel: uświęcenie człowieka i pełny kult publiczny¹⁰. Realizacja wspomnianego celu dokonuje się poprzez dostrzegalne znaki, które nadają liturgii wymiaru sakramentalnego, to znaczy zawierają i objawiają obecność Chrystusa oraz tajemnicę celebrowaną przez Kościół¹¹. Użycie znaków materialnych, które są postrzegalne, ułatwia człowiekowi uczestnictwo w zbawczym dialogu z Bogiem, czyli w procesie komunikacji bosko-ludzkiej¹². Stają się one ze swej natury w kontek-

⁴ Warto zauważyć, iż do postulatów sformułowanych w *Dyrektorium* odnosi się w swoim artykule Maciej Małucha przy omawianiu transmisji Mszy Świętych w *live streamingu* w Internecie (*Live streaming* polega na transmitowaniu w czasie rzeczywistym treści video w Internecie), ponieważ transmisje internetowe Mszy Świętych są w swojej strukturze podobne do transmisji telewizyjnych. Bazując na wskazaniach DMŚTT autor ten podaje wybrane propozycje, które mogłyby zostać wprowadzone w przyszłości do dokumentu regulującego kwestię transmisji Mszy Świętych przez Internet w Polsce, o ile taki dokument powstanie. Por. M. Małucha, *Transmisje Mszy Świętych w live streamingu w Internecie. Analiza możliwości, postulaty i propozycje*, *Seminare* 40 (2019), nr 1, 44–45.

⁵ DMŚTT, nr 1, 48.

⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum – Poznań 2012, nr 1069 (dalej: KKK).

⁷ Por. KKK 1079–1083.

⁸ Por. DMŚTT, nr 4, 48.

⁹ DMŚTT, nr 1, 48.

¹⁰ Por. *Konstytucja o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski* (nowe tłumaczenie), Pallottinum – Poznań 2012, nr 7 (dalej: KL).

¹¹ Por. A.J. Chupungco, *Nozione di liturgia*, w: A.J. Chupungco, *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia*, t. I: *Introduzione alla liturgia*, Casale Monferrato 2003³, 20.

¹² Por. DMŚTT, nr 2, 48.

ście liturgiczno-celebracyjny swoim pasem transmisyjnym łaski Bożej. Dzięki znakom – jak trafnie zauważa Jacek Nowak – „chrześcijanin wchodzi w zbawcze wydarzenie i ma razem z Chrystusem to wydarzenie prowadzić w świecie”¹³.

Należy zatem rację przyznać Juliánowi Lópezowi Martínowi, który omawiając szczegółowo poszczególne komponenty ściśle teologicznej soborowej definicji liturgii, dochodzi do konkluzji, iż liturgię można zdefiniować „jako uświęcającą i kultyczną funkcję Kościoła Oblubienicy i ciała kapłańskiego Słowa Wcielonego, aby w czasie kontynuować dzieło Chrystusa, poprzez znaki, które będą je uobecniały aż do Jego przyjścia”¹⁴. W swojej narracji wspomniany autor, uwypuklając elementy antropologiczne w soborowym ujęciu liturgii, funkcję znaków widzialnych – słów, gestów, symboli, elementów naturalnych, przedmiotów, przestrzeni i czasu ukazuje w ścisłej zależności od tajemnicy Wcielenia. Odwołując się do numeru 2 i 13 *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, stwierdza, iż Wcielenie stanowi skuteczną formę obecności boskości w historii, manifestuje się ono w gestach i słowach liturgii, które zachowując swoje biblijne znaczenie, stają się przedłużeniem na ziemi człowieczeństwa Syna Bożego¹⁵. W analogiczny sposób Salvatore Marsili ujmując kwestię relacji znaku liturgicznego z tajemnicą Wcielenia. Jego zdaniem, „rzeczywistość” znaków liturgicznych ma bezpośredni związek z „rzeczywistością”, którą Słowo przyjęło w Misterium Wcielenia. Zmierzają one bowiem do urzeczywistnienia się Słowa „w czasie Kościoła – Ciała żyjącego Chrystusa”. W ten sposób znaki stają się same w sobie ciągłą inkarnacją Słowa w tym celu, aby czynić obecne w sposób permanentny i trwałe „wydarzenie” Chrystusa. W analogiczny sposób jak czynny wcielonego Syna Bożego były znakami, to znaczy czynami Bożymi wyrażającymi wolę zbawienia wiecznie istniejącą w Bogu i objawioną w Kyriosie, tak czynności liturgiczne na poziomie obrzędowym są znakami, w których manifestuje się i realizuje dzieło zbawienia dokonane w Chrystusie¹⁶.

Dyrektorium odwołuje się również do kryterium podziału znaków materialnych stosowanych w liturgii ze względu na źródło ich pochodzenia¹⁷, o którym jest mowa w KL 33: „widzialne znaki, jakimi posługuje się liturgia na oznaczenie niewidzialnych rzeczywistości Bożych, zostały wybrane przez Chrystusa lub przez Kościół”. W tym kontekście można zatem mówić o chrystycznej i eklezyjalnej genezie znaków, które stają się podstawą do pogłębienia i wyrażenia wiary człowieka.

¹³ J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii w świetle Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, Poznań: Pallottinum 1999, 135.

¹⁴ J. López Martín, *La liturgia de la Iglesia*, Madrid 2009², 46: „En síntesis, la liturgia se puede definir como la función santificadora y cultural de la Iglesia, esposa y cuerpo sacerdotal del Verbo encarnado, para continuar en el tiempo la obra de Cristo por medio de los signos que lo hacen presente hasta su venida”.

¹⁵ Por. tamże, 45.

¹⁶ S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*, w: *Anàmnesis*, ed. A.J. Chupungco, t. I: *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, ed. B. Neunheuser, S. Marsili et al., Genova–Milano 1979², 104.

¹⁷ Por. DMŚTT, nr 2, 48: „Jedne z nich są takie z ustanowienia Chrystusa, inne zaś z ustanowienia Kościoła”.

W *Dyrektorium* podkreśla się, iż znaki konstytuują zjawiskową część liturgii i z tego względu podlegają kryterium estetyki i odczuwania piękna, właściwego dla danej kultury. Zasadnicze znaczenie znaków opiera się na celebrowanym Misterium, które jest strzeżone przez Nauczycielski Urząd Kościoła¹⁸.

W sformułowanej w *Dyrektorium* definicji celebracji liturgicznej, która syntetyzuje w sobie istotne elementy soborowego i katechizmowego opisu liturgii, uwydatnia się dwa „nurty” urzędu kapłańskiej posługi Chrystusa: zstępujący – od Boga do człowieka oraz wstępujący – od człowieka do Boga¹⁹. Pierwszy z nich można określić również mianem nurtu soteriologicznego, czyli inaczej mówiąc zbawczego nurtu uświęcenia, gdyż liturgia jest przede wszystkim uczestnictwem w darze odkupienia, dzięki któremu dokonuje się uświęcenie człowieka i staje się możliwy jego udział w życiu samego Boga²⁰. Nurt uświęcenia jest ontologicznie pierwszy, gdyż sam Bóg podejmuje inicjatywę, aby się człowiekowi objawić przez swoje słowo i uczynić go przybranym dzieckiem zdolnym do wielbienia Boga²¹. Owo boskie *katabasis* ujawnia się głównie w głoszeniu słowa, w sakramentach i sakramentaliach.

Dopiero zstępowanie Boga do człowieka umożliwi wznoszenie się człowieka ku Bogu²². Wyrazem odpowiedzi ze strony człowieka na darmowy dar Jego miłości są zatem akty charakterystyczne dla nurtu wstępującego, zwanego inaczej *la-treutycznym* nurtem całkowitego i publicznego kultu. W tej gamie form *anabasis*, czyli ludzkiej odpowiedzi na Boże pochylenie się nad człowiekiem i światem, znajduje się śpiew uwielbienia, modlitwa eucharystyczna, Ofiara jako szczytowy akt kultu, postawy i gesty oraz święte milczenie²³.

Posługując się biblijną kategorią „błogosławieństwa”, którą *Katechizm* przywołuje przy omawianiu celebracji misterium chrześcijańskiego, można zdefiniować liturgię jako nieustanny przepływ błogosławieństw²⁴. W liturgii boskiemu *katabasis* odpowiada ludzka *anabasis*, gdyż błogosławieństwo Boga zstępuje do człowieka w formie daru łaski, stając się przyczyną sprawczą i katalizatorem jego uświęce-

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ W nr 1 DMŚTT podkreśla się, iż „zbawcze działanie Trójjedynego Boga” zmierza do uświęcenia człowieka. Z kolei człowiek ubogacony Bożą łaską „staje się zdolny do uwielbienia Go w akcie kultu”. Widzimy zatem, że drugie jest logiczną konsekwencją pierwszego.

²⁰ Por. J. Nowak, „Z mojego weźmie i wam objawi” (*J 16, 14*), w: *Quod itaque redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit. Sakramenty w misterium Kościoła. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Czesławowi Krakowiakowi z okazji siedemdziesiątych urodzin*, red. B. Migut, Z. Głowacki, W. Pałęcki, Lublin 2014, 167.

²¹ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz.cyt., 37.

²² M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, przekład i opracowanie L. Balter, Poznań: Pallottinum 1999, 127.

²³ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji...*, dz.cyt., 37.

²⁴ Por. S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według dokumentów reformy soborowej i nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały sesji zorganizowanej w Poznaniu w dniach 13–14 IX 1994 przez Sekcję Wykładowców Liturgiki przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej, Sympozja 8*, red. J.J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, 19–20.

nia, aby człowiek, który na mocy sakramentu chrztu został wszczepiony w Mistyczne Ciało Chrystusa i przeznaczony dzięki otrzymanemu znamieniu do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej, mógł błogosławić Boga za otrzymane dary. W liturgii, będącej świętą wymianą darów, w której Trójjedyny Bóg czyni nas poprzez Misterium Wcielenia uczestnikami swojej Boskiej natury, występuje zatem organiczna łączność pomiędzy *katabasis* i *anabasis*, a nawet można mówić o perychorezie, czyli wzajemnym przenikaniu się obydwóch nurtów ze sobą.

3. NATURA TELEWIZJI I SPECYFIKA JĘZYKA TELEWIZYJNEGO

W *Dyrektorium* podkreśla się, iż „wzorcowy charakter transmisji Eucharystii nie zaistnieje bez twórczej współpracy osób zaangażowanych w samą liturgię, jak i ekipy realizacyjnej”²⁵. Przygotowując transmisję Mszy świętej należy uwzględnić specyfikę języka telewizyjnego, aby zachować stosowny umiar, odzwierciedlający się w trosce o niewidoczną (w miarę możliwości) pracę osób obsługujących sprzęt techniczny, zwłaszcza kamery oraz w odpowiednim rytmie zmiany obrazu, który należy dostosować do charakteru celebracji²⁶. Kolejne ważne stwierdzenie *Dyrektorium* wskazuje na ontologiczną odrębność tych dwóch rzeczywistości, jakimi są liturgia i telewizja. Chociaż splatają się one ze sobą w wydarzeniu medialnym, jakim jest Msza święta transmitowana, to jednak nie ma podstaw do utożsamienia oglądania Mszy świętej w telewizji z bezpośrednim w niej uczestnictwem, ponieważ nie można bezpośrednio włączyć się za pomocą przekazu telewizyjnego w ryt sakramentalny dokonujący się w zupełnie innym miejscu²⁷.

Istota telewizji należącej do mediów audiowizualnych polega na możliwości natychmiastowego przekazu obrazu i dźwięku. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na samą etymologię słowa „telewizja”, którego genezy należy upatrywać w zestawieniu ze sobą dwóch słów: greckiego *tele* – „daleko” z łacińskim *visio*, to znaczy „widzenie”. Etymologicznie rzecz ujmując, przez pojęcie telewizji rozumie się zatem proces przekazu i obioru obrazów z pewnej odległości²⁸. W przypadku telewizji mamy do czynienia z techniką reprodukcyjną, odtwarzającą rzeczywistość we fragmentach objętych polem widzenia kamery telewizyjnej. Tworzywem telewizyjnym staje się rzeczywistość przetworzona w toku technicznego reprodukowania. Jej ostateczny kształt jest w pewien sposób uzależniony od wizji artysty czy realizatora, który może operować wycinkami rzeczywistości, uwypuklając to, co jest z jego punktu widzenia istotne²⁹. Specyfika telewizji wyraża się w zdolności do bezpośredniego przekazywania wydarzeń zachodzących w tym samym czasie. Telewizyjna relacja, jak i samo wydarzenie – jak zauważa Eugeniusz Wilk – „istnieją w tej samej ramie czasowej terażniejszości, co z pewnością wzmacnia iluzję rzeczywistości

²⁵ DMŚTT, nr 11, 49.

²⁶ Por. DMŚTT, nr 64, 55.

²⁷ Por. DMŚTT, nr 7, 49.

²⁸ Por. A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2007³, 80.

²⁹ Por. A. Baczyński, *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Kraków 2008, 99–100.

i narzuca do pewnego stopnia relacje uczestnictwa w przekazywanych zdarzeniach”³⁰. Błędem metodologicznym byłoby jednak postawienie znaku równości pomiędzy telewizją „na żywo” a rzeczywistością, gdyż takie założenie oznaczałoby zignorowanie interfejsu technologicznego i interfejsu instytucjonalnego telewizji, który wywiera wpływ na proces kreacji znaczeń. Czynniki technologiczne i instytucjonalne do tego stopnia ingerują w przekaz, iż nie można w pełni utożsamiać wydarzeń rozgrywających się w rzeczywistości z ich medialnym obrazem, gdyż to, czego odbiorcą za pośrednictwem telewizji „żywej” staje się człowiek, nie jest wiernym odzwierciedleniem rzeczywistości, ale raczej prezentacją wydarzenia dziejącego się w świecie.

Mając na uwadze powyższe przesłanki, należy przyznać rację Krzysztofovi Marcyńskiemu, który w debacie o telewizyjnej Mszy świętej wysuwa konkluzję, iż to, co oglądamy na ekranie telewizora można określić mianem „elektronicznej kopii realnego obrazu Eucharystii”³¹. Andrzej Draguła, opisując różnice pomiędzy obrazem, jaki otrzymujemy podczas fizycznej obecności na liturgii, a elektronicznym obrazem rytuału, dochodzi do wniosku, że „w telewizyjnej transmisji Mszy św. język liturgii staje się przedmiotem innego języka ikonicznego, jakim jest język telewizyjny”³².

Problem zapośredniczenia liturgii należy odczytywać w szerszym kontekście teoretycznego namysłu nad zagadnieniem zjawiska mediatyzacji i jego konsekwencji dla rozumienia przekazu, który trafia do odbiorcy. Teresa Sasińska-Klas zauważa, że „człowiek jako istota społeczna wykorzystuje w sposób naturalny cały kompleks różnych form komunikacji, na które jest skazany w otaczającym go środowisku. Komunikacja jest traktowana jako źródło podstawowej wiedzy o rzeczywistości”³³. W przypadku sfery sakralnej, do której zalicza się również celebrowanie liturgii Eucharystii, mediatyzacja może być rozpatrywana w sensie neutralnego procesu przekazywania informacji (jako mediacja) albo też jako nieliniarny proces, w którym zinstytucjonalizowane środki komunikowania, są wprowadzane w ogólną cyrkulację symboli w życiu społecznym i które stają się współtwórcami przekazu³⁴. Winfried Schulz w prowadzonych badaniach nad mediatyzacją wyróżnia jej cztery poziomy³⁵. Media na poziomie *extension* poszerzają naturalne granice ludzkiego komunikowania. Przekazy medialne wypierają i zastępują bycie na miejscu, w realnym czasie i przestrzeni (*substitution*) oraz sprawiają, że doświadczenie

³⁰ E. Wilk, *Zdarzenie telewizyjne: uobecniane czy monitorowane*, w: *Msza Święta w telewizji?*, red. W. Przyczyna, Kraków 2006, 22.

³¹ K. Marcyński, [wypowiedź w:] *Czy klękać przed telewizorem? Debata o telewizyjnej transmisji Mszy św.*, w: *Msza Święta w telewizji?...*, dz.cyt., 96.

³² A. Draguła, *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji*, Zielona Góra 2009, 209.

³³ T. Sasińska-Klas, *Mediatyzacja a medializacja sfery publicznej*, *Zeszyty Prasoznawcze* 2014, nr 2 (218), 163.

³⁴ M. Molęda Zdziech, *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Warszawa 2013, 55; D. Guzek, *Chrzest Polski w mediach*, *Studia Medioznawcze* 17 (2017), nr 1 (68), 89.

³⁵ W. Schulz, *Reconstructing Mediatization as an Analytical Concept*, *European Journal of Communication* 19 (2004) 1, 87–101.

bezpośredniego przekazu miesza się z jego formami zapośredniczonymi w jedną integralną całość (*amalgamation*). Media, poprzez narzucanie odbiorcom przekazu własnej logiki funkcjonowania (*accommodation*), doprowadzają do subiektywizacji przekazu³⁶. W podjętym studium termin liturgia „zmediatyzowana” zostaje sprowadzony do Schulzowej funkcji *extension*.

Liturgia jest dziełem Bożym, podczas gdy w przypadku np. Mszy w cyberprzestrzeni – jak zauważa Bruno Cescon – mamy do czynienia z metajęzykiem, który zakłada przejście od języka liturgii do języka cyfrowego. Liturgia jest uczestnictwem od wewnątrz. Natomiast msza w internecie jest uczestnictwem z zewnątrz. Rzeczywistość wirtualna nie może stać się zamiennikiem realnej obecności Chrystusa w Eucharystii ani zastąpić prawdziwej wspólnoty ludzkiej³⁷.

4. LITURGIA W PRZEKAZIE TELEWIZYJNYM

W *Dyrektorium* formułuje się tezę, która wskazuje na diametralną różnicę, jaka istnieje pomiędzy celebracją liturgiczną Kościoła, dokonującą się we wspólnocie zgromadzonej „w imię Pana”, a jej transmisją telewizyjną, której odbiorcą staje się widz przed ekranem telewizora. Sakramenty Kościoła ze swej natury domagają się aktualnej, fizycznej obecności podmiotu je celebrującego w miejscu wspominania. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* podkreśla się, iż „liturgię celebryje cała *wspólnota*, Ciało Chrystusa zjednoczone ze swoją Głową”³⁸. Całe zgromadzenie jest więc „liturgiem”, każdy według swojej funkcji³⁹. Celebracja sakramentalna utkana ze znaków i symboli wyraża się jako dialog przez czynności i słowa i pozwala nam w liturgicznym *hodie* przeżywać misterium paschalne Chrystusa⁴⁰. Anamnetyczna perspektywa liturgii zakłada trójczasowość, w której jako doświadczeniu natury mistycznej uczestniczą członkowie zgromadzenia liturgicznego. Pełne uczestnictwo w celebracji Mszy Świętej, wiąże się z przyjęciem sakramentów, a szczególnie Komunii Świętej⁴¹. Warunkiem *sine qua non* jest zatem fizyczna obecność wiernego w zgromadzeniu liturgicznym, które w sposób bezpośredni partycypuje w anamnetycznej narracji wydarzeń z Wieczernika i Golgoty. Tych wymogów nie spełnia odbiorca Eucharystii „zmediatyzowanej”, ale nie mogąc bezpośrednio uczestniczyć w zgromadzeniu liturgicznym, włącza się w nie na sposób duchowy. Oczywiście nie można tu mówić o uczestnictwie pełnym we Mszy świętej, gdyż akt anamnetycznego wspominania odbiorcy transmisji nie ma waloru sakramentalnej skuteczności. Niemniej jednak transmisja daje widzowi możliwość

³⁶ R. Leśniczak, *Mediatyzacja komunikacji instytucjonalnej Kościoła katolickiego. Refleksje na marginesie kryzysu migracyjnego*, *Studia Medioznawcze* 20 (2019), nr 3 (78), 238–239.

³⁷ Por. B. Cescon, *La liturgia nel postmoderno*, Città del Vaticano 2012, 208–210.

³⁸ KKK 1140.

³⁹ Por. KKK 1144.

⁴⁰ Por. S. Czerwik, *Uczestnictwo w liturgii w ujęciu dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, w: *Msza Święta w telewizji?...*, dz.cyt., 63.

⁴¹ DMŚTT, nr 14, 50.

jednoczenia się z Kościołem i uczestniczenia w niektórych darach łaski Bożej (np. w praktyce odpustów czy w błogosławieństwie *urbi et orbi*)⁴².

Omawiając kryteria uczestnictwa, *Dyrektorium* dowartościowuje praktykę duchowego przyjmowania Komunii Świętej. Chociaż nie jest ona w stanie zastąpić Komunii Świętej sakramentalnej, to jednak ma swoje teologiczne uzasadnienie⁴³. Transmisja telewizyjna ułatwia wiernym, zwłaszcza ludziom chorym i niezdolnym do fizycznego udziału we Mszy świętej, duchowe korzystanie z Komunii Świętej⁴⁴.

Kolejną istotną kwestią, która wiąże się z transmisją Mszy świętej przez telewizję, jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy liturgia słowa komunikowana na żywo, w zgromadzeniu liturgicznym jest tą samą liturgią słowa, którą otrzymujemy w wyniku transmisji przez telewizję?

Benedykt XVI w Posynodalnej adhortacji *Verbum Domini* wskazuje na ścisłą więź, jaka się kształtuje pomiędzy Słowem i Eucharystią na płaszczyźnie celebracji liturgicznej tak, iż „słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym”⁴⁵. W kontekście celebracji eucharystycznej można zatem mówić o sakramentalności słowa, gdyż obecność Chrystusa w słowie podczas liturgii jest realna: „Gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, On sam przemawia”⁴⁶. W liturgii dzięki czytającemu, który „użycza Chrystusowi swojego języka”⁴⁷, uobecnia się zatem wcielony Syn Boży jako słowo zbawiającego Boga Ojca⁴⁸. Słowo Boże, odczytywane i głoszone przez Kościół w liturgii, prowadzi członków zgromadzenia liturgicznego do ofiary przymierza i uczty łaski⁴⁹. Wraz z Eucharystią stanowi ono jeden akt kultu tak, że wierni biorący udział we Mszy świętej, karmiąc się słowem i Ciałem Pańskim, dzięki mocy Ducha Świętego w pełni uczestniczą w katabatyczno-anabatycznej wymianie błogosławieństw. Homilia, której celem jest wyjaśnienie tekstów świętych „przez pryzmat śmierci i zmartwychwstania Pana”⁵⁰, również staje się wprowadzeniem „żywego człowieka w żywe misterium”⁵¹, czyli uobecnia zbawcze działanie Boga, aby doprowadzić uczestników zgromadzenia liturgicznego do komunii z Nim⁵².

Krzysztof Marcyński słusznie zauważa, homilia, aby mogła być homilią, musi spełniać odpowiednie kryteria i zawierać określone komponenty, które konstytuują

⁴² DMŚTT, nr 13, 49.

⁴³ DMŚTT, nr 14, 50.

⁴⁴ DMŚTT, nr 15, 50.

⁴⁵ Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, Poznań: Pallottinum 2010, nr 55, 83.

⁴⁶ Por. KL 7.

⁴⁷ *In Joannem Homiliae* 86, 4: PG 59, 467.

⁴⁸ Por. J. Nowak, *Celebracja obecności Chrystusa w słowie*, w: *Praedicamus Christum Crucifixum. Słowo Boże w liturgii Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2010, 431.

⁴⁹ Por. *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza mszalnego*, Poznań: Pallottinum 2011, nr 10, 13.

⁵⁰ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium Homiletyczne*, Poznań 2015, nr 12.

⁵¹ Por. W. Świerżawski, *Proklamacja słowa Bożego w liturgii*, *Ateneum Kapłańskie* 68 (1964) z. 1–2 (330–331), 54.

⁵² Por. S. Dyk, *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016, 29.

jej naturę. Homilia powstaje przede wszystkim przez żywe słowo i w bezpośrednim spotkaniu, co staje się możliwe we wspólnocie Kościoła i w kontekście liturgii, gdzie uobecnia się misterium Chrystusa. W ten sposób homilia, która żywi się Pismem Świętym i jest wspierana osobistym świadectwem celebransa, prowadzi do osobistego spotkania człowieka z Bogiem i nabiera wymiaru eklezjologicznego, gdyż rodzi i pogłębia wiarę członków zgromadzenia liturgicznego oraz buduje więzi komunii między nimi⁵³. Zdaniem wspomnianego teologia i medioznawcy, homilia transmitowana przez telewizję musi się zgodzić na prawa, jakie są wpisane w naturę telewizji. Prawa te będą wpływać na formę przekazu tak, że liturgia słowa transmitowana przez telewizję nie będzie spełniać w pełni wszystkich kryteriów liturgii słowa, w której uczestniczymy jako członkowie zgromadzenia liturgicznego. Według opinii Krzysztofa Marcyńskiego, „telewizja absolutnie nie pozwala na bezpośrednie spotkanie, na kontekst liturgii, na budowanie lokalnej wspólnoty oraz na żywe słowo”⁵⁴. Chociaż przepowiadanie homilijne transmitowane przez telewizję nie jest przepowiadaniem słowa Bożego w pełnym jego wymiarze – to jak słusznie konkluduje autor swoje rozważania – nie przestaje być ono szansą kontaktu z Ewangelią⁵⁵.

W tym kontekście trafna wydaje się teza zawarta w *Dyrektorium*, iż transmisja Eucharystii staje się narzędziem proklamacji Dobrej Nowiny⁵⁶. Transmisja homilii przez telewizję stawia też pewne wymogi celebransowi, który powinien wziąć pod uwagę specyfikę języka telewizyjnego. Stąd też zaleca się w *Dyrektorium*, aby homilie były wygłaszane z pamięci, ponieważ kamera telewizyjna nie znosi widoku głowy pochylonej nad kartkami i może go przedstawiać w sposób karykaturalny. Nie zabrania się jednak korzystania z kartki, ale należy czynić to dyskretnie. Także czas trwania homilii celebrans powinien dostosować do charakteru celebracji. *Dyrektorium* jako standardowy czas trwania homilii transmitowanej przyjmuje 10–15 minut⁵⁷.

Reasumując powyższe rozważania, podążając za logiką przyjętą w narracji Bruno Cescona, można stwierdzić, iż różnica między Mszą celebrowaną a Mszą transmitowaną przez telewizję tkwi w fakcie, iż ta pierwsza jest celebracją misterium Chrystusa za pośrednictwem znaków lingwistycznych, które są też właściwe dla widowiska (poetyka, rytmika, scenografia). Natomiast ta druga jest jedynie reprodukcją obrazów, aktów (działań) z ukierunkowaniem na widza zgodnie z okiem kamery. Z pewnością jest to program telewizyjny, który musi zachować sakralny charakter, o celu edukacyjnym i ascetycznym. Transmisja Mszy świętej przez telewizję może być zatem rozumiana jako skuteczna forma katechezy⁵⁸.

⁵³ Por. K. Marcyński, *Liturgia słowa w przekazie telewizyjnym*, w: *Msza Święta w telewizji?...*, dz.cyt., 66.

⁵⁴ Por. tamże, 80.

⁵⁵ Por. tamże, 81.

⁵⁶ Por. DMŚTT, nr 9, 49.

⁵⁷ Por. DMŚTT, nr 22, 50.

⁵⁸ Por. B. Cescon, *Liturgia grande sistema di comunicativo della liturgia nella modernità*, Roma 2017, 207–208

5. PASTORALNY WALOR TRANSMISJI MSZY ŚWIĘTYCH

W *Dyrektorium* uwypukla się pastoralny wymiar transmisji Mszy świętej w telewizji. Pierwszorzędnym i podstawowym celem takich transmisji jest posługa osobom chorym i starszym wiekiem, które nie mogą udać się do miejsca ich sprawowania⁵⁹. Warto zauważyć, iż *Dyrektorium*, przedstawiając pastoralne uzasadnienie Eucharystii „zmediatyzowanej”, odwołuje się do dokumentów Magisterium, w których dominuje akceptacja praktyki Mszy świętej w telewizji ze względu na duchowe korzyści, jakie ona ze sobą niesie.

Jan Paweł II w Liście *Dies Domini* określa transmisję telewizyjną lub radiową Mszy świętej jako „cenną pomoc” skierowaną do grona wiernych nie mogących z różnych przyczyn uczestniczyć w Eucharystii. Papież dodaje ważne wskazanie. Osobom chorym i starszym powinna towarzyszyć ofiarna posługa nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii⁶⁰. W ten sposób ci, którzy z poważnych racji nie są w stanie uczestniczyć we Mszy świętej w kościele parafialnym, przez przyniesienie im Komunii św. do domu w pełniejszy sposób mogą włączyć się w Ofiarę Chrystusa i Kościoła oraz zachować więzi komunii z braćmi sprawującymi Paschę Pana⁶¹.

W podobny sposób do tej kwestii odnosi się Benedykt XVI w Adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis*. Uczestnictwo starszych i chorych w świątecznej Mszy świętej transmitowanej przez radio lub telewizję uważa za „bardzo godne pochwały”⁶². Także i w tym przypadku należy zadbać, aby osoby pozostające we własnych domach lub szpitalach mogły przyjmować często Komunię sakramentalną⁶³. W normalnych jednak warunkach ten, kto korzysta z takiej transmisji nie spełnia świątecznego obowiązku. Oglądanie Mszy świętej w telewizji nie zwalnia go z pójścia do kościoła oraz uczestnictwa w celebracji eucharystycznej żywego Kościoła, gdyż język obrazu nie jest w stanie uobecnić misterium Eucharystii⁶⁴.

Dyrektorium traktuje zatem transmisję Mszy świętej przez telewizję jako „jeden z istotnych elementów duszpasterstwa chorych i osób starszych”, gdyż „dzięki walorom obrazu i dźwięku oraz narzędziom komunikacji medialnej” mogą oni duchowo zjednoczyć się z eucharystyczną celebracją w konkretnym kościele, karmić się słowem Bożym i łączyć swoje cierpienia z ofiarą Chrystusa⁶⁵. Wydaje się jednak, iż w *Dyrektorium* zabrakło uwypuklenia prymarnej wartości osobistej, bezpośredniej, żywej relacji wspólnoty parafialnej z tą jej częścią, którą stanowią osoby chore i starsze. Jak słusznie sugeruje w swojej narracji Andrzej Draguła: „transmisja spełnia rolę wtórną i uzupełniającą wobec posługi, która

⁵⁹ Por. DMŚTT, nr 6, 48.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”*, Wrocław 2000, nr 54, 67–68.

⁶¹ Por. Cz. Krakowiak, *Święcenie niższe, posługi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*, Lublin 2019, 120–121.

⁶² Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Sacramentum caritatis”*, Warszawa 2007, nr 57, 74.

⁶³ Por. tamże, nr 58, 75.

⁶⁴ Por. tamże, nr 57, 74–75; DMŚTT, nr 7, 49.

⁶⁵ Por. DMŚTT, nr 6 i 8, 49.

dokonuje się przez osobisty kontakt, modlitwę, dzielenie się Słowem i wspólnotę eucharystyczną”⁶⁶.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na wskazania zawarte w *Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski dotyczącej posługiwania chorym i umierającym*. W świetle tego dokumentu osoby te powinny otrzymać od duszpasterza i wspólnoty parafialnej, na ile to możliwe, to wszystko, do czego dostęp mają ich zdrowi bracia i siostry w ramach zwyczajnego duszpasterstwa, uczestnicząc w liturgii w kościele parafialnym lub w innych miejscach wspólnej modlitwy⁶⁷. Dlatego Kościół, który wierzy w życiodajną obecność Chrystusa – Lekarza dusz i ciał, wykonuje *ministerium levationis*, które powierzył mu Pan w słowach: „Uzdrowiajcie chorych” (Mt 10, 8) nie tylko poprzez modlitwę wstawieniową, ale także poprzez troskę, którą ich otacza i poprzez którą nigdy nie przestaje im towarzyszyć⁶⁸. Rytuał *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo* wymienia całą gamę różnorodnych form liturgicznej posługi chorym i osobom w podeszłym wieku, w których sprawowaniu duszpasterzy mogą wspomagać także osoby życia konsekrowanego, alumni seminariów duchownych, a także osoby świeckie czynne w parafialnej akcji charytatywnej⁶⁹. Odwiedziny kapłana, wspólna modlitwa i rozważanie słowa Bożego, liturgia domowa, przyniesienie choremu Komunii Świętej, czyli formy duszpasterskiej troski zakładające spotkanie – żywą i życiodajną relację wspólnoty eklezjalnej z człowiekiem chorym, wydają się zachowywać centralne znaczenie w duszpasterstwie chorych i nie powinny być nigdy lekceważone przez faworyzowanie telewizyjnego uczestnictwa w kulcie, które zamiast pełnić rolę służebną wobec posługi dokonującej się przez osobisty kontakt, może czasami stwarzać różnego rodzaju zagrożenia⁷⁰.

W *Dyrektorium* uwypukla troskę Kościoła o poprawność przekazu. Chodzi o to, by liturgia „zmediatyzowana” nie utraciła sakralnego charakteru⁷¹. Obowiązkiem Kościoła jako depozytariusza świętej liturgii jest czuwanie nad *ars celebrandi* oraz korygowanie ewentualnych nadużyć w tej materii⁷². Msza święta transmitowana za pośrednictwem mediów powinna zatem mieć charakter pewnego wzorca, czyli stać się swoistego rodzaju matrycą sprawowania Eucharystii w innych

⁶⁶ A. Draguła, *Eucharystia zmediatyzowana...*, dz.cyt., 339.

⁶⁷ Por. *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski dotycząca posługiwania chorym i umierającym*, w: Akta Konferencji Episkopatu Polski 29 (2017), nr 6, 109.

⁶⁸ Por. F.M. Arocena, *Penitencia y Unción de los enfermos*, Pamplona 2018, 391.

⁶⁹ Por. *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski dotyczącej posługiwania chorym i umierającym...*, dz.cyt., nr 9–11, 109–110.

⁷⁰ Zagrożenia te wiążą się z tym, iż w pewnych sytuacjach dochodzi do wyparcia Jezusa eucharystycznego przez „elektronicznego”. Jako jaskrawy przykład tego typu wydarzenia Andrzej Draguła przytacza w swoim artykule historię, którą opowiedzieli mu klerycy z pewnego seminarium. Klerycy ci zanosi Komunię Świętą do pewnej kobiety, która po jakimś czasie poprosiła ich, aby jej już nie przynosić. Swoją decyzję o zaprzestaniu przyjmowania Chleba Eucharystycznego kobieta argumentowała tym, iż wizyta kleryka z Komunią Świętą przeszkadza jej w słuchaniu, czy też oglądaniu Mszy świętej, por. A. Draguła, *Liturgia eucharystyczna w przekazie telewizyjnym*, w: *Msza święta w telewizji?...*, dz.cyt., 85.

⁷¹ Por. DMSTT, nr 6, 49.

⁷² Por. D. Łuka, *Telewizyjna transmisja Mszy św. – przygotowanie, przebieg, propozycje pastoralne*, *Liturgia Sacra* 9 (2003), nr 1, 62.

kościółach⁷³. Niedopuszczalne jest zatem improwizowanie, wszelkiego rodzaju eksperymenty, które by czyniły z Mszy świętej transmitowanej „rodzaj liturgicznego poligonu doświadczalnego”⁷⁴. Wzorcowy charakter transmisji Eucharystii domaga się zatem twórczej i harmonijnej współpracy grona osób zaangażowanych w celebrację, jak i w jej transmisję. *Dyrektorium* formułuje dwa założenia, które powinny stanowić swoisty fundament owej współpracy. Po pierwsze, liturgia Mszy świętej nie może być sprawowana wyłącznie ze względu na transmisję. Po drugie, jedyną dopuszczalną formą przekazu Mszy świętej jest transmisja bezpośrednia, nigdy zaś retransmisja⁷⁵. W tym kontekście jasny staje się wymóg, jaki stawia *Dyrektorium* odnośnie co do osoby odpowiedzialnej za telewizyjną transmisję celebracji liturgicznej. Czuwanie nad realizacją takich transmisji powinno się powierzać osobie biegłej w sprawach liturgii oraz zorientowanej i doświadczonej w dziedzinie mediów⁷⁶. Zgodnie ze wskazaniami soborowej *Konstytucji o liturgii* podkreśla się, iż jej wyznaczenie należy do prerogatyw biskupa⁷⁷, gdyż on jest moderatorem życia liturgicznego w swojej diecezji⁷⁸. Mając na względzie charakter teŕże posługi, powinno się ją z reguły powierzać kapłanowi, gdyż łatwiej będzie mu ją pełnić niż osobie świeckiej⁷⁹.

Obok wymiaru formacyjnego, który implikuje posłuszeństwo normom liturgicznym, transmisja Eucharystii powinna uwzględniać również wymiar ewangelizacyjny, który w czasach postępującej sekularyzacji nabiera dużego znaczenia. Dla osób, które dotychczas pozbawione były ściślejszego kontaktu z Kościołem, może stać się ona „formą kontaktu z liturgią Kościoła” i nośnikiem treści ewangelicznych, przyczyniając się do rozwoju życia religijnego tych ludzi⁸⁰. Niemniej jednak transmisja jako zastępcza forma pośrednictwa zbawczego zawiera w sobie – jak zauważa Andrzej Draguła – również pewne niebezpieczeństwo. W przypadku osób, które utraciły łączność ze wspólnotą eklezjalną, zbytńia koncentracja na słuchaniu bądź oglądaniu Mszy świętej może skutkować wywoływaniem u nich uczucia liturgicznego zaspokojenia oraz zrodzić przekonanie o zbędności instytucji Kościoła, sakramentów i innych członków wspólnoty, deformując w ten sposób proces rozwoju duchowego⁸¹.

⁷³ Benedykt XVI w Adhortacji *Sacramentum caritatis* uwypukla wymiar formacyjny Mszy świętej transmitowanej przez telewizję i zaznacza, iż bez wątpienia powinna mieć ona charakter pewnego wzorca. To zakłada z kolei obowiązek przestrzegania norm liturgicznych oraz wybór do celebracji miejsca godnego i dobrze przygotowanego, por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, nr 57, 74.

⁷⁴ DMŚTT, nr 10, 49.

⁷⁵ Por. DMŚTT, nr 11, 49.

⁷⁶ Por. tamże, nr 46, 53.

⁷⁷ Por. *Konstytucja o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, dz.cyt., nr 20, 54: „Przekazywanie czynności liturgicznych, zwłaszcza Mszy świętej, przez radio i telewizję, powinno się odbywać w sposób taktowny i godny, pod kierunkiem odpowiedzialnej i kompetentnej osoby, wyznaczonej do tego zadania przez biskupów”. Zob. DMŚTT, nr 5, 48; nr 45, 53.

⁷⁸ Por. W. Bartocha, *Biskup jako liturg diecezji w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, Poznań: Pallottinum 2016, 245.

⁷⁹ Por. DMŚTT, nr 5, 48.

⁸⁰ Por. tamże, nr 9, 49.

⁸¹ Por. A. Draguła, *Eucharystia zmediatyzowana...*, dz.cyt., 356.

6. PODSUMOWANIE

Reasumując powyższe rozważania nad wymogami, które należy zachować przy przygotowywaniu i realizacji transmisji Mszy świętych, należy zwrócić uwagę na postawę pokory, którą powinna towarzyszyć zarówno osobom zaangażowanym w celebrację, jak i w transmisję. Chodzi tu o pokorę wobec wydarzenia, które choć jest transmitowane, pozostaje jednak dziełem zbawczej relacji Boga i człowieka⁸². Chociaż „transmediowana” Eucharystia nie jest tym samym i nigdy nie będzie tym, co partycypacja w sakramentalnym rycie, to jednak stanowi ona cenną pomoc w rzeczywistym i osobistym uczestnictwie we Mszy świętej, a także spełnia ważną funkcję pastoralną w duszpasterstwie chorych i osób w podeszłym wieku.

Liturgia „zmediatyzowana” jest trudną formą przekazu. W tym kontekście najsensowniejsze rozwiązanie wydaje się, jakie proponuje Andrzej Draguła, który opowiada się za utrzymaniem równowagi między medium a Eucharystią. Należałoby zatem podjąć próbę „pogodzenia” reguł liturgicznych z telewizyjnymi⁸³. Zwolennikiem takiej optyki jest również arcybiskup Piero Marini. Jego zdaniem liturgia jest utkana z różnych elementów. Składają się na nią słowa, gesty, ale także obrazy, architektura i wystrój kwiatowy świątyni. To wszystko razem tworzy „liturgię totalną”, w której dokonuje się zbawcza wymiana darów między tym, co Boże a tym, co ludzie. Transmisja telewizyjna staje się odpowiednim medium w procesie przekazywania takiej „totalnej liturgii”. Według Piero Mariniego przykładem pogodzenia tych dwóch odrębnych światów ze sobą, czyli komunikacji liturgicznej z komunikacją medialną, może być rola ceremoniarza w transmisji liturgicznej, którego posługa jest działaniem kreatywnym, swoistą „reżyserią liturgiczną”, z której musi się zsynchronizować „reżyseria telewizyjna”⁸⁴. Wydaje się, iż po tej linii idzie też *Dyrektorium*, które kładzie nacisk na rolę osoby odpowiedzialnej ze strony Kościoła za transmisję Mszy świętej⁸⁵ oraz formułuje zasadę, iż ustawienie właściwych relacji między „dobrem liturgii” a „dobrem telewizji” pomaga w doborze odpowiednich środków wyrazu podczas transmisji⁸⁶. Obraz prezentowany na ekranie jest w jakimś stopniu wyrazem osobistego podejścia do liturgii ze strony koordynatora liturgii, jak i ekipy realizacyjnej, czyli jest rezultatem splatającej się ze sobą „reżyserii liturgicznej” i tej telewizyjnej⁸⁷. Posługa osób zaangażowanych w transmisję (operatorów, techników) może „stać się dla nich źródłem Bożego błogosławieństwa i pogłębić ich wiarę”⁸⁸.

⁸² Por. DMŚTT, nr 64, 55.

⁸³ Por. A. Draguła, *Eucharystia zmediatyzowana...*, dz.cyt., 414.

⁸⁴ Por. V. Fantuzzi, *Liturgia papale, radio e televisione*, La Civiltà Cattolica 3 (2003), 161, zob. A. Draguła, *Eucharystia zmediatyzowana...*, dz. cyt., 414–415.

⁸⁵ Por. DMŚTT, nr 45–47, 53.

⁸⁶ Por. tamże, nr 38, 52.

⁸⁷ Por. tamże, nr 35, 51–52.

⁸⁸ Tamże, nr 33, 51.

BIBLIOGRAFIA

- Baczyński A., *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Kraków: Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska 1998.
- Cescon B., *La liturgia nel postmoderno*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2012.
- Cescon B., *Liturgia grande sistema di comunicazione. Il potere comunicativo della liturgia nella modernità*, Roma: CLV 2017.
- Draguła A., *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji*, Zielona Góra: Wydawnictwo Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej 2009.
- Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy Świętej transmitowanej przez telewizję*, w: Akta Konferencji Episkopatu Polski 29 (2017), 48–55.
- Fantuzzi V., *Liturgia papale, radio e televisione*, *La Civiltà Cattolica* 3 (2003), 155–166.
- Łuka D., *Telewizyjna transmisja Mszy św. – przygotowanie, przebieg, propozycje pastoralne*, *Liturgia Sacra* 9 (2003) nr 1, 61–76.
- Guzdek D., *Chrzest Polski w mediach*, *Studia Medioznawcze* 17 (2017), nr 1 (68), 89–101.
- Leśniczak R., *Mediatyzacja komunikacji instytucjonalnej Kościoła katolickiego. Refleksje na marginesie kryzysu migracyjnego*, *Studia Medioznawcze* 20 (2019) nr 3 (78), 237–246.
- Makula M., *Transmisje Mszy Świętych w live streamingu w internecie. Analiza możliwości, postulaty i propozycje*, *Seminare* 40 (2019) nr 1, 37–49.
- Marcyński K., *Liturgia Słowa w przekazie telewizyjnym*, w: *Msza św. w telewizji*, red. W. Przyczyna, Kraków 2006, 65–84.
- Mołęda-Zdziech M., *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Warszawa: Difin 2013.
- Msza Święta w telewizji?*, red. W. Przyczyna, Kraków: Wydawnictwo M 2006.
- Sasińska-Klas T., *Mediatyzacja a medializacja sfery publicznej*, *Zeszyty Prasoznawcze* 2014, nr 2 (218), 162–175.
- Schulz W., *Reconstructing Mediatization as an Analytical Concept*, *European Journal of Communication* 2014, nr 2 (218), 87–101.

„MEDIATIZED” LITURGY IN LIGHT OF THE *DIRECTORY OF THE POLISH BISHOPS’ CONFERENCE ON THE CELEBRATION OF THE HOLY MASS BROADCAST BY TELEVISION*

Summary

The aim of the article is to discuss the main assumptions of the *Directory of the Polish Bishops’ Conference on the Celebration of the Holy Mass Broadcast on Television* published on 14 March 2017 and to answer the question about the difference between watching the Holy Mass on television and direct participation in the Eucharist.

The liturgy is the work of the Holy Trinity, a constant “sacred exchange” of blessings, a dialogue in which the people of God participate. The dialogical (relational) structure of the liturgy demands, therefore, an authentic relationship between man and God. God “needs,” as it were, the human “you” to whom He speaks and who responds to Him. The recipient of the broadcast liturgy, unlike the members of the liturgical congregation, who form a real community, does not participate directly in the anamnestic narration of the events of the Cenacle and Golgotha, because ritual anamnesis demands the unity of place and time, that is, the current, physical presence in the place of remembrance. There is, therefore, a fundamental difference on the ontological-sacramental level between the Holy Mass in which we participate and the transmitted image of it. The “mediatized” Eucharist is not and never will be the Holy Mass. Listening to and watching the Mass is not tantamount to direct participation in it, and therefore does not allow one to fulfill the obligation to participate in the Mass on Sundays and the prescribed feasts.

Nevertheless, the broadcasts of the Mass have pastoral value, since they enable the sick and elderly who are unable to go to the place where the Eucharist is celebrated to establish a spiritual bond with the faithful who participate in the Eucharist in a particular church. They are, therefore, an integral part of the pastoral care of the sick.

The broadcasts of liturgy in media also have evangelistic and formative dimensions since they are a carrier of evangelical content and can also serve as a bridge for people who do not know the Church or who have lost contact with it, enabling them to have contact with the Word of God and with the liturgy. The preparation of a Mass broadcast on television requires multifaceted, harmonious and creative collaboration of both those involved in the liturgy itself and the media team so that it can fulfill its pastoral purpose.

Key words: The Mass, mediatization, television, transmission, liturgy of the Word, Eucharistic liturgy

Nota 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.
Kontakt e-mail: waldekbartocha@poczta.onet.pl

KS. JAN WOLSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

ROLA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W PREWENCJI SAMOBÓJSTW¹

Słowa kluczowe: depresja, eutanazja, kultura śmierci, kultura życia, prewencja, samobójstwo, samobójstwo wspomagane, strategia zapobiegania samobójstwom

1. Wprowadzenie. 2. Wieloaspektowość i kontekst zjawiska samobójstwa. 3. Istotny powód zmiany nastawienia do aktów samobójczych. 4. Środki prewencji Kościoła katolickiego. 4.1. Afirmacja życia jako szczególny środek prewencji. 4.2. Profilaktyka w praktyce: rzeczywistość i oczekiwania. 4.3. Kościół i jego instytucje w służbie życia. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Medycyna pomimo coraz skuteczniejszych leków, środków terapii, niesamowitego postępu w leczeniu także dzięki środkom technicznym niestety wciąż pozostaje bezradna w konfrontacji z niektórymi chorobami. Wiele z nich pozostaje nieuleczalnymi. Jesteśmy bezradni wobec tych schorzeń, które nieuchronnie prowadzą do śmierci.

Inaczej jednak wygląda sytuacja w przypadku samobójstw. Odnotowujemy wciąż rosnącą ich liczbę. Nikt nie może stać obojętnie wobec tego faktu. W tym przypadku już nie jesteśmy bezradni. Celem I Kongresu Suicydologicznego jest wypracowanie *Krajowej Strategii Zapobiegania Samobójstwom i Depresji*. I to jest niezmiernie ważny cel.

Mądrość żydowska naucza, że „jeśli człowiek niszczy jedno życie, to jest tak, jak gdyby zniszczył cały świat. A jeśli człowiek ratuje jedno życie, to jest tak, jak gdyby uratował cały świat”². Właśnie ta sentencja: „Kto ratuje jedno życie – ratuje

¹ Niniejszy artykuł jest poszerzonym opracowaniem prelekcji wygłoszonej na I Kongresie Suicydologicznym: *Perspektywy zapobiegania samobójstwom i depresji w Polsce*. Organizatorami byli: Departament Zdrowia Publicznego – Ministerstwo Zdrowia, Uniwersytet Medyczny w Łodzi a także inne instytucje. Kongres odbył się 22 marca 2018 r. na Uniwersytecie Medycznym w Łodzi (ul. Pomorska 251). Wygłoszony przez autora referat nosił tytuł: *Rola Kościoła katolickiego w prewencji samobójstw*.

² *Talmud Babiloński*, Sanhedryn, 37a.

cały świat” widnieje na medalach „Sprawiedliwy wśród Narodów Świata”, wręczanych tym, którzy ratowali Żydów w czasie ich zagłady. Nie tylko Talmud nakazuje ratowanie ludzkiego życia i stawania w jego obronie. Dobrze się stało, że Departament Zdrowia Publicznego, Ministerstwo Zdrowia i Uniwersytet Medyczny w Łodzi, a także inne instytucje, które są współorganizatorami tego Kongresu, poszukują wspólnie strategii ratujących ludzkie życie.

Mówiąc o profilaktyce, czyli o strategii zapobiegania samobójstwom i depresji, trzeba założyć, że zostały wystarczająco dobrze poznane przyczyny prowadzące do aktów skierowanych przeciw własnemu życiu. Badania takie muszą być wciąż weryfikowane i uaktualniane. Niektóre z przyczyn aktów samobójczych pozostają od wielu dziesięcioleci niezmiennie³, inne natomiast pojawiają się jako dotychczas nam nieznanne. „Terenem”, który z pewnością domaga się wnikliwej analizy, jest np. wpływ zażywania substancji psychoaktywnych, zwanych „dopalaczami”, na działania samobójcze. Doniesienia w tej materii są bardzo niepokojące.

2. WIELOASPEKTOWOŚĆ I KONTEKST ZJAWISKA SAMOBÓJSTWA

Fenomen samobójstwa badany jest w różnym aspektach: historycznym, kulturowym, medycznym, prawnym, socjologicznym, a także w kontekście jego uwarunkowań psychologicznych i społecznych⁴. Nie może być pominięty także aspekt etyczny⁵.

Poszukiwania przyczyn aktu samobójczego słusznie jest analizowane w kontekście nie tylko złożonych interakcji działającego indywidualnie podmiotu, ale także w odniesieniu do uwarunkowań społeczno-kulturowych. Choć zmieniają się przyczyny prowadzące do samobójstwa, to niezmienna pozostaje ocena tego czynu z punktu widzenia nauczania Kościoła katolickiego. Trzeba jednak zaznaczyć, że choć „na płaszczyźnie obiektywnej samobójstwo pozostaje zawsze czynem moralnie złym, to jednak określone uwarunkowania społeczno-kulturowe, obciążenia biologiczne i dramaty życiowe mogą złagodzić, a niekiedy znieść całkowicie odpowiedzialność subiektywną”⁶.

Nauczanie Kościoła jest jasne: „Samobójstwo zaprzecza naturalnemu dążeniu istoty ludzkiej do zachowania i przedłużenia swojego życia. Pozostaje ono w głębokiej sprzeczności z należytą miłością siebie. Jest także zniewagą miłości bliźniego, ponieważ w sposób nieuzasadniony zrywa więzy solidarności ze społecznością rodzinną, narodową i ludzką, wobec których mamy zobowiązania. [...] Dobrowolne współdziałanie w samobójstwie jest sprzeczne z prawem moralnym. Ciężkie zabu-

³ Zob. *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, 400.

⁴ Zob. np. obszerną publikację: B. Hołyst, *Samobójstwo – przypadek czy konieczność*, Warszawa 1983.

⁵ Zob. D. Birnbacher, *Etyczne aspekty zapobiegania i udzielania pomocy w samobójstwie*, *Etyka* 23 (1988), 63–90.

⁶ P. Morciniec, *Samobójstwo*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, 402.

rzenia psychiczne, strach lub poważna obawa przed próbą, cierpieniem lub torturami mogą zmniejszyć odpowiedzialność samobójcy”⁷.

W dawniejszej literaturze traktowano samobójstwo jako swego rodzaju patologię. Nie tylko S. Freud wskazywał na indywidualno-psychopatologiczne przyczyny działań samobójczych. Inni, podobnie E. Durkheim, mocno podkreślali znaczenie przyczyn socjopatologicznych. W jednym i drugim przypadku mowa była o *zachowaniach patologicznych*. Dzisiaj z różnych powodów unika się takich określeń. Przyczyn jest wiele. Jedną z podstawowych jest to, że we współczesnej kulturze europejskiej mamy coraz częściej do czynienia z takimi postawami i zjawiskami wobec ludzkiego życia, które nazywane są „kulturą śmierci”. To właśnie na skutek takiej „ideologii” zostały w wielu krajach zalegalizowane akty samobójcze w postaci „samobójstwa wspomaganego”⁸, czyli pewnej formy eutanazji. W wielu częściach świata toczy się legislacyjna batalia w tej materii.

W 2016 r. tylko w Holandii życie straciło ponad 6 tys., a w 2017 r. aż 7 tys. ludzi na skutek wspomaganego samobójstwa i eutanazji⁹. Nie tylko w Holandii wielu przyzwyczało się i zaakceptowało ideę „zorganizowanej śmierci”. Lawinowo rośnie liczba eutanazji. I jeśli wierzyć doniesieniom, to tylko w jednej z klinik w Hadze w „odpowiedzi na rosnące zapotrzebowanie – w 2017 r. wnioskowano 18 tys. razy w sprawie eutanazji «na życzenie» – w klinice Levensidekliniek trwa rekrutacja dla lekarzy i pielęgniarek”¹⁰.

Czy tego rodzaju działania nazwa się obecnie patologią? Mówi się raczej o wychodzeniu naprzeciw oczekiwaniom ludzi i społeczeństwa. Jest to świadectwo z jak bardzo złożonym zjawiskiem mamy do czynienia i jak różne są oceny etyczne tego samego aktu. W pewnych kręgach kulturowych, w pewnych sytuacjach życiowych, samobójstwo bywa traktowane jest jako rzeczywistość wręcz oczekiwana i uzasadniona, a nawet jako akt spełnienia obowiązku wobec społeczności, w której się żyje.

Odnotować należy coraz większą akceptację wobec samobójstwa. Drzwi zostały otwarte. W odniesieniu do ludzi nieuleczalnie chorych lub wymagających opieki paliatywnej proponowana jest eutanazja, także w formie samobójstwa wspomaganego. Dla wielu jest to swego rodzaju powinność. „Powinność ta staje się jeszcze bardziej nagląca, jeśli pomoc w samobójstwie i eutanazji są społecznie akceptowane, a nawet zinstytucjonalizowane. Wystarczy, aby osoba cierpiąca złożyła podpis na przygotowanym już druku”¹¹.

Kultura Zachodu przeżarta jest liberalizmem i innymi zgubnymi ideologiami. Stanowi to źródło kryzysu. P. Buchanan stwierdza: „Nasz świat wywrócił się

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2281–2282.

⁸ Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, t. I, Milano 1999³.

⁹ Por. *Number of official cases of euthanasia rise 10% in the Netherlands*, DutchNews.nl, <https://www.dutchnews.nl/news/2017/04/number-of-official-cases-of-euthanasia-rise-10-in-the-netherlands/> (dostęp: 15.03.2018).

¹⁰ *Tabu zniknęło. Coraz więcej wniosków o eutanazję w Holandii*, Polityka.pl, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1727230,1,tabu-zniknelo-coraz-wiecej-wnioskow-o-eutanazje-w-holandii.read> (dostęp: 11.11.2017).

¹¹ R. Spaemann, *Śmierć – samobójstwo – eutanazja*, *Ethos* 12 (1999) 3, 110.

do góry nogami. To, co wczoraj było słuszne i prawdziwe, dzisiaj jest fałszem i złem. To, co niegdyś było niemoralne i karygodne – rozpusta, aborcja, eutanazja, samobójstwo – dziś stało się «postępowe» i «chwalebne». Dawne cnoty stają się grzechem, dawne grzechy – cnotami”¹².

3. ISTOTNY POWÓD ZMIANY NASTAWIENIA DO AKTÓW SAMOBÓJCZYCH

We współczesnym społeczeństwie ścierają się dwie skrajne tendencje. Toczy się walka między „kulturą śmierci” i „kulturą życia”. To zagadnienie analizował przed laty papież Jan Paweł II. Między innymi wskazywał na konieczność obrony i promocji życia ludzkiego. Utrzymywał, że taka konieczność jest „szczególnie nagląca w chwili obecnej, gdy «kultura śmierci» tak agresywnie atakuje «kulturę życia» i często wydaje się nad nią przeważać”¹³. Jest to zjawisko złożone, ale jest ono wynikiem długotrwałego oddziaływania współczesnej kultury, która „bazując na redukcjonistycznej i naturalistycznej antropologii, negując nadprzyrodzone pochodzenie życia, przyjmuje dominację wartości materialnych, hedonistycznych i witalistycznych (zdrowie, sprawność, siła), stała się w dużej mierze kulturą śmierci; dopuszcza się w niej samobójstwo i uważa się je za naturalny, wynikający z wolności osoby rodzaj śmierci, do której ma on prawo”¹⁴.

4. ŚRODKI PREWENCJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Żyjemy w świecie pełnym przemocy i nienawiści, a to potęguje także wzrost niepohamowanej agresji nie tylko wobec innych, ale także i autoagresję. Współcześnie wielu młodych ucieka w świat wirtualny. „Ucieczka w świat fantazji sprawia, że myśli zaczynają wieść swój samodzielny żywot. Wyobrażenia o możliwości skończenia ze sobą wymykają się spod kontroli człowieka i prześladowają go natrętnie. Powoli krystalizuje się jeden specyficzny rodzaj samobójstwa, który ma być ostateczną ucieczką od życia”¹⁵.

Dokładne poznawanie przyczyn biologicznych, psychologicznych, a także uwarunkowań społeczno-kulturowych pozwala na rozpoznawanie stanów presuicydalnych. Wciąż poznawane są dokładniej grupy podwyższonego zagrożenia działaniami samobójczymi. „Człowiek współczesny czuje się zagubiony w stechniczowanym świecie natrafiając często na mur obojętności, braku zainteresowania ze strony społeczeństwa, grupy, drugiego człowieka. Dlatego trzeba stworzyć w danym środowisku minimum warunków zabezpieczenia emocjonalnego czy materialnego danej

¹² P. Buchanan, *Śmierci Zachodu*, Wrocław 2005, tekst z okładki.

¹³ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 87.

¹⁴ A. Łuczyński, *Samobójstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, 977.

¹⁵ E. Kowalski, *Samobójstwo wołaniem o pomoc*, *Collectanea Theologica* 60 (1990) 1, 39.

oby. Musi się ona poczuć potrzebna, wartościowa, mająca w grupie swoje miejsce i przydzielone zadanie”¹⁶.

Prewencję w dziedzinie samobójstw podzieliłbym na trzy zasadnicze etapy, stopnie. Pierwsza to *prewencja pierwszego stopnia*. Można ją nazwać podstawową, ogólną. W tym mieści się także wczesne rozpoznawania obszarów zagrożeń. *Prewencja drugiego stopnia*, bezpośrednia, czyli ta w bliskości podejmowania decyzji samobójczej. I wreszcie *prewencja trzeciego stopnia*, mająca na celu zapobieganie kolejnym próbom samobójczym. Wszystkie ww. stopnie wymagają poznania złożonej etiologii zachowań samobójczych w celu wypracowania skutecznej profilaktyki.

4.1. AFIRMACJA ŻYCIA JAKO SZCZEGÓLNY ŚRODEK PREWENCJI

Kościół katolicki staje w obronie każdego ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Można byłoby tutaj wymienić niezliczoną liczbę oficjalnych dokumentów zwłaszcza Magisterium Kościoła, ale także liczne katolickie instytucje, które promują ludzkie życie i ukazują jego niezbywalną wartość¹⁷. *Prewencja pierwszego stopnia*, jak się okazuje, ma ogromne znaczenie. Wyraźnie wskazuje na to m.in. C. Cekiera, stwierdzając: „Postawy wobec życia jako wartości najczęściej są związane z poczuciem sensu życia i poziomem jakości życia. Co jednak kryje się pod tymi pojęciami? Jakie wartości są zawarte w poczuciu sensu życia? Dokładniejsza analiza wskazuje, że życie nie jest naszą własnością, dziedziczymy je, jest kontynuacją życia przodków, dla wierzących jest darem Stwórcy-Boga dla człowieka, danym i zadaniem [...] W tych dążeniach i celach zawierają się różne wartości i poczucie sensu życia. Niestety, człowiek jest zdolny rozwijać zarówno wartości prospołeczne, jak i egoistyczne, aspołeczne. Dlatego w swym dążeniu do szczęścia część ludzi gubi się, traci poczucie sensu życia, popada w stany depresji, apatii czy nudy i ujawnia chęć ucieczki od życia”¹⁸.

Kościół promuje „ewangelię życia” jako antidotum na „kulturę śmierci”. W wielu krajach powoływane są instytucje, organizacje i stowarzyszenia, które mają na celu przyjscie człowiekowi z pomocą w jego kryzysowej sytuacji. „Według Frankla, wiedza o konkretnym i osobistym sensie swego istnienia daje siłę do życia, do sprośtania różnym ekstremalnym sytuacjom, nawet takim jak obóz koncentracyjny. Wiedza o sensie swego życia nadaje temu życiu wartości, a egzystencjalna próżnia prowadzi do samobójstwa. Problem sensowności życia ludzkiego jest głęboko zakorzeniony w Bycie Absolutnym, w wartościach najwyższych, takich jak: Dobro, Prawda, Piękno,

¹⁶ Tamże, 41.

¹⁷ Zob. np.: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998; *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, t. 2, red. J. Brusilo, Tarnów 2012; J. Nagórny, *Wartość życia ludzkiego*, Lublin 2009; S. Warzeszak, *Bioetyka. W obronie życia ludzkiego*, Kraków 2011; R. Otowicz, *Etyka życia*, Kraków 1998; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, 29–67.

¹⁸ C. Cekiera, *Rozwój wartości afirmujących życie profilaktyką zachowań suicydalnych młodzieży*, w: Światowa Organizacja Zdrowia, Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Ministerstwo Edukacji Narodowej, Polskie Towarzystwo Suicydologiczne, *Zapobieganie samobójstwom. Poradnik dla nauczycieli i innych pracowników szkoły*, Warszawa 2007, 27.

Miłość. Jeżeli te wartości są kierunkowskazami i podstawowymi zasadami naszego postępowania, to człowiek może rozwijać wszechstronnie swoje zdolności, wzbogacać swe życie i czynić je pełnym poczucia sensu i spełnienia, czynić je pełnym szczęścia i miłości w sensie osobistym, rodzinnym i społecznym”¹⁹.

Do znaczącej grupy ryzyka należą ludzie młodzi, często skonfliktowani z najbliższą rodziną lub ze społecznością, w której żyją. Do tego dochodzą miłosne zawody i osobiste niepowodzenia. Profilaktyka wobec tej grupy polega m.in. na zrozumieniu ich problemów, przedstawiania im wartości, którymi powinni się kierować, aby ich życie miało sens. Temu służą nie tylko lekcje katechezy w szkołach, ale spotkania w różnych grupach młodzieżowych w ciągu roku, a także wspólne wakacyjne wyjazdy i wędrowki. Od wielu lat organizowane są cyklicznie *Światowe Dni Młodzieży*, którym przewodniczy Ojciec Święty. Gromadzą one czasami miliony ludzi młodych, którzy spragnieni są ideałów w swoim życiu, mają silną potrzebę poczucia braterstwa i wspólnoty. Kościół wychodzi naprzeciw takim oczekiwaniom. Na październik 2018 r. zaplanowano *Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów* w Rzymie na temat młodzieży. W Archidiecezji Łódzkiej rok 2018, to rok refleksji dotyczącej potrzeb i oczekiwań ludzi młodych. Jest to pragnienie zrozumienia ich potrzeb i problemów, aby przyjść im z pomocą także w kryzysowych sytuacjach, w jakich często się znajdują. „Celem społeczeństw jest przekształcanie się w wielkie wspólnoty ludzi wrażliwych na dramaty innych ludzi, wynikające z braku solidarności i integracji międzyludzkiej. Zdaniem Emila Durkheima, właśnie te deficyty wzbudzają zachowania samobójcze ludzi”²⁰.

Kościół jest świadomy zadań i możliwości w prewencji samobójstw. Znaczący jest bowiem wpływ religii na zachowania suicydalne²¹. Wiele badań wskazuje, że religijność nie zapobiega całkowicie samobójstwom, ale w dużej mierze potrafi je zredukować²². Już sama przynależność i uczestnictwo w grupach religijnych i ruchach działa prewencyjnie, ponieważ stwarza możliwość otrzymania emocjonalnego wsparcia, tak bardzo potrzebnego w życiu człowieka, zwłaszcza tego, który miewa samobójcze myśli. Liczne przesłanki mówiące o znaczeniu i wpływie środowiska społecznego w formowaniu się tendencji samobójczych wskazują, że w profilaktyce nie może zabraknąć właśnie tworzenia więzi społecznych i wspólnotowych.

4.2. PROFILAKTYKA W PRAKTYCE: RZECZYWISTOŚĆ I OCZEKIWANIA

Kościół nie tylko popiera, ale i sam aktywnie włącza się w różnego rodzaju profilaktykę. Przykładem jest m.in. nawiązanie współpracy Kościoła rzymskokatolickiego-

¹⁹ C. Cekiera, dz.cyt., 29.

²⁰ A. Czabański, *Udział księży katolickich i laikatu w profilaktyce presuicydalnej i postsuicydalnej jako wyraz zaangażowania w ochronę życia ludzkiego*, *Teologia i Moralność* 12 (2017) 2, 217.

²¹ Zob. A. Kielan, K. Bąbik, I. Cieślak, P. Dobaczewska, *Religia katolicka a zachowania suicydalne w Polsce*, *Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu* 23 (2017) 2, 158–164.

²² Zob. M. Sisask, A. Varnik, K. Kolves, J.M. Bertolote, J. Bolhari, N.J. Bodega, *Is Religiosity a Protective Factor Against Attempted Suicide: A Cross-Cultural Case-Control Study*, *Archives of Suicide Research* 14 (2010), 44–55.

go z *Polskim Towarzystwem Suicydologicznym*. Owocem tej współpracy jest wydany w 2016 r. poradnik dla duchownych²³. Dzieło nosi tytuł: *Afirmacja życia. O zapobieganiu zachowaniom samobójczym*. Jest to pierwszy polski poradnik dla duchownych, który ma pomóc kapłanom w rozpoznawaniu myśli samobójczych, a także, zgodnie z tytułem, zawiera praktyczne uwagi, w jaki sposób należy przyjść z pomocą w takich właśnie przypadkach. Kościół jako instytucja, a także z racji pełnionych funkcji w życiu społecznym, ma „wielkie możliwości oddziaływania na wiernych także w sprawach dotyczących zachowań samobójczych i wspierania osób zagrożonych nimi lub porzuconych w wyniku samobójstwa bliskiej osoby”²⁴.

W działania prewencyjne wpisują się inicjatywy niektórych ośrodków formacji duchowej prowadzonej przez Kościół. Jest nim m.in. *Centrum Formacji Duchowej, Salwatorianie w Krakowie*. W ramach spotkań weekendowych w 2000 r. (17–19 listopada) przeprowadziło sesję poświęconą zagadnieniu: *depresja a życie duchowe*. Sesja nosiła tytuł: *Ból ludzkich zranień i radość przebaczenia*. Materiały z tej sesji zostały opublikowane w „Zeszytach Formacji Duchowej” (nr 33/2006). Noszą one wspólny tytuł: *Przesłonięte światło. Depresja, a życie duchowe* i poruszają m.in. następującą tematykę: *Ból ludzkich zranień a doświadczenie straty, W mroku depresji, Depresyjne światło, Noc ciemna a depresja*²⁵. W ocenie samych uczestników tego rodzaju spotkania są bardzo pożyteczne i skuteczne. Nie chodzi tutaj o niesienie jedynie pomocy psychologicznej w kryzysowych sytuacjach, ale jest to także pomoc duchowa i religijna, tak istotna w przezwyciężaniu depresji.

W czasie formacji w Seminariach Duchownych, czyli kandydaci do kapłaństwa, a później także kapłani, w ramach przygotowania do pracy duszpasterskiej poznają nie tylko przyczyny depresji, ale uzyskują informacje, gdzie należy szukać profesjonalnej pomocy. Dlatego duchowni „mogą stać się w licznych sytuacjach mostem łączącym zagrożonego samobójstwem człowieka z gronem specjalistów (psychologów, psychiatrów, psychoterapeutów) niosących profesjonalne wsparcie”²⁶. Z tymi problemami duchowny spotyka się w czasie rozmów ze swoimi wiernymi, a szczególnie problem ten bywa przedstawiany w trakcie sakramentu spowiedzi. I jest to szczególnie moment, a także wyjątkowa możliwość niesienia duchowego wsparcia jako *prewencji drugiego stopnia*, czyli w bliskości decyzji samobójczej.

Decyzja dokonania samobójstwa jest głośnym, choć najczęściej ukrytym wołaniem o pomoc. Każdy „człowiek jest drogą Kościoła”²⁷, dlatego Kościół nie jest obojętny na tego rodzaju zagrożenia w życiu człowieka. Włącza się aktywnie w prewencję dotyczącą samobójstw.

²³ *Afirmacja życia. O zapobieganiu zachowaniom samobójczym*, red. W. Brodniak, J. Urban, Płock 2016.

²⁴ A. Czabański, *Udział księży katolickich i laikatu w profilaktyce presuicydalnej i postsuicydalnej jako wyraz zaangażowania w ochronę życia ludzkiego*, *Teologia i Moralność* 12 (2017) 2, 213.

²⁵ Zob. <https://www.cfd.salwatorianie.pl/> (dostęp: 19.03.2018).

²⁶ A. Czabański, art.cyt., 214.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14.

Człowieka o myślach samobójczych nigdy nie można pozostawić samemu sobie. A takich osób niestety jest coraz więcej. To wszystko mobilizuje do poszukiwania wspólnych, możliwie najskuteczniejszych rozwiązań. Niemniej jednak zdajemy sobie sprawę, że nawet najlepszy system terapeutyczny, rozwiązania prawne czy kategoryczna ocena etyczna aktów suicydalnych nie stanowi stuprocentowej gwarancji ani tamy w zapobieganiu takim aktom. Odnosi się to także do tych, którzy ponawiają próbę samobójstwa. Tym bardziej rodzi się konieczność wypracowania możliwie najskuteczniejszej profilaktyki, bo za każdą decyzją kryje się dramat i tragedia człowieka, której sam nie jest w stanie przezwyciężyć.

4.3. KOŚCIÓŁ I JEGO INSTYTUCJE W SŁUŻBIE ŻYCIA

Dla Kościoła ewangelicznym wskazaniem odnośnie do troski o życie bliźniego jest m.in. postawa dobrego Samarytanina, który, widząc człowieka pobitego przez zbójców, przychodzi mu z pomocą. Także i w naszej dzisiejszej społeczności spotykamy człowieka, który nie zawsze z własnej winy zostaje pobity i sponiewierany, z którego jakby uszło życie, wola życia. W tym fragmencie Ewangelii odnajdujemy dziesięć słów, dziesięć określeń czy postaw, które można uznać za działanie profilaktyczne, aby życie człowieka miało sens. Postawa dobrego Samarytanina jest dla nas wzorem. Co on zatem uczynił, aby ratować życie bliźniego?:

zobaczył go
wzruszył się głęboko
podszedł do niego
opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem
wsadził go na swoje bydlę
zawiózł do gospody
pielęgnował go
następnego dnia wyjął dwa denary
dał je gospodarzowi i rzekł: „miej o nim staranie”
i wreszcie zapewnił gospodarza, że jeśli wyda coś więcej zostanie mu zwrócone²⁸.

I to jest specyficzna, ewangeliczna profilaktyka także w odniesieniu do osób o myślach samobójczych. To jest nowy *dekalog*, nowych dziesięć przykazań określających postawę wobec bliźniego znajdującego się w specyficznej potrzebie.

Jednym z podstawowych zadań Kościoła jest troska o ludzkie życie i to w różnych etapach jego rozwoju i trwania. W tej dziedzinie można wskazać na bogactwo nauczania Kościoła w tej materii. Przykładem są m.in. dwa tomy wybranych dokumentów współczesnego Magisterium Kościoła²⁹. Do tego dochodzą liczne publikacje książek i czasopism, które za cel swój obrały właśnie troskę o ludzkie życie.

Zostały powołane do istnienia struktury naukowe i akademickie mające tenże właśnie cel. Przykładem jest *Papieska Akademia Życia* – powołana do istnienia

²⁸ Zob. Łk 10, 25–37.

²⁹ *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygiel, Tarnów 1998; *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, t. 2, red. J. Brusilo, Tarnów 2012.

11 lutego 1994 r. przez Jana Pawła II. Jest to watykańskie towarzystwo naukowe mające na celu zgłębianie zagadnień dotyczących obrony życia.

Obecnie w świecie działają liczne katolickie instytuty bioetyki. Jednym z nich jest działający od 1985 r. Instytut Bioetyki przy *Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca (Agostino Gemelli) w Rzymie*. Od wielu lat działa *Międzynarodowy Instytut Teologii Pastoralno-Sanitarnej „Camillianum”* w Rzymie. Także i w Polsce funkcjonują od lat instytuty bioetyki.

W marcu 2016 r. na terenie Uniwersytetu Papieskiego im. Jana Pawła II w Krakowie otwarto pierwszą Poradnię Bioetyczną. Jest to miejsce, w którym „każdy zainteresowany może uzyskać informację lub poradę na tematy związane z bioetyką oraz otrzymać wsparcie i pomoc w rozwiązaniu trudnych dylematów moralnych związanych z początkiem, trwaniem lub końcem życia. Wykwalifikowany zespół bioetyków, wśród których znajdują się m.in. lekarze, pracownicy służby zdrowia, prawnicy, teolodzy i filozofowie udziela informacji w oparciu o naukę Kościoła Katolickiego oraz zasady personalizmu chrześcijańskiego”³⁰.

W wielu diecezjach powołane zostały domy pobytu dziennego dla seniorów. Na terenie Łodzi już od wielu lat funkcjonuje *Dom Samotnej Matki, czy Centrum Służby Rodziny*. Od 1995 r. działa *Zespół Domowej Opieki Hospicyjnej* przy Caritas Archidiecezji Łódzkiej. Aktualnie funkcjonuje jako *Niepubliczny Zakład Opieki Zdrowotnej*. Liczne są instytucje kościelne *pro vita*, które wpisały się na stałe ze swą działalnością w Polsce.

Wielką pomoc w prewencji samobójstw trzeba przypisać *telefonom zaufania*. Przykładem jest działająca od kwietnia 2000 r. Linia Braterskich Serc. To inicjatywa Caritas Diecezji Radomskiej. „Podstawowym celem działania telefonu zaufania jest niesienie pomocy ludziom cierpiącym, dotkniętym życiowymi dramatami, przeżywającym trudności w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. Do telefonu zaufania włączone zostały środowiska kościelne i pozakościelne: duszpastarze, poradnictwo rodzinne, pedagodzy i katecheci, psychologowie i terapeuci, prawnicy i policjanci, a także osoby reprezentujące grupy Anonimowych Alkoholików, Al-Anon, Kluby Abstynenta oraz Katolicki Ruch Antynarkotyczny KARAN”³¹.

Nie można pominąć w działaniu prewencyjnym, o którym mowa, także najważniejszej „instytucji”, jaką jest rodzina. To w niej dorastający uczą się szacunku do życia własnego i innych. Rodzinę powinny wspierać dobrze przygotowane i opracowane programy nauczania szkolnego, w tym także program nauczania religii, który stanowi środek nadzwyczajny w podejmowanej prewencji.

5. ZAKOŃCZENIE

Jan Paweł II wskazywał, że współczesnemu człowiekowi potrzebna jest „wyobraźnia miłosierdzia”. Taka postawa w odniesieniu do problematyki, która jest

³⁰ *Poradnia bioetyczna*, <http://www.poradnibioetyczna.pl/> (dostęp: 19.03.2018).

³¹ *Telefon zaufania*, <http://www.radom.caritas.pl/bezplatny-telefon-zaufania/> (dostęp: 19.03.2018).

przedmiotem podjętej refleksji, mobilizuje, abyśmy nie tylko analizowali motyw działania samobójczych, ale szukali nade wszystko dróg zapobiegania im. „Działalność prewencyjna w zakresie zachowań samobójczych [...] powinna być interdyscyplinarna, ujmowana w aspekcie edukacji, wychowania, ochrony zdrowia fizycznego i psychicznego oraz życia od poczęcia do jego naturalnej śmierci”³².

Samobójstwo jest dramatycznym finałem skrajnego poczucia osamotnienia. Instynkt samozachowawczy i pragnienie życia są bardzo silne. Jakże silne muszą być zatem powody, dla których człowiek zdolny jest podjąć tak dramatyczną decyzję w odniesieniu do własnego życia. Widoczne są pewne symptomy w jego zachowaniu. Stanowią one sygnały wysyłane do społeczności, w której żyje. Jest to wołanie o pomoc. Dlatego odpowiedzialność za akt samobójczy spada również na najbliższe jego otoczenie³³. Otwarcie się na drugiego człowieka, zrozumienie jego potrzeb i jego dramatu, stwarza możliwość przyjscia mu z pomocą. Jest szansą uratowania wielu, a nawet gdyby tylko jednego, ma to bezcenne znaczenie, *bo kto ratuje choćby jedno życie, ratuje cały świat*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, (25.03.1995).

W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej, red. K. Szczygieł, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej 1998.

W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej, t. 2, red. J. Brusilo, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej 2012.

Literatura przedmiotowa

Afirmacja życia. O zapobieganiu zachowaniom samobójczym, red. W. Brodniak, J. Urban, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2016.

Birnbacher D., *Etyczne aspekty zapobiegania i udzielania pomocy w samobójstwie*, tłum. z niem. Z. Zwoliński, *Etyka* 23 (1988), 63–90.

Czabański A., *Udział księży katolickich i laikatu w profilaktyce presuicydalnej i postsuicydalnej jako wyraz zaangażowania w ochronę życia ludzkiego*, *Teologia i Moralność* 12 (2017) 2, 207–219.

Hołyst B., *Samobójstwo – przypadek czy konieczność*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1983.

Kielan A., Bąbik K., Cieślak I., Dobaczewska P., *Religia katolicka a zachowania suicydalne w Polsce*, *Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu* 23 (2017) 2, 158–164.

Kowalski E., *Samobójstwo wołaniem o pomoc*, *Collectanea Theologica* 60 (1990) 1, 33–46.

Morciniak P., *Samobójstwo*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2005, 399–404.

Spaemann R., *Śmierć – samobójstwo – eutanazja*, *Ethos* 12 (1999) 3, 107–114.

³² C. Cekiera, dz.cyt., 29.

³³ Por. T. Sikorski, *O chrześcijańską postawę wobec problemu samobójstwa*, *Collectanea Theologica* 50 (1980) IV, 57.

Sikorski T., *O chrześcijańską postawę wobec problemu samobójstwa*, *Collectanea Theologica* 50 (1980) 4, 43–59.

Światowa Organizacja Zdrowia, Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Ministerstwo Edukacji Narodowej, Polskie Towarzystwo Suicydologiczne, *Zapobieganie samobójstwom. Poradnik dla nauczycieli i innych pracowników szkoły*, Warszawa: Fraszka Edukacyjna 2007.

ROLE OF CATHOLIC CHURCH IN SUICIDE PREVENTION

Summary

Despite great progress in many diseases treatment and increasingly more advanced technical means, medicine unfortunately still remains helpless in confrontation with some illnesses. Many of them remain incurable. The situation in case of suicides looks differently. In this case we do not remain helpless. Therefore, it is important to search for effective means of self-aggression prevention.

It is important to find out about complex etiology of suicidal behaviors in order to effectively help in those crisis situations. Each of them is a loud, though usually hidden, cry for help. The Catholic Church is engaged in suicide prevention. It is realized through the affirmation of human life and not only in her teaching but also in her activity both ministerial and through numerous emergency aid centers. She cooperates with various lay institutions and centers in order to provide the most effective prevention.

Key words: assisted suicide, culture of death, culture of life, depression, euthanasia, prevention, suicide prevention strategy, suicide

Nota o Autorze

Ksiądz **Jan WOLSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, w Wyższym Seminarium Ojców Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach oraz w Instytucie Teologicznym w Łodzi. Dyrektor Instytutu Teologicznego. Wykładowca przedmiotów: wprowadzenia do teologii, teologii moralnej, teorii i praktyki spowiedzi oraz bioetyki.
Kontakt e-mail: jwolski@wsd.lodz.pl

KS. ARNOLD ZAWADZKI

Instytut Nauk Biblijnych

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PRZYPOWIEŚĆ O DZIESIĘCIU PANNACH (Mt 25, 1–13) W ŻYWEJ TRADYCJI KOŚCIOŁA STUDIUM EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNE

Słowa kluczowe: metoda historyczno-krytyczna, dziewica, oblubieniec, przypowieść o dziesięciu pannach, lampy, pochodnie, niesprawiedliwość społeczna

1. Wprowadzenie. 2. Wstęp teologiczno-metodologiczny. 3. Przypowieść o dziesięciu pannach Mt 25, 1–13 – tekst grecki i polski. 4. Elementy problematyczne w tekście greckim Mt 25, 1–13 (*cruces exegetum*). 4.1. Kim są bohaterki przypowieści – παρθένοι? 4.1.1. Panny (παρθένοι) z Mt 25, 1–13 na tle ówczesnej literatury żydowskiej. 4.1.2. Podział na mądre (φρονίμοι) i głupie (μωραί) w tradycji sapienckiej. 4.1.3. Słowo παρθένος w późniejszej tradycji Kościoła. 4.1.4. Dziewictwo Maryi. 4.1.5. Konkluzja. 4.2. *Sitz im Leben* – społeczeństwo patriarchalne. 4.2.1. Współzawodnictwo przeradzające się w bezwzględność. 4.2.2. Obecność/nieobecność panny młodej. 4.2.3. Rola dziewcząt w orszaku weselnym. 4.2.4. Pochodnie czy lampy? 4.2.4.1. Terminologia. 4.2.4.2. Nuanse interpretacyjne. 4.2.4.3. Wnioski. 4.2.5. Los panien nieroztropnych – newralgiczny punkt opowieści. 4.2.6. Konkluzja. 4.3. Problem z *Amen* (czy oblubieńcem jest Jezus?). 4.4. Pozostałe problemy i próba ich rozwiązania. 5. Hipotetyczna rekonstrukcja pierwotnej warstwy przypowieści i problem autorstwa. 6. Tradycyjna (metaforyczna) interpretacja przypowieści. 7. Interpretacja alternatywna (kontekstualna) przypowieści. 7.1. Przypowieść w kontekście mowy eschatologicznej Jezusa (Mt 24–25). 7.2. Przesłanie przypowieści w interpretacji kontekstualnej. 7.3. Problem z ομοιωqh/setai – podobieństwo czy konfrontacja? 7.4. Jakiej odpowiedzi oczekuje Jezus od słuchaczy przypowieści? 8. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Zrozumienie przypowieści o dziesięciu pannach (Mt 25, 1–13) w taki sposób, w jaki pierwsi słuchacze Jezusa mogli ją zrozumieć, wymaga od współczesnego egzegety przeanalizowania kontekstu historyczno-kulturowego, w którym ten obraz powstał i funkcjonował. Trudno bowiem wyobrazić sobie, aby Żydzi słuchający Jezusa widzieli w pannach roztropnych siostry zakonne, a w radosnym obrazie uczyty weselnej zatrważającą zapowiedź sądu ostatecznego (jak w Mt 25, 31–46). A przecież chrześcijańska tradycja zaktualizowała przesłanie tej przypowieści w takim właśnie

kluczu¹. I choć ta interpretacja wpisała się na trwałe w życie Kościoła (*historia effectuum*) i stała się dla chrześcijan duchową pożywką na przestrzeni wielu stuleci (nie wolno więc jej lekceważyć), wysiłek wierzących w poszukiwaniu woli Bożej, wyrażonej w tym tekście, *usque ad plenitudinem divinae veritatis*, jest nadal potrzebny. Zaniechanie w tym względzie byłoby niewłaściwe i niezgodne z żywą Tradycją Kościoła². Co więcej, wpisywałyby się w proces „talmudyzacji” Biblii, typowy dla lektury fundamentalistycznej, gdzie jedna interpretacja, raz utrwalona przez tradycję, stawałaby się jedyną wykładnią badanego tekstu i dlatego należałoby na niej poprzestać. Przy takim podejściu tradycyjna interpretacja byłaby ważniejsza niż żywe słowo Boże³, którego zrozumienie w Kościele (*perceptio*) rozwija się i pogłębia (*crescit*) nie tylko przez kontemplację, ale również przez naukową analizę szczególnie wtedy, gdy – dzięki zastosowaniu metody historyczno-krytycznej⁴ – pojawiają się nowe bodźce do intelektualnej i duchowej refleksji nad badanym tekstem.

2. WSTĘP TEOLOGICZNO-METODOLOGICZNY

Kościół, dowartościowując intelektualny trud w dążeniu do głębszego zrozumienia słowa Bożego (*perceptio*), uwypuklił eklezjalne powołanie biblisty-teologa i przypisał mu ważną i odpowiedzialną rolę. Skoro więc zrozumienie i pogłębienie słowa Bożego postępuje w Kościele (*crescit*) nie tylko za przyczyną magisterium biskupów, którzy otrzymali niezawodny charyzmat prawdy (*charisma veritatis certum*), ale również dzięki intelektualnemu dociekaniu wierzących⁵, nie należy odrzucać *a priori* współczesnych interpretacji, które pomagają wniknąć w sens tekstu natchnionego lepiej⁶, niż robiła to niegdyś tradycyjna egzegeza. Środki, jakie dziś

¹ Por. np. teksty wspólne o dziewicach w Liturgii godzin, gdzie święte dziewice idą na spotkanie Pana z zapalonymi lampami, wyraźnie nawiązują do przypowieści z Mt 25, 1–13.

² „Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei” – *Dei Verbum* 8. Kościół nie może więc ustać w ciągłym dążeniu do pełni prawdy Bożej przez pogłębianie słowa Bożego.

³ Taka zachowawcza postawa charakteryzuje egzegezę żydowską, dla której Talmud i tradycja rabbiniczna (np. interpretacje Rasziego) są ważniejsze od Tory.

⁴ Por. *Dei Verbum* 12. Metoda historyczno-krytyczna w dzisiejszym rozumieniu zawiera w sobie dwa momenty, wzajemnie się uzupełniające: moment diachroniczny (geneza i redakcja tekstu) i synchroniczny (interpretacja tekstu kanonicznego). W początkowej fazie rozwoju (tzw. faza bultmannowska) metoda historyczno-krytyczna była tożsama z metodą diachroniczną (stąd jej alternatywna nazwa – metoda morfogenetyczna) i koncertowała uwagę głównie na wyodrębnianiu gatunków literackich i poszukiwaniu ich historii.

⁵ „...il binomio studio-contemplazione [nella *Dei Verbum* 8 – A.Z.]... ha il pregio di rinnovare da una parte la consapevolezza della vocazione ecclesiale del teologo che si inserisce nel dinamismo ecclesiale della comprensione della tradizione, mentre dall'altra serve a mostrare come non spetti solo al magistero contribuire alla cosiddetta crescita verso la verità tutta intera, pur con i doveri distinguo...”, F. Testaferri, *La parola viva*, Assisi: Cittadella Editrice 2009, 119.

⁶ Lepiej, czyli z większym poszanowaniem tekstu i kontekstu literacko-eklezjalnego badanego fragmentu.

mamy do dyspozycji, pozwalają pełniej przekazać wiernym prawdę o zbawieniu. Jednak w tym ciągłym dążeniu do zrozumienia Pisma Świętego Kościół podkreśla, że zarówno magisterium biskupów, jak i naukowe dociekanie pełnią rolę służebną, podporządkowaną słowu Bożemu⁷, którego skuteczności nie może zastąpić nawet najważniejszy dokument Kościoła czy najbardziej poruszający traktat teologiczny – „słowo Boże jest bowiem żywe, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12). Świadomy tego Kościół, od najpierwszych lat swego istnienia nie przestaje pochylać się nad słowem Bożym, szukając „mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie” (2 Tm 3, 15). Nie bez powodu więc, przed pięćdziesięcioma laty Kościół włączył do swojego instrumentarium egzegetycznego metodę historyczno-krytyczną, która znajduje szerokie i owocne zastosowanie w egzegezie katolickiej i przyczynia się do odnowy biblijno-liturgicznej chrześcijańskiego życia.

Metoda historyczno-krytyczna, stosowana rzetelnie (z naukowym rygorem) i właściwie, czyli w obrębie żywej Tradycji Kościoła, do której należy nie tylko Pismo Święte (*locutio Dei scripto consignata*), ale i cały przekaz wiary o Bożym objawieniu (*verbum Dei Ecclesiae concreditum et integre transmissum*)⁸, została do wartościowana przez Sobór Watykański II na tyle, że jej syntetyczny opis znalazł się w Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* 12 (4 i 5 akapit). Rekomendując tę metodę jako narzędzie, pozwalające najlepiej⁹ zbliżyć się do zamiaru autora natchnionego, bo w nim – zgodnie z dogmatycznym nauczaniem Kościoła – ukryty jest zamiar autora Boskiego¹⁰, Kościół dystansuje się od innych metod, niosących w sobie ryzyko instrumentalizacji tekstu natchnionego na poparcie własnych, subiektywnych domniemywań. Owszem nie zostały one całkowicie odrzucone. Ale ich wykorzystanie w egzegezie katolickiej jest uprawnione o tyle, o ile uprzednio przeanalizowano tekst zgodnie z zasadami metody historyczno-krytycznej, otwierając sobie pole do dalszego badania opartego na metodach alternatywnych. Można powiedzieć, że stosowanie innych metod ma charakter wtórny i jest skutkiem zastosowania metody historyczno-krytycznej¹¹. Chodzi bowiem o stosowanie w pierwszej kolejności metody obiektywizującej, trzymającej się jak najściślej badanego tekstu i pozwalającej uniknąć

⁷ „Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat...” – *Dei Verbum* 10.

⁸ Kościół bowiem czerpie pewność dotyczącą swej wiary nie przez samo Pismo Święte.

⁹ Por. przypis 6.

¹⁰ „...id, quid auctores inspirati... asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto... interpres Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse [Deus – przypis A.Z.] nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit” – *Dei verbum* 11–12. Sobór odszedł od terminologii scholastycznej, rozróżniającej między autorem Boskim – przyczyną nadrzędną (*causa principalis*) i autor natchnionymi – przyczynami narzędziowymi (*causae instrumentales*). Choć pojawiała się jeszcze w schemacie przygotowawczym *De fontibus* z 1961 r., opracowanym przez ojca Sebastiana Trompa SJ, ostatecznie została odrzucona na rzecz uwypuklenia pełnej współpracy Boga z człowiekiem w procesie natchnienia. Dlatego zamysł autora natchnionego jest nośnikiem zamysłu samego Boga.

¹¹ Na przykład jeśli na podstawie metody historyczno-krytycznej stwierdzi się, że autor analizowanego tekstu wykorzystywał zasady starożytnej retoryki, pozwala to na powtórne przebadanie go oparte na metodzie retorycznej.

kakofonii sprzecznych interpretacji, których jedynym arbitrem słuszności nie jest tekst, lecz subiektywne/konfesyjne przekonanie tego czy innego egzegety. Nietrudno dostrzec, że wskazanie jednej, obiektywizującej metody ma również wymiar ekumeniczny i apologetyczny, bo pozwala spojrzeć na tekst natchniony przez pryzmat tego, co, jak i dlaczego autor biblijny chciał rzeczywiście powiedzieć. I choć nie jest możliwe, by egzegeta stosujący metodę historyczno-krytyczną znalazł odpowiedź na wszystkie nurtujące go pytania, bo tekst często na to nie pozwala (ale dostrzeżenie takiej bariery dzięki metodzie historyczno-krytycznej też świadczy o jej obiektywizującej wartości), to jednak jego wysiłek powinien iść w kierunku jak najwierniejszego odtworzenia zamysłu autora i późniejszych redaktorów, który został utrwalony w tekście kanonicznym. W przeciwnym razie interpretacja Biblii przywołałaby na myśl Księgi Sybillińskie lub inne pogańskie wyrocznie, które interpretowano na dwa, często wykluczające się sposoby¹², a samego autora natchnionego sprowadzałyby do roli pasywnego medium, które nieświadome zamysłu Boga, bezwiednie wypełniało Jego polecenia.

Niniejszy artykuł ilustruje, jak metoda historyczno-krytyczna wchodzi w dialog z tradycyjną interpretacją Mt 25, 1–13, niekiedy korygując jej nieścisłości, niekiedy ją ubogacając, i do jakich wniosków prowadzi, jeśli spojrzymy na ten sam tekst raz z perspektywy Jezusa i jego adresatów, innym razem z perspektywy wspólnoty Mateuszowej, która kilkadziesiąt lat później poddała go refleksji teologicznej i akomodowała¹³ do zmienionej sytuacji. W ten sposób metoda historyczno-krytyczna przyczynia się do rozwoju teologii i ubogaca żywą Tradycję Kościoła.

¹² Na przykład słynna wyrocznia *Ibis redibis non morieris in bello* w zależności od interpunkcji mogła być pozytywna (*Ibis, redibis, non morieris in bello*) bądź negatywna (*Ibis, redibis non, morieris in bello*).

¹³ Akomodacja to dostosowanie przekazu i formy nauki Jezusa, nie naruszając jej istoty, do mentalności i kultury odbiorcy bądź do nowych warunków życia Kościoła. Dokonuje się przez objaśnienie słów, umiejscowienie ich w nowym kontekście lub uwypuklenie/doprecyzowanie (dodanie lub pominięcie) odpowiednich terminów. Przykładem akomodacji może być inkulturacja, tłumaczenie z aramejskiego na grecki itp. Akomodacja aktualizuje więc nauczanie Jezusa, aby przetrwało niezmienione w swej istocie i jednocześnie było dostępne dla ludzi wszystkich czasów. W ten sposób słowa Jezusa zachowują swą świeżość i żywotność w każdej sytuacji. Akomodacja jest *de facto* interpretacją, która przedstawia pierwotny sens tekstu jako znaczący i aktualny dla dzisiejszego człowieka (Por. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Bologna: Edizioni Dehoniane 1996, 224). Istnieje też potoczne rozumienie akomodacji, polegające na ustanawianiu analogii czysto werbalnych między samymi słowami, które w różnych epokach – pomimo identycznego brzmienia – są nośnikami odmiennych sensów. W konsekwencji taka „akomodacja” fałszowałaby sens zamierzony przez autora i wypaczałaby istotę jego przesłania. Pius XII w *Divino afflante Spiritu* przestrzegał: „...accomodationibus illis, privato arbitrio inductis et ex rebus longe alienis expetitis, quae quidem divini sermonis non usus sed abusus sunt, studiose diligenterque vitatis...” („...starannie i sumiennie wystrzegać się tych akomodacji, które pochodzą z własnej fantazji i są wprowadzane ze skojarzeń bardzo dalekich, stanowiąc nie korzystanie, lecz nadużywanie słów Bożych...”), *Enchiridion biblicum*, red. A. Filippi, E. Lora, Bologna: Edizioni Dehoniane 1994², § 566, 592; por. też J. Szłaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań–Warszawa: Pallotinum 1986, 193–195 (zwłaszcza 194, 3 akapit od dołu); R. Aguirre Monasterio, A. Rodríguez Carmona, *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, Brescia: Paideia 1995, s. 31–32; natomiast ks. J. Czernski myli metodę midraszową, stosowaną w przepowiadaniu i w liturgii pierwotnego Kościoła, z akomodacją w sensie potocznym: J. Czernski, *Interpretacja tekstów biblijnych w liturgii*, *Studia Theologica Varsoviensia* 49 (2011) 1, 153–154.

3. PRZYPOWIEŚĆ O DZIESIĘCIU PANNACH Mt 25, 1–13 – TEKST GRECKI I POLSKI

Podstawą dla analizy egzegetycznej jest tekst grecki, którego tłumaczenie możemy znaleźć w Biblii Tysiąclecia (V wyd. popr).

| Mt 25, 1–13 – tekst grecki | Mt 25, 1–13 – tłumaczenie polskie |
|--|---|
| <p>¹Τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου (καὶ τῆς νύμφης?). ²πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι. ³αἱ γὰρ μωραὶ λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον. ⁴αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν. ⁵χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθειδον. ⁶μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν· ἰδοὺ ὁ νυμφίος, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν [αὐτοῦ]. ⁷τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν. ⁸αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπαν· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται. ⁹ἀπεκρίθησαν δὲ αἱ φρόνιμοι λέγουσαι· μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν· πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς. ¹⁰ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἔτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα. ¹¹ὕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι λέγουσαι· κύριε κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν. ¹²ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς. ¹³γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἶδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.</p> | <p>¹Wtedy podobne będzie królestwo niebieskie do dziesięciu panien, które wzięły swoje lampy (pochodnie?) i wyszły na spotkanie pana młodego (i panny młodej?). ²Pięć z nich było nierozsądnych, a pięć roztropnych. ³Nierozsądne wzięły lampy (pochodnie?), ale nie wzięły z sobą oliwy. ⁴Roztropne zaś razem z lampami (pochodniami?) zabrały również oliwę w swoich naczyniach. ⁵Gdy się pan młody opóźniał, senność ogarnęła wszystkie i posnęły. ⁶Lecz o północy rozległo się wołanie: „Oto pan młody [idzie], wyjdźcie mu na spotkanie!” ⁷Wtedy powstały wszystkie owe panny i opatrzyły swe lampy. ⁸A nierozsądne rzekły do roztropnych: „Użycie nam swej oliwy, bo nasze lampy (pochodnie?) gasną”. ⁹Odpowiedziały roztropne: „Mogłoby i nam, i wam nie wystarczyć. Idźcie raczej do sprzedających i kupcie sobie”. ¹⁰Gdy one szły kupić, nadszedł pan młody. Te, które były gotowe, weszły z nim na ucztę weselną, i drzwi zamknięto. ¹¹Nadchodzą w końcu i pozostałe panny, prosząc: „Panie, panie, otwórz nam!” ¹²Lecz on odpowiedział: „Zaprawdę, powiadam wam, nie znam was”. ¹³Czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny.</p> |

4. ELEMENTY PROBLEMATYCZNE W TEKŚCIE GRECKIM Mt 25, 1–13 (CRUCES EXEGETUM)

Zanim przystąpi się do egzegezy, należy wyodrębnić te elementy, które w tekście greckim rzutują na zrozumienie przypowieści i przybliżają podłoże historyczno-teologiczne, na którym rozwinął się proces jej redakcji/akomodacji we wspólnocie Mateuszowej. Wtedy łatwiej dostrzec pewne dialektyczne napięcie między pierwotną recepcją słów Jezusa w środowisku palestyńskim i recepcją tych słów w środowisku diaspory żydowskiej, prawdopodobnie w Antiochii Syryjskiej,

gdzie – jak się przyjmuje¹⁴ – powstała Ewangelia św. Mateusza. Pozwoli to ukazać, że kerygmat Jezusa, przechodząc z jednego środowiska do drugiego, zyskiwał na wielowymiarowości i głębi, nabierał nieco innego kolorytu, ale jego integralność pozostawała nienaruszona.

Od samego początku, jeszcze na etapie tworzenia się kanonu NT, interpretacja jednej wypowiedzi Jezusa opierała się na hermeneutycznej unifikacji wielu Jego słów i czynów, aby wyrazić w miarę całościowo jedną chrystologię i stać się wyznaniem wiary autora/redaktora, w której wspólnota Kościoła rozpoznawała (czy powinna rozpoznać) swoją własną wiarę. Ten moment hermeneutyczny, scalający wiele wypowiedzi Jezusa w jedną chrystologię, odpowiada postulatowi metody historyczno-krytycznej, by na etapie analizy synchronicznej odnieść omawianą przypowieść nie tylko do kontekstu literackiego – bliższego (= mowa eschatologiczna Mt 23, 1–26,1) i szerszego (= Ewangelia św. Mateusza), ale również do całej Tradycji Kościoła.

Jednak uprzednio należy przeprowadzić analizę diachroniczną na tyle, na ile tekst na to pozwala. Prowadzi ona do atomizacji badanego tekstu (*textus*), by dostrzec jego wewnętrzną strukturę, zobaczyć neuralgiczne punkty-węzły, które w splocie rozmaitych wątków, pokazują, gdzie jest osnowa, a gdzie wpleciona nitka pełni funkcję dekoracyjną, gdzie praktyczną. W ten sposób metoda historyczno-krytyczna uczy powściągliwości, by nie przypisywać tekstowi tego, czego nie mówi, i nie szukać w nim rzeczy nieistniejących. W przeciwnym razie, gdy nie potrafimy wnieść spojrzenia ku rzeczom istotnym, egzegeza przypominałaby poszukiwanie motyli pod Łukiem Tytusa¹⁵ i przekraczałyby cienką linię, jaka istnieje między wzniosłością i śmiesznością.

Analiza diachroniczna wypukła pięć problemów kluczowych przy interpretacji przypowieści Mt 25, 1–13: tożsamość bohaterek, a w szczególności ich rolę i podział na mądre i głupie (4.1); *Sitz im Leben*, czyli środowisko, w którym obraz powstał i był odbierany (4.2); znaczenie ἀμύη w Mt 25, 12 (4.3); możliwość rekonstrukcji pierwotnej wersji Jezusowej przypowieści i odpowiedź na pytanie, kim był autor? (5.). Po naświetleniu wymienionych kwestii zostanie przedstawiona interpretacja przypowieści oparta na tradycyjnej egzegezie (6.) i egzegezie historyczno-krytycznej (7.).

4.1. KIM SĄ BOHATERKI PRZYPOWIEŚCI – ΠΑΡΘΕΝΟΙ?

Ewangelijna przypowieść opisuje dziesięć młodych kobiet za pomocą greckiego słowa παρθένοι, które zwyczajowo tłumaczy się jako „dziewice”, „panny” (sing. ἡ παρθένος, -ου, f.). Używając tego terminu, za którym kryje się hebraj-

¹⁴ Hipoteza o antiocheńskim pochodzeniu Ewangelii św. Mateusza została sformułowana po raz pierwszy przez anglikańskiego badacza B.H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins*, London: Macmillan and Company 1924, 500–527.

¹⁵ „Roma.../Non curioso a te de le cose piccole io vengo/Chi le farfalle cerca sotto l'arco di Tito?...”, G. Carducci, *Odi barbare*, I, 7, v. 4.

ski rzeczownik בְּתוּלָה (*bēṭûlâ*) bądź עַלְמָה (*‘almâ*)¹⁶, Żydzi mieli na myśli dziewczęta trzynasto- albo co najwyżej czternastoletnie¹⁷, które zgodnie z ich kodem kulturowym były gotowe do małżeństwa¹⁸. Termin „dziewice” (παρθένοι) opisuje nie tyle wiek, fizjologię czy detale anatomiczne tych dziewcząt, ile ich status społeczny w społeczeństwie patriarchalnym¹⁹. W takim społeczeństwie dziewczęta – młode kobiety (παρθένοι) – są wystawione na rynek matrymonialny jako kandydatki do zamążpójścia. Zasady składania i przyjmowania ofert ustalają ojcowie lub potencjalni kandydaci na mężów. Głównym zadaniem tych kobiet (παρθένοι) jest zaprezentować się z jak najlepszej strony jako przyszłe małżonki, dobre, zaradne, przewidujące, przedsiębiorcze, wrażliwe i czujne (por. poemat o dzielnej niewieście z Prz 31, 10–31). Potwierdza to również starożytna literatura żydowska pozabiblijna i typowo biblijno-mądrościowy podział dziewcząt na mądre (φρονίμοι) i głupie (μωραί).

4.1.1. Panny (παρθένοι) z Mt 25, 1–13 na tle ówczesnej literatury żydowskiej

Jeśli porównamy obraz nakreślony przez Jezusa w Mt 25, 1–13, z sytuacją młodych kobiet opisywanych przez literaturę żydowską pozabiblijną, dostrzeżemy analogie. Na przykład Miszna przytacza słowa Rabbana Szymona ben Gamaliela, który mówił tak: „w Izraelu nie ma szczęśliwszych dni od 15. dnia miesiąca Ab i od dnia prześlągania (Jom Kippur). W tych bowiem dniach córki jerozolimskie wychodzą w białych szatach, i robią to ukradkiem, żeby nie zawstydzić tych, którzy ich nie posiadali – bo wszystkie szaty potrzebowały oczyszczającego zanurzenia. Córki jerozolimskie wychodzą więc i pośród winnic wykonują taniec. I co wtedy mówią? «Młodzieńcze, podnieś wzrok i uważaj na to, co wybierasz. Zwróć swe oczy nie na urodę. Zwróć swe oczy na rodzinę. *Kłamliwym jest wdzięk i marne jest piękno; chwalić należy niewiastę, co boi się Pana. A mówi się także: Uznajcie owoce jej rąk, niech w bramie sławią jej czyny*»” (*mTaan* 4, 8 – tłumaczenie A.Z.)²⁰. Słowa córek jerozolimskich, przytoczone

¹⁶ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa: Vocatio 2008, 157–158 i 779–780.

¹⁷ „...è da supporre una parola comune a tutte le lingue semitiche, *batûl(t)*, col significato «(ragazza) giovane in età pubere e immediatamente posteriore» – M. Tsevat, II. „בְּתוּלָה *bēṭûlâ*”, w: G.J. Botterweck, H. Ringgren, *Grande lessico dell’Antico Testamento*, vol. 1, Brescia: Paideia 1988, kol. 1783.

¹⁸ Dellling G., „παρθένος”, w: G. Kittel, G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, Grand Rapids 1995, 826–837 (w szczególności 831–837) „a young woman ready for marriage”; por. też C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, vol. 3, Massachusetts: Hendrickson 1994, 45–49.

¹⁹ „Παρθένος, -ου, ἡ refers to a young woman who has not had sexual relations and is old enough to marry. In the context of wedding rituals, the term is comparable to “bridesmaid” (NLT) if one maintains the historic distinction between bridesmaids and matrons”, Ch.L. Quarles, *Matthew. Exegetical Guide to the Greek New Testament*, Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group 2017, 296.

²⁰ Traktat *Ta’anit* (hebr. umartwienie), znajdujący się w Misznie, zawiera przepisy dotyczące postów, ich motywacji i celów oraz sposobów poszczenia i odprawiania modłów w dni postne – *mTaan* 4, 8:

w Misznie, nawiązując do zakończenia poematu o dzielnej niewieście (Prz 31, 30–31) i wskazując, że młody mężczyzna powinien poszukiwać w kobiecie takich cech i wybrać taką żonę, która zapewni mu szczęśliwe życie rodzinne²¹.

Innym przykładem jest Talmud babiloński, który komentując ten sam fragment Miszny i zawartą w niej tradycję tanaicką, przytacza słowa dziewcząt szukających męża w nieco innej wersji: „[Czytamy w Misznie:]²² Córki izraelskie wychodzą i tańczą pośród winnic. [Potem] Miszna dodaje: «kto nie miał żony, szedł tam» – Szlachetnie urodzone, które były pośród nich mówiły: «Młodzieńcze etc... (וכו')»”. Rabani-tanaici wyjaśniają [powyższy cytat z Miszny]: „Piękne, które były wśród nich, co mówiły? «Zwróćcie swe oczy na naszą urodę ,bo nie chodzi o (samą) kobietę, lecz o jej piękno». Szlachetnie urodzone, które były pośród nich, co mówiły? «Zwróćcie swe oczy na rodzinę ,bo nie chodzi o [samą] kobietę, lecz o [spłodzenie] dzieci». Brzydkie, które były pośród nich, co mówiły? «Weźcie [nas jako] swój nabytek (מקנה) ze względu na niebo, tylko ozdobicie nas złotą biżuterią (בְּהוֹבִים)»” (*bTaan* 31b – tłumaczenie moje)²³.

Można zauważyć, że w przypowieści Jezusa (Mt 25, 1–1) – w odróżnieniu od dwóch zacytowanych tekstów rabinicznych – okazją dla młodych kobiet, aby zaprezentować się z jak najlepszej strony, nie jest taneczne święto pośród winnic, lecz małżeństwo i uczta weselna (γάμος – w. 10; hebr. הַתְּנָה *h^atunna*). Troszcząc się o swoje lampy, wykazują się zapobiegliwością i przezornością i w ten sposób zwracają na siebie uwagę młodzieńców przybywających z oblubieńcem.

4.1.2. Podział na mądre (φρόνιμοι) i głupie (μωροί) w tradycji sapiencjalnej

Przypowieść Jezusa z Mt 25, 1–13 wpisuje się nie tylko w żydowską tradycję międzytestamentalną i pobiblijną, ale również w tradycję biblijną, w szczególności tę mądrościową. Przykładem może być Pieśń nad Pieśniami, gdzie zaślubiny i uczta weselna (הַתְּנָה *h^atunna* – Pnp 3, 11) stają się okazją dla oblubieńca (הַתָּן *hātān* – Iz 61, 10; Ps 19, 6) i oblubienicy (כַּלָּה *kallā* – Iz 61, 10) do wyrażenia wzajemnej miłości. Ale ich miłosny flirt i erotyzująca zabawa stwarzają sposobność dla obecnych tam dziewcząt z Jerozolimy – córek syjońskich, aby wziąć w niej udział i przyciągnąć uwagę młodzieńców (Pnp 5, 8; por. też 1, 5; 2, 7; 3, 5.10.11; 5, 16;

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בקלי לבן שאוליו, שלא לבוש את מי שאין לו. כל הכלים טעונין טבילה. ובנות ירושלים יוצאות והולות בכרמים. ומה היו אומרות, בחור, שא נא עיניך וראה, מה אתה בורר לך. אל תתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה. (משלי לא) שקר חסן והכל היפי, אשה וראת יי היא תתהלל ואומר, תנו לה מפרי ידיה, ויהללוה בשערים מעשיה.

²¹ L. Schottroff, *Parabole di Gesù*, Brescia: Queriniana 2007, 47–48.

²² W nawiasach kwadratowych – dodatki A.Z.

²³

בנות ישראל יוצאות חולותן בכרמים:
תנא: מי שאין לו אשה נפנה לשם:
מיוחסות שבהן היו אומרות בחור וכו'...
תנו רבנן: נפיות שבהן מה היו אומרות. תנו עיניכם ליופי שאין האשה אלא ליופי.
מיוחסות שבהן מה היו אומרות. תנו עיניכם למשפחה לפי שאין האשה אלא לבנים.
מכוערות שבהן מה היו אומרות. קחו מקחכם לשום שמים ובלבד שתעשרונו בנהובים.
[wokalizacja i interpunkcja A.Z.]

8, 4). Z kontekstu wynika bowiem, że na uczcie weselnej są obecni przyjaciele oblu-bieńca (רעים *re'im* – Pnp 5, 1; חברים *h'berim* – Pnp 8, 13).

W końcowych wersetach Jezusowej przypowieści można z kolei usłyszeć dalekie echo słów z Księgi Przysłów: „Ręka leniwa sprowadza ubóstwo, ręka zaś pilnych wzbogaca. Człowiek to mądry, co w lecie gromadzi” (Prz 10, 4–5a). Motyw lampy też może być reminiscencją poematu o dzielnej niewieście z Księgi Przysłów, gdzie mędrzec przypomina, iż mądra i przedsiębiorcza kobieta, dbająca o swoją rodzinę, „widzi pożytek ze swej pracy: jej lampa (נר *ner*; λύχνος) wśród nocy nie gaśnie” (Prz 31, 18). Podobny wydźwięk mają słowa Syracha, które przypominają, jak ważne dla przyszłości młodej kobiety jest jej inteligencja i zaradność: „Córka roztropna (φρονίμη) pozyska sobie męża, a córka, która wstyd przynosi, zgryzotą dla swego ojca” (Syr 22, 4).

Innym sapiencjalnym akcentem przypowieści, wywodzącym się ze ST jest przeciwstawienie kobiet mądrych (φρονίμοι) kobietom głupim (μωραί) i ich współzawodnictwo. Kobiety mądre przewyższają głupie swoją przezornością i pilnością. Głupie zaś są nierozważne i nieprzygotowane na moment próby. To przeciwstawienie to nie tylko pedagogiczny zabieg wypuklający kontrast między mądrością i głupotą, wskazujący pozytywny wzór do naśladowania, ale jest to również wezwanie, by w poszukiwaniu osobistego szczęścia umieć podejmować wyzwanie i rywalizację. Przykładem może być dyptyk z Prz 9: kobieta-mądrość buduje dom i wystawia ucztę (Prz 9, 1–6) *versus* kobieta-głupota, która siedząc leniwie przy bramie miasta, kusi niedoświadczonych młodzieńców i sprowadza ich na bezdroża (Prz 9, 13–18).

W przypowieści Jezusa już na samym początku (Mt 25, 2) widzimy dwie przeciwstawione sobie grupy dziewcząt. Dialog między nimi wyraźnie wskazuje, że współzawodniczą między sobą. Współzawodnictwo było też cechą charakterystyczną obrazu nakreślonego przez Talmud (por. wyżej 2.1.1): ładne dziewczyny chciały przyciągnąć spojrzenia swoją urodą, z kolei dziewczyny pochodzące z dobrych domów przyciągały uwagę swym pochodzeniem i troską o szczęście rodzinne.

Tego typu podejście w literaturze sapiencjalnej nie powinno dziwić. W społeczeństwach patriarchalnych przeciwstawienie kobiety dobrej kobiecie złej miało charakter pedagogiczny i było sposobem wychowania seksualnego²⁴, ale niekiedy mogło prowadzić do niesprawiedliwego uciemnienia kobiet, które na to nie zasłużyły. Hermeneutyka feministyczna w swej neo-ortodoksyjnej formie zwraca na to uwagę (por. tzw. kryterium socjologiczne)²⁵. Dlatego z perspektywy analizy socjologicznej i feministycznej pan młody (ὁ νεμόφιος; hebr. חתן *hātān*) w przypowieści Jezusa jest

²⁴ Wychowanie seksualne młodych kobiet miało przygotować je do życia małżeńskiego i rodzinnego i pozwolić, aby jak najszybciej znalazły sobie dobrego męża. Aluzje do takiego typu wychowania z wyraźnymi elementami współzawodnictwa można znaleźć w wielu dziełach literatury światowej, wcale nie tak odległej – por. np. powieści Jane Austen, bądź już po rewolucji seksualnej z lat 60. XX w. powieść *Grupa* autorstwa Mary McCarthy.

²⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, I, E 2. Por. też V. Balabinski, *Opening the Closed Door: A Feminist Rereading of «Wise and Foolish Virgins» (Mt 25, 1–13)*, w: *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom*, ed. by M.A. Beavis, London–New York: Sheffield Academic Press 2002, 71–97.

rzecznikiem osądu społecznego, jaki dokonuje się nad kobietami mniej zaradnymi. Mówiąc „nie znam was” (Mt 25, 12) rozstrzyga konkurs i dla tych kobiet drzwi się zatraskują. Przegrały.

4.1.3. Słowo *παρθένος* w późniejszej tradycji Kościoła

Przesłanie skierowane do Żydów oddziaływało na nich za pomocą ich kodu kulturowego, wywoływało określone skojarzenia i skłaniało do ocen wartościujących zgodnie z ich systemem aksjologicznym. Kiedy jednak to samo przesłanie zostało zaimplementowane w świecie hellenistycznym i rzymskim, zaczęto je odnosić do innej matrycy pojęciowej. Dokonywało się to na rozmaite sposoby²⁶, ale w przypadku słowa *παρθένος* pozbawiono je hebraizującego zabarwienia i zaczęło uwypuklać jego klasyczne znaczenie. Dlatego czytający Biblię po grecku nawróceni poganie widzieli w nim wyłącznie kobietę żyjącą w stanie niezamężnym i poświęcającą się Bogu – kobietę, która dobrowolnie wyrzekła się pożycia seksualnego. Słuchacz ewangelii zaczął więc dostrzegać w dziewictwie symbol czystości (por. np. 2 Kor 11, 2), która pozwala zwrócić serce człowieka ku rzeczywistości wznioślejszej, pozaziemskiej i nadprzyrodzonej, nadchodzącej z królestwem Bożym w eschatologicznej pełni²⁷. Jest to przykład, w jaki sposób Kościół, przenosząc przesłanie ewangelii z jednego kontekstu kulturowego do drugiego, wybierał takie znaczenia pojedynczych słów (szczególnie tych wieloznacznych), aby dostosować je do mentalności adresata i lepiej uwypuklić pewien aspekt w postawie i nauczaniu Jezusa, niekoniecznie związany bezpośrednio z interpretowanym tekstem²⁸. Akomodacja językowa i kulturowa stawała się w ten sposób skutecznym środkiem ewangelizacji i przyczyniała się do metodycznego rozpowszechniania chrześcijaństwa wśród pogan.

Klasyczne znaczenie słowa *παρθένος*²⁹ zaczęło wpływać na tradycyjną interpretację przypowieści o dziesięciu pannach (Mt 25, 1–13)³⁰. Katalizatorem tej hermeneutki było chrześcijańskie dowartościowanie dziewictwa w osobie i życiu Jezusa i jego naśladowców. Niemalą rolę w procesie akomodacji odegra-

²⁶ Por. przypis 13.

²⁷ *Verginità*, w: *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, ed. by L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longmann, Milano: Edizioni San Paolo 2006, 1574–1575: „L’idea di purezza..., connessa a quella del guardare oltre, verso qualcosa di più grande che viene incontro e che muove a una maggiore maturità, lo ha reso concetto adatto ad essere riferito a Israele..., che ora guarda alle future benedizioni...”.

²⁸ W przypadku przypowieści o dziesięciu pannach nie wydaje się, żeby w jej centrum znajdował się temat dziewictwa.

²⁹ Dobry i nadal aktualny artykuł na ten temat: F. Gryglewicz, *Dziewictwo w greckiej terminologii biblijnej*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 22 (1975), z. 1, 25–37.

³⁰ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ecclesiae Sponsae Imago* (Instrukcja na temat *Ordo virginum* z 4 lipca 2018 r.): „L’appartenenza esclusiva a Cristo, sancita col vincolo nuziale, mentre alimenta in loro [nelle vergini – A.Z.] la vigile attesa del ritorno dello Sposo glorioso (Mt 25, 1–13), le associa in modo peculiare al suo sacrificio redentore e le dedica alla edificazione e alla missione della Chiesa nel mondo (Col 1, 24).

ła kultura rzymska³¹, w której dziewictwo było wartością religijno-społeczną, szanowaną i prawnie chronioną³². Westalki – kapłanki Westy (*virgines vestales*) były sześcioosobowym „zakonem”, na czele którego stała przełożona³³. Zamieszkiwały „klasztor” (*atrium Vestae*) i pełniąc służbę bożą, wyróżniały się odpowiednim strojem i zachowaniem. Ich obowiązkiem było czuwanie, dniem i nocą, przy świętym ogniu w świątyni Westy. Jeśli sprzeniewierzyły się swemu powołaniu i zaniedbały podtrzymywanie świętego ognia lub złamały śluby czystości, podlegały karze chłosty, a nawet śmierci. Dziewictwo, czuwanie i służba boża – te trzy pojęcia u Rzymian były ze sobą nierozzerwalnie związane i znajdowały analogię w chrześcijańskiej postawie człowieka, który ofiarowywał siebie – również w swej cielesności – Chrystusowi, jedynemu Panu. Żyjąc radami ewangelicznymi, taki człowiek wolny od ziemskich trosk, naśladował Mistrza i z dnia na dzień stawał się znakiem królestwa Bożego na ziemi.

Najstarsza chrześcijańska interpretacja przypowieści o dziesięciu pannach, wyrażona również w ikonografii³⁴, wykorzystywała te analogie i pośrednio ukazywała, że słowo Boże nie jest biernym zapisem określonych słów, które go trzeba kurczowo strzec i bronić, ale jest przede wszystkim siłą, która skutecznie pokonuje bariery kulturowe, dosięga człowieka w jego życiu i środowisku, i buduje Kościół, wspólnotę ludzi przemienionych łaską Boga. Innymi słowy, w poszukiwaniu języka zrozumiałego przez ówczesnego człowieka, proces akomodacji kulturowo-językowej i interpretacja były *de facto* aktem wiary w moc słowa Bożego, które dosięga wszystkich ludzi, stając się dla nich źródłem prawdy, zbawienia i moralności. Ta akomodacja nie byłaby możliwa, gdyby między żywym słowem Boga i człowiekiem nie istniała wspólna płaszczyzna porozumienia, ustanowiona w teandrycznej naturze Chrystusa. Tak jak boska i ludzka natura łączą się w osobie Jezusa, tak przez analogię w procesie akomodacji słowo Boga łączy się ze słowem i kulturą człowieka, aby dialog między nimi mógł być możliwy. Wszystko co w człowieku jest dobre, bez względu na pochodzenie etniczne czy kulturowe, zostało w Jezusie zaakceptowane i oczyszczone, aby być podstawą dialogu Boga z człowiekiem i wzajemnego zrozumienia. Jeśli rzymskie (pogańskie) cnoty w świetle słowa Bożego mogły być uznane za cnoty chrześcijańskie, działo się tak dlatego, że Jezus przez tajemnicę wcielenia nadał człowieczeństwu z jego strukturą kreaturalną, z jego historią i kulturą wartość pełną i nieprzemijającą, wynosząc je na poziom Boga. Wcielenie Jezusa uzasadnia więc konieczność akomodacji przesłania Ewangelii, aby objawienie było dostępne i zrozumiałe

³¹ W kulturze greckiej dziewictwo było przede wszystkim prerogatywą bogiń – Ateny Partenos i Artemidy. Choć nie wyklucza się, że dziewczynami były również kobiety, które pełniły służbę w ich świątyniach.

³² Ciceron, *In Catilinam oratio tertia*, 4, 9; *Idem, In Catilinam oratio quarta*, 9, 18; *Idem, De legibus*, II, 8, 20; *Idem, De re publica*, II, 14, 26; III, 10, 17; Horacy, *Pieśni*, I, 2, 27; I, 12, 22; III, 22, 1; III, 30, 9; Owidiusz, *Tristia*, II, 311.

³³ L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: PWN 2008⁴, 416.

³⁴ Miniatura w Kodeksie Σ z Rossano (VI w.) przedstawia panny roztropne ubrane na wzór rzymskich westalek. Podobnie fresk z IV w. w katakumbach św. Wawrzyńca (Cyriaki) w Rzymie przy via Tiburtina.

dla każdego człowieka (*DV 13*). Człowieczeństwo Jezusa staje się kanałem objawienia – przestrzenią, w której Bóg mógł nawiązać przyjacielską relację z człowiekiem i objawić mu swą wolę.

Przypowieść o dziesięciu pannach przez pryzmat jednego słowa (*παρθένος*) zyskiwała – w tym procesie akomodacji – nowy wymiar, który miał zdominować tradycyjną interpretację już w okresie patrystycznym³⁵. Przykładów jest bardzo dużo. Święty Cyryl Aleksandryjski uważał, że olej w lampach to jednocześnie prawo naturalne i Mojżeszowe oraz każdy rodzaj cnoty zasiany przez Boga w ludzkich sercach. I choć wszyscy ludzie zostali jednakowo obdarowani cnotami, to jednak nie wszyscy starają się wcielić je w życie. Dlatego zdadzą sprawę przed Boskim Sędzią, gdy przy po wtórnym przyjściu Chrystusa, na głos anielskiej trąby zostaną wybudzeni ze snu śmierci, by pokazać, na ile ich lampy są wypełnione cnotami i uczynkami Prawa. Według św. Cyryla alegoryczny obraz dziesięciu dziewic jest jednak zawężony do przywódców ludu, którzy powinni być czysti na ciele i duszy. Liczba 10 zostaje rozbita na dwie piątki, ponieważ każdy czas ma pięć okresów (niemowlęstwo, dzieciństwo, młodość, dojrzałość i starość), w którym znajdują się jednocześnie mądrzy i głupi. Święty Augustyn też dawał alegoryczne wyjaśnienie przypowieści: dziewicami są wszystkie dusze ochrzczonych (*animae christianorum*). Świętość dziewictwa nie polega jedynie na powstrzymaniu pięciu zmysłów od grzechu³⁶, lecz również na dobrych uczynkach (*opera bona*)³⁷. W podobnym tonie wypowiadał się Epifaniusz Latinus, mówiąc, że mądrymi dziewicami jest się nie tylko w ciele, ale również i w duszy – a mądrość dziewictwa widać przede wszystkim w dziełach miłosierdzia³⁸. Również św. Jan Chryzostom z interpretacją w kluczu antyascetycznym wpisuje się w tę samą tradycję: asceza i powstrzymanie się od związków seksualnych to za mało, by być uczniem Jezusa. Można być wielkim ascetą, a jednocześnie być jak owe głupie panny, które choć ujarzmiły pokusy ciała, nie zdołały pokonać własnej chciwości. Muszą więc udać się do „sprzedających oliwę”, czyli do ubogich i potrzebujących, aby świadczyć im uczynki miłosierdzia³⁹. I chociaż św. Jan Chryzostom należy do tzw. szkoły antiocheńskiej, stawiającej na dosłowną i typologiczną

³⁵ Cyryl Aleksandryjski, *Fragment 280*, w: *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, red. J. Reuss, Berlin: Akademie-Verlag 1957, 250–251.

³⁶ „Qui ergo se abstinet ab illicito visu, ab illicito tactu, ab illicito odoratu, ab illicito gustu, ab illicito tactu, propter integritatem, virginis nomen accepit” – Augustyn, *Kazanie 93,2–3*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, red. J.-P. Migne, t. 38, Paryż: Migne 1844–1846, kol. 574. W słowach św. Augustyna pobrzmiewa dalekie echo interpretacji Orygenes, który widział w pannach symbol ludzkich zmysłów. Owe zmysły dzięki działaniu Syna Bożego, Wcielonego Słowa stały się „dziewicze”, czyli oczyszczone – por. Orygenes, *Commentariorum series in evangelium Matthaei*, 63.

³⁷ „Virgines propter abstinentiam ab illicitis sensibus; lampades habent propter opera bona”, Augustyn, *Kazanie 93,2–3*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina...*, t. 38, dz.cyt., kol. 574. Panny jako dusze są interpretowane w nurcie kalwińskim i purytańskim: por. T.R. Jones, *Union With Christ: The Existential Nerve Of Puritan Piety*, Tyndale Bulletin 41/2 (1990) 199.

³⁸ Epifaniusz Latinus, *Interpretatio evangeliorum*, 36, w: *Patrologia Latina Supplementum*, t. 3, red. A. Hamman, Paryż: Éditions Garnier Frères 1958–1974, kol. 892.

³⁹ *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, red. J.-P. Migne, t. 58, Paryż: Migne 1857–1886, kol. 712–713.

interpretację Pisma Świętego, owa alegoryczna lektura – inspirowana metodą Filona – była rozwijana głównie w szkole aleksandryjskiej⁴⁰, od czasów Klemensa Aleksandryjskiego⁴¹ i Orygenesa⁴².

Przypowieść rozumiana jako wezwanie do naśladowania świętych dziewic, idących na spotkanie Jezusa – niebieskiego Oblubieńca, usunęła jednak w cień te elementy, które w przesłaniu Jezusa miały charakter judaizujący i odpowiadały żydowskiej mentalności pierwszych adresatów (por. wyżej §§ 4.1.1 i 4.1.2). Metoda historyczno-krytyczna stara się więc odzyskać i dowartościować ten zapomniany sens przypowieści.

4.1.4. Dziewictwo Maryi

Kościół oddalając się (czasowo i przestrzennie) od kultury żydowskiej, otworzył się na wpływ kultury grecko-rzymskiej i zaczął dokonywać refleksji nad całościowym nauczaniem Jezusa, wprowadzając do języka teologicznego słowa niebiblijne (np. ὁμοούσιος) bądź nadając słowom biblijnym znaczenia niebiblijne z pogranicza filozofii greckiej (np. λόγος w J 1, 1–18) lub blisko związane z pojęciami religii pogańskiej. Słowo παρθένος – wydaje się – uległo takiej kulturowej akomodacji, która doprowadziła do paradoksalnej zamiany znaczeń: zamiast opisywać kobietę, która chce założyć rodzinę i urodzić dzieci, stało się terminem technicznym wskazującym na kobietę składającą śluby dziewictwa, by poświęcić się Bogu na drodze trzech rad ewangelicznych, czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Największy wpływ na ugruntowanie takiego znaczenia w tradycji Kościoła miało dziewictwo Matki Bożej.

Należy jednak podkreślić, że słowo παρθένος użyte w NT również w odniesieniu o Maryi opisywało ją jako młodą kobietę, przeznaczoną do małżeństwa, która jeszcze nie obcowała cieleśnie z mężczyzną (Mt 1, 23; Łk 1, 27: „dziewica poślubiona mężowi”). Dziewictwo Maryi było zwyczajowym wymogiem i warunkiem wstępnym kontraktu małżeńskiego, i nie miało charakteru świadomie religijnego⁴³. Nie było znakiem konsekracji. Jednak z perspektywy kolejnych, ewangelicznych wydarzeń było namacalnym (anatomicznym wręcz) potwierdzeniem, że Jezus jest Synem Bożym, bo począł się za sprawą Ducha Świętego (Mt 1, 18.20; Łk 1, 35), bez współudziału mężczyzny. Dlatego obrona dziewictwa Maryi (nawet jeśli nie było to dzie-

⁴⁰ Przeciwwstawienie szkoły antiocheńskiej (opartej na arystotelizmie) szkole aleksandryjskiej (opartej na neoplatonizmie) coraz bardziej wydaje się uproszczeniem akademickim, niemającym podstaw w zachowanych dziełach. Dzieło Diodora z Tarsu *Τίς διαφορά θεωρίας καὶ ἀλλαγίας* mające rzekomo (według bizantyjskiego leksykonu *Suda* z X w.) ukazywać owe różnice, nie zachowało się. Jedynym źródłem w tej materii jest zachowane szczątkowo *Wprowadzenie* (Εἰσαγωγή) Hadriana z Antiochii. Jednak sama egzegeza ojców antiocheńskich jest o wiele bardziej złożona.

⁴¹ Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 7,12, w: *Alexandrian Christianity*, ed. by H. Chadwick, J.E. Oulton, (Library of Christian Classics) (Philadelphia: Westminster 1954), 139.

⁴² Por. wyżej przypis 35.

⁴³ W przeciwnym razie dziewicza konsekracja Maryi uniemożliwiłaby zaślubiny z Józefem. „Mary’s virginity ... is obviously not asserted by the NT for ascetic reasons. That Mary continued to live as a virgin even after the birth of Jesus is a view which the Western Church adopted only after 350. The concept of the virgin birth of Jesus is not meant to disparage the marriage bond”, tamże, 834.

wictwo konsekrowane) jest obroną boskiej natury Jezusa⁴⁴. Bóg, wykorzystując żydowski obyczaj, aby do zaślubin szła młoda dziewica, zachował nienaruszone łono Maryi, aby przez nie, w sposób nadprzyrodzony i przez działanie wykraczające poza naturalny porządek, objawić swego Syna. Niejednokrotnie w ekonomii objawienia, trzy porządki – porządek kultury, porządek historii i porządek natury – stały narzędziami nadprzyrodzonego działania Boga.

W związku z tym, biblijną podstawą konsekracji Maryi jest raczej *Fiat*, a nie słowo *παρθένος*, które podkreślało jedynie Jej młody wiek, dziewiczą nienaruszoność i status społeczny. Decyzja Maryi, aby bezwarunkowo wypełnić Boże polecenie (Łk 1, 38: „Oto ja służebnica Pańska”), przemilczawszy swe zobowiązanie względem Józefa, była rzeczywistym wyrazem ufności i całkowitego oddania się Bogu, w czym Tradycja Kościoła słusznie zaczyna dostrzegać pierwowzór chrześcijańskiej konsekracji. Biblijne spojrzenie na konsekrację – nie przez pryzmat słowa *παρθένος* – daje więc głębsze zrozumienie, że ofiarowując się Bogu, człowiek oddaje całego siebie, a nie jedynie jedną sferę życia – swoją seksualność. Maryja oddała Bogu wszystko, aby otrzymać od Niego wszystko. Temu powołaniu pozostała wierna zawsze, również w misji, jaką otrzymała od konającego Jezusa. *Fiat* Maryi (Łk 1, 38) jest więc dla niej „pierwotną decyzją” – „decyzją źródłową” (niem. *Ur-Entscheidung*), zawierającą w sobie wszystkie pozostałe decyzje, jakie będzie podejmować później. Nie tylko ona, ale i nowy lud Boży, jakim jest Kościół, którego ona jest Matką i żywym obrazem. W maryjnej *Ur-Entscheidung* dostrzegamy też wzór naszych dzisiejszych decyzji i postanowień podejmowanych w wierze. Innymi słowy, życie Maryi, od tej decydującej chwili, będzie nieustannym wychodzeniem poza samą siebie; będzie zostawianiem za sobą samej siebie, swoich planów na przyszłość, swojego sposobu postrzegania rzeczywistości, własnych przekonań jako czegoś co stoi na przeszkodzie w realizacji Bożego dzieła zbawienia. I dopiero w takim pełnym sensie może być nazywana Zawsze Dziewicą – *semper virgo* (gr. *ἀειπαρθένος*), to znaczy zawsze otwartą na Boga i Jego miłość do człowieka.

Trywializowanie decyzji Maryi, sprowadzając ją do roli „surogatki”, która „wypożycza” Bogu swe łono na czas określony, by urodzić Jezusa, a zaraz potem wraca do poprzedniego życia, jakby nic się nie stało, spotkało się z ostrą reakcją Kościoła od samego początku – nawet wtedy, gdy podpierano się tekstem biblijnym z Mt 1, 25 („...lecz [Józef] nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna”). Owszem ten tekst jest problematyczny, ale i on potwierdza, że istota oddania się Bogu w obrębie życia małżeńskiego⁴⁵ nie tkwi w seksualnej ascezie. Poza tym perspektywa Józefa nie musiała być początkowo taka sama jak perspektywa Maryi. Widzimy bowiem, że Józef też musi pokonać drogę wiary i stopniowo otwierać się na działanie łaski, która została dana Maryi. I choć na podstawie samej Biblii nie sposób udokumentować jednoznacznie faktu wiecznego dziewictwa Maryi, nauczanie Kościoła jest

⁴⁴ Dogmat o dziewictwie Maryi jest podporządkowany dogmatowi chrystologicznemu.

⁴⁵ NT odnotowuje fakt, że Maryja zdecydowała się na małżeństwo. Również początkowa decyzja Józefa, aby oddalić od siebie brzemenną Maryję, wskazuje na jego pierwotny zamiar założenia rodziny. Nie można więc mówić, że ich zaślubiny były jedynie eskamotażem dziewiczej konsekracji. Oboje chcieli być rodziną w pełnym tego słowa znaczeniu.

jasne. Papież Leon Wielki, pisząc 13 czerwca 449 r. do Flawiana, arcybiskupa Konstantynopola (*Lectis dilectionis tuae*), potwierdza niewzruszoność wiary i powołania Maryi jako Matki Jezusa, czego znakiem jest Jej dziewictwo przed i po porodzie: „[Jezus] został poczęty z Ducha Świętego w łonie Dziewicy Matki, która tak Go wydała na świat bez naruszenia swego dziewictwa, jak Go w nienaruszonym dziewictwie niegdyś poczęła...”⁴⁶. Bardziej zdecydowanie wypowiada się papież Marcin I na Soborze Laterańskim I (5–31 października 649 r.) przeciwko monoteletystom: „Jeśli ktoś nie wierzy rzeczywiście i prawdziwie w zgodzie ze świętymi ojcami, że Bożą Rodzicielką jest święta, zawsze dziewica, nieskalana Maryja, bo w sposób rzeczywisty i prawdziwy w ostatnich czasach poczęła bez nasienia, z Ducha Świętego i bez zepsucia urodziła tego, który jest zrodzony z Boga Ojca przed wszystkimi wiekami, Boga Słowo, i że Jej dziewictwo nadal pozostało nienaruszone również po porodzie, niech będzie potępiony”⁴⁷. Nienaruszalność dziewictwa Maryi jest nienaruszalnością Jej wiary i powołania, i nie można Jej sprowadzać do fizjologicznego detalu w duchu średniowiecznych dyskusji, które stosując sylogizm pseudoteologiczny (poród Jezusa nie mógł być naturalny, bo Jego poczęcie wykroczało poza porządek natury) niosły ze sobą ryzyko zanegowania ludzkiej natury Jezusa. Maryja pozostanie na zawsze „naczyniem Ducha Świętego” bez względu na to, czy działanie Boga dokonuje się w Niej w porządku natury, czy też go przekracza.

Kościół powiązał dziewictwo Maryi z apokryficznym opowiadaniem o Jej ofiarowaniu w świątyni⁴⁸, w której wychowywała się jako mała dziewczynka. Nie wielka odległość oddzielająca świątynię jerozolimską od kościoła św. Anny, gdzie miał wznosić się dom rodziców Maryi i gdzie Ona miała się urodzić, uwiarygadnia tradycję, że rzeczywiście wychowywała się w bliskości świątyni, czego ślad przetrwał w kalendarzu liturgicznym 21 listopada (*Praesentatio Virginis Mariae*). Jednak istotą liturgicznego wspomnienia jest uwypuklenie działania Bożej łaski, która przygotowała Maryję na moment, kiedy świadomie – przez *Fiat* – otworzyła się na Boży plan, by stać się narzędziem w jego realizacji. Ewangelie kanoniczne, nie wspominając o ślubach dziewictwa Maryi, poprzedzających zaślubiny z Józefem, potwierdzają taką lekturę: wszystko, kim Maryja była, zawdzięczała jedynie uprzedzającej łasce Boga (por. part. perf. med. κεχαριτωμένη – Łk 1, 28), a nie ludzkiej inicjatywie. Poczęcie Jezusa z Ducha Świętego następuje już po za-

⁴⁶ „[Jesus] Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum virginis matris, quae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit...”

⁴⁷ Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον τὴν ἁγίαν ἀειπάρθενον ἄχραντον Μαρίαν ὡς αὐτὸν κυρίως καὶ ἀληθῶς τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων Θεὸν λόγον ἐπ’ ἐσχάτων τῶν αἰώνων ἀσπύρωσ συλαβοῦσαν ἐκ πνεύματος ἁγίου, καὶ ἀφθόρωσ γεννήσασαν ἀλύτου μεινάσης αὐτῆς καὶ μετὰ τόκου τῆς παρθενίας, εἴη κατάκριτος.

Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque virginem et immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum absque semine concepisce ex Spiritu Sancto, et incorruptibiliter eam genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus est.

⁴⁸ *Protoewangelia Jakuba* 6–8, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, red. M. Starowieyski, t. 1, Kraków 2003, 272–274.

ślubinach (Mt 1, 23; Łk 1, 27–28), a sam Józef, zaskoczony zaistniałą sytuacją, gotów jest zerwać zaślubiny, gdy odkrył, że Maryja w ludzkim mniemaniu nie jest dziewicą. Nic też nie wskazuje na to, by wiedział o wcześniejszej dziewiczej konsekracji Maryi. Ludzkie plany Maryi i Józefa schodzą na plan dalszy, by zrobić miejsce Bogu, który gwałtownie i w sposób nieoczekiwany wkracza w ich życie ze swoją łaską, a oni tę łaskę przyjmują. Owszem, każde na swój sposób i w swojej kolejności: najpierw Maryja, a potem Józef. Ale to Boża inicjatywa jest przesłanką biblijnych narracji.

W tym świetle tradycja apokryficzna o dziewiczej konsekracji Maryi w dzieciństwie, wpisuje się więc w ten sam proces akomodacji, któremu podlegało słowo *παρθένος* i przypowieść o dziesięciu pannach. Maryja jako *παρθένος* będzie przedstawiana jako poślubiona Bogu – Jego Oblubienica. Nie dziwi więc, że wątek maryjny pojawia się również w interpretacji przypowieści o dziesięciu pannach (Mt 25, 1–13). Widać to najlepiej w sztuce chrześcijańskiej. Portale gotyckich katedr przedstawiają dziesięć ewangelicznych panien jako służki bądź druhny Maryi (por. katedry w Chartres, Longpont, Saint-Thibault, Trewirze i Bambergu)⁴⁹. Sama Maryja u boku Chrystusa wydaje się Jego Oblubienicą. Mądre panny symbolizują Kościół bądź wierzących, którzy naśladują Maryję w Jej oddaniu Chrystusowi i dlatego ich wiara ma charakter oblubieńczy – całkowity. Niekiedy przybierają postać cnót, stając się zachętą do wytrwania w dobrych uczynkach. Z kolei panny nieroztropne są uosobieniem grzechu, głupoty i ślepego zadufania w sobie. Ta swoista *Biblia pauperum* przekazuje jasne przesłanie: naśladujcie Maryję Dziewicę. Sama asceza/dziewictwo nie wystarcza, bo najważniejsza w życiu człowieka wierzącego jest łaska Boga, która pozwala wytrwać przy Chrystusie, idąc drogą świętości.

4.1.5. Konkluzja

Przypowieść o dziesięciu pannach (Mt 25, 1–13) przedstawia dziewczęta (*παρθέναι*), które w kulturze żydowskiej były na tyle dojrzałe, by wejść w dorosłe życie, zawrzeć związek małżeński i założyć rodzinę. Różne publiczne uroczystości stwarzały im dogodną okazję do zaprezentowania się z jak najlepszej strony jako dobre kandydatki na żony i matki, przedsiębiorcze, zaradne i przewidujące. Jednak tradycja Kościoła pod wpływem kultury rzymskiej i rozwijającej się chrystologii i mariologii, już w czasach starożytnych, zaczęła używać słowa *παρθένος* w znaczeniu religijnym, czyli dosłownie – jako obraz dziewiczej konsekracji w służbie Bogu i Kościołowi, bądź metaforycznie – jako obraz duszy człowieka, połączonej z Bogiem miłością oblubieńczą w wodach chrztu świętego. Dlatego postawa bohaterki przypowieści zaczyna być interpretowana w kluczu dziewictwa konsekrowanego lub chrzcielnego powołania, znajdującego swój pierwowzór w osobie Matki Bożej i w Jej oblubieńczym zawierzeniu Chrystusowi. Mądrość i głupota ewangelijnych dziewic staje się więc przestrożą przed niebezpieczeństwem, że dziewictwo/umartwienie/uświęcenie – choć samo w sobie jest wartością – może być przeżywane na dwa wykluczające się sposoby: dobry

⁴⁹ U. Luz, *A Commentary on Matthew 21–28*, Minneapolis: Hermeneia 2005, vol. 61C, 237.

lub zły; zbliżający do Chrystusa – Oblubieńca lub od Niego oddalający. Właściwą drogą, prowadzącą ku Oblubieńcowi, jest posiadanie oliwy. Ale by odpowiedzieć na pytanie, czym jest oliwa, potrzebna jest interpretacja metaforyczna, którą rozwinięli ojcowie Kościoła.

Akomodacja kulturowa przesłania ewangelicznego jest czymś stałym w tradycji Kościoła i jest wyrazem wiary w to, że słowo Boże jest żywe i zawsze aktualne. Widzimy jednak, że w czasie, kiedy Jezus opowiedział swą przypowieść, Jego słuchacze – Żydzi, używali innych kategorii myślowych i inaczej rozumieli słowo *παρθένο*. Egzegeza historyczno-krytyczna stawia sobie za cel dotarcie, w miarę możliwości na podstawie dostępnych źródeł, do pierwotnego rozumienia słów Jezusa, aby odkryć nową siłę ewangelicznego przesłania, nie odrzucając tradycji Kościoła. Egzegeta katolicki jest więc jak ów ojciec rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare (por. Mt 13, 52).

4.2. *SITZ IM LEBEN* – SPOŁECZEŃSTWO PATRIARCHALNE

Jednym z ważnych momentów metody historyczno-krytycznej jest ustalenie środowiska pierwotnych adresatów badanego tekstu (tzw. *Sitz im Leben*), dzięki czemu niektóre opisane zachowania – niezrozumiałe dla nas – znajdują wyjaśnienie i pozwalają spojrzeć na przesłanie w nieco innym świetle. Jeśli chodzi o przypowieść o dziesięciu pannach, owym *Sitz im Leben* jest społeczeństwo patriarchalne ze swoimi regułami współzawodnictwa, zwyczajami organizowania zaślubin, orszaku weselnego i szczególną rolą oblubieńca.

4.2.1. Współzawodnictwo przeradzające się w bezwzględność

Wiersze 1–2 sugerują, że Jezus opowiada przypowieść z perspektywy człowieka wychowanego w społeczeństwie patriarchalnym, który rozróżnia między dobrą i złą kandydatką na żonę, i wydaje swój osąd. Ponieważ perspektywa patriarchalna nadaje ton całej przypowieści, postawa kobiet roztropnych, które nie chcą użyć oliwy koleżankom (ww. 8–9), nie jest poddana bezpośrednio krytyce. Przecież muszą wykazać się przezornością i zablęsnąć w oczach nadchodzących młodzieńców. W słowach Jezusa można jednak dostrzec pewną zawołaną krytykę: gdzie solidarność z towarzyszkami? Dzieląc się oliwą, wszystkie miałyby równe szanse. Nie trzeba przywoływać przykazania miłości bliźniego, by zauważyć, że zgodnie z kanonami biblijnej etyki, kobiety roztropne zachowały się egoistycznie i poddały się ludzkim regułom współzawodnictwa⁵⁰. Ale skoro społeczeństwo patriarchalne oczekiwało od nich takiego zachowania, one to robią. Ich odmowa była więc społecznie wyczekiwana i nie była niczym zaskakującym. To, co zaskakuje, to scena końco-

⁵⁰ Ich odpowiedź w w. 9 jest niezwykle dobita. W NT połączenie dwóch przeczeń *μήποτε* z *οὐ μή* (por. też w *Didache* 4, 10) jest jedyne w swoim rodzaju i nie pozostawia złudzeń, że panny roztropne na pewno nie podzielią się oliwą ze swymi towarzyszkami. Jednak na ich odpowiedź można spojrzeć pozytywnie: one myślą o oblubieńcu, a nie o sobie. Por. też: J. Nolland, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids–Cambridge 2005, 1008; L. Schottroff, dz.cyt., 47.

wa, która za pomocą hiperboli ukazuje, że w kontekście zaślubin i ogólnego wesela dzieje się coś nieakceptowalnego po ludzku. Jeśli bowiem jedyną przyszłością dla młodej kobiety – tak jak rozumiano ją w społeczeństwie patriarchalnym – było znalezienie sobie dobrego męża, ta przyszłość przed pięcioma dziewczętami zostaje definitywnie zamknięta. Zakończenie przypowieści przedstawia więc osobliwą sytuację: zwyczajowe współzawodnictwo pośród powszechnej radości przeradza się w niezrozumiałą bezduszość, która eliminuje z życia społecznego małej żydowskiej wioski osoby mniej zaradne. Jeśli odłożymy na bok interpretację alegoryczną, warto zadać pytanie, w jakim celu Jezus chciał wzbudzić w słuchaczach przykre wrażenie i w zaskakujący sposób przekształcił humorystyczną opowieść o gapioście paru dziewczyn w żenującą (a może zawstydzającą) historię? Czy sytuacja pięciu dziewcząt, wykluczonych z uczty weselnej, nie miała skłonić słuchaczy do zastanowienia i zadania określonych pytań (por. podobny zamysł Jezusa w Łk 7, 41–43; 10, 36–37)? A może od razu mieli doszukiwać się podwójnego dna i pod warstwą literalną przypowieści zobaczyć jej alegoryczne znaczenie? Jeśli tak – czy mieli do dyspozycji klucz, który pozwoliłby odcyfrować zamysł Jezusa?

4.2.2. Obecność/nieobecność panny młodej

Brak wzmianki o pannie młodej dodatkowo wskazuje na patriarchalny charakter środowiska, w którym przypowieść powstała. Z tym argumentem można jednak polemizować, ponieważ krytyka tekstu przytacza szereg dowodów na to, że panna młoda była obecna w w. 1⁵¹, co w tradycji średniowiecznej mogło wzmacniać interpretację maryjną, gdzie u boku Jezusa – Oblubieńca jest Maryja – Oblubienica (por. wyżej § 4.1.4). Ale nawet jeśli się je uzna, kolejne wersety (ww. 5.6.11.12) uwypuklają przybycie tylko pana młodego i jego reakcję na spóźnienie pięciu dziewcząt. Tak czy inaczej panna młoda w przypowieści nie ma większego znaczenia. Uwaga słuchacza skupiona jest na osobie oblubieńca, jego zachowaniu i słowach, które determinują postawę i przyszły los dziewcząt. On jest postacią centralną.

4.2.3. Rola dziewcząt w orszaku weselnym

Ewentualna obecność panny młodej w w. 1 pozwoliłaby potwierdzić rozpowszechniony w świecie starożytnym zwyczaj, że pan młody po zaślubinach przeprowadza pannę młodą do swego domu⁵². Jeśli dziesięć dziewcząt oczekuje przybycia państwa młodych (w. 1bβ: ...εις ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης),

⁵¹ Niektóre manuskrypty (uncjały: kodeks Bezy D w indeksie de z V w., kodeks gruziński z Tiblisi Θ z IX w., kodeks z Rossano Σ z VI w. oraz minuskuł 1 z XII w.) mają na końcu w. 1...εις ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης („...na spotkanie pana młodego i panny młodej”). Tę lekcję potwierdzają stare łacińskie tłumaczenia (np. it^a z IV w., it^{it2} z V w. lub it^b z V w.), Wulgata, tłumaczenia syryjskie, koptyjskie i armeńskie i wielu ojców Kościoła (np. św. Jan Chryzostom, św. Augustyn). Por. też: B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart–New York: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies 1998, 52–53.

⁵² *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, Grand Rapids: Eerdmans 1967, vol. 4, 1100.

oznacza to, że czekają tuż przy domu pana młodego, czyli na ostatnim odcinku drogi prowadzącej z domu oblubienicy do domu oblubieńca. Przypowieść byłaby migawką momentu poprzedzającego wejście młodej pary w intymność małżeńskiej komnaty⁵³, w której – niewykluczone – dziewczęta miały uczestniczyć bądź pozostawać w jej bezpośredniej bliskości. Pełniłyby więc rolę świadków (עֵדִים *’edim*) potwierdzających wejście pana młodego i panny młodej w radość nocy poślubnej.

Jeśli jednak dziewczęta oczekują jedynie pana młodego (w. 1bβ: ...εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου), można domniemywać, że znajdują się przy domu panny młodej, czyli na początku gościńca wiodącego w kierunku domu oblubieńca. Wezmą udział w zaślubinach, weselu i weselnym orszaku. Ich wyczekująca obecność byłaby więc nieodzownym elementem uświetnienia całej ceremonii, od początku do końca.

O jaki orszak (παραπομπή) mogłoby chodzić w przypowieści? Ten prowadzący z domu oblubienicy do domu oblubieńca? Czy raczej krótki orszak wprowadzający państwa młodych w intymność nocy poślubnej w domu oblubieńca?⁵⁴ Ponieważ nie można odtworzyć zwyczaju zaślubin, jaki obowiązywał w Galilei w I w. po Chr., i związanego z nim orszaku weselnego⁵⁵, egzegeci dokonują jedynie przybliżonej rekonstrukcji obrazu opartego na 1 Mch 9, 37.39⁵⁶ oraz Misznie potwierdzającej (*mKetub. 2, 1*)⁵⁷, że panna młoda po zaślubinach była przenoszona w lektyce (הַנּוֹמָה *henômâ*) do domu oblubieńca w obecności osób towarzyszących, które są nazywane świadkami (עֵדִים *’edim*). W tych rekonstrukcjach nawiązuje się również do kultury greckiej⁵⁸ i rzymskiej⁵⁹, ukazując przy tym drobne różnice. W obu kulturach zaślubiny zaczynają się ucztą weselną, której towarzyszą muzyka i tańca (u Greków) lub składanie życzeń i przekazywanie darów (u Rzymian). W międzyczasie rytuał zaślubin, polegający na zdjęciu welonu z głowy panny młodej przez jej ojca (u Greków) lub przekazanie oblubienicy oblubieńcowi przez zamężną kobietę (u Rzymian). Następnie rozpoczyna się radosny orszak, który pośród muzyki, śpiewów i płaśów prowadzi oblubienicę do domu oblubieńca. Zarówno u Greków, jak i u Rzymian odbywa się to w nocy, dlatego pochodnie są niezbędne. Po przejściu przez próg komnaty małżeńskiej, u jej drzwi czuwa przyjaciel oblubieńca, podczas gdy pozostali goście na zewnątrz śpiewają pieśni weselne (u Greków) lub rozchodzą się, pozostawiając państwa młodych w ciemności komnaty (u Rzymian)⁶⁰. Na podstawie tych

⁵³ Tak uważa R. Zimmermann, *Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt 25, 1–13*, NTS 48 (2002), 48–70 (w szczególności 69–70).

⁵⁴ H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica 1935, vol. 2, 79–115; J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Brescia: Paideia 1973², 212–213;

⁵⁵ M. Mayordomo, *Le ragazze sagge arrivano ovunque...*, w: *Compendio delle parabole di Gesù*, red. R. Zimmermann, Brescia: Queriniana 2011, 776.

⁵⁶ Por. też: J. Flawiusz, *Antiquitates*, XIII, 20.

⁵⁷ *mKetub. 2, 1* potwierdzałyby, że zwyczaj orszaku weselnego przetrwał przynajmniej do II w. po Chr., choć tekst Miszny nie mówi jednoznacznie o procesji do domu pana młodego.

⁵⁸ J.H. Oakley, R.H. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison: University of Wisconsin Press 1994, 22–37.

⁵⁹ S. Treggiari, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991, 161–170.

⁶⁰ Ksiądz A. Paciorek przekazuje niektóre informacje na ten temat, jednak posługując się nimi należy zachować ostrożność. Trzeba bowiem zauważyć, że ks. Paciorek najpierw opisuje zwy-

rekonstrukcji wydaje się, że przypowieść nawiązuje do wyczekiwania panien przy domu oblubienicy, kiedy cała ceremonia zaślubin wraz z weselem i długim orszakiem miała się zacząć. To dawało im możliwość zaistnienia w towarzystwie podczas wesela, a końcowy orszak stwarzał okazję do lepszego zaprezentowania własnej figury i zwinności ruchów, co dla tych dziewcząt było niezwykle ważne.

Wiedza o orszaku weselnym niewiele wnosi do zrozumienia przypowieści. Dokumentuje jedynie istnienie takiego pochodzenia i niewykluczone, że obecność dziewcząt nie tylko go uświetniała, ale – jak informuje Miszna – miała również wartość świadectwa, które potwierdzało, że wszystko odbyło się zgodnie z uświęconym zwyczajem, a panna młoda trafiła po zaślubinach do komnaty pana młodego. Jeśli rolą dziesięciu panien było dawanie świadectwa, ostra reakcja pana młodego na spóźnienie się pięciu z nich znajduje proste wytłumaczenie: nie chodziło o to, że zapomniały oliwy, ale że – idąc ją kupić – nie były obecne w kluczowym momencie zaślubin. Ich obecność w dalszej części uroczystości stawała się dla pana młodego bezużyteczna, a nawet ryzykowna, bo w przyszłości, wezwane do złożenia świadectwa, mogłyby wprowadzić zamieszanie swymi zeznaniami i unieważnić prawdziwe świadectwo współtowarzyszek. Skoncentrowane jedynie na sobie i na lampach, myśląc jedynie jak przyciągnąć wzrok młodzieńców, chciały za wszelką cenę uniknąć kompromitacji, gdy spostrzegły, że nie mają oliwy. Ale jednocześnie zapomniały o swym powołaniu – o tym, że ich zadaniem było towarzyszenie państwu młodym. Z takiej perspektywy troska o oliwę byłaby znakiem egoizmu. Byłaby ważniejsza od wypełnienia powołania, a ostra reakcja pana młodego miałyby swoje uzasadnienie – inne niż to, o którym mogliśmy pomyśleć wcześniej (por. wyżej § 4.2.1). Warto jednak zauważyć, że gdyby Jezus chciał rzeczywiście uwypuklić wagę świadectwa (μαρτυρία), wyraziłby to w sposób bezpośredni i odwołanie do Miszny byłoby zbędne. Stąd taka interpretacja, choć ciekawa i teoretycznie możliwa, nie znajduje argumentów na swe poparcie w tekście kanonicznym. Argument pozabiblijny w tym wypadku nie wystarcza. Jego użyteczność w metodzie historyczno-krytycznej objawia się jednak w tym, że pozwala nabrać dystansu do opisanego sytuacji i spojrzeć na dziewczęta i celowość ich obecności z dwóch perspektyw: z perspektywy ich samych i z perspektywy oblubieńca.

4.2.4. Pochodnie czy lampy?

Problem wyrażony w tytule paragrafu jest nieco wydumany, bo nie wydaje się, by logika przypowieści i jej zrozumienie wymagały od słuchacza uchwycenia różnicy między pochodnią λαμπάς (hebr. לַפִּיד *lappid*) i lampą λύχνος (hebr. נֵר *ner*).

czaj grecki, opierając się na J.H. Oakley, R.H. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison 1993, 22–37, ale cytuje dzieło S. Treggiari, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991, 161–170, które odnosi się do zwyczaju rzymskiego. Z kolei opisując zwyczaj żydowski ks. Paciorek bazuje na komentarzu U. Luz, dz.cyt., 237, ale w przypisie twierdzi, że wskazany przez niego opis jest autorstwa M. Mayordomo, art.cyt., 778 (oryg. niem.). Inne tego typu nieścisłości wprowadzają wiele zamieszania w wyjaśnienie przypowieści i rodzą podejrzenie o brak rzetelności. Por. A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013, 248.

Najważniejsze jest przecież to, że pięciu dziewczętom zabrakło oliwy bez względu na to, czy oliwa miała służyć do pochodni czy lampy. Jednak skoro w domowej przestrzeni używa się lamp, w przestrzeni otwartej zaś, krocząc w orszaku – pochodni⁶¹, dociekliwym komentatorom owo rozróżnienie pomaga w odtworzeniu sceny zaślubin i lepszym wyogniskowaniu, na czym polegał błąd nieroztropnych panien. Rozróżnienie między pochodnią i lampą staje się jednak sztuczne i dyskusyjne, gdy zakłada się, że na początku przypowieści pochodnie musiały być zgaszone (skoro dopiero później posłużą do oświetlenia orszaku), lampy zaś zapalone i w ciągłej gotowości (skoro miały oświetlić przestrzeń wewnątrz domu zaraz po przybyciu pana młodego)⁶². Zobaczmy pokrótce, w jakim kierunku idą owe dywagacje i na ile ubogacają zrozumienie przypowieści.

4.2.4.1. Terminologia

W LXX i NT rzeczownik *λαμπάδες* oznacza pochodnie (np. Rdz 15, 17; Sdz 7, 16.20; 15, 4.5; 1 Mch 6, 39; Hi 41, 11; Ez 1, 13; Dn 10, 6; J 18, 3; Ap 4, 5; 8, 10). Użycie pochodni w Mt 25, 1–13 (por. ww. 3–4.7–8) potwierdzałoby hipotezę, że panny czekają przy domu oblubienicy, gotowe, by – gdy przybędzie oblubieniec – rozpałić pochodnie i rozświetlić uroczysty orszak po zakończeniu uczty weselnej, towarzysząc państwu młodym do domu oblubieńca. Tak też są przedstawiane na starożytnych freskach i obrazach⁶³. Gdy pięć z nich spostrzegło, że nie ma czym rozpałić pochodni, miało wystarczająco dużo czasu, by kupić oliwę. Ceremonia zaślubin i wesele trwały na tyle długo, że dawały taką możliwość – panny mogły zarządzić swej niefrasobliwości i przygotować się na orszak. Nie spodziewały się jednak, że oblubieniec je odprawi.

Tłumaczenie „lampy”, jakie pojawia się we współczesnych wydaniach Biblii (np. BT V, KJV, ESV, ASV, CEI), sugeruje coś innego. Panny mają ze sobą wcześniej zapalone lampy w oczekiwaniu na oblubieńca. Kiedy on przybędzie – a to miało stać się lada chwila – od razu wejdą do środka, oświetlając swymi kagankami drogę do miejsca zaślubin (jeśli czekają przy domu oblubienicy) lub do komnaty małżeńskiej (jeśli czekają przy domu oblubieńca). Rzeczownik *λαμπάς* w znaczeniu „lampa” pojawiłby się tutaj po raz pierwszy w literaturze greckiej⁶⁴. Normalnie język grecki klasyczny użyłby słowa *λύχνος*⁶⁵.

⁶¹ E. Parisinou, *Lighting the World of Women. Lamps and Torches in the Hands of Women in the Late Archaic and Classical Periods, Greece and Rome* 47 (2000), 19–43.

⁶² Choć tekst przypowieści nie mówi, czy pochodnie/lampy są zapalone przed przybyciem oblubieńca, logika przypowieści i zdrowy rozsądek wskazuje, że są one zapalone. Trudno sobie bowiem wyobrazić, by panny oczekiwały w ciemności. Poza tym jak mogły wyjść na spotkanie pana młodego ze zgaszonymi pochodniami/lampami (por. Mt 25, 1)?

⁶³ U. Luz, *A Commentary on Matthew 21–28*, Minneapolis: Hermeneia 2005, vol. 61C, 230.

⁶⁴ Tak twierdzi F.W. Gingrich, *The Greek New Testament as a Landmark in the Course of Semantic Change*, JBL 73 (1954), 189–196 (w szczególności 194).

⁶⁵ Np. Wj 25, 37; 27, 20; 30, 7.8; 40, 4.25; Kpł 24, 2.4; Lb 4, 9; 8, 2.3; 1 Sm 3, 3; 2 Sm 21, 17; 22, 29; 2 Krl 8, 29; 1 Kr 28, 15; 2 Kr 4, 20.21; 13, 11; 21, 7; 29, 7; 2 Mch 10, 3; Prz 6, 23; 31, 18; Hi 18, 6; 21, 17; Syr 26, 17; So 1, 12; Za 4, 2; Jer 25, 10.

4.2.4.2. Niuanse interpretacyjne

Jednak nie zwyczaj językowy czy kontekst kulturowo-społeczny jest tu decydujący. Decydująca jest tradycyjna interpretacja przypowieści⁶⁶. I to ona skłania większość komentatorów/tłumaczy, by wobec dylematu *pochoinnie czy lampy?* – opowiedzieć się za „lampami”. Dlaczego? Lampy są na tyle małymi naczyniami, że oliwa wypaliła się w oczekiwaniu na oblubieńca (jego przybycie o północy w logice przypowieści jest ważne). Jednocześnie okazało się, że pięć panien nie było wystarczająco przezornych, by zabrać z sobą dodatkową ilość oliwy na taką ewentualność. Nie przewidziały takiej sytuacji. W ten sposób ich nieprzygotowanie zostaje uwypuklone i napiętnowane. Również reakcja oblubieńca i końcowe wezwanie stają się zrozumiałe: „czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny” (Mt 25, 13). Poza tym informacja, że oblubieniec wraz z pięcioma pannami wszedł do środka („...i drzwi zamknięto” – Mt 25, 10) jest ważna, dlatego że w odróżnieniu od pochodni, lamp używano w zamkniętej przestrzeni.

Pochodnie z kolei miały u szczytu zbiorniczek na oliwę (ἀγγεῖον)⁶⁷, który nawilżał obwiązane dokoła włosy z wełny lub z lnu i pozwalał na długie podtrzymywanie ognia w otwartej przestrzeni. W przestrzeni zamkniętej istniało ryzyko wzniesienia pożaru bądź zadymienia, gdy płonące włókno spadało na ziemię⁶⁸. Zakłada się (na co wskazywałyby sam tekst przypowieści), że pochodnie nie były zapalone przed przybyciem oblubieńca. Jeśli więc panny, mimo wielu prób, nie są w stanie rozpalic pochodni („nasze pochodnie gasną”⁶⁹ – Mt 25, 8b), oznacza to, że zapomniały napełnić ów zbiorniczek (ἀγγεῖον) oliwą⁷⁰. Jednak próby rozpalenia pochodni miałyby sens, gdyby orszak weselny wyruszył zaraz po przybyciu oblubieńca. Tak się nie dzieje. Oblubieniec wchodzi do domu. Poza tym, czy rzeczywiście panny czekałyby na oblubieńca ze zgaszonymi pochodniami?

4.2.4.3. Wnioski

W przypadku pochodni brak oliwy podkreślałby roztargnienie dziewcząt (w ogóle nie wzięły oliwy), w przypadku lamp uwypuklałby błędną kalkulację (nie wzięły zapasowej oliwy). W przypadku lamp okazałyby się nieprzewidujące i nieodpowiednio przygotowane. W przypadku pochodni roztrzępane i bezmyślne, a groteskowość sytuacji dodatkowo uwydatniałaby ich gapiostwo. Tak więc, zła kalkulacja (lampy) czy zwykłe gapiostwo (pochodnie)? Wydaje się, że opóźnienie się oblubieńca jest tu kluczowe (χρὸνίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου – Mt 25, 5a), ponieważ nie tylko sprawiło,

⁶⁶ Już w *Apokryficznym liście Jakuba* (z II lub III w. po Chr.) pojawia się wzmianka o lampach dziewic z Mt 25, 1–13 – por. Nag Hammadi Codex I, 2, p.1,1–16,30; por. też W. Myszor (red. i tłum.), *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2008, 41–48.

⁶⁷ Pochodnie nasączone materiałem palnym nie były stosowane w starożytności (przynajmniej nie ma na to dowodów) – inaczej twierdzi J. Jeremias, *Le parabole di Gesù...*, dz.cyt., 214.

⁶⁸ M. Mayordomo, art.cyt., 779.

⁶⁹ σβέννυνται – *ind. praes. act.* w znaczeniu iteratywnym podkreślałby wiele prób, jakie podejmują dziewczęta, by rozpalic pochodnie. M. Mayordomo, art.cyt., 780.

⁷⁰ P.-B. Smit, *Food and Fellowship in the Kingdom. Studies in the Eschatological Meal and Scenes of Utopian Nutritional Abundance in the New Testament*, (WUNT II) Tybinga 2007, 246.

że dziewczęta posnęły, ale również oliwa w lampach wypaliła się. W przypadku pochodni pozbawionych oliwy od samego początku, pora przybycia pana młodego nie miałyby żadnego znaczenia⁷¹. Pochodnie nie zapaliłyby się tak czy inaczej.

Owszem użycie pochodni (λαμπάδες) w otwartej przestrzeni mogłoby mieć wymiar symboliczny i przypominać słowa Jezusa z Kazania na górze: „Tak niech wasze światło jaśnieje (λαμψάτω) przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 16). Z kolei wejście na ucztę z Oblubieńcem symbolizowałoby nagrodę życia wiecznego (por. też Mt 25, 21.23). Płonące pochodnie w otwartej – publicznej przestrzeni (dobre uczynki⁷²) i wejście na ucztę weselną byłyby dwoma etapami chrześcijańskiego życia. Przy takiej alegorycznej interpretacji, pochodnie nie muszą być wniesione do domu ani oświetlać orszaku. Wystarczy, że płoną.

Inną kwestią jest, dlaczego pan młody kazał na siebie czekać aż do północy (μέσης δὲ νυκτός – Mt 25, 6a) i spóźnił się na ceremonię zaślubin. Tradycyjne wyjaśnienie, choć nie do końca udokumentowane, głosi, że stało się tak, bo pertraktacje, na jaką kwotę pieniędzy ma opiewać kontrakt małżeński, trwały do późna w nocy⁷³.

4.2.5. Los panien nieroztropnych – newralgiczny punkt opowieści

Komentatorzy są niekiedy zaskoczeni końcową sceną, bo jak to możliwe, by podczas wesela w małej żydowskiej wiosce goście byli potraktowani w tak obcesowy sposób. Dlaczego panny roztropne nie pomogły towarzyszkom? Dlaczego mała w sumie nieuwaga kosztowała tak dużo? Dlaczego drzwi się zatrzasnęły, a słowa pana młodego brzmią jak wyrok śmierci? Ma się wrażenie, że Jezus celowo wywołał te pytania, by skłonić słuchaczy do refleksji nad zawartym tu przesłaniem. Przedstawiając dobrze znany obyczaj w krzywym zwierciadle, uwypuklił to, co należało dostrzec i wziąć sobie do serca⁷⁴.

Newralgicznym momentem przypowieści jest więc końcowa scena. Osadzona w *Sitz im Leben* ukazuje zarówno los pięciu nierozgarniętych panien, które ponoszą karę nieproporcjonalną do popełnionego „przewinienia”, jak i znieawidzone oblicze społeczeństwa, gdzie ocenia się ludzi na podstawie ich umiejętności dostosowania się do przyjętych schematów, często niesprawiedliwych. Bez *Sitz im Leben* – bez owego tła kulturowo-społecznego – hiperbola literacka byłaby dla dzisiejszego czytelnika nieuchwytna, nie znając bowiem żydowskich zwyczajów, nie wiedziałaby, jak bardzo zachowanie pana młodego wykraczało poza schemat normalnego zachowania. W ten sposób przypowieść może prowadzić do dwóch różnych reakcji: albo wzbudza w słuchaczach krytyczne pytania, czy to oni nie są przypadkiem współodpowiedzialni za zaistniałą sytuację pełną niesprawiedliwości, albo skła-

⁷¹ J. Nolland, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids–Cambridge 2005, 1006.

⁷² Olej jako symbol dobrych uczynków w: K.P. Donfried, *The Allegory of the Ten Virgins (Matt. 25:1–13) as a Summary of Matthean Theology*, w: JBL 93 (1974), 415–28.

⁷³ J. Jeremias, *Le parabole di Gesù...*, dz.cyt., 212.

⁷⁴ Por. L. Schottroff, dz.cyt., 49–50.

nia ku interpretacji alegorycznej, wyprowadzając swe przesłanie poza *Sitz im Leben*. W tym drugim przypadku zło społeczne nie powinno być poddane ocenie wartościującej zgodnie z kanonami etycznego postępowania (podobnie jak nieuczciwość rządcy, którego Pan pochwalił w Łk 16, 1–8), lecz stać się metaforą innego zła, które wykracza poza ziemską doczesność i społeczne uwarunkowania.

4.2.6. Konkluzja

Jeśli środowisko patriarchalne jest właściwym *Sitz im Leben* przypowieści, to ani na jej podstawie ani na podstawie dostępnych źródeł nie potrafimy zrekonstruować zwyczajów weselnych, do których nawiązuje Jezus. Trudno jest ustalić bowiem, gdzie panny czekają, co trzymają w ręku ani do którego momentu ceremonii zaślubin nawiązuje przedstawiona scena. Nie znamy powodów, dla których panny oczekują oblubieńca, ani dlaczego oblubieniec spóźnił się. Niektóre elementy pasują do ogólnej wiedzy, jaką czerpiemy z Miszny i innych źródeł starożytnych (niekoniecznie żydowskich). I to one pozwalają postawić parę hipotez wokół detali, które stoją u podstaw różnych interpretacji.

Jednak Jezus uwypuklił trzy elementy, które są ważne dla Jego przesłania teologicznego: współzawodnictwo, spóźnienie się pana młodego, los pięciu panien nierozsądnych. Ponieważ znajdują wspólny mianownik w osobie i zachowaniu oblubieńca, rodzi się pytanie o jego tożsamość. To prowadzi egzegezę do kolejnego problemu – do chrystologii.

4.3. PROBLEM Z *AMEN* (CZY OBLUBIENCEM JEST JEZUS?)

Pan młody rozpoczyna swą wypowiedź uroczystym *Amen* (zaprawdę): „Zaprawdę (ἀμήν) powiadam wam, nie znam was” (Mt 25, 12). Wprowadzające *amen* jest typową cechą uroczystych wypowiedzi Jezusa w ewangeliach⁷⁵ i w pismach apokryficznych (np. w *Ewangelii św. Piotra* 10, 3⁷⁶). Egzegeza wykazała bowiem, że *amen* miało z reguły sens responsoryjny, potwierdzający wcześniejsze pytanie bądź wypowiedź⁷⁷. Tylko nieliczne przykłady wskazują⁷⁸, że *amen* mogło wprowadzać indywidualną wypowiedź Boga (*Testament Abrahama* 8, 7), uosobionej śmierci (tamże, 20, 2a) bądź człowieka składającego przysięgę (*Targum Neofiti*

⁷⁵ Np. Mt 5, 18.26; 6, 2.16; 8, 10; 10, 15.23.42; 11, 11; 13, 17; 16, 28; 17, 20; 18, 3.13.18.19; 19, 23.28; 21, 21.31; 23, 36; 24, 2; Mk 11, 23; 14, 28; Łk 18, 17; 18, 29 i wiele innych.

⁷⁶ Jezus, zwracając się do dobrego łotra, św. Dyzmy mówi: ἀμήν ἀμήν λέγω σοι ὅτι σήμερον μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ εἶ („zaprawdę, zaprawdę mówię ci, że dziś z Mną jesteś w raju” – por. też Łk 23, 43).

⁷⁷ J. Jeremias, *Zum nichtresponsorischen Amen*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 64 (1973), 122–123; V. Hasler, *Amen: Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einförmigkeitsformel der Herrenworte „Wahrlich ich sage euch“*, Zurich–Stuttgart: Gotthelf Verlag 1969; K. Berger, *Zur Geschichte der Einleitungsformen «Amen, ich sage euch»*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 63 (1972), 45–75; J. Strugnell, «Amen, I Say unto You» in the Sayings of Jesus and in Early Christian Literature, The Harvard Theological Review 67/2 (1974), 177–182.

⁷⁸ J. Strugnell, «Amen, I Say unto You» in the Sayings of Jesus..., art.cyt.

do Lb 5, 22⁷⁹). Z kolei Talmud babiloński mówi, że *amen* oznacza przysięgę (jak w Lb 5, 22), przyjęcie wezwania (jak w Pwt 27, 26) lub potwierdzenie wypowiedzi (jak w Jer 28, 6)⁸⁰.

Na tym tle wypowiedź oblubieńca skłania wielu komentatorów, by utożsamiać go z Jezusem i potwierdzić tradycyjną egzegezę: tu nie mówiłby zwykły człowiek, ale Syn Człowieczy – eschatologiczny sędzia, który wydaje wyrok potępienia i sankcjonuje śmierć pięciu nierozgarniętych panien⁸¹. Ich śmierć społeczna symbolizowałaby śmierć wieczną. Jednak wewnętrzna dynamika przypowieści i kontekst kulturowo-teologiczny wydaje się przeczyć takiej identyfikacji. Po pierwsze, obraz uczty weselnej w tradycji biblijnej nie kojarzył się z sądem ostatecznym, lecz z radością i zbawieniem⁸². I choć nadejście Mesjasza niosło z sobą ukaranie bezbożników, to jednak biblijne obrazy sądu ostatecznego są jednoznaczne i nie potrzebują tak zawołowanej alegoryzacji, stępującej ostrość przestrogi i utrudniającej jej zrozumienie (w Mt 25, 31–46 wiadomo, kto jest sędzią, kto będzie zbawiony, kto potępiony, i dlaczego). Po drugie, sąd ostateczny nie daje możliwości naprawienia popełnionych wcześniej błędów, natomiast panny nieroztropne starają się zaradzić swej niefrasobliwości, idą do sprzedających oliwę i ponawiają próbę wejścia do domu weselnego. Dostrzegły swój błąd i go naprawiły, a mimo to spotykają się z odmową. Postawa pana młodego nie odpowiada więc chrystologii, jaką znamy z ewangelii. Jezus wobec skruchy grzesznika zawsze okazuje miłosierdzie. Jeśli wypowiedź oblubieńca przypomina formalnie styl Jezusa, jej treść nie jest wypełniona ewangeliczną chrystologią⁸³.

Tego typu spostrzeżenia prowadzą jednych egzegetów do uwypuklenia warstwy redakcyjnej, która nałożyła się na pierwotną wersję przypowieści (stąd niezgodności między formą i treścią wypowiedzi oblubieńca). Inni z kolei idą w kierunku interpretacji dosłownej i widzą w oblubieńcu uosobienie niesprawiedliwości społecznej. W tym drugim przypadku oblubieńcem nie byłby Jezus, a opisane wydarzenie byłoby zwyczajową sytuacją, która nie wykluczała pewnych szokujących zachowań (tu: obcesowe zachowanie pana młodego), ale jednak możliwych. Słuchacze przypowieści skonfrontowani z taką sytuacją muszą uświadomić sobie, że zło społeczne, które dzieje się na ich oczach, oczekuje reakcji.

⁷⁹ Kobieta oskarżona o cudzołóstwo w Lb 5, 19–22 zostaje poddana próbie, podczas której ma przysiąc według Targumu: אמן אסתאב אמן דלא אסתאב דלא „na pewno (*amen*) nie stałam się nieczysta i na pewno (*amen*) nie stanę się nieczysta”.

⁸⁰ b. *Shebu* 36a: אָמֵן בּוֹ שְׁבוּעָה בּוֹ קְבֵלַת דְּבָרִים בּוֹ הָאֲמִנְתָּ דְּבָרִים (wokalizacja A.Z.).

⁸¹ L. Schottroff, dz.cyt., 50 (przypis 7).

⁸² Innym problemem jest utożsamienie mesjasza z oblubieńcem, co sugeruje Jeremias i Gnilka (J. Jeremias, *Le parabole di Gesù...*, dz.cyt., 61; J. Gnilka, „*Bräutigam*” – spätjüdisches Messiaspraedikat?, Trier Theologische Zeitschrift 69 (1960), 298–301). Jednak tu sprawa jest bardziej dyskusyjna, niż uważają ci dwaj autorzy (por. np. Iz 61, 10).

⁸³ Tamże.

4.4. POZOSTAŁE PROBLEMY I PRÓBA ICH ROZWIĄZANIA

Poza problemami egzegetycznymi, wymienionymi w poprzednich paragrafach (3.1–3.3), warto wskazać inne, które potwierdzałyby istnienie warstwy redakcyjnej, będącej próbą dostosowania przypowieści do opóźniającej się paruzji. Niewykluczone też, że wspólnota Mateuszowa, dostrzegając trudności z właściwym zrozumieniem tego obrazu, wyniosła go na poziom alegorii. A zatem sam tekst kanoniczny sugerowałby alegoryczną interpretację, którą tradycyjna egzegeza wiernie rozwinęła.

Na obróbkę redakcyjną mogą wskazywać trzy elementy. Po pierwsze, umiejscowienie przypowieści między dwiema innymi przypowieściami mówiącymi o paruzji Syna Człowieczego (Mt 24, 45–51 i Mt 25, 14–30). Końcowy werset przypowieści („Czujcie się więc, bo nie znacie dnia ani godziny” – Mt 25, 13) również wpisywałby przypowieść w kontekst paruzji, stając się wprowadzeniem do następnej przypowieści. Jeśli zaśnięcie dziewcząt w w. 5 jest niewinne, czuwanie w w. 13 jest kwestią życia lub śmierci⁸⁴. Dlatego w. 13 uważany jest za redakcyjny dodatek.

Po drugie, podział na panny mądre i głupie (w. 2) antycypuje zakończenie przypowieści⁸⁵, które ten podział uzasadnia⁸⁶. Jednak na końcu przypowieści nie ma tego podziału, a panny są opisane jako „gotowe” (ἑτοιμοί – w. 10) i „pozostałe” (λοιπαί – w. 11). To może sugerować, że podział na „mądre” i „głupie” został dodany na etapie redakcji Mateuszowej⁸⁷.

Po trzecie, podwójne wezwanie „Panie, Panie” w w. 11 pasuje bardziej do kontekstu sądu ostatecznego i opisuje błaganie człowieka skierowane do uwielbionego Chrystusa. Poza tym przywodzi na myśl Mt 7, 22–23 („*Wielu powie Mi w owym dniu: Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy ... i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia? Wtedy oświadczę im: Nigdy was nie znałem...*”). Dlatego niektórzy egzegeci wykazują⁸⁸, że Mt 7, 22 czerpie inspirację z przypowieści o dziesięciu pannach, zinterpretowanej przez wspólnotę Mateuszową w kluczu paruzji.

Na podstawie tych spostrzeżeń⁸⁹ wysuwa się hipotezę o redakcyjnym pochodzeniu kanonicznej przypowieści Mt 25, 1–13, dając jednocześnie asumpt do hipotetycznej rekonstrukcji jej oryginalnej wersji.

⁸⁴ J. Nolland, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids–Cambridge 2005, 1006.

⁸⁵ „The narrator gives to each of five virgins an anticipatory Marking that must correspond in the later development of the narrative to an Identification ... In this way, the marking initially appears as the judgment of the omniscient narrator..., then in the “narrative mode” when the *mōrai*-protagonists are identified as unprepared helpers ... and the *phronimoi*-protagonists as prepared helpers...” – E. Güttgemanns, *Narrative Analysis of Synoptic Texts*, Semeia 6 (1976), 144.

⁸⁶ Przeciwwstawienie μωρός (głupi) – φρόνιμος (roztropany) znajduje się jedynie w zakończeniu Kazania na górze (Mt 7, 24–27), co wskazuje na jej funkcję dydaktyczną, którą wspólnota mogła wykorzystać w przypowieści o dziesięciu pannach.

⁸⁷ H. Weder, *Metafore del regno*, Brescia: Paideia 1991, 284.

⁸⁸ Tamże, 284; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, (NDT 2) Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1973, 304.

⁸⁹ Redakcyjny charakter może mieć również przysłówek czasowy „wtedy”, wprowadzający przypowieść (Mt 25, 1).

5. HIPOTETYCZNA REKONSTRUKCJA PIERWOTNEJ WARSTWY PRZYPOWIEŚCI I PROBLEM AUTORSTWA

| Tekst grecki | Tekst polski |
|---|---|
| <p>Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ὁμοιωθήσεται δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου, αἱ μὲν λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον, αἱ δὲ ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν. χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον. μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν· ἰδοὺ ὁ νυμφίος, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν [αὐτοῦ]. τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν. αἱ πρῶται δὲ ταῖς ἐτέραις εἶπαν· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται. ἀπεκρίθησαν δὲ ἐκεῖναι λέγουσαι· μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν· πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς. ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἔτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα. ὕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι λέγουσαι· κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς.</p> | <p>Królestwo niebieskie będzie podobne do dziesięciu panien, które wzięły swoje lampy i wyszły na spotkanie pana młodego. Jedne wzięły lampy, ale nie wzięły z sobą oliwy. Pozostałe zaś razem z lampami zabrały również oliwę w swoich naczyniach. Gdy się pan młody opóźniał, senność ogarnęła wszystkie i posnęły. Lecz o północy rozległo się wołanie: Oto pan młody [idzie], wyjdźcie mu na spotkanie! Wtedy powstały wszystkie owe panny i opatrzyły swe lampy. A jedne panny rzekły do drugich: Użycie nam swej oliwy, bo nasze lampy gasną. Te zaś odpowiedziały: Mogłoby i nam, i wam nie wystarczyć. Idźcie raczej do sprzedających i kupcie sobie. Gdy tamte szły kupić, nadszedł pan młody. Te, które były gotowe, weszły z nim na ucztę weselną, i drzwi zamknięto. Nadchodzą w końcu i pozostałe panny, prosząc: Panie, otwórz nam! Lecz on odpowiedział: Nie znam was.</p> |

Przedstawiona rekonstrukcja stawia pytanie o autorstwo przypowieści, ponieważ proces prowadzący do powstania jej kanonicznej formy był prawdopodobnie złożony i zdeterminowany przynajmniej dwoma czynnikami⁹⁰: z jednej strony wersją pierwotną, pochodzącą od Jezusa, z drugiej zaś, wersją redakcyjną. Niektóre elementy wskazują na Jezusa, inne z kolei na Mateusza i jego wspólnotę. Temat królestwa Bożego, będący cechą charakterystyczną przepowiadania Jezusa (por. Mk 1, 15) oraz gatunek literacki przypowieści – ulubiona forma Jego nauczania⁹¹, zakorzenia przypowieść w przedpaschalnej działalności Mistrza z Nazaretu i odnosi bezpośrednio do Niego. Jednak w okresie popaschalnym, kiedy powstaje kanoniczna forma Ewangelii, wspólnota Mateusza bądź sam Ewangelista dokonali akomodacji teologicznej przypowieści wobec wyzwań, przed jakimi wspólnota

⁹⁰ Istnieje też hipoteza o trzech etapach powstania przypowieści. 1 etap: ustne przepowiadanie Jezusa (wersja oryginalna przypowieści); 2 etap: redakcja pochodząca od wspólnoty przedmateuszowej; 3 etap: redakcja Mateuszowa (kanoniczna), por. H. Weder, *Metafore del regno*, Brescia: Paideia 1991, 285.

⁹¹ M. Lehmann, *Synoptische Quelleanalyse und die Frage nach dem historischen Jesu*, Berlin: de Gruyter 1970, 391.

stanęła w drugiej połowie I w. Takimi wyzwaniem mogło być opóźnienie się paruzji⁹² lub pojawienie się we wspólnocie fanatyzmu apokaliptycznego, który koncentrował się na ustaleniu daty powtórnego przyjscia Jezusa. Warto jednak zauważyć, że wersja redakcyjna nie wyeliminowała rażących nieścisłości i różnic z wersją oryginalną, co doprowadziło z jednej strony do powstania szeregu trudności z jej interpretacją, z drugiej zaś do otwarcia nowych perspektyw interpretacyjnych.

6. TRADYCYJNA (METAFORYCZNA) INTERPRETACJA PRZYPOWIEŚCI

Trzy sceny, z których zbudowana jest przypowieść, znajdują punkt zbieżności w postaci oblubieńca i w postawie panien, oczekujących na jego przybycie. W pierwszej scenie oblubieniec jest tym, na którego się czeka; w drugiej jest tym, który ma przybyć lada chwila; w trzeciej tym, który już przybył. Pięć dziewcząt popełnia błąd, który staje się jasny w drugiej scenie, a konsekwencje są ukazane w trzeciej: nie zostają wpuszczone do domu weselnego⁹³. Rodzi się pytanie, na czym ten błąd polegał? Z powierzchownej lektury wynikałoby, że pięć dziewcząt nie wzięło zapasu oleju, by podtrzymać płomień w lampach. To niedopatrznie nie jest jednak wynikiem lekceważenia, lecz błędnego mniemania, że oblubieniec przyjdzie w oczekiwanym momencie, które same określiły (a przecież nikt nie wiedział, kiedy przybędzie oblubieniec)⁹⁴. Innymi słowy pomyliły się w swoich rachubach, bo nie sądziły, że oblubieniec spóźni się. Były gotowe tylko na moment, w którym – jak sądziły – oblubieniec przybędzie. Panny głupie są więc uosobieniem błędnej wiary, że to one będą w centrum uwagi i nadadzą uroczystości weselnej splendoru i rozgłosu. Natomiast tym, który stoi w centrum jest oblubieniec i to on ma głos decydujący. Od niego zależy moment przybycia na ucztę i moment rozpoczęcia uroczystości weselnej⁹⁵. Gotowość nie polega więc na ustalaniu chwili przybycia oblubieńca⁹⁶, lecz na otwartości umysłu i rezygnacji z chęci ustalania momentu jego przybycia.

Można zinterpretować tę przypowieść jako rozbudowaną metaforę o królestwie Bożym, w której istotną rolę odgrywa oblubieniec. Oblubieniec w ST i w judaizmie międzytestamentalnym jest metaforą Boga⁹⁷, a uczta weselna obrazem eschatologicznego wypełnienia. Zinterpretowana w ten sposób przypowieść przedstawia

⁹² „Gli accenni alla parusia non hanno... posto alcuno nel tessuto originario della parabola”, J. Jeremias, *Le parabole di Gesù...*, dz.cyt., 61.

⁹³ Analiza retoryczna, ukazująca dynamikę trzech obrazów w: E. Güttgemanns, *Narrative Analysis of Synoptic Texts*, Semeia 6 (1976), 144–152; por. też analiza literacka w: A. Puig i Tàrrach, *La parabole des dix vierges (Mt 25, 1–13)*, (AnBib, 102) Rzym: PIB 1984. H. Weder, dz.cyt., 287–288.

⁹⁴ J. Nolland, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids–Cambridge 2005, 1006.

⁹⁵ H. Weder, *Metafore del regno*, Brescia: Paideia 1991, 288.

⁹⁶ Samo pojęcie „gotowości” jest niewystarczające do zrozumienia przypowieści. Nieco inaczej uważa D.A. Hagner, *Matthew 14–28*, (WBC 33B) Grand Rapids: Zondervan 1995, 727.

⁹⁷ D.A. Hagner widzi w oblubieńcu motyw mesjański: tamże, 727.

Boga jako Tego, który przybywa, a Jego przybycie determinuje postawy i zachowania oczekujących ludzi. Motywem wiodącym przypowieści jest więc gotowość, czyli odpowiedź, jakiej człowiek udziela Bogu przychodzącemu ze swym królestwem. Polega ona na podtrzymywaniu ciągłej świadomości, że Bóg przybywa, choć nie ma ustalonego momentu Jego przybycia. Napiętnowanie pięciu nieroztropnych pannen jest krytyką tych, którzy uważają, iż mogą wyliczyć moment paruzji⁹⁸. Wyznaczanie dat Bogu jest głupie i nierozsądne, bo Bóg i Jego królestwo przybywają bezwarunkowo. W takim sensie przypowieść wydaje się dotyczyć również dynamiki królestwa Bożego (Mt 25, 1). Sam Jezus w przedpaschalnym przepowiadaniu ukazuje królestwo Boże jako rzeczywistość dynamiczną, która w swej istocie jest *bliska*. Ale jej bliskość nie jest czasowa, by mogła być wyrażona w kategoriach czasu, lecz jest bliskością relacyjną, mającą bezpośredni związek z terażniejszością (por. też Łk 17, 20–21). Stąd rodzi się krytyka ludzkiej ciekawości, która chce wyliczyć moment nadejścia królestwa Bożego, tak jakby było ono rzeczywistością odległą i nieuchwytną w terażniejszości⁹⁹. Takie wyliczanie wynikałoby z niewłaściwego rozumienia dynamiki królestwa Bożego, które objawia się tu i teraz, choć – by je dostrzec i przyjąć – trzeba mieć „oczy, które widzą i uszy, które słyszą”. Problemem jest więc to, jak przyjąć ową bliskość królestwa Bożego, które Jezus – od chwili swego objawienia się światu – ukazuje jako bezpośrednią relację Boga z czasem obecnym, choć nie jest z nim tożsama (w przeciwnym razie zatarłyby się różnice między Bogiem i światem), i jednocześnie nie zrelatywizować jej czy „unieważnić” jako rzeczywistości odległej w czasie. Odpowiednim opisem dynamiki królestwa Bożego będzie wpisanie jej w teologiczne napięcie „już-jeszcze” (*iam-nondum*). Jednak powstaje pytanie, czy owa dynamika w przypowieści jest bardziej „już”, czy raczej „jeszcze nie”. Wszystko wskazuje na to, że przypowieść w kanonicznej formie mówi raczej o królestwie Bożym jako *rzeczywistości, która nadchodzi w terażniejszości* niż o końcu świata i paruzji Jezusa. Jeśli tak jest, przypowieść uczy właściwego podejścia do otaczającego świata. Ustanawiając związek między przybyciem Boga i naszą terażniejszością, nie pozwala człowiekowi na ucieczkę ze świata w jakiś fanatyzm apokaliptyczny, który od zawsze stanowił zagrożenie dla chrześcijańskiej wiary¹⁰⁰.

Aby dostrzec królestwo Boże w terażniejszości i otworzyć się na nie należy rozpoznać przychodzącego Boga w Jego Synu – Jezusie¹⁰¹. Nieprzypadkowo w Nowym Testamencie On też jest nazwany oblubieńcem (2 Kor 11, 2; Ef 5, 25–32; Ap 19, 7–9; 21, 2.9)¹⁰². W Jego osobie Bóg wkracza w czasoprzestrzeń człowieka i ją od wewnątrz przemienia. W swoich słowach i czynach Jezus odzwierciedlał bliskość

⁹⁸ Niewykluczone, że mamy tu do czynienia z krytyką apostazji niektórych członków wspólnoty Mateuszowej. E. Schweizer, *The Good News According to Matthew*, London: SPCK 1976, 302–303 („The four parables of the weeds, the unforgiving servant, the wedding garment, and the virgins... deal with the apostasy of someone in the community”).

⁹⁹ Por. H. Weder, dz.cyt., 290.

¹⁰⁰ Por. tamże, 292.

¹⁰¹ J. Lambrecht, *The Wise and Foolish Virgins (Matthew 25: 1–13)*, In *Once More Astonished: The Parables of Jesus*, New York: Crossroad 1981, 146–66; D.A. Hagner, *Matthew 14–28...*, dz.cyt. 728.

¹⁰² U. Luz, dz.cyt., 232.

królestwa Bożego. Dlatego od chwili objawienia się Jezusa terażniejszość staje się miejscem i czasem podjęcia decyzji w obliczu Boga, który przybywa. Gotowość do tej decyzji jest kluczowa, bo od niej zależy, czy dostrzeżemy nadejście Boga, czy też pozostanie ono dla nas niezauważone. Jezus w przypowieści chce niejako powiedzieć, że teraz nadszedł czas, by otworzyć serce na takie wyczekiwanie, w którym nie ma miejsca na ludzką rachubę czy kalkulację. Zachęca do takiej postawy, ponieważ na przykładzie panien nieroztropnych pokazuje, że oczekiwanie powodowane wyrachowaniem czy kalkulacją nie pozwala na uczestnictwo w mesjańskiej uczcie – nie pozwala wejść do królestwa Bożego tu i teraz. Być uczestnikiem zbawienia oznacza przyjąć postawę umożliwiającą spotkanie z Bogiem, który przybywa i objawia swoją wolę.

Przypowieść jest też przestrożą przed sądem, jaki czeka tych, którzy nie potrafia wejść w perspektywę wiary i są powodowani jedynie ludzką kalkulacją. Ta przestroga ma wymiar paruzyjno-eschatologiczny, bo przyszłość nigdy nie jest oderwana od terażniejszości, lecz tę terażniejszość determinuje i określa¹⁰³. Całość przesłania przybiera więc formę ewangelicznej parenezy, jak i gdzie osiągnąć zbawienie.

7. INTERPRETACJA ALTERNATYWNA (KONTEKSTUALNA)¹⁰⁴ PRZYPOWIEŚCI

W interpretacji kontekstualnej przypowieść Mt 25, 1–13 jest historią o złym traktowaniu osób, które na to nie zasłużyły, co więcej krzywda spotyka je w kontekście święta i wesela. Jeżeli weźmiemy pod uwagę uwarunkowania kulturowe, można powiedzieć, że na nierozgarniętych pannach dokonuje się swoistego rodzaju lincz społeczny. Zostają im zatrzaśnięte drzwi do szczęśliwego życia małżeńskiego, bo zostały publicznie napiętnowane i ośmieszone jako osoby nieporadne (por. wyżej podparagrafy 3.1.1 i 3.1.2). Wypowiedź pana młodego („nie znam was”) jest usankcjonowaniem tej sytuacji. Przypowieść opisuje więc rozpaczliwą sytuację pięciu kobiet, które nie okazały się na tyle bystre, by zadbać o swoją przyszłość małżeńską, i zostają ukarane niewspółmiernie do popełnionego błędu. Ukazuje sytuację osób, które odstają od przyjętych ogólnie ludzkich schematów i są za to „karane” wykluczeniem społecznym.

¹⁰³ Na przykład opóźnianie się paruzji mogło być wezwaniem do większej dyspozycyjności i otwartości na drugiego człowieka i na wyzwania, przed którymi wspólnota Mateuszowa stawała. Ewangelista za pomocą redakcyjnych wstawek mógł wypuklić nieprzewidziany charakter przybycia Syna Człowieczego.

¹⁰⁴ Interpretacja kontekstualna polega na zrozumieniu tekstu w określonych warunkach kulturowo-historycznych. Akty działania człowieka, jego myślenie i czucie mogą bowiem prowadzić do różnych konsekwencji, jeśli uwarunkowania kulturowe są różne. Jezus, wzywając do nawrócenia (zmiany mentalności – gr. *μετάνοια*), musiał brać pod uwagę ów kulturowy kontekst, który wpływał na mentalność odbiorców i utrudniał im zrozumienie logiki Boga.

7.1. PRZYPOWIEŚĆ W KONTEKŚCIE MOWY ESCHATOLOGICZNEJ JEZUSA (Mt 24–25)

W poszukiwaniu znaczenia przypowieści należy zadać sobie pytanie: gdzie tu jest ewangelia? Wypowiedź pana młodego „nie znam was” niesie w sobie sporą dawkę okrucieństwa, które podświadomie wywołuje sprzeciw i oburzenie. Nawet ci, którzy nadają tym słowom sens metaforyczny, mają kłopot z tonem wypowiedzi, tym bardziej że kobiety nierozsądne starały się jednak zaradzić sytuacji i naprawić swe niedbalstwo.

Metoda historyczno-krytyczna, szukająca rozwiązania problemu, zakorzenienia przypowieści w mowie eschatologicznej (Mt 24–25) – najbliższym kontekście, do którego przypowieść należy. Z tym literackim kontekstem łączą ją dwa elementy: motyw czuwania (γρηγορεῖτε – Mt 25, 13) i przysłówek czasowy „wtedy” (τότε – Mt 25, 1). Motyw czuwania pojawia się w mowie eschatologicznej Jezusa dwa razy (Mt 24, 42.44; w pewnym sensie również Mt 24, 36.50) i współgra logicznie z nieoczekiwanym przybyciem oblubieńca o północy (Mt 25, 6). Z drugiej jednak strony zachęta do czuwania (Mt 25, 13) nie znajduje pozytywnego przykładu do naśladowania, bo wszystkie panny posnęły¹⁰⁵, również te roztropne, a zatem żadna z nich nie wypełniła tego wezwania. Poza tym Jezus nie wyrzuca im, że posnęły, lecz to, że pięć z nich nie miało zapasu oliwy. Samo czwanie nie jest w centrum zainteresowania. Jeśli więc – mimo to – Ewangelista dodaje taką zachętę do oryginalnej przypowieści (por. wyżej § 5) w w. 13, pragnie osadzić ją głębiej w mowie eschatologicznej i wzmocnić jej przesłanie o potrzebie czuwania.

Drugim elementem łączącym przypowieść z kontekstem literackim jest przysłówek czasowy „wtedy” (τότε – Mt 25, 1). Pojawia się w mowie eschatologicznej 17 razy (Mt 24, 9.10.14.16.21.23.30.34.40; 25, 1.7.31.34.37.41.44.45), z których 4 użycia związane są z logiką narracji (Mt 25, 7.34.37.41), pozostałe 13 ma wydźwięk eschatologizujący. Częstotliwość użycia tego przysłówka sugeruje, że jest on ważny do właściwego zrozumienia przypowieści, bo jeśli na samym początku pojawia się „wtedy” (Mt 25, 1), samoistnie narzuca się pytanie: kiedy? Odpowiedź na to pytanie wymaga szerszego spojrzenia na mowę eschatologiczną w Mt 24–25. Warto bowiem zauważyć, że jest ona odpowiedzią na pytanie uczniów, skierowane do Jezusa: „Powiedz nam, kiedy to nastąpi i jaki będzie znak Twego przyjścia (παρουσία) i końca świata (αἰών)?” (Mt 24, 8). W tym pytaniu są zarysowane dwa czasy: czas zniszczenia świątyni i czas przyjścia Jezusa jako Syna Człowieczego na Sąd Ostateczny. Również Jezus – w odpowiedzi, jakiej udziela uczniom – dokonuje podziału czasu eschatologicznego na dwa okresy: czas końca (gr. τέλος – Mt 24, 6.13.14) i czas początku boleści (gr. ἀρχὴ ὀδίνων – Mt 24, 8). Końcem jest królestwo Boże, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Zniszczenie zaś świątyni wpisuje się w ciąg wydarzeń, które wyznaczają początek boleści poprzedzających koniec. Tymi wydarzeniami są: pojawienie się fałszywych mesjaszy, proroków i innych samozwańczych głosicieli zbawienia

¹⁰⁵ Zwraca na to uwagę J. Jeremias: „...questa esortazione finale alla vigilanza [v. 13] non coglie il senso della parabola. Tutte infatti dormono, le vergini savie come le stolte (v. 5)” – por. J. Jeremias, *Le parabole di Gesù...*, dz.cyt., 61.

(Mt 24, 5.11.24–28), wojny (Mt 24, 6.7.16–21.40.41), okresy głodu i trzęsienia ziemi (Mt 24, 7), polityczne prześladowanie uczniów Jezusa – którym zapowiada, że będą wydawani na śmierć (Mt 25, 9) – wewnętrzny rozkład wspólnoty wierzących z powodu oziębłości w miłości, nieprzestrzeżenie prawa i zdrady (Mt 24, 10.12)¹⁰⁶.

Skoro przysłówek „wtedy” może odnosić się do dwóch okresów eschatologicznych, również przypowieść, wprowadzona przez ten przysłówek, może odnosić się albo do czasu końca (jak Mt 25, 31–46) albo do czasu początku boleści. Interpretacja kontekstualna przypowieści o dziesięciu pannach wybiera jednak tę drugą opcję¹⁰⁷ i widzi w niej jeden z obrazów ilustrujących początek boleści.

7.2. PRZESŁANIE PRZYPOWIEŚCI W INTERPRETACJI KONTEKSTUALNEJ

Przypowieść opowiada o groźnym obliczu teraźniejszości, w której obok wojen, głodu, fałszywych mesjaszy, zdrady i braku miłości obecna jest niesprawiedliwość społeczna. Obraz w swym przesłaniu staje się mocniejszy, jeśli połączymy go z obrazem pokolenia Noego (Mt 24, 37–41). Oba obrazy przedstawiają postępowanie ludzkości w przeddzień nadejścia królestwa Bożego. Z jednej strony, teraźniejszość jest zinterpretowana za pomocą biblijnej historii: ludzkość nie chce się nawrócić, jak wtedy gdy za dni Noego groziła jej zagłada. Dalej niewzruszenie prowadzi codzienne życie, jedząc i pijąc, wychodząc za mąż, żeniąc się, tak jakby ten świat ze swymi zwyczajami miał trwać wiecznie. Z drugiej strony, przypowieść Mt 25, 1–13 dodaje do tego obrazu niesprawiedliwość społeczną, która zakłóca normalny tok życia¹⁰⁸.

Werset wprowadzający („Wtedy królestwo niebieskie będzie podobne do dziesięciu pannie, które wzięły swoje lampy i wyszły na spotkanie pana młodego”) ustanawia więc pewną symetrię między teraźniejszością a królestwem niebieskim. Obok obrazu teraźniejszości naznaczonej niesprawiedliwością, mamy drugi, odniesiony do królestwa niebieskiego. Oba obrazy zestawione ze sobą wymagają zrozumienia, by wejść na drogę nawrócenia. Jeśli słuchacze mają spojrzenie wiary (por. Mt 13, 13–17), dostrzegą w teraźniejszości działanie nadchodzącego Boga, który położy kres wszelkiej niesprawiedliwości. Przypowieść ze swymi skrótami myślowymi, pełnymi niedomówień, uczy, że obecny świat, w którym panuje niesprawiedliwość i współzawodnictwo, stanie się niebawem miejscem sprawiedliwości i Bożego panowania. W samym opowiadaniu nie ma najmniejszego znaku nadziei – nawet zakończenie przypowieści brzmi złowieszczo: „nie znam was”. Podobnie było za dni Noego. Jednak Jezus w Mt 24, 39 mówi swym uczniom, że właśnie pośród zła i niegodziwości, objawi się Syn Człowieczy ze swą zbawczą mocą (Mt 24, 39). Niesprawiedliwość, jej wzmożenie i wszechobecność stają się znakiem nadchodzącego końca i bliskości królestwa Bożego (ale nie w sensie czasowym, linearnym, lecz relacyjnym – por. wyżej § 6).

¹⁰⁶ L. Schottroff, dz.cyt., 54–57.

¹⁰⁷ Choć powiązanie przypowieści z czasem końca jest też możliwe.

¹⁰⁸ L. Schottroff, dz.cyt., 57–58.

Trzy przypowieści z mowy eschatologicznej (Mt 24, 45–51; 25, 1–13.14–30) umiejscawiają doświadczenie terażniejszości, pełnej zła i niegodziwości w kontekście działania Boga Zbawcy. Ukazują, że tam, gdzie króluje teraz zło, zapanuje królestwo niebieskie. Tam, gdzie zło ukazuje swe najgroźniejsze oblicze, tam właśnie nadchodzi Syn Człowieczy ze swoją mocą. Przez cierpienie i zło czasu obecnego zaczyna przeziierać królestwo Boże i Boża sprawiedliwość. W tym wybrzmiewa Dobra Nowina – Ewangelia.

7.3. PROBLEM Z ὍΜΟΙΩΘΗΣΕΤΑΙ – PODOBIENSTWO CZY KONFRONTACJA?

Problemem w interpretacji kontekstualnej jest jednak czasownik ὁμοιωθήσεται (ind. fut. pass. od ὁμοιοῦν), otwierający przypowieść i tłumaczony zwyczajowo „będzie podobne” (Mt 25, 1). W takim tłumaczeniu królestwo Boże jako rzeczywistość pozytywna „upodabnia się” do rzeczywistości negatywnej, którą jest niesprawiedliwość i wykluczenie społeczne. Dwa elementy stojące do siebie w sprzeczności nie mogą być do siebie podobne. Jednak problem z formułami wprowadzającymi przypowieści, wśród których jest ὁμοιωθήσεται, jest bardziej złożony, niż mogłoby się wydawać przy pierwszej lekturze¹⁰⁹.

Grecka formuła wprowadzająca przypowieść¹¹⁰ jest kalką językową przeniesioną z języka hebrajskiego (ewentualnie aramejskiego), gdzie tytuł przypowieści brzmiał ...שָׁמַעְתָּ לְמֶלֶךְ. לְמַשָּׁל (Masz. *O królu, który...*). Partykuła hebrajska לְ pełni często funkcję datiwu, dlatego tak jest tłumaczona na język grecki. Wprowadzenie do przypowieści może być też uważane za skrót dłuższej formuły ...חָפְצָה לְךָ לְמַשָּׁל לְמֶלֶךְ. לְמַשָּׁל (Chcę opowiedzieć ci przypowieść. Do czego porównam sprawę? Porównam ją do...). Dlatego grecka formuła wprowadzająca przypowieść ὁμοιωθήσεται ἢ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένους, αἵτινες... odpowiadałby hebrajskiemu wyrażeniu לְמַשָּׁל לְמֶלֶךְ. לְמַשָּׁל בְּתוֹלֵוֹת הַמַּלְכוּת הַשָּׁמַיִם. לְמַשָּׁל לְמֶלֶךְ (Masz. *o królestwie niebieskim. O dziesięciu pannach, które...*)¹¹¹. Punktem odniesienia nie są panny, lecz królestwo Boże i zachęta, by słu-

¹⁰⁹ Bardzo często język grecki LXX i NT może być właściwie zrozumiany jedynie przez pryzmat frazeologii, gramatyki i syntaksy hebrajskiej. Wydaje się, że tu mamy do czynienia z takim przypadkiem.

¹¹⁰ Mateusz używa 8 razy czasownika ὁμοιοῦν (Mt 6, 8; 7, 24.26; 11, 16; 13, 24; 18, 23; 22, 2; 25, 1) na 15 wszystkich użyć w NT (Mk 4, 30; Łk 7, 31; 13, 18.20; Dz 14, 11; Rz 9, 29; Hbr 2, 17). Warto też zauważyć, że pośród czterech przypowieści o chwastach, bezlitosnym śłudze, stroju weselnym i dziesięciu pannach, trzy pierwsze zaczynają się aorystem *passivi* – ὁμοιώθη (Mt 13, 24; 18, 23; 22, 2 – co może sugerować, że królestwo Boże jest już obecne w terażniejszości: por. M. Stallard, *Hermeneutics and Matthew 13. Part II*, Conservative Theological Journal 16/5 (2001), 345; M.L. Bailey, *The Parable of the Tares*, Bibliotheca Sacra 155 (1998), 266–279), natomiast czwarta zaczyna się od futurum *passivi* – ὁμοιωθήσεται (Mt 25, 1 – co może otwierać perspektywę należącą do przyszłości). W odróżnieniu od Łukasza, gdzie podobna konstrukcja pojawia się w stronie czynnej (Łk 13, 18–19.20–21), ὁμοιοῦν w stronie biernej ma u Mateusza charakter semityzujący, bo bardziej przypomina hebrajskie wprowadzenia do masz. *o*.

¹¹¹ P. Fiebig, *Rabbinische Gleichnisse*, Lipsk: Hinrichs 1929, 3–4.9–10.14.17.21–23; J. Jeremias, *Le parabole di Gesù...*, dz. cyt., 123–125: „Questo l'è un'abbreviazione ... e non può essere tradotto con «è simile a...», ma deve essere tradotto «la cosa sta nei riguardi di... come con...»... Il Regno di Dio... non è «simile a un mercante», ma simile a una perla; ... non è «simile a dieci vergini»,

chac maszalu miał na tyle otwarte oczy i uszy, by dostrzec, gdzie kryje się rzeczywistość królestwa Bożego. Tak jak nasze życie nieustannie konfrontujemy z wartościami królestwa Bożego (np. robiąc rachunek sumienia), tak Jezus zachęca nas, byśmy skonfrontowali obraz przedstawiony w przypowieści – zaczerpnięty z życia codziennego – z wartościami królestwa Bożego. To zestawienie byłoby istotą czasownika hebrajskiego דָּמָא (dāmā), który został przetłumaczony na grecki przez ὁμοιοῦν¹¹². Dlatego formę ὁμοιωθήσεται należałoby raczej przetłumaczyć „będzie skonfrontowane”, „skonfrontuje się”, „zostanie zestawione”, „zostanie porównane”. Takie zestawienie może być pozytywne, będące u podłoża podobieństwa. Ale może być to też zestawienie negatywne, gdzie nie ma żadnego podobieństwa. Interpretacja kontekstualna przypowieści o dziesięciu pannach wypukła negatywny obraz niesprawiedliwości wobec królestwa Bożego nadchodzącego z mocą już w doczesnej teraźniejszości.

Przypowieść nie wykazuje podobieństwa królestwa Bożego do jakiegoś złego wydarzenia, lecz opowiada zwyczajne ludzkie życie w czasie, kiedy Bóg przychodzi, by zainaugurować swe panowanie na ziemi. Jego nadejście jest czystą łaską przynoszącą zbawienie – wydarzeniem, które ukazuje ludzkości jej nędzę duchową i moralną, i jednocześnie wzbudza w sercu człowieka nadzieję na rychłe objawienie się Bożego zbawienia. Słuchacze przypowieści są wezwani, by *zestawili* (ὁμοιοῦν) swój świat, w którym żyją, z królestwem Bożym i umocnili nadzieję, że Bóg odnowi upadły świat z grzechu i zła. Ci, którzy są w stanie tego dokonać, zaczynają rozpoznawać w cierpiących i wykluczonych Jezusa – Syna Człowieczego nadchodzącego w swej chwale, by osądzić świat (por. Mt 25, 31–46).

Owo *zestawienie* jest możliwe wtedy, gdy wejdzie się na drogę nawrócenia. Nie jest to więc ćwiczenie intelektualne czy bystrość umysłu, ale otwarcie się na łaskę Boga, który daje nowe oczy zdolne zobaczyć, i nowe uszy zdolne usłyszeć. W przeciwnym razie jest to niemożliwe. Dlatego zatrzaśnięte drzwi w Mt 25, 10 to symbol tego świata, który zmierza do końca, ale również znak zbliżającego się królestwa Bożego i wspólnota uczniów Jezusa wychodzi mu naprzeciw.

7.4. JAKIEJ ODPOWIEDZI OCZEKUJE JEZUS OD SŁUCHACZY PRZYPOWIEŚCI?

Przypowieści oczekują odpowiedzi ze strony słuchaczy, dlatego Mateusz dodaje na koniec wezwanie: „czuwajcie...” (γρηγορεῖτε – Mt 25, 13). Skoro ostatnia scena ukazuje, że drzwi się zamykają i dziewczęta, które nie wytrzymały presji współzawodnictwa, zostają wykluczone ze społeczeństwa, uczniowie Jezusa powin-

ma ad una festa di nozze; ... non è «simile a un re», ma ad un banchetto nuziale; ... non è «simile a un padrone di casa», ma al versamento del salario...”. Por. też: L. Schottroff, dz.cyt., 166: „Molti racconti parabolici raffigurano delle strutture sociali che sono in contraddizione con la volontà e l’agire di Dio, con il suo regno. Io le chiamo parabole antitetiche. Intendere il «paragone» (ὁμοιοῦν) come invito a metterli formalmente sullo stesso piano... rappresenta un fraintendimento”.

¹¹² L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa: Vocatio 2008, 214; J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2003, 437.

ni zareagować. Skoro oblubieniec (uosobienie zła społecznego) was nie zna, my uczniowie Jezusa, zaczyn królestwa Bożego na ziemi, znamy was i przyjmujemy. Drzwi naszego serca nigdy się przed wami nie zamkną. Mamy jeszcze czas, zanim nadejdzie Sędzia (Mt 25, 31–46), by położyć kres niesprawiedliwości i przemocy¹¹³.

Pamięć o Sądzie Ostatecznym w przeżywaniu doczesności jako czasu początku boleści jest mobilizująca i skłania do działania na rzecz królestwa Bożego na ziemi w oczekiwaniu na jego pełne objawienie w chwale niebieskiej. Dlatego interpretacja kontekstualna łączy obraz zamkniętych drzwi (jako symbolu niesprawiedliwości społecznej) z obrazem zamkniętych drzwi (jako symbolu wiecznego potępienia), który mógł być inspiracją do przedstawienia Sądu Ostatecznego w Ap 3, 7–8: „To mówi Święty, Prawdomówny, Ten, co ma klucz Dawida, Ten, co otwiera, a nikt nie zamknie i Ten, co zamyka, a nikt nie otwiera. Znam twoje czyny. Oto postawiłem jako dar przed tobą drzwi otwarte, których nikt nie może zamknąć, bo ty, chociaż moc masz znikomą, zachowałeś moje słowo i nie zaparłeś się mojego imienia”. Wspólnota Kościoła, podobnie jak ta z Filadelfii, do której św. Jan pisze swój szósty list w Apokalipsie, musi więc pamiętać, że możliwość, iż Bóg zamknie drzwi przy Sądzie Ostatecznym jest częścią ewangelii i nie wolno jej lekceważyć¹¹⁴. Przypowieść zinterpretowana w takim kluczu nie rozstrzyga, kto będzie zbawiony, kto potępiony, lecz ukazując rodzajową scenkę z życia żydowskiej wioski, w której dzieje się niesprawiedliwość, skłania do refleksji nad własnym postępowaniem i zachęca do działania w zgodzie z wartościami królestwa Bożego, ukazanymi w Kazaniu na górze (Mt 5–7).

8. ZAKOŃCZENIE

Jeśli oblubieńcem w metaforycznej interpretacji jest sam Jezus – Syn Człowieczy, eschatologiczny Sędzia, w interpretacji kontekstualnej jest uosobieniem zła społecznego, wobec którego uczeń Jezusa musi zareagować. Obie interpretacje znajdują punkt zbieżności w przesłaniu, by żyć wartościami królestwa Bożego *hic et nunc*, w ziemskiej doczesności, pamiętając o Sądzie Ostatecznym. Jeśli interpretacja metaforyczna kładzie akcent na groźbie potępienia wiecznego i wywiera presję, by skłonić czytelnika do działania, interpretacja kontekstualna osiąga ten cel inaczej: pozytywnie uwrażliwia czytelnika na zło społeczne, by otworzyć jego oczy i uszy, i pomóc mu dostrzec cierpiących i potrzebujących, w których cierpi Jezus.

Podobnie motyw zatrzaśniętych drzwi może być interpretowany na dwa sposoby – jako obraz nieodwołalności Bożego wyroku (interpretacja metaforyczna) lub jako obraz wykluczenia społecznego (interpretacja kontekstualna). Jednak i tutaj oba obrazy znajdują punkt zbieżności w wezwaniu czytelnika, by nie tracił żadnej okazji na poszukiwanie woli Bożej, bo taka okazja może już więcej się nie nadarzyć. W takim rozumieniu pomaga żydowski maszal rabina Haniny bar-Hamy

¹¹³ L. Schottroff, dz.cyt., 59.

¹¹⁴ Tamże.

(III w. po Chr.), ucznia Judy ha-Nasiego, w którym motyw zamkniętych drzwi ma właśnie takie znaczenie:

„Pewna karawana szła drogą po pustyni. Gdy zaczął zapadać zmrok, przechodziła obok karawanseraju. Naczelnik karawanseraju zawołał do nich: «Wejdźcie do środka i uchroncie się od dzikich zwierząt i złoczyńców». Ale naczelnik karawany odmówił: «Nie mam zwyczaju wchodzić do karawanseraju!». I poszedł dalej. Ale gdy nadeszła noc, zmienił zdanie i zawrócił do karawanseraju. Zawezwwał naczelnika i poprosił go, by mu otworzył. Wtedy naczelnik karawanseraju odrzekł: «Nie otwiera się w nocy karawanseraju, a ja nie mam zwyczaju przyjmować nikogo o tak późnej porze! Kiedy cię zapraszałem, nie chciałeś, a teraz ja nie mogę ci otworzyć»”.

Tak mówił Święty Izraela: «Wróćcie, synowie wiarołomni» (Jr 3, 14). A potem: «Szukajcie Pana, gdy się pozwala znaleźć» (Iz 55, 6). A skoro żaden z nich nie wraca, Święty powiedział: «Pójdę i wrócę do mojej siedziby» (Oz 5, 15). Kiedy zostali przekazani bogatym tego świata i poganom, krzyknęli: «Dlaczego stoisz z dala, o Panie?» (Ps 10, 1; 22, 1). A On im odpowiedział: «Kiedy was zapraszałem, nie przyjęliście zaproszenia; to teraz, kiedy Mnie szukacie, Ja was nie słyszę»”. Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie. Jest bowiem napisane „Ponieważ oni nie słuchali, kiedy wołałem, i Ja nie wysłucham, kiedy oni wołać będą” (Za 7, 13)¹¹⁵.

Choć motyw zamkniętych drzwi jest podobny, to jednak widać różnice między przypowieściami Jezusa i żydowskimi maszałami. Te pierwsze wzywają czytelnika bezpośrednio do nawrócenia, mówią o grzechu, miłości i miłosierdziu, te drugie zaś służą raczej do interpretacji Pisma Świętego i podejmując kwestie jurystyczno-hermeneutyczne, starają się wyjaśnić sytuację Żydów w określonym kontekście historycznym¹¹⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Monasterio R., Rodríguez Carmona A., *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, Brescia: Paideia 1995.
- Alexandrian Christianity*, ed. by H. Chadwick, J.E. Oulton (Library of Christian Classics), Philadelphia: Westminster 1954.
- Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, t. 1, red. M. Starowieyski, Kraków: WAM 2003.
- Bailey M.L., *The Parable of the Tares*, *Bibliotheca Sacra* 155 (1998), 266–279.
- Balabinski V., *Opening the Closed Door: A Feminist Rereading of «Wise and Foolish Virgins» (Mt 25, 1–13)*, w: *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom*, ed. by M.A. Beavis, London–New York: Sheffield Academic Press 2002, 71–97.
- Berger K., *Zur Geschichte der Einleitungsformen «Amen, ich sage euch»*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972), 45–75.
- Compendio delle parabole di Gesù*, ed. R. Zimmermann, Brescia: Queriniana 2011.
- Czerski J., *Interpretacja tekstów biblijnych w liturgii*, *Studia Theologica Varsoviensia* 49 (2011) 1, 153–154.
- Delling G., „παρθένος”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids: Eerdmans 1995, 826–837.

¹¹⁵ D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, 1. Teil: *Das Wesen der Gleichnisse*, Bern–Frankfurt/M–Las Vegas: Verlag Peter Lang 1981, 25.

¹¹⁶ M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesu*, Berlin: de Gruyter 1970, 39; por. też: F. Lambiasi, *L'Autenticità storica dei Vangeli*, Bologna: EDB 1978.

- Donfried K.P. *The Allegory of the Ten Virgins (Matt. 25: 1–13) as a Summary of Matthean Theology*, Journal of Biblical Literature 93 (1974), 415–28.
- Egger W., *Metodologia del Nuovo Testamento*, Bologna: Edizioni Dehoniane 1996.
- Enchiridion biblicum*, ed. A. Filippi, E. Lora, Bologna: Edizioni Dehoniane 1994².
- Fiebig P., *Rabbinische Gleichnisse*, Lipsk: Hinrichs 1929.
- Flusser D., *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, 1. Teil: *Das Wesen der Gleichnisse*, Bern–Frankfurt/M–Las Vegas: Verlag Peter Lang 1981.
- Gnilka J., «Bräutigam» – spätjüdisches *Messiaspraedikat?*, Trier Theologische Zeitschrift 69 (1960), 298–301.
- Granqvist H., *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica 1935.
- Gingrich F.W., *The Greek New Testament as a Landmark in the Course of Semantic Change*, Journal of Biblical Literature 73 (1954), 189–196.
- Gryglewicz F., *Dziewictwo w greckiej terminologii biblijnej*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 22 (1975), z.1, 25–37.
- Güttgemanns E., *Narrative Analysis of Synoptic Texts*, Semeia 6 (1976), 144–152.
- Hagner D.A., *Matthew 14–28*, (WBC 33B) Grand Rapids: Zondervan 1995.
- Hasler V., *Amen: Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einföhrungsformel der Herrenworte „Wahrlich ich sage euch“*, Zurych–Stuttgart: Gotthelf Verlag 1969.
- Jeremias J., *Le parabole di Gesù*, Brescia: Paideia 1973².
- Jeremias J., *Zum nichtresponsorischen Amen*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 64 (1973), 122–123.
- Jones T.R., *Union With Christ: The Existential Nerve Of Puritan Piety*, Tyndale Bulletin 41/2 (1990), 186–209.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa: Vocatio 2008.
- Lambiasi F., *L'Autenticità storica dei Vangeli*, Bologna: EDB 1978.
- Lambrecht J., *The Wise and Foolish Virgins (Matthew 25: 1–13)*, w: *In Once More Astonished: The Parables of Jesus*, New York: Crossroad 1981, 146–66.
- Lehmann M., *Synoptische Quelleanalyse und die Frage nach dem historischen Jesu*, Berlin: de Gruyter 1970.
- Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, ed. by Ryken L., Wilhoit J.C., Longmann T. Milano: Edizioni San Paolo 2006.
- Lust J., Eynikel E., Hauspie K., *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2003.
- Luz U., *A Commentary on Matthew 21–28*, Minneapolis: Hermeneia 2005, vol. 61C.
- Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, red. J. Reuss, Berlin: Akademie-Verlag 1957.
- Metzger B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart–New York: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies 1998.
- Nolland J., *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids–Cambridge 2005.
- Oakley J.H., Sinos R.H., *The Wedding in Ancient Athens*, Madison: University of Wisconsin Press 1994.
- Paciorek A., *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013.
- Pagenkemper K.E., *Rejection Imagery in the Synoptic Parables*, Bibliotheca Sacra 153/609 (1996) 308–331.
- Parisinou E., *Lighting the World of Women. Lamps and Torches in the Hands of Women in the Late Archaic and Classical Periods*, Greece and Rome 47 (2000), 19–43.
- Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 38, red. J.-P. Migne, Paryż: Migne 1844–1846.
- Patrologia Latina Supplementum*, t. 3, red. A. Hamman, Paryż: Éditions Garnier Frères 1958–1974.
- Puig i Tàrrach A., *La parabole des dix vierges (Mt 25, 1–13)*, (AnBib, 102) Rzym: PIB 1984.
- Quarles Ch.L., *Matthew. Exegetical Guide to the Greek New Testament*, Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group 2017.
- Schottroff L., *Le parabole di Gesù*, Brescia: Queriniana 2007.
- Schweizer E., *Das Evangelium nach Matthäus*, (NDT 2) Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1973.
- Schweizer E., *The Good News According to Matthew*, London: SPCK 1976.

- Smit P.-B., *Food and Fellowship in the Kingdom. Studies in the Eschatological Meal and Scenes of Utopian Nutritional Abundance in the New Testament*, (WUNT II) Tybinga 2007.
- Spicq C., *Theological Lexicon of the New Testament*, tom III, Massachusetts: Hendrickson 1994.
- Stallard M., *Hermeneutics and Matthew 13. Part II*, Conservative Theological Journal 16/5 (2001) 324–359.
- Streeter B. H., *The Four Gospels. A Study of Origins*, London: Macmillan and Company 1924.
- Strugnell J., “Amen, I Say unto You” in the Sayings of Jesus and in Early Christian Literature, The Harvard Theological Review 67/2 (1974), 177–182. 66/4 (1973), 122–123.
- Szlaga J., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa: Pallotinum 1986.
- Testaferri F., *La parola viva*, Assisi: Cittadella Editrice 2009.
- Treggiari S., *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991.
- Tsevat M., II. „בְּתוּלָה *b'tūlā*”, w: *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. 1, ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Brescia: Paideia 1988, kol. 1783.
- Weder H., *Metafore del regno*, Brescia: Paideia 1991.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: PWN 2008⁴.
- Zimmermann R., *Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt 25, 1–13*, New Testament Studies 48 (2002), 48–70.

PARABLE ABOUT TEN VIRGINS (Matt 25:1–13) IN CHURCH LIVING TRADITION. EXEGETIC-THEOLOGICAL STUDY

Summary

The main objective of this article is to confront a complex exegesis history of the parable of ten virgins (Matt 25:1–13) with contemporary attempts to understand it with the application of historical-critical method. The historical-critical method presents a number of issues from the area of text criticism and editorial process, which have influenced the understanding of the parable throughout the ages. The most important questions concerns the identity of the Bridegroom: is this Jesus or a personalization of social injustice?

Key words: historical criticism, virgin, bridegroom, parable of ten virgins, lamps, torches, social injustice

Nota o Autorze

Ksiądz **Arnold ZAWADZKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (2009), autor monografii *Il peccato di Gaba. Os 10, 9–10.11–15 e i suoi echi in Geremia* (Studia Biblica Lublinsensia 8; Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010) i wielu artykułów, adiunkt w Katedrze Książ Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych ST w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, wykładowca ST i NT w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. W badaniach koncentruje się na pismach Proroków Mniejszych i ich oddziaływaniu w kontekście całej tradycji prorockiej. ORCID: 0000-0002-7827-7881.

Kontakt e-mail: zawadzki.a@icloud.com

MATEUSZ BARTOSZEWICZ

Zakład Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa
Instytut Politologii
Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego

DYSKREDYTACJA POLITYCZNA NA OKŁADKACH POLSKICH TYGODNIKÓW OPINII – RAPORT Z BADAŃ PILOTAŻOWYCH

Słowa kluczowe: dyskredytacja, manipulacja polityczna, tygodniki opinii, okładki frontowe

1. Wstęp. 2. Dyskredytacja w przekazie medialnym – zarys problematyki. 3. Dyskredytacja polityczna na okładkach tygodników opinii – raport z badań. 4. Podsumowanie

*Piotr Skwieciński: Dlaczego tak mało się rozumiemy?
Rafał Woś: To w dużej części wina tożsamościowych
mediów, po obu stronach. Ich narracja powoduje,
że w końcu obie strony przestają wzajemnie dostrzegać
w sobie człowieka. A przecież w dużej mierze
to publicyści stworzyli ten podział, wymyślili go
i w niego potem uwierzyli [...].*

[fragment wywiadu Piotra Skwiecińskiego (tygodnik „Sieci”)
z Rafałem Wosiem po jego odejściu
z redakcji tygodnika „Polityka”]¹

1. WSTĘP

Na sferę publiczną można spojrzeć metaforycznie jak na wielopoziomą arenę zmagania, na której ścierają się rozmaite światopoglądy, ideologie i interesy. Aktorzy życia społeczno-politycznego, zarówno ci na trwałe osadzeni w systemie politycznym, jak również grupy dopiero co aspirujące do elit władzy, poszukują optymalnych dróg osiągnięcia wpływu socjotechnicznego na opinię publiczną. Te

¹ P. Skwieciński, *Wywiad z Rafałem Wosiem: Rozbrójmy teraz te miny*, Sieci nr 37 (2018), 51.

wysiłki, najogólniej rzecz ujmując, określić można mianem zdobywania akredytacji społecznej².

Działania wchodzące w jej zakres mogą być realizowane w sposób rzetelny, bazujący na podstawach merytorycznych (np. opartych na walorach intelektualnych, faktycznych osiągnięciach lub predyspozycjach pretendenta do ważnej roli społecznej), albo też na metodach nierzetelnych, nieuczciwych, manipulatorskich. Zdarza się, że merytoryczne braki aktorów zabiegających o zaufanie publiczne są kamuflowane za pomocą form fałszywej, podstępnej akredytacji. Służy temu m.in. „zonglerka słowna”, nadużywanie efekciarskiej oprawy reklamowo-propagandowej, utrzymywanie pozorów służebności, stosowanie demagogii itd.³

Oprócz dwóch opisanych rodzajów akredytacji, kluczowe znaczenie, z punktu widzenia tematu niniejszego opracowania, ma krytyka i dyskredytacja manipulatorska. Ich cele, a także formy realizacji dalece odbiegają od wzorca krytyki konstruktywnej, np. takiej, jaką w stosunku do ucznia, wychowanka lub studenta powinien stosować rzetelny pedagog, mentor lub nauczyciel akademicki. Dyskredytacja manipulatorska zmierza do pogrążenia lub wykluczenia kogoś (np. oponenta w grze politycznej) „za wszelką cenę”, bez względu na to, kto w określonym sporze ma rację⁴. W wyniku postępującej mediatyzacji⁵ i medializacji⁶ życia politycznego coraz częściej najefektywniejszym sposobem zdobywania poparcia okazuje się hałaśliwe, jednostronne forsowanie własnego punktu widzenia kosztem wizerunku innych uczestników życia publicznego. Wówczas za podstawową metodę akredytacji jednego aktora politycznego obrana może być taktyka częstego, złośliwego dyskredytowania aktora drugiego. Bywa i tak, że wraz z upływem czasu złośliwe działania dyskredytacyjne na taktycznym poziomie przeradzają się w długofalową strategię oparcia sensu istnienia w sferze publicznej na totalnej dyskredytacji oponenta.

W tak zarysowanym kontekście organizacje medialne przyjmują rozmaite strategie komunikacyjne. Mogą się one przejawiać: rzetelnym albo nierzetelnym doбором argumentów przy relacjonowaniu różnych tematów, podejściem akredytacyjnym albo dyskredytacyjnym wobec wybranych aktorów życia publicznego, przyjęciem postawy inkluzyjnej albo wykluczającej głosy odrębne itd. Dobór strategii komunikacyjnej przez poszczególne redakcje ma ogromne znaczenie w jakości funkcjonowania debaty publicznej. Stanowi bowiem potencjalną bazę cennego kapitału społecznego albo uprzedzeń i stereotypów utrudniających efektywną, a czasami nawet jakąkolwiek międzygrupową komunikację.

Opracowanie składa się z dwóch zasadniczych części: teoretyczno-przeładowej oraz empiryczno-analitycznej. W pierwszej scharakteryzowano najważniejsze cechy komunikacji dyskredytacyjnej występującej w przekazie medialnym. Część

² M. Karwat, *Akredytacja w życiu społecznym i politycznym*, Warszawa 2009.

³ Tamże, 8–9.

⁴ M. Karwat, *O złośliwej dyskredytacji. Manipulowanie wizerunkiem przeciwnika*, Warszawa 2007, 13–14.

⁵ J. Napieralski, *Mediatyzacja polityki. Konieczność, zagrożenie czy alternatywa?*, Refleksje. Pismo Naukowe Studentów i Doktorantów WNPiD UAM 2 (2010), 23.

⁶ H. Batorowska, R. Klepka, O. Wasiuta, *Media jako instrument wpływu informacyjnego i manipulacji społeczeństwem*, Kraków 2019, 299.

druga zawiera opis metodologiczny i wyniki badań pilotażowych dotyczących roli dyskredytacyjnej jednego z podstawowych elementów formułowania linii programowej tygodników opinii: komunikatów graficzno-tekstowych umieszczanych na okładkach frontowych. W części końcowej artykułu zaprezentowano wnioski.

2. DYSKREDYTACJA W PRZEKAZIE MEDIALNYM – ZARYS PROBLEMATYKI

Medialne nadużywanie demagogii, działań prowokacyjnych i złośliwej dyskredytacji względem oponentów przyczynia się do masowego spadku zainteresowania realnymi działaniami politycznymi. Przy czym nie mam tu na myśli ich uproszczonego, teatralnego obrazu prezentowanego w mediach, do którego opisu idealnie nadaje się określenie permanentnego spektaklu polaryzacji medialnej. Realna polityka, w przeciwieństwie do swojej popkulturowej karykatury, polega przede wszystkim na nieustannym negocjowaniu warunków kolejnych kompromisów społecznych. W ich tle występują faktyczne różnice interesów międzygrupowych, bardzo często cechujące się grą społeczną o sumie zerowej (np. w przypadku redystrybucji i alokacji zasobów). Jednakże żmudny proces uzgodnień lub tarć wśród elit zazwyczaj nie jest pokazywany w mediach. Zachodzi w ukryciu, daleko od zgiełku medialnego spektaklu, w zaciszu gabinetów, docierając do świadomości opinii publicznej w formie „komunikacyjnych odprysków”, tj. plotek, skandali, afer, publikacji nielegalnych nagrań, kontrolowanych przecieków.

Rozpatrując kwestię spadku zainteresowania realnymi zagadnieniami politycznymi, którym – normatywnie rzecz ujmując – powinien przyświecać imperatyw „roztropnej troski o dobro wspólne”⁷, uzasadnione wydaje się przytoczenie słów Mirosława Karwata sprzed dekady. Badacz w *postscriptum* do autorskiej monografii *O złośliwej dyskredytacji* przedstawił równie obrazową, co krytyczną diagnozę polskiego świata polityczno-medialnego pierwszego dziesięciolecia XXI w.:

Czytelnicy, radiosłuchacze i telewidzowie wychowani w takim stereotypie polityki to narkotyczni konsumenci «politycznego» magła: wiecznych popisów, pyskówek, awantur [...], afer, kolejnych sensacyjnych odkryć. Część z nich pod wpływem znużenia postanawia nie interesować się polityką – ale i oni raz po raz zostają «upolitycznieni» kolejnym smakowitym faktem medialnym. Taki samograj sprawia, że utwierdza się właśnie dyskredytacyjny, a nie programowy, pragmatyczny i mobilizacyjny, produktywny model polityki⁸.

Zadajmy pytanie retoryczne: czy przedstawiona diagnoza sprzed ponad dekady utraciła choć trochę na swojej aktualności? Medialny spektakl polaryzacji i postępująca personalizacja polityki⁹ przyczyniają się do narastania postaw cynicznych

⁷ P. Mazurkiewicz, *Polityka jako roztropna troska o dobro wspólne: koncepcja polityki w katolickiej nauce społecznej*, w: *Koncepcje polityki*, red. W. Wesołowski, Warszawa 2009, 98–126.

⁸ M. Karwat, *O złośliwej dyskredytacji...*, dz.cyt., 422–423.

⁹ D. Piontek, *Personalizacja jako efekt mediatyzacji polityki*, *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne* 3 (2015), 91–103; M. Brener, *Zjawisko personalizacji polityki*, *Studia Politologiczne* 16 (2010), 117–132.

wśród odbiorców. W wyniku codziennego „karmienia” *infotainmentem* spłaszczającym sferę publiczną do platformy nieustannych ataków personalnych i przepychanek, współczesna masowa widownia śledząca wydarzenia w telewizji, radiu, prasie i internecie ma tendencję do traktowania przyswajanych z mediów komunikatów podobnie, jak gdyby to były doświadczenia z życia rzeczywistego¹⁰. W wielu przypadkach nie ma znaczenia autentyczna efektywność pracy polityka dla elektoratu, któremu – *nomen omen* – faktycznie zawdzięcza mandat posła, senatora, radnego, wójta, burmistrza lub prezydenta miasta. Nieistotna staje się analityczna i skomplikowana, a zatem niewidowiskowa praca posłów i senatorów w komisjach parlamentarnych. Podobny mechanizm swoistego „niedocenia medialnego” występuje w przypadku tysięcy polityków i urzędników pracujących w dziesiątkach instytucji centralnych lub samorządowych. Bardziej atrakcyjne dla publicystów i dziennikarzy okazują się pikantne wystąpienia polityków-celebrytów¹¹, w których prawie nie komentuje się już wydarzeń świata pozamedialnego. Uwagę opinii publicznej i kolejnych rzesz „komentatorów” kieruje się na rozmaite faktoidy, pseudowydarzenia i inne „wyroby faktopodobne”, niejako wymuszając narastanie spirali wzajemnych oskarżeń, insynuacji i pomówień.

Mechanizmy funkcjonowania mediów, a więc również tytułowych tygodników opinii, mogą sprzyjać budowie wspólnoty świadomych obywateli, jak również oddziaływać na nią destrukcyjnie. Ze względu na elitaryzm symboliczny, cechujący prasę opinii¹², poszczególne tytuły reprezentują dominujące podziały ideologiczne występujące w polskim społeczeństwie. Linie redakcyjne są wyraźnie zarysowane i – jak wskazują Katarzyna Brzoza, Dagmara Głuszek-Szafranec i Patrycja Szostok – niewątpliwie mamy do czynienia z modelem zaangażowania ideowego dziennikarzy¹³. Poziom zideologizowania współczesnej publicystyki osiągnął poziom tak znaczny, że stanowi użyteczne narzędzie antagonizowania różnych grup społecznych¹⁴. W powiązaniu z wysoką komercjalizacją działania mediów¹⁵, masowymi procesami tabloidyzacji¹⁶, licznymi związkami na linii media-politycy¹⁷, a także wysokim stopniem ingerencji państwa w działania mediów¹⁸ – model funkcjonowa-

¹⁰ E. Nowak, *Rola mediów informacyjnych w ustanawianiu ważności kwestii w agendzie publicznej w Polsce w latach 2009–2012*, w: *Media i polityka. Relacje i współzależności*, red. M. Adamik-Szysiak, Lublin 2014, 105–106.

¹¹ O. Białek-Szwed, *Medialna kariera nieparlamentarnych wypowiedzi polskich parlamentarzystów*, w: *Media i polityka. Relacje i współzależności*, red. M. Adamik-Szysiak, Lublin 2014, 177–187.

¹² K. Podemski, *Świat w polskich tygodnikach opinii*, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 3 (2011), 243.

¹³ K. Brzoza, D. Głuszek-Szafranec, P. Szostok, *Upolitycznienie przekazu prasowego w wybranych polskich tygodnikach opinii. Wstępny raport z badań*, *Political Preferences* 16 (2017), 82.

¹⁴ L. Polkowska, *Wartości i antywartości w tygodnikach opinii*, Warszawa 2018, 344.

¹⁵ K. Siezieniewska, *Zawód dziennikarza w obliczu konwergencji mediów*, praca doktorska napisana pod kier. T. Kowalskiego, Warszawa 2014, 69.

¹⁶ D. Piontek, O. Annusewicz, *Polityka popularna: celebrytyzacja polityki, politainment, tabloidyzacja*, *e-Politikon* 5 (2013), 20–24.

¹⁷ Szerzej: D.C. Hallin, P. Mancini, *Systemy medialne. Trzy modele mediów i polityki w ujęciu porównawczym*, Kraków 2007, 28–29.

¹⁸ K. Brzoza, D. Głuszek-Szafranec, P. Szostok, dz.cyt., 82.

nia polskiego systemu medialnego można za Bogusławą Dobek-Ostrowską klasyfikować jako „model mediów upolitycznionych”¹⁹.

Mamy do czynienia z konkurencyjnymi środowiskami opiniotwórczymi (uniwersami symbolicznymi), których wyrazicielami są elity symboliczne²⁰ związane z określonymi organizacjami medialnymi. Jako przykład w sektorze prasy opinii możliwe jest wyróżnienie:

- konserwatywno-liberalnego uniwersum symbolicznego tygodnika „Do Rzeczy” (red. nac. Paweł Lisicki; wybrani publicyści: Rafał Ziemkiewicz, Piotr Semka, Piotr Gociek, Kamila Baranowska, Sławomir Cenckiewicz, Wojciech Wybranowski);
- konserwatywno-solidarnościowego uniwersum tygodnika „Sieci” (red. nac. Jacek Karnowski; Michał Karnowski, Piotr Zaremba, Stanisław Janecki, Witold Gadowski, Wiktor Świetlik, Marta Kaczyńska);
- uniwersum symbolicznego centrolewicowej „Polityki” (red. nac. Jerzy Baczyński; Jacek Żakowski, Sławomir Mizerski, Ewa Siedlecka, Mariusz Janicki, Wiesław Władyka, Andrzej Mleczo);
- kosmopolityczno-liberalnego środowiska „Newsweek Polska” (red. nac. Tomasz Lis; Krzysztof Materna, Wojciech Cieśla, Paweł Reszka, Aleksandra Pawlicka, Cezary Michalski, Renata Grochał).

3. DYSKREDYTACJA POLITYCZNA NA OKŁADKACH TYGODNIKÓW OPINII – RAPORT Z BADAŃ

Tygodniki o tematyce społeczno-politycznej, pomimo dynamicznego rozwoju Internetu, nadal odgrywają istotną rolę opiniotwórczą²¹. Wpływają bowiem na limitowanie obszaru dyskursu publicznego i definiowanie kwestii będących jego przedmiotem. Podstawowym mechanizmem limitacji przestrzeni debатовania jest kreowanie linii programowej przez redakcje. W niniejszym artykule podjęto się rozważenia roli, jaką w działaniach dyskredytacyjnych pełni jeden z dwóch podstawowych elementów formułowania linii programowej, tzn. komunikaty graficzno-tekstowe umieszczane na okładkach frontowych. Drugi ważny element to format felietonów wstępnych, których autorami zazwyczaj są redaktorzy naczelni. Jednakże wnikliwa analiza również tego elementu nie jest przedmiotem analiz podjętych w niniejszym opracowaniu.

¹⁹ B. Dobek-Ostrowska, *Między politologią i komunikologią. Razem czy osobno? Przypadek studiów porównawczych nad relacjami polityki i mediów w Europie Środkowo-Wschodniej*, Politeja 36 (2015), 37–39; K. Brzoza, D. Głuszek-Szafraniec, P. Szostok, dz.cyt., 106.

²⁰ Tomasz Mielczarek liczebność grupy twórców i autorów działających w segmencie tygodników opinii w Polsce szacuje na około tysiąc osób; szerzej: T. Mielczarek, *Tygodniki opinii w zmieniającej się rzeczywistości*, Kraków 2018, 219.

²¹ M. Kolczyński, *Strategie komunikowania politycznego*, Katowice 2008, 358.

Krzykliwe okładki nie tylko przyciągają uwagę konsumentów i potencjalnych czytelników, lecz także poprzez stereotypowy charakter wprowadzają w klimat emocjonalny i intelektualny określonego numeru. Jak wskazuje Anna Jupowicz-Ginalska, istotne znaczenie okładek potwierdzają wydawcy, odbiorcy i przedstawiciele branży wydawniczej²². To właśnie frontowe okładki odpowiadają za wywoływanie pierwszego wrażenia u odbiorców. Poniekąd, to właśnie one umożliwiają dotarcie z perswazyjno-manipulacyjnym przekazem do „konsumentów przypadkowych”, którzy po prostu spojrzą na okładkę tygodnika w supermarkecie, na stacji benzynowej lub w kiosku, niekoniecznie go kupując. Okładka magazynu powinna składać się z szeregu stałych elementów. Pierwszy z nich to względnie niezmienny tytuł; następnie można wyróżnić: datę wydania, cenę egzemplarzową, kod kreskowy, zapowiedź „historii z okładki”, kilka zapowiedzi innych artykułów, materiały ilustrujące, sformułowania wzmacniające przekaz (np. „tylko u nas!”)²³.

Przedmiotem pilotażowo przeprowadzonych analiz jakościowych²⁴ były cztery okładkowe przykłady zastosowania form dyskredytacji politycznej. Każdy z nich pochodzi z innego tygodnika opinii, odnosząc się również do innego, relewantnego podmiotu referencyjnego. Jednostkę analizy stanowiła pojedyncza okładka tygodnika opinii. Dla każdej z nich postawiono następujące pytania:

1. Czy wizerunek przedstawionej osoby jest zniekształcony?
 - a. Jaki jest poziom ingerencji graficznej w wizerunek przedstawionej osoby? (odpowieź na skali: brak ingerencji, poziom niski, średni, wysoki, bardzo wysoki)
 - b. Czy wizerunek przedstawionej osoby można określić mianem jednoznacznie akredytacyjnego albo jednoznacznie dyskredytacyjnego? Dlaczego?
 - c. Do jakiego kontekstu zewnętrznego nawiązuje graficzny sposób przedstawienia określonej osoby?
2. Na jakim tle przedstawiona została osoba?
3. Jakim komentarzem opatrzone materiały graficzny?
 - a. Czy komentarz zawiera negatywne klisze interpretacyjne/propagandowe?
4. Jaki związek kontekstualny zachodzi między grafiką przedstawionej osoby, tłem a komentarzem, którym opatrzone materiały graficzny?
 - a. Czy ten związek kontekstualny można określić mianem jednoznacznie akredytacyjnego albo jednoznacznie dyskredytacyjnego?
 - b. Jaki komunikat narracyjny wobec przedstawionej osoby suponowany jest na okładce?

²² A. Jupowicz-Ginalska, *Wybrane elementy budowy frontowych okładek magazynów a reakcje polskich odbiorców*, Naukowy Przegląd Dziennikarski 1 (2018), 8.

²³ A. Jupowicz-Ginalska, *Zadania okładek współczesnych magazynów drukowanych*, Rocznik Bibliologiczno-Prasoznawczy 9 (2017) 20, 74.

²⁴ Przeprowadzone analizy miały charakter właściwy orientacji badawczej określanej mianem interpretacjonizmu, jednakże cechującego się częściowym ustrukturyzowaniem mającym na celu umożliwienie replikację badań. Szerzej: T. Klementewicz, *Politologia jako wieloparadygmatyczna struktura wiedzy*, e-Politikon 5 (2013), 186–188.

Trudno byłoby odnaleźć przykłady złośliwej dyskredytacji zakamuflowanej w dacie wydania, cenie, czy też kodzie kreskowym, wobec tego uwagę skoncentrowano na dwóch kluczowych (pod względem socjotechnicznym) elementach okładki frontowej. Są to: (1) treść komentarza wyróżnionego za pomocą koloru i wielkości czcionki – zazwyczaj pełniącego funkcję zapowiedzi „historii z okładki”; a także (2) ilustrujący okładkę materiał graficzny. Szczegółowe zestawienia wyników badań z odpowiedziami na postawione pytania badawcze zawarto w tabelach 1 i 2.



Fot. 1. Okładka „Newsweek Polska”
(nr 45/2012)



Fot. 2. Okładka „wSieci”
(nr 9/2017)

Na okładce tygodnika „Newsweek Polska” (nr 45/2012) (Fot. 1) na tle szalejących płomieni przedstawiono wizerunek prezesa największej wówczas partii opozycyjnej – Prawa i Sprawiedliwości. Biorąc pod uwagę nienaturalnie opadnięte kąci ust, należy stwierdzić, że wyraz twarzy ukazanego polityka przyjmuje charakter „nieprzyjazny”, czego sugestywnym dopełnieniem są odbijające się w jego oczach płomienie.

Ilustracji nadano jednoznacznie dyskredytacyjny komentarz: DZIEŃ ŚWIRA, którego rozwinięcie z interpretacją umieszczono poniżej: „Jak «Rzeczpospolita» odkryła trotyl a Kaczyński podpalił lont”. W przypadku tej okładki frontowej mamy zatem do czynienia z negatywną podpowiedzią emocjonalną, która wiąże się ze wzbudzaniem lęku u odbiorcy²⁵. Posłużono się również hiperbolizacją negatywnych emocji wokół wizerunku Jarosława Kaczyńskiego, a także intrygującą metaforą: Jarosławem Kaczyńskim podpalającym lont do odkrytego przez „Rzeczpospolitą” trotylu.

²⁵ Siła perswazyjna operowania na lękach i strachu odbiorców bazuje na podstawowych mechanizmach adaptacyjnych człowieka. Dlatego też nawet irracjonalne budowanie napięcia oraz wskazywanie „przedmiotu”, który rzekomo komuś zagraża, stanowi skuteczną metodę wpływania na opinię publiczną. Szerzej: M. Bartoszewicz, *Walka propagandowa na Facebooku. Analiza jakościowa zawartości postów opublikowanych przez Prawo i Sprawiedliwość oraz Platformę Obywatelską w okresie tzw. Czarnego Protestu*, w: *Memy, czyli życie społeczne w czasach kultury obrazu*, red. T. Gackowski, K. Brylska, M. Patera, Warszawa 2017, 57.

Tabela 1. Wyniki analiz jakościowych dla „Newsweek Polska” i „wSieci”

| Tygodnik opinii (nr wydania) | „Newsweek Polska” (nr 45/2012) | „wSieci” (nr 9/2017) |
|--|---|---|
| Zniekształcenie wizerunku postaci | Tak | Tak |
| Poziom ingerencji graficznej | Niski – nienaturalnie opadnięte kąciaki ust; odbijające się w oczach płomienie | Wysoki – postać ukazana w nienaturalnej gamie kolorów, poczynając od skóry w odcieniach fioletowego aż po oczy, które przedstawione zostały w sposób nawiązujący do popkulturowego wizerunku osoby demonicznej, wymagającej egzorcyzmów |
| Określenie sposobu przedstawienia | Jednoznacznie dyskredytacyjny – nieprzyjazny wyraz twarzy spowodowany nienaturalnie opadniętymi kącikami ust | Jednoznacznie dyskredytacyjny – powiązanie Hanny Gronkiewicz-Waltz z siłami demonicznymi |
| Tło | Płomienie, pożar, „inferno” | Trzy kadry z przedstawienia teatralnego <i>Klątwa</i> , które wystawiane było na deskach Teatru Powszechnego w Warszawie |
| Treść komentarza | DZIEŃ ŚWIRA. JAK „RZECZPOSPOLITA” ODKRYŁA TROTYL A KACZYŃSKI PODPALIŁ LONT | HAŃBA GRONKIEWICZ-WALTZ. WŁADZE WARSZAWY FINANSUJĄ I POPIERAJĄ NIE-NAWIŚĆ UDAJĄCĄ SZTUKĘ |
| Związek kontekstualny między grafiką osoby, tłem a komentarzem | Metafora: Jarosław Kaczyński jako ŚWIR podpałił lont do trotylu „odkrytego” (tj. opisanego w artykule) przez redakcję „RZECZPOSPOLITEJ”, czego efektem są: POŻAR, INFERNO i PŁOMIENIE widoczne za plecami J.K. Suponowany komunikat narracyjny: Jarosław Kaczyński jest nieprzewidywalnym podpalaczem polskiej debaty publicznej. | Dyskredytowany podmiot referencyjny nie ogranicza się do Hanny Gronkiewicz-Waltz. Ulega rozszerzeniu na całe „władze Warszawy”, które mają „finansować i popierać nienawiść udającą sztukę”. Rozszerzeniu ulega również element bluźnierstwa, nawiedzenia, demoniczności. |

Źródło: badania własne.

Na okładce tygodnika „wSieci” (nr 9/2017) (Fot. 2) przedstawiono zniekształcony wizerunek Hanny Gronkiewicz-Waltz – ówczesnej prezydent Warszawy, wywodzącej się ze środowiska Platformy Obywatelskiej. „Ingerencja grafika” była w tym przypadku o wiele głębsza niż w przypadku poprzedniej analizowanej okładki. Postać została ukazana w nienaturalnej gamie kolorów, poczynając od skóry w odcieniach fioletowego aż po element kluczowy: oczy, które przedstawione zostały w sposób wyraźnie nawiązujący do szeroko rozpowszechnionego, popkulturowego wizerunku osoby nawiedzonej, demonicznej, wymagającej egzorcyzmów²⁶. W tle, za sylwetką prezydent Warszawy, ukazane zostały trzy wybrane kadry z przedstawienia teatralnego *Kłątwa*, które wystawiane było na deskach Teatru Powszechnego w Warszawie²⁷.

Dyskredytacyjny charakter ilustracji pogłębia krzykliwy komentarz: HAŃBA GRONKIEWICZ-WALTZ. Jego rozwinięcie stanowią dwie kolejne adnotacje: pierwsza, umieszczona tuż nad: „Błudnierstwo w teatrze”, oraz druga, mająca charakter wyraźnie suponujący złą wolę ówczesnych władz stolicy: „Władze Warszawy finansują i popierają nienawiść udającą sztukę”. W przypadku tej okładki frontowej, podobnie jak w przypadku przedstawionym na Fot. 1, mamy do czynienia z negatywną podpowiedzią emocjonalną, która wiąże się ze wzbudzeniem lęku u odbiorcy. Jednakże, strach i lęk to nie jedyne emocje, których natężenie stymuluje komunikat. Biorąc pod uwagę treść dwóch wymienionych adnotacji, okazuje się, że dyskredytowany podmiot referencyjny nie ogranicza się do samej Hanny Gronkiewicz-Waltz. Ulega on rozszerzeniu na całe „władze Warszawy”, które „finansują i popierają nienawiść udającą sztukę”... sztukę o charakterze „bludnieryczym” – na co położono nacisk w pierwszej adnotacji.



Fot. 3. Okładka „Do Rzeczy”
(nr 17–18/2018)



Fot. 4. Okładka „Polityka”
(nr 30/2018)

²⁶ Przykłady filmowe: *Egzorcysta* (1973) w reżyserii Williama Friedkina; *Egzorcyzmy Emily Rose* (2005) w reżyserii Scotta Derricksona.

²⁷ <https://www.powszechny.com/spektakle/klatwa,s1141.html> (dostęp: 13.03.2019).

Na okładce tygodnika „Do Rzeczy” (nr 17–18/2018) (Fot. 3) zaprezentowano przekształcone wizerunki dwóch liderów największej partii opozycyjnej w Polsce. Na pierwszym planie, w stroju wzorowanym na ubiór średniowiecznego kata, w kapturze na głowie i toporem w rękach, stoi postać z twarzą Grzegorza Schetyny (aktualnego przewodniczącego Platformy Obywatelskiej). Tymczasem na dalszym planie, podpartego również toporem, przedstawiono kata z twarzą Donalda Tuska (przewodniczącego ugrupowania w latach 2003–2014, aktualnego przewodniczącego Rady Europejskiej).

Wydzwięk okładki nabiera cech jednoznacznie dyskredytacyjnych po uzupełnieniu ilustracji o treść wyróżnionego komentarza: „MARZENIE O ZEMŚCIE. Totalna opozycja szykuje się do rozliczenia PiS”. Na tym etapie odbioru komunikatu przekaz nie dotyczy już tylko Grzegorza Schetyny i Donalda Tuska, ulega bowiem rozszerzeniu na całą tzw. „totalną opozycję”, co do której pojawia się zarzut złych zamiarów wynikających z niskich pobudek. Ciąg logiczny okładkowej sugestii jest następujący: po ewentualnej wygranej w wyborach parlamentarnych – niczym średniowieczni kaci – przedstawiciele „opozycji totalnej” mogą przyjąć rolę bezwzględnych mścicieli na politykach PiS. W tym przypadku mamy zatem do czynienia z negatywną podpowiedzią emocjonalną, która przyczynia się nie tylko do wzbudzania lęku u odbiorcy, ale również, w wyniku karykaturalnej hiperbolizacji komunikatu, może wpłynąć ośmieszająco wobec sensowności rozliczania demokratycznie wybranych władz w ogóle.

Tabela 2. Wyniki analiz jakościowych dla „Do Rzeczy” i tygodnika „Polityka”

| Tygodnik opinii (nr wydania) | „Do Rzeczy” (nr 17–18/2018) | „Polityka” (nr 30/2018) |
|--|--|--|
| Zniekształcenie wizerunku postaci | Tak | Tak |
| Poziom ingerencji graficznej | Bardzo wysoki – jedynie twarze postaci (zajmujące niecałe 10% całości okładki) pozwalają stwierdzić, kto został przedstawiony. | Wysoki – postać przedstawiono od frontu, w konwencji „kreski komiksowej”, w skali odcieni szarości, która jednak dla dwóch elementów wizerunku nie została zachowana. Mowa o okularach z różowymi szklami, a także o „złotych ustach”. |

| | | |
|---|--|---|
| Określenie sposobu przedstawienia | Jednoznacznie dyskredytacyjny – na pierwszym planie, w stroju wzorowanym na ubiór średnio-wiecznego kata, umieszczono postać z twarzą Grzegorza Schetyny. Na dalszym planie przedstawiono kata z twarzą Donalda Tuska | Dyskredytacyjny – karykatura, wyolbrzymienie dwóch cech przypisywanych przez redakcję Mateuszowi Morawieckiemu: przesadnego optymizmu (różowe szkła) oraz umiejętności pięknego mówienia (złote usta) |
| Tło | Kamień/pniak stosowany przez kata | Białe |
| Treść komentarza | MARZENIE O <u>ZEMŚCIE</u> . <u>Totalna opozycja</u> szykuje się do rozliczenia PiS | Złotousty. Mateusz Morawiecki. <u>Naczelný bazarz kraju</u> . O grach i manewrach premiera s. 12 |
| Związek kontekstualny między grafiką osoby, tłem a komentarzem | Przekaz ulega rozszerzeniu na całą tzw. „totalną opozycję”, co do której pojawia się zarzut złych zamiarów wynikających z niskich pobudek. Suponowany ciąg logiczny: po ewentualnej wygranej w wyborach parlamentarnych – niczym średniowieczni kaci – przedstawiciele „opozycji totalnej” mogą przyjąć rolę bezwzględnych mścicieli na politykach PiS | Sugestia, jakoby premier Mateusz Morawiecki był „bajazerem” (literalnie: „bajazerem naczelnym”), czyli zgodnie ze słownikiem języka polskiego, osobą, która „opowiada niestworzone rzeczy” |

Źródło: badania własne.

Na okładce tygodnika „Polityka” (nr 30/2018) (Fot. 4) zaprezentowano karykaturalny wizerunek Mateusza Morawieckiego – prezesa Rady Ministrów RP z ramienia PiS. Postać przedstawiono od frontu, zasadniczo w skali odcieni szarości, która jednak dla dwóch elementów wizerunku nie została zachowana. Mowa o okularach z różowymi szklami (wpisujących się w metaforę „patrzeć przez różowe okulary”, oznaczającą postawę optymistyczną, zapomnienie o problemach, dostrzeganie tylko pozytywnych stron), a także „złotych ustach” (nawiązujących do metafory: „złotousty”, którą stosuje się wobec osoby „umiejącej pięknie mówić”).

O ile jeszcze sama grafika nie stanowi jednoznacznego przykładu złośliwej dyskredytacji, to już wydzwięk całościowo ujmowanego komunikatu – po uzupełnieniu o dwa komentarze: (1) „Złotousty” oraz (2) „Mateusz Morawiecki: naczelný bazarz kraju. O grach i manewrach premiera s. 12” – nabiera cech zdecydowanie pejoratywnych. Pojawia się tutaj wyraźna, insynuacyjna podpowiedź emocjonalna jakoby premier Mateusz Morawiecki był „bajazerem” (literalnie: „bajazerem naczelnym”), czyli, zgodnie ze słownikiem języka polskiego, osobą, która „opowiada niestworzone rzeczy”²⁸. Tym razem komunikat graficzno-tekstowy umieszczony na okładce nie realizuje funkcji wzbudzania lęku u czytelnika, ale bardziej wpły-

²⁸ <https://sjp.pwn.pl/szukaj/bazarz.html> (dostęp: 11.03.2019).

wa ośmieszająco wobec wizerunku osoby Mateusza Morawieckiego. Karykaturalna hiperbola oddziałuje tutaj zarówno na pierwszym poziomie dyskredytacji samego Mateusza Morawieckiego (jako formalnego premiera rządu), jak i na poziomie drugim – nieco bardziej zawoalowanym – ponieważ subtelnie rozszerzającym zasięg dyskredytacji na całą ekipą rządzącą, „uosabianą” przez przedstawiony na okładce prześmiewczy, bajkopisarski wizerunek premiera.

4. PODSUMOWANIE

Tytuły prasowe, których wybrane okładki przeanalizowano (konserwatywno-liberalne „Do Rzeczy”, konserwatywno-solidarnościowe „Sieci”, kosmopolityczno-liberalny „Newsweek Polska”, centrolewicowa „Polityka”), reprezentują dominujące podziały ideologiczne występujące w polskim społeczeństwie. Niebagatelną rolę w tym kontekście odgrywają rozmaite formy kreowania linii programowej przez redakcje, w ramach których istotną rolę odgrywają komunikaty graficzno-tekstowe umieszczane na okładkach frontowych. Ich krzykliwy, barwny charakter nie tylko przyciąga uwagę potencjalnych czytelników, lecz także poprzez stereotypowy charakter wprowadza w klimat emocjonalny i intelektualny określonego numeru.

Przeanalizowane w niniejszym artykule przykłady dyskredytacji okładkowej stanowią specyficzne studium przypadku. Każdy z czterech analizowanych materiałów z czterech różnych tygodników charakteryzował się wystąpieniem zjawiska, które operacyjnie można określić mianem zaistnienia „okładkowej dyskredytacyjnej wartości dodanej”. Polega ono na tym, że dwa kluczowe pod względem socjotechnicznym elementy – tj. (1) treść wyróżnionego komentarza oraz (2) ilustrujący okładkę materiał graficzny – przyjmują wobec siebie charakter komplementarny. Obraz, nawet najbardziej kreatywny, barwny i pozostający w pamięci, bez zastosowania odpowiedniej tekstowej sugestii interpretacyjnej, wydaje się nie spełniać założonego celu w takim mechanizmie dyskredytacyjnym.

Kluczowe znaczenie zyskują negatywne klisze propagandowe i słowa ujemnie nacechowane pod względem emocjonalnym. W analizowanym materiale empirycznym były to określenia, takie jak: „świr” wobec Jarosława Kaczyńskiego (Fot. 1); „hańba” wobec Hanny Gronkiewicz-Waltz (Fot. 2); „zemsta” i „totalna opozycja” jako ocena stylu działań Donalda Tuska i Grzegorza Schetyny (Fot. 3); a także nazwanie Mateusza Morawieckiego „naczelnym bajaranem kraju” (Fot. 4). Stosowanie tego typu sformułowań może służyć wielu celom: poczynając od prozaicznej chęci zwrócenia uwagi czytelnika na określony numer w gablocie salonika prasowego aż po próbę wykreowania lub podtrzymywania mitów politycznych, rozumianych jako standardowe formuły narracyjne dotyczące wybranych osób, sytuacji, wydarzeń lub grup²⁹.

²⁹ R. Borecki, *Propaganda i polityka. (Zarys problematyki funkcjonowania środków masowego przekazu w systemach społeczno-politycznych)*, Warszawa 1987, 127–139.

Przedstawione w artykule wyniki analiz jakościowych, nawet pomimo wzbogacenia o element częściowo strukturalizujący badanie, bazują w pewnej mierze na interpretacjach badacza. Istnieje zatem ryzyko wystąpienia zniekształceń na skutek subiektywizmu, którego w pogłębionych badaniach na ten temat można by próbować uniknąć za pomocą zastosowania triangulacji metod badawczych. Ponadto, ze względu na niewielką próbę badawczą cechującą badania pilotażowe (jedynie cztery okładki czterech tygodników), przeprowadzone analizy miały na celu bardziej egzemplifikację występowania wybranych dyskredytacyjnych form komunikowania politycznego aniżeli dostarczenie niepodważalnych argumentów empirycznych, pozwalających na wyprowadzenie ogólniejszych, uniwersalnych wniosków.

BIBLIOGRAFIA

- Bartoszewicz M., *Walka propagandowa na Facebooku. Analiza jakościowa zawartości postów opublikowanych przez Prawo i Sprawiedliwość oraz Platformę Obywatelską w okresie tzw. Czarne go Protestu*, w: *Memy czyli życie społeczne w czasach kultury obrazu*, red. T. Gackowski, K. Brylska, M. Patera, Warszawa 2017, 51–76.
- Batorowska H., Klepka R., Wasiuta O., *Media jako instrument wpływu informacyjnego i manipulacji społeczeństwem*, Kraków: Wydawnictwo LIBRON 2019.
- Białek-Szwed O., *Medialna kariera nieparlamentarnych wypowiedzi polskich parlamentarzystów*, w: *Media i polityka. Relacje i współzależności*, red. M. Adamik-Szysiak, Lublin 2014, 177–187.
- Borecki R., *Propaganda i polityka. (Zarys problematyki funkcjonowania środków masowego przekazu w systemach społeczno-politycznych)*, Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych 1987.
- Brener M., *Zjawisko personalizacji polityki*, *Studia Politologiczne* 16 (2010), 117–132.
- Brzoza K., Głuszek-Szafranec D., Szostok P., *Upolitycznienie przekazu prasowego w wybranych polskich tygodnikach opinii. Wstępny raport z badań*, *Political Preferences* 16 (2017), 81–106.
- Dobek-Ostrowska B., *Między politologią i komunikologią. Razem czy osobno? Przypadek studiów porównawczych nad relacjami polityki i mediów w Europie Środkowo-Wschodniej*, *Politeja* 36 (2015), 27–49.
- Hallin D.C., Mancini P., *Systemy medialne. Trzy modele mediów i polityki w ujęciu porównawczym*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
- Jupowicz-Ginalska A., *Wybrane elementy budowy frontowych okładek magazynów a reakcje polskich odbiorców*, *Naukowy Przegląd Dziennikarski* 1 (2018), 7–33.
- Jupowicz-Ginalska A., *Zadania okładek współczesnych magazynów drukowanych*, *Rocznik Bibliologiczno-Prasoznawczy* 9 (2017) 20, 71–89.
- Karwat M., *Akredytacja w życiu społecznym i politycznym*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2009.
- Karwat M., *O złośliwej dyskredytacji. Manipulowanie wizerunkiem przeciwnika*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.
- Klementewicz T., *Politologia jako wieloparadygmaticzna struktura wiedzy*, *e-Politikon* 5 (2013), 164–198.
- Kolczyński M., *Strategie komunikowania politycznego*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2008.
- Mazurkiewicz P., *Polityka jako roztropna troska o dobro wspólne: koncepcja polityki w katolickiej nauce społecznej*, w: *Koncepcje polityki*, red. W. Wesołowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR 2009, 98–126.
- Mielczarek T., *Tygodniki opinii w zmieniającej się rzeczywistości*, Kraków: UNIVERSITAS 2018.
- Napieralski J., *Mediatyzacja polityki. Konieczność, zagrożenie czy alternatywa?*, *Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UAM* 2 (2010), 23–34.

- Nowak E., *Rola mediów informacyjnych w ustanawianiu ważności kwestii w agendzie publicznej w Polsce w latach 2009–2012*, w: *Media i polityka. Relacje i współzależności*, red. M. Adamik-Szysiak, Lublin 2014, 105–126.
- Piontek D., Annusewicz O., *Polityka popularna: celebrytyzacja polityki, politainment, tabloidyżacja*, e-Politikon 5 (2013), 6–28.
- Piontek D., *Personalizacja jako efekt mediatyzacji polityki*, Środkowoeuropejskie Studia Polityczne 3 (2015), 91–103;
- Podemski K., *Świat w polskich tygodnikach opinii*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny 3 (2011), 241–262.
- Polkowska L., *Wartości i antywartości w tygodnikach opinii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2018.
- Siezieniewska K., *Zawód dziennikarza w obliczu konwergencji mediów*, praca doktorska napisana pod kier. T. Kowalskiego, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, 2014.
- Skwieciński P., *Wywiad z Rafałem Wosiem: Rozbrójmy teraz te miny*, Sieci nr 37 (2018), 49–52.

POLITICAL DISCREDITING APPLIED ON FRONT COVERS OF POLISH WEEKLY MAGAZINES – PILOT STUDIES REPORT

Summary

The paper consists of two complementary parts: theoretical and empirical ones. The first part of the article describes main features of political discrediting applied in media content. The second part was devoted to a discrediting role of graphical and text messages placed on front covers. The author applied qualitative (interpretative) methods to analyse four selected covers of Polish weekly magazines, such as “Do Rzeczy”, “Sieci”, “Newsweek Polska” and “Polityka”.

Key words: discrediting, political manipulation, weekly magazines, front covers

Nota o Autorze

Mateusz BARTOSZEWICZ – doktorant nauk o polityce w Zakładzie Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa w Instytucie Politologii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego, licencjat bezpieczeństwa narodowego, magister bezpieczeństwa międzynarodowego (Uniwersytet Wrocławski). Zainteresowania badawcze: komunikacja strategiczna, współczesna propaganda i socjotechnika, marketing polityczny, tygodniki opinii.
Kontakt e-mail: mateusz.bartoszewicz@uwr.edu.pl

KS. MAREK WERESA

*Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego*

ZADANIA INFORMACYJNE MEDIÓW W UJĘCIU PAPIEŻA FRANCISZKA ANALIZA ZAWARTOŚCI ORĘDZI NA ŚWIATOWY DZIEŃ ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU (2014–2017)¹

Słowa kluczowe: zadania informacyjne mediów, orędzia papieskie, światowy dzień środków społecznego przekazu, papież Franciszek

1. Wstęp i metodologia badań. 2. Charakterystyka zadań informacyjnych mediów. 3. Zadania informacyjne mediów w ujęciu papieża Franciszka. 4. Weryfikacja hipotez badawczych – wniośki – interpretacja. 5. Podsumowanie

1. WSTĘP I METODOLOGIA BADAŃ

Artykuł prezentuje analizę nauczania papieża Franciszka dotyczącego zadań informacyjnych mediów od czasu inauguracji jego pontyfikatu². Autor podjął próbę rozwiązania problemu badawczego, który przybrał formę następujących pytań badawczych: Czy w orędziach papieża Franciszka, zredagowanych z okazji Światowych Dni Środków Społecznego Przekazu, został podjęty temat zadań informacyjnych środków komunikowania masowego?³ Jak rozumie komunikację w swym nauczaniu papież Bergoglio? Czy prezentowane wnioski dotyczące

¹ Publikacja powstała na bazie pracy licencjackiej zatytułowanej *Zadania mediów w ujęciu Benedykta XVI i Franciszka. Analiza zawartości Orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2006–2017)*, napisanej i obronionej przez autora niniejszego artykułu na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 19 VI 2018 r.

² W pracy autor jako synonimiczne traktuje następujące terminy: „zadania mediów”, *media tasks*, „zadania środków komunikowania masowego”.

³ Ilekroć w artykule pojawia się słowo „orędzie”, to oznacza Orędzie na Dzień Środków Społecznego Przekazu.

zadań mediów różnią się bądź są zgodne z poglądami współczesnych medioznawców? Jak zadanie informacyjne jest interpretowane w orędziach?

Na podstawie tych pytań sformułowano następującą ogólną hipotezę badawczą: W nauczaniu papieża Franciszka, wyrażonym w orędziach na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w latach 2014–2017, obecne jest zagadnienie zadania informacyjnego mediów oraz zagadnienia dotyczące komunikacji. Przedstawione zadania mediów są zgodne z obecnym stanem nauki. Zadania informacyjne wpisują się w proces komunikacji.

Materiał badawczy niniejszego artykułu stanowią orędzia papieskie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z lat 2014–2017. Metodą badawczą, którą posłużył się autor, jest metoda syntezy i analizy, metoda analizy zawartości wraz z interpretacją hermeneutyczną.

W podjętych badaniach wykorzystano polską literaturę naukową dotyczącą zadania informacyjnego mediów. Publikacje polskich medioznawców tworzyły podstawę w charakterystyce zadań informacyjnych w części teoretycznej prezentowanego artykułu.

Nieustanny rozwój mediów wpływa na to, iż prezentowany temat jest ciągle aktualny. Łatwość w przekazie informacji oraz wzajemnym kontaktowaniu się dzięki nowym mediom, wpływa na znaczenie omawianego zagadnienia. Stanowisko Kościoła w kwestii rozumienia zadań informacyjnych mediów, które jest wyrażone poprzez nauczanie papieża, z racji kontekstu społecznego, w którym ulegają nasileniu procesy mediatyzacji⁴, może nabierać nowego, ważnego znaczenia.

2. CHARAKTERYSTYKA ZADAŃ INFORMACYJNYCH MEDIÓW

Jak zauważa Walery Pisarek, informowanie (w najszerszym sensie) rozumie się jako każdy przepływ danych między nadawcą a odbiorcą. Tak ujęte przekazywanie informacji jest synonimem komunikowania⁵.

Maciej Mrozowski, dokonując syntetycznej typologii zadań mediów i odpowiadających im funkcji w społeczeństwie, przy zadaniach informacyjnych wskazał najważniejsze funkcje. W tę grupę wpisują się: dostarczanie wiadomości o wydarzeniach i sytuacji w kraju oraz na świecie; przedstawianie relacji związanych z piastowaniem władzy; ułatwianie rozwoju, przystosowania się i postępu⁶.

Informowanie w ujęciu najszerszym możemy rozumieć jako każdy przepływ danych między nadawcą a odbiorcą. Takie ujęcie zadania informacyjnego stanowi synonim komunikowania. Sens węższy będzie definiował informowanie jako proces zamierzony, bezpośredni, gdzie jedynym bądź głównym celem wypowiedzi jest

⁴ R. Leśniczak, *Polish political and religious leaders on the migrant crisis and terrorist attacks in 2015 – reality versus mediatized communication*, *Revista Română de Jurnalism și Comunicare* 1 (57) 2018, 5–19; A. Hess, *Społeczni uczestnicy medialnego dyskursu politycznego w Polsce: mediatyzacja i strategie komunikacyjne organizacji pozarządowych*, Kraków 2013, 84–98.

⁵ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008, 17–18.

⁶ M. Mrozowski, *Media masowe*, Warszawa 2001, 115.

przekaz odbiorcy określonych danych o rzeczywistości tak, aby je poznał. Wąsko rozumiane zadania mediów w tej grupie ostro przeciwstawia się innym funkcjom wypowiedzi – przede wszystkim stanowiącej (sprawczej) oraz nakłaniającej (perswazyjnej), kreatywnej czy fatycznej. W precyzyjnie informacyjnych wypowiedziach nadawca nie ma żadnych zamiarów wpływania na postawy i zachowania odbiorców⁷.

Krzysztof Kaszewski zaznacza, że praktyka komunikacyjna pokazuje jednak, że przekazy czysto informacyjne to zjawisko stosunkowo rzadkie. Stworzenie wypowiedzi mającej na celu wyłącznie przekazanie danych o świecie wymaga większej uwagi i wysiłku, gdyż trzeba oczyścić komunikat z wszystkich elementów przeszkadzających idei informowania, które pojawiają się często i spontanicznie. Wskazuje on, że model idealny (w sensie najwęższym) zawiera wymóg, aby przekazywane dane o rzeczywistości w pełni ją odzwierciedlały i nie zawierały żadnych śladów subiektywności (ocen, interpretacji itp.)⁸. Warto zwrócić jednak uwagę, że wielu medioznawców podważa zasadność dziennikarstwa pozbawionego jakiegokolwiek oceny faktów i zasadność tzw. modelu „dziennikarstwa obiektywnego”⁹ oraz postulat oddzielenia informacji od komentarza zawartej w Rezolucji 1003 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z 1 lipca 1993 r. w sprawie etyki dziennikarskiej¹⁰.

Etymologicznie informacja może oznaczać „odciśnięcie w”. Jest jakimś odwzorowaniem czegoś, wierną kopią tego, czego dotyczy. W przypadku mediów masowych, przekazywanie informacji najczęściej dotyczy wydarzeń, faktów, osób, co ogólnie możemy określić terminem „wiadomości”. Przekazywanie informacji, czyli wiadomości, jest powinnością każdego medium publicznego, społecznego, obywatelskiego, komercyjnego. Zadanie to spoczywa na radiu, telewizji, internecie, prasie¹¹.

Jak zauważa Adam Lepa, media, realizując zadania informacyjne, dostarczają odbiorcy najnowszych wiadomości na temat tego, co dzieje się na świecie. Informują o polityce, również o tragicznych wydarzeniach (np. kataklizmach, wypadkach, konfliktach zbrojnych). Przekazują informacje dotyczące nowych odkryć, różnych problemów dotyczących ludzi. Oprócz wiadomości (czyli tzw. newsów), media zapewniają informację dotyczącą kultury i nauki. Dzięki temu istnieje możliwość dowiedzenia się o osiągnięciach w zakresie danej dziedziny¹².

⁷ K. Kaszewski, *Media o sobie*, Warszawa 2018, 18–19.

⁸ Tamże, 19.

⁹ N. González Gaitano, *Obiettiva, imparziale, neutrale e veritiera. L'informazione giornalistica tra modello e realtà*, *Problemi dell'informazione* 29.3 (2004), 405–413; R. Leśniczak, *Dziennikarz i informacja – integralny model formacji dziennikarskiej*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 20 (2011), 185.

¹⁰ R. Leśniczak, *The Professional formation of journalists in Europe. Analysis of journalists' obligations according to the regulations stated in the editorial guidelines of press agencies and journals, and in the ethical codes of UNESCO and the European Union*, *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Literaria Polonica* 28.2 (2015), 83–84.

¹¹ L. Dyczewski, *Kryteria rzetelnej informacji*, w: *Jaka informacja?*, red. L. Dyczewski, Lublin–Warszawa 2009, 27.

¹² A. Lepa, *Media w świecie słowa*, Częstochowa 2011, 15.

Media realizują potrzebę oraz prawo człowieka do informowania i bycia informowanym. Według Lepy, odbiorca środków komunikowania masowego oczekuje od nich przede wszystkim informacji najnowszej i prawdziwej. Z kolei, oczekiwania dotyczące rozrywki, kształcenia (dydaktyki), kultury znajdują się na dalszym miejscu. Opisywane kwestie związane z informowaniem nabierają szczególnego znaczenia w społeczeństwie poinformowanym (społeczeństwie informacji)¹³. „Ma to być społeczeństwo, w którym człowiek będzie miał zagwarantowany dostęp do każdej informacji, niezbędnej w jego aktywności zawodowej, społecznej i politycznej oraz w realizowaniu własnych potrzeb i zainteresowań”¹⁴.

„Informowanie, czyli przekazywanie wiadomości, jest jednym z podstawowych zadań każdego medium”¹⁵. Zygmunt Bauer zwraca uwagę, że przekazywanie wiadomości, powiadamianie towarzyszy każdemu komunikowaniu się za pomocą jakiegoś języka. Ten proces obejmuje nie tylko fakty i zdarzenia, ale również przekazywanie wiadomości o naszych stanach psychicznych, emocjach, sposobach patrzenia na rzeczywistość¹⁶.

Podsumowaniem zadań informacyjnych mediów może być stwierdzenie, iż informowanie stanowi podstawę bądź punkt wyjścia do realizacji większości z przypisywanych mediom masowym funkcji. Od samego przedmiotu informowania zależą jego określone społeczne konsekwencje. Jeżeli jest nim wiedza dotycząca określonych faktów oraz zdarzeń, bieżących bądź historycznych, służy ono zazwyczaj szeroko rozumianemu edukowaniu odbiorców. Edukacja związana jest zazwyczaj z poszerzeniem horyzontów, które to z kolei są często odpowiedzialne za stworzenie sprzyjających warunków ewentualnego przyszłego rozwoju danej jednostki, a także całego społeczeństwa. Informacja dotycząca występujących w otoczeniu człowieka prawidłowości, czy też zachodzących między konkretnymi jego elementami relacji wpływać może również pobudzeniu różnorodnych motywacji i aspiracji. Te ostatnie są często uznawane za fundamentalne kryterium zaistnienia różnych form rozwoju bądź też – bardziej ogólnie – wszelkiego rodzaju aktywności¹⁷.

Warto dodać, iż każdy człowiek ma prawo do poszukiwania i otrzymywania informacji. Z tego też wynika dążenie do prawdy. „Prawo do informacji jest prawem niezbędnym i koniecznym. Poszczególne osoby i całe społeczności mają prawo do informacji, dlatego media mają obowiązek informowania o tym, co ludzie chcą wiedzieć i co wiedzieć powinni”¹⁸. Każdy człowiek ma prawo do prawdy oraz prawo do informacji. Prawa te należą do wartości ogólnoludzkich. Jest to niezbędne do tego, aby człowiek mógł żyć i rozwijać się właściwie¹⁹.

¹³ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000, 46–47.

¹⁴ Tamże, 46–47.

¹⁵ Z. Bauer, *Gatunki dziennikarskie*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 1996, 114.

¹⁶ Tamże, 114–115.

¹⁷ A. Kozłowska, *Oddziaływanie mass mediów*, Warszawa 2006, 78–79.

¹⁸ S. Mordarski, *Media w działaniu. Funkcjonowanie środków społecznego przekazu w świetle nauczania Kościoła*, Sandomierz–Kraków 2007, 283–284.

¹⁹ Tamże, 283–286.

3. ZADANIA INFORMACYJNE MEDIÓW W UJĘCIU PAPIEŻA FRANCISZKA

W treści orędzi Franciszka dostrzegalna jest refleksja papieska odnosząca się do zadań informacyjnych mediów oraz szereg postulatów dotyczących sposobu realizacji zadań interpretacyjnych mediów we współczesnym kontekście społeczno-kulturowym.

Zadania informacyjne zawarte w Orędziu na 51. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, dotyczą możliwości natychmiastowego dzielenia się informacjami i rozpowszechniania ich na szeroką skalę. Jest to możliwe dzięki dostępowi do środków przekazu poprzez rewolucję technologiczną. Jednak to od tych, którzy przekazują informację zależy, jaka będzie treść komunikatów. Papież, używając języka obrazowego²⁰, zaznacza, że to od właścicieli i nadawców zależy, co dociera do współczesnego odbiorcy mediów. Człowiek ciągle przetwarza komunikaty docierające do niego. Jednakże akcent jest położony na materiał, który jest mu dostarczany²¹.

W swym pierwszym orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu papież Bergoglio zwrócił uwagę na kulturę spotkania. Media mogą pomóc człowiekowi, poczuć się bliżej drugiego, dostrzec jedność rodziny ludzkiej. Dobra komunikacja pomaga ludziom być bliżej siebie, dąży do lepszego zrozumienia oraz bycia zjednoczonym²². „Komunikacja może budować mosty, sprzyjać spotkaniu i integracji, ubogacając w ten sposób społeczeństwo”²³. Wskazany został niesamowity rozwój mediów, co najwyraźniej widać na przykładzie internetu. Dzięki temu można zaferować większe możliwości spotkania i solidarności między wszystkimi. Papież określił, iż jest to rzecz dobra, Boży dar²⁴.

Kultura spotkania następuje dzięki komunikacji konstruktywnej, która odrzuca uprzedzenia wobec drugiego człowieka. Tak wykorzystywane media mogą uczyć człowieka postrzegania rzeczywistości ze świadomą ufnością. Należy przerwać błędne koło niepokoju oraz spiralę lęku. Są one wynikiem nawyku koncertowania się na „złych wiadomościach”. Nie chodzi tutaj o dezinformację, czyli sytuację pomijania dramatu cierpienia bądź uleganie naiwnemu optymizmowi²⁵. Papież Franciszek

²⁰ „Już nasi starożytni ojcowie w wierze mówili o ludzkim umyśle jako o kamieniu młyńskim, który jest poruszany przez wodę i nie można go zatrzymać. Jednak ten, kto odpowiada za młyn, może zdecydować czy mleć w nim pszenicę, czy też kąkol”. Franciszek, *Orędzie na 51. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2017 r. „Przekazujemy nadzieję i ufność w naszych czasach”*, nr 1 (brak numeracji w dokumencie, autor wprowadził numerację według akapitów).

²¹ Por. tamże.

²² Por. Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2014 r. „Przekaz w służbie kultury spotkania”*, nr 2 (brak numeracji w dokumencie, autor wprowadził numerację według akapitów).

²³ Franciszek, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2016 r. „Komunikacja i miłosierdzie – owocne spotkanie”*, nr 3 (brak numeracji w dokumencie, autor wprowadził numerację według akapitów).

²⁴ Por. Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy...*, art.cyt., nr 2.

²⁵ Por. Franciszek, *Orędzie na 51. Światowy...*, nr 2; O „Kulturze spotkania” zob. również: Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy...*, art.cyt.

chciałby, „abyśmy wszyscy starali się przezwyciężyć to często nas ogarniające uczucie niezadowolenia i zrezygnowania, pogrążające w apatii, rodzące lęki lub wrażeń, że zła nie można postawić granic”²⁶. W orędziu zwrócono uwagę na system komunikacji, który kieruje się zasadą, iż dobra wiadomość nie pociągnie odbiorców, czyli nie jest newsem; przez co dramat cierpienia i pojawiające się zło zamieniane są w widowisko. Prowadzić to może do znieczulenia sumienia bądź pogrążenia się w rozpacz. Dlatego papież apeluje do przedstawiania wersji faktów, które będą naznaczone logiką „dobrej nowiny”²⁷.

Dla ludzi wierzących rzeczywistość winna być odczytywana w mocy Jezusa Chrystusa. Sam Zbawiciel jest dobrą nowiną. W Chrystusie Bóg stał się bliski każdemu człowiekowi. Przez Misterium Śmierci i Zmartwychwstania, nastąpiło zjednoczenie ludzkich dramatów. Dzięki nadziei, którą dał Jezus, życie człowieka, ze wszystkimi trudnościami, nabiera innego sensu. „W tym świetle każdy nowy dramat zachodzący w dziejach staje się również scenariem możliwej dobrej nowiny, ponieważ miłość potrafi znaleźć drogę bliskości i serca zdolne się wzruszać, oblicza zdolne nie ulegać zniechęceniu, ręce gotowe do budowania”²⁸. Sposób komunikowania powinien kształtować ufność w moc wiary oraz logikę paschalną. Dzięki temu możliwe jest działanie, w wielu formach komunikacji, z przekonaniem, że można dostrzeć i ukazać dobrą nowinę, która jest obecna w danej historii i życiu człowieka. Przez Ewangelię, która jest zasiana w ludzkich sercach, możliwe jest głoszenie Dobrej Nowiny ciągle na nowo. Żywe „kanały” to człowiek tworzący komunikaty w dzisiejszym systemie medialnym²⁹.

Właściwie rozumiana komunikacja, ma być postrzegana jako zdobycz bardziej ludzka niż technologiczna: „To nie technologia decyduje o tym, czy komunikacja jest autentyczna, czy też nie, ale serce człowieka i jego umiejętność dobrego korzystania ze środków, jakimi dysponuje”³⁰. W procesie komunikacji papież Franciszek wskazał na potrzebę odzyskania poczucia refleksji i spokoju, co wiąże się z postawą zamilknięcia i słuchania. Proces komunikacji wymaga akceptacji drugiego, przez co dana osoba może w pełni wyrazić siebie. „Ten, kto przekazuje, staje się bowiem bliźnim”³¹ – wskazuje papież. W opisywanym postępowaniu „nie chodzi o to, bym uznał, że drugi człowiek jest do mnie podobny, ale o to, żebym ja potrafił stać się podobny do niego. Przekazywać, znaczy zatem uzmysławiać sobie, że jesteśmy istotami ludzkimi, dziećmi Boga”³². Bliskość jest istotnym czynnikiem komunikacji³³.

Rozwój komunikacji wraz z jej narzędziami i miejscami, do których dociera, powoduje poszerzenie horyzontów wielu osób. „Jest to dar od Boga, a także wielka

²⁶ Franciszek, *Orędzie na 51. Światowy...*, art.cyt., nr 3.

²⁷ Por. tamże, nr 4.

²⁸ Tamże, nr 7.

²⁹ Por. tamże, nr 11–12.

³⁰ Franciszek, *Orędzie na 50. Światowy...*, art.cyt., nr 10.

³¹ Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy...*, art.cyt., nr 5.

³² Tamże.

³³ Por. tamże.

odpowiedzialność”³⁴. Ten aspekt komunikacji papież określa jako bliskość; używając nawet wskazania na moc³⁵.

Jako w pełni ludzkie formy komunikacji papież wymienia e-maile, sms-y, sieci społecznościowe, czaty. Media społecznościowe mogą ułatwiać relacje oraz propagować dobro: „Środowisko cyfrowe jest przestrzenią, miejscem spotkania, gdzie można wyrazić serdeczność albo zranić, przeprowadzić pożyteczną dyskusję lub dokonać linczu moralnego”³⁶. Sieć internetowa może być miejscem budowania prawdziwego społeczeństwa obywatelskiego. Dostęp do sieci cyfrowych zakłada odpowiedzialność za drugą osobę. Chociaż jej nie widzimy, jest to realny człowiek, mający swoją godność, który musi być respektowany. Sieć dobrze wykorzystywana, może przyczynić się do rozwoju zdrowego społeczeństwa³⁷.

Papież zwraca uwagę na element wysłuchiwanie, który odwołuje się do komunikacji i wymaga bliskości. Dzięki niemu można przyjąć właściwą postawę, opuszczając spokojną sytuację widza, użytkownika, konsumenta³⁸.

Gwałtowna agresja w komunikacji następuje w sytuacji, gdy jej dominującym celem jest nakłonienie do konsumpcji bądź manipulacja osobami. Połączeniu powinno towarzyszyć prawdziwe spotkanie. Człowiek w procesie przekazu potrzebuje kochania i bycia kochanym, czułości, wyjścia z zamknięcia w sobie. Przekaz będzie autentyczny, jeśli komunikator będzie zaangażowany³⁹.

W Orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 2015 r. został podjęty temat rodziny⁴⁰. Rodzina jest środowiskiem, gdzie człowiek uczy się komunikować w bliskości. Jest podmiotem, który komunikuje („wspólnota porozumiewająca się”). Nowoczesne media okazują się dzisiaj niezbędne w codziennym życiu, szczególnie dla ludzi młodych. Mogą one jednak utrudniać proces komunikacji w rodzinie oraz pomiędzy rodzinami. Dzieje się tak w sytuacji, gdy stają się sposobem ucieczki od słuchania, izolacji od współobecności fizycznej; milczenie i oczekiwanie zostaje zanegowane. Środki komunikowania masowego pomagają rodzinie, jeśli zapewniają kontakt, sprzyjają przebaczeniu, czynią możliwe spotkanie na nowo. Ważne staje się nauczanie dzieci życia w środowisku komunikacji zgodnie z założeniami godności osoby ludzkiej oraz dobra wspólnego⁴¹.

„Wyrażanie radości ze spotkania jest w pewnym sensie archetypem i symbolem wszelkiego przekazu, którego uczymy się, zanim jeszcze przyjdziemy

³⁴ Franciszek, *Orędzie na 50. Światowy...*, art.cyt., nr 11.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Tamże, nr 10.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże, nr 8.

³⁹ Por. Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy...*, art.cyt., nr 6–7.

⁴⁰ *Przekaz o rodzinie jako uprzywilejowanym miejscu spotkania w bezinteresownej miłości*. Orędzie ukazało się w kontekście przeżywanego Nadzwyczajnego Synodu o Rodzinie (5–19.10.2014) oraz zapowiadanego Zwyczajnego Synodu o Rodzinie (4–25.10.2015).

⁴¹ Por. Franciszek, *Orędzie na 49. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2015 r.* „Przekaz o rodzinie jako uprzywilejowanym miejscu spotkania w bezinteresownej miłości”, nr 10, 12 (brak numeracji w dokumencie, autor wprowadził numerację według akapitów).

na świat⁴². Papież wskazuje, iż przekaz jest jak dialog. Pierwszym środowiskiem, gdzie człowiek uczy się komunikacji, jest rodzina. W niej uczymy się podstawowej formy komunikacji, jaką jest modlitwa. W rodzinie, wskazuje papież Franciszek, uczymy się religijnego wymiaru komunikowania, który w chrześcijaństwie jest przeniknięty miłością Boga, którą człowiek otrzymuje i może dawać innym. Poprzez rodzinę dziecko poznaje słowa, uczy się języka ojczystego, doświadcza więzi z poprzednimi pokoleniami. Możliwość dawania, dzięki temu, co otrzymaliśmy, jest pozytywnym sprzężeniem. Dzięki niemu rodzina potrafi przekazywać informacje i komunikować się. Papież zaznacza, iż to co następuje w rodzinie, jest to wzór wszelkiego przekazu⁴³.

Charakteryzując rodzinę, wskazany został aspekt, iż przebaczenie jest dynamiką komunikacji. Rodzina, która nie jest idealna, powinna nie bać się niedoskonałości, kruchości, a nawet sporów. Jej zadaniem jest stawianie im czoła w sposób konstruktywny. Właśnie w rodzinie, mimo ograniczeń i grzechów, istnieje wzajemna miłość. Przez to rodzina jest szkołą przebaczenia. Zaznaczony został aspekt komunikacji, „która szwankuje, która się przerywa, a którą, poprzez wyrażoną i przyjętą skruchę, można naprawić i rozwijać⁴⁴ – zaznacza orędzie. Dziecko, które wzrasta w rodzinie, gdzie uczy się słuchać innych, w społeczeństwie będzie się komunikować poprzez dialog i pojednanie. Rodzina w całej różnorodności jest wzorem komunikowania, w mocy łamania schematów. Przekazywanie informacji winno niwelować różnice, przez miłość dążyć do otwarcia, dzielenie się z innymi. Komunikacja powinna integrować, dążyć do akceptacji innych, bez wyłączenia innych⁴⁵.

Istotnym celem misji Kościoła w aspekcie mediów w życiu człowieka, mogą być słowa, iż „rewolucja w dziedzinie środków przekazu i informacji jest wielkim i ekscytującym wyzwaniem, które wymaga świeżej energii i nowej wyobraźni, by przekazywać innym piękno Boga⁴⁶. Papież zwrócił uwagę na potrzebę otwartości Kościołów również w środowisku digitalnym. Celem tego jest umożliwienie dostępu osobom niezależnie od tego, w jakiej sytuacji się znajdują. Dzięki temu możliwe jest również, aby Ewangelia mogła „przekroczyć próg świątyni i wychodzić wszystkim naprzeciw⁴⁷. Komunikacja pomaga nadać kształt realizacji powołania misyjnego Kościoła. Sieci społecznościowe są w dzisiejszych czasach jednym z miejsc, w których na nowo trzeba odkryć piękno wiary, spotkania z Chrystusem. Natomiast świadectwo chrześcijańskie ma być wyrazem chęci dania samego siebie innym, a nie bombardowaniem wiadomościami religijnymi. Kościół w świecie komunikacji musi być obecny i czujny, aby rozmawiać ze współczesnym człowiekiem. Wspólnota Kościoła, która towarzyszy w drodze, potrafi wyruszyć z każdym, a ostatecznym celem jest spotkanie z Chrystusem⁴⁸.

⁴² Tamże, nr 3.

⁴³ Por. Franciszek, *Orędzie na 49. Światowy...*, art.cyt., nr 4–5.

⁴⁴ Tamże, nr 7.

⁴⁵ Por. tamże, nr 7–8.

⁴⁶ Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy...*, art.cyt., nr 10.

⁴⁷ Tamże, nr 8.

⁴⁸ Por. tamże, 8–10.

W orędziu, które ukazało się w czasie Roku Świętego Miłosierdzia⁴⁹, papież zwrócił uwagę na spotkanie między komunikacją a miłosierdziem: „W świecie podzielonym, rozdrobnionym, spolaryzowanym miłosierne komunikowanie się oznacza przyczynianie się do dobrej, wolnej i solidarnej bliskości między dziećmi Bożymi i braćmi w człowieczeństwie”⁵⁰. Będzie ono owocne na tyle, na ile rodzi bliskość, która jest troską, daje pocieszenie, uzdrowienie⁵¹.

Papież Franciszek analizuje kondycję współczesnych przemian zachodzących w świecie mediów oraz samego procesu komunikacji społecznej. Proces ten ukazany jest dwojako – jako Boży dar oraz odpowiedzialność. W orędziach na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu zwrócono uwagę na dynamiczny rozwój oraz nowe formy komunikacji, czyli sieci społecznościowe, które odgrywają znaczącą rolę w środowisku cyfrowym. W tekstach orędzi zaznaczono problemy i zjawiska związane z komunikacją społeczną. Na takim tle wskazane zostały postulaty wprowadzenia konstruktywnej komunikacji. „Celem zatem nie jest sama komunikacja, [...] ale prawdziwa komunikacja interpersonalna, dzięki której człowiek spotyka drugiego człowieka jako bliskiego sobie, bo takiego samego w naturze”⁵². W procesie komunikowania chodzi bowiem nie tylko o przekaz faktów, ale o coś znacznie więcej: o przekaz samego siebie drugiemu człowiekowi. Spotkanie z człowiekiem nie może zostać podporządkowane technologii, ale rzeczywistemu doświadczeniu bliskości z osobą⁵³.

Ważnym postulatem papieża jest formowanie świadomego użytkownika nowych mediów. Ma być on świadom technologicznego wymiaru nowych mediów oraz wyższego ich stopnia – teologicznego i ludzkiego. Media są narzędziem komunikacji i jej winny służyć. Papież zaleca jednocześnie edukację medialną rodzin i w rodzinach⁵⁴.

Komunikacja społeczna, według papieża Franciszka, jest osiągnięciem bardziej ludzkim niż technologicznym. W takim aspekcie znaczącą rolę odgrywa samo człowieczeństwo uczestników procesu. Zwrócona jest uwaga na rolę wysłuchania jako elementu poprawnej komunikacji. Przybiera ona formę zrozumienia sytuacji drugiej osoby, a nie tylko przyjęcia komunikatu o danej sytuacji. Chodzi o postawę dostrzeżenia i uszanowania drugiego człowieka. Papież poprzez orędzia prezentował zagrożenia komunikacji społecznej. Wskazywał na m.in. komercjalizację procesu przekazu wiadomości, wypaczenie wartości czy celu informowania. Jednocześnie ukazywał perspektywę konstruktywnej komunikacji. Ma ona być oparta na autentycznej kulturze spotkania, gdzie logika dobrej nowiny przenika postrzeganie procesów komunikacyjnych oraz wpływa na postawę bliskości i czułości człowieka

⁴⁹ Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia trwał od 8 XII 2015 do 20 XI 2016 r.

⁵⁰ Franciszek, *Orędzie na 50. Światowy...*, art.cyt., nr 11.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² J. Kotkowski, *Rzeczywistość komunikacji społecznej w orędziach papieża Franciszka na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: *Гуманитарний корпус*, red. В.І. Бондар et al., Вінниця 2017, 64.

⁵³ Por. tamże, 62–64.

⁵⁴ Por. T. Goban-Klas, *Franciszek w erze komunikacji mediów naszych czasów*, w: *Sztuka komunikacji według Franciszka*, red. M. Laskowska, K. Marcyński, Warszawa 2016, 24–25.

do bliźniego. „Komunikacji nie można zanegować, ale można ją twórczo wykorzystywać w działalności pastoralnej Kościoła jako narzędzia dialogu ze światem”⁵⁵. Kościół ma być obecny w sferze mediów, aby rozmawiać ze współczesnym człowiekiem. Celem takiej komunikacji jest doprowadzenie do osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem. Konstruktyną komunikacja może pomóc wytworzyć odpowiednią przestrzeń, w której uda się znaleźć satysfakcjonujące rozwiązania dotąd nierozwiązywalnych problemów⁵⁶.

4. WERYFIKACJA HIPOTEZ BADAWCZYCH – WNIOSKI I ICH INTERPRETACJA

Zadania informacyjne środków komunikowania masowego są przedstawione w kontekście współczesnej kultury popularnej. Zjawisko globalizacji, którego symptomem jest zalew informacji, „szum medialny”, tabloidyżacja mediów, a przez to brak pogłębionej analizy; to dominująca kultura, w której żyją społeczeństwa. Papież dostrzega to, niejako wychodząc naprzeciw odbiorcom i światu, w którym funkcjonują⁵⁷.

Orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu i *media tasks* w nich zawarte wpisują się w aktualne wydarzenia. Tematyka dokumentów nawiązuje do chrześcijańskich jubileuszy bądź zagadnień o znaczeniu powszechnym. Postęp technologiczny jest okazją do zawarcia takiej tematyki w orędziach⁵⁸.

Papież Franciszek opisuje świat mediów jako element szeroko rozumianej kultury współczesnej. Wraz z postępującą globalizacją następuje poszerzenie możliwości nawiązywania i utrzymywania kontaktów, komunikowania się, wymiany informacji. Mediów nie należy postrzegać jako technik i narzędzi porozumiewania się. Są one najlepszą formą przekazu informacji, tworzą tym samym kulturę masową.

W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „We współczesnym społeczeństwie środki społecznego przekazu odgrywają wyjątkowo ważną rolę w informowaniu, rozwoju kultury i kształceniu. Rola ta wzrasta w związku z postępem technicznym, bogactwem i różnorodnością przekazywanych wiadomości, wpływem wywieranym na opinię publiczną”⁵⁹. Zadania informacyjne środków komunikowania masowego przedstawione w orędziach nawiązują do nauczania całościowego Kościoła⁶⁰. Kościół świadom rozwoju mediów i ich oddziaływania na współczesnego człowieka, dostrzega konieczność wykorzystania ich w misji przekazu Ewangelii, propagowaniu kultury⁶¹.

⁵⁵ J. Kotkowski, art.cyt., 68.

⁵⁶ Por. tamże, 65–68.

⁵⁷ Por. Franciszek, *Posynodalna Adhortacja Apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangeli gaudium”*, nr 68–70.

⁵⁸ J. Chyła, *Ewangelizacja cyfrowego kontynentu*, Kultura – Media – Teologia 6 (2015), nr 3 (22), 69.

⁵⁹ KKK 2493.

⁶⁰ O właściwym posługiwaniu się mediami można przeczytać w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK) w punktach 2493–2499.

⁶¹ Tamże, 225.

Papież Franciszek umiejscawia zadania informacyjne w całościowym procesie komunikowania. Personalizm chrześcijański jest ważnym kierunkiem filozofii współczesnej w analizie postulatów. „Tym, co wspólne we wszystkich dokumentach papieskich opracowanych na kolejne Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu w tej dekadzie jest podkreślanie samej ludzkiej osoby jako najważniejszej w każdego rodzaju komunikacji – tej zwykłej, codziennej w świecie rzeczywistym, i tej, która dokonuje się za pomocą środków społecznego przekazu”⁶².

W zadaniach, które przedstawiają orędzia na Światowy Dzień Środków Przekazu, ważne jest zaznaczenie, iż właśnie ze względu na ludzką godność wszystkich uczestników komunikacji społecznej trzeba dbać o właściwe wykorzystywanie mediów. Służyć powinny one przez to budowie więzi między jednostkami, społecznościami i kulturami. Wartość informacji ukazywana jest w kontekście odbiorcy. Dzięki temu komunikacja staje się bardziej złożona i głębsza. Człowiek jako twórca i odbiorca przekazów oraz uczestnik wszystkich rodzajów komunikacji społecznej jest ukazany jako najistotniejszy aspekt we wszelkiej komunikacji⁶³.

Obecny papież dużą część zadań informacyjnych mediów umiejscawia w kontekście nowych mediów. Franciszek widzi, iż żyjemy na etapie szybkiego rozwoju mediów cyfrowych oraz technologii informacyjno-komunikacyjnych. Obecna kultura uległa całkowitej przemianie. Dostrzegalny jest coraz większy wpływ na ludzkie życie środków społecznego przekazu. Kościół wskazuje wielkie dobrodziejstwa, które niesie rozwój nowych mediów, szczególnie związanych ze sferą internetu.

Papież Franciszek w sieciach społecznościowych upatruje możliwości dotarcia z orędziem chrześcijańskim aż po krańce ziemi. Jest to kolejny element w zadaniach informacyjnych. Zauważa, iż głoszenie Ewangelii zobowiązuje do rzeczywistych, szczerych relacji ludzkich. Celem tego winno być doprowadzenie do autentycznego spotkania z Bogiem. Papież Bergoglio podaje wytyczne, którymi winni kierować się katolicy w ewangelizacji za pomocą mediów. Są nimi: „obecność; zachowanie stylu ewangelicznego, w tym, co dla młodych stało się środowiskiem życiowym; rozbudzanie pytań o sens istnienia oraz wskazywanie drogi prowadzącej do Tego, który jest odpowiedzią na wszystkie pytania – Jezusa Chrystusa”⁶⁴. Szeroko pojęte media masowe, w tym szczególnie Internet, postrzegane są jako narzędzia złożonej działalności, zatem same w sobie nie mogą być oceniane moralnie jako dobre lub złe. Ocenie moralnej podlega natomiast metoda wykorzystania ich przez człowieka. Papież Franciszek kładzie nacisk na konieczność służenia prawdziwym wartościom. Zjawisko usuwania ich z etycznego kanonu medialnego przyczynia się do manipulacji społeczeństwem i zaprzeczenia podstawowej funkcji, jaką jest dostarczanie prawdziwych informacji⁶⁵.

⁶² P. Bojko, *Media i komunikacja w orędziach papieskich na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu (2011–2016)*, Nauczyciel i Szkoła 2017, nr 64, 62.

⁶³ Por. tamże, 51, 56, 61–62.

⁶⁴ M. Pisarek, *Możliwości i ograniczenia ewangelizacyjnego wykorzystania mass mediów w świetle nauczania papieża Franciszka*, <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/4349/Mo%C5%BCliwo%C5%9Bci%20i%20ograniczenia%20ewangelizacyjnego%20wykorzystania%20mass%20medi-%C3%B3w-1.pdf?sequence=3> (dostęp: 02.05.2018), 7 (numeracja wprowadzona przez autora).

⁶⁵ Por. tamże, 5–10.

W dokonanej analizie dostrzegalne jest, iż papież, pisząc o zadaniach mediów, nie czyni tego z pozycji eksperta medioznawstwa bądź socjologii. Prezentacja dokonywana jest w kluczu teologii. W wypowiedziach nie ma odniesień do stanowisk znanych medioznawców. Prezentowane zadania rozpatruje biskup Rzymu w kontekście aktualnych zjawisk społecznych, związanych z mediami. Jednakże nie podaje on wyników badań socjologicznych bądź nie czyni odniesień do publikacji naukowych z zakresu socjologii czy nauk o mediach i komunikowaniu.

Treść orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, odpowiada podstawowym założeniom katolickiej nauki społecznej: „W promowaniu autentycznej kultury wierni świeccy powinni przykładać wielką wagę do środków masowego przekazu, a przy korzystaniu z nich uwzględniać przede wszystkim treści docierające do ludzi w wyniku ich niezliczonych wyborów: wybory te, chociaż różnią się w przypadku poszczególnych osób czy grup, wszystkie mają moralny ciężar i pod tym kątem powinny być oceniane. Do dokonania właściwego wyboru konieczna jest znajomość zasad porządku moralnego i wierne wcielanie ich w życie”⁶⁶. Media mogą być narzędziem solidarności, która jest wynikiem prawdziwej informacji oraz wymiany myśli. Poznanie drugiego człowieka oraz poszanowanie to kolejne elementy w komunikacji. Zadania te wpisują się w dorobek nauki społecznej Kościoła⁶⁷: „Służba osobie przez budowanie wspólnoty ludzkiej, opartej na solidarności, sprawiedliwości i miłości oraz na upowszechnianiu prawdy o ludzkim życiu i o jego końcowym spełnieniu w Bogu – to podstawowy wymóg etyczny dla środków społecznego przekazu”⁶⁸.

Papież Franciszek wskazuje w orędziach na media społecznościowe. Wciąż rośnie zainteresowanie takimi formami komunikacji: „Z dnia na dzień przybywa coraz więcej użytkowników, co w kontekście duszpasterstwa należy interpretować, iż w internecie jest coraz więcej człowieka. To wystarczający argument dla Kościoła, przemawiający za tym, by bardziej angażować się w ewangelizację za pośrednictwem *social media*”⁶⁹.

Nowe media mają duży wpływ na odbiorcę, dlatego Kościół chce wykorzystać tę właściwość dla dobra człowieka. Media społecznościowe mogą być przekątnikiem wartości. Sama obecność w serwisach społecznościowych nakłania do refleksji nad sobą, również nad relacjami z innymi, którzy tworzą społeczność internetową. Poprzez media społecznościowe Kościół towarzyszy człowiekowi. Jak zauważa Andrzej Adamski: „dzięki obecności kapłanów w blogosferze wierni mają szansę na poznanie swych pasterzy od nieco innej, bardziej ludzkiej strony, zaś duchowni dzięki komentarzom i mailom mają możliwość lepiej poznać sposób myślenia i życiowe problemy swoich wiernych. W ten sposób przestrzeń wirtualna stanie się przestrzenią spotkania. Będąc zaś miejscem spotkania, będzie mogła stać się miejscem preewangelizacji, a to z kolei może doprowadzić do odnalezienia się

⁶⁶ *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 560.

⁶⁷ Tamże, nr 560–562.

⁶⁸ Tamże, nr 562.

⁶⁹ M. Laskowska, *Nowe media w duszpasterstwie*, w: *Media w duszpasterstwie*, red. M. Przybysz, T. Wielebski, Warszawa 2014, 211.

w żywej i prawdziwej wspólnoty Kościoła”⁷⁰. Jednakże do tego zadania wezwani są wszyscy członkowie wspólnoty kościelnej⁷¹.

Kościół poprzez media społecznościowe ma okazję wprowadzać ład informacyjny oraz poznawczy. Prawdziwa informacja oraz wiedza stanowią fundament ładu etycznego oraz aksjologicznego. Wykorzystanie nowych mediów przez Kościół zwiększa świadomość prawd chrześcijaństwa. Wielu użytkowników internetu szuka odpowiedzi na trudne pytania właśnie w sieci internetowej. Otwartość Kościoła oraz zaangażowanie chrześcijan mogą pomóc przede wszystkim ludziom poszukującym, którzy oczekują w chwilach trudnych pomocy ze strony Kościoła⁷².

Papież Franciszek zwraca uwagę na nowe media, gdyż jesteśmy obecnie świadkami rekonfiguracji procesu komunikacji społecznej. Na takie przemiany wpływa szereg zjawisk, do których należy zaliczyć digitalizację, szeroko rozumianą konwergencję mediów, wzrost znaczenia informacji, dynamiczny rozwój internetu oraz wzrost znaczenia sieci społecznościowych. „Media stają się intersferą, czyli rzeczywistością, przenikającą wszystkie dziedziny ludzkiego życia”⁷³. Internet ze swą interaktywnością, pospolitością, multimedialnością bez wątpienia dokonuje podstawowej zmiany w życiu człowieka oraz działaniu świata. Nowe media dostarczyły nową jakość komunikacji, przekazywania informacji. Nie chodzi tu tylko o aspekt technologiczny, ale również o następstwa społeczne i kulturowe. Jesteśmy świadkami przeobrażenia „nowych mediów” w „nowe nowe media”. Internet jako narzędzie komunikacji o niespotykanych dotąd możliwościach, sprawia, że media społecznościowe są łatwo dostępne. Umożliwia to dzielenie się na bieżąco z gronem osób, bądź nawet z całym światem informacjami, myślami, zdarzeniami, w których bierzemy udział⁷⁴.

Nauczanie papieża Bergoglio odzwierciedla również pozytywną postawę Kościoła wobec mediów. Ważnym punktem w pontyfikacie papieża Franciszka odnośnie do środków komunikowania masowego było ustanowienie 27 czerwca 2015 r. Sekretariatu ds. Komunikacji⁷⁵. Papież Franciszek zwraca uwagę na „kulturę spotkania”. Właśnie Internet stwarza duże możliwości solidarności międzyludzkiej, i jest to dobra rzecz, „Boży dar”. Obecny biskup Rzymu ten aspekt nauczania potwierdza przez konkretny styl i gesty. Obrazują one relację Kościoła z mediami. Jako przykłady wymienia się spotkania z dziennikarzami, wizyty apostolskie wraz z konferencjami prasowymi oraz przemówienia skierowane do różnych instytucji i stowarzyszeń medialnych⁷⁶.

⁷⁰ A. Adamski, *Ksiądz w blogosferze*, Kultura – Media – Teologia 1 (2010), nr 2, 108.

⁷¹ M. Laskowska, art.cyt., 211–214, 223–224.

⁷² Tamże, 225.

⁷³ A. Adamski, *Media w analogowym i cyfrowym świecie*, Warszawa 2012, 346.

⁷⁴ Tamże, 346–349.

⁷⁵ Zadaniem tej jednostki jest koordynowanie działalności komunikacyjnych wszystkich watykańskich mediów: Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, Watykańskiego Serwisu Internetowego, Radia Watykańskiego, Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego, L'Osservatore Romano, Drukarni Watykańskiej, Serwisu Fotograficznego, Libreria Editrice Vaticana. Por. K. Marcyński, *Komunikacja religijna i media*, Kraków 2016, 109.

⁷⁶ K. Marcyński, dz.cyt., 108–110.

Zadania przedstawione w Orędziach na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu wpisują się w przesłanie doktryny Kościoła katolickiego na temat mediów. Fundamentem tej nauki jest „głoszenie priorytetu wymiaru etycznego jako podstawowego kryterium oceny wszelkich przekazów medialnych. Elementami sprzyjającymi tworzeniu jedności, a więc integrującymi ludzkość, są więc prawda, dobro, piękno, a także wolność podporządkowana odpowiedzialności i autentycznej trosce o wszechstronny rozwój odbiorców”⁷⁷. Wśród szczegółowych przesłań wymienia się również intencję służby dobru wspólnemu, tworzenia wspólnoty ogólnoludzkiej, a dzięki temu dążenia do rozwoju i postępu⁷⁸.

Jak zauważa Robert Nęcek, papież Franciszek ma świadomość, iż media są elementem składowym ludzkiego życia oraz mają wymiar kulturowy, ułatwiają bowiem kontakt między ludźmi oraz skracają dzielący ich dystans. To dzięki środkom komunikowania masowego odbiorcy weryfikują swoją wiedzę o świecie i życiu. Świat mediów jest wezwany do troski o uczestników przekazu informacji. Wezwaniem jest postulat dążenia do prawdy, bez niej bowiem nie ma komunikacji⁷⁹.

5. PODSUMOWANIE

Papież Franciszek, poprzez orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, wypowiada się na temat zadań informacyjnych. Czyni to, umieszczając to w szerokim aspekcie komunikowania.

W artykule dokonano prezentacji zadań informacyjnych środków komunikowania masowego. Zostały one zawarte w orędziach na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w latach 2014–2017. Analiza dotyczyła nauczania Franciszka. Prezentowane zadania informacyjne mediów zostały porównane z prezentowanymi *media tasks* w polskiej literaturze medioznawczej.

Prezentowany materiał stanowi próbę odpowiedzi na postawione pytania badawcze. Przedstawiona analiza materiału pozwoliła na dokonanie weryfikacji hipotezy badawczej. Wykazano, iż papież w swym nauczaniu, poprzez doroczne orędzia podejmuje temat zadań informacyjnych mediów. Publikacja ukazuje, w jaki sposób na temat zadań informacyjnych środków społecznego komunikowania wypowiada się Kościół, za pośrednictwem orędzi papieskich na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Zaprezentowane w pracy *media tasks* stanowią element dorobku nauki o komunikowaniu oraz nauczania Kościoła.

Żyjemy w epoce ciągłego rozwoju mediów, a przez to przepływ informacji jest jeszcze bardziej wzmożony. Świat środków społecznego komunikowania wpływa na szereg zmian związanych z człowiekiem. Przez to temat mediów i fundamentalnych zadań informacyjnych wpływa na aktualność nauczania Kościoła w kate-

⁷⁷ G. Łęcicki, *Integracyjna oraz dezintegrująca funkcja mediów w społeczeństwie informacyjnym*, Kultura – Media – Teologia 2 (2011), nr 4, 47.

⁷⁸ Tamże, 47–48.

⁷⁹ R. Nęcek, *Edukacja medialna w nauczaniu społecznym papieża Franciszka*, Kraków 2016, 43, 53–56.

gorii nauk o mediach czy teologii środków społecznego przekazu. Konkluzje, które płyną z analizy pytań badawczych mogą stanowić również odpowiedź na obecne zjawiska epoki medialnej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2014 r. „Przekaz w służbie kultury spotkania”*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 35 (2014), nr 2 (360), 6–8.
- Franciszek, *Orędzie na 49. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2015 r. „Przekaz o rodzinie jako uprzywilejowanym miejscu spotkania w bezinteresownej miłości”*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 36 (2015), nr 3–4 (370–371), 15–17.
- Franciszek, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2016 r. „Komunikacja i miłosierdzie – owocne spotkanie”*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 37 (2016), nr 2 (380), 8–10.
- Orędzie na 51. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2017 r. „Przekazujemy nadzieję i ufność w naszych czasach”*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 38 (2017), nr 2 (390), 7–8.
- Franciszek, *Posynodalna Adhortacja Apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii Gaudium”*, Watykan 2013.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2002.
- Kompedium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce: Jedność 2005.

Literatura przedmiotowa

- Adamski A., *Książd w blogosferze*, Kultura – Media – Teologia 1 (2010), nr 2, 99–111.
- Adamski A., *Media w analogowym i cyfrowym świecie*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2012.
- Bauer Z., *Gatunki dziennikarskie*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków: Oficyna Cracovia 1996, 107–132.
- Bojko P., *Media i komunikacja w orędziach papieskich na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu (2011–2016)*, Nauczyciel i Szkoła 2017, nr 64, 51–64.
- Chyła J., *Ewangelizacja cyfrowego kontynentu*, Kultura – Media – Teologia 6 (2015), nr 3 (22), 67–79.
- Dyczewski L., *Kryteria rzetelnej informacji*, w: *Jaka informacja?*, red. L. Dyczewski, Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2009, 25–32.
- Goban-Klas T., *Franciszek w erze komunikacji mediów naszych czasów*, w: *Sztuka komunikacji według Franciszka*, red. M. Laskowska, K. Marcyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2016, 15–32.
- González Gaitano N., *Obiettiva, imparziale, neutrale e veritiera. L'informazione giornalistica tra modello e realtà*, Problemi dell'informazione 29.3 (2004), 405–413.
- Hess A., *Społeczni uczestnicy medialnego dyskursu politycznego w Polsce: mediatyzacja i strategie komunikacyjne organizacji pozarządowych*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013.
- Kaszewski K., *Media o sobie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2018.
- Kotkowski J., *Rzeczywistość komunikacji społecznej w orędziach papieża Franciszka na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: Гуманитарний корпус, red. Бондар В. І. i in., Вінниця: Нілан-ЛТД 2017, 61–69.
- Kozłowska A., *Oddziaływanie mass mediów*, Warszawa: Szkoła Główna Handlowa w Warszawie 2006.
- Laskowska M., *Nowe media w duszpasterstwie*, w: *Media w duszpasterstwie*, red. M. Przybysz, T. Wielebski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2014, 199–230.
- Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2000.

- Lepa A., *Media w świecie słowa*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011.
- Leśniczak R., *Dziennikarz i informacja – integralny model formacji dziennikarskiej*, Łódzkie Studia Teologiczne 20 (2011), 181–205.
- Leśniczak R., *Polish political and religious leaders on the migrant crisis and terrorist attacks in 2015 reality versus mediatized communication*, Revista Română de Jurnalism și Comunicare 1 (57) 2018, 5–19.
- Leśniczak R., *The Professional formation of journalists in Europe. Analysis of journalists' obligations according to the regulations stated in the editorial guidelines of press agencies and journals, and in the ethical codes of UNESCO and the European Union*, Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica 28.2 (2015), 67–88.
- Łęcicki G., *Integracyjna oraz dezintegrująca funkcja mediów w społeczeństwie informacyjnym*, Kultura – Media – Teologia 2 (2011), nr 4, 45–54.
- Marcyński K., *Komunikacja religijna i media*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2016.
- Mordarski S., *Media w działaniu. Funkcjonowanie środków społecznego przekazu w świetle nauczania Kościoła*, Sandomierz–Kraków: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2007.
- Mrozowski M., *Media masowe*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2001.
- Nęcek R., *Edukacja medialna w nauczaniu społecznym papieża Franciszka*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2016.
- Pisarek M., *Możliwości i ograniczenia ewangelizacyjnego wykorzystania mass mediów w świetle nauczania papieża Franciszka*, <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/4349/Mo-%C5%BCliwo%C5%9Bci%20i%20ograniczenia%20ewangelizacyjnego%20wykorzystania%20mass%20medi%C3%B3w-1.pdf?sequence=3> (dostęp: 02.05.2018).
- Pisarek W., *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008.

MEDIA INFORMATION TASKS AS UNDERSTOOD BY POPE FRANCIS CONTENT ANALYSIS OF THE POPE'S MESSAGES FOR THE WORLD DAY OF SOCIAL COMMUNICATION (2014–2017)

Summary

The article presents the analysis of Pope Francis' teaching regarding media information tasks. The research was carried out on the basis of the Pope's messages for the World Day of Social Communication in the years 2014-2017. The analysis was conducted in the context of media-related literature. Media information tasks are a response to contemporary social phenomena related to media development, particularly of social media. The article shows relevance of the Church teaching in the field of social media theology.

Key words: media information tasks, Pope's messages, World Day of Social Communications, Pope Francis

Nota o Autorze

Ksiądz **Marek WERESA** – prezbiter diecezji siedleckiej, magister i licencjat kanoniczny teologii, doktorant teologii środków społecznego przekazu w Katedrze Public Relations i Komunikacji Marketingowej w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Od lipca 2018 r. pełni funkcję asystenta kościelnego tygodnika „Echo Katolickie”. Prowadzi audycje w akademickim Radiu UKSW oraz współpracuje z Katolickim Radiem Podlasie. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół mediów społecznościowych, teologii mediów. Kontakt e-mail: marekwersa@gmail.com; <http://twitter.com/@WeresaMarek>; <http://ksiadzmarek.pl>; <https://www.facebook.com/ksmarekwersa>

KATARZYNA HALKOWICZ

Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

NADPRZYRODZONY EGZYSTENCJAŁ JAKO RECEPCJA ŁASKI W CZŁOWIEKU

Słowa kluczowe: samoudzielenie się Boga, nadprzyrodzony egzystencjał, łaska, usprawiedliwienie, Wcielenie, Jezus Chrystus, Karl Rahner

1. Wprowadzenie. 2. Pojęcie i znaczenie nadprzyrodzonego egzystencjału. 3. Powszechna wola zbawcza Boga. 4. Chrystologiczny charakter nadprzyrodzonego egzystencjału. 5. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału (niem. *übernatürliches Existential*, ang. *supernatural existential*) wprowadził do teologii Karl Rahner¹. Oznacza ono sytuację człowieka przed Bogiem „uprzednią do jego usprawiedliwienia dzięki otrzymanej łasce, to znaczy określa tę sytuację o tyle, o ile jest ona naznaczona powszechną wolą zbawczą Boga”². Człowiek w fakcie powołania do życia ma pewien zadatek Bożego działania i łaski w sobie jako stworzony na obraz Boży. Wolne działanie Boga wobec człowieka zdaje się być nieodwołalne w swojej istocie, gdyż Bóg od początku pragnie zbawienia człowieka. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie

¹ Karl Rahner urodził się 5 marca 1904 r. we Fryburgu Bryzgowijskim. W 1922 r. wstąpił do Zakonu Jezuitów. Był uczniem filozofa prof. Martina Heideggera. Święcenia kapłańskie przyjął 26 lipca 1932 r. W 1937 r. został profesorem Uniwersytetu w Innsbrucku, a w 1964 r. w Monachium. Okres działalności Rahnera jako profesora teologii obfitował w liczne artykuły i rozprawy, które dość szybko zostały przetłumaczone na wiele języków świata. Wspólnie z Hansem Ursem von Balthasarem planował opracowanie podręcznika dogmatyki, ale tego dzieła nie doprowadził do końca. Swego rodzaju wyjątek stanowi tu *Grundkurs des Glaubens (Podstawowy wykład wiary, Warszawa 1987)*, ale nie jest to podręcznik dogmatyki, lecz wprowadzeniem w tajemnicę chrześcijaństwa. Był jednym z najbardziej wpływowych teologów w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Zmarł 30 marca 1984 r. Por. *Karl Rahner: Bilder eines Lebens*, Hrsg. P. Imhof, H. Biellowons, Zürich – Freiburg Br. 1985; A. Zuberbier, *Karl Rahner i jego teologia*, *Życie Katolickie* 7 (1988), nr 1(67), 74–78; *Karl Rahner in Erinnerung*, Hrsg. A. Raffelt, Düsseldorf 1994; K.H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg Br. 1994; I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, 17–43.

² H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, 85.

nadprzyrodzonego egzystencjału jako recepcji łaski w człowieku na podstawie teologii Karla Rahnera³.

Pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału nie jest pojęciem biblijnym, lecz utworzonym na podstawie biblijnej nauki o powszechnej zbawczej woli Boga – *terminus creatus conveniens*. Za jego pomocą Rahner stara się wyjaśnić to, co w praktyce oznacza, że Jezus Chrystus jest początkiem wiary w człowieku.

Recepcja, czyli przyjęcie wiary, łaski, jej formuł, ale zawsze bez żadnego przymusu i bez specjalnej argumentacji, tylko za pełnym osobistym przyzwoleniem, gdyż jest to wolny akt wewnętrzny człowieka. Ta zgoda dokonująca się w człowieku ma charakter wolitywny. Jest to nieustanna współpraca. W tym jest nam dane samoudzielenie się Boga (niem. *Selbstmitteilung Gottes*, ang. *the self communications of God*). „Usprawiedliwiony bez żadnej swojej zasługi człowiek staje się naprawdę świętynią Boga, zamieszkuje w nim sam Duch Święty jako najwłaściwszy i największy dar”⁴. Człowiek jest otwarty na Boga, a warunkiem tej otwartości i samoudzielenia się Boga jest nadprzyrodzony egzystencjał. Jest to pojęcie zaadaptowane na potrzeby teologii przez Karla Rahnera i zaczerpnięte z filozofii M. Heideggera. Dariusz Oko przytacza tłumaczenie twórcy, czym egzystencjał filozoficznie jest: „Trwałą, pozostającą konstytucją skończonej osoby duchowej, która jest umożliwieniem i uprzednim ontologicznym przed określeniem osobowego działania (a więc to, co w wolnym czynie wchodzi w grę w osobie)”⁵. Jest to ukierunkowanie na Boga, mające dynamikę nakierowaną ku bezpośredniości Bożej. Jest to więc łaska. Jest to jeden z ważniejszych elementów istnienia człowieka. Taka żywotna siła w duchowym istnieniu zależna od wolności i określająca rozwój człowieka. Nie ma takiej potrzeby, by człowiek musiał wiedzieć świadomie, że ten egzystencjał jest obecny w jego życiu. Trudno mówić, by człowiek miał wiedzę obiektywną na temat nadprzyrodzonego egzystencjału. „Jest on trwałym elementem istnienia i przynależny istocie człowieka jako takiej. Człowiek jako ukierunkowany ku Temu, co leży poza wszelką rzeczywistością jemu przynależną, czyli Bogu i Jego Tajemnicy. Egzystencjał ten jest formą samoudzielenia się Boga i odpowiedzią ze strony człowieka, ale całkowicie nienależną i niezasłużoną. Jest to transcendentalne samoudzielenie się Boga postrzegane jako trwały egzystencjał”⁶. Ta transcendentalność wynika z nadprzyrodzonego wyniesienia historycznego, czyli istniejącego w czasie człowieka. I nie jest ważne, czy człowiek ma świadomość tego egzystencjału, czy też nie ma wolnej decyzji i świadome-

³ Do najważniejszych dzieł K. Rahnera zaliczamy: m.in. szesnastotomowe dzieło *Schriften zur Theologie*, zbierające wszystkie jego najważniejsze artykuły (1954–1984); *Die Gnade wird es vollenden*, München 1957; *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959; *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965; *Teologia a antropologia*, Znak 21 (1969), nr 12 (186), 1533–1551; *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paris 1977; *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje*, Poznań 1978; *Przez Ojca do Syna*, Kraków 1979; *Słowo z Krzyża*, Kraków 1980; *Mały rok kościelny*, Kraków 1984; *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987; *O jedności miłości Boga i bliźniego*, *Studia Theologica Varsaviensia* 31 (1993), nr 2, 9–26.

⁴ D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, 169.

⁵ Tamże, 53.

⁶ K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 2, Kraków 2007, 171–172.

go poznania tego, co w najgłębszym wymiarze swego istnienia jest mu dane i doświadczone przezeń w ukierunkowaniu na cel transcendencji.

2. POJĘCIE I ZNACZENIE NADPRZYRODZONEGO EGZYSTENCJAŁU

Teologicznie pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału dotyczy rzeczywistości zbawczej, która „zanim człowiek dostępuje usprawiedliwienia na mocy sakramentalnie lub pozasakramentalnie przyjętej łaski, już objęty jest powszechną wolą zbawczą Boga, już jest odkupiony i absolutnie zobowiązany do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego”⁷. Jest to wyposażenie człowieka we wszystkie potrzebne instrumenty, aby odpowiedzieć na wezwanie Tego, który jako Pan i Stwórca oczekuje wybrania. Z jednej strony Bóg udziela się człowiekowi, a z drugiej człowiek ma w sobie to coś, co umożliwia odpowiedź i nakierowuje człowieka w sposób wolny na Boga. „Samoudzielenie się Boga człowiekowi jako istocie wolnej, która egzystuje w możliwości wypowiedzenia absolutnego „tak” albo „nie” wobec Boga, może się zaktualizować, albo może być pomyślane w dwojaki sposób: w modalności uprzednio istniejącej sytuacji oferty i wezwania skierowanego do wolności człowieka z jednej strony i znowu w podwójnej modalności zajęcia stanowiska wobec tej oferty samoudzielenia się Boga przyjętego albo odrzuconego przez człowieka w wolności”⁸. Wolność wyboru pozostawiona człowiekowi daje taką rzeczywistość, która tak naprawdę może być rezygnacją z udziału w zmartwychwstaniu i zbawieniu, ale wtedy to nieposłuszeństwo wobec Boga „jest wyborem również egzystencjału, jednak nie łaski a grzechu i to grzechu pierworodnego”⁹. „Znaczenie pojęcia *egzystencjał* jest zakorzenione w pojęciu *egzystencji*, egzystencja zaś oznacza, że człowiek (*Dasein*) bezustannie wychodzi z siebie ku temu, co jest poza nim, aby doświadczywszy zewnątrzności, wrócić do siebie. Człowiekowi (*Dasein*) zawsze o coś chodzi i to, że chodzi jest egzystencją. Istnieje wiele sposobów wyjścia poza siebie. Każdy taki sposób wyjścia i powrotu nazywa Heidegger egzystencjałem. [...] Heidegger nie wyodrębnia jako szczególnego egzystencjału wychodzenia człowieka (*Dasein*) w stronę Boga. Czyni to za Niego Karl Rahner”¹⁰. U niemieckiego teologa nadprzyrodzony egzystencjał jest darem Chrystusa, otrzymują go wszyscy, ale nie przynależy on naszej naturze. W nim chodzi o zbawienie wieczne. Łaska nie zbawia wbrew naszej woli i rozumowi. „W przypadku osoby małoletniej egzystencjał ten istnieje w formie oferty i uprzedniego daru dla wolności człowieka”¹¹. Bóg podejmuje inicjatywę, i to Słowo Boga, które zaplanowało istnienie człowieka, istnieje tylko w synowskiej relacji z Ojcem. Jest Jego obrazem i w tej relacji utożsamia się z Ojcem.

⁷ H. Vorgrimler, K. Rahner, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, 104.

⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, 103.

⁹ Tamże, 110–111.

¹⁰ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, Znak 49 (1997), nr 12 (511), 8–24.

¹¹ K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, 131–132.

„Człowiek zawsze znajduje się w zasięgu oddziaływania łaski Bożej, czyli Boga samego, a nasze odkupienie w Jezusie jest powołaniem dla człowieka niezależnie od jego aktualnej wiary lub jej braku. Łaskawe samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie jest bowiem wydarzeniem historycznym, a więc dotyczącym każdego bez wyjątku człowieka”¹². Bóg udziela siebie jako Prawda i Miłość. Przychodzi w rzeczywistej przestrzeni ludzkiego życia i w duchowej historii człowieka. Jeśli przyjmiemy to wszystko jako warunek refleksji, to możemy nazwać ją jako historię zbawienia i objawienia. Ten egzystencjał nadprzyrodzony jest obecny we wszystkich ludziach wszystkich czasów. Dąży on do pełni i całkowitej samo wypowiedzi w Osobie Jezusa Chrystusa. Tak więc jest bardzo mocno związany w swoim ścisłym znaczeniu z Jezusem Chrystusem i Jego posłannictwem. „Z Boga rozbłyśka miłość i zapala w ludzkich sercach płomień miłości, który jest w stanie zobaczyć tę właśnie – absolutną miłość: Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa”¹³ (2 Kor 4, 6). Tak bliskie jest to biblijne wyjaśnienie św. Pawła istoty fundamentu naszego bytu. Stąd bierze się *Imago Dei* i autentyczne czerpanie z Chrystusowego źródła i pełni Jego łaski w samoudzielaniu się Boga. Jeśli Bóg pragnie zamieszkać w człowieku, to może udzielić człowiekowi tego, co sprawi, że będzie owe zamierzenie rozpoznawalne dla stworzeń i da szansę odpowiedzi na nie. A Bóg jawi się człowiekowi jako wielka i bezinteresowna Miłość oblubieńcza i do pełnego zrozumienia jej i przyjęcia wyposaża człowieka w egzystencjał, mający nadprzyrodzony charakter i wielkie znaczenie zbawcze, aby człowiek stał się przyjacielem i dzieckiem Bożym. Tożsamość człowieka może być osiągnięta, gdy mówimy o podmiotowości w obliczu zagadnienia łaski. Z tym wiąże się bardzo ściśle zagadnienie pokuty i perspektywa usprawiedliwienia grzesznika. Prawdziwe spotkanie z Bogiem dokonuje się w przestrzeni Jego miłości przebaczącej i miłosiernej.

Sytuacja człowieka przed usprawiedliwieniem sakramentalnym i pozasakramentalnie otrzymanej łasce sprowadza się do naznaczonej powszechną wolą zbawczą Boga, jest połączona z właściwą tylko Bogu miłością, który pragnie człowiekowi wskazać drogę do ostatecznego i nadprzyrodzonego celu, jakim jest On sam i życie wieczne. Jest to zamierzone przez Boga w stosunku do wszystkich późniejszych wolnych decyzji człowieka. „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11,29). W „kluczu” głupstwa krzyża ukazała się cała obfitość łaski i Boży plan zbawienia, w największym upodleniu i unicestwieniu Jezusa Chrystusa ukazała się najbardziej wstrząsająca i zbawiająca potęga Bożej miłości.

Nadzieja, jaka płynie z faktu istnienia owego ożywiającego impulsu, który jest w człowieku oparty na łasce Boga sprawia, że istota ludzka kieruje się ku Bogu i nadprzyrodzonej rzeczywistości jako realnej, ważnej i potrzebnej. Jest w tym taki dynamizm życia, że w rezultacie Bożego działania odpowiada człowiek na Boże wezwanie i idzie za Tym, który obdarza go pierwszy miłością. „Wystarczy ci mojej łaski” (2 Kor 12, 9). „Nadprzyrodzony egzystencjał sprawia, że człowiek nie ustaje

¹² I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, 122.

¹³ H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 2002, 71.

w poszukiwaniu odpowiedzi na sens swojego istnienia i wciąż z taką samą energią szuka Tego absolutnego i jedyne uwarunkowania dającego pewne szczęście i zaufanie do Zbawcy i przyjaciela¹⁴. Nawet ta faza refleksyjna teologii Karla Rahnera ma wymiar bardzo osobisty, gdyż odwołuje się bezpośrednio do najbardziej głębokich przeżyć i osobistych doświadczeń. Jednak nie można pozostawić tego zagadnienia tylko w rozstrzygnięciach spekulatywnych. Tak jednak zarysowuje je transcendentalne założenie. Może właśnie dlatego w nowszych swoich wypowiedziach Rahner idzie bardzo mocno w kierunku teologii śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa i tutaj poszukuje odpowiedzi na swoje pytania. „Możliwe jest, że nadprzyrodzony egzystencjał jest elementem zaofiarowanej wolności i posłusznej akceptacji tej bliskości człowieka do Boga, które dzięki samoudzieleniu się Boga może się dokonać jako uprzednio dany¹⁵. Na mocy tego wydarzenia zbawczego, jakim jest samoudzielenie się Boga, istnieje świadomość, że Bóg jest Darem największym i najważniejszym, że nie jest żadnym bytem skończonym tylko Bogiem. To Bóg jest Dawcą i inicjatorem tego, co się wydarza. Człowiek jest podmiotem zdolnym i zobowiązanym do przyjęcia, tej możliwości osobowego przyjęcia Boga przez wszystkich bez wyjątku ludzi. „Zasadnicze tutaj znaczenie ma spotkanie z Jezusem. Ta konkretna Jego historia może doprowadzić do uznania w Jezusie Chrystusa, a więc do wyznania wiary w Niego. Człowiek spotyka Jezusa i jeśli wierzy w Niego jako Chrystusa, to doświadcza Go jako Pana Zmartwychwstałego i na mocy tego składa wyznanie wiary, do którego prowadzi go osoba Jezusa¹⁶. Sam egzystencjał nadprzyrodzony daje człowiekowi pewien potencjał, możliwość, otwartość na odpowiedzenie Temu, który jest Bogiem. Jest on przyporządkowany ludzkiej naturze. „Niekiedy zarzucano K. Rahnerowi, że przypisywał naturze ludzkiej cechy i właściwości charakterystyczne po otrzymaniu łaski usprawiedliwienia. Chodzi jednak o to, że człowiek, zawsze niezależnie od stopnia świadomości, znajduje się w zasięgu oddziaływania łaski Bożej, zaś świętość jest przeznaczeniem każdego człowieka. Rahner nazywa ten egzystencjał transcendentalnym, apriorycznym wyposażeniem natury ludzkiej, a ta rzeczywistość otwiera na Boga i Jego miłość¹⁷.

Jezus Chrystus jest początkiem wiary w człowieka. To wszystko dokonuje się w obliczu żywej i prawdziwej relacji z Tym, który zbawia, umierając na krzyżu i zmartwychwstając dla każdego bez wyjątku człowieka, aby każdy miał życie. Jest to najbardziej osobista i bliska z Bogiem łączność objawiająca się w powszechnej woli zbawczej. „Jeśli jesteśmy Jego stworzeniem, drzemie w nas zarodek miłości, będący obrazem Boga (imago). Jednakże, jak dziecko bez bycia ukochanym, nie obudzi się do miłości, tak ludzkie serce bez wolnego udzielenia się mu wolnej łaski Boga – w obrazie, jakim jest Jego Syn – nie obudzi się do rozumienia Go¹⁸. Na pewno, jeśli Bóg jest oferentem miłości i daje siebie człowiekowi, to oczywiście

¹⁴ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, 171–172.

¹⁵ K. Rahner, *Podstawowy wykład...*, dz.cyt., 110–111.

¹⁶ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz.cyt., 120.

¹⁷ I. Bokwa, *Człowiek w świetle Jezusa Chrystusa według Karla Rahnera*, Przegląd Powszechny nr 3 (871), 1994, 356–365.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest...*, dz.cyt., 71.

ten, który ma przyjąć ofiarowane Dary musi być zdolny i przygotowany. Chodzi tu o wiarę, która daje zawsze ze sobą nadzieję i miłość. „Rahner określa za pomocą egzystencjału zdolność do bycia z «Bogiem osobowej miłości», i łaską będącą niezasłużonym wolnym darem Boga”¹⁹. „Człowiek mocą swojej natury jest nakierowany na Jezusa Chrystusa. Jest zaproszony przez Boga do udzielenia konkretnej odpowiedzi egzystencjalnej. Boże Objawienie osiąga swój cel, jeśli zostanie pozytywnie przyjęte przez człowieka”²⁰. Określa ten egzystencjał strukturę i granice wolnych czynów człowieka. Dariusz Oko przytacza w swojej pracy filozoficzne egzystencjały: skończoność, wydanie śmierci, winę, cielesność, odniesienie do Boga, potrzebę zdomowienia, walkę, wojnę, istnienie w kulturze, religijność, odniesienie do świata, nadzieję. Podaje także egzystencjały teologiczne, które pokazują relacje człowieka w stosunku do Boga. Pochodzenie od Boga, odmienność od Boga, pożądlivość, potrzebę zbawienia, krzyż, Pismo Święte, odniesienie do Chrystusa, w końcu samego Chrystusa. Mają one wielki wpływ na przemiany ludzkiej świadomości i myślenia. Są z gruntu podstawowymi i najbardziej wpływającymi na walory i wartościowanie w życiu człowieka jako takim²¹.

Bycie zbawionym i usprawiedliwionym jest dla człowieka kluczowym momentem w relacji z Bogiem. Niczego nie może sam człowiek dokonać w tej biskości, jeśli Bóg jako pierwszy nie pociągnie do siebie człowieka więzami swojej miłości. Ten absolutny Dar Jezusa z siebie został nam dany jako rzeczywistość i jako całkowicie różny, niosący miłość i godzien pełnego, całkowitego, absolutnego zaufania.

3. POWSZECHNA WOLA ZBAWCZA BOGA

„Wychodząc od «łaski niestworzonej», to znaczy od zbawczej woli Boga, który chce swemu stworzeniu dać udział we własnym życiu, to ten dar należy rozumieć jako jego prawdziwą wolność”²². Wola zbawcza Boga przynależy do Jego osobowego postępowania jest dynamiczna i ma charakter działania nieodwołalnego. „Bóg chce zbawić każdego człowieka. Począwszy od zawarcia Przymierza na początku historii zbawienia: «Ja, Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; z wszelką istotą żywą, która jest z wami; z ptactwem, ze zwierzętami domowymi, i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi. Zawieram z wami przymierze [...]. Po czym Bóg dodał: A to jest znak przymierza, które ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy» (Rdz 9, 8–17), poprzez zapowiedź błogosławieństwa dla wszystkich narodów daną Abrahamowi (Rdz 12, 3), jako pośrednik przymierza dla całej ludzkości”²³. Na kartach Nowego Testamentu została przekaza-

¹⁹ J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica 2006, 107–108.

²⁰ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz.cyt., 121.

²¹ D. Oko, dz.cyt., 186 n.

²² G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Kraków 2005, 106.

²³ Por. H. Vorgrimler, dz.cyt., 425–426.

zana jako główna myśl i objawiona w osobie Jezusa Chrystusa Boga Zbawcy Absolutnego, tego który jest początkiem wiary w człowieku. W Nim wypełniły się słowa Proroków Starego Testamentu. „Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 3–6). On jest tajemnicą powszechnej odnowy i pojednania [...] „w owym czasie byliście poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie. Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko staliście się bliscy przez krew Chrystusa” (Ef 2, 12–13).

Wydarzenie, jakim jest Jezus Chrystus i zbawienie przez krzyż i mękę skierowane do wszystkich, a nie jakiejś wąskiej grupy osób „ma charakter transcendentnego apriorycznego”²⁴ wyposażenia ludzkiej natury, która w taki sposób staje się wrażliwa na miłość Jezusa, na miłość Boga.

Dariusz Oko w swojej pracy o łasce mówi, że „uprzednio do usprawiedliwienia poprzez udzieloną sakramentalnie lub pozasakramentalnie łaskę uświęcającą człowiek jest już zawsze ogarnięty ogólną, infralapsaryczną, obejmującą winę dziedziczną i winę osobistą zbawczą wolę Boga. Jest zbawiony, jest trwale podmiotem zbawczej troski i oferty łaski Boga, jest absolutnie zobowiązany do nadprzyrodzonego celu. Ta «sytuacja» («obiektywne usprawiedliwienie» – w odróżnieniu do jego subiektywnego przyjęcia poprzez zbawienie), która całościowo i nieodłącznie jest dana uprzednio wobec wolnego działania człowieka i je określa, nie polega jedynie na myślach i zamiarach Boga, ale jest egzystencjalnym określeniem samego człowieka, które wprowadzie jako obiektywizacja ogólnej woli zbawczej Boga dołącza się na drodze łaski do jego istoty jako «natury», ale też tej naturze nigdy w realnym porządku nie brakuje”²⁵.

Można powiedzieć, że jest to bardzo bliskie pojęciu łaski. Właściwie to dwa różne ujęcia łaski, dwa sposoby lub dwie drogi realizacji „od” i „do”. Samoudzielenie się Boga i Jego inicjatywa, oraz wyposażenie człowieka i pełna zdolność odpowiedzi na nią. Pomimo tego, a może dlatego, że istnieje w człowieku pewien egzystencjał grzechu, jakby odwrotności tego, z czym do człowieka przychodzi Bóg, ma to szczególne znaczenie w obliczu szansy, zapowiedzi życia i zbawienia. Kiedy dotykamy zagadnienia łaski, to widzimy, że tak naprawdę nasz sąd wystąpi w obliczu miłości Boga i naszej miłości wobec bliźniego, najbardziej przypadkowego człowieka spotkanego w naszym życiu. Jest to czyn wykonany jakby dla Pana, Jemu służymy, kiedy służymy bliźniemu. „Kochać bliźniego, znaczy kochać Chrystusa”²⁶. Moja miłość do Jezusa przejawia się w miłości do każdego człowieka, często bardzo trudnej. Tak też zostaje dana i zaoferowana człowiekowi najbardziej bezinteresowna w swoim wymiarze łaska jako droga objawienia się Boga i spotkanie Tego, który przychodzi i wypełnia proroctwa głoszone od początku czasu.

²⁴ J.M. Lipniak, dz.cyt., 108.

²⁵ D. Oko, dz.cyt., 188.

²⁶ K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, 156.

To w Nim spełniają się proroctwa Starego Testamentu, abyśmy byli świadkami, że Boże Słowo ma swoją moc i siłę. Że jest żywe i skuteczne i określa nas w naszym myśleniu i działaniu.

„Wola zbawcza Boga odnosi się w sposób ostateczny do osoby Jezusa Chrystusa. Historia zbawienia ma bowiem w Nim swoje dopełnienie i ostateczny cel ma swoją realizację”²⁷. „Właśnie o to trudzimy się i walczymy, ponieważ złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym, który jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących” (1 Tm 4, 10). Z tego płynie nadzieja chrześcijańska i oczekiwanie na spotkanie z Bogiem, którego przyjmuje człowiek z wielką radością do swojego życia i codzienności. „Zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi, za królów i za wszystkich sprawujących władzę, abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością. Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem Jeden jest Bóg, Jeden też Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 1–6). Jest w tym Słowie istota bliskości i troski Boga, który daje swojego Syna dla nas abyśmy byli z Jezusem w drodze do niebieskiej ojczyzny. Wszyscy mają udział w zbawieniu wysłużonym przez Jezusa Chrystusa. „Wszyscy ludzie mają jednego Zbawcę i wszyscy będą oświeceni i będą mieli nadzieję, tak jak wyznają w wyznaniu wiary że Bóg wszystkim usprawiedliwionym udziela wystarczającej łaski, by mogli uniknąć każdego ciężkiego grzechu albo uzyskać jego odpuszczenie w sakramencie pokuty i w ten sposób uzyskać zbawienie”²⁸. Ten uniwersalny charakter procesu zbawczego w historii jest widoczny w przymierzu realizowanym między Bogiem i Jego ludem. Bóg zawarł je z każdą istotą żywą będącą na ziemi. „Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa” (Rz 5, 17). Ta wyraźna obietnica dana ludziom pokazuje, jak bardzo osoba Jezusa jest bliska naszemu życiu i wysłużonej łasce, która jest nieustannie dawana człowiekowi, aby miał w sobie pierwiastek życia Bożego i nadprzyrodzony charakter tego, co jest ludzkie, a co pozostaje w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością przekraczającą go.

Nasz osobisty związek z Jezusem Chrystusem to ta najbardziej głęboka i nigdy nie zakończona droga, wyrażona przez samoudzielenie się Boga i nadprzyrodzony egzystencjał ofiarowane w wolności, w przynależności do Kościoła i uczestnictwie w tym, co on proponuje gorliwym wiernym poszukującym Boga i mającym pragnienie ciągłego podążania za Chrystusem i Jego naśladowania własnym życiem. To właśnie jest związek z Jezusem w wierze, nadziei i miłości. Wszystko to dokonuje się w głębi ludzkiego sumienia i ulega pełnej aktualizacji w każdej dziedzinie ludzkiego życia i w każdym czasie. „Każdy człowiek jest wezwany do realizacji własnej egzystencji w cierpliwości, otwartości i wierności, aż życie rozwinie się do poziomu doświadczenia osobistego związku z Jezusem Chrystusem. I wte-

²⁷ H. Vorgrimler, dz.cyt., 426.

²⁸ K. Rahner, H. Vorgrimler, dz.cyt., 550.

dy żadne spekulacje i rozważania nie mogą mieć większej wartości niż konkretne absolutne i niepowtarzalne spotkanie z żywym Jezusem Zbawicielem i Bogiem”²⁹. I w tej rzeczywistości spotkanie ma największą wartość, bo nie jest cudzym doświadczeniem, ale najbardziej osobistym aktem i działaniem. To pociągnięcie człowieka ku Bogu owocuje na zewnątrz poprzez fakt nowego życia i postępowania w duchu miłości Boga Trójjedynego. Bóg absolutny zwraca się do nas w Jezusie Chrystusie i staje się *absolutum concretissimum*. Ten osobisty związek z Bogiem jest doświadczany w konkretności tego zdarzenia i daje wewnętrzną i osobistą miłość ku Bogu i ku ludziom.

Powszechna wola zbawcza Boga i wybór zbawienia: „Ten, który objawił się w ciele usprawiedliwiony został w Duchu, ukazał się aniołom, ogłoszony został poganom, znalazł wiarę w świecie, wzięty został w chwale” (1 Tm 3, 16), rysuje się jako jeden z możliwych do wyboru. Jednak czym jest odrzucenie Tego, który przychodzi do człowieka i niepokoi nasze sumienia swoją obecnością w sytuacji egzystencjalnego konkretności? Nie możemy mówić o równości tych dwóch zdarzeń, tj. zbawienia i nie-zbawienia jako dwóch równorzędnych możliwościach. Tak naprawdę odrzucenie Boga i powiedzenie Mu nie, „nie” jest jednym z dwóch do wyboru, lecz w kontekście zbawienia świata na krzyżu przez Syna Bożego stwarza przestrzeń wolnych decyzji i wolności każdego człowieka. Powiedzenie „nie” Bogu to tak naprawdę wybór tego drugiego i nie prowadzi do bycia wolnym, lecz daje znamiona zniewolenia. Tak też przedstawia tę rzeczywistość tajemnica bezbożności. „Ten, którego Jezus zgładzi technieniem swoich ust, i w niwecz obróci samym objawieniem swego przyjscia” (2 Tes 2, 8). „Tak, aby osądzeni byli ci, którzy nie uwierzyli prawdzie, ale upodobali sobie nieprawość”. „Pytanie o prawdę w teologii jest pytaniem o jej przedmiot: Boga, który w swoim Przymierzu, a na koniec w swoim Wcielonym Słowie stał się Bogiem dla nas i z nami. Pytanie o Niego nie daje się oddzielić od podwójnego pytania o przyczynę Bożego bycia dla nas i z nami oraz o nasze będące odpowiedzią zachowanie w Jego zainicjowanym i w Chrystusie spełnionym Przymierzu”³⁰. W Pwt 4,6 mamy odpowiedź na pytanie o prawdę, gdzie jawi się ta powszechność łaski zbawienia, która ma być dla każdego. Jest ona wysłużona w osobie Jezusa Chrystusa i w zamyśle Bożego dzieła, spełniając także dla nas tę wolę Boga, „Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, jest jedynym Panem. Będziesz miłował Pana, Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całą swoją mocą”. Jezus jest jedynym wyrazem Ojca i w pełni objawia nam Jego miłość. Ta miłość określa wymóg absolutnej miłości bliźniego. Na ile jest realizowana poprzez świadectwo życia człowieka, chrześcijanina? „Człowiek jest bytem, który pragnie zawierzyć siebie zupełnie drugiemu i tylko w ten sposób może istnieć, musi on opuścić siebie, aby móc zawierzyć siebie całkowicie drugiemu. Miłość jest całkowitym zdaniem się na drugiego, należy do istoty bytu ludzkiego”³¹. Inaczej człowiek nie może doświadczyć Boga, jeśli nie będzie mógł darować miłości innym. Musi istnieć ta relacja na wzór Chrystusowej i być przepojona tą łaską, która pochodzi

²⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład...*, dz.cyt., 250–251.

³⁰ H.U. von Balthasar, *Teologia*, t. 2: *Prawda Boga*, Kraków 2004, 27.

³¹ K. Rahner, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paryż 1977, 16.

z przestrzeni jedności z Bogiem i ludźmi. Jest to najwłaściwiej pojęty akt miłości i wiary w Boga, miłości i wiary w Jezusa Chrystusa.

W powszechności zbawienia jest miejsce dla nadziei, która ma realny i ostateczny związek ze zmartwychwstaniem Jezusa oraz oczekiwaniem Jego powtórnego przyjścia. Dla K. Rahnera jest to „zapoczątkowanie przyjścia Boga jako początku przyszłości świata i całej historii”³². Jezus jest Panem historii. W Nim zawarta jest pełnia czasów. Jako ludzie jesteśmy nakierowani na Chrystusa, oczekujemy Jego przyjścia, jako jedynie sensownego uzasadnienia swojego istnienia.

4. CHRYSTOLOGICZNY CHARAKTER NADPRZYRODZONEGO EGZYSTENCJAŁU

„Egzystencjał nadprzyrodzony ma charakter chrystologiczny, gdyż pochodzi od Chrystusa i jest owocem odkupienia. Jest „egzystencjałem odkupienia obiektywnego”³³. W odróżnieniu od subiektywnego, gdzie każdy człowiek ma być postrzegany jako rzeczywistość nakierowana na Jezusa i całkowicie wyrażający zgodę wyboru życia dla Niego i w Nim. Nosimy w sobie ślad podobieństwa Bożego, które wcale nie oznacza jeszcze usprawiedliwienia, ale wciąż historyczny człowiek jest w zasięgu oddziaływania łaski Bożej czyli Boga samego. Łaska uprzedzająco prowadzi do szukania Boga i tak naprawdę sprawia, że Bóg, który pierwszy wybiera człowieka i pociąga do siebie więzami miłości, staje się ostatecznym i wiecznym celem człowieka i przebywania z Nim i w Nim w szczęśliwości nieba.

Takie wspomnienie Chrystusa (*memoria Christi*), pamięć Chrystusa, nosi w sobie każdy człowiek bez wyjątku. Jest to owoc nadprzyrodzonego egzystencjału. Owa pamięć Chrystusa jest elementem na wskroś historiozbawczej łaski Chrystusa. Jedynie miłość i wolność może uzasadnić posłanie Syna Bożego na świat i Jego Wcielenie. W tym zagadnieniu znów musimy powrócić do Wcielenia, gdyż bez niego nic nie stanie się pełne. Jest to największe Objawienie się Boga w historii, i nie ma takiej wartości egzystencjalnej, którą mógłby człowiek Bogu podziękować za to, że żyje w nim Chrystus. „Nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 19–20). Fakt Wcielenia nieuchronnie prowadzi na krzyż, gdyż bez niego nic nie stanie się wypełnione. A musiało wypełnić się Pismo. „Albowiem w Chrystusie Bóg jedną z sobą świat” (2 Kor 5, 19), tak każde nasze poznanie Boga ma miejsce wyłącznie w Jezusie. Nauka Soboru Watykańskiego II wyraźnie podkreśla „Tajemnicę Chrystusa i historię zbawienia”³⁴. Dopiero w świetle Chrystusowego krzyża można zrozumieć, co znaczy, że Bóg jest Miłością. I to właśnie Bóg wybrał śmierć swojego Syna jako ofiarę i zadośćuczynienie za grzech człowieka i tak też rozlała się łaska.

³² K. Rahner, *Mysterium Salutis* II, kol. 925n.

³³ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz.cyt., 123.

³⁴ Dekret o formacji kapłańskiej, *Optatam totius*, nr 16.

„Gdy zaś ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi, nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym, którego wylał na nas obficie przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, abyśmy usprawiedliwieni Jego łaską, stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego” (Tt 3, 4–7). Bóg ukazuje nam, kim jest On sam w sobie, a Chrystus odkrywa, co czyni dla nas Bóg. „A tajemnica człowieka ukazuje się i wyjaśnia w Tajemnicy Słowa Wcielonego”³⁵. Nie można oderwać Tajemnicy Chrystusa od zmartwychwstania. Nie można oderwać orędzia ukrzyżowanego i przebywającego w chwale po zmartwychwstaniu, od pokonania grzechu świata. Na krzyżu Wcielenie Boga osiąga swój ostateczny sens. Jezus Chrystus jest początkiem i końcem człowieka. Relacja człowieka do Boga objawiającego się w Chrystusie związana jest z powołaniem człowieka do wspólnoty z Bogiem. I to jest istotą egzystencjału nadprzyrodzonego. Trwałe pochodzenie od Boga i całkowita różność od Niego to dwa podstawowe egzystencjały człowieka, „zbawienie i jego potrzeba, krzyż, Chrystus i mój do Niego stosunek oraz Pismo Święte”³⁶. Ta wewnętrzna konstytucja człowieka nadaje życiu pewien niepowtarzalny charakter przebywania w relacji z „Bogiem miłości”, nakierowuje na „ogłądanie Boga”. Tak K. Rahner widzi nadprzyrodzony egzystencjał i po fazie początkowej, kiedy mówił o kilku egzystencjałach, potem został tylko ten jeden, najważniejszy. Można odnosić go do łaski i natury. Natura człowieka jest ukierunkowana na otrzymanie łaski, ale łaska jawi się jako dar i tylko tak. Niezasłużony dar.

„Kochający Boga wiedzą o Nim najwięcej, a teolog musi się im przysłuchiwać” są to bardzo charakterystyczne słowa H.U. von Balthasara³⁷. Każdy teolog, aby potrafił pogodzić mądrość, wiedzę i zachować pokorę musi przysłuchiwać się temu, co mówią święci. Jest to często dane im poznać inną drogą niż tylko rozumową. Doświadczenie Boga to także forma poznania. K. Rahner, idąc drogą św. Ignacego Loyoli, poszukiwał także spotkań z Bogiem, które wyrastały z relacji z Jezusem Chrystusem. Żył na co dzień Słowem Bożym, rozważał je, szukał w Nim odpowiedzi na własną codzienność. Pozostawił liczne ślady głębokiego życia duchowego w swoich modlitwach. „Jeżeli chrześcijaństwo jest wiarą, nadzieją i miłością, i jeśli te trzy nie są trzema odrębnymi rzeczywistościami o odrębnym pochodzeniu i istocie, lecz miłość jest jednym słowem oznaczającym spełnienie tej jednej rzeczywistości nazywanej przez nas trzema imionami, wtedy miłość może stać się słowem o epokowym znaczeniu, przywołującym wobec człowieka przyszłości w konkretnie życia całość chrześcijaństwa z głębi, w którą nie my, lecz Bóg pogrążył je poprzez dar swojej łaski, którym On sam jest. To jednak zakłada możliwość stanowczego twierdzenia, że miłość Boga i bliźniego stanowią jedność i że tylko w ten sposób rozumiemy, czym jest Bóg i Jego Chrystus oraz spełniamy to, czym jest miłość Boga w Chrystusie, gdy pozwalamy miłości bliźniego dojść do właściwego jej spełnienia i odsłonięcia jej własnej istoty”³⁸. Dwa przykazania dane nam, i miłość

³⁵ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Poznań 2002, 22.

³⁶ D. Oko, dz.cyt., 186.

³⁷ H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest...*, dz.cyt., 18.

³⁸ K. Rahner, *O jedności miłości Boga i bliźniego*, *Studia Theologica Varsaviensia* 31(1993), nr 2, 11.

jako wyraźna jedyna miara, według której człowiek będzie sądzony (Mt 25, 34–46). A jej brak jest przedstawiony jako bezprawie podczas ucisku czasów ostatecznych. Jawią się tutaj chrystologiczne podstawy i spełnienie prawa oraz więź doskonałości. Jest to ostateczny i najwłaściwszy chrześcijański sposób naszej egzystencji. W Ewangelii Jana jesteśmy umiłowani przez Boga (J 14, 21) i Chrystusa. Miłość ta to nowe przykazanie Chrystusa. Jeśli nie Kocham brata, którego widzę, nie mogę kochać Boga którego nie widzę. Może jest to sprawdzian miłości Boga?

Miłość bliźniego jest samym aktem tej miłości, a nie tylko warunkiem lub owocem. To powierzenie się Bogu, którego nazywamy Miłością Boga i który jest jedynym usprawiedliwieniem człowieka i jedna z Bogiem. Człowiek jest zjednoczony z Bogiem w łasce niestworzonej Ducha Świętego. Jezus Chrystus jest Panem wszystkich, Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych.

Ponieważ egzystencjał nadprzyrodzony jest owocem odkupienia, ma więc charakter chrystologiczny. „Jest egzystencjałem odkupienia obiektywnego, gdyż dotyczy wszystkich bez wyjątku, w odróżnieniu od subiektywnego, dotyczącego poszczególnego człowieka”³⁹. Bazuje na Chrystusowych zasługach i w Nim upatruje wszystkich danych nam przez Boga niezasłużonych i nienależnych łask, jako nadzieja na ostateczną obietnicę. „Samoudzielenie się Boga jest obecne wszędzie w historii jako egzystencjał nadprzyrodzony człowieka, i wraz z nim jest dana radykalizacja transcendentalności ludzkiej zorientowanej na bezpośredniość Boga. Istnieje tym samym nadprzyrodzone i osobowe Objawienie Boga, nawet jeśli nie jest uchwycone obiektywnie. Tak właściwie historia Ducha i Objawienia istnieją w łączności. Objawienie pierwotne, czyli historia Objawienia, Objawienie od Abrahama i Mojżesza aż do Jezusa Chrystusa, nie jest po prostu tą historią Objawienia, lecz tylko częścią historii Objawienia, która ma miejsce w historii poprzez samoudzielenie się Boga jako nadprzyrodzony egzystencjał, i ma miejsce na różnych poziomach refleksji w historii ludzkości.

Człowiek nawiązuje relację z Bogiem „z dołu” za pomocą swej transcendentalności naturalnej, lecz także jest taką historią, która pochodzi „z góry”. Sobór Watykański II naucza, że każdy człowiek w jakimkolwiek czasie i miejscu zachowujący wierność wobec własnego sumienia, żyje w łasce Bożej i pozostaje w łączności z paschalnym misterium Chrystusa⁴⁰. Tutaj istnieje widoczna konieczność Jezusa Chrystusa, w kulminacyjnym momencie historii łaski jako samoudzielenia się Boga światu. Możemy postawić pytania: Gdzie konkretnie w historii możemy znaleźć tego Boga – człowieka? Kim Jezus był? Co głosił? Konieczna jest więc chrystologia „od dołu”, czyli wstępująca. Mówi ona na temat Boskości i człowieczeństwa, Wcielenia, unii hipostatycznej także z tekstów bezpośrednich wypowiedzi Jezusa w Ewangeliiach. Jezus głosi bezpośrednio Synostwo Boże zgodnie z chrystologią chalcedońską. „Głosi On, że w Jego osobie i nauce Królestwo Boże, czyli nadprzyrodzone samoudzielenie się Boga nadeszło w sposób nieodwracalny i zwycięski”⁴¹. Obietnica Boga trwa aż do zmartwychwstania Jezusa i w niej istnieje

³⁹ J.M. Lipniak, dz.cyt., 108.

⁴⁰ K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, 131–133.

⁴¹ D. Oko, dz.cyt., 244.

Słowo łaski objawiającej się w historii. Jest to charakterystyczne dla chrystologii historiozbowczej. Nie można zmierzać do żadnej mitologizacji zagadnień dotyczących Chrystusa. Tego należy się wystrzegać tak samo jak monofizytyzmu.

Mówiąc o zmartwychwstaniu Jezusa, mamy na uwadze pewien transcendentálny punkt wyjścia, w którym jedność ducha i materii w człowieku, nie oznaczająca tożsamości, prowadzi do ostatecznego zbawienia w Bogu. Bóg *de facto* jest odpowiedzią na ludzkie pytanie o sens. Jeśli przez Jezusa Chrystusa rozumiemy odwieczne Słowo Boga, które jest jednej Boskiej istoty z Ojcem, to Jezus Chrystus jest ostateczną odpowiedzią na nasze pytanie o sens. Słowo Boże stało się ciałem i weszło w realną jedność substancjalną z całą ludzką rzeczywistością Jezusa z Nazaretu. Jest On w unii hipostatycznej jedno z Bogiem, ale w Jego człowieczeństwie nie jest identyczny z Bogiem. Tu widać różnorodność ludzkiej i Boskiej rzeczywistości.

„Łaska i Wcielenie są dwoma momentami jednej tajemnicy samo udzielenia się Boga stworzeniu”⁴². Głęboko chrystologiczna rzeczywistość łaski w ujęciu K. Rahnera ma swoje odniesienie do pośrednictwa. Jezus jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Nauczanie Soboru Trydenckiego i Soboru Watykańskiego II przypomina, że „Chrystus jest jedyną przyczyną sprawczą zbawienia”⁴³. „Cała nasza chluba jest jedynie w Chrystusie”⁴⁴. „On jest przyczyną zasługującą usprawiedliwienia, które dokonuje się bez naszej zasługi, że jest jedynym źródłem i Pośrednikiem wszelkiej łaski”⁴⁵. Jedyne pośrednictwo Chrystusa nie znosi więzi wspólnotowych i solidarności zbawczej, ale jest to faza wstępna doń i jego efekt finalny. Co oznacza owe Pośrednictwo? Czy oznacza, że Jezus zbawił nas przez swoją krew? Czy pojednanie z Bogiem? Co znaczą słowa, takie jak: krew, ofiara, pojednanie, gniew Boży zadośćuczynienie? Jak spotkać fakt odkupieńczej miłości Jezusa, Jego śmierci i uznać w niej egzystencjalny odnośnik do doświadczenia człowieka? Zobaczyć, że jest to wiarygodne i prawdziwe? Jak zinterpretować to i zrozumieć w ramach szeroko podjętej świadomej refleksji? Zagadnienie winy, aczkolwiek rysuje problem ocalenia, to jednak nie mówi o sposobie przebiegu tego wydarzenia. I znów nasza wolność zadecyduje, czy przyjmimy tę wiedzę i wiarą potwierdzimy, czy odrzucimy w świadomej refleksji”⁴⁶.

Odniesienie się do osoby Jezusa Chrystusa, świadectwo i wiara to nie wiedza, ale dotknięcie poprzez refleksję istoty osoby i dzieła Jezusa w konkretnym historycznym doświadczeniu. Łaska Ducha Świętego dana przez Jezusa ma każdego człowieka doprowadzić do poznania Prawdy i stawania w świetle.

⁴² H. Vorgrimler, dz.cyt., 44.

⁴³ DS 3915.

⁴⁴ DS1691.

⁴⁵ DS 1523, 1526, 1529, 1530, 1560, 3370, 3820.

⁴⁶ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln 1980, 218–235.

5. PODSUMOWANIE

Uznanie Chrystusa za centrum egzystencjału nadprzyrodzonego to najbardziej zasadnicze ujęcie łaski w teologii Karla Rahnera obok samoudzielenia się Boga i Wcielenia Jezusa Chrystusa. Kontekst egzystencjalny dotyka głębi życia człowieka i pokazuje drogi działania Chrystusa i przystępu człowieka do Jego Osoby. Tym samym człowiek ma pełną nadzieję w otrzymanej od Boga obietnicy, że wszystkie wydarzenia zbawcze będą jego udziałem, więcej one już są udziałem człowieka. Zależność nasza od Boga i wysłużonego usprawiedliwienia rysuje dwie drogi: „historiozbawczą czyli chrystologię oddolną” i „metafizyczną, czyli chrystologię zstępującą”. Wstępująca przedstawia to wstąpienie jako dzieło Boże, gdzie pierwsze spojrzenie pada na Jezusa z Nazaretu, w całej Jego ludzkiej rzeczywistości od męki, śmierci aż do zmartwychwstania. Jest to czas Jego panowania po prawicy Ojca. W Nim zostaje złożona podstawowa obietnica zbawcza Boga wobec człowieka. Bóg okazuje łaskę człowiekowi pomimo niewierności grzechu i ta łaska pokonuje wszystko.

„Jezus Chrystus jest nie przejściowym i czasowym czy warunkowym zwróceniem się Boga ku człowiekowi, ale ostatecznym, nieodwołalnym i zwycięskim czyli eschatologicznym zwrotem Boga do człowieka”⁴⁷. Człowiek dotyka tego zagadnienia w sercu swojej egzystencji, w tym wszystkim, co tak bardzo doświadcza go w czasie jego drogi, w osobistym pytaniu o zbawienie.

Jezus Chrystus w „chrystologii zstępującej” jest Tym, który jako Logos wiecznie żyjący Stwórca świata, pozostaje w ciągłej relacji do świata, gdzie stworzenie staje się warunkiem możliwości i momentem wypowiedzi oraz udzielania się Boga, który daje samego siebie nam. Jest pytaniem i odpowiedzią Boga, w której sam Bóg wyraża siebie. „Historia zbawienia to historia przebaczenia i pojednania człowieka, który ponosi winę, a jej obecność w świecie pokazuje, że jest ona wyrazem możliwości radykalizacji stosunku Boga do świata”⁴⁸. W tej relacji Bóg nie szczędzi samego siebie światu i z miłością wypowiada się w świecie, troszcząc się o każdego człowieka. Patrząc na te zagadnienia bardziej egzystencjalnie i ontologicznie, czy może bardziej w kategoriach kosmologicznych jest wiadome, że w Jezusie dochodzi się do ostatecznej, eschatologicznej rzeczywistości i jest ona nieodwracalna.

„Bóg i Jego powszechna wola zbawcza jest i pozostanie sprawcą zbawienia oferowanego każdemu człowiekowi. Dzisiejsza teologia pyta jeszcze dokładniej o chrześcijański, Chrystusowy wymiar tego zbawienia. I nie ma innych dróg zbawienia. I nie tłumaczy tego bardziej „radykalne człowieczeństwo” H. Künga, ani „człowieczeństwo bardziej ludzkie” E. Jungela”⁴⁹. Gdy widzimy Wcielenie i krzyż Jezusa Chrystusa jako przyczynę celową samoudzielenia się Boga, należy zasadniczo odwoływać się do działania Ducha Świętego jako Tego, który jest sprawcą zbawienia wszystkich ludzi, a tenże krzyż i Wcielenie jest przyczyną udzielania się Ducha Świętego zawsze w każdym czasie i miejscu. Stąd u Rahnera pojęcie

⁴⁷ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz.cyt., 161–163.

⁴⁸ H.U. von Balthasar, *Cordula, albo o świadectwie chrześcijanina*, Kraków 2002, 73–76.

⁴⁹ K. Rahner, H. Vorgrimler, dz.cyt., XIII.

„szukającej pamięci” (*memoria*), gdyż wszędzie, gdzie realizowana jest wiara, nadzieja i miłość, tam jest nawiązana relacja takich więzi, jakie istnieją w Osobie Jezusa.

Nadprzyrodzony egzystencjał wyrasta w swoim znaczeniu w porządku realnym i egzystencjalnym i objawia się w istnieniu w porządku nadprzyrodzonym. Te dwa źródła płynące w kierunku człowieka poszukującego sprawiają autentyczny zwrot człowieka ku Bogu lub świadome odrzucenie tej oferty Boga. Toczy się tutaj walka między posłuszeństwem i nieposłuszeństwem wobec Boga. Każdy egzystencjał ludzki, wynikający z faktu istnienia człowieka, jest zdominowany przez nadprzyrodzony egzystencjał łaski Bożej. Nie jest jednak zdeterminowany. Istnieje wciąż element pełnej wolności człowieka wobec Boga.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Cordula, albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. z niem. F. Wycisk, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, tłum. z niem. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004.
- Balthasar H.U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. z niem. E. Piotrowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.
- Bokwa I., *Człowiek w świetle Jezusa Chrystusa według Karla Rahnera*, Przegląd Powszechny nr 3 (871), 1994, 356–365.
- Bokwa I., *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów: Biblos 1996.
- Greshake G., *Wprowadzenie do nauki o łasce*, tłum. z niem. S. Jopek SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Karl Rahner: Bilder eines Lebens*, Hrsg. P. Imhof, H. Biallowons Zürich – Freiburg Br.: Benziger Herder 1985.
- Karl Rahner in Erinnerung*, Hrsg. A. Raffelt, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1994.
- Lipniak J. M., *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej 2006.
- Neufeld K.H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg Br.: Herder 1994.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża 1978.
- Oko D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 1997.
- Rahner K., *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje*, tłum. z niem. M. Węclawski, Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha 1978.
- Rahner K., *Die Gnade wird es vollenden*, München: Verlag Ars Sacra 1957.
- Rahner K., *Mały rok kościelny*, tłum. niem. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM 1984.
- Rahner K., *O jedności miłości Boga i bliźniego*, *Studia Theologica Varsaviensia* 31 (1993), nr 2, 9–26.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. z niem. A. Morawska, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1965.
- Rahner K., *Pisma wybrane* t. 1–2, tłum. z niem. G. Bubel, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005, 2007.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. z niem. T. Mieszkowski, Warszawa: IW PAX 1987.
- Rahner K., *Przez Ojca do Syna*, tłum. z niem. A. Morawska, D. Szumska, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1979.
- Rahner K., *Przez Syna do Ojca*, tłum. z niem. A. Morawska, D. Szumska, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1979.

- Rahner K., *Schriften zur Theologie*, Bd. I–XVI, Einsiedeln: Benziger Verlag 1954–1984.
- Rahner K., *Sendung und Gnade*, Innsbruck: Tyrolia 1959.
- Rahner K., *Słowa z Krzyża*, tłum. niem. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM 1980.
- Rahner K., *Teologia a antropologia*, *Znak* 21 (1969), nr 12 (186), 1533–1551.
- Rahner K., *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, tłum. z jęz. niem. D. Szumska, Paris: Éditions du Dialogue 1977.
- Tischner J., *Podglądanie Pana Boga*, *Znak* 49 (1997), nr 12 (511), 8–24.
- Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. z niem. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, oprac. i wstęp do wyd. pol. A. Skowronek, konsultacja nauk. J. Salij, Warszawa: Verbinum 2005.
- Vorgrimler H., Rahner K., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Zuberbier A., *Karl Rahner i jego teologia*, *Życie Katolickie* 7 (1988), nr 1 (67), 74–78.

SUPERNATURAL EXISTENTIAL AS A RECEPTION OF GRACE IN MAN

Summary

A term *supernatural existential* in theology has been introduced by Karl Rahner. It refers to a position of man before God prior to his justification thanks to received grace, in other words to the position as far as it is marked by the universal redemptive will of God. Man by the very fact of his creation has a certain deposit of God's action and grace in him as he is created in the image of God. A free action of God towards a human being seems to be irreversible in its nature because God from the very beginning desires human salvation. The purpose of this paper is to show *supernatural existential* as reception of grace in a human being based on Karl Rahner's theology.

The term *supernatural existential* is not biblical but it was formed pursuant to the knowledge about universal redemptive will of God – *terminus creatus conveniens*. With its help Rahner is trying to explain what it practically means that Jesus Christ is the beginning of faith in man.

Reception, i.e. reception of faith, grace, its precepts but always without any obligation and without special arguments, takes place only with full personal consent, because it is a free inner act of a human being. This consent which takes place in a human being has a volitional character. It is constant cooperation. It includes self-communication of God "Justified without one's merit, man indeed becomes the temple of God, he is indwelt by the Holy Spirit as the most adequate and greatest gift". Man is open to God, and the condition of this openness and self-communication of God is supernatural existential.

Key words: self communication of God, supernatural existential, grace, justification, Incarnation, Jesus Christ, Karl Rahner

Nota o Autorce

Katarzyna HALKOWICZ – magister teologii (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), magister ekonomii (Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu), członek zarządu Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, odznaczona Papieskim Złotym Medalem Pielgrzymia za Zasługi dla Ziemi Świętej, kierownik międzynarodowego grantu naukowego, katecheta w Szkole Podstawowej w Witoszowie Dolnym; redaktorka książki *Ekologia ponad granicami* (Świdnica 2016); doktorantka Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, obecnie zainteresowania naukowe koncentrują się na sakramentologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego.

Kontakt e-mail: k_halkowicz@op.pl

FR. ZACHARY N. KABATHA

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

**BLESSED VIRGIN MARY
– FAITHFUL COMPANION TO GOD AND MAN.
LUCAN MARIAN PERSPECTIVE
[BŁOGOSŁAWIONA DZIEWICA MARYJA
– WIERNY TOWARZYSZ CZŁOWIEKA KU BOGU.
ŁUKASZOWA PERSPEKTYWA MARYJNA]**

Key words: Blessed Virgin Mary, companionship on the way of faith, The Lucan Marian perspective

1. Introduction. 2. Annunciation of the Birth of Jesus (Lk 1:26–38). 3. Visit to Elizabeth (Lk 1:39–45). 4. Magnificat (Lk 1:46–55). 5. Nativity (Lk 2:4–20). 6. The presentation of Jesus in the Temple (Lk 2:21–51). 7. The Praying Church (Acts 1:13–14), 8. Conclusion

1. INTRODUCTION

Mariological dissension down the Christian Tradition has almost disfigured her prominent position in the Mission and ministry of Jesus. Many people have not been able to learn from Mary her heroic virtues while others have missed the chance of learning from her lessons on how to follow Christ faithfully. Our response to her teaching will depend greatly on our knowledge of her special ministry in the history of salvation. This understanding includes our understanding of who she is to Christ and secondly who she is to us. For who she is to us is the concern of our article briefly examining who she was to Christ and applying it to us her spiritual sons and daughters. Mary is one with the human race, for she is totally a human person like any other, she is not a god, and she is not part of the Trinity. But she is a creature one of those to be redeemed by the redemptive works of Christ, she journeys with us praying with and for us. Bigotto writes that, “She is a woman rich in those human qualities searched for in all societies because they are part of the Kernel of what is human”¹. Human society looks for a person who can be faithful, trustworthy and

¹ G. Bigotto, *Mary the mother of Jesus; Exegesis and Spirituality*, Nairobi: Paulines Publications Africa 2000, 218.

actively engaged in making human life better. This underlines the necessity of the life and ministry of the Blessed Mother to us today in spite of our denomination or religious affiliations. She teaches us how to be human and how to do God's work without losing touch with fellow human beings. There is no better way of being companions of God's word than following the model of the Blessed Virgin Mary. The paper faithfully follows the figure of Mary from the Gospel of Luke and Acts of the Apostles. The Gospel is Christocentric for it gives an account of the Good News of our Lord Jesus Christ but Mary is at the center of the Good News linking man to God and God to man in her womb and in her life. Mary is thus at the center of the proclamation and arrival of the Messianic times and she keeps us company as we seek to enter deeply into the Mystery of Christ for our salvation and the Glory of God.

2. ANNUNCIATION OF THE BIRTH OF JESUS (Lk 1:26–38)

The Gospel of St Luke is arguably a Marian Gospel, in the sense that it highlights in more details the events that puts Mary at the center of the salvation history. This event begins with the infancy narratives of Jesus. In these events the coming of the Saviour as was prophesied in the Old Testament² is made manifest through the message of the archangel Gabriel³. He announces to her a divine message which was long awaited by Israel from of old. The message had a dramatic turn of events. First of all, to Mary, and secondly to the entire humanity in reference to their salvation. The message of Gabriel to Mary required her to make a choice of accompanying the Word in becoming flesh in accordance with God's salvific plan for humanity in her own womb. Through the message of the birth of Jesus Mary was invited by God to accompany man in receiving this gift of salvation. This is a new dawn to man for in it an extra ordinary experience of God is ushered in where Mary's response to God's invitation was central in the redemption of man.

In the mystery of Incarnation⁴ Mary said *yes*⁵ to God and she was to remain positively engaged in the upbringing of the fruit of her womb. This event of annunciation to Mary did put her at the core of Man's salvation. Luke mentions Mary as the one who receives the honour from God of granting him human nature through the power

² The Old Testament prophets had fore told the coming of the Messiah as the liberator of the people of Israel. Cfr. Is. 7:14, Jer. 31:31, Is. 61:1–2, Dn. 9:24–27, Zech. 12:10, Mal. 4:5–6 Hos 11:1, among other passages in the Old Testament. This event of the Annunciation is a fulfillment of the Old Testament.

³ The Arch Angel Gabriel is known as the messenger of Good News in the Bible. In the Old Testament he appeared to prophet Daniel (Dn 8:15–26, 9:21–27) and in the New Testament he is a key person in bringing the Good News to Zechariah, Elizabeth, Mary and Joseph (Lk 1:11–18, 1:19–25, and Lk1:26–38).

⁴ Incarnation as a mystery here we understand it to be the climax of God's self-gift to man whereby God's word receives the human nature from the Blessed Virgin Mary.

⁵ Her *fiat* changed the course of man's history for she accepted to be the bridge which God used to reach out to man in a human form.

of the Holy Spirit. In the encounter with the arch-angel the Blessed Virgin Mary is presented as a virgin betrothed to Joseph. Our blessed mother gave birth without losing her virginity and after birth she remained a virgin throughout her life⁶. Mary was a virgin before⁷ to protect her integrity and bear testimony that her child is not a biological son of Joseph or any other man but of God. Thus she is close to God than any other being has ever or ever will be to God. No wonder she asks the Angel how it will happen since she knew no man. The Angel made it clear that it shall be God's work through the Holy Spirit. Mary and the Holy Spirit are thus close companions in effecting the Incarnation. This explains to us that Mary is in a close relationship with God. She conceived with the divine help and thus her motherhood is divine. "Jesus is God's Son conceived through the coming of the Holy Spirit"⁸. God requested Mary to give place in her life to His begotten Son by becoming his mother. In other words this pericope puts Mary at the center between God and man. Mary the Blessed Mother thus enters into the divine plan of God's salvific works. She responded positively to God's invitation. Mary obeyed God first before she conceived Him in her womb. This shows us that to be companions of God in his redemptive work begins with obeying God by listening and doing God's will. Through Incarnation Mary accepted to accompany Jesus in her womb and even on his earthly life as he seeks to reach out to man. Her response was determinant on the pace at which the fulfillment of God's promises would be achieved.

In the words of Bishop Fulton Sheen, "a creature was asked by the creator if she would freely cooperate with God's plan to take humanity out of the mire and to let him be ravished totally by God"⁹. Her companionship becomes her collaborative work in the work of salvation. This is amazing how God was bending down asking Mary to accompany Him in a very unique way as He seeks to elevate man in his rightful place which he had lost through sin¹⁰. The blessed mother by her acceptance to be the mother of Jesus became "the source and giver of life"¹¹. This is not for Mary's benefit not for God's benefit but for man's salvation in which Mary is part of the humanity to be redeemed. The blessed Virgin had her plans of being a life companion to Joseph through the natural law of marriage that is being a life partner in matrimony. But now she has to make a choice for the whole man in response

⁶ A. Buono, *The greatest Marian Titles. Their meaning and usage*, New York: St Pauls Publishers 2008, 89.

⁷ Mary conceived her son as a virgin miraculously without any man for with God nothing is impossible Cfr. Lk 1:37. This virginal birth has a theological relevance of safeguarding the Divinity of Christ Cfr. A. van Harvey, *A Handbook of Theological Terms, Their Meaning and Background Exposed in over 300 articles*, New York: The Macmillan Company 1966, 247–248. Also Great teachers of faith spoke of Mary as having remained a virgin throughout her life some of these includes, Athanasius (Alexandria, 293–373), Epiphanius (Palestine, 315?–403), Jerome (Stridon, present day Slovenia, 345?–419), Augustine (Numidia, now Algeria, 354–430) Cyril (Alexandria, 376–444) and others.

⁸ R.E. Brown, et al eds., *Mary in the New Testament*, New York: Paulist Press 1978, 125.

⁹ F. Sheen, *The World's First Love*, San Francisco: Ignatius Press 2010, 33.

¹⁰ The original sin has its basis on the Book of Genesis in the Hebrew Bible which tells of the fall of Man from God's grace. To understand the mission of Christ as alluded to in Gen 3:15 it is important to understand the theology behind the fall of man and the consequences there of.

¹¹ A. Liguori, *The Glories of Mary*, Saint Louis: Redemptoris Fathers 1931, 76.

to God's will. No wonder she asks the Angel how this shall be for she understood the natural way of conception while for her case she was still a virgin¹². Her calling was a special ministry to Jesus as he progresses in human growth and development. Motherhood offers a very vital role in the wellbeing of any organism. Through such a role Mary was a necessary companion to baby Jesus. On one hand the *yes* of Mary in the annunciation was a yes to accompanying Jesus in her own right freely so that He can acquire human nature from her womb. On the other hand she was giving company to humanity to approach God in their humanity. Through her yes she simply said to God I will be your mother bringing you to your creation and bringing creation to you. She is therefore a bridge between man and God. The concept of motherhood incorporates in itself the rationale of faithful accompaniment in all stages of human development. Through her motherhood as espoused in the annunciation she was invited to conceive, bore, nourish and up bring Jesus. These aspects calls for a life time commitment. This explains why motherhood is not a nine month or a one day engagement but a life time commitment. Mary aware of her calling said God's will be done and she remained faithful in her noble task of bringing God to man and man to God. Thus Mary accepting to be his mother gave him the best accompaniment ever worth the name because of her faithfulness in God's Word. She thus accepted a role which is so noble and well understood in all societies. Having been a companion to our Lord her accompaniment is now extended to all those who have become adopted sons and daughters of her son through baptism¹³. Her acceptance of Gods will in her life accords her a moral obligation to be a mother and accompany all those who through baptism will become God's children through the sacrament of baptism. Accompanying them through her mediatorial role¹⁴, and awaiting them in Heaven where she was assumed after her death¹⁵.

Through the message of angel Gabriel, Mary becomes a prominent figure out of God's grace in God's salvific plan for man through the coming of the long awaited promise, that is, the Messiah. Her motherhood is linked to the mission and the min-

¹² Didymus proclaimed Mary and addressed her as the perpetual virgin (Mary was a virgin before birth, during and after the delivery of her first born). Cfr. J. Quasten, *Patrology*, Vol. III: *The Golden Age of Greek Patristics Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Notre Dame: Ave Maria Press. 99. St. Augustine also in his sermon 51, 18 noted that "a virgin she conceived, a virgin she gave birth, a virgin she remained" teaching on the perpetual virginity of Mary. J. Quasten, *Patrology*, Vol IV: *The Golden Age of Latin Patristic Literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, Turin: Marietti 1986, 432.

¹³ Baptism makes us adopted sons of God and incorporates us into his mystical body the church, Cfr. Interdicasterial commission, *Catechism of the Catholic Church Revised edition*, Nairobi: Paulines Publications Africa 2011, No. 1267. His biological mother becomes the mother of all those who have been purified through the sacrament of baptism.

¹⁴ Mary has been understood to have a mediatorial role in the Church following her active presence and participation at the wedding in Cana of Galilee(Jn 2:2-11) from this pericope, "Mary is Christ's cooperater in the performance of the miracle she offers us in this account a full-fledged example of her intercession with her son". Juan Bastero, *Mary mother of the Redeemer*, Dublin: Four Court Press 2011, 144.

¹⁵ Pope Pius XII, in the *Munificentissimus Deus*, of 1950 declared the dogma of the assumption of the Blessed Virgin Mary. Cfr. Vatican.va>va>pius-xii> documents (Accessed: 16.12.2018).

istry of Jesus the saviour of humanity for she is the one who bore him and nourished him in all ways like any other mother would do to her child. But to accomplish this noble and divine task Luke tells us that she is “full of Grace”¹⁶ to enable her to accomplish her role effectively as she was pre-destined to become the Savior’s mother. Luke doesn’t forget to show the uniqueness of the motherhood of the Blessed Virgin Mary for there was no male involved. Even if the role of naming a child was a prerogative of the father the angel granted this role to Mary to name the child Jesus¹⁷. This shows that the child born of Mary biologically belongs to her alone and asserts an upper hand of the Divine in her motherhood. Thus, the Holy Spirit is the spouse of the Blessed Virgin and she is the mother of the only God’s begotten son. “Mary gave a conscious free «yes» to the human conception of the son of God”¹⁸. By her unique perfect character shown through her response to God she became an example to all people in their encounter with God¹⁹. The angel told her that she would conceive and bear a son who will fulfill the messianic prophecies. In the annunciation as a theophany²⁰ God visited Mary and entered in her heart and womb through the Holy Spirit for with God nothing is impossible²¹. Mary became God’s dwelling place, a place of encounter between man and God for God made his residence in her. Through the annunciation Mary receives her vocation of being the mother of God’s son out of her faith in God she becomes God’s companion and in turn accompanies all those who are God’s Children.

Pittenger explains that for Mary to receive such an invitation she must have been a woman of faith. “...there is no reason to doubt that from the time of her conception of Jesus, Mary was a person of faith.”²² Her role of accompanying the son of God was based on her faith in God and in his promises to humanity. We also look upon her as our companion for being a woman of faith she will help us deepen our faith in God. This will be translated into us being saved since faith is necessary for salvation.²³ Last but not the least we can see Mary being a model of faithful accompaniment in all spheres of human and spiritual aspects. An accompaniment greatly desired in our families and in the entire society may she then accompany us until we reach God’s abode. For when she said yes to God and to humanity she never looked

¹⁶ Mary was prepared by God to be the mother of her Son. He gave her the fullness of grace to enable her carry her task well. Cfr. Lk 1:28.

¹⁷ Cfr. Lk 1:31

¹⁸ Bastero, *Mary Mother of the Redeemer*, 112.

¹⁹ Paul VI, Apostolic Exhortation, *Marialis Cultus*, (Nairobi: Paulines Publications Africa 1974, No 33.

²⁰ Theophany is God’s self-Revelation and manifestation to Man. It results in vindication and right thinking among the people of God while his enemies are left confused and ashamed. See more on T. Longmann III, P. Enns (eds), *Dictionary of the Old Testament, Wisdom Poetry and Writings. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, Illinois: IVP Academic 2008, 817–820.

²¹ Cfr. Lk 1:37 With God nothing is impossible for Elizabeth though past the child bearing age has conceived. God works sometimes contrary to human wisdom for he is not limited as we are.

²² N. Pittenger, *Our Lady the Mother of Jesus*, London: SCM Press Ltd 1996, 28

²³ Cfr. Interdicasterial commission, *Catechism of the Catholic Church Revised edition*, Nairobi: Paulines Publications Africa 2011, No. 1816.

back even in her sorrowful moments. She remained faithful to the responsibility that her yes implied in the earthly life of Jesus. Her yes we can say is a yes that has endured down the ages. The same yes made to God and to fellow men faithfully expressed in word and deed is a responsibility of every believer and Mary moves in company with us to help us accomplish it. It is also a challenge to us that we are to conceive God in our mind and heart so as imbued with the Gospel message we may give birth to Christ through our words and deeds. May she thus guide us to receive the Word in docility and joy and be living witnesses to the Spirit who overshadowed her on the annunciation.

3. VISIT TO ELIZABETH (Lk 1:39–45)

When Mary visited Elizabeth various aspects of her role in the company of God and man are made explicit. Her greetings and conversation with Elizabeth exhibited what her vocation entailed. Mary obeyed the Word of God during the annunciation and now here she becomes a model of faith and charity²⁴. Elizabeth recognized Mary as the mother of her Lord. In this, Elizabeth guided by the Holy Spirit acknowledged Jesus who was in the womb of Mary to be her Lord and recognized the divine maternity that was on the shoulders of the Blessed Virgin Mary. In other words she recognized the fact that Mary brought to her, her Lord in her own house. Mary's motherhood is charged with a responsibility of taking Jesus to those in need of Him. Mary in her body and Spirit accompany Jesus as he seeks to reach out to our families and lives. In fact, Elizabeth acknowledged that Mary is a blessed woman for being chosen by God to be His mother²⁵ is a gratuitous gift²⁶. Her motherhood is special on account of the status of the one she is hosting in her womb. Through this visit Elizabeth makes us aware that Mary is truly a believer "happy is she who believed that there would be a fulfillment of the things spoken to her by the Lord"²⁷. She is blessed because of believing in God's word spoken to her; she receives her vocation in faith trusting that what the angel told her, God would accomplish it.

Today we look for her to teach us on how to believe in God's Word as she did. So for Elizabeth Mary is in total commitment to God and she totally submits herself to God as she says, "May it be done to me according to your Word"²⁸. Elizabeth would want us to know that the source of Mary's blessedness and joy is because she is a firm believer in God's promises. To be chosen by God to accompany him in visiting his people requires faith in Him and total surrender in his promises. Her joy emanates from her obedience to God. Thus Mary is a teacher to us in faithful obedience to our Lord. We need her to accompany us in responding faithfully to God's

²⁴ *Catechism of the Catholic Church*, No. 967.

²⁵ Cfr. Lk 1:42.

²⁶ Gratuitous gift as unmerited gifts that God out of his will bestowed on the Blessed Virgin Mary specifically by calling her to be the mother of God.

²⁷ Cfr. Lk 1:45.

²⁸ Cfr. Lk 1:38.

calling and in turn take Jesus to our relatives, friends and in deed to the entire humanity. Her motherhood doesn't only bring joy to her but to all those whom she meets and also on those who welcomes her or in other words those who are open to the richness of the mystery of Incarnation. This is why the child of Elizabeth leapt with joy after Mary's greeting to Elizabeth. Hence, "For Mary herself the coming of the one who would be her Lord was the culmination and fulfillment of the promises God made to Israel"²⁹. This is the point in her conversation with Elizabeth.

It's an encounter that fulfills the hope and the longing of all the Israelites. Mary taking Jesus to Elizabeth she participated in rejuvenating the heart of Elizabeth and assuring her that God is faithful to his promises. She helps Jesus in her womb to reach out to the poor ones of the Lord who have all along hoped for God's mercy represented here by the person of Elizabeth. Mary walks with Jesus to the Zechariah's home to introduce him to the young and old. Young in terms of meeting John the Baptist who was destined to be his fore runner in the womb of Elizabeth and old in reference to Elizabeth standing for all those who have been longing for the age old promises of God. The Blessed mother accompanied Jesus to the prophets here represented by John the Baptist to witness his arrival to fulfill their prophecies. Mary in this passage takes us to Jesus as well. Having been a relative to Elizabeth she wills to present her and her entire household to God. This encounter is what Elizabeth filled with the Holy Spirit recognizes that Mary has taken her to God and even the child in her womb is full of Joy. Mary is thus a special Gift to humanity from God. This gift concerns taking us to God for God is with her in a mother-child relationship. She is thus through this visitation introducing Jesus to his mission of meeting man in his life situation. Through this same encounter she requests man to accept Jesus who comes to knock on their lives with the message of redemption and fulfillment. No other great companionship can equal this, God being brought to men and men being taken to God through the tender hands of our blessed mother. She thus qualifies to be a bridge of Man to God and of God to man. This act of Mary has been interpreted to be a gesture of charity. This being the case then we infer that Mary's companionship to Jesus shows the magnitude of God's love to man. Mary's love to God and man is also made manifest for in this journey she moves for the love of God and neighbor³⁰. On herself she is charitable to Elizabeth who is pregnant and elderly.

Mary stayed with Elizabeth for three months taking care of her during her pregnancy. Mary learnt of her pregnancy from the Angel and she felt duty bound to go and offer her company at such an hour of need. Mary's company to Elizabeth was providential at such an hour of her need. Hence her action is of genuine concern to the needy down to our ages we look forward for her continuous presence in our lives. In turn she exhorts men to demonstrate total love to God by accepting the one who is in her womb. Lastly Mary is offering a lesson to us to be charitable to our needy brothers and sisters. Mary's presence in the house of Zechariah and Elizabeth calls to be present in the lives

²⁹ J.D. Chrichton, *Our Lady in the Liturgy*, Dublin: The Columba Press 1997, 10.

³⁰ Mary in her life she fulfilled the greatest commandment as taught by Jesus in Mat 22:35-40 and Mk 12:28-34 and she remained obedient in all ways. Hence she can accompany us as we seek to respond faithfully to God's commands. Mary is ever obedient to God's through word and deed.

of other people being one with them in whatever they go through. Today more than ever before, our society is in dire need for another Mary who will go in haste to the elderly, terminally ill, prisoners, marginalized and all those who are suffering in one way or another and accompany them in their hour of need. However, even as we arise to go to meet such people Mary demonstrates to us that we need to carry Jesus. On our own we may not quench their inner hunger and thirst but Christ in us will go down to the depth of their longing. We have an obligation to take Jesus to others in their life situations following this example of Mary to Elizabeth.

4. MAGNIFICAT³¹ (Lk 1:46–55)

To the words of Elizabeth, Mary responded with the magnificat. In this song of joy according to Hamel, “Mary is speaking of herself as a historical individual. She contemplates her own history and that of humanity in the light of God, the Saviour, and the almighty who does wonders with our creaturely “feebleness”³². In other words we can say she stands on the place of humanity and what she did is what every man must do in response to God’s unfailing love to humanity. In this song of praise Mary is grateful and full of praise to God for her divine motherhood is God’s favour to her. She is what she is because of God’s grace, “he has done great things for me.” What she is, is a fulfillment to God’s promises to the patriarchs of Israel she is the one carrying the long awaited promise made to our ancestors, to Abraham and his sons for ages to come. She comes out from this song as the real Israel where both the new and the old covenant are joined together and finds completion. We deduce that this is why John the Baptist as the link of the Old and the New Testament leapt with Joy. In her song she holds that God is faithful to his promises acknowledging that she is an instrument of God’s faithfulness to His people. Teaching us not to despair for God remains faithful to his people Israel.

Mary comes to us in this song of joy to be with us as we wait to receive God’s promise. She has a prominent position in God’s plan of fulfilling His promises to His faithful servants and this is the reason she is the companion of those who look upon God. Through her calling, God reaches out to all people and this is why in her song of joy, her mission is to be recognized by all people as they proclaim her to be blessed. In her song of joy Neuner explains that, “She is the lowly handmaid of the Lord who was exalted by a merciful God to conceive and give birth to the Saviour”³³. In the drama of salvation she is acting both on her personal capacity and also on behalf of the human race acting on their behalf for their reconciliation with God and they will acclaim her blessed. She is thus the Blessed woman, the Blessed Mother of the new people of God. She thus accompanies humanity in bearing witness to God’s fidelity in his promises.

³¹ Mary’s song to glorify God during her visit to the house of Elizabeth and Zechariah, it is also referred to as a canticle of Mary or as the song of Mary.

³² E. Hamel, *Justice in the Vision of the Magnificat*, in: *Dictionary of Fundamental Theology*, Middegren, Slough: The Crossroad Publishing Company 1994, 581.

³³ J. Neuner, *Mary mother of the Saviour*, Bangalore: Theological Publications India 1995, 36.

In turn she gives men the reason of waiting on God throughout their lives as she joins them in their history. She is thus worth to be chosen as the best companion to lead us to the fulfillment of promises for a new dawn. Humanity thus has Mary as their mother and in this song of joy she prophesies that all generations will call her blessed³⁴. Her blessedness is experienced as she accompanies them to receive God's blessings in their lives towards eternity. Human beings thus have recourse to her as their own mother as His holiness pope Benedict XVI tells us, "she has become the mother of believers through whom all generations and races of earth obtain blessings"³⁵. She is related to all men and women as their mother effectively being a companion to us all in our earthly pilgrimage, out of her role she will be proclaimed blessed throughout the human history.

5. NATIVITY (Lk 2:4–20)

The birth of Jesus opens a new chapter in the story of man in his relationship with God towards his redemption. It concerns the purpose of the Bible, the climax of salvation and through it we come to the climax of revelation. The letter to the Hebrews notes that Jesus "... is the reflection of God's Glory and bears the impression of God's own being"³⁶. The person who is God's true image is born by the Blessed Virgin Mary in Bethlehem at a given time in History. After she conceived Jesus on the annunciation Mary now gives birth after housing him in her womb for nine months. The close proximity of Jesus and Mary is a model of Christian calling. Mary conceived the Word and bore the Word in body and in her life. For Luke Jesus was born in Bethlehem a town linked to David so as to link her child to the David's lineage as it was prophesied from the Old Testament that a saviour would be born from David's line. Thus Mary brought Jesus in a human body in the history of Israel. "Filled with the Holy Spirit she makes the Word visible in the humility of his flesh. It is to the poor and the first representatives of the gentiles that she makes him known"³⁷. Today we look upon her to bring Jesus in our life situations.

In Luke's story of Nativity there are Angels who point to the divine presence accompanying their master who is now resting as a human baby on the arms of Mary his mother. Their presence emphasizes the miraculous birth or in other words the uniqueness of the one born. This in turn calls our attention to her who was found worth for such an extraordinary event. In other words we can see God's messengers accompanying him to his people represented here by the Virgin Mary and Joseph. Mary is thus a key witness that God comes to meet man. Mary keeps company to the infant Jesus orienting him towards being fully human. She is thus tasked with the care of the Son of the Most High God. She is expected by the Heavenly battalion

³⁴ Lk 1:48

³⁵ J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, *Mary: The Church at the Source*, trans. Adrian Walker, New York: Ignatius Press, 2005, 79

³⁶ Cfr. Heb 1:3.

³⁷ *Catechism of the Catholic Church*, No. 724 also cfr. Lk 1:15–19, Mt 2:11

to offer herself totally in the upbringing of the child she bore. The task on her shoulders is enormous and involves walking with him every day as he grows to assume his public ministry. As she accompanies him from nativity to the cross even though she is her biological mother she needs to be open to learn from Him. The company she gives to him is not to be interpreted to mean that he was lacking for He was God³⁸. And he lacked nothing though as man he was to be nurtured like any other human child. This why as we propose that we need to accompany him we are to accompany him with our eyes, mind and heart open so that He teaches us what to be human means and what is expected of us in our daily life as we look forward to our redemption.

Mary becomes necessary to us having given birth to Jesus she has what it takes to teach us how to accompany him as he works for our salvation. The presence of the shepherds during nativity is also very important. It is full of meaning and Mary brings Jesus who is the prophesied shepherd from the prophecies of the Old Testament. He comes to be the chief Shepherd and he is welcomed by the literal shepherds who here represent the poor ones who have no one to take care of them. Mary accompanies Jesus to the shepherds as one with them and as their mother instilling hope through her child. Mary accompanies Jesus on his way to the world in the human form. He will later in the Gospels be referred to as the Good Shepherd³⁹. The flock of Christ now looks upon Mary to bring her son who is their shepherd so as to fulfill their dreams. This is the task of Mary that was entrusted to her and she carried it out faithfully. By presenting the shepherds the author wants the poor ones included in the Marian responsibility as she sang in her magnificat he uplifts the lowly⁴⁰. In other words Mary brings Jesus to the shepherds to uplift them. The shepherds on the other hand come to receive the messiah as one with them. Hence the arrival of the Messiah through the nativity of the Blessed Virgin Mary is the arrival of the liberator of humanity especially the downtrodden⁴¹. Their presence at the birth of Jesus signifies the action and communication of God by respecting his transcendence⁴². The purpose of Jesus coming has been presented in the Gospel of St Luke to show that he came to save man from oppression of all that which demeans his dignity. Mary thus stands with the poor at the nativity presenting to them their liberator and on the other hand she stands with the poor ones to receive Him. Mary

³⁸ Cfr. Jn 1:1ff.

³⁹ The notion of the shepherds in the Nation of Israel was well understood. In the Old Testament this concept was used pointing to the leaders who were not responsible to the people under them and prophets gave a promise of a faithful shepherd who will come to take care of his flock responsibly. Cfr. Ez 34:1–24, Is 40:11, Mic 5:4. Ps 23 sings of a good shepherd who is understood in the New Testament perspectives to be Jesus Christ. In the New Testament Christ is understood to be the good shepherd prophesied and in fact he refers to himself as a good shepherd C/f Jn 10:11, Mt 25:31–46. See also Heb 13:20

⁴⁰ Cfr. Lk 1:52. In the Magnificat Mary talks of how God uplifts the lowly, the humble ones. Mary as a lowly servant of the Lord has been uplifted through her ministry of being the mother of God and in turn she does accompany the poor to her son so that they can be uplifted with God's benevolence.

⁴¹ Jesus outlined His mission specifically pointing out that the poor have a central position in his work. Cfr. Lk 4:16–18

⁴² R. Laurentin, *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, Ndola: Franciscan Mission Press 1983, 93.

thus plays a double role as the one who accompanies Jesus to his friends the poor ones of the Lord and as the one who together with the poor ones readily welcomes him in the human history with a joyful expectation of their redemption. This is why the event of Nativity is a joyful occasion and the Church too rejoices in her maternity. As Crichton writes, "It is the feast of the mother who brought forth the redeemer of the world. As such, she is seen to be more closely associated with him than any other human being and her relationship with him is the root and source of all her dignity, honor and grace"⁴³. The close association between Mary and Jesus becomes a model of human and divine companionship for the salvation of man and the glory of God.

More than the physical giving birth Mary was there at the manger to welcome Jesus to this world in a new way. New way in that Jesus though God had not come in the world prior to his birth in a human body. As a human baby, Jesus was warmly received in her arms and she took care of him in all the facets of human and spiritual dimensions. The nativity is always new inviting us to look on Mary as she gives birth to our saviour and as she urges us on to receive her son in our lives in faith. She brings Jesus to each one of us so that our life may be made perfect. Thus entering into communion with God in a unique way as he grows in his human form as we watch him drawing from him his divine power and benevolence. Hence Mary the blessed mother invites us to grow with her son as she brings him up. In turn she opens her arms to welcome us in her family to up bring us in faith so as to acknowledge the Lordship of her son.

6. THE PRESENTATION OF JESUS IN THE TEMPLE (Lk 2:21–51)

Mary together with Joseph her spouse in this Gospel pericope accompanied her son to the house of God. This journey was in view of fulfilling the Jewish customs of naming, circumcising⁴⁴ and presenting their firstborn in the temple⁴⁵. Mary is presented here by St Luke in company with Jesus as he comes to fulfil the Law and identify himself with the Jewish customs. Thus Mary leads him to fulfil the Law. Today Humanity look upon Mary to be their companion in fulfilling the Law of our God. She who obeyed the Word has now assumed the responsibility of taking us to the temple in order to be taught by her Son and offer us an example of fulfilling the torah⁴⁶. Those who obey God's Word have life and Mary who listened, conceived and bore the Word is in company with life itself and she exults us to imitate her. Her womb became the temple for in it the Word made flesh dwelt for nine months and she was overshadowed by the Holy Spirit. Christ now presented in the temple has taken

⁴³ J.D. Crichton, *Our Lady in the Liturgy...*, *op.cit.*, 27.

⁴⁴ *Catechism of the Catholic Church*, No. 527 where circumcision is understood to be a sign of God's people from the Abrahamic lineage where Christ is now inserted as one of them.

⁴⁵ Cfr. Lk 2:21–23.

⁴⁶ The term torah is used to refer to the first five books in the Old Testament. These books are taken to be authoritative by three religions that is Muslims, Jews and Christians. They are attributed to Moses. For the Jews these books gave them law which was life so for them torah is life.

possession of his Father's house. Being the work of his hands He comes calling us brought by Mary to take possession of our hearts which are the dwelling place of the Spirit of God⁴⁷. Hence we look upon her that she may accompany us till we reach Heaven the home of the redeemed.

Simeon was happy to see the saviour in the hands of Mary. Mary brought joy to many people by taking her son in their lives. Mary accompanied Jesus as he was inserted in the history of Israel. He would fulfil his mission through suffering and Mary would participate in equal measure in the suffering of her son. She suffered with him accompanied him in his agony. May she accompany us in our sufferings and teach us to accept our lot faithfully to Christ. Mary understands well the human suffering for as prophesied by Simeon⁴⁸ she suffered in her life in the pursuit of fulfilling God's will in her life. After the birth of Jesus His parents followed the Jewish customs of naming, circumcising and presenting their first born in the temple⁴⁹. In these events Luke presents Mary playing her role as required. These events presented the child in the customs of His Jewish heritage and similarly according him all the rights and privileges that are proper to Jewish first born sons in accordance with the law of the first born⁵⁰. In the presentation of Jesus in the temple⁵¹ the remarks of Simeon exhibits to us Marian relevance of this event. First of all, guided by the Holy Spirit we discern that the baby presented is the long awaited Messiah for all Israel. The climax of salvation points to the universalism of Christ's mission. The suffering of Mary is foretold by Simeon⁵². As a mother she was closely united in all what pertains to the joys and sorrows of her child. She accompanied her son in all his daily struggles and through her presence in the life of her son she tasted his pain in line with the prophecy of Simeon. The council fathers aware of this fact taught that our blessed mother shared in the suffering of her Son during his passion⁵³. He would be rejected since His mission is the one of challenging the status quo, she in turn will suffer as she experiences the pains and rejections of her only son.

The finding of the child Jesus in the temple after looking for him anxiously for three months brings out the parental role of Mary and Joseph clearly breaks the silence on the hidden life of the boy Jesus⁵⁴. St Luke tells us that, "When the days of the feast were over and they set off home, the boy Jesus stayed behind in Jerusalem without his parents knowing it"⁵⁵. As a mother the loss of her only son must have brought to her inexpressible pain and made her restless. She was concerned about the safety of Jesus. She wanted Jesus to experience motherly care and love which any genuine company would offer. On finding Him in the temple Jesus makes it

⁴⁷ Our bodies are the temples of the Holy Spirit cfr. 1 Cor 6:19.

⁴⁸ Cfr. Lk 2:35.

⁴⁹ Cfr. Lk 2:21-23.

⁵⁰ Cfr. Ex 13:1, 11-16.

⁵¹ Cfr. Lk 2:26.

⁵² Cfr. Lk 2:35.

⁵³ Cfr. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on the church *Lumen Gentium* 1964, AAS 52 (1965). No 58 and 61.

⁵⁴ Cfr. Catechism of the Catholic Church No. 533-534.

⁵⁵ Cfr. Lk 2:48.

aware that his place is in his Father's house. Mary having brought Jesus up now He has to unfold his mission to her and the entire community in Jerusalem. Hence we deduce that the company that Mary gave to Jesus was to lead him in doing His Heavenly Father's will. As she continues accompanying Christians today she desires to lead us in doing God's will for it is in God's will that we will find everlasting joy which will reach climax in Heaven. His place is in his father's house this is where he comes to lead us to and Mary is part of this mission of her Son. He wanted to be in relation with his father to commune with him. We thus look forward to her company as we seek those who are lost sin, addiction of every kind contrary to doing God's will. In turn we should feel her company as she accompanies the refugees and the sick as she stands restless in looking for her sons and daughters who are lost in the world.

From this episode Mary continues to learn from her son for she is his daughter even though his mother biologically. As she accompanied her son in his sorrows she accompanies humanity today in the struggles of life. Having experienced the pain of suffering in her life and in the sufferings of her own son Mary is one with those who suffer in one way or the other. As Nwaigbo captures it clearly, "the significance of the sufferings of Mary which are linked with the sufferings of the masses, who were made poor through social and political agencies: as manifested in the exploitation of the common people, underpayment of wages, denial of justice in the court of laws, wars, terrorism and incessant military coups"⁵⁶. Thus Mary is a worth companion leading man in his sufferings to Christ for salvation. Her company also instills hope to all those who have been subjected to various sufferings and all those who are childless, widows, widowers, and orphans.

7. THE PRAYING CHURCH (Acts 1:13–14)

Mary is mentioned the last time in the works of St Luke the evangelist as a member of the first Christian community after the ascension of Jesus. We encounter Mary in the company of the followers of Jesus at the upper room in prayer awaiting the promise⁵⁷. Her presence in this community shows the continuation of her ministry after the ascension of Jesus. The council fathers in the Vatican two reading from this script understood her to be a preeminent member in the church. She is one with those awaiting the promise and as a disciple of her son being in company with those who believe in him⁵⁸. Her role here is to accompany the young church as she prepares to receive the promise and begin the mission of evangelizing the entire world in obedience to the mandate of Christ.

⁵⁶ F. Nwaigbo, *Mary Mother of the African Church. A Theological Inculturation of Mariology*, New York: Peter Lang Gimbit, 2001, 141.

⁵⁷ Jn 14:15–17 The promise here referring to the Holy Spirit as promised by Jesus to his disciples. The disciples together with other followers of Christ including His mother were in prayer immediately after his ascension awaiting Holy Spirit Cfr. Acts 1:14

⁵⁸ Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, No. 53.

With the young church she takes on her role as an intercessor and one in the mystical body of her son. The blessed mother having been overshadowed by the Spirit at the annunciation she prays that the followers of her Son may receive the same Spirit for the continuation of his mission. “She who at the start of redemption gave us her son, now by her most powerful intercession obtained for the new born church the prodigious Pentecostal outpouring of the spirit of the divine redeemer who had already been given on the cross”⁵⁹. Together with other disciples received the spirit for the post earthly life of Jesus’ mission of them as the church. Was accompanying them teaching them on how to receive and spend the outpouring of the spirit as a teacher and as a student of the church. That guided by the Holy Spirit they may discern God’s will and ways which are proper to the mission of the new born church. As she accompanied Jesus in his earthly life now she accompanies his body the Church through her presence, prayers and her maternal care.

In this book of Acts of the Apostles the community of the followers of Jesus gathers together to wait for His promise after he ascended into heaven. Mary and other women join them in prayer⁶⁰. “So at the outset Luke emphasizes that the disciples spent the time of waiting for the spirit in an attitude of continuous and united prayer... the family of Jesus were thus among those who became part of the Church”⁶¹. Our blessed mother Mary is part of a praying church⁶². Mary Journeys with her son’s disciples for she herself is the first disciple and along her upbringing of her son she became aware that her call is part of her son’s mission. She becomes part of the early community of believers (church). Her presence encourages and motivates the disciples for they are in turn by implication her sons having been the brethren of our Lord. She is at the centre of this new community, “as the mother, sister, colleague, disciple and teacher of a movement organized by her son Jesus”⁶³. She is thus a prominent member in the community of believers, as a woman of hope having believed and hoped in God’s promises.⁶⁴ Mary was given a role to play in the founding of the Church of Christ. The best way to play this role is by availing herself in this community and journeying with them in faith. This role emanates from the fact that having conceived the Word she has every reason to be an example to others who have been called by Jesus to follow him. This is the source of her joy. “Her beatitude must be based on the fact that she has heard, believed obeyed, kept and pondered the word and continued to do it (Acts 1:14)”⁶⁵.

This community was seriously in prayer waiting for the coming of the Holy Spirit. Mary is part of those who pray and are faithfully waiting the eschatological

⁵⁹ Pius XII, Encyclical, *Mystici Corporis*, 29th June 1943, w2.vatican.va/content/pius.../hf-p-xii-enc.29061943mystici-corporis-christi.html (Accessed: 28.12.2018).

⁶⁰ Cfr. Acts 1:14.

⁶¹ I.H. Marshall, *Tyndale New Testament Commentaries; Acts*, Leicester, England: Inter Varsity Press 1980, 62.

⁶² A note from the African Bible on Acts 1:14.

⁶³ I. Gebara, C. Maria, *Mary Mother of God, Mother of the Poor*, New York: Orbis Books, 1989, 77.

⁶⁴ Benedict XVI, Encyclical letter, *Spe Salvi Facti Sumus* [In Hope We Were Saved], Nairobi Paulines Publications Africa, 2007, No 50.

⁶⁵ E.R Brown, et al (eds.), *Mary in the New Testament...*, *op.cit.*, 172.

promise. "Mary is in the midst of those who pray and wait."⁶⁶ This scene shows Mary assuming her role as the mother of the Church just as she was close to Christ now she is close to His body the Church. For she had all along given herself totally to Christ and His works. Mary continued her maternal role with the early disciples of the resurrected Lord. She accompanies them in prayer as she was accompanying Jesus in his mission now she must accompany those to whom Jesus' mission is now entrusted. This is how she continues her mission after the ascension of Jesus. She continues to pray encourage and console the nascent church which needed a strong figure of hope and encouragement.

Mary joins the disciples to pray with them and for them she was a disciple herself and as such she needs the grace of sustenance in her ministry and she in turn understood her role in praying for the church and being together in solidarity at their fears and anxiety. May she accompany us as we seek Jesus in the prayer of the Church. Perseverance in Prayer with Mary at the heart of the praying community is a virtue that she has to teach the disciples of her son. She is thus accompanying each one of us as St John Paul II noted, "More Importantly still, Mary continues to cooperate with a maternal love in the birth and development of all of us, the brothers and sisters of her first born son"⁶⁷. Amazingly Mary plays this role even to our contemporary church. May she continue to be with us in prayer through our mission until her son comes again to takes us home.

8. CONCLUSION

Mary as presented by St Luke is an important figure in the history of salvation. Her role as a faithful companion to Jesus and to his believers is still relevant today. We see in her her total sacrifice for other people and her presence in their lives accompanying them in totality of their lives. With her on our side is a sure guarantee of victory against the allurements of this world which disorients us from listening and doing God's will in our lives. In turn we are invited to become another Mary in our communities so as to be source of encouragement to all those who are awaiting the fulfillment of God's promise in their lives. With Mary may we walk with her side by side in our pilgrimage always ready to learn from her heroic virtues in obedience to God's Word. We look forward for another Mary to come up from our communities and offer her consolations through her faithful accompaniment to all people in their respective communities.

Her companionship is based on the mystery of Incarnation which is not gender based hence both men and women regardless of their gender can be and are invited to be another Mary in our contemporary world. In Luke-acts a ground for Mary's theology and relevance down to our times has been demonstrated. We now walk with her as she looks forward to the fulfillment of her son's mission all over the world. In conclusion we pray with pope emeritus, Benedict XVI, "Holy Mary mother of

⁶⁶ J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Mary: The Church at the Source...*, *op.cit.*, 74.

⁶⁷ John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris Mater*, No. 6

God, our mother, teach us to believe, to hope to love with you. Show us the way to his kingdom! Star of the sea, shine upon us and guide us on our way!"⁶⁸.

BIBLIOGRAPHY

- Bastero J., *Mary mother of the Redeemer*, Dublin: Four Court Press 2011.
- Bigotto G., *Mary the mother of Jesus; Exegesis and Spirituality*, Nairobi: Paulines Publications Africa 2000.
- Brown E.R. et al eds., *Mary in the New Testament*, New York: Paulist Press 1978.
- Buono A., *The greatest Marian Titles. Their meaning and usage*, New York: St Pauls Publishers 2008.
- Chrichton, J.D., *Our Lady in the Liturgy*, Dublin: The Columba Press 1997.
- Gebara I., Maria C., *Mary Mother of God, Mother of the Poor*, New York: Orbis Books 1989.
- Hamel E., *Justice in the Vision of the Magnificat*, in: *Dictionary of Fundamental Theology*, Middlegreen, Slough: The Crossroad Publishing Company 1994.
- Harvey A. Van, *A Handbook of Theological Terms. Their Meaning and Background Exposed in over 300 articles*, New York: The Macmillan Company 1966.
- Longmann III T., Enns P. (eds), *Dictionary of the Old Testament, Wisdom Poetry and Writings. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, Illinois: IVP Academic 2008.
- Marshall I.H., *Tyndale New Testament Commentaries: Acts*, Leicester, England: Inter Varsity Press 1980.
- Neuner, J., *Mary mother of the Saviour*, Bangalore: Theological Publications India 1995.
- Nwaigbo F., *Mary Mother of the African Church; A Theological Inculturation of Mariology*, New York: Peter Lang Gimbit 2001.
- Pitenger N., *Our Lady the Mother of Jesus*, London: SCM Press Ltd 1996.
- Quasten J., *Patrology*, Vol. III: *The Golden Age of Greek Patristics Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Notre Dame: Ave Maria Press 2005.
- Ratzinger J., Balthasar H.U. von, *Mary: The Church at the Source*, transl. by Adrian Walker, New York Ignatius Press 2005.
- Laurentin R., *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, Ndola: Franciscan Mission Press 1983.
- Sheen F., *The World's First Love*, San Francisco: Ignatius Press 2010.

BŁOGOSŁAWIONA DZIEWICA MARYJA – WIERNY TOWARZYSZ CZŁOWIEKA KU BOGU. ŁUKASZOWA PERSPEKTYWA MARYJNA

Streszczenie

Z jednej strony osoba Błogosławionej Dziewicy Maryi dla wiernych chrześcijan, jeśli chodzi o wiarę, była w całej tradycji chrześcijańskiej źródłem inspiracji. Z drugiej strony zaś stała się źródłem kontrowersji pomiędzy katolikami i protestantami. Liczne encykliki papieskie, adhortacje apostołskie, dokumenty soborowe i posoborowe odnoszą się do Maryi Matki ze względu na Jej bliskość wobec Syna – Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela. Współczesny człowiek rozgląda się za osobą, która będzie zarówno wierna, jak i godna zaufania, by towarzyszyć mu w życiu ziemskim, a także może zapewnić go w odniesieniu do wiecznej radości. Badając rolę Maryi w pismach świętego Łukasza w Nowym Testamencie, widzimy Maryję jako tę, która wpisuje się w to pragnienie współczesnego człowieka.

⁶⁸ Benedict XVI, Encyclical letter, *Spe Salvi Facti Sumus*, No 50.

Wielu ludzi nie rozumie owego znaczenia Maryi jako wiernego towarzysza człowieka w jego drodze ku Bogu. Być może jest to spowodowane nieporozumieniem co do pozycji Maryi w historii zbawienia. Pismo Święte NT, w *Dziejach Apostolskich*, w narracji o niemowlęctwie Kościoła neofitów czyni z towarzyszenia Maryi drogę wiary dla uczniów Jezusa. W artykule prezentujemy syntetycznie owo towarzystwo Błogosławionej Dziewicy Maryi w odniesieniu do Słowa Bożego, gdy przyzywamy Jej towarzystwa dzisiaj chrześcijanom w ich pielgrzymce do ziemi obiecanej.

Słowa kluczowe: Błogosławiona Dziewica Maryja, towarzyszenie na drodze wiary, Łukaszowa perspektywa maryjna

BLESSED VIRGIN MARY – FAITHFUL COMPANION TO GOD AND MAN. LUCAN MARIAN PERSPECTIVE

Summary

The person of Blessed Virgin Mary among Christians on one hand has been throughout Christian tradition a source of inspiration as far as the Christian faith is concerned. On the other hand it has been a source of controversy between Catholics and Protestants. Many papal Encyclicals, Apostolic exhortations, conciliar and post conciliar documents have all made reference to our blessed mother due to her close proximity to her son our Lord Jesus Christ. The modern man today looks forward for a person who is both faithful and trustworthy to accompany him or her in the earthly life and offer an assurance of everlasting joy. Examining the role of Mary in the writings of St Luke in the New Testament we see Mary as the one who fits in this desire of the modern man. However many people today do not understand Mary to be a faithful companion, perhaps this is due to the misunderstanding of Mary's position in the Salvation History. Moreover the Sacred Scriptures from the infancy narratives to the neophyte church in Acts of the Apostles Mary makes a journey of faith with Jesus and his disciples. Thus in this article we examine briefly the companionship of the blessed Mary to the Word of God as we invoke her companionship to our Christians today on their pilgrimage to the Promised Land.

Key words: Blessed Virgin Mary, companionship on the way of faith, The Lucan Marian perspective

Nota o Autorze

Zachary N. KABATHA – prezbiter archidiecezji Nyeri (Kenia). Otrzymał licencjat z teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Afryki Wschodniej (2017). Obecnie jest doktorantem na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Przygotowuje rozprawę z teologii dogmatycznej.

Kontakt e-mail: zakkabatha@gmail.com

KS. ZYGMUNT NAGEL

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Opolski

OTCHŁAŃ W IKONIE ANALIZA TYPU IKONOGRAFICZNEGO ZSTĄPIENIA DO OTCHŁANI

Słowa kluczowe: Ikona, zstąpienie do otchłani, szeol, krzyż, szatan, sprawiedliwi, zwycięstwo, prarodzice

1. Wprowadzenie. 2. Biblijne rozumienie szeolu. 3. Chrystusowe zwycięstwo uobecnione w ikonie. 4. Ikonografia otchłani w aspekcie egzystencjalno-dynamicznym. 5. Wpływ literatury apokryficznej. 6. Inne typy ikonograficzne o otchłani. 7. Podsumowanie

WPROWADZENIE

Malarstwo zachodnie najczęściej przedstawia Zbawiciela obok pustego grobu z chorągwią na krzyżu, często obok śpiących strażników. Niestety Ewangelia nie udziela precyzyjnych odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób dokonało się zmartwychwstanie, stąd ikonografia chrześcijańskiego wschodu do wyrażenia tej prawdy sięga do bogatej symboliki ikony, bazując głównie na tekstach Starego Testamentu i literaturze apokryficznej. Poza sceną pustego grobu, obecną chociażby w typie ikonograficznym zwanym *Mirofory*, zagadnienie otchłani odnajdujemy w kilku innych typach ikonograficznych. Niniejszy artykuł najwięcej uwagi poświęci typowi ikonograficznemu *Zstąpienia do Otchłani*¹, który w sposób przejrzysty i wyczerpujący uobecnia zbawcze wydarzenie, które się tam dokonało².

¹ Autor artykułu częściej będzie się posługiwał nomenklaturą ikony *Zstąpienia do Otchłani*, aniżeli określeniem typu ikonograficznego uobecniającego zbawcze wydarzenie zstąpienia Chrystusa do otchłani. W rzeczywistości autorowi w obu pojęciach chodzi o tożsamo zagadnienie.

² Kolejnym typem ikonograficznym jest ikona Misterium Paschalnego, która stanowi jeszcze bardziej rozbudowane ikonograficznie misterium paschy Chrystusa. Ikona ta podejmuje jednocześnie tematykę Chrystusowego zstąpienia do otchłani oraz w scenie znajdującej się powyżej, również Chrystusa wychodzącego z grobu. Por. M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. z fr. H. Paprocki, Białystok 2001, 95, 100–101

Celem artykułu jest zinterpretowanie otchłani w wymiarze biblijnym, ale również z uwagi na teologię ikony, także w wymiarze antropologicznym, tzn. dotyczącym ludzkiej egzystencji na poziomie psychicznym, fizycznym i duchowym. Dzięki takiemu podejściu, możemy to zagadnienie rozumieć kompleksowo. Ukazanie tych dwóch podstawowych wymiarów w ikonie *Zstąpienia do Otchłani* nie należy do zadań łatwych, chociażby ze względu na wielość szkół ikonograficznych podejmujących tę tematykę i bogatą symbolikę interesującego nas tematu. Zagadnienie jest godne uwagi ze względu na uobecnione w niej wydarzenie zbawcze, tj. ostateczne zwycięstwo, którego dokonał Jezus Chrystus w otchłani, pokonując szatana wraz z jego zbuntowanymi aniołami. Zwycięski Król, wyciągając dłoń najpierw do naszych prarodziców, a następnie wszystkich sprawiedliwych Starego Testamentu, daje nadzieję na niebo wszystkim ludziom, którzy w ciągu życia ziemskiego postępują zgodnie z Bożym prawem.

2. BIBLIJNE ROZUMIENIE SZEOLU

Na oznaczenie stanu i miejsca ludzi po śmierci znajdujemy wiele określeń w zależności od kultury³. W terminologii biblijnej funkcjonuje hebrajskie pojęcie „szeolu”, natomiast w kulturze hellenistycznej mówi się o „hadesie” (gr. *hades*). Termin ten w tłumaczeniu na język łaciński brzmi *infernus*, *inferus* (miejsce niższe w odróżnieniu od wyższego, niebieskiego). W języku polskim funkcjonuje pojęcie „piekło”, „piekła” lub „otchłań”⁴. Polski termin „piekło” pochodzi od staropolskiego „piekła” rozumianego jako „smoła”, oraz „piec”, „pieczara” (loch podziemny), „piecza” (troska, smutna sytuacja)⁵.

Stary Testament posługuje się pojęciem szeolu, który stanowi dominium wszelkiej negacji. Jest triumfem mocy chaosu nad życiem i porządkiem (kosmosem). Szczególną cechą tego stanu jest brak jakiegokolwiek więzi z Bogiem i ludźmi⁶. Dramatem szeolu jest również to, że jest on rozumiany jako podziemie, z którego nie można się wydostać. Wyobrażano go sobie również jako dom, więzienie opatrzone bramami (Hi 38, 17; Iz 38, 10; Mdr 16, 13) i zasuwami (Hi 17, 16; Jon 2, 7)⁷. Księga Hioba podkreśla, że z szeolu nie ma wyjścia: „Podobnie jak chmura, która przechodzi i znika, kto zstępuje do Szeolu, więcej nie wraca” (Hi 7, 9).

Śmierć nie jest unicestwieniem człowieka, ponieważ w szeolu człowiek trwa nadal, tylko jakby w uśpieniu, pozbawiony wszelkich radości, cierpi w odaleniu od Boga i bliskich (Ps 6, 6; 13, 4; 88, 6; Iz 14, 9 nn.; Hi 3, 13–19; 17,

³ Celowo mówimy tutaj o stanie, żeby nie ograniczyć rozumienia otchłani wyłącznie do określonego miejsca. Między innymi dlatego w dalszej części artykułu będziemy się posługiwali głównie pojęciem otchłani, a nie szeolu. Dzięki takim założeniom, bogata symbolika ikony nabiera szerszego znaczenia egzystencjalnego.

⁴ A. Nossol, *Zstąpił do piekieł*, Ateneum Kapłańskie 98 (1982), z. 2 (439), 170–171.

⁵ Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, 906.

⁶ Zob. M. Czajkowski, *Między kenozą a wywyższeniem*, *Communio* 25 (1985), nr 1, 84.

⁷ J.S. Synowiec, *Mędrzy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997, 105–106, 150.

14–16)⁸. Pismo Święte określa ten stan jako brak wszelkiej działalności i poznania, wręcz zupełną i beznadziejną bezczynność. Mieszkańców szeolu nazywano „istotami bezsilnymi”, ponieważ pozostawały one w całkowitej inercji, tj. poza możliwością jakiegokolwiek działania⁹. Nie dziwi nas zatem fakt, że w ikonie *Zstąpienia do Otchłani* Adam w swej bezsilności wyciąga rękę w modlitewnym geście, oczekując pomocy Zbawiciela. Podobnie Ewa podnosi nieśmiało ręce przykryte połową płaszcza, jakby czuła się niegodna dotyku Chrystusa¹⁰. Zauważamy ponadto, że w przedstawieniach ikonograficznych Jezus chwyta Adama (czasami drugą ręką Ewę) w taki sposób jakby badał mu puls, co z pewnością obrazuje stan ludzi przebywających w szeolu, którzy są niemal pozbawienie życia. Tak rozumianą bezsilność ludzi przebywających w stanie szeolu, dobrze ukazuje ikona mistrza Dionizego¹¹. Sytuacja niemalże całkowitego braku życia, jednak wcale nie wyklucza braku Bożej obecności, o czym świadczy następujący tekst: „Gdzie odejdę daleko od Twojego Ducha? Gdzie ucieknę od Twego oblicza? Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w szeolu położę” (Ps 139, 7–8; por. Am 9, 2–3)¹². Widzimy, choćby na przykładzie wyżej omawianej ikony, że Jezus Chrystus zstępujący do otchłani, staje się spełnieniem powyższych tekstów biblijnych.

Żeby dobrze zrozumieć dramat szeolu, należy pamiętać, że Bóg nie jest twórcą śmierci (zob. Mdr 1, 13). Zamysłem Boga było powołanie człowieka do nieśmiertelności – śmierć natomiast przyszła na świat wskutek zawiści diabła (Mdr 2, 23)¹³. Zauważamy, że diabeł w ikonie *Zstąpienia do Otchłani* (o ile w ogóle jest ukazywany) przedstawiany jest już jako jedyny więzień otchłani¹⁴. Najczęściej jest skrepowany sznurami i łań-



Wyciągnięte dłonie prarodzców ujęte przez Chrystusa wyrażają bezsilność ludzi znajdujących się w szeolu.

Fragment ikony *Zstąpienia do Otchłani*
mistrza Dionizego

⁸ Zob. F. Szulc, *Pierwotne znaczenie nauki o zstąpieniu Chrystusa do otchłani w świetle analizy historyczno-teologicznej i hermeneutycznej*, *Communio* 25 (1985), nr 1, 52.

⁹ Por. Z.J. Kijas, *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków 2004, 233.

¹⁰ Por. M. Quenot, *Ikona okno ku wieczności*, tłum. z fr. H. Paprocki, Białystok 2007, 120.

¹¹ Zob. B.H. Лазарев, *Русская иконопись от истоков до начала XVI века*, 124–125.

¹² Por. L. Balter, *Zstąpienie do piekieł jako rzeczywistość zbawcza*, *Communio* 25 (1985), nr 1, 84.

¹³ Zob. F. Szulc, art.cyt., 52.

¹⁴ Czasem przedstawiany jest z demonami, jak np. w ikonie mistrza Dionizego. Zob. B.H. Лазарев, dz.cyt., 1983, 128.

cuchami, jak zostało to ukazane na współczesnej ikonie greckiej¹⁵. Z czasem w literaturze biblijnej zaczęło się rodzić przekonanie o możliwej nagrodzie lub karze, jaka spotka ludzi w zaświatach po śmierci (por. Ps 112, 1–2). Dużo czasu musiało upłynąć zanim wiara w nagrodę i karę po śmierci spotkała się z powszechnym zrozumieniem. Dopiero od VI wieku przed Chrystusem mówi się o Bożej sprawiedliwości i Jego odpłacie za grzeszne życie. Szeol zaczyna się stawać miejscem, w którym sprawiedliwi zostają oddzieleni od złoczyńców, dlatego nie jest on już rozumiany jako jedno miejsce¹⁶, ale jako podzielony na różne miejsca¹⁷. Podział szeolu na miejsca dla sprawiedliwych i grzeszników jest wynikiem wpływu greckiego i hellenistycznego. Odtąd wyróżniano w nim dwa oddzielne pomieszczenia: jedno dla sprawiedliwych, którzy cieszą się wieczną nagrodą i szczęściem („łono Abrahama”) oraz drugie dla niesprawiedliwych¹⁸. Warto dodać, że ikona Chrystusowego Zstąpienia do Otchłani ukazuje otchłań jedynie jako miejsce, w którym znajdowali się sprawiedliwi sprzed narodzenia Chrystusa. Oczekiwali oni na powrót do świata żyjących¹⁹. Z biegiem czasu rozpowszechniło się przekonanie, że tylko sprawiedliwi dostąpią zmartwychwstania, podczas gdy grzesznicy nadal pozostaną w szeolu. Stąd w chrześcijaństwie „miejsce sprawiedliwych” jest rozumiane jako niebo, natomiast „Gehenna” jest utożsamiana z piekłem²⁰.

¹⁵ Zob. J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, Warszawa 2007, 60.

¹⁶ Etiopska Księga Henocha (ok. 150 roku przed Chrystusem) przynosi w rozdziale 22 opis miejsca pobytu duchów czy dusz zmarłych. Obaz Szeolu, pojmowanego niegdyś ogólnikowo jako miejsce egzystencji cieni, staje się tu zróżnicowany. Szeol zostaje ściślej umiejscowiony: świat, w którym przebywają umarli do dnia sądu ostatecznego, nie kryje się już gdzieś we wnętrzu ziemi, lecz leży na zachodzie, pośród gór krainy zachodzącego słońca, obejmując cztery różne miejsca – pieczary. Sprawiedliwi są już oddzieleni od grzeszników. Ci ostatni oczekują sądu pogrążeni w ciemnościach, podczas gdy sprawiedliwi – wśród których szczególnie miejsca zajmują męczennicy – przebywają w światłości, zgromadzeni wokół życiodajnego źródła wody. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 2000, 116–117.

¹⁷ Zob. Z.J. Kijas, dz.cyt., 233.

¹⁸ To drugie miejsce rozumiane było jako miejsce kary – „Gehenna” (por. Mk 9, 44, 47; Łk 16, 19–31). „Gehenna” to zgrecyzowana forma hebrajskiego „Gehinnom” – Wąwóz Synów Hinnoma, Dolina Jęku lub Dolina Hinnom – dolina położona na południowy wschód od Jerozolimy, gdzie kiedyś oddawano kult Molochowi. Oddawano mu cześć przez palenie własnych dzieci (por. 2 Krn 28, 3; 33, 6; 2 Krl 23, 10; Jr 7, 32). Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, 906.

¹⁹ Zob. K. Klauza, *Ikona Zstąpienia do piekiel*, Warszawa 2001, 6.

²⁰ Zob. C.S. Bartnik, dz.cyt., 906. Polski przekład ekumeniczny Nowego Testamentu (Warszawa 2001) zamiast terminu „piekło” stosuje termin „Gehenna”, „Otchłań”, „Tartar”. Por. tamże, 906, 907. Por. Z.J. Kijas, dz.cyt., 233. Nowy Testament mówi o Gehennie, że została stworzona przed światem jako otchłań wiecznego ognia: „[...] idźcie precz ode Mnie przekłęci w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom” (Mt 25, 41; por. Mt 25, 23, 15, 33). Do tej otchłani zostanie strącony również szatan z pomocnikami (Ap 20, 10.14n). Ewangelie mówią bardzo wyraźnie i obrazowo o nieszczęśliwości potępionych i o ciężkości kar, a więc o piecu ognistym (Mt 9, 42.50), o pogrążeniu w mękach otchłani (Łk 16, 19–31), o miejscu męki (Łk 16, 28), płomieniach (Łk 16, 24), o ciemnościach zewnętrznych poza Bogiem i królestwem (Mt 8, 12; 22; 13), o płaczu i zgrzytaniu zębami (Łk 13, 28–29), o robaku, który nie umiera (Mk 9, 48), o męce wiecznej (Mt 25, 46) itd. W innych pismach Nowego Testamentu piekło jest rozumiane jako otchłań, czeluść (Ap 9, 1 nn.; 11, 7; 20, 1–2), tartar (2 P 2, 4), miejsce kary Antychrysta, demonów i upadłych (Ap 11, 7; 17; 8), księga antyzycia i śmierci, wieczna śmierć duchowa (Ap 21, 12 nn.), „jezioro ogniste gorejące siarką” (Ap 19, 20; 20, 9). Por. tamże, 908.

3. CHRYSZTUSOWE ZWYCIĘSTWO UOBECNIONE W IKONIE

Ikonografia Zstąpienia Chrystusa do Otchłani ukształtowała się w VII–VIII w. na terenie Syrii lub Palestyny, skąd pochodzą najstarsze zachowane ikony tego tematu. Ostateczna treść ikony pochodzi z XI–XII stulecia²¹.

Pomimo wielości szkół ikonograficznych, które podejmują prawdę o zstąpieniu Chrystusa do otchłani, zauważamy, że każda z nich stara się ukazać prawdę o zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią i szatanem. Wspólnym motywem ikon uobecniających zstąpienie Chrystusa do otchłani, jest motyw pieczęci, które przypominają skrzyżowane i wyważone z zawiasów wrota. Wizualnie zamykają one piekło, w którym spoczywa obezwładniony książę ciemności²².

W ikonie *Zstąpienia do Otchłani* jej bramy, które były zamknięte na kłódki, zostały gwałtownie rozbite przez zwycięstwo Jezusa Chrystusa na drzewie krzyża²³. G. Krug w sposób bardzo metaforyczny opisuje przezwyciężenie śmierci, porównując Chrystusa do rycerza: „W lewej ręce Zbawiciel trzyma krzyż, który jest tutaj orężem zwycięstwa nad śmiercią, niczym kopia w ręku rycerza”²⁴. Myśl G. Kruga kontynuuje J. Charkiewicz, wskazując na krzyż jako oręż zwycięstwa nad mocami piekielnymi i śmiercią²⁵.

Scenę zwycięstwa Zbawiciela nad upersonifikowaną śmiercią możemy zobaczyć m.in. na fresku z XI w. ukazującym zstąpienie Chrystusa do otchłani. Zbawiciel depcze bezpośrednio szatana, którego dodatkowo obezwładnia uderzeniem krzyża. Z kolei skrzyżowane pieczęcie otchłani znajdują się tuż obok, na czarnym tle otchłani²⁶.

Postać szatana często przedstawiana jest jako czarna sylwetka, zwyciężona i spoczywająca w otchłani pod skrzydłami bramy. Jej ręce oraz nogi są związane i przymocowane do szyi. Postać ta często jest ukazywana z dwoma obliczami wyrażającymi brak integralności²⁷. Tę prawdę dobrze oddaje bizantyjska ikona z połowy XV w., choć szatan nie jest na niej w żaden sposób związany²⁸.

W typie ikonograficznym ukazującym Misterium Paschalne diabeł namalowany jest w kolorze brązowym. Można zauważyć, że broni swego ciała skrzydłem bramy padającej pod ciosem pierwszego anioła, który chwycił go za włosy i uderza krzyżem. Demony są odpierane przez aniołów we wnętrzu infernalnego monstrum, które wypłuka swych więźniów. Umieszczony na brzegu tej ikony komentarz (co było wtedy rozpowszechnionym zwyczajem) precyzuje to wydarzenie w następujący sposób: „Moce niebieskie zstąpiły do Hadesu i zgarnęły

²¹ Niektórzy badacze uważają, że ikona *Zstąpienia do Otchłani* ma swój początek już w V–VI w. Zob. J. Charkiewicz, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, Warszawa 2007, 55–56.

²² Zob. M. Bielawski, *Blask ikon*, Kraków 2005, 96.

²³ Zob. M. Quenot, dz.cyt., 86.

²⁴ G. Krug, *Myśli o ikonie*, tłum. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991, 84.

²⁵ Czasem zamiast krzyża w dłoni Zbawiciela może się znajdować zwinięty zwój, który podobnie jak krzyż symbolizuje zwycięstwo. Zob. J. Charkiewicz, dz.cyt., 57.

²⁶ Zob. M. Quenot, *Zmartwychwstanie...*, 73.

²⁷ Zob. tamże, 87.

²⁸ Zob. K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., 184. Skrępowaną postać szatana ukazaliśmy już w pierwszym paragrafie niniejszego rozdziału opisując otchłani.

diabła wraz z całą jego potęgą, rzucając ją do jaskini wiecznej kary”²⁹. Ten tekst przywołuje nam fragment Apokalipsy:

Potem ujrzałem anioła zstępującego z nieba, który miał klucz do Czułości i wielki łańcuch w ręce. I pochwycił Smoka, Węża starodawnego, którym jest diabeł i szatan i związał go na tysiąc lat. I wtrącił go do Czułości, i zamknął, i pieczęć nad nim położył, by już nie zwodził narodów [...] (Ap 20, 1–3).

W swoim przewodniku dla ikonografów Dionizy z Furny w następujący sposób opisuje zwycięstwo dokonane w otchłani mocą Chrystusa:

Otchłań jako ciemna grota pod górami. Świetliści aniołowie wiążą Belzebuba, władcę ciemności; chwytają demony i łańcuchami ścigają inne zastępy. Nadzy i skuci, liczni ludzie podnoszą swój wzrok. Wielka ilość rozbitych zamków. Bramy otchłani są obalone, a Chrystus depcze je swoimi nogami³⁰.

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób prorok Izajasz opisuje zwycięstwo, jakiego dokonał Chrystus w otchłani. Nazywa Jezusa Chrystusa „Królem chwały”, „dzielnym Panem” i „potężnym w boju”. Przypisuje mu tym samym cechy wojownika, który przekracza bramy otchłani:

Bramy, podnieście swe szczyty
i unieście się, prastare podwoje,
aby mógł wkroczyć Król chwały?
Któż jest tym Królem chwały?
Pan dzielny i potężny,
Pan potężny w boju (Ps 24, 7–8)

Święty Hipolit Rzymski (początek III w.) opisuje zwycięstwo Chrystusa nad szatanem, akcentując mocno uniżenie Chrystusa i wybawienie ludzkości z panowania „Mocnego” wroga:

Wszystkich tych, których szatan związał w swych jeziorach, Pan przyszedł wyrwać z miejsca śmierci, skrupowanych przez „Mocnego” wroga wszystkich, i tym samym Pan wyzwolił ludzkość³¹.

Zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią i szatanem bardzo trafnie opisuje św. Meliton z Sardes w *Homilii paschalnej*. W usta Jezusa wkłada następujące słowa:

To ja uwolniłem skazańca, jak ożywiłem umarłego, ja wskrzesiłem pogrzebanego. Kto przeciw mnie wystąpi? To ja [...] jestem Chrystusem: to ja śmierć zniszczyłem, odniosłem tryumf nad wrogiem, zdeptałem piekło, związałem mocarza i wyniosłem człowieka na wyżyny niebieskie³².

Prawosławna interpretacja zstąpienia do otchłani znajduje swój wyraz w czasie jutrzni w noc Paschy. Kiedy jeszcze zalega milczenie końca Wielkiej Soboty, kapłan i lud opuszczają świątynię. Procesja zatrzymuje się na zewnątrz przed zamknięty-

²⁹ Ikona Misterium Paschalnego należy do tzw. „podwójnych ikon”, które są pisane w Rosji od XVI w. pod wpływem Zachodu. Temat Chrystusa wychodzącego z grobu jest tu uzupełniony tematem zstąpienia do otchłani. Celem tej ikony jest ukazanie bez nieświadomości celu Zmartwychwstania. Zob. M. Quenot, *Zmartwychwstanie...*, dz.cyt., 100–101.

³⁰ Cyt. za: M. Quenot, *Zmartwychwstanie...*, dz.cyt., 86.

³¹ Cyt. za: tamże, 78.

³² Cyt. za: tamże.

mi drzwiami. Przez kilka chwil zamknięta brama staje się symbolem grobu Pańskiego, śmierci i otchłani. Kapłan czyni znak krzyża nad drzwiami. Pod naciskiem otwierają się szeroko – jak brama piekieł przez przemożną mocą krzyża. Wszyscy wchodzi do oświetlonego wnętrza ze śpiewem: „Chrystus powstał z martwych, zwyciężył śmiercią śmierć i obdarzył życiem wszystkich, którzy są w grobach!”. Przez zwycięstwo Chrystusa na drzewie krzyża, bramy otchłani stały się drzwiami królestwa Bożego³³.

4. IKONOGRAFIA OTCHŁANI W ASPEKTCIE EGZYSTENCJALNO-DYNAMICZNYM

Otchłani w ikonografii *Zstąpienia do Otchłani* nie należy rozumieć tylko w aspekcie statyczno-przestrzennym, ale także w aspekcie egzystencjalno-dynamicznym³⁴. Wiemy, że specyfiką ikony jest opisywanie stanów ludzkiego ducha za pomocą bogatej symboliki. Wprawdzie otchłań jako miejsce ma swoją lokalizację w apokaliptycznej wizji świata – obejmujące sfery niebios, ziemię i świat podziemny, nie mniej jednak dziś ten obraz świata został wyparty przez poznanie naukowe. Nie należy więc pytać o to: „Gdzie jest otchłań?” albo zadawać pytania o miejsce nieba czy piekła. Otchłań należy raczej rozumieć jako „królestwo”, obszar panowania i mocy. Takie rozumienie otchłani wcale nie kłóci się z chrześcijańską soteriologią i eschatologią, które ujmują tę rzeczywistość jako stan określający relację człowieka z Bogiem na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Otchłań rozumiana jest dziś wręcz jako agresywna siła, która wkrada się w życie człowieka. W tym kontekście należy rozumieć sytuację Jakuba, który sądząc, że jego syn Józef nie żyje, mówi: „Już w smutku zejść za synem moim do Szeolu” (Rdz 37, 35). *Descensus* – droga do szeolu zaczyna się już pośród tego życia. Różnego rodzaju problemy i potrzeby życia ludzkiego, jak choroba czy opuszczenie, należy rozumieć jako cząstkowy szeol, który realnie istnieje. Dowody na ten stan odnajdujemy w wielu Psalmach (np. Ps 22; Ps 88). Mowa jest tam o opuszczeniu człowieka przez Boga. Człowiek znajduje się wtedy w stanie porzucenia. Brak relacji, samotność i opuszczenie, jest zanurzeniem w Szeolu – *Descensus media vita*. W pojęciu biblijnym „życie” rozumiane jest jako pełnia radości, zdrowie, komunikacja, pewność i bliskość Boga, natomiast „śmierć” i „szeol” oznaczają to wszystko, co osłabia życie, a więc smutek, chaos, choroba, cierpienie, samotność i opuszczenie przez Boga. Pozornie mityczne i odległe pojęcie „szeolu” nabiera antropologicznego znaczenia i aktualności w egzystencjalnym ujęciu jako opuszczenie³⁵.

J. Forest uważa, że ikona ukazująca zstąpienie Chrystusa do otchłani, jest modlitwą o to, by nasze życie nie obracało się wokół strachu, ponieważ odczuwamy go przed zbrodnią, chorobą, utratą pracy itp. Ikona ta przypomina nam, że Chrystus może wkroczyć nie do jakiegoś piekła, ale do piekła, w którym się aktualnie

³³ Zob. W. Hryniewicz, dz.cyt., 253.

³⁴ Zob. W. Maas, *Zstąpił do piekiel*, tłum. z niem. J. Kupka, *Communio* 25 (1985), nr 1, 11.

³⁵ Por. W. Maas, art.cyt., 10–11; por. F. Szulc, art.cyt., 62.

znajdujemy. Może nas chwycić za rękę i wydobyć z grobu. Właśnie w ten sposób Chrystus wydobywa nas z dramatycznej sytuacji bycia w otchłani – z infernalnych wymiarów ludzkiego istnienia, z bezdenne go opuszczenia, stanu trwogi i rozpacz y³⁶. Zauważamy dziś, że coraz więcej ludzi kontempluje ikonę *Zstąpienia do Otchłani* w kontekście jej wymiaru egzystencjalno-dynamicznego. W ten sposób człowiek utożsamia się z losem zmarłych, których główną przyczyną cierpienia jest utrata więzi z Bogiem.

Wyobrażenia o piekle znajdują swoje odzwierciedlenie we współczesnej literaturze, w której zachował się rys tradycji biblijnej, tj. rys całkowitego opuszczenia: „Jest rzeczą przedziwną, wędrować we mgle. Człowiek żyje samotnie. Żaden człowiek nie zna drugiego człowieka, każdy jest sam”³⁷. W ten sposób poeta Herman Hesse wyraża prawdę mówiącą o tym, że w głębi serca naszej egzystencji mieszka rozpacz z powodu samotności, której nigdy nie możemy uniknąć. Zostaliśmy pozbawieni tego, co w nas jest najbardziej istotne, a mianowicie wspólnotowego wymiaru życia ludzkiego. Szczytem tego braku komunikacji międzyludzkiej jest śmierć albo stan szeolu – w rozumieniu biblijnym³⁸. Dramat dotyczący współczesnego człowieka dobrze oddaje komentarz J. Ratzingera:

Wiemy, że wielu ludzi współczesnych jest zdania, mimo pozornie optymistycznego nastawienia, że wszelkie spotkania międzyludzkie zatrzymują się na powierzchni i że nikt nie ma dostępu do autentycznej i ostatecznej głębi kogoś innego, a więc, że w głębi każdego istnienia panuje beznadziejność, piekło³⁹.

J. Ratzinger twierdzi, że Stary Testament ma tylko jedno określenie piekła oraz śmierci, tym słowem jest szeol. Zdaniem J. Ratzingera, śmierć to po prostu samotność, ale taka samotność, do której nie może się przedostać miłość. Tą samotnością jest piekło. W ikonie *Zstąpienia do Otchłani* zauważamy, że Chrystus, przechodząc przez bramę otchłani, przeszedł także przez bramę naszej ostatecznej samotności, zstąpił w otchłań naszego opuszczenia. Jednocześnie J. Ratzinger zaznacza, że pomimo tego, że brama szeolu została przez Chrystusa otwarta, człowiek może dobrowolnie zamknąć się na Boga i właśnie ten stan człowieka nazywamy piekłem. Obrazy kreślone przez Ojców Kościoła o wyjściu zmarłych z otchłani i otwarciu jej bram, sprawiające wrażenie mitów, zdaniem J. Ratzingera można zrozumieć tylko, opierając się na powyższych stwierdzeniach⁴⁰.

Jak wiemy, Wielka Sobota⁴¹ jest w Kościele kontemplacją tajemnicy pogrzebania Pana, Jego milczenia i spoczynku. Trudno byłoby nam świętować Wielkanoc, pomijając Wielką Sobotę:

³⁶ Por. J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, Bydgoszcz 1999, 135.; por. E. Mikciuk, „*Chrystus w grobie*” i *rzeczywistość Anastasis*, *Znak* 51 (1999), nr 10 (533), 124–125.

³⁷ Cyt. za: W. Maas, art.cyt., 15.

³⁸ Zob. tamże.

³⁹ Cyt. za: J.M. Sanches-Caro, *Tajemnica nieobecności*, tłum. z hiszp. L. Balter, *Communio* 25 (1985) 1, 102.

⁴⁰ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. z niem. Z. Włodkowa, Kraków 2007, 316.

⁴¹ Amfiloch z Ikonium nazwał Wielką Sobotę „świętem pogrzebania”, ponieważ ma ono własną treść i znaczenie jako dzień spoczynku w grobie oraz pobytu w otchłani. Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, 171.

Jezus prawdziwie umarł. Nie udawał, nie odgrywał przedstawienia. Pewnego dnia podjął drogę, która będzie także naszą: opuścił to życie, ten świat, nas: świat, tak bardzo konkretny, tak godny miłości; zstąpił aż do najgłębszych otchłani człowieka, do tego, co w Piśmie Świętym nazywane jest *szeolem* albo *hadesem*: w cień śmierci. I Kościół nie boi się zatrzymać nad tym przez chwilę, by kontemplować z bojaźnią, ale także z pełną ciszą słodyczą to Boże zstępowanie w ogrom ludzkiej bezsilności. Chrystus poprzedził nas nawet w śmierci, pozwolił złożyć się w ręce Ojca i przez to samo uświęcił wszystkie wielkie soboty naszego życia. Odtąd w samym sercu naszego istnienia, w głębi wszystkich otchłani, aż po ostatnią mroczną chwilę jaśnieje światło Chrystusa. Milczenie Boga w spoczynku tego siódmego dnia, w ten wielki i święty szabat zapowiada już nowe stworzenie, które nastanie w dzień ósmy⁴².

Wspomniany powyżej tekst jak też nauka J. Ratzingera, uświadamiają nas, że Jezus Chrystus uświęcił wszystkie wielkie soboty naszego życia, dlatego też w każdym ludzkim doświadczeniu otchłani musimy dostrzegać światło Chrystusa, który także w beznadziei życia jest blisko nas. Wystarczy jedynie otworzyć mu bramy i pozwolić wkroczyć do wszystkich momentów naszego życia, a szczególnie tych bolesnych. W przeciwnym razie nasze życie zamieni się w prawdziwe piekło.

Centralnym miejscem ikonografii Zstąpienia do Otchłani, jest rzeczywistość otchłani, która znajduje się pod stopami Zbawiciela. Wyłamane jej wrota najczęściej układają się na znak krzyża⁴³. Na większości ikon, otchłani ukazana jest analogicznie, jak na ikonie Bożego Narodzenia, czyli jako czarna czeluść w ziemi⁴⁴. Czasem nie ma w niej żadnych postaci. Tak jest ukazana m.in. na ikonie Prochora z Gorodca z XIV w.⁴⁵. Spotykamy także ikony, które ukazują otchłani wypełnioną narzędziami zniewolenia człowieka. Przykładem może być ikona z końca XV w., pochodząca z ikonostasu cerkwi Zaśnięcia Matki Bożej na Wołotowym Polu koło Nowogrodu⁴⁶. Najczęściej jednak znajdują się w niej różne postacie, począwszy od szatana i jego demonów, a skończywszy na sprawiedliwych, którzy dopiero co opuszczają otchłani. Na ikonie nowogrodzkiej z pierwszej połowy XVI w. zobaczymy dwóch aniołów, którzy godzą włóczniami postacie demonów⁴⁷. Kilkanaście postaci demonów przebijanych włóczniami przez aniołów, zobaczymy na ikonie z pracowni mistrza Dionizego. Każdy demon jest uosobieniem konkretnej wady. Dwaj aniołowie, którzy zostali ukazani w otchłani, obezwładniają szatana, krępując go sznurami. Świadcami tego wydarzenia są postacie sprawiedliwych ubranych w białe szaty⁴⁸.

⁴² Edith, *Tajemnica Wielkiej Soboty*, w: P.-M. Delfieux oraz mnisi i mniszki z Monastycznych Wspólnot Jerozolimskich, *Medytacje paschalne*, tłum. z fr. Mnisi z Monastycznych Wspólnot Jerozolimskich, Warszawa 2008, 156–157.

⁴³ M. Janocha, *Ikonografia święt Pańskich*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, 244.

⁴⁴ Czarny kolor w ikonografii używany jest rzadko. Symbolizuje śmierć, otchłani, nicłość, chaos. W ikonie *Zstąpienia do Otchłani*, jak również w ikonie Narodzenia Jezusa Chrystusa jest zarazem zapowiedź zmartwychwstania. Zob. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, 18.

⁴⁵ Zob. B.H. Лазарев, dz.cyt., 95.

⁴⁶ Zob. M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. z fr. H. Paprocki, Białystok 2001, 81.

⁴⁷ Zob. *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, fot. 17.

⁴⁸ Warto zauważyć, że nie znajdują się na czarnym tle otchłani. Zapewne autor ikony chciał zaznaczyć ich sprawiedliwość i związaną z nią nadzieję na powstanie z martwych w przeciwieństwie do poległych demonów. Zob. B.H. Лазарев, dz.cyt., 128.

Opisując otchłań, należy także dostrzec otwartą paszczę Hadesu, która symbolizuje bramy piekielne. Została zaczerpnięta ze scen sądu ostatecznego. Motyw ten był rozpowszechniony w zachodnioruskim malarstwie ikonowym od XV w. Najczęściej spotkamy jedną paszczę Hadesu, dlatego ukazanie dwóch otwartych paszcz na ikonie z Witryłowa, należy do przedstawień rzadkich, a przy tym niezrozumiałych teologicznie. Na ikonie z Witryłowa z paszcz wychodzą sprawiedliwi⁴⁹.

Na karpackiej ikonie *Zstąpienia do Otchłani* z XVIII w. zobaczymy otchłań w postaci frontalnie ujętego łba z oczami, nosem i wielką ognistą paszczką, z której Zbawiciel wydobywa postacie sprawiedliwych⁵⁰. Interesujące ukazanie już nie tylko paszczy otchłani, ale prawie całej postaci czerwonego potwora zobaczymy na ikonie z zespołem przedstawień zgrupowanych wokół *Zstąpienia Chrystusa do Otchłani*⁵¹.

5. WPŁYW LITERATURY APOKRYFICZNEJ

Otchłań i rzeczywistość zbawcza, która się tam dokonała, znajduje swoje potwierdzenie w źródłach biblijnych i liturgicznych. Spośród nich wymienić należy: 1 P 3, 8–19, Ef 4, 8–9, Iz 26, 19, Oz 13, 14, Ps 23, 7–9 i 106, 14–16. Do źródeł należą również pisma Ojców Cerkwi (głównie teksty św. Efrema Syryjczyka)⁵².

Nie możemy jednak zapominać, że motyw spektakularnego zwycięstwa Chrystusa nad szatanem ukazany w ikonografii *Zstąpienia do Otchłani*, czy też *Misterium Paschalnego*, jest wynikiem wpływu apokryficznej Ewangelii Nikodema, która w głównej mierze stanowiła inspirację powstania tych typów ikonograficznych. We wspomnianym apokryfie dosadnie wybrzmiewa prawda, że szatan został pokonany przez Jezusa Chrystusa dokładnie w taki sposób, w jaki początkowo pozornie zatryumfował. Jezus walczył z nim za pomocą jego własnej broni: dziewica, drzewo i śmierć, które początkowo były konkretnymi oznakami zwycięstwa demona: drzewo znajdowało się w raju, śmierć była karą wymierzoną Adamowi. Jednak symbole naszej pozornej klęski, stały się znakami zwycięstwa. Maryja zajęła miejsce Ewy, krzyż zastąpił drzewo poznania dobra i zła, a śmierć Chrystusa zamieniła śmierć Adama. Szatan został zwyciężony przez własne narzędzia zwycięstwa. Dawne drzewo straciło ludzkość w otchłań, a drzewo krzyża je stamtąd wyciągnęło⁵³. Święty Jan Chryzostom uświadamia nas, że to, co pozornie nosiło oznaki tryumfu

⁴⁹ Zob. M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001, 357. E. Smykowska opisując sąd ostateczny twierdzi, że bestia z otwartą paszczą wyobraża piekło. Zob. E. Smykowska, dz.cyt., 69.

⁵⁰ Zob. M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie...*, dz.cyt., s. 363. Podobne ujęcie zobaczymy na ikonie z warsztatu staroobrzędowców. Zob. M. Janocha, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, fot. 165.

⁵¹ Zob. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. z niem. H. Paprocki, Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2007, 82–83.

⁵² Zob. J. Charkiewicz, *Ikonaografia święt z liczby dwunastu*, Warszawa 2007, 55.

⁵³ Zob. J. Chryzostom, *Homilia o słowie cmentarz*, 2 PG 49, 395–396.

i zwycięstwa, ostatecznie i raz na zawsze zostało przezwyciężone przez tego, który jest Panem życia i śmierci – przez Zbawiciela⁵⁴.

Apokryficzna Ewangelia Nikodema opowiada o rozmowie Szatana z Hadesem. Rozmowa ta zostaje przerwana przez potężny głos, podobny do grzmotu, który nakazuje: „Podnieście bramy wasze, o władcy, i podnieście się bramy wieczne, i wejdzie król Chwały” (por. Ps 23, 7). Hades nakazuje szatanom dobrze zabezpieczyć bramy brązowe, żelazne zawory i przynieść sobie klucze. Te starania ukazują jego lęk przed Chrystusem, który już wcześniej wyrwał Hadesowi zmarłego Łazarza. Po chwili po raz kolejny rozlega się głos nakazujący podnieść bramy. Hades odpowiada, jakby nie rozumiał: „Któż jest tym Królem chwały?”. Na to pytanie odpowiadają aniołowie: „Pan silny i potężny, Pan potężny w boju”. Na te słowa pokruszyły się bramy z brązu i zostały zmiażdżone żelazne zawory, a wszyscy związani zostali uwolnieni. Po tym wydarzeniu Król chwały wyszedł w ludzkiej postaci, a ciemności otchłani zajaśniały blaskiem. Hades woła, wyznając Jezusa jako Tego, który zniweczył całą moc szatana: „Ty jesteś więc owym Jezusem, o którym mówił szatan, pierwszy spośród satrapów, że przez krzyż i śmierć staniesz się dziedzicem całego świata?”. W tym czasie Król chwały chwycił szatana za czub głowy i oddał go aniołom, mówiąc: „Zakujcie mu w żelaza ręce i nogi, i szyję, i jego usta”. Następnie przekazał go Hadesowi, mówiąc: „Weź go i trzymaj dobrze, aż do mego powtórnego przyjścia”. Hades zabrał szatana, wyrzucając mu przy tym:

Belzebubie, dziedzicu ognia i kaźni, wrogu świętych, co cię zmusiło, abyś ukrzyżował Króla chwał, aby tu przyszedł i złupił nas? Obróć się wokół i patrz: żaden umarły we mnie nie pozostał, ale wszystkich, których zyskałeś, dzięki drzewu wiedzy, utraciłeś przez drzewo krzyża, a cała twoje radość przemieniła się w żal. Chciałeś zabić Króla chwały, a sam siebie zabiłeś skoro cię tu otrzymałem, aby cię trzymać bezpiecznie, sam doświadczysz, jakiego zła dokonam na tobie. O, arcydiabło, zasado śmierci, korzeniu grzechu, kresie wszelkiego zła! Cóż złego znalazłeś w Jezusie, aby knuć Jego zgubę? Jakżeś ośmieliłeś się uczynić takie zło? Jakżeś chciał wprowadzić w te ciemności takiego człowieka, przez którego utraciłeś wszystkich, którzy umarli od wieków?⁵⁵

Gdy Hades tak wołał do szatana, Jezus wyciągnął swą prawicę, by obudzić praojca Adama, a następnie wszystkich, którzy pomarli ze względu na drzewo, którego On dotknął⁵⁶.

6. INNE TYPY IKONOGRAFICZNE O OTCHŁANI

Warto także w tym miejscu przyrzeć się innym typom ikonograficznym, które są bezpośrednio związane z tajemnicą zstąpienia Chrystusa do otchłani. Na początek przyjrzyjmy się ikonie Bożego Narodzenia. Analizując ją zauważamy, że przyjście na świat Syna Bożego było nieodłącznie związane z Jego kolejnymi wydarzeniami

⁵⁴ Dobrze tę prawdę oddaje jedna z pieśni kościelnych rozpoczynająca się od słów: „Zwycięzca śmierci, piekła i szatana”, zob. DN 581.

⁵⁵ *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. I, Lublin 1980, 449.

⁵⁶ Tamże, 448–450.

zbawczymi, a więc także zstąpieniem do otchłani. Stąd też na greckiej ikonie Bożego Narodzenia z XVII w., ponad żłóbkiem, który przybiera postać sarkofagu z owiniętym w całun pogrzebowy małym Dzieciątkiem – znajduje się czarna otchłań⁵⁷. Na jej tle widnieje gwiazda, która jak zaznacza M. Quenot:

[...] prefiguruje zstąpienie Chrystusa do otchłani, implikuje całkowitą Jego kenozę: „Nowy Wschód”, przybrany w naszą naturę, Druga Osoba Trójcy Świętej, rodzi się w sercu ciemności i „Słońce słońc” rozbija grobową noc Hadesu, ożywiając wszystko wokół. Wszystko się z tego raduje w tej ciemnej otchłani, symbolu grzechu, śmierci i nicości, w które nieuchronnie wtargnie światłość⁵⁸.

Przewyciężenie szatana, które dokonało się przez śmierć Chrystusa i Jego zstąpienie do otchłani, związane jest ponadto z tajemnicą chrztu Jezusa w Jordanie. Niektóre ikony tego typu ukazują Go kroczącego na wyważonych wrotach i miażdżącego pod nimi złego smoka. Widoczne jest tu bezpośrednie nawiązanie do ikony *Zstąpienia do Otchłani*, na której Chrystus jest przedstawiony w podobny sposób. Celem tej ikony jest również uobecnienie zwycięstwa Zbawiciela nad złym⁵⁹. Wstępowanie w wody Jordanu odbyło się pod czujnym okiem mocy niebieskich, czyli aniołów, które są obecne w ikonach przedstawiających to wydarzenie. Jezus wstępuje w wody Jordanu i wychodzi z nich po wylaniu Ducha. W ten sposób antycypuje swoje zstąpienie do piekieł i ponowny powrót w chwale⁶⁰.

Przez chrzest Jezus zanurzył się w wodzie – symbolu śmierci i wyłonił się z niej jako Zmartwychwstały⁶¹. Potrójne zanurzenie/wynurzenie w obrzędach prawosławnego chrztu odtwarza trzy dni spędzone przez Jezusa w grobie, co uwydatnia zbieżność pomiędzy chrztem a zmartwychwstaniem. Liturgia podkreśla ten krótki pobyt Chrystusa w wodach Jordanu i to, że z wody śmierci (potop, Morze Czerwone) uczynił On źródło wody życia: „Chrystus pojawił się w Jordanie, aby uświęcić wody”⁶².

7. PODSUMOWANIE

Jezus Chrystus zstępuje do Otchłani, aby wyzwolić wszystkich sprawiedliwych Starego Testamentu. To zbawcze wydarzenie aktualizuje się w życiu każdego człowieka przez nieustanne pochylanie się Nowego Adama nad ludzką niemocą. Wspólnym mianownikiem typu ikonograficznego *Zstąpienia do Otchłani*, jest ukazanie Boga, bliskiego człowiekowi, szczególnie w tych momentach, kiedy doświadczą on duchowych ciemności związanych z oddaleniem od Niego. Otchłań w ikonie ma swój wymiar antropologiczny, dzięki czemu każdy człowiek

⁵⁷ Zob. K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., 104.

⁵⁸ M. Quenot, *Zmartwychwstanie...*, dz.cyt., 134.

⁵⁹ Por. M. Bielawski, dz.cyt., 64.

⁶⁰ Por. M. Quenot, *Zmartwychwstanie...*, dz.cyt., 142.

⁶¹ Musimy mieć na uwadze znaczenie gr. słowa *baptizo*, które oznacza „zanurzyć”, bądź też „zatościć”. Por. M.-H. Congourdeau. *Ikona Chrztu Pańskiego*, tłum. z fr. M. Żerańska, *Communio* 26 (2006) 1, 76.

⁶² Zob. tamże, 76., por. W. Hryniewicz, dz.cyt., 237.

odnajdzie w niej samego siebie, ale przede wszystkim Jezusa Chrystusa, który przez zwycięstwo na krzyżu wyłamał bramy otchłani. Pytanie tylko, czy współczesny człowiek przykładem Adama i Ewy wyciągnie ku Niemu dłoń, aby doświadczyć wyzwolenia?

Podjęta w tym artykule tematyka otchłani w określonym typie ikonograficznym nie wyczerpuje ani zagadnienia otchłani, ani też bogatej symboliki wielu szkół ikonopisarskich, które w swoich pracowniach podejmowały się zobrazowania tej rzeczywistości. Interesująca nas problematyka, nad którą się pochylamy, może zatem stanowić inspirację dalszych badań i rozwinięcia poszczególnych tematów w bardziej obszernych opracowaniach.

BIBLIOGRAFIA

- Balter L., *Zstąpienie do piekieł jako rzeczywistość zbawcza*, *Communio* 25 (1985), nr 1, 73–87.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2003.
- Bielawski M., *Blask ikon*, Kraków: Wydawnictwo „Homini” 2005.
- Charkiewicz J., *Ikonaografia święt z liczby dwunastu*, Warszawa: Wydawnictwo Warszawskiej Metropolii Prawosławnej 2007.
- Congourdeau M.-H., *Ikona Chrztu Pańskiego*, tłum. z fr. M. Żerańska, *Communio* 26 (2006), nr 1, 72–79.
- Czajkowski M., *Między kenozą a wywyższeniem*, *Communio* 25 (1985), nr 1, 128–140.
- Edith, *Tajemnica Wielkiej Soboty*, w: P.-M. Delfieux oraz mnisi i mniszki z Monastycznych Wspólnot Jerozolimskich, *Medytacje paschalne*, tłum. z fr. Mnisi z Monastycznych Wspólnot Jerozolimskich, Warszawa: Wydawnictwo Księża Marianów 2008.
- Forest J., *Modlitwa z ikonami*, Kraków: Wydawnictwo „Homini” 1999.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza pascha, zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1982.
- Janocha M., *Ukraińskie i białoruskie ikony święteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2001.
- Janocha M., *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Arkady 2008.
- Janocha M., *Ikonaografia święt Pańskich*, w: *Chrystus wybawiający, teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków: Wydawnictwo „M” 2003.
- Kijas Z.J., *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004.
- Klauza K., *Ikona Zstąpienia do piekieł*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2001.
- Krug G., *Myśli o ikonie*, tłum. z fr. R. Mazurkiewicz, Białystok: Wydawnictwo Orthdruk, 1991.
- Maas W., *Zstąpił do piekieł*, tłum. z niem. J. Kupka, *Communio* 25 (1985), nr 1, 6–25.
- Mikciuk E., „*Chrystus w grobie*” i rzeczywistość *Anastasis*, *Znak* 51 (1999), nr 10 (533), 118–130.
- Nossol A., *Zstąpił do piekieł*, *Ateneum Kapłańskie* 98 (1982), z. 2 (439), 170–178.
- Onasch K., A. Schnieper, *Ikony, fakty i legendy*, tłum. z niem. H. Paprocki, Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa: Wydawnictwo Arkady 2007.
- Phan P., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. z niem. J. Wocial, Warszawa, Wydawnictwo Księża Marianów, 1999.
- Quenot M., *Ikona okno ku wieczności*, tłum. z fr. H. Paprocki, Białystok: Wydawnictwo Orthdruk 2007.
- Quenot M., *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. z fr. H. Paprocki, Białystok: Wydawnictwo Orthdruk 2001.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. z niem. Z. Włodkowa, Kraków: Wydawnictwo Znak 2007.

- Sanches-Caro J.M., *Tajemnica nieobecności*, tłum. z hiszp. L. Balter, *Communio* 25 (1985), nr 1, 88–103.
- Smykowska E., *Ikona. Mały słownik*, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 2002.
- Starowieyski M., *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1980.
- Synowiec J.S., *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1, 1–11, 9*, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew” 1996.
- Synowiec J.S., *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew” 1997.
- Szulc F., *Pierwotne znaczenie nauki o zstąpieniu Chrystusa do otchłani w świetle analizy historyczno teologicznej i hermeneutycznej*, *Communio* 25 (1985), nr 1, 51–63.

BIBLIOGRAFIA W JĘZYKU ROSYJSKIM

- Лазарев В.Н., *Русская иконопись от истоков до начала XVI века*, Москва: Издательство Искусство 1983.

THE ABYSS IN AN ICON. ANALYSIS OF AN ICONOGRAPHIC TYPE “DESCENT INTO THE ABYSS”

Summary

The abyss is most often discussed from the point of view of the Scripture or human existential experience. The purpose of this article is to show the abyss in the icon where these two aspects are present. Applying reference and comparison methods, one can see the victory of Jesus Christ, which takes place in sheol over Satan and his rebellious angels. The victory accomplished on the cross by the Savior has its continuation here because in the icon it becomes the gate to heaven for the righteous dating back to Adam and Eve, the first parents of humankind. Rich symbolism of the icon *Descend into the Abyss* from various icon schools allows us to make a broad theological interpretation which becomes an inspiration for further research and the discovery of its message and symbolism, in the dogmatic, spiritual, liturgical, homiletic, artistic and psychological dimensions.

Key words: Icon, descent into the abyss, cross, Satan, righteous, victory, grandparents

Nota o Autorze

Ksiądz **Zygmunt NAGEL** – prezbiter diecezji opolskiej, katecheta, absolwent teologii kapłańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Aktualnie doktorant z zakresu homiletyki na WTUO. Zainteresowania naukowe: teologia, homiletyka, retoryka, sztuka, muzyka.
Kontakt e-mail: kingzet2010@gmail.com

FR. ALEXANDER NYAM DUNG

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

**THE PARADOX OF RELATION BETWEEN HATE SPEECH
AND FREEDOM OF SPEECH: A PATHWAY TOWARDS
UNDERSTANDING RELIGIOUS DIALOGUE**
**[PARADOKS RELACJI POMIĘDZY MOWĄ NIENAWIŚCI
A MOWĄ WOLNOŚCI. DROGA DO ZROZUMIENIA
DIALOGU RELIGIJNEGO]**

Key words: hate speech, human dignity, freedom of speech, dialogue, religious conflicts, rights and responsibilities, peace building, coexistence, media ethics, politics and religion

1. Preamble. 2. The Concept of Freedom of Speech. 3. The Ambiguity of Hate Speech. 4. The Nigerian Situation. 4.1. Areas and Sources of Conflict in Nigeria. 4.2. Amplifiers of Hate Speech and Violence. 4.3. The Influence of Westernization. 5. The Media and Hate Speech. 6. Effort of the Church on Dialogue in the Face Mutual Suspicion. 7. The way forward. 8. Conclusion

1. PREAMBLE

One of the greatest qualities that makes the human person unique from every other creature is the ability to communicate by means of speech. It is by this medium that dispositions are exposed, sentiments are expressed and objective truths are re-echoed. This is so powerful a tool that has the capacity of influencing a change of opinion and perception. It affects reasoning and arouses emotions. It has the potency of changing the quality and character of truth when placed in the hands of the powerful and manipulators. A dangerous weapon in the hands of political and religious fanatics, not less than it is in the hands of those who advocate for unguided human freedom. Speech has the constructive and destructive dynamism of water. It is so powerful that even silence is sometimes perceived as a by-product of the suppressive and controllable quality of speech. Not to speak is a speech, since it either affirms, opposes or compromises. It is this character of speech that makes freedom of speech one of the fundamental human rights.

Contrary to the views of many liberal theorists who see the Catholic Church as being suppressive, the reality is that, the dignity of the human person has been at the

centre of the Church's tradition which is evident through centuries of her magisterial teaching, especially the Declaration on Religious Freedom, *Dignitatis Humanae* of Vatican II.

2. THE CONCEPT OF FREEDOM OF SPEECH

Although used interchangeably, freedom of expression has more depth in relation to freedom of speech. We shall however, apply their usage interchangeably. As a foundation and the gateway to many other human related rights and privileges, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, opines that:

“Freedom of expression is a fundamental human right enshrined in Article 19 of the Universal Declaration of Human Rights. Along with its corollaries of freedom of information and press freedom, freedom of expression serves as an enabler of all other rights”¹.

The Organization recognizes herself as that agency with a specific mandate to promote “the free flow of ideas by word and image”,. This seems to chip into the discuss a religious and political connotation, giving that the use of symbol and images characterizes both spheres at different degrees.

As fundamental as this factor might be, without proper monitoring and reasonable guidelines, the concept of freedom of expression would destroy the very foundation on which it was constructed, which is the dignity of humanity itself. There will be chaos and anarchy. The question must be asked. Does any and every expression justify this right? Is there any motive and intention in such expressions? Who sets the limits for what can be termed free? All these and other related questions must be asked if we must avoid the conflict of interest in the expression of freedom of speech.

Pope Leo XIII, acknowledging the consequential abuses related to man's quest for self expression in the utopia of freedom, cautioned the world of its impending danger. He declared thus:

“So, too, the liberty of thinking, and of publishing, whatsoever each one likes, without any hindrance, is not in itself an advantage over which society can wisely rejoice. On the contrary, it is the fountain-head and origin of many evils. Liberty is a power perfecting man, and hence should have truth and goodness for its object”².

Here the church clearly states her position on the need for a reference point in the quest for freedom. There must be some basic truths, which remain unchangeable, natural and divine. The motivating factor must be truth and goodness which are constant. Even the state has its limitations, since it cannot go contrary to divine law in the enactment of such laws on human freedom.

To my mind, one of the major problems of the modern world is the fact that the distinction between emotions and feelings on the one hand, objective and subjective realities, truths, have all been mashed into a cake of unidentified confusion. Today,

¹ UNESCO “Freedom of Expression” https://en.unesco.org/70years/freedom_of_expression (Accessed: 8.04.2019).

² Leo XIII, Encyclical on the Christian Constitution of States *Immortale Dei*, 32.

any media pornographic material is an expression of freedom. To promote the tenets of abortion, euthanasia, to encourage lesbianism and homosexuality, all fall under the umbrella of freedom. We seem to have forgotten that humanity or rationality is defined more by its limitation rather than by its capability. It is not what we can do, but what we should do. Thus, to go beyond the bounds of “reasonable rationality” is the very foundation for the dehumanizing of humanity. Freedom must have the prudence of decency. Every right must have a corresponding responsibility. The Church is very clear on this:

“But the character of goodness and truth cannot be changed at option. These remain ever one and the same, and are no less unchangeable than nature itself. If the mind assents to false opinions, and the will chooses and follows after what is wrong, neither can attain its native fullness, but both must fall from their native dignity into an abyss of corruption”³.

When we as humans begin to determine for ourselves what is right or wrong, then, freedom as the power of the will rooted in reason, ceases to exist. Despite his somewhat controversial hypothesis as an economist, the position on Thomas Sowell calls for a deeper reflection on freedom and change, when he writes that:

“Much of the social history of the Western world over the past three decades has involved replacing what worked with what sounded good. In area after area – crime, education, housing, race relations – the situation has gotten worse after the bright new theories were put into operation. The amazing thing is that this history of failure and disaster has neither discouraged the social engineers nor discredited them”⁴.

This is exactly what is happening today, institutions are busy substituting the values and traditions that have sustained human civilization from time immemorial, with things that appear pleasing to the present “human condition”. We are going through rapid external and superficial development without the essential elements of civilization. We are pursuing a freedom that is self destructive and the breeding ground for egocentrism and rational anarchy.

3. THE AMBIGUITY OF HATE SPEECH

There is no general consensus with regards to what might be considered a hate speech. However, the common bearing is that it connotes negativity and abuse or misuse of the freedom of speech. Definitions have also been modified and adapted over time to fit into and address new situations. There is always the human tendency to accommodate new concepts in the use of language. The dynamic of understanding human equality and discrimination makes the definition of hate speech very fluid. This is dangerous since humans are now the determinants of the value of truth. Just to cite an example with a common concept. Today *human sexuality* has been substituted with *sexual orientation*. The distinction between the natural and the nurtured has become very blink. So that we place of male, female and transgender as “normal

³ Ibidem.

⁴ Th.Sowell, *Is Reality Optional? And Other Essays*, Hoover Institution Press (Nov. 1993), 192.

sexes”. My fear is that a day would come when pedophilia and homosexuality would be placed on the platform of natural sexual orientation. This is the very problem of freedom of speech, which seeks its freedom in man, rather than in God.

The Encyclopedia Britannica describes hate speech in an article by William M. Curtis, as thus:

“speech or expression that denigrates a person or persons on the basis of (alleged) membership in a social group identified by attributes such as race, ethnicity, gender, sexual orientation, religion, age, physical or mental disability, and others”⁵.

At face value, this definition is on the presumptions that all the factors mentioned have the same application globally. The definition is totally devoid of the interconnectedness between religion and understanding humanity. Neither is the motive or intention of action given due consideration. For example, the Magisterium of the Catholic Church, in line with the Holy Scripture, clearly teaches against homosexuality. The Church sees homosexuals as people in need of help, while the western society considers them a “normal sexual orientation”. The Congregation For The Doctrine of the Faith addressing this, issued a statement through its Prefect, Joseph Ratzinger, as follows:

“To choose someone of the same sex for one’s sexual activity is to annul the rich symbolism and meaning, not to mention the goals, of the Creator’s sexual design. Homosexual activity is not a complementary union, able to transmit life; and so it thwarts the call to a life of that form of self-giving which the Gospel says is the essence of Christian living...”⁶.

The secular government and human rights institution would consider sermons and teaching of the church on homosexuality as hate speech. Unfortunately, the Church is beginning to succumb to the pressure through her “sitting on the mode”. To even the content of some church documents are playing “safe mode”. We preach out of convenience and not out of conviction. Yet the Magisterium is faithful to the scripture. It states that:

“As in every moral disorder, homosexual activity prevents one’s own fulfillment and happiness by acting contrary to the creative wisdom of God. The Church, in rejecting erroneous opinions regarding homosexuality, does not limit but rather defends personal freedom and dignity realistically and authentically understood”⁷.

From the content of this article, it is now obvious that the content of the definition of hate speech is grossly erroneous and intrinsically inadequate. Not every pronouncement that does not find comfort or contradicts any subjective disposition should be considered a hate speech, for there is more to it. Let us examine how this has played in the Nigerian situation, amidst the ethno-religious crises and tension, fuelled by political recklessness and insecurity.

⁵ W.M. Curtis, *Hate Speech*, in: <https://www.britannica.com/topic/hate-speech> (Accessed: 22.03.2019).

⁶ *Letter To The Bishops Of The Catholic Church On The Pastoral Care Of Homosexual Persons*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html (Accessed: 08.04.2019)

⁷ *Ibidem*.

4. THE NIGERIAN SITUATION

A professor of sociology and an expert in Religious Violence, Mark Juergensmeyer reported in 1998, how the statistics from that the United States Secretary of State, Madeleine Albright, listed thirty of the world's most dangerous groups; and surprisingly more than 50% of them were religious groups⁸. She was not far from the truth. The Nigeria situation as a case study is pathetic. There seems to be no constitutional law with regards to what should be termed a hate speech and to what extent can it be considered a crime. The degree of influence of any hate speech is only measured by the destructive effect of its aftermath. Thus, reaction determines definition. This was the real problem of anti-Semitic writings and speeches. The breeding ground was considered an acceptable way of propagating the Nazi manifesto of Hitler and somehow even the Christian faith, but the implementation has demonstrated itself to be a catastrophe. Examine this quotation from Hitler:

“Cleanse the country of Jews and there would be jobs for the unemployed, outlets for professional talents, a new world for the youth, industrialists would be more secure in their profits, German maidens would be saved, German nationalisms would thrive, and the Aryan blood would remain uncontaminated. Indeed, the almighty Creator would be pleased”⁹.

Political leaders and preachers of the word have demonstrated great level of irresponsibility in their utterances with total disregard to the possible outcome of this venture.

4.1. AREAS AND SOURCES OF CONFLICT IN NIGERIA

The relationship between Islam and Christianity in Nigeria has been one of tension and volatility. Protagonists of Religious Dialogue, such as Archbishop Kaigama of Jos, has always insisted that the root of conflict is not religious but the scrambling for relevance and the unhealthy competition for scarce resources. However he agrees that both politicians and religious leaders at different points in time do employ religious sentiments to launch their ambitions.

The heightened religious propaganda in Nigeria in recent times are certainly not connected with the desire to attain holiness, but sometimes intended merely to score cheap political, social and even economic goals. Politicians use religion as a tool to canvas for political votes or run down opponents¹⁰.

Since our political independence from Britain in 1960, Nigeria has been practically operating under the principle of “winner takes all”. The President or Head of State controls the economic, the personnel, appointments, the allocation and

⁸ M. Juergensmeyer, *Responding to Religious Terrorism*, Georgetown Journal of International Affairs Vol. 1 (Winter/Spring 2000), No. 1, 27–33

⁹ E.H. Flannery quoted Adolf Hitler's, *Mein Kampf* in: *The Anguish of the Jews: Twenty Three Centuries of Anti-Semitism*. New York: The Macmillan Company 1965, 209

¹⁰ I.A. Kaigama, *Dialogue of Life: An Urgent Necessity for Muslims and Christians*, Jos: Fab Educational Books, 2006, 18

distribution of infrastructural and developmental projects and intuitions in the country. This explains why the quest for our leaders to perpetuate themselves in office employing all means accessible.

Although the constitution of Nigeria says Nigeria is a secular state and protects the freedom of religion, Islam, as practiced in some parts of Northern Nigeria does not reflect a demarcation between the social, political, and religious life of the people. It is simply a way of life. This is the same element we see Judaism. Even Christianity share in some of this element, but to a lesser degree, since it makes a clear distinction between state and Church. Hence, adherents of the faith (Islam) owe greater allegiance to the faith than the “project” called Nigeria. But another disturbing emerging trend is that some Muslims in Nigeria have gone beyond allegiance to the faith, beyond and above the state. They mostly feel culturally affiliated to the roots and “origin” of their faith, i.e. North Africa or Middle East. Whatever happens to Muslims in those regions, equally affects the Muslims in northern Nigeria on a personal level. There is nothing wrong with the ideology of the Islamic Umma. The problem occurs when fanaticism sets in. After all, even the Catholic Church stresses the importance of its allegiance to “Rome” and Traditions. But there are limits to how the political problems of Rome should affect the Catholic faith as a Nigerian. Neither should Christians attack Muslims because a Muslim journalist depicts Jesus as a mere Jewish freedom fighter. Of course this is wrong and offensive representation. But still, it does not justify attack on the journalists by Christians. Why is Nigeria then religiously hyper sensitive to the level of fanaticism.

Let us examine some “amplifiers” that have placed us in this situation. Since the importance and weight of any value system is determined to a greater extent by the credibility of the source, likewise the consequences of any hate speech will be measured by factors such as the quality, content, context, intention, audience and character of the speaker.

4.2. AMPLIFIERS OF HATE SPEECH AND VIOLENCE

Influence of prominent or popular speakers: The speeches of powerful, charismatic, popular, political or religious leaders, with direct or indirect power, have greater influence and authority over their audience. Moreover, the confidence and moral rectitude posed on these speakers, obscure the thinking faculty of their audience or listeners, thus they become unidirectional, easily brainwashed without the potency to objectively oppose the dangerous propaganda or ideologies. This is the first factor in indoctrination and the implantation of dangerous ideologies. The culture of impunity makes the Nigerian situation very pathetic.

The type of audience: Hate speech would not be dangerous without an audience that is being influenced by the message. Feedbacks can also be a booster to the speaker. It guarantees possible support. Thus, by way of incitement an audience is rendered vulnerable and pruned to committing violence against a perceived targeted group. This danger is evident when the audience is constantly reminded of their

shared grievances and fears. In other words “when it resonates with the listeners’ experience, shared beliefs, especially with respect to their own identity”¹¹.

The content of subject matter: The sensitivity of any speech and the influence on an audience, is to a large extent dependent on the issue of discussion. A speech containing hallmarks describing some group of persons as murderers, invaders; intruders, foreigners, immigrants, undesirable competitors, etc., can lead to the vulnerability of a target group. Connotations which tend to present others as enemies will certainly pollute the audience mind. The dehumanization of persons is one of the keys to violence.

The fallacy of hasty generalization: When the principle of – one represents the whole – is applied, there is always the risk of errors. Stereotyping has become the *modus operandi* of many propagandists. The inability to single out culprits as criminals and to deal with them in accordance with the law, has not only encouraged the culture of impunity, but rendered the target group vulnerable. To brand all Muslims are terrorists as a reactions to the event of 911 (World Trade Center), is erroneously dangerous.

The context of speech: The value of a speech lies in its contextual application. There is a distinction between formal and private speeches. However, when the distinction between the person and the office he occupies are so conjoined, there is little or no room for this division. Thus, when the Pope speaks in whatever context, the moral and social implications become reference points, regardless of the situation. Public figures must therefore are cautious in their utterances.

The Mass Media influence: These means of transmitting information adds credibility to the content passed. Online spaces such as social media platforms, private and public messaging forums and blogs, as well as more established platforms such as print and broadcast media, provide platforms for dangerous speech to occur, be shared and amplified.

4.3. THE INFLUENCE OF WESTERNIZATION

The southern Christians on the other hand have accepted the western way of life that accompanies Christianity. This way of life includes, the western-style of education, dress code, type and style of marriage, social gatherings, entertainment and the use of English language. Putting these two positions (Muslims and Christians) together clearly shows the possibility of friction. The Christian orientation sees a line between religion and politics while Islam believes the two cannot be separated. In Islam, society has to be Islamic in its foundation and structure. This is the situation that must be considered for any meaningful and productive dialogue to occur, or else it shall only be a manifestation of external formalities. Some governors in Northern Nigeria, have instituted full Sharia Law in their states. The content and implication of this law remains obscure and discriminatory against other religions. According to the Grand Khadi of Plateau State, Hon. Justice Adamu Kanam:

¹¹ Ch. Ogbonna, *What is Hate Speech*, A paper presented for tutorial at the Dialogue Reconciliation and Peace, Centre, Kwang, Jos (Accessed: 21.08.2018).

“To a Muslim, Sharia is Islam and Islam is Sharia. In as much as a Muslim cannot do without his religion, he cannot equally do away with Sharia and he cannot live in isolation in order to practice Sharia...The Qua’an says: And he whoever does not judge by what Allah has revealed, then they are unbeliever – Qur’an 5:44”¹².

Unfortunately, there has been series of conferences on dialogue, without the parties having sufficient knowledge of the tenets of the belief content of the “opponent”. Sometimes dialogue is based on the presumption that we have a common humanity without taking into consideration the understanding of the concept of humanity of the parties involved. Unless concepts and values such as truth, humanity, love, faithfulness, state and religion are understood, dialogue will remain a mere pursuit of the external manifestation of coexistence. If this is based on the *accidentals* and not the *essence*, then for sure it would not be binding. This would explain the endless and fruitless array of dialogue between Jews and Palestinian.

5. THE MEDIA AND HATE SPEECH

If we must curtail hate speech, the media which serves as vanguard in the dissemination of information should ensure censorship of content. They have the moral obligation to truncate and thus deprive any dangerous content from reaching the public. They should clearly condemn *vice* and promote *virtue*. Today the communication and information industry talks not only of the *ethics of journalism* but the *morality of journalism*. The culture of stereotyping which generalizes and imposes on a people an identity based on the action of a few should be discouraged. Today, religious leaders give dangerous and inciting sermons with great impunity on the side of relevant government institutions. Sometimes both the print and the electronic media have not helped in this regard, as they operate without the journalistic ethical responsibilities. The Church’s position is very clear:

“All who, of their own free choice, make use of these media of communications as readers, viewers or listeners have special obligations. For a proper choice demands that they fully favour those presentations that are outstanding for their moral goodness, their knowledge and their artistic or technical merit. They ought, however, to void those that may be a cause or occasion of spiritual harm to themselves, or that can lead others into danger through base example, or that hinder desirable presentations and promote those that are evil. To patronize such presentations, in most instances, would merely reward those who use these media only for profit”¹³.

The situation in Nigeria is so precarious and volatile that even the Cartoon publication in faraway Denmark in 2006 reverberated in Borno State, North East of Nigeria, taking a violent and brutal turn on Christians. The region became a theatre of destruction and killings. What started as a peaceful protest by a few Muslim youth reacting to the blasphemous publication on Prophet Mohammed became a terrible

¹² I.A. Kaigama, *Dialogue of Life...*, op.cit., 63–64. Archbishop Kaigama is the Catholic Archbishop of Jos since 2000 who has been a global figure in the sphere of dialogue. Also the former President of the Catholic Bishops’ Conference of Nigeria.

¹³ Decree On The Media Of Social Communications *Inter Mirifica*, No 9.

assault on the peace and harmony of Maiduguri, leading to the loss of lives and property. The Daily Sun of Tuesday February 21, 2006 Newspaper captured the unfortunate incidence which triggered a corresponding hostile reaction from Christians in South Eastern Nigeria. Today there is a religious hyper sensitivity in Nigeria to the extent that what is regarded or perceived as harmless could be the cause of a full blown crisis. The removal of Arabic inscriptions on the nation's national currency, the *Naira*, by the Central Bank of Nigeria, and its replacement with description of the value of each denomination in the three major Nigerian languages, Igbo, Hausa and Yoruba became a source of controversy. While some Christians felt the Arabic inscription was an Islamic symbol that was unnecessary in a secular state, Dr. Ishaq Akintola, the director of *Muslim Rights Concern*, commented that removing the Arabic inscription was a dastardly crime against the Muslims of the country (The Punch, April 30 2007, 15)¹⁴.

6. EFFORT OF THE CHURCH ON DIALOGUE IN THE FACE MUTUAL SUSPICION

While many remain pessimistic about dialogue, a closer look at the totality of the issue suggests that it is the best option for now, the only way forward. Dialogue is not only possible, it is necessary in our modern world. As two groups of believers, Muslims and Christians in Nigeria share broad range of common concerns on basic human issues. They face similar challenges as they try to live their lives and shape the moral conscience of their followers in a world influenced by consumerism. They face common religious challenges as they seek to apply values "revealed by God" to the lives of a people facing a frustrating social and economic environment. Muslims and Christians face the challenges of poverty, unemployment, health hazards and the destruction of family value system. Regardless of our religious affiliations, people generally long for governments that can manage the economy, create jobs opportunity and guarantee trustworthy security. If the majority of these is lacking people are affected, and unless these issues are raised at the level of sincere discussions, the central point of dialogue, which is the promotion mutual coexistence, will be missed. Who will take the lead? The church in her role as defender and promoter of the truth must take the lead and show the way. The Catholic Church already has a well developed theology of religions, and interest in dialogue with other faiths, as emphasized by the Holy See. The Second Vatican Council in her declaration of the Church and Non-Christian Religions declares:

"The Church, therefore, exhorts her sons, that through dialogue and collaboration with the followers of other religions, carried out with prudence and love and in witness to the Christian faith and life, they recognize, preserve and promote the good things, spiritual and moral, as well as the socio-cultural values found among these men"¹⁵.

¹⁴ Ishaq Akintola is a professor of Islamic Eschatology and Director of Muslim Rights Concern in Nigeria.

¹⁵ Declaration On The Relation Of The Church To Non-Christian Religions *Nostra Aetate*, no 2.

The document acknowledges the guilt of its dark past, urges both Christians and Muslims to forget the hurt of the past and strive sincerely for mutual understanding and on behalf of all mankind make common cause of safe-guarding and fostering social justice, moral values, peace and freedom¹⁶.

It was in the light of the African Synod of Catholic Bishops in 1994, that Pope John Paul noted in his post Synodal Exhortation and identified interreligious dialogue as a major mission of the Church in Africa. He states that,

“Commitment to dialogue must also embrace all Muslims of good will. Christians cannot forget that many Muslims try to imitate the faith of Abraham and to live the demands of the Decalogue.... Christians and Muslims are called to commit themselves to promoting a dialogue free from the risks of false irenicism or militant fundamentalism, and to raising their voices against unfair policies and practices, as well as against the lack of reciprocity in matters of religious freedom”¹⁷.

The Vatican newspaper *L'Osservatore Romano* recalls the extra ordinary gesture of Pope John Paul II, who was presided over the first inter-faith prayer for peace in Assisi in 1986. First of its kind. This was imitated 25years later in 2011 by pope Benedict XVI. As the Bertone opines:

“On 25 January 1986, in his Homily at the Mass he celebrated in the Basilica of St Paul Outside-the-Walls, John Paul II launched an appeal in the context of the International Year for Peace declared by the United Nations Organization. It was not only addressed to Catholics or believers in Christ but also to the members of the world’s various religions and to all people of good will so that they might all pray insistently for the gift of peace”¹⁸.

As bleak as the situation may seem, there are many who know in truth that most of the so called religious conflicts originate from tussles over control of land and other resources. They believe that religions must be instruments of peace and should contribute to the integral development of persons instead of being sources of conflicts¹⁹.

7. THE WAY FORWARD

Silence is never an option. History has shown that silence could be interpreted as consent. The church of today should therefore outwardly condemn in strong terms, the ills of society perpetrated by those in government. If the Church must remain the voice of the voiceless then silence can never be an option. What is the universal Church saying about the thousands dying in Nigeria. The crises today in the Middle East have been lingering for years. The Israeli – Palestinian problem has taken thousands of human lives, and millions are suffering the side effects. The Church should clearly point out the faults and institutionally condemn the policies, practices and perpetrators, otherwise the next generation of Palestinians might accu-

¹⁶ Ibidem, no 3.

¹⁷ John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia In Africa*, no 66.

¹⁸ T. Bertone, *From Assisi 1986 to Assisi 2011, the Meaning of a Journey*, Reports of EWTN, <http://www.ewtn.com/library/HUMANITY/86assisi11.htm> (Accessed: 8.04.2019).

¹⁹ I.A. Kaigama, *Peace Not War*, Jos: Hamtul Press Ltd 2012, 5.

se the church of been a silent conspirator. The Church must never forget that even the Jews themselves have accused the church of not voicing out enough, when Hitler's Nazi Germany was killing millions of Jews. Referring to Pope Pius XII, the Lau of Tel Aviv says:

“His silence cost us millions of lives. One who stands upon the blood and does nothing to avoid the bloodshed is like a partner to the mass murder of human beings. He didn't do it, but he didn't stop it”²⁰.

Therefore, the church today cannot sit on the fence and allow moral and human values be determined by the waves of politics and secularism. This is a central point in the tenets of Catholic Moral Theology when it speaks of negligence and the sin of omission²¹.

The strength and relevance of the words of Pope John Paul, directed to the twenty different religions and their leaders in Rome 1999, remain a challenge to us even today. It is a call to a deliberate and positive action:

“Any use of religion to support violence is an abuse of religion. Religion and peace go together: to wage war in the name of religion is a blatant contradiction. Religious leaders must show that they are pledged to peace precisely because of their religious belief. The task before us therefore is to promote a culture of dialogue. we must show how religious belief inspires peace, encourages solidarity, promotes justice and upholds liberty”²².

Proactive measures must be taking by stakeholders. Dialogue is far more difficult and requires more patience, forbearance and self discipline to hold one's anger in check, to listen, to try to see all sides, to search for long term solutions rather than give in to the impulse of the moment and engage in a violent reaction. Our religions must therefore teach that violence is short sighted and in the end, ineffective, it may show which party is stronger at a given period but it may not necessarily be right. As Archbishop Kaigama observes:

“The onus lies sorely on religious leaders to take that bold but crucial step of entering into dialogue. It is simply an imperative. Most of the crises had the violence that follows end up being suspected to be religious. Most of those affected forget other affiliations whether politics or ethnic and take solace and cover under religion”²³.

Religion has a very strong influence on a typical Nigerian as the adherents listen to their leaders on a daily and weekly basis. Most of the opinions the masses adopt are largely shaped by their religious leaders. Independent thinking and action is a little bit remote for now. There is doubt with regards to the sincerity and integrity of some religious leaders in Nigeria. Religious pluralism today threatens Nigeria's social stability.

²⁰ Israel Meir Lau, https://jewishaction.com/jewish-world/people/speaking_with_rabbi_israel_meir_lau/ (Accessed: 11.07.2018).

²¹ K.H. Peschke, *Christian Ethics: Moral Theology in the Light of Vatican II*. Bangalore India, Theological Publications, 1995, 308–309.

²² John Paul II, *Collaboration among the Diverse Religions*, in: *Sourcebook of the World's Religions*, ed. by J. Beversluis, Novato, CA: New World Library, 2000, 160–161.

²³ I. Kaigama, op.cit., 20

8. CONCLUSION

The several ethnic and religious groups in Nigeria clearly show that Nigeria has complex history is yet to be at home with that reality. The strong influence of religion on an average Nigerian is obvious. Religious leaders may have the blue print for peace but the affiliation to their immediate religions often inhibit their sense of honesty and the quest for common good which interreligious dialogue can foster. As a pluralistic society Nigeria can rise from conflicts to a level of tolerance and positive compromise leading to an active coexistence. Once this is achieved then consensus and cooperation will not be difficult in charting a common path for progress and development. Government should make the deliberate effort in guaranteeing relative security and the fair distribution of the nation's wealth, as most of the crises have their roots in the scrambling for basic resources. Education and human development are indispensable for any meaningful civilization.

However, we must not underestimate the psychological influence of a hate speech. In describing this Flannery considers Hitler's rhetoric on the state and the German Church as a perfect example, when he states:

“There was no doubt that his influence over the masses was an important factor. His mastery of crowd psychology is clearly seen in the *Mein Kampf*, but more effectively still in his obvious ability to turn huge throngs into roaring submission. Nor is there any doubt that Hitler told his hearers much what they wanted to hear”²⁴.

The words of Christ: “My words are spirit and they are life” (John 6: 63)²⁵ must constantly remind us of the potential energy a speech is capable of generating. It can penetrate any sphere of human experience. Words are irretrievable once spoken. There are no parameters to measure their potential influence. They can build but can also destroy. And in some situations, not to speak is in itself a speech. What a paradox. Let us therefore think deeply. Because sometimes, meanings are not in words, but in the people who use the words.

BIBLIOGRAPHY

- Flannery E.H., *The Anguish of the Jews: Twenty Three Centuries of Anti-Semitism*, The Macmillan Company, New York: Paulist Press 1965.
- Sourcebook of the World's Religions: An Interfaith Guide to Religion and Spirituality*, ed. Joel Beversluis, New World Library 2000.
- Kaigama I.A., *Dialogue of Life: An Urgent Necessity for Muslims and Christians*, Jos (Nigeria): Fab Education Books 2006.
- Kaigama I.A., *Peace Not War*, Jos: Hamtul Press Ltd 2012.

²⁴ E.H. Flannery *The Anguish of the Jews: Twenty Three Centuries of Anti-Semitism*. New York: The Macmillan Company 1965, 209–210.

²⁵ This is not a theological interpretation of the verse. It is used here only to stress the importance of speech. More importantly, is the fact that Jesus is the Word and in Him we find real life and true meaning of freedom.

Juergensmeyer M., *Responding to Religious Terrorism*, Georgetown Journal of International Affairs Vol. 1, Winter/Spring 2000, No. 1, 27–33.

Ogbonna Ch., *What is Hate Speech*. A paper presented for tutorial at the Dialogue Reconciliation and Peace, Jos: Centre, Kwang (Accessed: 21.08.2018).

Peschke, K.H., *Christian Ethics: Moral Theology in the Light of Vatican II*, Bangalore India: Theological Publications 1995.

Sowell Th., *Is Reality Optional? And Other Essays*, Hoover Institution Press 1993.

PARADOKS RELACJI POMIĘDZY MOWĄ NIENAWIŚCI A MOWĄ WOLNOŚCI DROGA DO ZROZUMIENIA DIALOGU RELIGIJNEGO

Streszczenie

W świecie, który szuka i promuje wyrażanie siebie oparte na przesadnej koncepcji wolności, zawsze istnieje ryzyko zderzenia interesów. Dzieje się tak, kiedy człowiek tworzy dla siebie to, co uważa za moralne i prawdziwe, bez odniesienia do jakiegokolwiek obiektywnej prawdy. Opierając się na godnych pożałowania wydarzeniach w historii, artykuł analizuje relacje między muzułmanami a chrześcijanami w Nigerii pośród szerzących się konfliktów etno-religijnych. Zwraca uwagę na niektóre czynniki polityczne, religijne i ekonomiczne wpływające na to zagrożenie. Podkreśla także wpływ współczesnej kultury indywidualizmu i rozpowszechniania informacji pozbawionych etyki. Z pomocą zarówno dokumentów kościelnych, jak i świeckich artykuł ten przedstawia sugestie, które mogą prowadzić do szczerego dialogu jako środka do pokojowego współistnienia. Niezbędna jest odpowiedzialna rola jednostek i instytucji, jeśli musimy przywrócić godność ludzką, która doznała uszczerbku.

Słowa kluczowe: mowa nienawiści, wolność słowa, dialog, konflikty religijne, pokój, współistnienie, etyka mediów polityka i religia

THE PARADOX OF RELATION BETWEEN HATE SPEECH AND FREEDOM OF SPEECH: A PATHWAY TOWARDS UNDERSTANDING RELIGIOUS DIALOGUE

Summary

In the world that seeks and promotes self-expression based on an exaggerated concept of freedom there is always the risk of a clash of interests. It happens in particular when a person formulates for himself something that he considers moral and true without reference to any objective truth. Leaning from some regrettable events in history, this article examines the relationship between Muslims and Christians in Nigeria amidst the rampant ethno-religious conflicts. It looks at some political, religious, economic factors influencing this menace. It also highlights the influence of modern culture of individualism and dissemination of information devoid of ethics. With the help of both ecclesiastical and secular documents this article offers suggestions that might lead to a sincere dialogue as means to peaceful coexistence. Responsible roles of individuals and institutions are indispensable if we want to restore human dignity that has been debased.

Key words: hate speech, human dignity, freedom of speech, dialogue, religious conflicts, rights and responsibilities, peace building, coexistence, media ethics, politics and religion

Nota o Autorze

Ksiądz **Alexander NYAM DUNG** – prezbiter archidiecezji Dżos (ang. Jos, północno-centralna Nigeria). Po studiach seminaryjnych w latach 2009–2012 kontynuował naukę w zakresie dziennikarstwa na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie, magister teologii. Od 2018 r. jest doktorantem w Katedrze Historii Liturgii na Wydziale Teologicznym UKSW. Przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jacka Nowaka i dr. Krzysztofa Filipowicza nt. *The Influence of Liturgical Developments on the Spirituality of the Church in Africa: A Nigerian Perspective*.

Kontakt e-mail: rabboni74@yahoo.co.uk.

MIROSLAW OLSZYCKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA OBECNOŚCI POLAKÓW W BRAZYLII

Słowa kluczowe: Brazylia, Polska, Polonia, emigracja, stosunki dyplomatyczne polsko-brazylijskie, historia

1. Wstęp: pierwsza polska misja dyplomatyczna odrodzonej Polski. 2. Patronat administracji państwowej. 3. Polskie Towarzystwo Emigracyjne. 4. Międzyministerialna Komisja Opieki Kulturalnej nad Polakami. 5. Polsko-brazylijskie stosunki po zakończeniu II wojny światowej. 6. Podróż apostolska Jana Pawła II do Brazylii. 7. Historyczne uwarunkowania polskiej obecności w Brazylii – próba rekapitulacji

1. WSTĘP PIERWSZA POLSKA MISJA DYPLOMATYCZNA ODRODZONEJ POLSKI

Brazylia jest państwem, z którym oficjalne stosunki polityczne zapoczątkowano względnie niedawno. Pod koniec XVIII w., kiedy Polska traciła suwerenność, Brazylia znajdowała się całkowicie pod panowaniem Portugalii i innych europejskich mocarstw, a lata dwudzieste XIX w., kiedy to idea niepodległościowa już z całym impetem przetaczała się przez świat Ameryki Łacińskiej, Polska nie była podmiotem prawa międzynarodowego¹. Od 1918 r., a więc od momentu odzyskania przez Polskę niepodległości, Brazylia była państwem, do którego udała się polska misja dyplomatyczna w celu ustanowienia pierwszej w historii placówki dyplomatycznej. Przyczyn, dla których wybrano taki, a nie inny kierunek działań naszego poselstwa było kilka. Po pierwsze, Brazylia zajmowała w Ameryce Południowej największy obszar i już na początku XX w. miała status mocarstwa regionalnego². Po drugie, polskie ślady w tym kraju widoczne były już w XVII w., a od połowy XIX w. rozpoczął się zorganizowany ruch emigracyjny z ziem polskich do Brazylii, by pod koniec tegoż

¹ J. Perlin, *Stosunki polityczne Polski z państwami Ameryki Łacińskiej*, w: *Polonia, Ameryka Łacińska*, red. T. Paleczny, Warszawa 1996, 111.

² Tamże.

stulecia przybrać charakter masowy. Wreszcie, w okresie zaborów uważano Brazylię za tradycyjnie przychylną Polsce³, stąd wybór naszej dyplomacji. Został on potraktowany jako forma pewnego rodzaju zadośćuczynienia lub podziękowania za wielokrotne dowody popolskiej postawy brazylijskich polityków⁴.

W dziejach polskiej emigracji do Brazylii wyraźnie można wyróżnić kilka okresów: okres początkowy (1629–1869), okres emigracji masowej (1869–1914), okres międzywojenny (1914–1939), okres II wojny światowej (1939–1945) oraz okres po zakończeniu II wojny światowej (1945 aż do współczesności). Założyć można, iż mimo tej różnorodności środowisko polskich imigrantów w Brazylii stanowiło grupę, której społeczny oraz kulturowy status zdominował model chłopski (wspólnotowo-wiejski, konserwatywny), pielęgnujący w sobie wartości i tradycje, utożsamiane z polskim kręgiem kulturowym⁵.

Oczywiście w okresie utraty przez Polskę niepodległości nawiązanie stosunków dyplomatycznych z niepodległą Brazylią było niemożliwe. Sprawę obecności polskiej dyplomacji na terenach zamieszkałych przez imigrantów polskiego pochodzenia rozwiązano dopiero po 1918 r., kiedy to utworzono placówki konsularne w Kurytybie, São Paulo i Pôrto Alegre⁶. W piśmie dyrektora Wydziału Konsularnego MSZ w Warszawie, Witolda Lengroda, skierowanym w 1933 r. do Konsula Generalnego RP w Kurytybie zapisano: „Dotychczasowe pomyślne rezultaty w zakresie skonsolidowania tamtejszego wychodźstwa uważam za wstęp istotnej działalności Konsulatu Generalnego mającej na celu gospodarczą waloryzację wychodźstwa parańskiego i stworzenie w Paranie ośrodka planowego i masowego ruchu emigracyjnego”⁷. Lengrod podkreślał rolę konsulatu w Kurytybie jako jednostki centralnej w Brazylii, koordynującej wszelkie działania ruchu emigracyjnego z ziem polskich na tym obszarze: „Nowe zadania każą przede wszystkim nadać pracy Konsulatu Gen. charakter specjalizacji i systematycznego, fachowego obserwowania wszystkich elementów akcji osadniczej [...] wszyscy pracownicy Gen. Konsulatu jak i pomocniczy personel społeczny, winni być zależnie od swych uzdolnień wyzyskani dla zbierania i opracowywania materiałów z zakresu osadnictwa”⁸.

³ Według J. Perlina, jednym z dowodów owej przychylności był okrzyk brazylijskiego cesarza Dom Pedro II – „Vive la Pologne” w obecności ambasadora Rosji w Paryżu oraz potępienie podczas konferencji haskiej w 1907 r. przez Rui Barbosę rozbiórów Polski, który domagał się jej niepodległości (J. Perlin, dz.cyt., 112).

⁴ Tamże.

⁵ T. Paleczny, *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodotwórczym*, Kraków 2004, 190.

⁶ J. Perlin, dz.cyt., 114.

⁷ AAN, MSZ, sygn. 9802, Wytyczne akcji gospodarczej i osadniczej w Paranie, List Dyrektora Departamentu Konsularnego MSZ w Warszawie, Witolda Lengroda, do Konsula Generalnego RP w Kurytybie z 22.09.1933 r.

⁸ Tamże.

2. PATRONAT ADMINISTRACJI PAŃSTWOWEJ

Od chwili odzyskania niepodległości władze polskie podjęły starania umożliwiające polskim emigrantom godne „osadzenie” w krajach świata, w tym na obszarze Ameryki Łacińskiej; w Brazylii, Argentynie, Chile, Meksyku, Paragwaju, Boliwii lub Peru. Cechą charakterystyczną tych działań było oddanie spraw polskiej polityki emigracyjnej w okresie międzywojennym pod opiekę administracji państwowej. Niezbędna była zgoda uprawnionych władz państwa do prowadzenia wszelkich akcji werbunkowych i agitacyjno-informacyjnych przez podmioty prywatne. Powstało kilka instytucji i stowarzyszeń kontrolowanych przez państwo, koordynujących akcję emigracyjną w kraju i poza granicami ojczyzny. Powstały w omawianym okresie m.in.: Polskie Towarzystwo Kolonialne (zał. w 1908 r., a od 1924 r. działające jako Polskie Towarzystwo Emigracyjne), Instytut Naukowy do Badań Emigracji i Kolonizacji (jako sekcja PTE, od 1931 r. – Naukowy Instytut Emigracyjny i Kolonialny), Liga Morska i Kolonialna (powstała w 1930 r. w wyniku przekształcenia Ligi Morskiej i Rzecznej), Syndyk Emigracyjny. Ten ostatni powstał jako spółka akcyjna z udziałem z Skarbu Państwa (60%) i koncesjonowanych w Polsce linii okrętowych. Podstawowym źródłem utrzymywania Syndyku była sprzedaż biletów okrętowych⁹. Sprawami repatriacji, reemigracji oraz kwestiami polityki emigracyjnej zajmowały się generalnie z ramienia władz centralnych Ministerstwo Pracy i Opieki Społecznej oraz Ministerstwo Spraw Zagranicznych¹⁰. W pierwszym z wymienionych ministerstw powołano do życia trzy instytucje, które odpowiadały za całość polityki emigracyjnej państwa:

- 1) Komisję Rozdzielczą, zajmującą się opiniowaniem wydatków z budżetu Urzędu Emigracyjnego;
- 2) Międzyministerialną Komisję ds. Emigracyjnych, koordynującą działaniami państwa w kwestiach emigracji (od 1932 r. – w wyniku połączenia się z Komisją Funduszu Emigracyjnego nazywała się Międzyministerialną Komisją Emigracyjną);
- 3) Komisję Funduszu Emigracyjnego, najbardziej kompetentną w sprawach rozdzielania funduszy przeznaczonych na wspieranie emigracji¹¹.

3. POLSKIE TOWARZYSTWO EMIGRACYJNE

Dość istotne znaczenie w kreowaniu działalności emigracyjnej państwa polskiego miało Polskie Towarzystwo Emigracyjne, które powstało: „W celu umożliwienia i przeprowadzenia prawidłowej i racjonalnej kolonizacji przez wychodźców polskich w krajach uznanych za odpowiednie pod względem klimatycznym,

⁹ E. Kołodziej, *Wychodźstwo zarobkowe z Polski 1918–1939*, Warszawa 1982, 43.

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Mazurek, *Kraj a emigracja. Ruch ludowy wobec wychodźstwa chłopskiego do krajów Ameryki Łacińskiej (do 1939)*, Warszawa 2006, 148.

gospodarczym i socjalnym”¹². Dyrektor Departamentu Konsularnego w MSZ, W. Babiński stwierdził, iż „Działalność tego Towarzystwa mająca iść po linii ogólnej polityki emigracyjnej Rządu Polskiego” będzie podlegała ścisłej kontroli Urzędu Emigracyjnego powołanego 1 kwietnia 1920 r. w ramach Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej (likwidacja Urzędu nastąpiła w 1932 r.). Babiński wymienił najważniejsze dziedziny, którymi miało się Towarzystwo zajmować¹³:

- 1) werbowanie wychodźców w kraju w myśl obowiązujących przepisów oraz rejestrowanie i przygotowanie ich wyjazdu;
- 2) przewóz wychodźców do krajów imigracyjnych, przy zapewnieniu im opieki fachowej;
- 3) zabezpieczenie i przygotowanie terenów dla trwałego osadnictwa polskiego oraz planowe rozdzielanie ich między wychodźców;
- 4) organizowanie pod względem gospodarczym i społecznym wychodźców, zarówno nowo przybyłych, jak i już na roli dawniej osiadłych.

Babiński podkreślił rolę Towarzystwa Emigracyjnego w ujednocianiu akcji kolonizacyjnej i „prowadzenie jej przez jedną instytucję według planów zatwierdzonych”. A organy państwa – jak stwierdził – „nie będą poruczały innym towarzystwom, które by chciały na tych samych zasadach taką samą działalność rozwinąć [...], a stanowiącej całość pewnej handlowo-terytorialnej operacji”¹⁴. Obdarzony zaufaniem Ministerstwa Skarbu, które subsydiowało akcję kolonizacyjną w Brazylii, wiceprezes Towarzystwa, B. Gliczyński, skierował list do Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej, w którym zadeklarował, „że sumy otrzymane od Rządu będą użyte wyłącznie zgodnie z ich przeznaczeniem, a więc na rozjazdy, koszty pobytu delegatów na ewentualnych terenach kolonizacyjnych, koszty wynagrodzenia rzeczoznawców, radców prawnych i niezbędnych ekspertów oraz na zadatkowanie względem zabezpieczenie przez Towarzystwo, czy też inne jednostki powołane przez nas do życia lub współdziałania z naszymi zamierzeniami” oraz „na zakup lub zadatkowanie terenów”¹⁵. W liście Ministerstwa Skarbu do Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej z grudnia 1926 r. zawiadamiano, iż z kredytu udzielonego Towarzystwu w łącznej kwocie 3,5 mln zł „suma 450 000 zł przeznaczona jest na doraźną pomoc dla bezrobotnych pracowników umysłowych [...] oddzielnym zarządzeniem nastąpi w ciągu miesiąca uruchomienie kredytu na pożyczki dla samorządów celem zatrudnienia bezrobotnych [...] Kredyt otwarty w dziale 6, par. 13 na popieranie kolonizacji zamorskiej może być wyasygnowany dopiero po uprzednim porozumieniu się z Ministerstwem Skarbu”¹⁶.

¹² AAN, MSZ, sygn. 9805, Okólnik Departamentu Konsularnego MSZ Nr 183, W sprawie działalności Towarzystwa Kolonizacyjnego w Warszawie z 16.12.1926 r.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ AAN, MSZ, sygn. 9805, List M. Lago Gliczyńskiego do Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej z 08.11.1926 r.

¹⁶ AAN, MSZ, sygn. 9805, Pismo Ministerstwa Skarbu do Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej z 07.12.1926 r.

Jak więc widać kwoty pieniężne przelewane na konto Towarzystwa były znaczne. Wydaje się, że większość z tych kwot wydawano zgodnie ze statutem, jednak nie obyło się bez wpadek. W 1933 r. Towarzystwo Emigracyjne zostało zaskarżone do sądu brazylijskiego przez mierników, których zaangażowało do wymierzenia terenów koncesyjnych w Aguia Branca w stanie Espirito Santo i pobudowanie na tych terenach młyna. W procesie przed sądem rację miała prawdopodobnie polska strona, jednak z różnych powodów sprawę przegrała, o czym informowała notatka służbowa Konsulatu Generalnego w Kurytybie do MSZ w sprawie przebiegu procesu: „Odszkodowanie w sumie 25 000 zł, ofiarowywane przez Towarzystwo z racji niedotrzymania przez [mierników] zobowiązań, powinno skarżących zadowolić [...]. Trzeba uznać za właściwe, że nie należy wydawać pieniędzy na adwokatów i sprawę pozostawić jej własnemu biegowi, zwłaszcza że formalnie nie jest ona do wygrania”¹⁷. W tym miejscu warto wspomnieć, że osiągnięciem Towarzystwa był m.in. zakup 50 tys. ha w stanie Espirito Santo, gdzie powstała osada polska „Orzeł Biały” (Aguia Branca) oraz zakup znacznych obszarów w północnej części stanu Parana, gdzie powstała m.in. kolonia „Orleń”, a tereny należące do Towarzystwa zajmowały obszar 1 200 000 ha. W 1933 r. mieszkało tam już około 150 tys. imigrantów z Polski¹⁸.

W związku z procesem sądowym wytoczonym Towarzystwu Kolonialnemu w Brazylii spodziewano się jego likwidacji, zastanawiano się również nad przejęciem inicjatyw Towarzystwa przez inną polską organizację. „Kiedy z całym uprzedzeniem do wszelkich instytucji kolonizacyjnych zastanawialiśmy się nad Ligą, przyszliśmy do przekonania, że jednak Liga reprezentuje wszelkie wszystkie walory, każące się spodziewać, że na ruinach T-wa Kolonizacyjnego dzięki Lidze będzie można odbudować naszą akcję osadniczą”¹⁹ – pisali działacze Ligi Morskiej i Kolonialnej, w liście do konsula generalnego w Kurytybie, Romana Staniewicza. W dalszej jego części zapewniano, że „Liga przedstawia w tej chwili skupienie ludzi bezsprzecznie zaufania godnych, posiada swych własnych 100 000 zł i nie zamierza z miejsca zaglądać do skarbowej kieszeni”²⁰. Powyższy list odniósł zapewne spodziewany skutek. Jak opisywano w „Bibliotece Syndykatu Emigracyjnego”: „W Paranie, w dolinie rzeki Ivahy, Liga Morska i Kolonialna zakupiła tereny o powierzchni 7000 ha i założyła kolonię Morska Wola”²¹, a „Na południe od Morskiej Woli, Liga nabyła tereny o powierzchni 10 000 ha i rozpoczęła prace przygotowawcze”²². Liga Morska i Kolonialna była jedną z największych oraz najważniejszych organizacji społecznych w okresie II RP. W jej skład wchodziły setki tysięcy ludzi. Zgodnie ze swoim statutem była to „organizacja bezpartyjna, w której

¹⁷ AAN, MSZ, sygn. 9807, Notatka Konsulatu Generalnego RP w Kurytybie w sprawie procesu Towarzystwa Kolonizacyjnego w Brazylii do MSZ z 04.08.1933 r.

¹⁸ *Wiadomości o Brazylii dla użytku wychodźców*, „Biblioteczka Syndykatu Emigracyjnego” Warszawa 1937, Zeszyt 1, 23–27.

¹⁹ AAN, MSZ, sygn. 9802, List E. Zgórskiej-Preisowej do Pana Romana Staniewicza, Konsula Gen. R.P. w Kurytybie z 21.02.1933 r.

²⁰ Tamże.

²¹ *Wiadomości o Brazylii...*, dz.cyt., 30.

²² Tamże.

grupują się Polacy bez względu na przekonania polityczne, zawody, zajmowane stanowiska społeczne i miejsce zamieszkania w kraju i poza granicami Polski”²³. W rzeczywistości, jej członkowie nie ukrywali swoich sympatii do obozu piłsudczykowskiego, więc wpływ organizacji na kształt polskiej polityki zagranicznej był realny; jednym z jej prezesów był gen. Gustaw Orlicz-Dreszer, bliski współpracownik Józefa Piłsudskiego²⁴.

4. MIĘDZYMINISTERIALNA KOMISJA OPIEKI KULTURALNEJ NAD POLAKAMI

W 1922 r. Ministerstwo Spraw Zagranicznych w celu ujednoczenia akcji kulturalno-oświatowych wśród Polaków na obczyźnie, utworzyło Radę Opieki Kulturalnej, przekształconą w 1923 r. w Międzyministerialną Komisję Opieki Kulturalnej nad Polakami²⁵. W myśl rozporządzenia z 22 marca 1923 r. praktyczną opiekę nad wychodźstwem polskim miały sprawować konsulaty polskie²⁶. Natomiast w 1936 r., w wyniku wzrastającego zainteresowania czynników rządowych problemem osadnictwa polskiego w Ameryce Łacińskiej i położenia nacisku na powiązanie polityki emigracyjnej z kwestią narodowościową, powołano do życia spółkę akcyjną o nazwie Międzynarodowe Towarzystwo Osadnicze (MTO). W drugiej połowie lat trzydziestych XX w. dostrzeżono szkodliwość emigracji dla państwa polskiego zarówno ze względów gospodarczych, jak i narodowościowych. Podkreślał to J. Sawicki, naczelnik Wydziału w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych w liście do MSZ: „Emigracja Polaków może być tolerowana jako «zło konieczne» [...] Rekrutacja dla celów planowej migracji osadniczej obejmować zatem winna z reguły żywoł niepolski, i to w pierwszej linii z obszarów pod względem narodowościowym mieszanym, gdzie drogą eliminacji uzyskać można chociażby względną większość elementu polskiego”²⁷.

Wszystkie wymienione organizacje, urzędy i instytucje wspierał Rząd II Rzeczypospolitej, dokładając wszelkich starań, aby Polska w Brazylii była reprezentowana godnie. Ten ambitny cel został poniekąd osiągnięty, jednak z powodu ograniczonych funduszy i ogromu zadań, jakie stanowiło budowanie od podstaw polskiej dyplomacji na świecie, nie wszystkie zadania udało się zrealizować. W sferze dzia-

²³ G. Orlicz-Dreszer, *Statut Ligi Morskiej i Kolonialnej*, Warszawa 1932, 5. Zob. <https://histmag.org/Liga-Morska-i-Kolonialna-wobec-kwestii-zydowskiej-w-latach-1938-1939-5309> (dostęp: 28.12.2018).

²⁴ T. Białas, *Liga Morska i Kolonialna (1930–1939)*, Gdańsk 1983; A. Nadolska-Styczyńska, *Ludy zamorskich łądów: kultury pozaeuropejskie a działalność popularyzatorska Ligi Morskiej i Kolonialnej*, Wrocław 2005. Czytaj więcej: <https://histmag.org/Liga-Morska-i-Kolonialna-wobec-kwestii-zydowskiej-w-latach-1938-1939-5309> (dostęp: 28.12.2018); Liga Morska i Kolonialna, artykuł <https://dzieje.pl/aktualnosci/liga-morska-i-kolonialna> (dostęp: 28.12.2018).

²⁵ E. Kołodziej, dz.cyt., 45.

²⁶ W. Babiński, *Ministerstwo Spraw Zagranicznych a emigracja*, Kwartalnik Instytutu Naukowego do Badań Emigracji i Kolonizacji 1927, t. 2, 53.

²⁷ AAN, MSZ, sygn. 9898, J. Sawicki naczelnik Wydziału w MSW, do MSZ z 29.10. 1937 r.

łałości prawno-traktatowej Polska podpisała umowę handlową z Brazylią dopiero w 1932 r. (Prowizorium handlowe z 3 lutego) oraz Traktat koncyliacyjny 27 stycznia 1933 r. Podpisano również Porozumienie w sprawie taryf celnych oraz Umowę administracyjną w sprawie wymiany korespondencji dyplomatycznej²⁸. O podjętej współpracy świadczy m.in. notatka Międzyministerialnej Komisji Emigracyjnej w Warszawie w sprawie akcji osadniczej na terenach stanu Parana, w której napisano: „W jesieni roku 1932 p. Radca Emigracyjny Pankiewicz oraz p. Konsul Generalny R.P. w Kurytybie dr. Staniewicz przeprowadzili rozmowy z p. Manoelem Ribasem interwentorem stanu Parana, dotyczące osadzania osadników polskich na rządowych terenach w tym stanie. Podkładem tych rozmów było obustronne życzenie zachowania tradycji polskiej emigracji rolnej do Brazylii, która uległa osłabieniu na skutek szerzącego się kryzysu i napotkały one na przychylne ustosunkowanie się p. Ribasa”²⁹. Trzeba przyznać, że wobec akcji nacjonalizacyjnej, przeprowadzanej pod koniec lat trzydziestych XX w. w Brazylii, wymierzonej przeciwko mniejszościom narodowym i ograniczeniu imigracji do tego kraju, porozumienie zawarte pomiędzy rządem brazylijskim i polskim było czymś niezwykłym. Podkreślono ten fakt w samej notatce: „władze brazylijskie [...] dają telegraficzne zarządzenie Konsulatowi Brazylijskiemu w Warszawie udzielania wiz wjazdowych osadnikom bez nawet uprzedniego podania nazwisk tych ostatnich. Nadmienić należy, że władze brazylijskie prosiły o zachowanie poufności w stosunku do tego rodzaju postępowania, gdyż wiadomość o tak daleko idących ułatwieniach mogłaby wzbudzić żądanie przyznania ich ze strony innych narodowości”³⁰.

5. POLSKO-BRAZYLIJSKIE STOSUNKI PO ZAKOŃCZENIU II WOJNY ŚWIATOWEJ

Dalszy rozwój współpracy pomiędzy naszymi krajami przerwał wybuch II wojny światowej, który jednak nie spowodował zamknięcia polskich placówek, jako że kraje Ameryki Łacińskiej uznały ciągłość istnienia państwa polskiego reprezentowanego przez rząd emigracyjny w Londynie³¹.

Dużym sukcesem Poselstwa w Rio de Janeiro było zorganizowanie Komitetu Pomocy Ofiarom Wojny w Polsce. W jego skład weszli sympatycy sprawy polskiej, rekrutujący się spośród społeczeństwa brazylijskiego, jak również z Polonii. Komitet działał do 1945 r. Zebrał blisko 4 mln cruzeiros, które to środki przeznaczano dla jeńców wojennych, na pomoc ludności cywilnej w Polsce, dla ofiar de-

²⁸ Najważniejsze jednak umowy, z punktu widzenia polskiego MSZ dotyczyły polskiej polityki emigracyjnej. 19 lutego 1927 r. w São Paulo podpisano Układ pomiędzy Polskim Urzędem Emigracyjnym a Stanem São Paulo. Układ ten zawierał szczegółowe regulacje dotyczące polskiej emigracji, jej statusu prawnego, zasad nabywania ziemi itp. (J. Perlin, dz.cyt., 115).

²⁹ AAN, MSZ, sygn. 9802, Notatka w sprawie akcji osadniczej na terenach rządowych Maques Abrantes w Stanie Parana w Brazylii z 14.07.1933 r.

³⁰ Tamże.

³¹ J. Perlin, dz.cyt., 115.

portacji w Rosji oraz dla dzieci osiedlonych w Afryce i innych częściach świata. Poza pomocą pieniężną Komitet wysłał także wiele ton żywności, ubrań i lekarstw. Brazylia przyjęła również wielu polskich uchodźców wojennych, których szacunkowe liczby oscylują w przedziale od 2 do 3 tys.³²

W latach 1945–1946 ponowne nawiązanie stosunków między Polską a państwami latynoamerykańskimi nastąpiło w każdym przypadku według formuły „wznowienia stosunków”, po której doszło do wymiany poselstwa. W latach 1944–1989 Polska znalazła się w radzieckiej strefie wpływów, a więc była państwem o ograniczonej suwerenności, skazanym na degradujący gospodarczo i cywilizacyjnie system komunistyczny. Znalazło to swoje odbicie w relacjach międzynarodowych. 12 września 1945 r. Brazylia wycofała swoje poparcie dla rządu RP na Uchodźstwie w Londynie i uznała Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej w Warszawie³³.

Lata powojenne, szczególnie lata pięćdziesiąte XX w., to okres dużej aktywności dyplomatycznej polskiego MSZ, którego celem była restytucja stanu przedwojennego, jednak nasza obecność w regionie nie mogła osiągnąć stanu z ostatniej dekady okresu międzywojennego³⁴. Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX stulecia wystąpiło znaczące ożywienie we wzajemnych kontaktach handlowych między Polską a krajami Ameryki Łacińskiej. Warto jednak zauważyć, że wiele ambasad, zwłaszcza w mniejszych państwach regionu, spełniało *de facto* rolę biur handlowych, jak choćby w Panamie, Bolwii, Ekwadorze, Kostaryce, Haiti³⁵.

W pierwszym okresie po transformacji nastąpił dramatyczny spadek wzajemnych obrotów handlowych między Brazylią i Polską. Nastąpiło niezwykle ożywienie w stosunkach politycznych. Zapoczątkował je marszałek Senatu Andrzej Stelmachowski, który w kwietniu 1991 r. przebywał w Brazylii na czele delegacji polskiego Senatu. Kilka miesięcy później oficjalną wizytę w tym kraju złożył minister spraw zagranicznych Krzysztof Skubiszewski. W 1995 r. przybył prezydent RP – Lech Wałęsa. Była to pierwsza na tym szczeblu wizyta w historii wzajemnych stosunków. W 2000 r. – w 500. rocznicę odkrycia Brazylii – gościł tam premier Jerzy Buzek. W tym samym roku w Brazylii przebywał marszałek Sejmu, Maciej Płażyński. Ukoronowaniem wzorowych stosunków politycznych była wizyta w Polsce, w lutym 2002 r., prezydenta Brazylii, Fernando Henrique Cardoso, a kilka miesięcy później oficjalna podróż prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego do Brazylii³⁶.

³² J. Mazurek, *Brazylia i Polska – 90 lat stosunków dyplomatycznych*, <https://brasilia.msz.gov.pl/%20resource/20ad2be9-962b-44ae-b906-6661b5ff7830:JCR> (dostęp: 28.12.2018).

³³ Tamże.

³⁴ J. Perlin, dz.cyt., 115.

³⁵ Tamże.

³⁶ J. Mazurek, *Brazylia i Polska...*, dz.cyt.

6. PODRÓŻ APOSTOLSKA JANA PAWŁA II DO BRAZYLII

Ważną wizytą z punktu widzenia rozwoju wzajemnych stosunków był pobyt Jana Pawła II w Kurytybie w lipcu 1980 r. Z pewnością należy go zaliczyć do historycznych zarówno dla Polonii brazylijskiej, dla ludności Parany, jak i dla Brazylii w ogóle³⁷. Jak istotna była to wizyta dla Brazylii warto zacytować słowa Arno Vogela, brazylijskiego antropologa, który stwierdził: „Dla nas wszystkich rok 1980 był podzielony na PRZED I PO wizycie papieża. Rytuał wizyty papieskiej nazaczył naszą epokę”³⁸. Papież Polak – jak go nazywano w całej Brazylii – przyniósł ze sobą nie tylko powiew prawdziwej wiary, ale doprowadził do odwrócenia ról społecznych: Polacy, którzy mieszkali kiedyś na peryferiach miast i zajmowali peryferyczne miejsce w hierarchii grup etnicznych, znaleźli się wówczas w centrum obchodów i w centrum społeczności miejskiej³⁹.

7. HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA POLSKIEJ OBECNOŚCI W BRAZYLII – PRÓBA REKAPITULACJI

Poszukując historycznych uwarunkowań polskiej obecności w Brazylii, warto zauważyć polsko-brazylijskie podobieństwa na wielu płaszczyznach. W pierwszej kolejności powinno się sięgnąć do monarchistycznej historii obu państw i zwrócić uwagę na fakt, że Brazylia stała się monarchią w 1822 r., gdy uzyskała niepodległość⁴⁰, a republiką w 1889 r. W Polsce natomiast początki monarchizmu podobno sięgają X w., ale dopiero w 1025 r. Bolesław Chrobry został pierwszym królem Polski. Natomiast republikę wprowadzono w 1918 r., kiedy Naczelnikiem Państwa został Józef Piłsudski. W Brazylii za jego odpowiednika można uznać Manuela Deodoro Fonsecę. Podstawą prawną monarchii w Brazylii była Konstytucja z 1824 r., a w Polsce Ustawa Rządowa z 3 maja 1791 r. Zarówno w Polsce, jak i w Brazylii współcześnie namiastkami monarchii są senaty. Pozostałością przedrepublikańskich czasów jest także instytucja jednoosobowej głowy państwa. Upadek Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej pokazuje, że mamy do czynienia z ustrojowym powrotem, który być może – znajdzie swój dalszy ciąg⁴¹.

³⁷ W. Miodunka, „*Onegro do Parana e o Polaco*” czyli o przemianach tożsamości polskiej w Brazylii, w: *Polonia, Ameryka Łacińska*, red. T. Paleczny, Warszawa 1996, 173.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ „W ten sposób [...] Brazylia znalazła się w rzędzie królestw jako wolne kondominium związane z Portugalią”. Zob. A. Gajewski, *Z dziejów Brazylii*, Warszawa 1969, 152. *Słownik języka polskiego* określa kondominium jako obszar podlegający wspólnej władzy dwóch lub więcej państw; kondominium to także takie wspólne rządy, z czego wynikałoby, że w danym wypadku mamy do czynienia ze współwładaniem nad Brazylią Portugalii i samej Brazylii, ów schemat miał być powielony w samej Portugalii, stającej się per analogiam portugalsko-brazylijskiego kondominium z akcentem na przewagę dotychczasowej kolonii, albowiem na jej terytorium przebywał wspólny monarcha.

⁴¹ A. Ławniczak, *Polska i brazylijska monarchiczność*, w: *Ewolucja państwowości w Brazylii, Polsce i Eurazji*, red. M.A. Maliski, K. Complak, Wrocław 2015, 41–62.

Oficjalne nawiązanie stosunków dyplomatycznych między Polską a Brazylią, na szczeblu poselstw, odbyło się 27 maja 1920 r., kiedy nastąpiło uroczyste wręczenie listów uwierzytelniających przez pierwszego przedstawiciela Rzeczypospolitej Polskiej, posła Ksawerego Orłowskiego⁴², na ręce prezydenta Stanów Zjednoczonych Brazylii, Epiácia Pessoa da Silva. Z kolei listy uwierzytelniające od pierwszego posła nadzwyczajnego i ministra pełnomocnego Stanów Zjednoczonych Brazylii, Rinalda de Lima e Silva, przyjął Naczelnik Państwa, Józef Piłsudski, 3 czerwca 1921 r.⁴³. Do dnia rozpoczęcia II wojny światowej przedstawicielstwa dyplomatyczne wspierane były wydatnie przez inicjatywy społeczne, które za cel stawiały sobie popularyzację wiedzy o obu krajach, ich kulturze, o stosunkach polsko-brazylijskich oraz o Polonii brazylijskiej.

W okresie bezpośrednio powojennym główne zadania polskiej służby konsularnej wiązały się z opieką nad obywatelami polskimi pozostającymi poza krajem, organizowaniem akcji repatriacyjnej, pomoc w organizowaniu życia polonijnego, a następnie w miarę regulowania tych zagadnień stopniowym rozwijaniem funkcji w dziedzinie międzynarodowego obrotu gospodarczego. Przedstawiając rozwój doraźnych stosunków dyplomatycznych Polski z państwami Ameryki Łacińskiej w latach 1945–1995, należy przyjąć tezę E. Kinast i W. Rómmela, że w omawianym okresie można zauważyć brak licznych kontaktów w stosunkach dwustronnych na wysokim szczeblu⁴⁴. Większe zainteresowanie rozwojem owych stosunków nastąpiło dopiero po 2000 r.⁴⁵.

Paradoksalnie, podobieństwa występujące między drogami rozwojowymi Brazylii i Polski są zbliżone, że warto o nich wspomnieć. Zwłaszcza w kontekście rozwoju gospodarczego obu państw. Otóż zarówno Brazylia, jak i Polska pełniły podobną rolę, jeśli chodzi o wykorzystanie i podział własnych bogactw naturalnych. Oba kraje pełniły w przeszłości rolę zaplecza surowcowego najważniejszych gospodarek świata, Brazylia dla Stanów Zjednoczonych, Kanady i Wielkiej Brytanii, natomiast Polska dla Niemiec, Francji, Holandii i Rosji⁴⁶. W pierwszym przypadku wywożono z portów wschodniego wybrzeża Ameryki Południowej głównie cukier, kawę, ty-

⁴² Ksawery Franciszek hrabia Orłowski (1862–1926), pierwszy polski dyplomata w Ameryce Łacińskiej, który w wieku dwudziestu pięciu lat podjął pracę w rosyjskiej służbie dyplomatycznej. W latach 1897–1903 pracował w rosyjskim poselstwie w Monachium. Po odejściu ze służby dyplomatycznej poświęcił się niesieniu pomocy Polakom walczącym na froncie wojny rosyjsko-japońskiej. W latach 1908–1910 reprezentował w rosyjskiej Radzie Państwa rodzinne Podole. Po wybuchu I wojny światowej znalazł się w Paryżu, gdzie podjął służbę w polskiej dyplomacji. Pierwszą objętą przez niego placówką było poselstwo w Brazylii. Pełnił swe obowiązki do września 1921 r. Po odwołaniu z Brazylii objął placówkę w Hiszpanii (do 1924 r.). Zob. <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/ksawery-franciszek-orlowski> (dostęp: 28.12.2018).

⁴³ J. Mazurek, *Brazylia i Polska...*, dz.cyt.

⁴⁴ H. Dumala, *Polska-Ameryka Łacińska. Powojenne stosunki dyplomatyczno-konsularne*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio K: Politologia, Vol. IV, Lublin 1997.

⁴⁵ J. Mazurek, *Brazylia i Polska...*, dz.cyt.

⁴⁶ R. Romaniec, *Niemiecka gospodarka docenia zaplecze technologiczne w Polsce*, <https://www.dw.com/pl/niemiecka-gospodarka-docenia-zaplecze-technologiczne-w-polsce/a-18106561> (dostęp: 28.12.2018).

toń, kauczuk, złoto, ropę naftową⁴⁷, a w drugim – zboże i drewno, m.in. rosły sosny, które służyły do budowy masztów na okrętach, dzięki którym Niderlandy stały się ważnym uczestnikiem procesu podboju Ameryki Południowej. W obu przypadkach zasadniczym elementem gospodarki była plantacja⁴⁸.

Podobieństwo obu gospodarek, brazylijskiej oraz polskiej, można także wykazać na podstawie występującej na terenie wymienionych państw siły roboczej. W Brazylii aż do końca XIX w. powszechne było niewolnictwo, w Polsce zaś – obowiązywał przez całe wieki system pańszczyźniany, który z ekonomicznego punktu widzenia, niewiele różnił się od niewolnictwa. Chłop w Polsce wykorzystywany był przez szlachtę nie mniej niż pracownik na plantacjach kawy w posiadłościach brazylijskich. I choć sytuacja polskiego rolnika była zdecydowanie lepsza w porównaniu z sytuacją niewolnika w Brazylii, to jednak, poprzez cały system danin i przymusowych prac, był on systematycznie pozbawiany ziemi, co w znacznym stopniu ograniczało jego dochody oraz zwracanie się w kierunku gospodarki rynkowej⁴⁹.

Małe różnice między państwem polskim i brazylijskim można także zauważyć w rozwoju miast. Tu i tam najlepiej rozwijały się te z nich, które współdziałały z gospodarką eksportową, a więc w przypadku Brazylii, głównie nadmorskie porty, a w Polsce – miasta położone bezpośrednio nad Wisłą oraz nad Bałtykiem. Jednak ani w jednym, ani w drugim przypadku nie były to organizmy, które obsługiwały produkcyjnie rynek wewnętrzny⁵⁰.

Jednym z ostatnich punktów stycznych obu krajów było wejście w XIX w. na drogę ułomnego kapitalizmu, który nie zdołał ukształtować norm i zachowań tak charakterystycznych dla gospodarek najbardziej rozwiniętych, jak choćby w Stanach Zjednoczonych. Zarówno w Polsce, jak i w Brazylii był to kapitalizm spóźniony, ułomnie modernizujący otoczenie i niemogący nadrobić braków. Przyjmowane rozwiązania prawne były podobne do tego stopnia, że konstytucja wprowadzona przez Getúlio Vargasa w Brazylii bywała nazywana polską⁵¹. Odpowiednikiem tego ostatniego był w Polsce marszałek Józef Piłsudski. Obaj odgrywali we własnym państwie rolę koordynatora różnych grup społecznych. Jak wiemy, w Polsce, po zakończonej wojnie lat 1914–1918, Józef Piłsudski podjął się scalenia trzech zaborów⁵². W każdym z nich obowiązywało inne prawo, występowała inna waluta i język. Rolą marszałka było zharmonizowanie tych różnych grup społecznych, rozdrobnionych, skonfliktowanych i bezrobotnych. Podobnie było w Brazylii. Prezydent Vargas, pomimo że wiele mu się zarzuca, to jednak zdołał scalić brazylijskie regiony w jeden organizm, jednocząc społeczeństwo wsi z klasami średnimi⁵³.

⁴⁷ J. Irzabek, *Czy Brazylia wyżywi świat?*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/265445,1,czy-brazylia-wyzywi-swiat.read> (dostęp: 28.12.2018).

⁴⁸ M. Kula, *Polono-Brazylijczycy i parę kwestii im bliskich*, Warszawa 2012, 17.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ T. Skowronek, *Zapiski o Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 2014, 155–156.

⁵¹ M. Kula, *Brazylijski „Żetulizm” jako ustrój autorytarny*, *Dzieje Najnowsze* 10 (1978), nr 1, 117–129.

⁵² Tamże.

⁵³ L. Lauerhass, *Who Was Getúlio? Theme and Variations in Brazilian Political Lore*, *Journal of Latin American Lore* 1979, Nr 5, 273–290.

Obecnie, potencjał obu państw jest ogromny. Polska i Brazylia są demokracjami z dużą liczbą ludności, ważne z gospodarczego punktu widzenia. Ale z oczywistych względów Brazylia bardziej skupia się na współpracy z Południową Ameryką, a Polska z Unią Europejską⁵⁴. Współcześnie, zarówno w Polsce, jak w Brazylii, ciągle aktualny jest problem stref biedy i bezrobocia⁵⁵. Pozostaje żywe pytanie o przyszłość wsi i zmniejszenie przeludnienia agrarnego w imię modernizacji. Emigracja ze wsi do miast spowodowała konflikty społeczne, powodując powiększanie się dzielnic biedy w tych ostatnich. Wzrastająca przestępczość, wszechobecna korupcja w najwyższych sferach rządowych, rosnące ceny, słaba służba zdrowia i edukacja, wysokie podatki, nierówny dostęp do świadczeń socjalnych, przejmowanie majątku publicznego przez niektórych działaczy nomenklatury partyjnej i państwowej, to główne przyczyny protestów w Brazylii⁵⁶. W latach osiemdziesiątych XX w. występowały one także w Polsce. Brazylijskie fawele, a w Polsce całe dzielnice miast, ulice, osiedla, wyglądały jak pobojojiska, miejsca biedy i zapomniane przez państwo. Nie trudno jest tutaj używać porównawczych sformułowań i szukać wspólnych odnośników do historii obu państw, jak nie trudno jest znaleźć wspólną przyczynę tego stanu rzeczy, owej teoretycznej nowoczesności i rozbudowy państwa (w naszym przypadku w okresie komunizmu), które wiele osób zepchnęły na margines życia. W Polsce wystąpił dodatkowo czynnik zniszczeń z okresu II wojny światowej i brak reperacji ze strony okupantów, o czym nie było mowy w odniesieniu do Brazylii.

BIBLIOGRAFIA

- Białas T., *Liga Morska i Kolonialna (1930–1939)*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie 1983.
- Brazylia i Polska – daleko, lecz blisko (w 80. rocznicę nawiązania stosunków dyplomatycznych), *Katalog wystawy*, red. J. Mazurek, Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego – Towarzystwo Polsko-Brazylijskie 2011.
- Dumała H., *Polska-Ameryka Łacińska. Powojenne stosunki dyplomatyczno-konsularne*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio K: Politologia, Vol. IV, Lublin 1997.
- Kołodziej E., *Wychodźstwo zarobkowe z Polski 1918–1939*, Warszawa: Książka i Wiedza 1982.
- Kula M., *Brazylijski „Żetulizm” jako ustrój autorytarny*, *Dzieje Najnowsze* 10 (1978), nr 1, 117–129.
- Kula M., *Polono-Brazylijczycy i parę kwestii im bliskich*, Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego 2012.
- Lauerhass L., *Who Was Getúlio? Theme and Variations in Brazilian Political Lore*, *Journal of Latin American Lore* 1979, Nr 5, 273–290.
- Ławniczak A., *Polska i brazylijska monarchiczność*, w: *Ewolucja państwowości w Brazylii, Polsce i Eurazji*, red. M.A. Maliski, K. Complak, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski – E-Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa – Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii, 2015, 41–62.

⁵⁴ J. Geraldo Kadri, *Co Polska może zrobić z Brazylią?*, wywiad z ambasadorem Brazylii w Polsce (online), rozmowę przeprowadził T. Jaroszka, <https://www.bankier.pl/wiadomosc/Co-Polska-moze-zrobic-z-Brazylia-2767367.html> (dostęp: 28.12.2018).

⁵⁵ T. Skowronek, dz.cyt., 149.

⁵⁶ M. Pochmann, *O mito da tributação elevada no Brasil*, http://www2.anfip.org.br/Fundacao_ANFIP/publicacoes/publicacoes/artigos/Marcio_Pochmann_18SET08.pdf (dostęp: 28.12.2018).

- Mazurek J., *Kraj a emigracja. Ruch ludowy wobec wychodźstwa chłopskiego do krajów Ameryki Łacińskiej (do 1939)*, Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego 2006.
- Mazurek J., *Noventa anos das relações diplo máticas entre a República da Polónia e a República Federativa do Brasil*, Brasília: Embaixada da Republica da Polónia 2010.
- Mazurek J., *A Polónia e seus emigrados na América Latina (até 1939)*, Goiânia: Editora Espaço Acadêmico 2016.
- Mazurek J., *Przeobrażenia Polonii brazylijskiej i jej rola w stosunkach polsko-brazylijskich*, *Niepodległość i Pamięć* 2018, nr 4 (64), 77–102.
- Miodunka W., „*Onegro do Parana e o Polaco*” czyli o przemianach tożsamości polskiej w Brazylii, w: *Polonia, Ameryka Łacińska*, red. Tadeusz Paleczny, Warszawa 1996, 159–175.
- Nadolska-Styczyńska A., *Ludy zamorskich łądów: kultury pozaeuropejskie a działalność popularyzatorska Ligi Morskiej i Kolonialnej*, Wrocław: PTL 2005.
- Paleczny T., *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodotwórczym*, Kraków: Universitas 2004.
- Perlin J., *Stosunki polityczne Polski z państwami Ameryki Łacińskiej*, w: *Polonia, Ameryka Łacińska: procesy emigracji i osadnictwa Polaków w Ameryce Łacińskiej i ich odzwierciedlenie w świadomości społecznej*, red. T. Paleczny, Warszawa: Centrum Studiów Latinoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego 1996.
- Smoliński J., *Polonia obu Ameryk w wojskowo-mobilizacyjnych planach rządu RP na uchodźstwie (1939–1945)*, Warszawa: WIH 1998.
- Skowronek T., *Zapiski o Ameryce Łacińskiej*, Warszawa: Stowarzyszenie Europejskie Centrum Analiz Geopolitycznych 2014.

HISTORICAL CIRCUMSTANCES OF POLISH PRESENCE IN BRAZIL

Summary

Poland established official political relations with Brazil relatively recently. When Poland regained her independence in 1918 Brazil was the first state where Polish diplomatic mission went to in order to establish her first in history diplomatic mission.

In the history of Polish emigration to Brazil we can distinguish a few periods of Polish influxes: the first period (1629–1869), the period of mass migration (1869–1914), the interwar period (1914–1939), the second world war (1939–1945) and the period after the second world war (1945 up till now). We can presume that despite this variety, the milieu of Polish migrants to Brazil was a group, whose social and cultural status was dominated by a peasant model (communal-country, conservative). They cherished traditional values typical for Polish cultural circle. This character of Polish emigrants in some way corresponded with the experience of Brazilian society.

Looking for historical circumstances of Polish presence in Brazil, the author attempted to present in many aspects Polish-Brazilian similarities.

Key words: Brazil, Poland, Polish emigration, emigration, Polish-Brazilian diplomatic relations, history

Nota o Autorze

Mirosław OLSZYCKI – absolwent Wydziału Reżyserii i Wydziału Operatorskiego Państwowej Wyższej Szkoły Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej im. Leona Schillera w Łodzi, absolwent Wy-

działu Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego. Doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Swoje zainteresowania skupił na Ameryce Łacińskiej, zwłaszcza na jej kolonialnej przeszłości, oraz historii polskiej emigracji do Ameryki Południowej. Autor książkowych esejów i powieści historycznej (*Bramy Szeolu, Meksyk. Szlakiem zdobywców, Ziemia Czerwonych Drzew, Świat kolonialnej Ameryki Łacińskiej*), a także artykułów prasowych o tematyce podróżniczej i historycznej. Twórca telewizyjnego programu podróżniczego, współautor i autor filmów dokumentalnych. Od lat swój zawód związany z realizacją filmów łączy z pasją podróżowania tropem cywilizacji. Zrealizował m.in. tematyczne wyprawy (filmowo-fotograficzne) do Meksyku, Peru, Gwatemali, Hondurasu, Paragwaju, Chile, Brazylii, Argentyny, Urugwaju, a w latach 2008–2009 brał udział (w charakterze operatora filmowego) w polsko-amerykańsko-peruwiańskiej wyprawie „Colca Condor” pod flagą The Explorer Clubu, która – jako pierwsza – pokonała i zbadała naukowo, ostatni dziewiczy oraz nie zdobyty do 2008 r., 20-kilometrowy odcinek najgłębszego na ziemi Kanyon Colca w peruwiańskich Andach. Mirosław Olszycki jest twórcą Międzynarodowego Festiwalu Cywilizacji i Sztuki Mediów MEDIATRAVEL.
Kontakt e-mail: info@arkadia.pl

KS. MATEUSZ PAKUŁA

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

ODKUPIEŃCZA MOC CHRYSTUSA UKRZYŻOWANEGO W EUCHOLOGII MNIEJSZEJ W PODWÓJNEJ CELEBRACJI ROKU LITURGICZNEGO *MSZAŁU RZYMSKIEGO* PAWŁA VI

Słowa kluczowe: liturgia, euchologia, celebracja liturgiczna, ofiara, życie wieczne, Niedziela Palmowa, Podwyższenie Krzyża Świętego, krzyż, Misterium Paschalne

1. Wstęp. 2. Analiza euchologii mniejszej celebracji Niedzieli Palmowej, czyli Męki Pańskiej. 2.1. Kolekta. 2.2. Modlitwa nad darami. 2.3. Modlitwa po komunii. 2.4. Konkluzja pierwsza. 3. Analiza euchologii mniejszej celebracji święta Podwyższenia Krzyża Świętego. 3.1. Kolekta. 3.2. Modlitwa nad darami. 3.3. Modlitwa po komunii. 3.4. Konkluzja druga. 4. Chrystusowa Męka i Śmierć, jako źródło odkupienia człowieka – zestawienie treści obu omawianych celebracji liturgicznych. 5. Różnice w formularzach mszalnych w wybranych źródłach liturgicznych: Sakramentarz Gelazjański, Sakramentarz Gregoriański, Mszał Piusa V (trydencki), Mszał rzymski łacińsko-polski, Mszał rzymski Pawła VI. 6. Podsumowanie

1. WSTĘP

Studium tekstów euchologicznych, które stanowią podstawę celebracji Najświętszej Ofiary Mszy Świętej, zostało podjęte już jakiś czas temu w kręgach liturgistów niemal na całym świecie. Oczywiście sprawą jest, że przodują w niej specjaliści tej dziedziny z Włoch, Niemiec czy Francji, ale istnieją też i polscy teolodzy fachowo zajmujący się w swoich badaniach krytyką tekstów liturgicznych, ich interpretacją, analizą, hermeneutyką i komentarzem treści¹. Powstało niemało opracowań i publikacji, które dokonują kolejnych odkryć według ustalonej metodologii, co konkretny tekst liturgiczny próbuje: *przekazać* (treść orędzia zbawczego Chrystusa), *ukazać* lub *in. pouczyć* (o tym, co odbiorcy otrzymują od Boga przez czynność kultyczną, biorąc udział w konkretnej celebracji), *spełnić* (poprzez formuły modlitewne, mające wagę sakramentu, wypełniają zasadnicze dla siebie zadanie) oraz *zastosować* (wymiar

¹ Tematykę interpretacji tekstów euchologicznych w publikacjach i poszczególnych artykułach podejmuje m. in.: S. Czerwik, A. Durak, K. Konecki, J. Miazek, A. Żądło. Zob. Bibliografia załącznikowa.

antropologiczny, gdzie Boża łaska oddziałuje na życie każdego człowieka)². Ważne jest również to, skąd dany tekst pochodzi, gdzie został zredagowany i pod wpływem jakich prądów myślowych był autor oraz jaki miała charakter konkretna celebrecja, aby dokładniej poznać odwieczny zamysł Boży wobec stworzenia, realizujący się w osobie Jezusa Chrystusa, z *Nim i w Nim, na chwałę Ojca w Duchu Świętym*³. C. Maggioni twierdził, że teksty euchologii używane w liturgii są swego rodzaju *straznikami depozytu wiary*⁴, z czym trudno się nie zgodzić. Przez wieki bowiem dosłownie przenoszą w swojej treści, głębię całej teologii chrześcijańskiej. Niniejsze opracowanie dotyczyć będzie tzw. modlitw prezydencjalnych (euchologii mniejszej), czyli kolekty, modlitwy nad darami i modlitwy po Komunii, pochodzących z dwóch odrębnych od siebie pod względem czasowym celebracjach liturgicznych, lecz ściśle powiązanych przeżywaną tajemnicą. Pierwszy formularz mszalny pochodzi z celebracji Niedzieli Palmowej, czyli Męki Pańskiej, a drugi ze święta Podwyższenia Krzyża Świętego. Obie te celebracje skupiają się, ogólnie rzecz ujmując, na odkupieńczej Męce Chrystusa, której odbiorcami są wszyscy wierzący chrześcijanie. Podstawą analizy wspomnianych euchologii będzie przede wszystkim *Missale Romanum*, trzecia edycja typiczna z 2008 r. oraz *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wydanie drugie poszerzone z 2011 r. Oprócz podstawowych założeń studium, czy samej próby interpretacji formuł euchologicznych, zostanie również zastosowana metoda analityczno-porównawcza tekstów, by wykazać podobieństwa i różnice powstałe na przestrzeni wielu wieków istnienia tej liturgicznej praktyki Kościoła. Pomocniczą funkcję do zrealizowania tego zamierzenia będą pełniły źródła liturgiczne: dwa najstarsze sakramentarze rzymskie: *gelazjański* (GeV, wydanie krytyczne z 1981 r.)⁵ oraz *gregoriański* (GrH, wydanie krytyczne z 1992 r.)⁶ i późniejsze księgi używane w liturgii, tj.: *Mszal rzymski Piusa V* (trydencki, wydanie z 1910 r.), *Mszal łacińsko-polski* z 1968 r. oraz omawiany *Mszal rzymski Pawła VI*. Każdy formularz mszalny danej celebracji będzie omówimy oddzielnie, po czym nastąpi synteza wniosków, które wynikną z analizy poszczególnych euchologii, a zakończy je dodatkowe podsumowanie i zestawienie treści przytaczanych oracji.

² Por. K. Konecki, *Zasady interpretacji tekstów euchologicznych*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 46 (1993), nr 3–4, 177.

³ Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy Świętej w świetle formuł euchologicznych Mszału rzymskiego dla diecezji polskich*, Piła 1992, 23.

⁴ Por. C. Maggioni, *Annunciazione. Storia, euologia e teologia liturgica*, Roma 1991, 78

⁵ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli (Cod. Vat. Reg. Lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193*, Mohlberg, L. Eizenhöfer, P. Siffirin, *Rerum ecclesiarum documenta. Series Maior: Fontes*, t. 4, Roma: Herder 1981.

⁶ J. Deshausses, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, édition comparative*, t. III: *textes complémentaires divers*, Fribourg: Éditions Universitaires 1992 (Spicilegium Friburgense, 28).

2. ANALIZA EUCHOLOGII MNIEJSZEJ CELEBRACJI NIEDZIELI PALMOWEJ, CZYLI MĘKI PAŃSKIEJ

Warto krótko wspomnieć u początku niniejszego studium, że formularz celebracji Niedzieli Palmowej, rozpoczynającej obchody świętych tajemnic Wielkiego Tygodnia, daje możliwość wyboru celebransowi, według racji i możliwości duszpasterskich, trzech różnych form rozpoczęcia. Są nimi w kolejności: procesja, uroczyste i zwykłe wejście⁷. Przed reformą liturgiczną Vaticanum II w Mszału trydenckim określono go nazwą: *Dominica in Palmis*⁸, a w wydaniu łacińsko-polskim z 1968 r. widnieje nazwa: *Dominica II Passionis, seu in palmis*⁹. Ciekawostką jest, że GrH podaje nawet miejsce celebracji: *Die Dom. in Palmas ad Sanctum Iohannem in Lateranensis*¹⁰. Rubrycelą wprowadzająca w tę tajemnicę, w pkt. 1 obecnie używanego Mszału wskazuje, że jest to dzień upamiętnienia wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, aby mógł On dokonać paschalnego misterium¹¹.

2.1. KOLEKTA

Modlitwa kolekty, kończąca *Obrzędy wstępne*, zawsze rzutuje na całą treść kolejnych modlitw formularza mszalnego. Nadaje swego rodzaju ton myśli teologiczno-liturgicznej, która ma na celu przede wszystkim jak najlepsze podprowadzenie wiernych uczestniczących w liturgii do aktualnie przeżywanych tajemnic wiary. Najczęściej tłumaczy się ją jako modlitwę *zbierającą*, od łac. *colligere* – zbierać, czyli obejmuje ona wszystkie intencje obecnych oraz *stricte* intencję celebrowanej Mszy świętej, którą obrał przewodniczący zgromadzeniu. W przedstawianym formularzu brzmi ona w następujący sposób:

⁷ Więcej na temat pamiątki wjazdu Chrystusa do Jerozolimy pisał m.in. J. Głowacki, *La commemorazione dell'ingresso del Signore in Gerusalemme e la benedizione dei rami attraverso le fonti liturgiche del Rito Romano: studio storico-liturgico-teologico*, San Anselmo–Roma 2012.

⁸ *Missale Romanum. Ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini Restitutum. S. Pii V. Pontificis Maximi Jussu Editum, Clementis VIII., Urbani VIII. et Leonis XIII auctoritate Recognitum. Editio XV post alteram uti typicam*, Belgia 1910, 135.

⁹ *Mszał rzymski łacińsko-polski*, Paryż: Editions du dialogue – Societe d'Editions Internationales 1968, 153.

¹⁰ J. Deshausses, dz.cyt., 167.

¹¹ Por. *Missale Romanum*, Editio Typica Tertia, Typis Vaticanis 2008, 271.

| <i>Missale Romanum</i> | <i>Mszal rzymski dla diecezji polskich</i> |
|--|--|
| Omnípotens sempítérne Deus, qui humáno géneri, ad imitándum humilitátis exéplum, Salvatórem nostrum carnem súmere, et cruce[m] subíre fecísti, concéde propítius, ut et patiéntiæ ipsíus habére documénta et resurrectiónis consórtia mereámur. Qui tecum. | Wszchemogący, wieczny Boże, aby dać ludziom przykład pokory do naśladowania, sprawiłeś, że nasz Zbawiciel przyjął ciało i poniósł śmierć na krzyżu; daj nam pojąć naukę płynącą z Jego Męki i zasłużyć na udział w Jego zmartwychwstaniu. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg, przez wszystkie wieki wieków. |

Każda kolekta rozpoczyna się zawsze od tzw. *anaklezy* (wstępne odwołanie się, czy przywołanie Boga), która w powyższej postaci: *Omnípotens sempítérne Deus/Wszchemogący wieczny, Boże* występuje w *Mszale rzymskim* 130 razy. Nie jest to zatem najczęstsze sformułowanie pojawiające się w tej księdze, ponieważ porównując inne, krótsze wezwanie, np.: *Boże, Ty*, występuje aż 366 razy. Przypomina ona o *wszchemocy Bożej*, która na kartach Pisma Świętego objawia się w co najmniej kilku aspektach, m.in. jako Boga-Stwórcy świata i wszelkiego bytu (np.: Ps 8, 2c.4–9; 19, 2; 24, 1–2; 104; 115, 15–16; 74, 13; 150, 1–2), czy też jako Boga-Obrońcy ludu wybranego, z którym zawarł swoje przymierze (np.: Ps 105; 106, 7–11; 107, 1–3; 111, 9; 114). Każda relacja interpersonalna wymaga, aby zwrot do odbiorcy (do drugiej osoby) był jasny i konkretny, mający na celu przekaz jakiegoś ustalonego komunikatu. Każda więc modlitwa kierowana do Boga będzie podkreślała, jaką rolę spełnia w życiu wierzącego chrześcijanina, aby nieustannie przypominać mu o swojej małości wobec Niego, ale zarazem dla ćwiczenia w sobie cnoty bojaźni Bożej tak ważnej w duchowym rozwoju człowieka. Po modelowej inwokacji rozpoczyna się tzw. *anamneza*, która przywołuje tajemnice zbawcze, dzięki którym każdy wierzący może dostąpić wszelkich łask od Boga, aczkolwiek w tym przypadku poprzedzono ją swoistym wtrąceniem, które poucza o postawie, jaką winien przyjąć modlący się: [...] *aby dać ludziom przykład pokory do naśladowania*. Wielu świętych i błogosławionych Kościoła zwracało uwagę na potrzebę wypracowania tej cnoty, m.in. św. Grzegorz Wielki (†604), przestrzegając przed zbytnią wyniosłością i zaniedbaniem tej znaczącej wartości¹². Po-

¹² Tak św. Grzegorz pisał z o tej cnotce: „Nie pozwól, aby serce twoje unosiło się pychą z powodu tego, co widzisz; zdaj sobie z uwagą sprawę, kim jesteś, abyś przenikając rzeczy najwyższe pamiętał, że jesteś człowiekiem, a ilekroć będziesz porwany ponad siebie, abyś wędzidłem własnej słabości został do siebie przywołany. Dlatego gdy obfitość cnót nam pochlebja, konieczne jest, by dusza powracała do swych słabości i uniziała się w zbawiennej pokorze. Niech nie patrzy na to, co zrobiła, lecz na to, czego zrobić zaniedbała; aby serce udreżone wspomnieniem słabości u źródła pokory zostało dusze pasterzy, w jakiejś małej części pozostawiał je niedoskonałymi, aby jaśniejąc podziwu godnymi cnotami ze wstrętem myśleli o swej słabości i nigdy nie wynosili się z powodu rzeczy wielkich, gdy wciąż jeszcze z trudem walczą z małymi. A ponieważ nie mogą zwyciężyć w sprawach małych, niech nie odważają się pysnić z czynów ważnych”, w: św. Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej IV*, Kraków 2008, 251–252.

korę bardzo wysoko cenil również żyjący nieco wcześniej św. Augustyn z Hippo (†430), później św. Bernard z Clairvaux (†1153), czy też św. Jan Maria Vianney (†1859). Zatem w omawianej modlitwie, najlepszym przykładem uniżenia i pokornej miłości jest sam Chrystus, którego dał człowiekowi Bóg. To On, dzięki swojej łaskawości, zesłał swojego Syna, aby każdy człowiek stał się Jego przybranym dzieckiem (por. Ga 4, 4–5). Zadziało się to dzięki tajemnicy wcielenia odwiecznego *Logosu*, a więc tę właśnie myśl teologiczną przekazuje ta euchologia w słowach: [...] *sprawileś, że nasz Zbawiciel przyjął ciało, lecz zaraz dodaje: [...] i poniósł śmierć na krzyżu*. Jasno zaznacza się tu fakt wcielenia, bez którego nie mogło by dokonać się odkupienie człowieka przez późniejszą śmierć na krzyżu. Wspomniany powyżej przykład *pokory do naśladowania*, ma więc stać się swego rodzaju nauką dla wszystkich wierzących, uczestniczących w sprawowanej Ofierze Mszy świętej. Celem tych dążeń i wysiłków czynionych w wypracowywaniu cnót – w tym przypadku pokory – ma być *udział w Jego zmartwychwstaniu*. Formuła: *daj nam pojąć naukę płynącą z Jego męki* wyraża zasadniczą prośbę modlitwy, by okres Wielkiego Tygodnia był czasem uczenia się przesłania Chrystusowego, które najlepiej okazuje się w Jego krzyżu. Wyrażeniem syntagmatycznym, które stało się rdzeniem całości modlitwy, jest niewątpliwie wspomniane sformułowanie: [...] *zasłużyć na udział w Jego zmartwychwstaniu*. To jest sedno całej kolekty, nadającej jej swego rodzaju wydźwięk, który jest jasno określony. Modlący się, czy biorący udział w tej modlitwie, ma zasłużyć na łaski płynące z odkupieńczej śmierci Chrystusa Ukrzyżowanego. Podkreśla się nie tylko sam fakt męki i śmierci, ale przede wszystkim zmartwychwstania, a nawet warto by wyprzedzić tę myśl, mając już doświadczenie skutków tych tajemnic aż do faktu wniebowstąpienia. Zamyka to bowiem ziemską działalność Chrystusa, a zarazem jest koniecznością do zapowiadanej Pięćdziesiątnicy.

Kolektę kończy typowa dla tego rodzaju modlitw nieco dłuższa i bardziej rozbudowana konkluzja. Zwraca się ona bowiem do Boga przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym. Podkreśla więc przy tym prawdy: o doskonałej jedności pomiędzy Osobami Trójcy, o jedynym Pośrednictwie Syna do Ojca oraz o obecności mocy Ducha Świętego w każdej modlitwie.

2.2. MODLITWA NAD DARAMI

Oracja ta, zwana niegdyś *secretą*, pozostaje w liturgii znaczącą modlitwą, która odmawiana jest po złożeniu darów ołtarza oraz po modlitwie dziękczynnej. W swej istocie ma ona przedstawić Bogu złożone dary, by te mocą Ducha Świętego, stały się postaciami eucharystycznymi. Może ona również zawierać inne dodatkowe treści, współgrające z samą czynnością składania darów. Poniższy tekst przytoczony jest z omawianego formularza mszalnego:

| <i>Missale Romanum</i> | <i>Mszal rzymski dla diecezji polskich</i> |
|---|---|
| Per Unigéniti tui passiónem placátio tua nobis, Dómine, sit propínqua, quam, etsi nostris opéribus non merémur, interveniénte sacrificio singulári, tua percipiámus miseratióne prævénti. Per Christum. | Panie, nasz Boże, przez mękę swojego Syna pojednaj nas ze sobą, nie zasługujemy na to z powodu złego życia, lecz ufamy, że Najświętsza Ofiara wyjedna nam przebaczenie u Twojego miłosierdzia. Przez Chrystusa, Pana naszego. |

Euchologia ta w swej inwokacji za adresata obiera samego Boga Ojca: *Panie, nasz Boże*, aby następnie przerzucić akcent na osobę Chrystusa. To dzięki Jego męce, człowiek ma otrzymać łaskę pojednania z Bogiem: [...] *przez mękę swojego Syna pojednaj nas ze sobą*. Wspomniany wers modlitewny, staje się syntagmą całej oracji. Przeżywana tajemnica męki Chrystusa celebrowana tego dnia zawiera się właśnie w tym zdaniu. Dzięki zasługom krzyża Jezusowego każdy człowiek został odkupiony i pojednany z Bogiem Ojcem. Na mocy tej ofiary została udzielona łaska. Treść modlitwy jednocześnie przypomina modlącemu, że nosi na sobie zmacę grzechu pierwotnego, która nieustannie odzywa się w momencie przekraczania Bożego Prawa i moralności. Jednak niezasłużoność tego daru podkreśla końcowy wers modlitwy, który wyraża nadzieję i ufność, że Najświętsza Ofiara wyjedna nam przebaczenie u Twojego miłosierdzia. Odwołuje się więc do tego przymiotu Bożego, który przecież *odnosi tryumf nad sądem* (por. Jk 2, 13). Krótko podsumowując ten element analizy, można powiedzieć, że to *dzięki Chrystusowi i Jego zbawczej Ofierze, możemy liczyć na Boże miłosierdzie*¹³. Koniec modlitwy jest modelową krótką konkluzją, wzywającą pośrednictwa Chrystusa Pana.

2.3. MODLITWA PO KOMUNII

Współczesne *post communio*, czy *modlitwa po komunii* określana dawniej przede wszystkim w sakramentarzu gregoriańskim mianem *ad complendum* lub *ad completa*, była w swej istocie modlitwą na zakończenie. Zamykała bowiem, wraz z modlitwą nad ludem, w niektórych starożytnych źródłach teksty euchologijne w liturgii mszalnej. Miała bowiem za zadanie uproszenie od Boga łaski błogosławionych owoców działania sakramentu (celebrowanego misterium), w którym wierni uczestniczą i go przyjmują.

¹³ A. Durak, dz.cyt, 48.

| <i>Missale Romanum</i> | <i>Mszal rzymski dla diecezji polskich</i> |
|--|--|
| Sacro múnere satiáti, súpplices te, Dómine, deprecámur, ut, qui fecísti nos morte Filii tui speráre quod crédimus, fácias nos, eódem resurgénte, pervenire quo téndimus. Per Christum. | Boże, Ty nas posiliłeś Najświętszym Sakramentem, a przez śmierć Twojego Syna obudziłeś w nas nadzieję życia wiecznego, w które wierzymy, pokornie Cię błagamy: spraw, abyśmy przez Jego zmartwychwstanie osiągnęli cel naszych dążeń. Przez Chrystusa, Pana naszego. |

Modlitwa rozpoczyna się prostym wezwaniem do Boga Ojca, który udziela ludziom swojej łaski, aby mogli przyjąć Najświętsze Ciało i Krew Chrystusa: *Boże, Ty nas posiliłeś Najświętszym Sakramentem*. Łączy się z tym ściśle śmierć Jezusa, której uobecnieniem jest każdorazowa celebracja Mszy świętej. Bez pasji Chrystusa nie byłoby sakramentu Eucharystii. W czasie konsekracji, a potem ukazania postaci eucharystycznych, cały lud wierny zgromadzony na modlitwie ma świadomość, gdzie znajduje się źródło łaski. Zabieg ten – ma za zadanie pobudzić w ludziach *nadzieję życia wiecznego*, w które wierzą [...]. Sakrament ołtarza staje się bodźcem do zintensyfikowania pragnienia życia w wieczności. Prośba, która wynika z treści modlitwy, zakłada pełne wykorzystanie Jezusowego zmartwychwstania jako środka do uzyskania odwiecznego celu wierzących – życia wiecznego. Syntagmą więc tej modlitwy, jest wyrażenie: *Spraw, abyśmy przez Jego zmartwychwstanie osiągnęli cel naszych dążeń*. Nadaje ona ton oracji, która skupia w sobie główną myśl teologiczną, jaką jest wspomniane życie z Bogiem w wieczności. Bogata liturgia słowa tego dnia doskonale koresponduje z modlitwą *post communio*, nadając jej jeszcze głębszego znaczenia¹⁴. A. Durak wydziela syntagmę ze słów: [...] *obudziłeś w nas nadzieję życia wiecznego*, w które wierzymy [...]. Współgra ona z obranym w niniejszym opracowaniu innym wyrażeniem, które wspólnie nawiązują do celu ludzkiej egzystencji – życia w wieczności¹⁵.

2.4. KONKLUZJA PIERWSZA

Wszystkie powyżej omawiane euchologie (wyjęte z formularza Niedzieli Palmowej) jasno wskazują na mękę i śmierć Chrystusa, dzięki której człowiek otrzymuje odkupienie, wyzwolenie, wybawienie, jak również odpuszczenie grzechów. Chrystus bardzo klarownie ukazany jest jako jedyny Pośrednik u Ojca. Wszystko to, co uczynił swoją śmiercią, jest z pożytkiem dla każdego wierzącego. Jezus występuje w powyższych oracjach jako: przykład do naśladowania, wcielone Boże Słowo, które dostąpiwszy męki i śmierci, przyniosło światu zmartwychwstanie, a co się z tym wiąże – łaskę pojednania. To wszystko niosą ze sobą treści omawianych oracji dotyczące osoby samego Chrystusa. Natomiast Bóg Ojciec występuje w nich niejako w roli *bożego architekta*, który tak kieruje światem, aby mogły wydarzyć się

¹⁴ Por. tamże, 59.

¹⁵ Tamże.

w jego historii wszystkie święte misteria i tajemnice, poprzez które człowiek może dostąpić życia wiecznego. To On sprawił w swoim odwiecznym zamyśle, że Chrystus przyjął ludzkie ciało, by stać się wspomnianym wzorem do prawego życia. Dzięki Jego łasce miłosierdzia człowiek może dostąpić pojednania, również przez przyjmowanie duchowego pokarmu, którym On sam posila. Warto również wspomnieć, co eucharystie przekazują o relacji człowieka z Bogiem. Doskonale zna on swoje słabości i złe postępowanie, ale jednocześnie uprasza, czy nawet wręcz chce wybłagać przebaczenie swoich win. Ma zatem pełną świadomość tego, że celem ludzkiej egzystencji jest dążenie do życia wiecznego, do dostąpienia chwwały zmartwychwstania, jaką Chrystus obiecał wierzącym.

3. ANALIZA EUCHOLOGII MNIEJSZEJ CELEBRACJI ŚWIĘTA PODWYŻSZENIA KRZYŻA ŚWIĘTEGO

Święto Podwyższenia Krzyża Świętego ustanowione na 13 września, a następnie ok. IV w.¹⁶ przeniesione na 14 września na dobre zakorzeniło się w tradycji chrześcijańskiej¹⁷. W obecnej liturgii *Mszалу rzymskiego* Pawła VI ma ono swoje miejsce tego samego dnia. Rubrycelą tej celebracji zaznacza, że „krzyż jest znakiem zwycięstwa Chrystusa nad szatanem i śmiercią. W Jerozolimie od V w. oddawano cześć krzyżowi w dniu następującym po rocznicy poświęcenia kościoła Zmartwychwstania. [...] Z tego zwyczaju powstało osobne święto, które rozpowszechniło się po całym Kościele”¹⁸.

3.1. KOLEKTA

Pierwsza w przedstawianych oracji, po klasycznym zwrocie do Boga: *Deus* [...] od razu koncentruje się na osobie Chrystusa – Syna Bożego:

| <i>Missale Romanum</i> | <i>Mszal rzymski dla diecezji polskich</i> |
|---|---|
| Deus, qui Unigénitum tuum cruce[m] subíre voluísti, ut salvum fáceret genus hu-mánum, praesta, quaesumus, ut, cuius mystérium in terra cognóvimus, eius redemptiónis praemia in caelo cónsequi mereámur. Per Dóminum. | Wszchemogący Boże, Syn Twój posłuszny Twojej woli poniósł śmierć na krzyżu, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni, spraw abyśmy poznawszy na ziemi tajemnicę odkupienia, modli otrzymać jej owoce w niebie. Przez naszego Pana. |

¹⁶ Do dziś wielu historyków nie jest zgodnych co do roku samego roku odnalezienia Krzyża Świętego. Niektórzy wskazują na 320, 326 lub 330 rok.

¹⁷ Historia tego święta sięga IV w., kiedy to z polecenia św. Heleny odnaleziono relikwie Krzyża Świętego, a następnie przekazano je biskupowi w Jerozolimie. Niebawem wybudowano tam dwie bazyliki: Męczenników (*Martyrium*) i Zmartwychwstania (*Anastasis*). Początkowo obchodzone było 13 września, a przeniesione na dzień 14 września, jako rocznicy dnia wystawienia relikwii krzyża do adoracji, na stałe wpisało się w kalendarz świąt liturgicznych. Por. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstancyntyna*, Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 2007, 259.

¹⁸ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2011, 202’.

Treść kolekty jasno wskazuje na śmierć Chrystusa i przedstawia jej całą konsekwencję w postaci zbawienia ludzkości. Syntagmą tej euchologii jest więc sformułowanie: *Syn Twój [...] poniósł śmierć na krzyżu, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni*. Stało się ono w zasadzie sednem tej modlitwy i głównym jej tematem. Znamienne jest przypomnienie o posłuszeństwie woli Ojca: *Syn Twój posłuszny Twojej woli*. Nawiązuje to do unieżenia Chrystusa względem woli Boga (por. Flp 2, 5–11), gdzie poddaje się Jemu w wolności i bez zastrzeżeń. O tym synowskim poddaniu mówi chociażby tekst Hbr 10, 5b–7, gdzie autor wkłada w usta Chrystusa słowa Psalmu 40: *Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie abym spełniał wolę Twoją, Boże*. Nawet sama postawa Chrystusa – Sługi w *Pieśniach o cierpiącym Słudze Jahwe* u proroka Izajasza, przypomina o poddaniu Chrystusa woli Ojca niebieskiego. To, co dość mocno wybija się z omawianego tekstu modlitwy, to fakt powszechności skutków ofiary krzyżowej, *aby wszyscy ludzie zostali zbawieni*. Modlitwa zakłada, że wierzący powinni wyciągnąć głęboką lekcję z tej śmierci: [...] *abyśmy poznawszy na ziemi tajemnicę odkupienia, mogli otrzymać jego owoce w niebie*. Aspekt eschatologiczny, nadprzyrodzonego życia odgrywa tu więc znaczącą rolę, gdyż istnienie każdego chrześcijanina po śmierci *zmienia się, ale się nie kończy*¹⁹. Do tej właśnie prawdy chce podprowadzić odbiorcę ten tekst proklamowany na Eucharystii, by każdy człowiek dostrzegł przebite serce Jezusa i zaczerpnął ze źródła miłosierdzia. Samo *poznawanie* nauki o zbawieniu czy odkupieniu jest dla wierzącego wyzwaniem, dlatego wspomina się w modlitwie tę prośbę, by w ogóle pojąć i poznać tajemnicę odkupienia, by móc z tego Bożego daru skorzystać. Oracja kończy się dłuższą konkluzją skierowaną przez Jezusa Chrystusa.

3.2. MODLITWA NAD DARAMI

Dość krótka *super oblata* tego formularza mszalnego dostarcza bardzo konkretnych i jasnych treści:

| <i>Missale Romanum</i> | <i>Mszal rzymski dla diecezji polskich</i> |
|---|--|
| Hæc oblátio, Dómine, quæsumus, ab ómnibus nos purget offénsis, quæ in ara crucis totíus mundi tulit offénsam. Per Christum. | Prosimy Cię, Boże, niech nas oczyści z wszystkich grzechów Ofiara Twojego Syna, która na ołtarzu krzyża zgładziła winy całego świata. Przez Chrystusa. |

Prośba skierowana do Boga ma wyprosić najważniejszy skutek modlitwy eucharystycznej: Ta ofiara [...] *niech nas oczyści z wszystkich grzechów*. Ołtarzem, gdzie dokonała się ta jedyna ofiara Chrystusa, został nazwany Jego chwalebny krzyż: [...] *na ołtarzu krzyża zgładziła grzechy całego świata*. Może to być niejako

¹⁹ Zob. tamże, 1. Prefacja o zmarłych, *Nadzieja zmartwychwstania w Chrystusie*, 278*.

aluzja do *krwi cielców i kozłów*²⁰, które w Starym Przymierzu były składane na ołtarzach każdorazowo, by *odkupić* i *zmasać* zaciągniętą winę i grzech. Natomiast ofiara Chrystusa nie potrzebuje powtarzalności, raz jeden dokonana ma moc zgładzić grzechy całego świata. Głównie na tę kwestię ma zwrócić uwagę odbiorcy omawiany powyżej tekst eucharystyczny.

3.3. MODLITWA PO KOMUNII

Post communio ma uprosić, a dosłownie *ubłagać* u samego Chrystusa szczęśliwe *doprowadzenie do chwały zmartwychwstania*.

| <i>Missale Romanum</i> | <i>Mszal rzymski dla diecezji polskich</i> |
|---|---|
| Refectiōne tua sancta enutriti, Dōmine Iesu Christe, sūpplices deprecāmur, ut, quos per lignum crucis vivificāe redemisti, ad resurrectiōnis glōriam perdūcas. Qui vivis et regnas in sǎcula sǎculōrum. | Posileni na świętej Uczcie, błagamy Cię, Panie Jezu Chryste, abys doprowadził do chwały zmartwychwstania Twoich wiernych, których obdarzyłeś nowym życiem przez Ofiarę złożoną na drzewie krzyża. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków. |

Środkiem do uzyskania tego błogosławionego owocu modlitwy jest bez wątpienia Jezusowa Ofiara krzyżowa, uobecniona w misterium Mszy świętej. Z tematem tej eucharystii współgra inna oracja, wyjęta z obrzędów sprawowanych przy sakramencie chorych. Na samym początku modlitwy kapłan umieszcza cyborium z Najświętszym Sakramentem na odpowiednio przygotowanym miejscu, po czym może odmówić modlitwę: *O Święta Uczto, na której przyjmujemy Chrystusa, odnawiamy pamięć Jego męki, duszę napelniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały*²¹. Istotny jest fakt, że oracja, moment *przejścia na drugą stronę*, czy godzinę śmierci i wkroczenia w inną formę egzystencji, nazywa *nowym życiem*. Zatem perspektywa wieczności, dzięki odkupieńczej męce Chrystusa, pozostaje nadal na pierwszym miejscu zarówno w omawianej oracji, jak również w całościowej tematyce niniejszego święta. Syntagmą stała się więc powyższa prośba: *Błagamy Cię Panie Jezu Chryste, abys doprowadził do chwały zmartwychwstania Twoich wiernych* [...].

3.4. KONKLUZJA DRUGA

Klasycznie podsumowując ten punkt artykułu analizujący teksty eucharystyczne formularza święta Podwyższenia Krzyża Świętego, bez żadnych wątpliwości można stwierdzić, że główny nurt myśli modlitewnej skupia się wokół Krzyża Chrystusowego. Jezus jawi się w przedstawionych oracjach jako posłuszny

²⁰ O sutkach śmierci Chrystusa traktuje Hbr 9.

²¹ *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, wyd. II, Katowice 2012, 106.

woli Ojca, odkupiciel ludzkości, gładzący swoją krwią ludzkie winy i grzechy, obdarzając przy tym łaską zmartwychwstania. Krzyż jawi się tu jako znak zwycięstwa i pojednania z Bogiem. On sam zaś wypełnia swój odwieczny plan, który zakłada doprowadzenie wszystkich wierzących do przebywania w Królestwie Bożym w niebie. Wierni muszą poznać tajemnicę odkupienia, aby móc z niej skorzystać, dlatego upraszają w modlitwie łaski oczyszczenia z wszelkich złych pragnień i skłonności.

4. CHRYSYDUSOWA MĘKA I ŚMIERĆ, JAKO ŹRÓDŁO ODKUPIENIA CZŁOWIEKA – ZESTAWIENIE TREŚCI OBU OMAWIANYCH CELEBRACJI LITURGICZNYCH

Przedstawione i przeanalizowane powyżej euchologie mniejsze z dwóch oddzielnych formularzy mszalnych jasno wskazują, że obie celebracje, mimo iż występują w całkowicie innym klimacie roku liturgicznego, jak również i kalendarzowego, nie stoją do siebie w opozycji. Co prawda czas Wielkiego Postu i celebracja Niedzieli Palmowej doskonale współgrają ze sobą i dlatego też została ona umieszczona akurat w tym miejscu w kalendarzu liturgicznym. Męka, śmierć i zmartwychwstanie to podstawowe treści wiary przekazywane przez oracje tego dnia, jak również fakt, że z tych tragicznych dla Chrystusa wydarzeń, korzysta każdy wierzący na mocy zasług z nich płynących. Niemalże te same treści przekazuje liturgia mszalna święta Podwyższenia Krzyża Świętego. Różnica, jaka zachodzi między tymi celebracjami, polega nie tyle na samej treści, ile na okolicznościach ich powstania, stworzenia. Nie na samych tekstach, ale na celebracji. Liturgia Niedzieli Męki Pańskiej to odzwierciedlenie historycznej *drogi* Chrystusa, którą przebył dla zbawienia człowieka, a właściwie moment jej rozpoczęcia Wielkim Tygodniem. Święto Podwyższenia Krzyża Świętego to pamiątka odnalezienia *narzędzia zbawienia* przez późniejszych władców starożytnego świata, m.in. ziemi palestyńskiej. Uchodzili oni bowiem za tych, którzy zdążyli już uwierzyć w moc krzyża, który jeszcze dla ówczesnych, w momencie kiedy umierał na nim Chrystus, nie był tak jasnym i silnym znakiem odkupienia człowieka. Uroczysty wjazd do Jerozolimy (fakt historyczny) był przyczynkiem do przeniesienia tej pamiątki na sferę liturgii (gdzie doskonale objawia się życie Chrystusa), a święto Podwyższenia Krzyża (IV/V w.), jako następstwo pobożności możliwych, aczkolwiek wierzących tego świata. Niemniej teksty liturgiczne tych celebracji mają za zadanie przekazać jednoznaczne prawdy: Krzyż Chrystusa jest swoistym ołtarzem, na którym On sam ofiarował siebie za grzechy ludzi, będąc posłusznym woli swojego Ojca, by dokonać tak ważnego aktu pojednania z Nim. Wszystko to opiera się na jednym wspólnym celu – życiu z Bogiem w wieczności.

**5. RÓŻNICE W FORMULARZACH MSZALNYCH
W WYBRANYCH ŹRÓDŁACH LITURGICZNYCH:
SAKRAMENTARZ GELAZJAŃSKI,
SAKRAMENTARZ GREGORIANSKI, MSZAŁ PIUSA V (TRYDENCKI),
MSZAŁ RZYMSKI ŁACIŃSKO-POLSKI, MSZAŁ RZYMSKI PAWŁA VI**

Euchologie mszalne zmieniały się na przestrzeni dziejów. Miały na to wpływ rozmaite czynniki, od bardzo głębokich i *stricte* teologicznych, po bardzo prozaiczne, mentalnościowe i praktyczne. Burzliwe dzieje Kościoła, który współdziałał przecież ze światowymi mocarstwami i królestwami, nie oszczędziły również i liturgii przez wielokrotne niszczenie, palenie i dewastowanie paramentów liturgicznych, w tym również ważnych ksiąg zawierających modlitewne teksty. Kodyfikacja liturgii, rozpoczęta ok. VI w., nie była przecież pozbawiona wpływów środowisk, wśród których była tworzona, dlatego przy wszelkich reformach liturgii (przede wszystkim Soboru Trydenckiego czy Watykańskiego II), w tym również ksiąg używanych do sprawowania Mszy świętej, można zauważyć pewne modyfikacje, zmiany, a nawet brak konkretnych oracji w *nowszych* wersjach rzymskich mszałów.

Poniższa tabela prezentuje różnice i podobieństwa omawianych formularzy mszalnych. Drukiem pogrubionym zaznaczono zmiany i modyfikacje, jakie zostały wprowadzone względem najstarszego ujętego tu źródła, którym jest sakramentarz gelazjański (GeV). W konkluzjach kończących modlitwy również zaznaczono jedynie – nie komentując – napotkane różnice. W niniejszym artykule kluczowe jest porównanie GeV i *Missale Romanum* Pawła VI i to na nim skupi się ewentualne zestawienie. Teksty GrH, *Missale Romanum* Piusa V czy Mszału łacińsko-polskiego są ponadto dodatkiem ubogacającym niniejszą próbę porównawczą.

| NIEDZIELA PALMOWA, CZYLI MĘKI PAŃSKIEJ | | | | |
|--|---|---|---|---|
| Sakramentarz Gelazjański (GeV) | Sakramentarz Gregoriański „Hardiański” (GrH) | Mszał Trydencki (1910) | Mszał rzymski łacińsko-polski (1968) | Mszał rzymski trzecia edycja typiczna (2008) |
| (GeV 329) Deus, qui humano genere ad imitandum humilitatis exemplum salvatorem nostrum et carnem sumere et crucem subire fecisti, concede propitius, ut et patientiae euis habere documentum et resurrectionis eius consortia mereamur, Christi domini nostri: qui tecum vivit et regnat deus in unitate spiritus sancti. | (GrH 312) Omnipotens sempiterna Deus, qui humano generi ad imitandum humilitatis exemplum, salvatorem nostrum carnem sumere, et crucem subire fecisti: concede propitius; ut et patientiae ipsius habere documenta et resurrectionis consortia mereamur. Per. | Oratio Omnipotens sempiterna Deus, qui humano generi ad imitandum humilitatis exemplum, Salvatorem nostrum carnem sumere, et crucem subire fecisti: concede propitius; ut et patientiae ipsius habere documenta et resurrectionis consortia mereamur. Per eundem Dominum. | Oratio Omnipotens sempiterna Deus, qui humano generi, ad imitandum humilitatis exemplum, Salvatorem nostrum carnem sumere, et crucem subire fecisti, concede propitius, ut et patientiae ipsius habere documenta et resurrectionis consortia mereamur. Per eundem Dominum Iesum Christum. | Collecta Omnipotens sempiterna Deus, qui humano generi, ad imitandum humilitatis exemplum, Salvatorem nostrum carnem sumere, et crucem subire fecisti, concede propitius, ut et patientiae ipsius habere documenta et resurrectionis consortia mereamur. Qui tecum. |

| | | | | |
|---|---|---|---|--|
| <p>Secreta (GeV 331)</p> <p>Ipsa maiestati tuae, domine fidelis populus commendit oblatio, qui per filium tuum reconciliavit amicus, Iesum Christum dominum nostrum: qui tecum.</p> | <p>Secreta (GrH 313)</p> <p>Concede quaesumus domine ut oculis tuae maiestatis munus oblatum et gratiam nobis devotionis obtineat et effectum beatae perennitatis adquirat. Per dominum.</p> | <p>Secreta</p> <p>Concede, quaesumus Dómine: ut oculis tuae maiestatis munus oblatum, et gratiam nobis devotionis obtineat, et effectum beatae perennitatis adquirat. Per Dóminum nostrum.</p> | <p>Oratio super oblata</p> <p>Concede, quaesumus, Dómine: ut oculis tuae maiestatis munus oblatum, et gratiam nobis devotionis obtineat, et effectum beatae perennitatis adquirat. Per Dóminum nostrum Iesum Christum.</p> | <p>Super oblata</p> <p>Per Unigéniti tui passionem placatio tua nobis, Dómine, sit propinqua, quam, etsi nostris operibus non meremur, interveniente sacrificio singulari, tua percipiamus miseratione praevénti. Per Christum.</p> |
| <p>Post communionem (GeV 332)</p> <p>Sacro munere satiati, supplices te, domine, deprecamur, ut qui debite servitutis caelebramus, officio, salutationis tuae suscipiamus augmentum. Per.</p> | <p>Ad completa (GrH 314)</p> <p>Per huius domine operationem mysterii: et vitia nostra purgantur et iusta desideria compleantur. Per.</p> | <p>Postcommunio</p> <p>Per huius, Dómine, operationem mysterii: et vitia nostra purgantur, et iusta desideria compleantur. Per Dóminum.</p> | <p>Oratio post Communionem</p> <p>Per huius, Dómine, operationem mysterii: et vitia nostra purgantur, et iusta desideria compleantur. Per Dóminum nostrum</p> | <p>Post communio</p> <p>Sacro múnere satiati, súpplices te, Dómine, deprecámur, ut, qui fecisti nos morte Filii tui sperare quod credimus, facias nos, eodem resurgente, pervenire quo tendimus. Per Christum.</p> |

Z powyższego zestawienia łatwo można wysnuć wniosek, że reforma liturgiczna *Vaticanum II* podtrzymała pierwotną wersję modlitwy kolekty w niemal niezmiennym brzmieniu, jeszcze od GeV 329 oraz GrH 312, dodając na początku zwrot *Omnipotens sempiterne*. Natomiast dzisiejsza modlitwa nad darami jest formułą raczej późniejszą. Już GrH zmienia jej brzmienie, a za nim powtarza ją Mszały: Piusa V, łacińsko-polski oraz Pawła VI. *Modlitwa po komunii* zaś w pierwszym członie powtarza orację za GeV 332, ale w dalszej części jest już nieco zmodyfikowana.

| ŚWIĘTO PODWYŻSZENIA KRZYŻA ŚWIĘTEGO | | | | |
|---|--|--|---|--|
| Sakramentarz Gelazjański (GeV) | Sakramentarz Gregoriański „Hardiański” (GrH) | Mszal Trydencki (1910) | Mszal rzymski łacińsko-polski (1968) | Mszal rzymski trzecia edycja typiczna (2008) |
| <p>(GeV 1023)</p> <p>Deus, qui nos hodierna die exaltatione sanctae crucis annua solemnitate laetificas, praesta, ut cuius misterium in terra cognovimus, eius redemptionis praemia consequamur: per.</p> | <p>(GrH 690)</p> <p>Deus, qui Unigéniti tui domini nostri iesu christi praetioso sanguine humanum genus redemere dignatus es, concede propitius ut qui ad adorandam vivificam crucem adveniunt a peccatorum suorum nexibus liberentur. Per dominum.</p> | <p>Oratio</p> <p>Deus, qui nos hodierna die Exaltationis sanctae Crucis annua solemnitate laetificas: praesta, qaesumus; ut cujus misterium in terra cognovimus, ejus redemptionis praemia in caelo mereamur. Per eundem Dóminum.</p> | <p>Oratio</p> <p>Deus, qui nos hodierna die Exaltationis sanctae Crucis annua solemnitate laetificas: praesta, qaesumus; ut cuius misterium in terra cognovimus, eius redemptionis praemia in caelo mereamur. Per eundem Dóminum nostrum Iesum Christum.</p> | <p>Collecta</p> <p>Deus, qui Unigénitum tuum crucem subire voluisti, ut salvum faceret genus humanum, praesta, quaesumus, ut, cuius mysterium in terra cognovimus, eius redemptionis praemia in caelo consequi mereamur. Per Dóminum.</p> |

| | | | | |
|--|--|---|---|--|
| <p>Secreta (GeV 1024)</p> <p>Devotas, domine, humilitatis nostrae praeces et hostias misericordiae tuae praecedat auxilium, et salutem quam per Adam in paradiso ligni clauserat temerata praesumptio, ligni rursus fides aperiat: per dominum.</p> | <p>Secreta (GrH 691)</p> <p>Iesu christi domini nostri corpore saginati, per quem crucis et sanctificatus vexillum quaesumus domine deus noster ut sicut adorare meruimus, ita perennitatis eius gloriae salutaris potiámur effectú. Per.</p> | <p>Secreta</p> <p>Jesu Christi Dómini nostri corpore et sanguine saginandi, per quem Crucis est sanctificátum vexillum: quáesumus Dómine Deus noster; ut, sicut illud adoráre meruimus, ita perénniter ejus glóriæ salutáris potiámur effectú. Per eúmdem Dóminum.</p> | <p>Oratio super oblata</p> <p>Iesu Christi Dómini nostri Córporē et Sanguine saginandi, per quem Crucis est sanctificátum vexillum: quáesumus Dómine Deus noster; ut, sicut illud adoráre meruimus, ita perénniter ejus glóriæ salutáris potiámur effectú. Per Dóminum nostrum Iesum Christum.</p> | <p>Super oblata</p> <p>Hæc oblátio, Dómine, quáesumus, ab ómnibus nos purget offénsis, quæ in ara crucis totíus mundi tulit offénsam. Per Christum.</p> |
| <p>Post Communionem (GeV 1025)</p> <p>Adesto familiae tuae, quaesumus, clemens et misericors deus; in audersis et prosperis praeces exaudias et nefas adversariorum per auxilium sanctae crucis digneris contere, ut portum salutis tuae valeant adpraehendi: per.</p> | <p>Ad compl. (GrH 692)</p> <p>Quesumus Omnipotens deus ut quos divina tribuis participatione gaudere humanis non sinas subiacere periculis. Per.</p> | <p>Postcommunio</p> <p>Adésto nobis, Dómine, Deus noster: et quos sanctæ Crucis lætári facis honóre, ejus quoque perpétuis defénde subsidiis. Per Dóminum.</p> | <p>Oratio post Communionem</p> <p>Adésto nobis, Dómine Deus noster: et quos sanctæ Crucis lætári facis honóre, ejus quoque perpétuis defénde subsidiis. Per Dóminum nostrum.</p> | <p>Post communionem</p> <p>Refectióne tua sancta enutriti, Dómine Iesu Christe, supplices deprecámur, ut, quos per lignum crucis vivificæ redemisti, ad resurrectiónis glóriam perdúcas. Qui vivis et regnas in sæcula sæculórum.</p> |

Święto Podwyższenia Krzyża Świętego w wydaniu Mszału Pawła VI całkowicie różni się od euchologii w poprzednich wersjach mszałów, jak również w GeV. Powtarza jedynie inwokację kolekty z GrH 690: *Deus, qui Unigéniti. Super oblata* w Mszałe Piusa V i łaćińsko-polskim powtarza zaś orację z GrH 691. *Modlitwa po komunii* została stworzona zapewne w późniejszym czasie, ponieważ nie pojawia się ani w GeV, ani w GrH. Można również zaznaczyć pewne drobne różnice w konkluzjach kończących modlitwy oraz zmiany zasad pisowni z *j* na *i* lub *oe* na *ae*, co nie zmienia waloru i treści przekazu.

6. PODSUMOWANIE

Każdorazowa analiza formuł euchologicznych (dowolnych celebracji liturgicznych) dostarcza nie tylko wielu cennych treści teologicznych, które są sednem wiary chrześcijańskiej, ale również przedstawia ich jednoczesną ewolucję (historię). Każdy moment i okres w dziejach Kościoła wpływał na ich powstawanie i formę. Oczywisty jest fakt, że nie każde zestawienie tekstów będzie tak samo ciekawe i emocjonujące z punktu widzenia historycznego, jak i merytorycznego. Niewątpliwie oba ukazane powyżej formularze mszalne stanowią solidną podstawę do budowania w duszach wiernych uczestniczących w tych celebacjach odpowiedniego doświadczenia du-

chowego przeżywanych tajemnic wiary. Zarówno Niedziela Palmowa, jak i Podwyższenie Krzyża Świętego dają pełne, prawdziwe i głęboko teologiczne przeświadczenie o tym, że Bóg-Człowiek Jezus Chrystus jest jedynym Odkupicielem ludzkości. Istotną kwestią jest pojęcie *ofiary*, którą złożył Jezus na drzewie krzyża, a ofiarą życia każdego ochrzczonego chrześcijanina. Łączą się one w momencie każdej sprawowanej Eucharystii, stanowiąc najgłębsze zjednoczenie z Chrystusem, jak przypomina Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”, 26: staje się ona wtedy *sakramentem jedności*. Niniejsze przedstawione oraz inne podobnego rodzaju studium euchologiczne z obecnie znanej liturgii, pozawala chociaż w małym stopniu na dalsze rozwijanie tej ścieżki badań w teologii liturgicznej dotyczącej hermeneutyki euchologii mszalnych. Będąc ciągle żywa i dość popularna w gronie liturgistów, dostarcza nie tylko nowych spojrzeń czy interpretacji, ale przede wszystkim ułatwia zrozumienie liturgii wiernym każdego czasu i dziejów historii Kościoła. Pobudza ona przede wszystkim do skierowania swojej duszy do Chrystusa, który ciągle udziela swoim dzieciom *odkupieńczej mocy* płynącej z Jego chwalebne go Krzyża.

BIBLIOGRAFIA

- Czerwik S., *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe rzymskim Pawła VI*, Warszawa 1984.
- Durak A., *Treści uczestnictwa we Mszy Świętej w świetle formuł euchologicznych Mszału rzymskiego dla diecezji polskich*, Piła [b.w.] 1992.
- Durak A., *Wtajemniczeni w misterium Ciała i Krwi Chrystusa*, *Studia Theologica Varsaviensia* 38 (2000), nr 2, 175–187.
- Konecki K., *Zasady interpretacji tekstów euchologicznych*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 46 (1993), nr 3–4, 176–183.
- Maggioni C., *Annunciazione. Storia, eucologia e teologia liturgica*, Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche Roma 1991.
- Miażek J., *Misterium Wielkiego Postu w modlitwach mszalnych dawnej i współczesnej liturgii rzymskiej*, Warszawa 1997.
- Żądło A., *Hermeneutyka tekstów euchologicznych w kluczu diachronicznym i synchronicznym*, *Studia Theologica Varsaviensia* 49 (2011), nr 1, 85–97.

REDEMPTIVE POWER OF CHRIST CRUCIFIED IN LESSER EUCHOLOGY IN DOUBLE CELEBRATION OF LITURGICAL YEAR OF PAUL VI'S ROMAN MISSAL

Summary

The analysis of euchological texts drawn from two different liturgical celebrations, namely the Palm Sunday and the Feast of the Exaltation of the Holy Cross, focuses the theological thought on Christ's passion, death and resurrection. The fundamental fruit of this Paschal Mystery is the eternal life for every believer. A spectrum of every euchology is related to eschatological thought for the great number of texts from the currently used Roman Missal refer to the eternal life with God. Although these two celebrations share common theology and reveal the truth about redemption of human soul from

sin and damnation, they differ from each other in totally different moments of their celebration as well as circumstances when they were introduced to the Liturgical Calendar. Nevertheless, the role of those texts is to reveal the unquestionable truth: Christ's Cross is the altar, on which Christ, being obedient to his Father's will, sacrificed himself for our sins. All these thoughts lead to one common aim – the eternal life with God.

The liturgical reform of the Second Vatican Council assumes a return to original texts which were used to celebrate the Eucharist. Therefore, the analysis presents the juxtaposition of the current euchologies and the oldest Roman sacramentaries: Gelasianum and Gregorianum-Hadrianum which are juxtaposed with the Missal of St. Pius V and the Latin-Polish Missal, in which some modifications can be observed as well as differences in the selection of the Eucharistic texts.

Key words: liturgy, euchology, liturgical celebration, sacrifice, eternal life, Palm Sunday, Exaltation of the Holy Cross, cross, Paschal Mystery

Nota o Autorze

Ksiądz **Mateusz PAKUŁA** – prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, magister teologii, przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jacka Nowaka, *Tajemnica kapłaństwa w celebracji roku liturgicznego w świetle Mszału rzymskiego Pawła VI*.

Kontakt e-mail: mateusz.pakulax@wp.pl

**DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH
ROK AKADEMICKI 2018/2019**

2018

25 IX – Powakacyjny zjazd alumnów.

26–30 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego. Poprowadził je ks. dr Wojciech Węgrzyniak, bibliista.

30 IX – Święcenia diakonatu w kościele parafialnym św. Stanisława Kostki w Karlinie. Z rąk arcybiskupa metropolity łódzkiego Grzegorza Rysia święcenia przyjął ADRIAN MATUSZEWSKI. Podczas Eucharystii alumni III roku przyjęli szatę duchowną.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Patronki Seminarium.

1 X – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2018/2019. Otwarcie roku propedeutycznego. Formatorami okresu wstępnego zostali: ks. Janusz Lewandowicz (moderator), ks. Bartłomiej Franczak (prefekt), ks. Jacek Kubis (ojciec duchowny). Miejscem formacji jest dom parafialny w Łasku-Kolumnie.

2 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2018/2019 łódzkich uczelni teologicznych. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat *Wykorzeleni z własnego ogrodu – witajcie w świecie millenialsów* wygłosił ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina, rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie.

3 X – Odbyły się wybory do zarządu kleryckiego. Dziekanem kleryków został wybrany Jakub Hejduk, wicedziekanem Konrad Sulmirski, a sacelanem – Tomasz Grzejdziak.

5 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w procesji i Mszy świętej ku czci św. Faustyny, Patronki Łodzi. Podczas Eucharystii sprawowanej w bazylice archikatedralnej nuncjusz apostolski w Polsce, arcybiskup Salvatore Pennacchio, nałożył paliusz arcybiskupowi metropolicie łódzkemu Grzegorzowi Rysiowi.

19–20 X – Miesięczne skupienie alumnów. Poprowadził je ks. Grzegorz Korczak, sługa Ducha Pocieszyciela.

20 X – W gmachu Seminarium odbyła się XII Ogólnopolska Konferencja zorganizowana przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji: Polskie drogi ku Niepodległej.

28 X – W auli Seminarium odbył się panel dyskusyjny zatytułowany *Gdyby Mojżesz miał internet*. W rozmowie wzięli udział Maria Synger (Żydowska Telewizja Internetowa „Shalom”), ks. Michał Makula (proboszcz par. ewangelicko-augsburskiej św. Mateusza w Łodzi) i Łukasz Głowacki (kanał Maskacjusz TV).

8 XI – Udział kleryków w marszu upamiętniającym dzieci pomordowane w nazistowskim obozie koncentracyjnym przy ul. Przemysłowej w Łodzi.

10 XI – W ramach miesięcznego skupienia alumnów wspólnota Seminarium pielgrzymowała do sanktuarium św. Stanisława Kostki w Rostkowie. W programie pielgrzymki znalazł się wykład o św. Stanisławie Kostce, wygłoszony przez prof. dr hab. Radosława Lolo, dziekana Wydziału Historycznego Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusk, wizyta w bazylice kolegiackiej Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny i kościele Świętych Piotra i Pawła w Pułtusk. Pielgrzymkę zakończyła Eucharystia sprawowana w sanktuarium w Rostkowie.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona WSD w Łodzi. W uroczystościach wzięły udział wspólnoty Wyższego Seminarium Duchownego Braci Mniejszych Konwentualnych w Łodzi-Łagiewnikach i Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu. Eucharystii przewodniczył arcybiskup senior Władysław Ziółek.

24 XI – W Seminarium odbyła się część obchodów Dnia Jedności Liturgicznej Służby Ołtarza.

1 XII – XIV spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

3–10 XII – Delegacja Seminarium brała udział w Łódzkiej Ekumenicznej Pielgrzymce do Ziemi Świętej.

7–8 XII – Miesięczne skupienie ogólne alumnów. Przewodniczył mu ks. Marcin Majsik wraz z małżeństwami Domowego Kościoła.

16 XII – Obrzęd włączenia alumnów V roku do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu oraz posługa lektoratu podczas Mszy świętej sprawowanej w bazylice archikatedralnej. Uroczystości przewodniczył arcybiskup metropolita łódzki Grzegorz Ryś.

21 XII – Wieczera wigilijna wspólnoty seminaryjnej.

22 XII 2017–5 I 2018 – Ferie Bożego Narodzenia.

2019

6 I – Udział kleryków Seminarium we Mszy świętej (par. Zesłania Ducha Świętego w Łodzi) oraz Orszaku Trzech Króli ulicą Piotrkowską do bazyliki archidiecezjalnej.

11–12 I – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je ks. Leszek Stefański, przebiter Diecezji Toruńskiej.

13 I – Spotkanie opłatkowe z Rodzicami alumnów. Podczas spotkania w odnowionym refektarzu kleryckim ks. rektor Sławomir Sosnowski pobłogosławił figurę Jezusa karmiącego chlebem.

17 I – Seminarium wzięło udział w centralnych obchodach XXII Ogólnopolskiego Dnia Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce pod hasłem **Nie przychodzę, żeby zatracać (Oz 11, 9)**.

19 I – Zakończenie wykładów I semestru.

27 I – W Seminarium przeprowadzono panel dyskusyjny na temat *Chrześcijanizm i islam: od współzawodnictwa do współpracy*. Uczestnikami byli: mufti Polski Nidal Abu Tabaq, przewodniczący Ligi Muzułmańskiej RP, oraz ks. dr Przemysław Szewczyk, prezes Stowarzyszenia Dom Wschodni.

1–10 II – Ferie zimowe.

8–10 II – W Seminarium odbyły się rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych „Droga Ocalenia”.

9 II – Uroczysta inauguracja II etapu Synodu Duszpasterskiego Archidiecezji Łódzkiej poświęconego rodzinie.

11 II – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2018/2019.

16–17 II – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je ks. Radosław Pawłowski CM, zastępca dyrektora krajowego i opiekun Apostolstwa Maryjnego Cudownego Medalika w Archidiecezji Łódzkiej.

23 II – Posługę w Seminarium kończy ks. Marcin Grzelak, dyrektor administracyjny w latach 2013–2019. Obowiązki ekonoma podejmuje ks. prefekt Marcin Jarzenkowski.

23 II – Wspólnota WSD uczestniczyła w pogrzebie ks. prałata JERZEGO ŚWIĄTKA (†19 II), ojca duchownego Seminarium w latach 1969–1982 i 1988–2012.

1 III – Obrona prac magisterskich alumnów VI roku na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie.

6–10 III – Rekolekcje wielkopostne. Poprowadził je biskup Marek Solarczyk, biskup pomocniczy warszawsko-praski.

10 III – W kościele parafialnym Najświętszego Imienia Maryi w Łodzi podczas uroczystej Mszy świętej arcybiskup metropolita łódzki Grzegorz Ryś udzielił posług lektora i akolity alumnom III i IV roku oraz przyjął kandydata do święceń diakonatu i prezbiteratu.

16 III – Dzień wspólnoty Seminariów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu. Udział wzięli również przełożeni i alumni WSD Ojców Franciszkanów z Łagiewnik.

28–30 III – Alumni V roku wraz z ojcem duchownym ks. Marcinem Pietrzykiem prowadzili rekolekcje dla maturzystów w parafii NMP Królowej Polski w Tomaszowie Mazowieckim.

30–31 III – Dzień skupienia dla Rodziców alumnów. Skupienie poprowadził ks. prorektor Jacek Kacprzak.

5–6 IV – Miesięczne skupienie alumnów *Wielkopostnie o Kościele w perspektywie Encykliki „Laudato si”* prowadził o. Stanisław Jaromi OFMConv.

9–10, 12 IV – Seminarium brało udział w spotkaniu dla młodzieży „+Arena Młodych” oraz w spotkaniu „+Arena Rodzin” w Atlas Arenie w Łodzi.

13 IV – W Seminarium w ramach XIX Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki w Łodzi odbyła się sesja naukowa *Spoleczna nauka Kościoła – co to takiego?* Referaty wygłosili: mgr Piotr Sobczyński (prezes Fundacji Wandea Instytutu Myśli Konserwatywnej), dr Ireneusz Jabłoński (Centrum im. Adama Smitha), dr Henryk Siodmok (b. prezes Zarządu Grupy Atlas).

18–28 IV – Ferie wielkanocne. Klerycy III roku na rekolekcjach w Seminarium przeżywali Triduum Paschalne.

30 IV–4 V – Majowe wyjazdy kleryków w obrębie poszczególnych kursów.

6 V – Błogosławieństwo i nabożeństwo Drogi Światła w seminaryjnym ogrodzie pod przewodnictwem ks. rektora Sławomira Sosnowskiego. Fundatorką Drogi jest Wiktoria Szkwarek, matka ks. Mariusza Szkwarka, wychowanka naszego Seminarium, zmarłego tragicznie 10 sierpnia 1991 r., w pierwszym roku prezbiteratu. Autorami projektu są Państwo Krystyna i Bogusław Solscy. Umieszczone na tablicach poszczególnych stacji teksty biblijne wybrał ks. Arnold Zawadzki.

8 V – Spotkanie Seminariów Duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Franciszkanów Konwentalnych w Łagiewnikach. Udział wzięła również wspólnota WSD w Łowiczu.

10–11 V – Seminarium gościło ks. prałata Patricka Chauvet, rektora katedry Notre-Dame w Paryżu. 10 maja ks. Chauvet uczestniczył w bazylice archikatedralnej w koncercie na rzecz odbudowy po pożarze paryskiej Notre-Dame. Podczas koncertu zostały wykonane *Nieszpory Ludźmierskie* Jana Kantego Pawluśkiewicza. 11 maja Ksiądz Prałat uczestniczył w porannej Mszy świętej i wygłosił homilię. W dniu tym przypada rocznica pożaru katedry łódzkiej (1971 r.).

18 V – Święcenia diakonatu w bazylice archikatedralnej. Z rąk arcybiskupa metropolity łódzkiego Grzegorza Rysia święcenia przyjęli:

Adrian ANIELAK
Tomasz GRZEJDZIAK
Jakub HEJDUK
Piotr KAŁUSZKA
Orfeusz MALESA
Ireneusz SŁOMA
Konrad SULMIRSKI

18–19 V – Miesięczne skupienie alumnów. Poprowadziła je s. Anna Maria Pudełko AP.

25 V – Święcenia prezbiteratu w bazylice archikatedralnej. Z rąk arcybiskupa metropolity łódzkiego Grzegorza Rysia święcenia przyjęli:

dn Kamil GREGORCZYK
dn Łukasz KACZMAREK
dn Michał KARDYNIA
dn Adrian MATUSZEWSKI
dn Kamil SIUTA
dn Paweł SKOWRON
dn Marcin SKRZYDŁOWSKI
dn Tomasz SZUREK
dn Adrian ZIMNOWŁOCKI

8 VI – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

25 VI – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2018/2019.

26 VI – Wyjazd alumnów na wakacje.

26–30 VI – Seminarium było gospodarzem IX Warsztatów Cantus Gregorianus.

28–31 VIII – Seminarium było gospodarzem Zjazdu Ojców Duchownych Wyższych Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych. Temat spotkania: *Jak formować uczniów Chrystusa? W zjeździe wzięło udział 64 uczestników.*

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2019**

- Michał KARDYNIA *Kerygmat Pawłowy w dziele nowej ewangelizacji
(Dz 13, 44–52)*
Promotor: ks. dr Arnold Zawadzki
- Adrian MATUSZEWSKI *Wartości ewangeliczne w rodzinie a zachowania
szkolne u dzieci z zespołem nadpobudliwości
psychoruchowej na podstawie wybranej literatury*
Promotor: ks. dr Mariusz Siciński
- Kamil SIUTA *Chrześcijańskie rozumienie ekologii jako troski
o środowisko naturalne i godność człowieka
w świetle Encykliki „Laudato si”*
Promotor: ks. dr Jacek Kacprzak
- Paweł SKOWRON *Liturgia w kształtowaniu postaw moralnych
chrześcijanina w świetle „Teologii liturgii”
Józefa Ratzingera*
Promotor: ks. dr hab. Jan Wolski
- Marcin SKRZYDŁOWSKI *Homoseksualizm a troska o godność człowieka.
Studium w oparciu o wybrane dokumenty
Magisterium Kościoła*
Promotor: ks. dr Jacek Kacprzak
- Tomasz SZUREK *Od starotestamentalnych błogosławieństw
do pierwotnej formy modlitwy eucharystycznej
– liturgiczna analiza kształtowania się treści
i struktury wczesnochrześcijańskiej anafory*
Promotor: ks. dr Karol Litawa
- Adrian Zimnowłocki *Dzieje parafii św. Floriana w Uniejowie w latach
1818–1925*
Promotor: ks. dr hab. Mieczysław Różański,
prof. UWM

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, przestawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stroną tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępnie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
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.