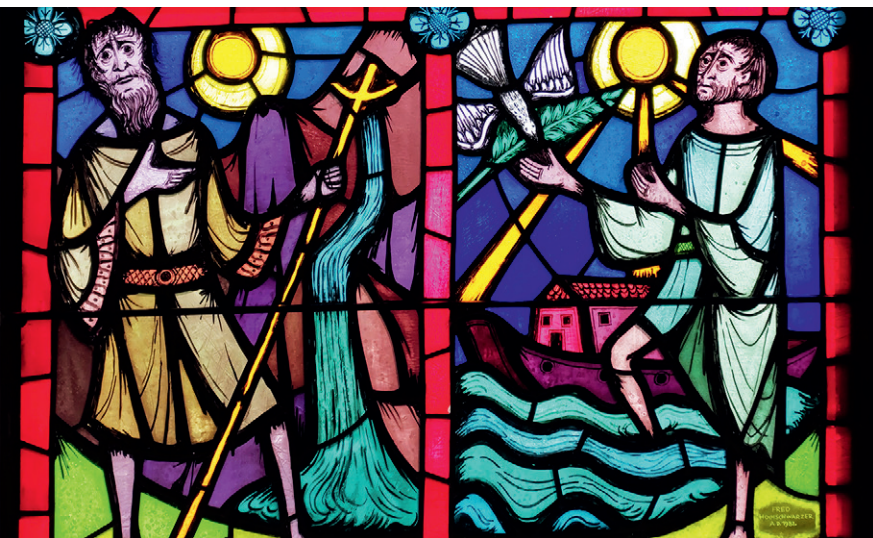




Polonia Sacra



ks. Jan Klinkowski Kobiety w misji ewangelizacyjnej pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej • **Andrzej S. Jasiński OFM** Użycie form מראה וראה oraz ich znaczenie w opisie wizji Ezechiela (Ez 1, 4–28) • **ks. Kazimierz Skoczylas** Polemika na temat natury małżeństwa na łamach „Ateneum Kapłańskiego”... • **ks. Grzegorz Wąchol** Wierni wobec wytycznych Kościoła katolickiego w Polsce. Pierwszy rok pandemii COVID-19 • **Bogdan Kulik MSF** Odpusty jako realna pomoc w przemianie życia • **Jerzy Wiesław Gogola OCD** Trynityarny wymiar modlitwy w ujęciu św. Jana od Krzyża • **ks. Wojciech Zyzak** Karmelikańskie źródła modlitwy w życiu i pismach Dorothy Day • **ks. Daniel Brzeziński** Rok liturgiczny w nauczaniu papieża Piusa XII... • **Andrzej Jastrzębski OMI** Twelve-step Spirituality in View of the Sacrament of Reconciliation in the Catholic Church

volume
27
2023
1 issue

Polonia Sacra

27 (2023) nr 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>), IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://db.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), zastępca redaktora naczelnego – prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Witold Ostafiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), członkowie redakcji: Prof. Emmanuel Agius (University of Malta), dr hab. Roman Bogacz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. dr hab. Leonard Fic (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Jastrzębski oM (St. Paul University in Ottawa), ks. dr hab. Jan Klinkowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. Ludwig Mödl (Ludwig-Maximilian-Universität München), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Dr. Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch), Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD. (Univerzita Komenského v Bratislave), Prof. Dr. Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani), dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Roman Bogacz (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – bibliistyka, ks. prof. dr hab. Wojciech Żyzak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – duchowość i teologia moralna, dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – ekumenizm, ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – liturgia, ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia pastoralna, prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia systematyczna

Rada naukowa

Prof. Dr. Habil. Marco Benini (PhD, The Catholic University of America), Prof. Johannes Brantl (Theologische Fakultät Trier), ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), Prof. DDr. Peter Claus Hartmann (Universität Mainz), prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani), Dr Joshua Madden, Ph.D. (S.T.L. Ave Maria University in Florida), Prof. Stephen Morgan (University of St. Joseph in Macau), prof. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. habil. Josef Spindelböck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten), ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), doc. ThDr. Peter Tirpak, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), Prof. Dr. Joachim Wiemeyer (Ruhr Universität Bochum)

Zespół recenzentów

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Rev. Dr John Anthony Berry (University of Malta), dr hab. Wiesław Block oFMcap (prof. Pontificia Università Antonianum), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk oFMcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Rev. Dr. John Dupuche (Australian Catholic University), ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uni-

wersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Prof. DDR. Markus Enders (Universität Freiburg), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. dr hab. Lech Król (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), PD Dr. Michaela C. Hastetter (Universität Freiburg), ks. dr hab. Adam Kalbarczyk (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Andrzej Kiciński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Jacenty Mastey (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Universität Mainz), ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgium), prof. dr hab. Roland Prejs oFMCap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Andrzej Pryba (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Stefan Radziszewski (Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu), dr hab. Agnieszka Sieradzka-Mruk (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Ryszard Skrzyński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Piotr Stanisław (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, Belgique), prof. dr hab. Paweł Warchoła oFMCov (Akademia Katolicka w Warszawie), ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. dr hab. Zbigniew Zarembki (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, Lisa Sydney Sadowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

Fotografia na okładce

Witraż z kościoła St. Johann im Walde, Tyrol (fot. H. Sławiński)

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (cc by 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałka, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskryptem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjz.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.

Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
 - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
 - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
 - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
 - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

Spis treści

- 7 **ks. Jan Klinkowski**
Kobiety w misji ewangelizacyjnej pierwotnej
wspólnoty chrześcijańskiej
- 41 **Andrzej S. Jasiński OFM**
Użycie form הָאֵלֹהִים i $\text{מְרַאֵי הָאֵלֹהִים}$ oraz ich znaczenie
w opisie wizji Ezechiela (Ez 1, 4–28)
- 57 **ks. Kazimierz Skoczylas**
Polemika na temat natury małżeństwa na łamach
„Ateneum Kapłańskiego” z projektem prawa małżeńskiego
Komisji Kodyfikacyjnej w okresie międzywojennym
- 79 **ks. Grzegorz Wąchol**
Wierni wobec wytycznych Kościoła katolickiego
w Polsce. Pierwszy rok pandemii COVID-19
- 101 **Bogdan Kulik MSF**
Odpusty jako realna pomoc w przemianie życia
- 121 **Jerzy Wiesław Gogola OCD**
Trynitarny wymiar modlitwy w ujęciu św. Jana od Krzyża
- 137 **ks. Wojciech Zyzak**
Karmelitańskie źródła modlitwy w życiu i pismach Dorothy Day
- 157 **ks. Daniel Brzeziński**
Rok liturgiczny w nauczaniu papieża Piusa XII. W 75.
rocznicę ogłoszenia encykliki o liturgii „Mediator Dei”
- 175 **Andrzej Jastrzębski OMI**
Twelve-step Spirituality in View of the Sacrament
of Reconciliation in the Catholic Church


ks. Jan Klinkowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

jan.klinkowski@pwt.wroc.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4367-1982>

Kobiety w misji ewangelizacyjnej pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej

 <https://doi.org/10.15633/ps.27101>

Ks. Jan Klinkowski – ur. w 1962 roku, doktor habilitowany nauk teologicznych (teologia biblijna), profesor nadzwyczajny i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, kierownik Katedry Egzegezy Nowego Testamentu; bibliista – członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, asystent Akcji Katolickiej Diecezji Legnickiej (od 1997), dyrektor Diecezjalnego Kolegium Teologicznego w Legnicy i wykładowca w Kolegiach Teologicznych w Wałbrzychu i Jeleniej Górze (1998–2005), wicemoderator Działu Biblijnego im. Jana Pawła II w diecezji legnickiej. Od 2015 roku członek Komitetu Nauk Teologicznych przy Wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych Polskiej Akademii Nauk; dyrektor Uniwersytetu Trzeciego Wieku przy Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej (2017–2019), dyrektor Akademii Myśli Chrześcijańskiej przy Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy (2019–2021). Organizator wypraw naukowych do Egiptu, Izraela, Jordanii, Syrii, Libanu, Turcji Wschodniej, Iranu i Etiopii.

Article history • Received: 2 Sep 2022 • Accepted: 14 Dec 2022 • Published: 30 March 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Women in the Evangelising Mission of the Early Christian Community

The position of women in the nascent early Church was shaped by the teaching of the Gospel and the cultural and social environment of the Middle East. When building the original community of faith, Jesus relied on the symbolic group of the twelve apostles, but the group of disciples was also accompanied by women who became the first heralds of his resurrection. Early Christianity overcame the social and cultural divisions of the time. Baptism opened the way of salvation for everyone in the same way. For both slave and free man, Jew and pagan, woman and man, entry into the community of the Church was identical. In the early Church, women complemented the evangelizing mission of men through the institution of widows, the ministry of deacons, and the administration of the domestic church. To some extent, the Church's mission was facilitated by the changes taking place in Greco-Roman society. The emerging material independence of women also allowed them to become more involved in the mission of the Church. A bridge to a new role for women in the early Church may have been the Essene community perhaps modeled on the Pythagorean movement. Most likely, the house of Martha, Mary and Lazarus was shaped around a great love of studying sacred texts, which enabled women to learn more about the theological reflection of the time. The Church gave a new meaning to the idea of virginity, which opened to relationships with God and service in the community. Unfortunately, both Pharisaic Judaism and the increasing influence of Gnostic movements led to the limitation of the position of women in some circles of the early Church. Nevertheless, the early Church introduced women to many evangelistic missions, particularly in the fields of teaching, ministry of charity and prayer.

Keywords: early Church, Women in the Church, deaconesses, virgins, institution of widows, domestic church

Abstrakt

Kobiety w misji ewangelizacyjnej pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej

Pozycja kobiet w rodzącym się pierwotnym Kościele została ukształtowana przez naukę Ewangelii i środowisko kulturowo-społeczne Bliskiego Wschodu. Jezus budując pierwotną wspólnotę wiary oparł się na symbolicznym gronie dwunastu apostołów, ale wraz z gronem uczniów wędrowały również kobiety, które stały się pierwszymi zwiastunami Jego zmartwychwstania. Pierwotne chrześcijaństwo przewyciężało ówczesne podziały społeczne i kulturowe. Chrześcijaństwo otwierało wszystkim w jednakowy sposób drogę zbawienia. Zarówno dla niewolnika i wolnego człowieka, Żyda i pogańnika, kobiety i mężczyzny wejście do wspólnoty Kościoła było identyczne. W pier-

wotnym Kościele kobiety uzupełniały misję ewangelizacyjną mężczyzn, poprzez instytucję wdów, posługę diakańską, czy zarządzanie Kościołem domowym. W jakimś stopniu dla misji Kościoła ułatwieniem były przemiany zachodzące w społeczeństwie grecko-rzymskim. Pojawiająca się niezależność materialna kobiet pozwalała im również bardziej zaangażować się w misję Kościoła. Pomostem do nowej roli kobiet w pierwotnym Kościele mogła być wspólnota esseńska być może wzorowana na ruchu pitagorejskim. Z dużym prawdopodobieństwem dom Marty, Marii i Łazarza kształtowany był wokół wielkiego umiłowania studiowania tekstów świętych, co umożliwiało kobietom szersze poznanie ówczesnej refleksji teologicznej. Kościół nadał nowe znaczenie idei dziewictwa, które otwierało się na relacje z Bogiem i posługę we wspólnocie. Niestety zarówno judaizm w wersji faryzejskiej jak i nasilający się wpływ ruchów gnostyckich doprowadził do ograniczenia pozycji kobiet w niektórych kręgach pierwotnego Kościoła. Niemniej jednak pierwotny Kościół wprowadził kobiety do wielu misji ewangelizacyjnych, w szczególności w dziedzinie nauczania, posługi charytatywnej i modlitewnej.

Słowa kluczowe: pierwotny Kościół, Kobiety w Kościele, diakonise, dziewice, instytucja wdów, Kościół domowy

W życiu pierwotnego Kościoła kobiety miały duże znaczenie w postudzie ewangelizacyjnej. Wraz z zamknięciem przymierza opartego na znaku obrzezania, które preferowało mężczyzn, rozpoczął się czas równości wobec Boga przy wejściu do wspólnoty. Chrzest był jednakowy dla mężczyzn i kobiet, jego skutki również były identyczne. W pierwotnym Kościele przeciwko temu egalitaryzmowi zrodziła się opozycja, która nauczała: „Jeżeli się nie poddacie obrzezaniu według zwyczaju Mojżeszowego, nie będziecie zbawieni” (Dz 15, 1; por. Dz 15, 5).

Spotkanie apostoelskie, które odbyło się w 49 roku po Chr., zerwało z przepisami rytualnej czystości i otworzyło przestrzeń zbawienia dla wszystkich wyznających wiarę w Jezusa¹. Wobec tego Paweł wyjaśniał wspólnocie w Galacji: „wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 27–28)². To radykalny zwrot spojrzenia na człowieka, ale przede wszystkim na pozycję kobiety, którą przepisy rytualnej czystości stawiały wielokrotnie poza życiem społecznym, w szczególności w czasie okresu krwawienia, gdy zetknięcie się z nią było zaciągnięciem nieczystości (Kpł 12, 2–5; 15, 19–33)³.

1 Postanowienia spotkania Apostołów w Jerozolimie w 49 roku po Chr. oparto na założeniu obowiązywalności przymierza noahickiego, bo posiadało wymiar uniwersalny i odnosiło się do wszystkich ludzi. W tych czasach było siedem przykazań: (1) Nakaz unikania bałwochwalstwa; (2) Zakaz bluźnierstwa; (3) Zakaz kazirodztwa; (4) Zakaz zabójstwa; (5) Zakaz kradzieży; (6) Zakaz spożywania mięsa z krwią; (7) Nakaz szanowania władzy. Zob. Pesahim 25. Por. K. Homa, *Szaweł z Tarsu*, Kraków 2003, s. 33.

2 Por. E. Achtemeier, *Kobiety*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Cogan, Warszawa 1996, s. 300.

3 Niejednokrotnie sugeruje się, że przepisy rytualnej nieczystości kobiet są analogiczne do nieczystości mężczyzn. Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, Częstochowa 2006, s. 229n (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 3). Należy jednak zwrócić uwagę, że nieczystość mężczyzn była sporadyczna i krótkotrwała, a nieczystość kobiet była cykliczna i znacznie wydłużona w czasie. Prawodawca sugeruje, że kobieta posiadająca okres przez dwa tygodnie każdego miesiąca będzie nieczysta (Kpł 12, 5), to oznacza, że praktycznie stan nieczystości kobiet wynosił pół roku, a gdy dodamy czas po urodzeniu dziecka, to wydłużał się ten czas do przeszło siedmiu miesięcy, a wypadku urodzenia chłopca do prawie dziewięciu miesięcy.

Piotr po uwolnieniu udał się „do domu Marii, matki Jana, zwanego Markiem⁴, gdzie zebrało się wielu na modlitwie” (Dz 12, 12). Według tradycji (św. Hieronim, Klemens Aleksandryjski) Marek pochodził z Cyrenajki położonej nad Morzem Śródziemnym w Afryce Północnej (obecnie Libia)⁵. Wymienienie Marii jako właścicielki domu może sugerować, że w tym czasie była wdową i sama prowadziła dom⁶. Nie wiemy, kiedy Maria sprowadziła się do Jerozolimy, czy wraz z mężem, czy po jego śmierci. Według tradycji w domu Marii Jezus z uczniami spożywał Ostatnią Wieczerzę. Jest również możliwe, że ogród Getsemani na Górze Oliwnej należał do Marii. Marek bowiem w swojej Ewangelii przytacza ciekawy szczegół, o którym żaden z Ewangelistów nie wspomina, że w czasie pojmania Jezusa znajdował się pewien młodzieniec w ogrodzie Getsemani, który z dużym prawdopodobieństwem przebywał w namiocie służącym jako schronienie dla stróża. Przebudzony przez wrzawę związaną z aresztowaniem Jezusa, wybiegł tylko w prześcieradle. Próbowano go schwytać, ale udało mu się wymknąć, porzucając prześcieradło (Mk 14, 51–52). Z Listu do Kolosan dowiadujemy się, że Marek był krewnym i to w bliskiej relacji, bo był kuzynem Barnaby, który był lewitą (Kol 4, 10). Możemy zatem przypuszczać, że należał do pokolenia kapłańskiego, które jednak było luźno związane ze Świątynią Jerozolimską. Reprezentował zatem środowisko diaspory, w którego centrum znajdowały się synagogi. Barnaba pochodził z Cypru (Dz 4, 36), a później spotykamy go w Antiochii. Pochodzenie Marka z Cyrenajki może sugero-

-
- 4 Znamy go pod dwoma imionami Marka i Jana. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że należał do grupy Żydów, którzy posługiwali się dwoma imionami, jednym w środowisku hellenistyczno-rzymskim, a drugim w środowisku judaistycznym. Imię Jan mogło być bardziej preferowane w Jerozolimie, a imię Marek poza Judeą. Imię Jan (hebr. *Johanán*, gr. *Ioannes*) oznacza „Jahwe okazał miłosierdzie”. Imię Marek (łac. *Marcus*, gr. *Marcos*) wywodzi się ze środowiska rzymskiego od słowa „młot”. Z chwilą oderwania się pierwotnego Kościoła od Synagogi powoli tradycja opuszczała hebrajskie Jan, a preferowała tylko imię Marek. Stąd często tylko pod tym imieniem występuje w późniejszej tradycji Kościoła. Por. P. J. Achtemaier, Marek, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemaier, Warszawa 1999, s. 718.
- 5 Por. O. F. A. Meinardus, *The Historic Coptic Churches of Cairo*, Cairo 1994, s. 68.
- 6 Nie można wykluczyć, że otrzymała list rozwodowy, bo w tym czasie bardzo łatwo było wręczyć list rozwodowy kobiecie przez mężczyznę (Kpł 21, 7. 14; 22, 13; Lb 30, 10; Pwt 24, 1–4). Por. S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Kraków 1999, s. 335–342.

wać, że rodzina zajmowała się jakąś formą wymiany handlowej i często się przemieszczała. Rodzina uległa w jakimś stopniu latynizacji, skoro Marek posługuje się imieniem łacińskim. Raczej mało prawdopodobne, że rodzina była związana więzami małżeńskim z rodziną rzymską, choć i tej ewentualności nie można wykluczyć, w takim przypadku Marek już nie mógłby pełnić jakiegokolwiek funkcji w Świątyni Jerozolimskiej. Oczywiście związku małżeńskiego między Marią i Rzymianinem nie należy całkowicie wykluczać, bo analogiczną sytuację mamy w przypadku Tymoteusza, który miał matkę Żydówkę, a ojca Greka⁷, a więc małżeństwa mieszane w diasporze mogły się zdarzać stosunkowo często, a u podłoża ich zawierania mogły się znajdować relacje ekonomiczne lub pragnienie uzyskania obywatelstwa rzymskiego. Godny uwagi jest fakt, że Paweł podkreśla drogę przekazania wiary Tymoteuszowi poprzez matkę Eunice i babkę Lois, a więc kobiety w dużej mierze odpowiadały za kształtowanie wiary (2 Tm 1, 5)⁸.

Najwyraźniej dom Maryi był centrum ewangelizacyjnym, domowym kościołem, skoro tam gromadzono się na modlitwie.

Dobrą nowinę o uwolnieniu Piotra zaniósł wspólnocie dziewczyna o imieniu Rode (Dz 12, 14), co nabiera symbolicznego znaczenia niesienia przez kobiety orędzia o zbawieniu często jeszcze przed mężczyznami⁹. Warto zauważyć, że imię służącej Rode jest łacińską wersją hebrajskiego Ros (Roda oznacza różę)¹⁰. Nie wiemy, czy była spokrewniona z Markiem, czy też była niewolnicą posługującą w domu Marii. Jedno jest pewne, że dom ten był powiązany kulturowo ze środowiskiem rzymskim, skoro pojawiające się imiona Marek i Rode wywodzą się z tego kręgu kulturowego. Może pomostem do szerszego zaangażowania się kobiet w ewan-

7 Warto zauważyć, że matka Tymoteusza Żydówka ma imię greckie Eunice (Eunike) i również babka Lois ma imię greckie. Por. K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy świętego Pawła*, Kraków 2008, 143n. Eunike od gr. eu „dobrze” i nike „zwycięstwo”, czyli „piękna zwyciężczyni”. Por. P. C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik — konkordancja*, t. 3 (E–G), Pelplin 2005, s. 360. Należy również zwrócić uwagę, że mimo zakazu związków małżeńskich Żydów z nie-Żydami (Ezd 9, 1nn; Ne 13, 23), to jednak Estera bohaterka narodowa była w takiej relacji, jak również Rut, prababka Dawida, zanim wyszła za maż za Booza.

8 Por. R. Brownrigg, *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 55.

9 Por. D. Marzotto, *Piotr i Magdalena. Ewangelia na dwa głosy*, Kraków 2016, s. 83–88.

10 Por. P. C. Bosak, *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, t. 2, Kraków 2021, s. 1347.

gelizację był krąg kulturowy rodzącego się Kościoła w środowisku judaizmu otwartego na świat hellenistyczno-rzymski.

1. Posługa diakońska w pierwotnym Kościele

Jak wielkie znaczenie miały kobiety w pierwotnym Kościele, określa św. Paweł, pozdrawiając wspólnotę w Rzymie, w której wiele kobiet wymienienia z imienia, poczynając od diakonisy Feby¹¹, która posługiwała we wspólnocie w Kenchrach (Rz 16, 1) poprzez trujących się dla ewangelizacji Tryfenę¹², Tryfozę i Persydę (Rz 16, 12) oraz Julię i nie przedstawioną z imienia matkę Rufusa, czy siostrę Nereusza (Rz 16, 13–14)¹³. W głoszenie Ewangelii były zaangażowane także Ewodia i Syntycha, między którymi prawdopodobnie dochodziło do jakichś sporów, skoro Paweł wzywa je do jedynomysłności w Panu (Flp 4, 2).

W Liście do Rzymian, zredagowanym przez Pawła w 56 roku po Chr. w Koryncie¹⁴, czytamy:

Polecam wam Febę, naszą siostrę diakonisę Kościoła w Kenchrach. Przyjmijcie ją w Panu tak, jak świętych winno się przyjmować. Wesprzyjcie ją w każdej sprawie, w której pomocy waszej będzie potrzebowała. I ona bowiem wspierała wielu, a także i mnie samego (Rz 16, 1–2).

Głównym celem listu polecającego jest wprowadzić osobę polecałą w środowisko adresatów, co wynika z podstawowego znaczenia terminu technicznego מְשֻׁבָּתִים – „wprowadzić kogoś w kontakt z kimś drugim”. Uznanie zatem Feby za doręczycielkę Listu do Rzymian, przyjmowane tradycyjnie przez wielu badaczy, wynika z interpretacji tekstu Rz 16, 1–2

11 Wobec posługujących kobiet we wspólnocie Kościoła pojęcie „diakonisa” zostało zastosowane dopiero w IV wieku po Chr. Por. P. Nyk, *Diakońskie posługiwanie kobiet w świadectwie Nowego Testamentu*, „Verbum Vitae” 19 (2011), s. 177.

12 Imię Tryfena wywodzi się z greckiego i oznacza „rozpuśną kobietę”. Por. P. C. Bosak, *Słownik — konkordancja osób Nowego Testamentu*, Poznań 1991, s. 407.

13 Na temat posługi diakonis w pierwotnym Kościele szerzej pisze J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005, s. 137–179.

14 Egzegeci sytuują powstanie Listu do Rzymian w przedziale czasowym między 55 a 58 rokiem. Por. C. J. Roetzel, *List do Rzymian*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 684.

jako krótkiego listu polecającego. Niektórzy uważają, że Feba jako doręczycielka Listu do Rzymian, musiała być dobrze poinformowana o jego treści, tak aby mogła ustnie uzupełnić informacje w nim zawarte oraz odpowiedzieć na pytania adresatów, które mogły być związane z treścią listu. Ponieważ treść Listu do Rzymian porusza fundamentalne prawdy wiary, należałoby uznać Febę za przygotowaną do posługi prowadzenia refleksji teologicznej, dyskursu naukowego na temat kształtujących się prawd wiary w chrześcijaństwie¹⁵. Jakże wielkie zaufanie posiadał Paweł do wiedzy teologicznej, którą miała Feba, skoro jej powierzył misję dostarczenia listu wspólnocie, z pewnością posiadającą już zręby ukształtowanej wiary w Chrystusa. Jakże wielkie było to wyzwanie dla Feby, która jako kobieta miała przekonywać do teologii reprezentowanej przez Pawła! Należy również zauważyć, że diakonisa Feba posługiwała w jednej z ważniejszych wspólnot pierwotnego chrześcijaństwa. Kenchry były jednym z dwóch portów Koryntu, leżącym po jego wschodniej stronie i otwierającym się w stronę Zatoki Aegina, a przez nią dalej ku Morzu Egejskiemu. Pod koniec pierwszego wieku po Chr. autor Listu do Tymoteusza, stawiając kryteria wymagane do przyjęcia posługi diakona wymienia analogiczne kryteria wobec kobiet: „które powinny być czyste, nieskłonne do oczerniania, trzeźwe, wierne we wszystkim” (1 Tm 3, 11). A więc diakonisa Feba z dużym prawdopodobieństwem pełniła analogiczną posługę, jaką wykonywali diakoni. Wydaje się, że analogicznie do diakonów kobiety–diakonise powinny być godne, nieskłonne do oczerniania, trzeźwe, wierne, czyli zachowujące naukę Ewangelii (1 Tm 3, 11)¹⁶. Jednak już w czasach patrystycznych trwała dyskusja w Kościele, czy posługa diakonis była analogiczna do posługi diakonów. Orygenes, Jan Chryzostom i wielu innych ojców Kościoła opowiadało się za identycznością posługi diakona i diakonis¹⁷. Niektórzy, w szczególności późniejsi autorzy uważali, że Feba nie pełniła funkcji urzędowej diakonis, ale jej posługa wyrażała wyjątkowe

15 Por. P. Nyk, *Diakońskie posługiwanie kobiet w świadectwie Nowego Testamentu*, „*Verbum Vitae*” 19 (2011), s. 188.

16 Chociaż nie mamy pewności, czy Tm 3, 11 odnosi się do diakonis, czy też małżonek diakonów, to jednak wydaje się, że mamy tutaj wymienione przymioty diakonis. Por. J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, s. 140n.

17 Por. P. C. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, s. 484.

zaangażowanie wobec ubogich i chorych, podejmowanie podróży, wspieranie materialne misjonarzy¹⁸. Nie rozstrzygając ostatecznie kwestii, czy w pierwotnym Kościele wykształcił się urząd diakonisy, czy tylko tak określano formę zaangażowania niektórych kobiet w życie Kościoła, należy stwierdzić, że zakres posługi diakańskiej kobiet i mężczyzn w dużej mierze się pokrywał.

Wśród adresatów Listu do Filemona pojawia się Apfia i Paweł najwyraźniej traktuje ją jako współodpowiedzialną za wspólnotę Kościoła gromadzącą się w domu Filemona¹⁹. Jest traktowana na równi z Filemonem jako współodpowiedzialna za dom²⁰. W Grecji stosowano pojęcie „dom” na określenie również rodziny²¹, a więc w omawianym kontekście Apfia jest ukazana jako odpowiedzialna za wspólnotę rodzinną, a w tym kontekście za wspólnotę lokalnego Kościoła. Analogicznie wspólnota w Laodycei gromadziła się w domu Nimfy, którą Paweł pozdrawia w Liście do Kolosan²². Kobiety te wpisywały się w posługę zwaną w pierwotnym Kościele „siostrami”, których celem było wspierać ewangelizację. Zresztą w czasie konfliktu ze wspólnotą w Koryncie Paweł usłyszał zarzut o obecność przy nim kobiety. Wówczas broniąc się, stawia pytanie: Czyż nie wolno nam brać z sobą niewiasty–siostry, podobnie jak to czynią pozostali apostołowie oraz bracia Pańscy i Kefas? (1 Kor 9, 5). Jak widać obecność kobiet w procesie ewangelizacji w pierwotnym Kościele

18 Por. K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy świętego Pawła*, Kraków 2008, s. 79n.

19 Z kolejności, w jakiej adresaci listu są wymienieni, wyciągnięto wniosek, że Apfia była żoną Filemona i matką Archipa. Por. P. C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik—konkordancja*, t. 1, Poznań 1999, s. 524.

20 Warto zauważyć, że domy typu *domus romanae* były w Rzymie nieliczne, a dominowały duże insule. W spisie nieruchomości przeprowadzonym za rządów Konstantyna w IV wieku na 46 602 insuli było tylko 1797 domów o charakterze rezydencji. Por. A. Angela, *Jeden dzień w starożytnym Rzymie. Życie powszednie, sekrety, ciekawostki*, tłum. A. Pawłowska-Zampiano, Warszawa 2018, s. 70. Wprawdzie August wprowadził ograniczenie budowy domów powyżej 20 metrów w Rzymie, to jednak ich jakość nie zawsze była wysoka, co obniżało standard życia znacznej części społeczności. Por. M. Cary, H. H. Scullard, *Dzieje Rzymu*, t. 2, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1992, s. 23.

21 Por. R. Garland, *Jak przeżyć w starożytnej Grecji*, tłum. J. Szkudliński, Poznań 2022, s. 53.

22 Kwestia jest dyskusyjna, ponieważ w starożytnych rękopisach występuje to imię również w formie męskiej, ale możemy przypuszczać, że pojawienie się formy męskiej wynikało z wpływów kulturowych. Por. P. C. Bosak, *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, s. 1188.

była niemalże powszechna. W jakimś stopniu mogła to być forma kontynuacji wspólnoty niewiast podążających za Jezusem i Jego uczniami.

Nie mamy pewności czy Ewodia²³ i Syntacha²⁴ pełniły postugę diakonis, ale ich pozycja we wspólnocie w Filipi może sugerować pełnienie takiej funkcji. Z pewnością zajmowały się nauczaniem, bo prowadziły jakiś spór dotyczący ewangelizacji, który wymagał interwencji Pawła. Najwyraźniej Ewodia i Syntacha miały znaczący wpływ na głoszenie Ewangelii, skoro ich rozbieżne opinie wywołały jakiś rozłam. O sytuacji we wspólnocie poinformował Pawła Epafrodyt. Problemu nie udało się rozwiązać w ramach lokalnej społeczności ze względu na silną pozycję kobiet. Dlatego też potrzebny był autorytet Pawła, by zażegnać zaistniały konflikt (Flp 4, 2–3).

2. Instytucja wdów

Izraelici uważali posiadanie dziedzica za sprawę pierwszorzędnej wagi. Aby zachować rodzinne dziedzictwo przekazane przez Boga, trzeba je pozostawić męskiemu potomkowi (por. Wj 15, 17–18; Ps 127, 128). Kobieta, która nie mogła mieć dzieci, często spotykała się z wyrzutami ze strony rodziny i środowiska zamieszkania (Rdz 20, 1–2, 23; 1 Sm 1, 6–10; Łk 1, 25). Wówczas ona i jej rodzina zanosili do Boga modlitwę o dar potomka (Rdz 25, 21; 1 Sm 1, 10–12. 26–28). W tym kontekście kulturowym rozwinęła się instytucja lewiratu, która dotyczyła sytuacji kobiety, gdy mąż zmarł przed narodzinami dziedzica. Stąd w Izraelu śmierć męża nie zawsze czyniła kobietę ponownie wolną, gdyż stosownie do prawa lewiratu bezdzietna wdowa była nadal związana z rodziną zmarłego i miała być oddana jako żona bratu zmarłego. Dzieci z tego małżeństwa stawały się dziedzicami zmarłego brata, „by nie zaginęło jego imię w Izraelu” (Pwt 25, 6). Jeśli wdowa oczekiwała na dopełnienie lewiratu przez dłuższy okres, to wtedy mogła wrócić pod opiekę własnej rodziny, jak stało się w przypadku Tamar czy synowej Noemi (Rdz 38, 11; Rt 1, 8–9; por. Lb 22, 13). Jeśli brat zmarłego nie chciał poślubić wdowy, okrywał się

²³ Imię Ewodia pochodzi z języka greckiego i oznacza: „dobra droga”. Por. P. C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik — konkordancja*, t. 3 (E–G), s. 231.

²⁴ Imię Syntacha pochodzi z języka greckiego i oznacza: „szczęsna”. R. Brownrigg, *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, s. 55.

hańbą (Pwt 25, 7–10; por. Rt 4, 1–7)²⁵. Bezdzienna wdowa, która nie podlegała prawu lewiratu wracała do domu ojca. Inaczej przedstawiała się sytuacja wdów, które miały liczne potomstwo. W przypadku młodego wieku synów wdowa mogła czasowo pełnić funkcję opiekunki prawnej (por. 1 Krl 17, 8–15). Jednak żona–wdowa nie posiadała praw do dziedziczenia po mężu. Zgodnie ze zwyczajem majątek po ojcu dziedziczyli synowie (por. Lb 27, 8–11) i oni byli zobowiązani do utrzymania matki. Najczęściej jednak sytuacja wdów była trudna, jak ilustrują to przykłady zarówno w Starym (por. 2 Sm 14, 5–7; 2 Krl 4, 1–7), jak i w Nowym Testamencie (Mk 12, 41–44; Łk 21, 1–4). Ze względu na brak pewnego zabezpieczenia materialnego wdowy cieszyły się w Izraelu opieką prawną, na równi z sierotami i cudzoziemcami (Wj 22, 21; Pwt 10, 18; 24, 17. 19–21; 26, 12–13)²⁶.

W Kościele, od samego początku szczególnym uznaniem cieszyły się wdowy, poczynając od prorokini Anny ze świątyni jerozolimskiej, która proklamowała czas zbawienia, a kończąc na instytucji wdów, czyli kobiet wypełniających posługę modlitewną (1 Tm 5, 3–16). Zachęta autora Listu do Tymoteusza, by młodsze wdowy wychodziły za mąż, sugeruje, że podłożem powstania instytucji wdów w pierwotnym Kościele były również kwestie materialne. Dzięki małżeństwu wdowy otrzymywały środki materialne potrzebne do życia. Należy pamiętać, że w ówczesnym społeczeństwie to głównie na mężczyznach spoczywał obowiązek utrzymania rodziny. Natomiast starszym wdowom, którym trudno byłoby znaleźć męża, wspólnota powinna starać się zapewnić środki do życia (1 Tm 5, 16). W starożytności istniał problem utrzymania samotnych kobiet, co w późniejszym czasie zaowocowało wśród wyznawców islamu możliwością poślubienia do czterech kobiet z koniecznością dania jednakowego utrzymania materialnego wszystkim²⁷. Jakże dzieła możemy powiązać z instytucją wdów w Kościele? Pierwsza i chyba najbardziej zasadnicza to funkcja modlitewną (1 Tm 5, 5). Pierwotny Kościół

²⁵ Por. Słownik tła Biblii, red. J. I. Packer, M. C. Tenney, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2007, s. 355.

²⁶ Por. S. Szymik, Małżeństwo i rodzina w Biblii, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 222n.

²⁷ Por. M. i U. Tworuschaka, *Islam. Mały słownik*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 49.

trwał na modlitwie wspólnotowej, której wyrazem była już grupa modlących się w dniu zesłania Ducha Świętego. Niewykluczone, że modląca się Maryja stała się wzorem dla modlących się kobiet, które spotykały się w domach prywatnych stanowiących pierwotny Kościół. Kolejną przestrzenią działalności kobiet we wspólnocie była posługa charytatywna (1 Tm 5, 10).

3. Dziewice w posłudze ewangelizacyjnej

Społeczeństwo Izraela żyjąc w przestrzeni między Wschodem i Zachodem wielokrotnie doświadczało różnorodnych konfliktów. W czasie wojen populacja Hebrajczyków ciągle była narażana na duże straty i gdy jeszcze do tego doda się dużą śmiertelność dzieci, to poczucie bezpieczeństwa demograficznego dawało posiadanie liczego potomstwa w rodzinach. Pierwszym i fundamentalnym przykazaniem do zrealizowania przez człowieka stało się wezwanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 29). W tym kontekście kulturowo-religijnym rodziny posiadające liczne potomstwo mogły liczyć na rozwój i prestiż społeczny. Wartość i znaczenie kobiety w rodzie i społeczeństwie rosła wraz z ilością posiadanych dzieci, w szczególności chłopców, którzy gwarantowali w przyszłości bezpieczeństwo wspólnocie narodowej.

Pewne zmiany kulturowe zaczęły zachodzić w części społeczeństwa Izraela pod wpływem hellenizmu, w którym idea dziewictwa jako pewnej wartości w życiu społecznym była znana. W mitycznej opowieści Atena składa ślubowanie dziewictwa i broni tego stylu życia, jej przydomkiem staje się *Parthenos* (dziewica)²⁸. Podczas dorocznych świąt ku jej czci, *panatenałów*, niesiono jej wspaniale przystrojony posąg, a w orszaku szły dziewczęta–dziewice. Szatę bogini tkaczy cztery dziewice wywodzące się z najbardziej znamienitych rodów ateńskich. Dziewictwo było również atrybutem bogini Artemidy, która była patronką młodych dziewcząt i chłopców. Według starszych przekazów dziewiczość Artemidy wynikała z jej decyzji pozostania w stanie panieńskim. Kiedy Alfajos, bóg rzeczny, syn Tetydy, rażony w serce jej pięknnością zakochał

²⁸ Por. K. Marciniak, *Mitologia grecka i rzymska. Spotkania ponad czasem*, Warszawa 2021, s. 108.

się w niej, wyśmiała go i odrzuciła jego zaloty. Akteon, królewicz, wnuk Kadmosa, za to, że przypadkiem zobaczył kąpiącą się boginię został ukarany okrutną śmiercią – został rozszarpany przez własne psy. Oriona również spotkała śmierć za próbę uwiedzenia Artemidy. Pod grozą śmierci również nimfy Artemidy miały strzec swego dziewictwa. Nimfę Kallisto, w której zakochał się sam Zeus, zastrzeliła z łuku²⁹. W innym micie Danaos zabrania swoim córkom wyjścia za mąż, a gdy im zezwala na zamążpójście, to z nakazem pozbawienia życia mężów w noc poślubną³⁰. W sferę ludzką przechodzi idea dziewiczego życia za sprawą Atalanty, która była córką Jasosa i Klimeny w wersji arkadyjskiej, a w wersji beockiej króla Schojeneusa oraz królowej Temisto. W wersji beockiej Atalanta broniąc swego dziewictwa pokonała centaurów Rajakosa i Hylajosa. Niestety jako śmiertelna nie wytrzymała próby, gdy odrzucając zaloty zaproponowała, że wyjdzie za tego, kto z nią wygra w biegach. Dokonał tego Hippomenes, który porzucił złote jabłka na jej drodze biegu i gdy Atalanta się po nie schylała wyprzedził ją i musiała wyjść za niego. W micie arkadyjskim Atalanta związała się w czasie łowów kalidońskich z herosem Milanionem i urodziła syna Partenopajosa, co dosłownie znaczy, syna dziewicy³¹. Idea życia w celibacie pojawia się również wśród filozofów greckich. Epiktet z Hierapolis (ok. 50–138 po Chr.), przedstawiciel szkoły stoickiej, zauważa, że małżeństwo i rodzina są zgodne z prawem rozumu, chociaż „misjonarz” może pozostać w celibacie, aby być wolnym w swej pracy³².

Pierwotny Kościół pokonał głęboko zakorzenione w judaizmie poglądy o deprecjacji wartości kobiety, która nie ma dzieci. Rachela (Rdz 29, 30–31; 35, 16–20) i Anna (1 Sm 1) cierpiały z powodu swej bezpłodności. Wydaje się, że styl życia w dziewictwie pojawił się już we wspólnocie esseńczyków, wśród których byli wprawdzie tacy, którzy zakładali rodziny, ale znaczna część mogła preferować formę życia w bez-

²⁹ Por. W. Markowska, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 2002, s. 69–75.

³⁰ Por. J. Redfield, *Człowiek i życie domowe*, w: *Człowiek Grecji*, red. J. P. Vernant, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2000, s. 219.

³¹ Por. V. Zamarovský, *Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. J. Illg, L. Spyrka, J. Wania, Warszawa 2003, s. 69.

³² Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 393.

żeństwie³³. Preferowanie życia w celibacie we wspólnocie w Qumran³⁴ nie wynikało z negacji małżeństwa, ale z przekonania, że studiowanie tekstów świętych wymaga pełnego zaangażowania, a eschatologiczny wymiar zbliżania się definitywnej konfrontacji między dobrem i złem wymagał bycia w ciągłej postawie czystości, która była wymagana w starciu z siłami zła³⁵. Oczekiwanie, że wojna synów światłości z synami ciemności³⁶ nastąpi w nieodległej przyszłości zmieniło sposób

-
- 33 Krzysztof Pilarz uzasadnia, że wspólnota w Qumran otwarta była na zakładanie rodzin. Por. K. Pilarz, *Rodzina w Qumran. Przegląd koncepcji występujących w parabiblijnych zwojach znad Morza Martwego*, w: *Qumran: pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009, s. 161–184 (Analecta Biblica Lublinensia, 2). Należy jednak wykazać daleko idącą ostrożność, ponieważ teksty obejmowały zalecenia nie tylko dla ścisłego grona zamieszkującego Qumran, ale były też wskazówkami dla wszystkich, którzy mieli się zmierzyć w eschatologicznej wojnie z synami ciemności. W tym gronie znajdowała się ta część społeczności Izraela, która wypełniła wolę Boga, określoną w tekstach świętych znacznie wykraczających poza Torę. Argument H. Stegemana, że esseńczycy żeniąc się w wieku 20 lat sprawiali wrażenie żyjących w beżeństwie wydaje się mało prawdopodobny, skoro faryzeusze przyjmowali wiek 18 lat za najlepszy dla czasu założenia rodziny, a w tradycji nikt ich nie podejrzewa o styl życia w beżeństwie. Por. H. Stegeman, *Esseńczycy z Qumran*, Jan Chrzyciel i Jezus, tłum. Z. Małecki, A. Tronina, Kraków–Mogilany 2002, s. 227.
- 34 Ciągłe jest dyskutowana kwestia identyfikacji esseńczyków z mieszkańcami Qumran, ale mimo wielu wątpliwości na chwilę obecną nie ma racjonalnej alternatywy dla poglądu, że mieszkańcami Qumran byli esseńczycy. Por. H. Shanks, *Tajemnica zwojów znad Morza Martwego*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 2002, s. 148–157. E. Dąbrowski sugeruje, że z Qumran była związana grupa sadokitów. Por. E. Dąbrowski, *Głosy i odkrycia biblijne*, Warszawa 1954, s. 19n.
- 35 Hartmut Stegeman uważa, że ze względu na surową interpretację Tory esseńczyk żył w małżeństwie zaledwie ok. 10 lat i w tym okresie podejmował akt małżeński nie więcej niż 20 razy. H. Stegeman, *Esseńczycy z Qumran*, Jan Chrzyciel i Jezus, s. 231; J. Maier sugeruje, że abstynencja seksualną wspólnoty w Qumran wynikała z faktu, że członkowie wspólnoty uważali się za spadkobierców właściwego kapłaństwa, które sprawuje liturgię w imieniu całego Izraela i tak jak od kapłanów w Jerozolimie wymagano czystości rytualnej, tak również zachowywali ją członkowie wspólnoty. Por. J. Maier, *Między Starym i Nowym Testamentem*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2002, s. 328.
- 36 Idea napięcia pomiędzy światłością i ciemnością może być przez esseńczyków przejęta z religijności zaratrusztran. Por. J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Warszawa 1999, s. 90n. Inni widzą wpływy iranizmu wywodzące się od białych szat magów, przesadnej czystości rytualnej oraz w nawiązaniu do kultu słońca jako obrażenia Ahura Mazdy. Por. P. C. Bosak, *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, t. 1, s. 488.

wartościowania członków zrzeczenia, w którym akcent został przeniesiony z postawy przetrwania społeczności w kolejnych pokoleniach, na pragnienie przemiany eschatologicznej w kierunku dobra w czasach żyjącego jeszcze pokolenia. Józef Flawiusz twierdził, że esseńczycy nie wyrzekali się wprawdzie małżeństwa³⁷, ale część z nich miała żony³⁸, które nie uczestniczyły w zgromadzeniach liturgicznych³⁹. Pliniusz Starszy, z perspektywy rzymskiej, w *Historii naturalnej* uogólnił styl życia esseńczyków w Qumran na całą ich społeczność, pisząc:

Na zachodnich brzegach Morza Martwego, lecz poza zasięgiem szkodliwych wyziewów wybrzeża, żyją esseńczycy, lud samotny i najbardziej dziwny na świecie; bez żadnej niewiasty, wyrzekający się wszelkiego pożądania cielesnego, bez pieniędzy, a za towarzystwo mają jedynie palmy. Stale się zarazem w równej mierze odnawiają przez licznych przybyszów, gdyż wielu znużonych życiem koleje losu skłaniają do przyjęcia ich trybu życia. Tym sposobem przez tysiące stuleci utrzymuje się ten lud, pośród którego nikt nie przychodzi na świat; tak owocne okazuje się dla nich znużenie życiem doświadczone przez inne osoby⁴⁰.

37 „Od przyjemności zmysłowych odwracają się jak od występku, a wstrzeźliwość i panowanie nad sobą uważają za cnotę. Małżeństwo jest przez nich nisko szacowane, lecz przyjmują cudze dzieci jeszcze w wieku podatnym na nauki, traktują je jak swoich krewnych i kształtują podług swoich zasad. Nie odrzucają w ogóle małżeństwa i zapewnienia sobie przez nie potomstwa, lecz obawiają się rozwiązości kobiet, przekonani, że żadna nie dochowuje wierności jednemu mężczyźnie” (por. J. Flawiusz, *Wojna żydowska* 2, 120–121, tłum. J. Radożycki, Poznań 1980).

38 „Jest jeszcze drugi zakon esseńczyków, którego zwolennicy zgadzają się z innymi w poglądach na tryb życia, obyczaje i prawa, lecz odmiennie od nich zapatrują się na małżeństwo. Uważają bowiem, że ci, którzy nie żenią się, rezygnują z ważnej strony życia — rozmnażania i co więcej, gdyby wszyscy przyjęli taki pogląd, rychło wymarłby rodzaj ludzki. Przyszłym żonom każą przechodzić przez trzyletnie próby i dopiero wtedy je poślubiają, gdy przez trzykrotne oczyszczenie dadzą dowód, że są zdolne rodzić. Nie otrzymują z nimi stosunków, kiedy są brzemienne, i w ten sposób wykazują, że żenią się nie dla rozkoszy, lecz aby mieć potomstwo. Przy kąpeli niewiasty okrywają się szatami, tak jak mężowie przepaskami” (por. J. Flawiusz, *Wojna żydowska* 2, 160–161).

39 Por. J. Flawiusz, *Antiquitates Judicae* = *Dawne dzieje Izraela*, 18, 21, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin 1962.

40 Por. Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, tłum. T. Zawadzki, Wrocław 1961, V, 73.

Analogiczny pogląd na zasady funkcjonujące wśród esseńczyków posiadał Filon Aleksandryjski, który spoglądał na ich życie z perspektywy diaspory aleksandryjskiej⁴¹.

Karty Ewangelii przedstawiają nam ciekawą rodzinę Marii, Marty i Łazarza, ponieważ nie słyszymy, by zarówno kobiety, jak i ich brat byli w związkach małżeńskich. Być może rodzina ta przynależała do wspólnoty esseńskiej, która miała swoje centrum duchowe w Qumran, ale przynależący lub sympatyzujący z tą wspólnotą ludzie mieszkali również w wielu miastach Izraela, zachowując specyficzne zwyczaje. Jedną z charakterystycznych cech określających styl życia tej wspólnoty było przyjmowanie postawy bezżeństwa przynajmniej w części społeczności, co stanowi wyjątkową postawę na tle ogólnych poglądów w judaizmie. Także otwartość domu Marii i Marty na przybywającego nauczyciela wraz z grupą uczniów było charakterystyczne dla tej wspólnoty, która ideał wiary rozwijała w oparciu o studiowanie tekstów świętych, ale również o wzorce zaczerpnięte ze świata hellenistycznego⁴². Józef Flawiusz zauważa zbieżność stylu życia esseńczyków i pitagorejczyków⁴³. Z kręgów kultury greckiej mogli esseńczycy zaczerpnąć model funkcjonowania swojej grupy oparty na wspólnocie majątkowej⁴⁴. Pitagorejczycy tworzyli stowarzyszenia, w których głównym zawołaniem było hasło: *נוֹלַעַן יְהוּתָא אֶתְ אֲנֹכָא* („rzeczy przyjaciół są wspólne”)⁴⁵. Adept wstępujący do wspólnoty w Qumran również deklarował złożenie majątku do dyspozycji całej wspólnoty:

41 Por. J. E. Taylor, *John the Baptist Within Second Temple Judaism*, London 1997, 17.

42 Esseńczycy przyjmowali postawę gościnności, opartą na wykorzystaniu wspólnego majątku. Por. J. C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, tłum. P. Krupczyński, Warszawa 2006, s. 219.

43 Por. J. Flawiusz, *Antiquitates Iudicae*, 15, 371.

44 „Bogactwa mają w pogardzie, a ich wspólnota majątku godna jest prawdziwego podziwu. Nie znajdzie się u nich takiego, który by wyróżniał się spośród innych majątkiem. Obowiązuje ich bowiem zasada, że wstępujący do sekty przekazują swoje mienie zakonowi, tak że w ogóle nie ma u nich ani poniżającego ubóstwa, ani wywyższającego bogactwa, lecz cokolwiek kto posiada, łączy w jedno i wszyscy jak bracia korzystają ze wspólnego dobytku” (por. J. Flawiusz, *Wojna żydowska* 2, 122).

45 Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schfield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Poznań 1999, s. 229.

A gdy upłynie mu rok w zrzeczeniu, społeczność zostanie zapytana o jego sprawę, w odniesieniu do jego pojętności i jego uczynków w świetle Prawa. Jeśli wypadnie dla niego los, że może zbliżyć się do rady zrzeczenia, zgodnie z decyzją kapłanów i ogółu ludzi przymierza, przekażą także jego majątek i jego zarobki w ręce człowieka sprawującego nadzór na zarobkami społeczności. Zaksięgują to jego ręką, jednakże na rzecz społeczności nie można tego wydać. Nie może tknąć napoju społeczności, zanim nie upłynie rok drugi wśród ludzi zrzeczenia. Z upływem drugiego roku sprawdzą go, zgodnie z decyzją społeczności. Jeśli wypadnie mu los, że może przystąpić do zrzeczenia, zapiszą go w kolejności odpowiadającej jego randze wśród braci, dla Tory, prawa, czystości i by można było przyłączyć jego majątek. I jego rada będzie należeć do zrzeczenia wraz z jego sądem (1 QS 6, 18–23)⁴⁶.

Pitagorejczycy dostrzegali w świecie harmonię opartą na związkach liczbowych, esseńczycy porządkowali historię, opierając się na kalendarzu, który porządkował relację człowieka z Bogiem⁴⁷. Cechą charakterystyczną pitagorejczyków była zachęta do postawy milczenia⁴⁸, co również w swojej regule posiadali mieszkańcy Qumran. Pitagorejczycy naukę traktowali jako cel do wypracowania odpowiedniego stylu życia⁴⁹, również wspólnota z Qumran traktowała studiowanie Tory jako środek do kształtowania właściwych postaw życiowych. Pitagorejczycy tworzyli stowarzyszenia, w których znaczącą rolę odgrywały kobiety. Do tajnego związku założonego przez Pitagorasa (ok. 570–480) w Kroto-

46 Zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran — Wadi Murabba'at — Masada*, Kraków 1996, s. 30n. Badania archeologiczne potwierdzają funkcjonowanie społeczności, opartej na wspólnym przechowywaniu artykułów żywnościowych, wspólnym przygotowywaniu i spożywaniu posiłków. Fakt znalezienia stosunkowo dużej ilości monet w centralnym budynku może świadczyć o posiadaniu wspólnej kasy. Por. J. D. Amusin, *Rękopisy znad Morza Martwego*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1963, s. 127.

47 Wiele tekstów podaje kalendarz 364-dniowy i według niego ustala biblijne i pozabiblijne święta. Niektóre teksty wskazują, która zmiana kapłańska będzie pełniła swoją posługę w świątyni w ciągu 49-letniego cyklu (jubileuszu) lub nawet w ciągu siedmiu jubileuszów (343 lata). Por. J. C. VanderKam, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1996, s. 69.

48 Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schfield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 239.

49 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000, s. 109.

nie należało 28 kobiet. Czy wchodziły w związki małżeńskie? Pitagoras był żonaty z Theano, która uchodziła za uczoną w dziedzinie medycyny i kosmologii⁵⁰. Mieli czworo dzieci, córki: Damo, Myie, Arignote oraz syna Telauesa. Z dużym prawdopodobieństwem część kobiet poświęcała się nauce, żyjąc we wspólnocie, a część, tak jak Theano, wychodziła za mąż i kontynuowała pracę naukową⁵¹. Wydaje się, że analogiczny styl życia prowadzili esseńczycy, wśród których znajdowali się ci, którzy zakładali rodziny i ci, którzy całkowicie poświęcali się studiowaniu tekstów świętych⁵². Centrum duchowe esseńczyków na pustyni w Qumran nie było ośrodkiem kultu, ale miejscem studiów i promieniowało na wiele wspólnot rozsianych po Izraelu, a przede wszystkim w Jerozolimie⁵³. Na cmentarzu w pobliżu Qumran dominują groby, w których zostali pochowani mężczyźni, ale pojawiają się groby kobiet i dzieci, co może sugerować, że zasadnicza część wspólnoty żyła w celibacie, ale droga życia małżeńskiego nie była całkowicie odrzucana⁵⁴.

W jakimś stopniu z modelu życia esseńskiego korzystał Jezus. Zbudowana przez niego wspólnota posiadała wspólny majątek, a zarządzał nim Judasz (Mk 6, 37; J 6, 7; 12, 6; 13, 29)⁵⁵. Wraz z Jezusem i jego uczniami wędrowało grono kobiet, których przynajmniej część była nieza-

50 Por. M. B. Michalik, M. Żmigrodzka-Wolska, *Kronika kobiet*, Warszawa 1993, s. 113.

51 Warto zauważyć, że w szkole Epikura wszystkich ludzi uważano za równych, co umożliwiałoby wejście kobiet do tej wspólnoty życia. Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2003, s. 366.

52 Niektórzy uważają, że reguła wspólnoty zawarta w Regule Zrzeszenia odnosiła się do żyjących w celibacie członków gminy qumrańskiej, a dokument CD (Cairo Damascus) był adresowany do satelitarnych wspólnot w innych miastach. Por. J. Campbell, *Zwoje znad Morza Martwego rozszyfrowane. Nieznana historia Biblii, judaizmu i chrześcijaństwa*, tłum. A. Kowalska, Warszawa 2001, s. 64.

53 Filon, Pliniusz Starszy i Józef Flawiusz, mówią, że powstrzymywali się oni od małżeństwa. Pliniusz i Filon (w swej Apologii Żydów, cytowanej przez Euzebiusza) są kategoryczni; Józef mówi tylko, że „gardzą” małżeństwem i dodaje, że przyjmowała jedna z grup. Świadcstwo z Qumran jest podwójne: Reguła Zrzeszenia (1QS) sugeruje, że członkowie praktykowali celibat, lecz Reguła Stowarzyszenia (1QSa) mówi o kobietach i dzieciach. Por. R. de Vaux, *Manuskrypty z Qumran i archeologia*, w: *Studia Biblijne i Archeologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 216.

54 Por. J. A. Fitzmyer, 101 pytań o Qumran, tłum. T. Fiza, Kraków 1997, 75nn. Warto jednak pamiętać, że do wspólnoty w Qumran były przyjmowane dzieci na kształcenie, co poświadcza Józef Flawiusz (J. Flawiusz, *Wojna żydowska* 2, 120).

55 Por. P. C. Bosak, *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, t. 1, s. 946.

mężna (Łk 8, 1–3). Na liderkę tej grupy wyrosła Maria Magdalena, która stała się wierną uczennicą Jezusa i zwiastunką Jego zmartwychwstania (J 20, 1–18)⁵⁶. Z modelu esseńskiego korzystał również pierwotny Kościół, który opierał swoją działalność na wspólnocie majątkowej (Dz 2, 44; 5, 1–11). Może nie przypadkiem w Nowym Testamencie nie wspomina się o esseńczykach, ponieważ w jakimś stopniu byli ideowo bliscy stylowi życia, który proponował Jezus. Może związki ze wspólnotą z Qumran były znaczące ze względu na możliwe powiązanie Jana Chrzciciela z tą wspólnotą i kilku jego uczniów, którzy stali się uczniami Jezusa⁵⁷. Należy również podkreślić, że z dużym prawdopodobieństwem Jan Chrzciciel nie był żonaty, mimo jego już znaczącego wieku, bo w chwili wystąpienia prorockiego miał około 30 lat.

Święty Paweł wyjaśniał wspólnocie w Koryncie, jak wielkie znaczenie przed obliczem Bożym miało dziewictwo (1 Kor 7, 25–40). W ten sposób Paweł pokonał również pogląd zakorzeniony w kulturze hellenistycznej, jakoby dziewictwo cenione było w sferze boskiej, bogini Ateny, ale nie posiadało wartości w konkretnym życiu. Wprawdzie Rzymianie cenili dziewice – westalki, ale była to bardzo wyjątkowa posługa. W codzienności zaś liczyła się kobieta wypełniająca obowiązki małżeńskie. Niestety w dalszym etapie rozwoju Kościoła pojawiły się postawy, które negowały, a nawet potępiały małżeństwo. Enkratyci podkreślali wyższość dziewictwa nad małżeństwem i uznawali celowe bezżeństwo za jedynie słuszny wybór życia przez chrześcijan, a aktywność płciową uważali za grzeszną⁵⁸. Małżeństwo uważano za „gorzką roślinę”, której owocu Pan w Raju zakazał spożywać⁵⁹. Zwolennicy tej drogi wzywali do rozejścia się małżonków i życia w celibacie. Uważali, że rodzenie i śmierć, które są powiązane, zakończyły się wraz z przyjściem Chrystusa oraz że od tej pory nie ma już mężczyzny ani kobiety, że płciowość nie ma już

56 Por. C. M. Martini, *Maria Magdalena nasza droga do Jezusa*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019, s. 29.

57 Por. G. Yamasaki, *John the Baptist in Life and Death. Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative*, Sheffield 1998, s. 22n (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 167).

58 Por. D. Muszytowska, *Żona zbawiająca męża (1 Kor 7, 16)?*, „Verbum Vitae” 19 (2011), s. 150n.

59 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce (Stromata)*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, III, 9, 66.

miejsca⁶⁰. Postawy enkratyzmu rozwijały się głównie w chrześcijaństwie Wschodu. Ich echo pobrzmiewa w Ewangelii Egipcjan, Ewangelii Tomasa, Ewangelii Filipa, *Dziejach Piotra*, *Dziejach Filipa*, *Dziejach Tomasa*. Szerokie spektrum utworów apokryficznych przesiąkniętych ideą enkratyzmu świadczy o popularności tego stylu życia w rodzącym się chrześcijaństwie.

Pierwotny Kościół zmagając się z ewangelizacją w warunkach oskarżeń o burzenie porządku społecznego w Imperium Rzymskim, starał się udowodnić, że podtrzymuje starożytne zwyczaje i stąd zachęta św. Piotra, żeby „żony były poddane mężom” (1 P 3, 1), co potwierdzała również wspólnota św. Pawła (Ef 5, 22). Pamiętajmy, że ideał kobiety w starożytnej Grecji kreował ją na cichą piastunkę domowego ogniska. Eurypides w *Heraklidach* wkłada w usta Makarii słowa wyjaśniające jej pojawienie się na scenie:

Nie myślcie obcy, że wychodzę do was
z zuchwalstwa – o to was po pierwsze proszę.
Kobieta milczeć ma, znać swoje miejsce,
w domu spokojnie siedzieć – tak najpiękniej.

Ukazując się tłumowi Ateńczyków Makaria stawia pod znakiem zapytania swój status przyzwoitej panny szlachetnego pochodzenia, dlatego czuje się zmuszona odnieść do tej sytuacji⁶¹. Jakże sformułowanie Eurypidesa przypomina nakaz Pawła skierowany do wspólnoty w Koryncie: „kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie dozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje” (1 Kor 14, 34). Prawdopodobnie Paweł tym sformułowaniem odpierał zarzuty kierowane pod adresem jego wspólnoty, że zbyt często pozwala przewodzić kobietom, a więc burzy przyjęty porządek społeczny. Jednak już sama konieczność wypowiedzenia tych słów świadczy o tym, że w pierwot-

60 Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, s. 107.

61 Por. K. Pietruczak, *Kobieta w przestrzeni scenicznej, kobieta w przestrzeni publicznej. O tragicznej konwencji jako elemencie kreowania ideału i antyideału kobiety w Atenach V w. p.n.e., w: Ideał i antyideał kobiety w literaturze greckiej i rzymskiej*, red. A. Marchewka, Gdańsk 2018, s. 47.

nym Kościele w wielu wspólnotach kobiety zabierały głos i uczestniczyły w oficjalnym nauczaniu.

We wspólnocie korynckiej Paweł musiał zająć stanowisko w sprawie nakrycia głowy u kobiet w czasie zgromadzenia liturgicznego (1 Kor 11, 2–16). W kulturze Mezopotamii zwyczaj nakrywania głów przez kobiety zamężne symbolizował związek małżeński, tak jak współcześnie obrączki. W Koryncie, w mieście portowym, ścierały się różne zwyczaje i stąd dyskusja we wspólnocie. Paweł był zwolennikiem uszanowania tradycji, co nie oznacza, że w ten sposób deprecjonował status kobiet⁶². Należy zatem stwierdzić, że wpływ mentalności greckiej i prawa rzymskiego ograniczył prerogatywy kobiet w Kościele, co jeszcze bardziej widać w kolejnej epoce. Polikarp, biskup Smyrny, pisząc list do Filipian około 110 roku po Chr., starał się ograniczyć działalność kobiet, wyraźnie określając ich rolę jako dziewic, wdów i zawsze wiernych żon. Tertulian widział ideał kobiety w całkowicie uległym życiu, w najdrobniejszych szczegółach uregulowanym przez ścisłe normy⁶³. Niektóre zwyczaje w pluralistycznym społeczeństwie rzymskim ulegały zmianie i to, co było dumą i przywilejem kobiet zamężnych (nakrycie głowy), mogło stać się symbolem uległości wobec mężczyźn. Czy we współczesnym społeczeństwie nie powstaje podobny dysonans kulturowy, gdy dla jednych kobiet zakryta twarz jest powodem do dumy, a dla innych oznaką zacofania i dominacji mężczyźn?

Od II wieku po Chr. wielkim cieniem na pozycji kobiety położyła się rozwijająca się gnoza⁶⁴, która odrzucając cielesność i seksualność, do-

62 Szerzej na temat interpretacji 1 Kor 11, 2–16 pisze Załęski, zob. J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, s. 21–87.

63 Por. V. Abrhamsen, *Kobiety*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Cogan, Warszawa 1996, s. 311; J. Rączka, *Czy legendę Tekli ocenizowano? Świadectwo Tertuliana o apokryficznych Dziejach Pawła (De baptismo 17, 5)*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 10 (2011), s. 111–130.

64 Nazwa „gnostycyzm”, która stała się wspólnym nagłówkiem dla doktryn głoszonych przez rozmaite sekty, które pojawiły się w obrębie chrześcijaństwa i wokół niego w ciągu pierwszych przełomowych wieków jego istnienia, wywodzi się z greckiego słowa *gnosis*, oznaczającego „wiedzę”. Nacisk położony na wiedzę jako środek osiągnięcia zbawienia, a także przypisywanie sobie takiej wiedzy w formie własnej określonej doktryny, to cechy wspólne rozlicznych sekt, w których wyrażał się historycznie ruch gnostycki. Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kryspinów 1994, s. 48.

prowadziła do pogardy życia małżeńskiego⁶⁵. Rezygnacja z małżeństwa i określonych pokarmów (przede wszystkim zwierzęcych) należała do pierwszych nakazów gnostyckiej ascezy. Kobieta uchodziła w wielu ugrupowaniach za „dzieło szatana”. Stąd, powiadają marcjonistyczni sewerianie (III wiek), „ci, którzy się łączą węzłem małżeńskim spełniają dzieło szatana”. Człowiek bowiem od pępka w górę jest tworem „siły Boga”, od pępka w dół natomiast tworem złej siły: wszystko, co dotyczy rozkoszy, namiętności i żądz, dzieje się od pępka w dół⁶⁶. Gnostycka Ewangelia Filipa rozdzielenie płci przedstawia jako czyn zawiniony przez kobietę (Ewę) i łączy je z nastaniem śmiertelności. Jedność jest życiem, rozdzielenie śmiercią—oto przewodnia teza gnostyckiego myślenia, wyrażona także w twierdzeniach Kurta Rudolpha:

Gdy Ewa była w Adamie, nie było śmierci. Gdy odłączyła się od niego, nastąpiła śmierć. Jeśli ponownie wyjdzie i weźmie ją (śmierć) do siebie, nie będzie śmierci.

Gdyby kobieta nie oddzieliła się od mężczyzny, nie umarłaby z mężczyzną. Jej oddzielenie stało się początkiem śmierci i dlatego przyszedł Chrystus, aby oddzielnie, które było na początku, ponownie oddalić, a ich dwoje połączyć—zmarłych w oddzieleniu obdarzyć życiem i połączyć⁶⁷.

Niektórzy gnostycy poszli w kierunku wspólnoty cielesnej, zakładając wspólnotę dóbr, wpisywano również w nią kobiety. W ten sposób nastąpiło rozłączenie miłości i seksualności, jakby te dwie rzeczywistości wzajemnie się nie warunkowały⁶⁸. Karpokrates i Epifanes, przedstawiciele tego kierunku gnozy, najwyraźniej zastosowali nadinterpretację myśli Platona, który w Państwie żąda, by kobiety stały się wspólnym dobrem wszystkich⁶⁹.

Jednak dominujący nurt gnozy uważał prokreację za rzeczywistość negatywną, w konsekwencji zawieranie małżeństwa za rzecz zbytecz-

65 Jedną z charakterystycznych cech gnozy jest dualizm ducha i materii, przy czym materia jest więzieniem dla rzeczywistości duchowej. Por. G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988, s. 33nn.

66 Por. K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 2003, s. 246.

67 K. Rudolph, *Gnoza*, s. 270.

68 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce (Stromata) III* 25, 1–30.

69 Zob. Platon, *Państwo V* 457 D; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce III* 5, 1–11.

na⁷⁰. Stąd w gnozie pojawiły się kobiety, które pragnęły się wyzwolić z okowów małżeństwa bez miłości. Małżeństwo w środowisku greckim wielokrotnie służyło mężczyznom do prokreacji, a w tle pozostawały konkubiny, które wypełniały przestrzeń życia erotycznego. Zatem dla wielu kobiet pragnących się wyzwolić z tego dualizmu roli kobiety w świecie greckim, gnoza jawiła się jako przestrzeń wolności, wprawdzie bez doświadczenia miłości od mężczyzny, ale w zamian za prestiż we wspólnocie.

Bezpośrednią przyczyną skazania św. Piotra na śmierć, według zabarwionych poglądami gnostyckimi *Dziejów Piotra*, było wejście na drogę czystości nawróconych Rzymianek. Autor *Dziejów Piotra* w ten sposób relacjonuje zaistniałą sytuację:

Przyszły do Piotra razem konkubiny prefekta Agryppy; było ich cztery: Agrypina, Nikaria, Eufemia i Doris. Wysłuchawszy nauk na temat czystości oraz wszystkich słów Pana, przejęły się do głębi serca, i postanowiły między sobą, że zachowają czystość i zaprzestaną dzielić łożę z Agryppą. [...] Także pewna kobieta, niezwykle urody, imieniem Ksantypa, żona Albinusa, przyjaciela Cezara, przysłała również do Piotra wraz z innymi zamężnymi kobietami i ona również odsunęła się od Albinusa. [...] Albinus przedstawił swoją sytuację Agryppie, mówiąc: Albo ty zemścisz się na Piotrze, który odsunął moją żonę ode mnie, albo ja zemszczę się sam. I Agryppa odparł mu, że jest w takiej samej sytuacji: Piotr oddalił moje konkubiny ode mnie. A Albinus odrzekł mu: Agryppo, na co więc czekasz? Schwytajmy go i wydajmy go na śmierć jako czarownika, abyśmy mogli odzyskać nasze żony i pomścić innych mężów, którzy go nie mogą zabić, lecz od których również odciągnął żony⁷¹.

Czy zatem w gnozie kobiety nie posiadały znaczenia? Czasami miały znaczącą pozycję, ale był to nowy typ kobiety wolnej od życia rodzinnego, aseksualnej, gotowej do wejścia na drogę poznania (gnozy). One często dostępowały kierowniczych stanowisk – jako nauczycielki, prorokinie i misjonarki czy celebrantki ceremonii kultowych i działań

⁷⁰ Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* III 12, 1–3.

⁷¹ Zob. *Dzieje Piotra — męczeństwo*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, 33–34, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 519–520.

magicznych (egzorcyzmy)⁷². Pozornie mogłoby się wydawać, że był to znaczący awans dla niektórych kobiet, jednak cena była jeszcze większa, rezygnacja z życia rodzinnego i całkowite podporządkowanie celom wspólnoty, w której ich cielesność dostępowała pogardy!

Jakże trudno w tych warunkach było wspólnocie Kościoła budować właściwy obraz kobiety, z jednej strony nie gubiąc jej powołania do bycia małżonką i posiadania dzieci, z drugiej strony zachęcając do właściwego zaangażowania w proces ewangelizacji. Pierwotna wspólnota Kościoła rozpoczęła budować pozycję kobiety na podwójnej relacji miłości, do Boga i do małżonka. W lustrzanym odbiciu mężczyzna powinien kształtować swoje życie w relacji miłości do Boga i małżonki.

4. Znaczenie kobiet w tworzeniu pierwotnych wspólnot „Kościoła domowego”

Mimo olbrzymich ograniczeń kulturowych, kobiety odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu się pierwotnej wspólnoty Kościoła. Na drogach ewangelizacji św. Pawła pojawili się: wspaniałe małżeństwo, Pryscylla i Akwila, wspomagające go w Koryncie, diakonisa Feba, której prawdopodobnie zlecił misję przekazania wspólnoty w Rzymie swojego listu, Lidia – służąca gościnnością swego domu. Należy zauważyć, że Lidia samodzielnie utrzymywała swój dom, była kobietą niezależną finansowo. Pochodziła z Tiatyry, miasta w Lidii, w którym rozwinęło się farbiarstwo. Lidia zajmowała się barwieniem tkanin w kolorze purpury i ich sprzedażą, co oznaczało zatrudnienie jakiejś liczby osób. Odbiorcami jej tkanin z pewnością byli ludzie zamożni, stąd również kontakty z ludźmi z ówczesnych elit. Szaty w kolorze purpury w Imperium Rzymskim mógł nosić cesarz (*toga purpura*) oraz władcy zależnych królestw. Togę purpurową zakładali wodzowie tryumfujący, im też przysługiwała purpurowa tunika. Togę (*praetexta*) z szerokim pasem purpury wzdłuż brzegu szaty mogli nosić konsulowie, pretorzy i cenzorzy. Obywatele pochodzenia ekwickiego mogli nosić togę *trabea* wykończoną paskiem purpury. Pomiędzy stanami występowały dystynkcje, ekwicy posiadali w tunice dwa wąskie paski purpurowe idące od ramion po pas (*tunica*

⁷² Por. K. Rudolph, *Gnoza*, s. 210.

angusticlavia – „wąskopasmowa”), podczas gdy senatorzy nosili tunikę z jednym szerokim pasem purpury idącym pośrodku tuniki (*tunica laticlavia* – „szerokopasmowa”). Purpurę tyryjską uzyskiwano z wydzieliny gruczołów ślimaków należących do rodzaju rozkolników – *Muracidae*: *Murex trunculus* (*Hexaples trunculus*) i *Murex brandaris* (*bolinus brandalis*) oraz szkarłatnika – *Purpura haemastoma*⁷³. Ulokowanie firmy w Filippi przez Lidię mogło wynikać z faktu występowania ślimaków z rodziny *Muracidae* na wybrzeżu macedońskim⁷⁴. Specjalistyczna produkcja i elitarny rynek zbytu może sugerować posiadanie przez Lidię znacznej pozycji społecznej w Filippi.

Imię Lidia wywodzące się od krainy, z której pochodziła może oznaczać, że pochodziła ze stanu niewolniczego i udało się jej uzyskać wyzwolenie. Sposób, w jaki podejmuje decyzje po spotkaniu z Pawłem sugeruje, że już na tym etapie życia nie jest niewolnicą, tylko kobietą wolną. Jaka była jej droga do wolności, trudno określić, ale może dzięki swojej pracowitości uzyskała na tyle przychylność swojego patrona, że dostała wyzwolenia⁷⁵. Jest przedstawiana jako „bojąca się Boga”, czyli ta, która wyznaje wiarę w jednego Boga i czeka na pełne włączenie do drogi życia w judaizmie. Z wiarą Żydów mogła się zetknąć w trakcie prowadzenia działalności handlowej. Wielu Żydów w Imperium Rzymskim zajmowało się handlem i rzemiosłem, a wynikało to z faktu rozwiniętego etosu pracy, który był oparty na pierwszym powołaniu człowieka, by czynił sobie ziemię poddaną i przekazywał życie (Rdz 1, 28). Ciekawe jest spotkanie Pawła z Lidią. Należy założyć, że w Filippi nie było synagogi, skoro Paweł w szabat udaje się poza mury miasta, by tam szukać modlących się Żydów⁷⁶. Zwyczaj spotykania się na modlitwie nad rzekami wśród Żydów wywodził się jeszcze z Babilonii i o tym Paweł z pewnością wie-

73 Por. B. Szczepanowska, *Moda w Biblii. Odzież, obuwie, nakrycia głowy, fryzury oraz kosmetyki i ozdoby*, Kraków 2011, s. 122.

74 Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 274.

75 Szerzej na temat procesu wyzwolenia ze stanu niewolniczego pisze: L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 2005, s. 275–284.

76 Niektórzy sądzą, że termin z Dz 16, 13 *proseche* oznacza synagogę, a nie tylko gromadzenie się na modlitwie. Por. E. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2010, s. 179.

dział⁷⁷. Zaskakujące jest jednak to, że są tam same kobiety. Należałoby się spodziewać wręcz odwrotnej sytuacji, to na mężczyznach spoczywał obowiązek modlitwy. Może zatem mamy w Filippi wspólnotę żydowską oscylującą bardziej w kierunku esseńskim, gdzie rozdział mężczyzn i kobiet był bardziej radykalny niż w innych nurtach judaizmu i po prostu mężczyźni spotykali się w innym miejscu. Jedno jest pewne, że Paweł uznał drogę nauczania kobiet za najlepsze rozwiązanie ewangelizacyjne. Święty Łukasz wspomina, że „kiedy została ochrzczona razem ze swym domem, poprosiła nas: Jeżeli uważacie mnie za wierną Panu – powiedziała – to przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim. I wymogła to na nas” (Dz 16, 15). Jakże otwarta była pierwotna wspólnota chrześcijańska na posługę kobiet, skoro męskie grono ewangelizacyjne mogło swobodnie mieszkać w domu, którym zarządzała kobieta.

Paweł, przebywając w Koryncie, zamieszkał w domu Pryscylli i Akwili i razem z nimi pracował, ponieważ jako były faryzeusz (Dz 26, 4–5) zdobył umiejętność pracy fizycznej. Faryzeusze wpajali swoim uczniom, że oprócz zdobycia wiedzy potrzebnej do wyjaśniania tekstów świętych, każdy powinien nauczyć się wykonywania jakiejś pracy fizycznej, która da możliwość utrzymania się w sytuacji, gdy nie będzie można się utrzymać z wykładania Tory. Być może Paweł po przybyciu do Koryntu szukał współbraci i możliwości utrzymania się. W ten sposób Paweł zapoznał się z Pryscyllą i Akwilą, którzy wytwarzali namioty (Dz 18, 2n). Ciekawe, że Akwila, Żyd pochodzący z Pontu, posiada imię pochodzenia łacińskiego wywodzące się od orła. Imię małżonki Pryscylla jest również pochodzenia łacińskiego i wiele Rzymianek nosiło to imię. Nie wiemy, czy Pryscylla była Żydówką, czy miała inne pochodzenie. Wiemy natomiast, że małżonkowie mieszkali w Rzymie i w 49 roku lub w 50 roku zostali wygnani z Rzymu dekretem cesarza Klaudiusza (41–54) nakazującym opuszczenie Rzymu przez Żydów. W Koryncie otworzyli firmę zajmującą się wytwarzaniem namiotów i być może także ich sprzedają do innych miast. Nie wiemy, czy Akwila i Pryscylla poznali drogę życia chrześcijańskiego w Rzymie, czy Paweł ich wprowadził na tę drogę, ale

77 Wspomina o tym zwyczaju Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* = *Antiquitates Iudaicae* XIV, 10, 23. Znają również ten zwyczaj pisarze chrześcijańscy, na przykład: Tertulian, *Ad nationes*, I, 13, w: *Ante-Nicene Christian Library: Translation of the Writings of the Fathers down to AD 325*, eds. A. Roberts, J. Donaldson, Edinburgh 1867–1872.

najwyraźniej związali się z Pawłem, bo gdy opuszczał Korynt popłynęli z nim do Efezu (Dz 18, 18). Paweł następnie popłynął do Cezarei i udał się do Jerozolimy. Pryscylla i Akwila pozostali w Efezie⁷⁸. Gdy do Efezu przybył Apollos, to Pryscylla i Akwila wyłożyli mu dokładnie drogę Bożą, a więc to oni stali na straży depozytu wiary⁷⁹. Apollos został przedstawiony jako „człowiek uczony i znający świetnie Pisma” (Dz 18, 24), a mimo to, Pryscylla i Akwila nie wahali się go pouczyć o aspektach wiary w Chrystusa, których nie znał. Na uwagę zasługuje fakt, że nie czyni to tylko Akwila, ale również Pryscylla, a więc w dziedzinie nauczania w pierwotnym Kościele kobiety miały analogiczne możliwości jak mężczyźni. W Efezie Pryscylla i Akwila musieli zatrzymać się na dłużej, bo Paweł umieszcza ich w gronie pozdrawiających, pisząc List do Koryntian gdzieś około roku 57. Najwyraźniej Akwila i Pryscylla organizują wspólnotę Kościoła w Efezie, bo spotyka się ona w ich domu (1 Kor 16, 19). Należy przypuszczać, że na prośbę Pawła, a może również w interesach udali się do Rzymu około 58 roku. Jeśli byłoby to prawdą, to zadanie Pryscyllii i Akwili polegało na przygotowaniu wizyty Pawła w Rzymie. Gdy Paweł wysłał List do Rzymian wydają się już być w tym mieście, bo są uwzględnieni w pozdrowieniach. Należy przypuszczać, że opuścili Rzym i powrócili do Efezu, gdyż Paweł każe ich pozdrowić, wysyłając List do Tymoteusza z Rzymu (2 Tm 4, 19). Jest bardzo prawdopodobne, że opuścili Rzym na życzenie Pawła w okresie prześladowań, by mogli służyć wspólnocie Kościoła w Efezie. Warte zauważenia jest to, że Paweł nigdy nie eksponuje na drodze ewangelizacji Akwili, ale zawsze umieszcza go w działalności na rzecz Kościoła wraz z małżonką Pryscyllą.

Paweł kierując List do Filemona w sprawie niewolnika Onezyma na równi stawia Filemona i Apfię oraz Archipa. W tym kościele domowym Apfia wydaje się odgrywać znaczącą rolę, skoro w szczególny sposób Paweł uwzględnia ją w swoich pozdrowieniach. Eksponowanie Filemona w liście wynika tylko z faktu, że jest on właścicielem niewolnika Onezyma i tylko jemu przysługuje możliwość jego wyzwolenia.

Chociaż autor Apokalipsy napiętnuje postawę Jezabel we wspólnocie w Tiatyrze, gdzie prawdopodobnie w Kościele domowym pełniła funk-

⁷⁸ Por. K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy świętego Pawła*, 8nn.

⁷⁹ Por. D. Marzotto, *Piotr i Magdalena. Ewangelia na dwa głosy*, s. 93–103.

cję nauczycielską, której przysługiwał tytuł „prorokini” (Ap 2, 20). Wydaje się, że to była stała instytucja w pierwotnym Kościele, gdzie kobiety nauczające przyjmowały tytuł „prorokini” i jedna z istotniejszych funkcji, gdy zauważymy, że przesłanie Apokalipsy jest oparte na przesłaniu prorocstwa (Ap 1, 3)⁸⁰.

Niestety wpływy kultury grecko-rzymskiej ograniczyły w następnych wiekach znaczenie kobiet w posłudze ewangelizacyjnej⁸¹. Jeszcze późniejsze wpływy kulturowe islamu, oddziałując na niektóre kręgi chrześcijańskie, utrwaliły obraz kobiety podporządkowanej mężczyźnie. Czas zatem przywrócić znaczenie kobiet w posłudze ewangelizacyjnej Kościoła. Może już wypracowane modele zaangażowania kobiet w posługę Kościoła w starożytności są znakomitym punktem wyjścia do odtworzenia ich zadań ewangelizacyjnych we współczesności.

Konkluzja

W starożytności w wielu kulturach władza królewska przysługiwała mężczyznom, przede wszystkim ze względu na konieczność prowadzenia kampanii wojennych. Jednak niektórym kobietom udało się dojść do godności królewskiej i ich władza nie była kwestionowana. Należy pamiętać, że małżonki królów często posiadały więcej realnej władzy, niż by wynikało to ze statusu prawnego. Niemalże zawsze pozycja społeczna kobiety wzrastała wraz z posiadaniem dzieci, w szczególności chłopców. Warto zauważyć, że kobiety w Izraelu miały olbrzymi wpływ na wychowanie dzieci do czasów dominacji struktur synagogalnych.

Hellenizacja społeczeństwa Izraela mogła negatywnie wpłynąć na pozycję kobiety⁸². Obraz kobiet zamkniętych w odosobnieniu w ramach domowego środowiska, charakterystyczny dla świata hellenistycznego, został zaaprobowany w judaizmie w nurcie faryzejskim⁸³. W komenta-

80 Tekst Apokalipsy posiada przede wszystkim wymiar profetyczny. Por. M. Karczewski, „Zaiste przyjdę niebawem” (Ap 22, 20). Kilka refleksji nad eschatologią Apokalipsy św. Jana, „Studia Nauk Teologicznych” 16 (2021), s. 218n.

81 Por. J. Koleff-Pracka, *Kobieta*, w: *Religia*. Encyklopedia PWN, t. 5. red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s.483n.

82 Por. S. A. White, *Kobiety*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 308.

83 Por. D. F. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, Wrocław 1999, s. 120.

rzezu żydowskim do Księgi Rodzaju czytamy: „gdyby Bóg chciał, aby kobieta włożyła się po dworze, stworzyłby ją ze stopy Adama, a nie z jego żebra” (18, 2)⁸⁴.

W Talmudzie znajdziemy wiele negatywnych wypowiedzi rabinów pod adresem kobiet, ale są też takie ukazujące ich wartość. Nauczycielowi św. Pawła, Gamalielowi, przypisywana jest następująca opowieść:

Pewien cesarz rzekł do mędrca: Twój Bóg jest złodziejem. By stworzyć niewiastę, musiał uśpionemu Adamowi ukraść żebro. Gdy zakłopotany mędrzec nie wiedział, co odpowiedzieć, córka rzekła mu: Pozwól, abym załatwiła to sama. Poszła tedy do cesarza i oświadczyła mu: Zanosimy skargę. Tej nocy złodzieje dostali się do naszego domu i skradli srebrną konewkę, zostawiając zamiast niej złotą. Szkoda, że nie mam co noc podobnych odwiedzin – wykrzyknął, śmiejąc się cesarz. To właśnie uczynił nasz Bóg: zabrał pierwszemu człowiekowi zwykłe żebro, a w zamian za to dał mu niewiastę⁸⁵.

W judaizmie pojawił się również nurt esseński, który mógł się inspirować na szkole filozoficznej pitagorejczyków. Ideałem tej wspólnoty było poświęcenie dla zdobywania mądrości ukrytej w świętych tekstach i chociaż ich centrum duchowe w Qumran wydaje się być zdominowane przez mężczyzn, to jednak w przestrzeni codziennego życia z dużym prawdopodobieństwem również kobiety mogły się poświęcać studiowaniu Prawa. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że Marta, Maria i Łazarz odzwierciedlają styl życia esseńskiego i otwierają się na naukę Ewangelii.

Koncepcja samodzielnej kobiety egzystującej poza kontekstem domowym pojawiła się w społecznej strukturze Rzymu dopiero wraz z powstaniem chrześcijaństwa i propagowaniem kobiety żyjącej w celibacie⁸⁶. Warto zauważyć, że Akwila i Pryscylla, jedni z pierwszych chrześcijan, wspólnie prowadzili dom i zajmowali się wytwarzaniem namiotów (Dz 18, 1–4). W trzech kolejnych wzmiankach o tej parze

84 D. F. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, s. 58.

85 Por M. Rosik, *Kobieta w życiu religijnym starożytnej Palestyny*, w: *Kobiety w czasach biblijnych*, Łódź 2008, s. 77n.

86 Por. D. F. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, s. 33.

imię Pryscylli wymienia się przed imieniem jej męża (Dz 18, 18; Rz 16, 3; 2 Tm 4, 19).

W Nowym Testamencie autorzy wielokrotnie piszą o kobietach. W rodowodzie Jezusa, przedstawionym przez Ewangelistę Mateusza, wymienia się cztery znaczące postacie kobiet wraz z piątą Maryją, która wieńczy Stary Testament i otwiera nową rzeczywistość zbawienia. Ewangelista Jan ukazuje Samarytankę jako wzór kobiety niosącej Dobrą Nowinę o Jezusie. Marii Magdalenie zostanie powierzona prawda o zmartwychwstaniu Jezusa, a Maryja poprzez swoją zgodę na wypełnienie woli Bożej stanie się przedstawicielką całej ludzkości przed obliczem Bożym. Wielkie zmiany dotyczące znaczenia kobiet w życiu publicznym i religijnym, jakie dokonały się w kręgu kultury śródziemnomorskiej w momencie wkroczenia na arenę dziejów chrześcijaństwa, ciągle wymagają przemyśleń i aktualizacji.

Otwartym pozostaje pytanie, które elementy starożytnych relacji kształtujących tożsamość kobiety należy pielęgnować, a które są obciążeniem dla jej pełnego rozwoju? Warto pamiętać, że tekst biblijny ukazuje pełnię człowieczeństwa dopiero w relacji między mężczyzną i kobietą. W Księdze Rodzaju czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i kobietę” (Rdz 1, 27).

Bibliografia

- Abrahamsen V., *Kobiety*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 308–312.
- Achtemeier E., *Kobiety*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 299–301.
- Achtemaier P. J., *Marek*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemaier, Warszawa 1999, s. 718.
- Adamiak E., *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2010.
- Amusin J. D., *Rękopisy znad Morza Martwego*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1963.
- Angela A., *Jeden dzień w starożytnym Rzymie. Życie powszednie, sekrety, ciekawostki*, tłum. A. Pawłowska-Zampiano, Warszawa 2018.
- Bosak P. C., *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, t. 1–2, Kraków 2021.
- Bosak P. C., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.

- Bosak P. C., *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, t. 1, Poznań 1999.
- Bosak P. C., *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, t. 3 (E–G), Pelplin 2005.
- Bosak P. C., *Słownik – konkordancja osób Nowego Testamentu*, Poznań 1991.
- Brownrigg R., *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, Warszawa 2003.
- Campbell J., *Zwoje znad Morza Martwego rozszyfrowane. Nieznana historia Biblii, judaizmu i chrześcijaństwa*, tłum. A. Kowalska, Warszawa 2001.
- Cary M., Scullard H. H., *Dzieje Rzymu*, t. 2, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1992.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002.
- Dąbrowski E., *Glosy i odkrycia biblijne*, Warszawa 1954.
- Dzieje Piotra – męczeństwo, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, 30–41, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 516–524.
- Flawiusz J., *Antiquitates Judicae = Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin 1962.
- Flawiusz J., *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1980.
- Fitzmyer J. A., *101 pytań o Qumran*, tłum. T. Fiza, Kraków 1997.
- Garland R., *Jak przeżyć w starożytnej Grecji*, tłum. J. Szkudliński, Poznań 2022.
- Homa K., *Szawel z Tarsu*, Kraków 2003.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kryspinów 1994.
- Karczewski M., „Zaiste przyjdę niebawem” (Ap 22, 20). Kilka refleksji nad eschatologią Apokalipsy św. Jana, „*Studia Nauk Teologicznych*” 16 (2021), s. 215–232.
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- Kirk G. S., Raven, J. E., Schfield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Poznań 1999.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce (Stromata)*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Koleff-Pracka J., *Kobieta*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 481–487.
- Nyk P., *Diakońskie posługiwanie kobiet w świadectwie Nowego Testamentu*, „*Verbum Vitae*” 19 (2011), s. 177–204.

- Maier J., *Między Starym i Nowym Testamentem*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2002.
- Marciniak K., *Mitologia grecka i rzymska. Spotkania ponad czasem*, Warszawa 2021.
- Markowska W., *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 2002.
- Martini C. M., *Maria Magdalena nasza droga do Jezusa*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019.
- Marzotto D., *Piotr i Magdalena. Ewangelia na dwa głosy*, Kraków 2016.
- Meinardus O. F. A., *The Historic Coptic Churches of Cairo*, Cairo 1994.
- Michalik M. B., Żmigrodzka-Wolska M., *Kronika kobiet*, Warszawa 1993.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Kraków 1996.
- Muszytowska D., *Żona zbawiająca męża (1 Kor 7, 16)?*, „*Verbum Vitae*” 19 (2011), s. 149–176.
- Pietruczak K., *Kobieta w przestrzeni scenicznej, kobieta w przestrzeni publicznej. O tragicznej konwencji jako elemencie kreowania ideału i antyideału kobiety w Atenach V w. p.n.e., w: Ideał i antyideał kobiety w literaturze greckiej i rzymskiej*, red. A. Marchewka, Gdańsk 2018, s. 41–51.
- Pilarz K., *Rodzina w Qumran. Przegląd koncepcji występujących w parabelicznych zwojach znad Morza Martwego*, w: *Qumran pomiędzy Starym a Nowym Prawem*, red. H. Drawnel, A. Piowar, Lublin 2009, s. 161–184 (Analecta Biblica Lublinensia, 2).
- Platon, *Państwo*, tłum. Witwicki, Kęty 2003.
- Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, tłum. T. Zawadzki, Wrocław 1961.
- Quispel G., *Gnoza*, Warszawa 1988.
- Rączka J., *Czy legendę Tekli ocenzurowano? Świadek Tertuliana o apokryficznych Dziejach Pawła (De baptismo 17, 5)*, „*U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze*” 10 (2011), s. 111–130.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000.
- Reale G., *Myśl starożytna*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2003.
- Redfield J., *Człowiek i życie domowe*, w: *Człowiek Grecji*, red. J. P. Vernant, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2000, s. 181–220.
- Roetzel C. J., *List do Rzymian*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 684–688.
- Romaniuk K., *Uczniowie i współpracownicy świętego Pawła*, Kraków 2008.

- Rosik, M., *Kobieta w życiu religijnym starożytnej Palestyny*, w: *Kobiety w czasach biblijnych*, Łódź 2008.
- Rudolph K., *Gnoza*, Kraków 2003.
- Saweyr D. F., *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, Wrocław 1999.
- Schumacher L., *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 2005.
- Shanks H., *Tajemnica zwojów znad Morza Martwego*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 2002.
- Słownik tła Biblii, red. J. I. Packer, M. C. Tenney, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2007.
- Stegeman H., *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Tronina, Kraków–Mogilany 2002.
- Szczepanowska B., *Moda w Biblii. Odzież, obuwie, nakrycia głowy, fryzury oraz kosmetyki i ozdoby*, Kraków 2011.
- Szymik S., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 203–225.
- VanderKam J. C., *Manuskrypty znad Morza Martwego*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1996.
- VanderKam J. C., *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, tłum. P. Krupczyński, Warszawa 2006.
- Vaux R. de, *Manuskrypty z Qumran i archeologia*, w: *Studia Biblijne i Archeologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 201–223.
- De Vries S. P., *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Kraków 1999.
- Taylor J. E., *John the Baptist Within Second Temple Judaism*, London 1997.
- Tertulian, *Ad nationes*, w: *Ante-Nicene Christian Library: Translation of the Writings of the Fathers down to AD 325*, eds. A. Roberts, J. Donaldson, Edinburgh 1867–1872.
- Tronina A., *Księga Kapłańska, Częstochowa 2006 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 3)*.
- Tworuschaka M. i U., *Islam. Mały słownik*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- White S. A., *Kobiety*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 301–308.
- Yamasaki G., *John the Baptist in Life and Death. Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative*, Sheffield 1998 (*Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series*, 167).

ks. Jan Klinkowski

Zamarovský V., Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej, tłum. J. Illg,
L. Spyrka, J. Wania, Warszawa 2003.

Załęski J., Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu, Ząbki 2005.


Andrzej S. Jasiński OFM

Uniwersytet Opolski

seba@uni.opole.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-1950-6346>

Użycie form מראה i ראה oraz ich znaczenie w opisie wizji Ezechiela (Ez 1, 4–28)

 <https://doi.org/10.15633/ps.27102>

Andrzej S. Jasiński OFM — ur. w 1953 roku w Bytomiu, profesor zwyczajny (od 2003); odbył studia specjalistyczne z zakresu teologii biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1981–1985). W 1983 roku uzyskał tytuł licencjusza rzymskiego; w 1985 roku obronił pracę doktorską: *Aion w Nowym Testamencie*; odbył studia specjalistyczne w Franciszkańskiej Szkole Biblijnej w Jerozolimie (1986–1987). W 1992 roku na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego habilitował się na podstawie dorobku naukowego i rozprawy *Według postanowienia wiecznego Boga. Aionios w Nowym Testamencie* (Opole 1991). Studiował na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie (1992–1993). W 2000 roku otrzymał tytuł naukowy profesora (belwederski). Autor 30 monografii (w tym: *Księga Proroka Ezechiela. Nowy Komentarz*, t. 1–11, Opole 2016–2011; *Księga Jeremiasza, Lamentacje, Księga Barucha, Księga Ezechiela. Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Stary Testament*, Poznań 2021) oraz 300 artykułów naukowych. Od 1993 roku jest wykładowcą w Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu, a od 1994 roku prowadzi zajęcia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

Article history • Received: 11 Oct 2022 • Accepted: 8 Dec 2022 • Published: 30 Mar 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Use of the Forms מראה and ראה and their Significance in the Description of the Ezekiel's Vision (Ezek 1:4–28)

The content of the Book of Ezekiel refers to the beginning of the Israel's Exile to Babylon. Ezekiel was called to be a prophet and watchman of the exiles. The article analyzes the statements containing the forms: מראה and ראה (in the inaugural vision; Ezek 1:4–28). The introduction to the vision and to the entire Book of Ezekiel is the text of Ezek 1:1–3 which contains the phrase: I saw the vision (וַיִּרְאֶה מְרָאִיתִי) of God (v. 1b). This phrase introduces the theme of the visions present throughout the entire Book of Ezekiel (Ezek 1:4–28; 8:1–11:25; 40:1–48:35 + 37:1–14). The first vision describes the presence of the *glory* of Yahweh among the exiles in Babylon. The *glory* of Yahweh was over the dome supported by a living creature, and the wheels—a chariot. Ezekiel learned that the exiles were not abandoned by Yahweh. Ezekiel's spiritual experience was initiated by the hand of YHWH upon him (v. 3). It was the power that enabled him to see reality inaccessible to the other exiles. Ezekiel become the servant of the mystery of the Lord's presence in Babylon (among the *golah*). This event was the beginning of the renewal process of Israel. Ezekiel become God's servant, prophet, watchman and priest of the new temple. The consequences of this vision were described by Ezekiel in the later parts of the book.

Keywords: glory of Yahweh, Ezekiel, vision, to see

Abstrakt

Użycie form מראה i ראה oraz ich znaczenie w opisie wizji Ezechiela (Ez 1, 4–28)

Treść Księgi Ezechiela odnosi się do okresu początków zesłania Izraela do Babilonii. Ezechiel został powołany na proroka i stróża nad zesłańcami. W artykule zostały przeanalizowane wypowiedzi zawierające formy מראה i ראה w wizji inauguracyjnej (Ez 1, 4–28). Wstępem do wizji i całej księgi jest tekst Ez 1, 1–3, w którym znajduje się wyrażenie: i ujrzałem wizję (וַיִּרְאֶה מְרָאִיתִי) Bożą (w. 1b). Wprowadza ono opisy wizji obecne w całej Księdze Ezechiela (Ez 1, 4–28; 8, 1–11, 25; 40, 1–48, 35 + 37, 1–14). Pierwsza wizja opisuje obecność chwały Jahwe pośród zesłańców w Babilonii. Jej tron umieszczony na sklepieniu podtrzymują istoty żyjące, przemieszczające się na kołach – rydwanie. Ezechiel poznał, że zesłańcy nie zostali opuszczeni przez Jahwe. Doświadczenie duchowe Ezechiela zostało zainicjowanie ręką Jahwe, która na nim spoczęła (w. 3). Była to moc, która uzdolniła go do oglądu (i słuchania; por. w. 24) rzeczywistości niedostępnej innym zesłańcom. Ezechiel stał się zatem szafarzem tajemnicy obecności Pana w Babilonii pośrodku „golah”. Wydarzenie to miało dać początek procesowi odnowy Izraela. Ezechiel przestał być anonimową postacią, lecz dzięki objawieniu stał się

wybrańcem Bożym, prorokiem, stróżem oraz kapłanem nowej świątyni. Następstwa tego „widzenia” opisuje Ezechiel w dalszych partiach księgi.

Słowa kluczowe: chwała Jahwe, Ezechiel, wizja, widzieć

Księga Ezechiela zawiera orędzie skierowane przede wszystkim do zesłańców („golah”), którzy przebywali w Babilonii po opanowaniu Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 597 roku przed Chrystusem¹. Na skutek tych wydarzeń nastąpiło pierwsze przesiedlenie mieszkańców miasta w okolice rzeki Kebar w Babilonii (Ez 1, 1–3)². Zesłańcy zostali pozbawieni stolicy, świątyni, a przede wszystkim ziemi przodków. Znaleźli się w permanentnym kryzysie, który obejmował cztery najważniejsze elementy życia Izraela: kryzys obecności Jahwe w świątyni³, kryzys ziemi przodków, kryzys władzy królewskiej oraz kryzys kapłański. O wszystkich tych aspektach informuje Ezechiel w tekście wstępnym Ez 1, 1–3: zesłanie króla Jojakina⁴, życie „golah” poza ziemią przodków, wizja objawiającego się Jahwe nad rzeką Kebar (a nie, tradycyjnie, na Syjonie), kapłan Ezechiel⁵ nie może wypełniać swej funkcji, przebywając

1 Działalność Ezechiela przypadała na lata 593–571 przed Chr.; w tym czasie w Babilonii rządził Nabuchodonozor, por. W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, Fortress Press, Philadelphia 1979, s. 10.

2 Świat cywilizacji Babilonii miał wpływ na sposób prezentacji Boga oraz ludzi przez Ezechiela, por. C. A. Strine, *Ezekiel's Image Problem: The Mesopotamian Cult Statue. Introduction Ritual and the „Imago Dei” Anthropology in the Book of Ezekiel*, „Catholic Biblical Quarterly” 76 (2014) nr 2, s. 252–272.

3 Motyw świątyni przewija się jak czerwona nić w Księdze Ezechiela, por. M. Nobile, *Saggi su Ezechiele*, Antonianum, Roma 2009, s. 166.

4 Deportowany Jojakin (rządził trzy miesiące w Jerozolimie) zachował godność na wygnaniu i wraz z synem miał utrzymanie w domu królewskim w Babilonii (por. *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, ed. by J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton 1969, s. 308). Rządzący ówczesnie w Jerozolimie Sedecjasz był uważany za regenta. Po niewoli z dynastii Dawida wywodził się Szeszbassar, książę Judzki (por. *Edr 1, 8*), por. D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, s. 4 (*The New International Commentary on the Old Testament*).

5 Ezechiel prezentował kapłaństwo synów Sadoka, co wyraźnie widać w jego tekstach (Ez 40–48), por. J. Blenkinsopp, *The Judaean Priesthood Turing the Neo-Babylonian and Achaemenid Period: A Hypothetical Reconstruction*, „Catholic Biblical Quarterly” 60 (1998) nr 1, s. 41.

na wygnaniu. Z kapłaństwem ściśle się wiąże motyw kryzysu przemyera (kryzys religijny), które faktycznie zostało zerwane (por. Ez 16, 59).

W niniejszym artykule ograniczymy się jedynie do analizy opisu wizji (Ez 1, 4–28), a konkretnie do występujących w nim form *מראה* i *ראיה*⁶. Ustalenie ich funkcji i znaczenia w tekście jest koniecznym zadaniem w celu lepszego zrozumienia treści zawartych w tym niezwykle trudnym fragmencie Księgi Ezechiela.

1. Wprowadzenie do pierwszej wizji Ezechiela (Ez 1, 1–3)

Tekst Ez 1, 1–3 nie zawiera wyłącznie mowy o kryzysie. Jest tu też obecny bardzo pozytywny aspekt, który opiera się na trzech przesłankach: Bożego objawienia (w. 1), Bożego słowa (w. 3a) oraz ręki Jahwe (w. 3b)⁷.

Wszystkie aspekty wstępnej wypowiedzi prorockiej (negatywny i pozytywny) stają się drogowskazem dla zrozumienia całego orędzia Księgi Ezechiela⁸. Pogłębione studium tych wątków (obecnych w całym piśmie) umożliwi pełne poznanie treści zawartych w przesłaniu prorockim.

Księga Ezechiela jest pismem o klarownej strukturze. Wyróżniającym się jej elementem są opisy trzech wizji (Ez 1, 4–27; 8, 1–11, 25; 40, 1–48, 35)⁹. W piśmie, po relacji z wizji, następują opisy czynności symbolicznych, po których następują wyrocznie. Wyjątek stanowi ostatnia wizja (40, 1–48, 35), ponieważ wyrocznie i czyny symboliczne ją poprzedzają

6 Widzieć (*ראה*), wizja, widzenie, wygląd (*מראה*), por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Vocatio, Warszawa 2008, s. 155–118; L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Vocatio, Warszawa 2008, s. 592–593.

7 Tekst Ez 1, 1–3 jest bramą dla całej Księgi Ezechiela, lecz jest nietypowym wstępem w porównaniu do innych pism prorockich, por. T. Häner, *Bleibendes Nachwirken des Exils. Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches*, Herder, Freiburg 2014, s. 23 (Herders Biblische Studien).

8 Ezechiel sięga do form i motywów znanych u proroków niepiszących (Eliasz, Elizeusz); dotyczy to zwłaszcza doświadczenia wizji, obecności ręki Jahwe, odnoszenia się do miejsc odległych od kraju ojczystego, używania takich złożeń, jak: duch Jahwe, poznanie, że Ja jestem Jahwe, zająć miejsce przed, klaskać w dłonie, tupać nogami, por. F. Sedlmeier, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002, s. 36–37 (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 12/1).

9 Temat wizji w Księdze Ezechiela szczegółowo omawia Ryszard Archimianek: zob. R. Rumiianek, *Wizje pomysłowości w Księdze Ezechiela*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1998.

(Ez 33–39)¹⁰. Dodatkowo ten blok tematyczny jest oddzielony od poprzednich fragmentów wyroczniami o obcych narodach (Ez 25–32).

Mając na uwadze specyfikę Księgi Ezechiela, nieprzypadkowo pierwszym aktem aktywności przyszłego proroka było „widzenie”: „I stało się trzydziestego roku w czwartym (miesiącu), w piątym (dniu), gdy (byłem) pośrodku wprowadzonych nad rzeką Kebar – otwarły się niebiosa i ujrzalem wizję” (וַיֵּרְאֵה מְרְאִיתָ) „Bożą” (Ez 1, 1)¹¹. Pomijając skomplikowane zagadnienie chronologii użytej w w. 1a¹², trzeba zwrócić uwagę na topografię wydarzenia: „gdy (byłem) pośrodku wprowadzonych nad rzeką Kebar” (w. 1 b). Ezechiel nie przebywał już w Jerozolimie, lecz nad rzeką Kebar. Była to ogromna zmiana, podobna do tej, jaką przeżyli mieszkańcy Samarii po 722 roku przed Chr., którzy zostali przesiedleni do Asyrii (por. 2 Krl 17, 1–23). Babilonia kontynuowała ekspansję terytorialną Asyrii i była zainteresowana opanowaniem całej Syrii i Palestyny, aż po Egipt. Ezechiel znalazł się zatem w samym sercu nowego imperium, w miejscu położonym między Babilonem a Nippur.

Istniała jednak zasadnicza różnica między położeniem wygnańców z Samarii a losem zesłańców z Jerozolimy. Ci pierwsi rozplynęli się w morzu imperium Asyrii, natomiast Judejczycy w Babilonii otrzymali dar obecności proroka (por. Ez 2, 5). Ten fakt miał fundamentalne znaczenie dla późniejszych dziejów „golah”. W stosunku do nich w innej sytuacji znalazł się wcześniej Izrael wprowadzony do Asyrii, który nie posiadał proroka. Chodzi o mieszkańców zamieszkujących Samarię, a więc Królestwo Północne, które nie miało ortodoksyjnego sanktuarium oraz dynastii Dawidowej, cieszącej się obietnicą Jahwe (por. 2 Sm 7, 1–16)¹³.

¹⁰ Obok opisów wizji i czynów symbolicznych język literacki Ezechiela cechuje używanie licznych porównań i przypowieści, por. E. Zawiszeński, *Księgi proroków*, Bernardinum, Pelplin 1995, s. 177.

¹¹ Wprawdzie tekst Ez 37, 1–14 również jest opisem wizji, lecz posiada ona inny charakter, w którym nie występuje techniczny termin מראהו.

¹² Na temat hipotez dotyczących „trzydziestego roku” zob. A. S. Jasiński, *Księga Proroka Ezechiela*. Nowy Komentarz. Ez 1–5, Redakcja Wydawnictwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2017, s. 299–310. Chronologia Księgi Ezechiela bazuje na dacie deportacji króla Jojakina do Babilonii (por. Ez 1, 2). Ma to znaczenie zarówno teologiczne, jak i historyczno-literackie dla całej księgi, por. T. D. Mayfield, *Literary Structure and Setting in Ezekiel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 91.

¹³ Ezechiel ma na uwadze jednak całego Izraela, wszystkie pokolenia, spogląda na nie jednak z perspektywy Judy, przebywającego w Babilonii (por. Ez 37, 1–28).

Bóg pozostał wierny swoim zobowiązaniom względem domu Judy i znalazł sposób, aby dotrzeć do ludu zniewolonego w Babilonii. Przede wszystkim chodziło tu o zniewolenie duchowe oraz pozbawienie Izraela ziemi przodków. Z drugiej strony wiadomo, że zesłańcy potrafili się bardzo dobrze zorganizować w nowych warunkach, zgodnie z programem otrzymanym od Jeremiasza (por. Jr 29, 1–32).

Tekst Ez 1, 1 kończy się najważniejszym stwierdzeniem: „otwarły się niebiosa i ujrzałem wizję Bożą”. Otwarte niebiosa symbolizują nastanie komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Uczestnikami tego wydarzenia stały się dwie osoby: Jahwe oraz Ezechiel. W ten sposób Ezechiel stał się „widzącym” (רָאָה = וַיִּרְאֶה). Tak nazywano proroków Izraela, choć częściej określano ich rdzeniem נָבִיא („nabi”)¹⁴. Jako „widzący” Ezechiel otrzymał מְרִאוֹת („wizję”)¹⁵. Było to podstawowe doświadczenie Ezechiela, owocujące pełną absorpcją słowa Bożego, które było przekazywane prorokowi na różne sposoby. Wizji towarzyszyła audycja. To one stały się najważniejszym stymulatorem aktywności Ezechiela, człowieka żyjącego pośród zesłańców. Prorok pozostawał nieustannie pod działaniem mocy Bożej, którego ręka spoczywała na nim (w. 3c).

2. Formy מְרִאוֹת i רָאָה w opisie wizji (Ez 1, 4. 27. 28)

Tekst Ez 1, 4–28 zawiera opis niezwykłego doświadczenia Ezechiela, które nie miało analogii w dotychczasowej historii Izraela¹⁶. Wynikało to z dwóch powodów. Po pierwsze, wizja miała miejsce w Babilonii, poza ziemią przodków. Po drugie, był to czas przełomowy dla Izraela, który

14 Zjawisko profetyzmu znane było w całym środowisku Bliskiego Wschodu, a najstarsze jego ślady występują w tekstach z Ebla, por. R. E. Otto, *The Prophets and Their Perspective*, „Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001) nr 2, s. 221.

15 Cechą proroctwa Ezechiela są liczne wizje (Ez 1, 1–3, 15; 3, 16a. 22nn; 8–11; 37, 1–14; 40–48), w których prorok jest uczestnikiem; nie tylko „widzi”, lecz również „czyni”, por. W. Zimmerli, *Ezekiel* 1, s. 17.

16 Ezechiel pozostawał pod wpływem tradycji kapłańskiej (P), dlatego jego opis (Ez 1) posiada wiele analogii do Rdz 1. W obu tekstach pojawiają się zbieżności terminologiczne: „sklepienie niebieskie” — רִקִיעַ (Rdz 1, 6–8. 14–15. 17. 20; Ez 1, 22–23, 25–26; por. Ez 10, 1), „podobieństwo/obraz” — דְמוּת (Rdz 1, 26; Ez 1, 5. 10. 13. 16. 22. 26. 28; por. Rdz 5, 13; Ez 8, 2; 10, 1. 10. 21–23, 15), por. W. Bühner, *Ezekiel und die Priesterschrift*, w: *Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption*, Hrsg. J. Ch. Gertz, C. Körting, De Gruyter, Berlin–Boston 2020, s. 184.

znalazł się na zesłaniu. Przyszłość narodu malowała się w ciemnych barwach. Bez nadzwyczajnej interwencji Jahwe Izrael nie mógł uratować swojej tożsamości.

Opis zastosowany przez Ezechiela (Ez 1, 4–28) jest bardzo klarowny i zawiera się w ramach głównego motywu, którego treścią jest obecność Jahwe (ww. 4. 27–28)¹⁷. Pomiedzy tymi najistotniejszymi wersetami pojawiają się wypowiedzi, które stopniowo przybliżają czytelnika do opisu „chwały Jahwe”¹⁸. Prorok zaprasza odbiorcę do odbycia wraz nim duchowej pielgrzymki aż do tronu Bożego. Składa się ona z kilku etapów: opis „istot żyjących” (ww. 5–15), opis „kół” (ww. 15–21), opis „sklepienia” wraz z „tronem” (ww. 22–26)¹⁹.

Prorok rozpoczyna swoją relację od stwierdzenia: וָרָאִיתִי („I widziałem”) (w. 4a). Jest to równocześnie bezpośrednia kontynuacja treści zawartej już w w. 1c. W opinii krytyki literackiej ww. 2–3 należą do późniejszego dodatku redaktorskiego²⁰. Zatem widzenie proroka dokonało się dzięki „otwierającym się niebiosom” (w. 1c). W ten sposób uczestnik wydarzenia, jakim był Ezechiel, otrzymał zdolność widzenia tego, co nadnaturalne, lecz prawdziwe i istniejące, choć niedostępne innym zesłańcom.

Z treści w. 4 wynika, że Ezechiel już na początku wizji rozpoznał obecność Bożą²¹. Została ona opisana językiem symboli: gwałtowny wiatr przybywający z północy, obłok wielki, ogień rozbłyskujący, blask, „poły-

17 Ezechielowa wizja wprowadzająca wskazuje na transcendentny charakter panowania Jahwe, por. D. Launderville, *Ezekiel's Throne-Chariot Vision: Spiritualizing the Model of Divine Royal Rule*, „Catholic Biblical Quarterly” 66 (2004) nr 3, s. 363.

18 Wizja Ezechiela zawiera wiele elementów pochodzących z wyobrażeń natury. Prorok w opisie rozpoczyna od rzeczy drugorzędnych, a następnie przechodzi do istotnych, por. R. Rumianek, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 37.

19 W w. 24 pojawia się formuła: „jak głos Wszechmocnego”, która nawiązuje do bardzo starego imienia Bożego (por. Rdz 17, 1; Lb 17, 1; Iz 13, 6), por. J. Homerski, *Księga Ezechiela*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 21.

20 Por. L. C. Allen, *Ezekiel 1–19*, Thomas Nelson, Nashville 1994, s. 22 (*Word Biblical Commentary*, 28).

21 Wojciech Pikor wykazuje, że w tekście Ez 1, 4–28 Bóg objawia się bez kontaktu z Ezechielem (jest to podstawowy kontekst dla interpretacji dalszych tekstów: Ez 2, 3–3, 11 i Ez 3, 24b–27, a zwłaszcza Ez 3, 17–21), por. W. Pikor, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, s. 31–32 (*Tesi Gregoriana. Serie Teologia*, 88).

skujące złoto” (לְחֵמֶשׁ)²². Tak intensywne nagromadzenie różnorodnych określeń każe czytelnikowi zwrócić uwagę na szczególny charakter wizji proroka. Nie był to zachwyt nad wspaniałymi budowlami pałacu w Babilonie. Natomiast „cudowny” wiatr z północy był jednoznaczną wskazówką, że chodzi tu o przybycie Jahwe.

W końcowym stadium relacji z wizji Ezechiel posługuje się podobnym słownictwem: רָאִיתִי („I widziałem”) (w. 27a)²³. Widok, jaki się mu jawił, przypominał „połyskujące złoto” (חֵמֶשׁ), które posiadało „wygląd” (כְּמַרְאֵה) ognia. Prorok odwołuje się również do „wyglądu” (מַמְרָאֵה) biodra zwróconego ku górze oraz „wyglądu” (מַמְרָאֵה) biodra zwróconego ku dołowi. W końcu ponownie Ezechiel wskazuje na „wygląd” (כְּמַרְאֵה) ognia, który „widział” (רָאִיתִי) wraz z blaskiem (w. 27b)²⁴.

Od początku do końca wizji prorok doświadczał tej samej obecności Jahwe. Została ona jednak opisana w najbardziej uroczysty sposób dopiero w w. 28. Tu prorok po raz pierwszy w swej księdze pisze o „chwale Jahwe”. Zanim jednak to uczyni, wprowadza terminologię, która kojarzy się nam ze zjawiskami klimatycznymi: tęcza, obłok, deszcz, blask (w. 28a). Były to zjawiska towarzyszące gwałtownej nawałnicy, po której odślaniało się niebo wraz ze słońcem oraz cudowną tęczą. W ten poetycki sposób prorok opisał swoją peregrynację do „chwały Jahwe”²⁵. Faktyczną „tęczą” stała się obecność Boga. Podobnie jak tęcza meteorologiczna, również „chwała Boża” jest „widzialna”, lecz niedostępna. Oczywiście jest to jedynie porównanie, faktycznie ogląd proroka dotyczył czegoś tak wzniosłego, że nie posiadało analogii w zjawiskach przyrodniczych.

Najważniejsze jest to, że Ezechiel w opisie swego doświadczenia używa sformułowania: „chwała Jahwe”. Czyni to jednak bardzo ostrożnie,

22 Termin ten jest wieloznaczny: połyskiwanie, białe złoto, kamień błyszczący na żółto, por. WSHI I, s. 344.

23 Obie sekcje: otwierająca (w. 4) i zamykająca (ww. 27–28) korespondują ze sobą pod względem formalnym oraz treściowym, por. E. van Wolde, *The God Ezekiel 1 Envisions*, w: *The God Ezekiel Creates*, eds. P. M. Joyce, D. Rom-Shiloni, Bloomsbury, London 2016, s. 89.

24 Pan jawi się w księdze jako Bóg działający: אָנִי יְהוָה דְּבַרְתִּי וְעָשִׂיתִי (Ja, Jahwe, powiedziałem i wykonam), a nie statyczny (Ez 17, 24; 22, 14; 24, 14; 36, 36; 37, 14). Zarówno w karaniu, jak i zbawianiu pierwszym celem Jego działania było pouczenie o tym, kim On jest (poznanie Jahwe), por. D. I. Block, *The Book of Ezekiel*, s. 49.

25 W znaczeniu religijnym termin כְּבוֹד („chwała”) może oznaczać zarówno samego Jahwe, jaki Jego przymioty, por. R. Rumianek, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, s. 51.

dlatego to określenie poprzedza formułą: „na podobieństwo do”. W ten sposób okazuje szacunek do przeszłości Izraela, który pielęgnował w swojej tradycji przekonanie o obecności „chwały Jahwe”, począwszy od pustyni („Exodus”), a kończąc na jej zamieszkaniu w świątyni jerozolimskiej. Nadchodził jednak czas, gdy te prawdy miały otrzymać nowy wymiar. Dla Izraela zmiana w tej dziedzinie była czymś szokującym, stąd tak ostrożne sformułowania zastosowane przez Ezechiela.

Prorok kończy relację ponownie stosując formułę: וָאֵרָא („I widziałem”) (w. 28b). Odnosi się tu do całej relacji zawartej w ww. 4–28. Jedyną poprawną reakcją na to doświadczenie mogła być prostracja proroka (w. 28c). Był to wyraz czci, hołdu, wierności i szacunku. Tak postępowali jego poprzednicy w chwilach teofanii (Rdz 17, 3; Joz 7, 6). Gest Ezechiela stał się ważną wskazówką dla zesłańców. Ich ponury los nie oznaczał braku obecności Jahwe. Prorok „widział” Jego obecność w Babilonii. Nie było to jednak wydarzenie jednorazowe, o czym świadczą kolejne rozdziały jego księgi. Naród otrzymał możliwość oddawania czci prawdziwemu Bogowi w Babilonii i w innych miejscach. Musiał jednak najpierw przyjąć całe pouczenie, jakie przez Ezechiela zostało do niego skierowane. Słowo pouczające stało się główną zasadą komunikacji Boga z Izraelem. Ezechiel był jego pośrednikiem²⁶. Nie dziwi zatem fakt, że w. 28 kończy się stwierdzeniem: וָאֲשָׁמַע קוֹל מְדַבֵּר („i usłyszałem głos mówiący”). Wizja „chwały Jahwe” przechodzi w audycję Boga. Obraz otrzymanej wizji miał przygotować wewnątrz Ezechiela do owocnego wysłuchania słów, które zostały do niego skierowane (Ez 2, 1–3, 12).

3. Formy מראה i ראה w opisie wizji (Ez 1, 5–26)

Poza wypowiedziami ramowymi (ww. 4.27–28) hebrajskie formy (הארמ i האר) pojawiają się również w innych miejscach opisu wizji, które odnoszą się do „istot żyjących, kół” oraz postaci „człowieka” (ww. 5.13.14.15, 16.26).

W swym oglądzie prorok dostrzega „cztery istoty żyjące”, które miały „wygląd (מראיתו) podobny do człowieka” (w. 5). Tajemnicze „istoty żyjące”

²⁶ Pikor podejmuje temat skuteczności słowa prorockiego w obliczu wrogości domu Izraela; o tej kwestii sam Bóg informuje Ezechiela, uniemożliwiając mu udanie się do nich (Ez 3, 25), por. W. Pikor, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*, s. 210.

nie były bytami znanymi z natury²⁷. Być może prorok w opisie miał skojarzenia związane z obiektami obecnymi na budowach babilońskich. Nie opisuje jednak tego, co naturalne, lecz nadnaturalne. Nadaje owym „istotom żyjącym” cechy osobowe: „wygląd podobny do człowieka”. Posiadały one zatem świadomość znaczenia funkcji, jaką spełniały. Były one pierwszym obiektem jawiącym się prorokowi. Miały niewątpliwie ważne znaczenie w procesie komunikacji, jaki dokonywał się między Ezechielem a Jahwe. Nawiązując do wyglądu „człowieka”, prorok przybliżył swoim odbiorcom obraz owych „istot”. Dodatkowo liczba cztery (w. 5) podkreśla pełnię oglądanej rzeczywistości i odpowiada czterem stronom świata, tak ważnych dla człowieka znajdującego się w drodze. Zesłańcy pamiętali drogę do Babilonii, natomiast prorok rozpoczął podróż duchową.

Pod koniec opisu „istot żyjących” prorok wskazuje jeszcze na kolejne „wyglądy” (מראות). Pierwszy z nich to „wygląd, jakby płonące w ogniu węgle, jak wygląd pochodni” (w. 13)²⁸. Tym razem nie chodzi już o same „istoty żyjące”, lecz o środowisko ich przebywania. „Wygląd”, jaki się jawił prorokowi, był niezwykle dynamiczny i nawiązywał do wielkiej teofanii Boga na Synaju. Jahwe najpierw ukazał się Mojżeszowi w krzewie ognistym (por. Wj 3, 2–3), następnie na szczycie góry przy zawieraniu przymierza (por. Wj 19, 16); z kolei słup ognia prowadził i chronił Izrael na pustyni (Wj 14, 24). Prorok dodaje w opisie wizji, że zarówno węgle ogniste, jak i pochodnie poruszały się pomiędzy „istotami żyjącymi”, a temu wszystkiemu towarzyszyła błyskawica. Symbolika zastosowana przez Ezechiela była niezwykle sugestywna. Zesłańcy mieli poznać prawdę o zbawczej obecności Jahwe, podobnej do tej z czasów Mojżesza.

Z kolei „istoty żyjące” posiadały „wygląd błyskawicy” (כַּמְרֶטֶה הַבֹּזֵק) (w. 14). W ten sposób została opisana harmonia całego oglądanego środowiska. Wszystkie jego elementy pozostawały w ruchu i emanowały światłem i blaskiem. Były to również przejawy życia, realizowanego

²⁷ Były to wyobrażenia z pogranicza świata Bożego, ludzkiego oraz zwierzęcego, por. D. Launderville, *Ezekiel's Cherub: A Promising Symbol or a Dangerous Idol?*, „Catholic Biblical Quarterly” 65 (2003) nr 2, s. 167.

²⁸ Wiersz 13 jest prawdopodobnie późniejszym dodatkiem, inspirowanym opisem zawarcia przymierza przez Boga z Abrahamem (por. Rdz 15, 17), por. J. Homerski, *Księga Ezechiela*, Pallottinum, Poznań 2013, s. 60 (Pismo Święte Starego Testamentu, XI, 1).

poza wymiarami naturalnymi i bez żadnych ograniczeń. Miało to również ważne znaczenie dla zesłańców, którzy formalnie zostali zniewoleni i pozbawieni swojej ziemi, a więc właściwego środowiska egzystencji. Obraz, jaki im przekazał Ezechiel, był zatem ideałem, którego nie posiadali, a który stał się dostępny prorokowi. Było to bardzo ważne pouczenie, ponieważ Izraelici utracili ziemię oraz obecność Jahwe w świątyni (por. Ez 10–11). Zesłanie było karą, lecz miała ona charakter pedagogiczny. Bóg nie chciał unicestwić Izraela, lecz oczyścić go z grzechów (motywu ognia), a następnie wprowadzić do nowej ziemi, w której On będzie w centrum zamieszkania (Ez 48, 35).

Po opisie środowiska bytowania „istot żyjących” prorok przechodzi do opisu „koła” (ww. 15–21)²⁹. Zgodnie z tradycją interpretacji Księgi Ezechiela owe „koła” wskazują na rydwan Boży (por. Syr 49, 8–9)³⁰. Prorok rozpoczyna relację od formuły widzenia: אָרָאָה („I widziałem”) (w. 15a; por. w. 4a), w ten sposób zaznaczając kolejną odślonę swojego opisu. Przedmiotem oglądu pozostają „istoty żyjące”, lecz pojawia się nowy kontekst: „a oto koło jedno (było) na ziemi przy istotach żyjących, dla czterech oblicz jego” (w. 15b). „Koła” dodają jeszcze większego dynamizmu prezentowanej rzeczywistości. W naturze koła jest mobilność. Jego prawozorem jest koło tarczy słonecznej, przemieszczającej się każdego dnia ze wschodu na zachód. Człowiek odkrył znaczenie koła i zastosował w licznych urządzeniach. Najbardziej spektakularne ówczesne jego użycie było w rydwanach bojowych, które (w przekonaniu Izraela) od zawsze stosowali Egipcjanie. Wojska faraona od tysięcy lat siały postrach w Palestynie i Syrii. Tym większe wrażenie na Hebrajczykach zrobiły wydarzenia, jakie towarzyszyły Wyjściu: „I zatrzymał (Pan) koła ich rydwanów, tak że z wielką trudnością mogli się naprzód posuwać. Egipcjanie krzyknęli: «Uciekajmy przed Izraelem, bo w jego obronie Jahwe walczy z Egipcjanami»” (Wj 14, 25). Zatrzymane koła rydwanów faraona wskazują na kres możliwości ludzkich. Zupełnie inaczej miała się sprawa z „kołami” rydwanu Jahwe. Ich dynamizmu nie

²⁹ „Koła” ukazują technikę poruszania się „istot żyjących”, por. R. Rumianek, *Wizje pomysłowości w Księdze Ezechiela*, s. 54.

³⁰ „Ezechiel (Ιεζεκιηλ) oglądał widzenie chwały, jakie okazał mu (Pan) na rydwanie (ἐπι ἄρματός) cherubów. Wspominał On też o wrogach wśród huraganu, dobrze uczynił tym, co trzymają się dróg sprawiedliwości” (Syr 49, 8–9).

mógł nikt powstrzymać. Stały się one świadectwem aktywności samego Boga, który w pełni angażował się w sprawy swojego narodu i podążał za nim „na rydwanie” do Babilonii.

Ogląd prorocki pozwolił również na opis szczegółowy „kół”: „Wygląd (מְרִאָה) tych kół i ich wykonanie jak połysk tarszyszu i podobieństwo jednego dla ich czterech; i miały wygląd (וּמְרִאָהֶם), jakby było koło w pośrodku koła” (w. 16). Wymienione „koła” nie miały naturalnego charakteru, ponieważ przynależały do środowiska przebywania „istot żyjących”. Przywołane porównanie do „tarszyszu” (= chryzolit, czyli bardzo rozpowszechniony w przyrodzie minerał)³¹ ukazuje ich szczególną naturę. Prorok w ten sposób wskazuje na niezwykły charakter funkcji, jaką miały one spełniać. Już sam ich układ („koło w pośrodku koła”) sugeruje, że nie będą one przydatne do „ziemskiej komunikacji”, lecz w procesie przekazu treści duchowych. Ruch, jaki obserwował prorok, był przejawem życia samego Boga, który dał się poznać Ezechielowi, a poprzez niego Izraelowi („golah”).

Obraz „istot żyjących” oraz „kół” stanowił dolną warstwę opisywanej rzeczywistości. Były te „podtrzymywały sklepienie” (w. 22), które je oddzielały od miejsca przebywania Jahwe. W w. 26 prorok opisuje to, co było nad sklepieniem: „wygląd (מְרִאָה) jakby kamienia szafiru na podobieństwo tronu” (w. 26 b). Szafir uchodził w ówczesnej epoce za jeden z najszlachetniejszych kamieni, który symbolizował niebo („lapis lazuli”). Ezechiel ma niewątpliwie na uwadze miejsce najważniejsze, które było zastrzeżone wyłącznie dla Boga. Podobnie było w świątyni jerozolimskiej, składającej się z trzech części, z której „debir” był najświętszym pomieszczeniem wraz z Arką Przymierza, na której spoczywała „chwała Jahwe”. Ezechiel jednak nie pisze o Arce Przymierza, lecz o czymś „na podobieństwo tronu”. Przywołuje tym samym motyw absolutnego panowania Jahwe. Pan był królem wiecznym i nieusuwalnym, kimś innym w stosunku do władców ziemskich (por. Ez 26, 16). Było to też ważne pouczenie skierowane do zesłańców.

Bóg pragnął się komunikować z Izraelem. Pomimo opisu pełnego metafior, podkreślających transcendentność Jahwe, jawi się On jako ktoś dostępny: „a nad (tym) podobieństwem (דְּמִוּתוֹ) tronu, (było) podobień-

31 A. S. Jasiński, *Księga Proroka Ezechiela. Nowy Komentarz*. Ez 1–5, s. 72.

stwo (דמות), wygląd (כמראה) jakby człowieka nad nim w górze³². Prorok aż dwukrotnie użył tu terminu דמות, który występuje również w opisie stworzenia człowieka (por. Rdz 1, 26). Ten starożytny tekst z jednej strony podkreśla niezwykłą godność człowieka, a z drugiej możliwości zaistnienia komunikacji między nim a Bogiem, która nie miała żadnej analogii z innymi bytami ziemskimi. Sformułowanie: „wygląd jakby człowieka” podkreśla realność obecności Jahwe, która ma zbawcze znaczenie dla Izraela³³.

W oparciu o formy מראה i ראה prorok opisał istotę przesłania zawartego w wizji (ww. 4–28). Jego treść stała się jądrem orędzia skierowanego do zesłańców („golah”). Analizy wykazały, że forma czasownikowa ראה została użyta w opisie czynności oglądu Ezechiela, natomiast rzeczownik מראה wskazuje na przedmioty jawiące się w wizji. Duchowe doświadczenie Ezechiela zostało zapoczątkowane „widzeniem wizji”, gdy w „trzydziestym roku” otwarły się niebiosa (w. 1). Był to początek wydarzenia, które ze szczegółami opisał Ezechiel w ww. 4–28. Jego „widzenie” (ראה) zostało ujawnione w kilku odsłonach: wiatr gwałtowny, obłok, ogień, blask, stop złota ze srebrem (w. 4); cztery istoty żyjące (w. 5); cztery oblicza, cztery skrzydła (w. 6); nogi i stopy (w. 7); ręce (w. 8); oblicza człowieka, lwa, wołu i orła (w. 10); węgle ogniste i błyskawica (w. 13), powiązane ze sobą koła (ww. 15–16) oraz ich obręcze i oczy (w. 18). Wszystko to jawiło się prorokowi w ruchu na skutek obecności ducha (w. 20). W tym oglądzie punktem zwrotnym stał się motyw sklepienia (w. 22), które oddzielało „istoty żyjące” od górującym nad nimi tronem wraz z postacią mającą wygląd „jakby człowieka” (w. 26). Ten obraz również jawił się prorokowi w kontekście obecności blasku, ognia

³² Ezechiel nie stworzył obrazu Boga ex nihilo. Jako kapłan korzystał z dorobku Izraela (kultura, stan socjalny, polityczny, religijny i literacki). Do jego dyspozycji pozostawała cała odziedziczona tradycja, która przekazywała obraz Jahwe, por. K. P. Darr, *The God Envisions*, w: *The God Ezekiel Creates*, eds. P. M. Joyce, D. Rom-Shiloni, Bloomsbury, London 2016, s. 11.

³³ Ezechiel szczególnie akcent kładzie na obraz Jahwe: Jego moc, majestat i transcendencję. Nie ma natomiast wprost mowy o Jego świętości, często jednak pojawia się motyw chwały. Świętość Jahwe objawiła się w chwale. Przyjmuje ona charakter hipostazy czy inkarnacji (Ez 1). Prorok z wielkim szacunkiem odnosi się do Boga, używając określenia Pan Jahwe (אדני יהוה). Pośrednikiem relacji Bóg—prorok jest „ręka Jahwe” (Ez 1, 3; 8, 1; 33, 22), por. H. D. Hummel, *Ezekiel 1–20*, Concordia Publishing House, Saint Louis 2005, s. 13–14.

i tęczy. W końcu Ezechiel określił istotę swej wizji, jaką była obecność „chwały Jahwe” (w. 28).

Doświadczenie duchowe Ezechiela zostało zainicjowanie „ręką Jahwe”, która na nim spoczęła (w. 3)³⁴. Była to moc, która uzdolniła go do oglądu (i słuchania; por. w. 24) rzeczywistości niedostępnej innym zesłańcom. Ezechiel stał się zatem szafarzem tajemnicy obecności Pana w Babilonii pośrodku „golah”. Wydarzenie to miało dać początek procesowi odnowy Izraela. Ezechiel przestał być anonimową postacią, lecz dzięki objawieniu stał się wybrańcem Bożym, prorokiem, stróżem oraz kapłanem nowej świątyni. Następstwa tego „widzenia” Ezechiel opisuje w dalszych partiach księgi. W tym kontekście szczególnie ważne są treści zawarte w Ez 2, 1-7, 27.

Bibliografia

- Allen L. C., *Ezekiel 1-19* (Word Biblical Commentary 28), Nashville (Thomas Nelson) 1994.
- Blenkinsopp J., *The Judaeen Priesthood Turing the Neo-Babylonian and Achaemenid Period: A Hypothetical Reconstruction*, „Catholic Biblical Quarterly” 60 (1998) nr 1, s. 25-43.
- Block D. I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997 (The New International Commentary on the Old Testament).
- Bührer W., *Ezechiel und die Priesterschrift*, w: *Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption*, Hrsg. J. Ch. Gertz, C. Körting, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, s. 175-206.
- Darr K. P., *The God Envisions*, w: *The God Ezekiel Creates*, eds. P. M. Joyce, D. Rom-Shiloni, Bloomsbury, London 2016, s. 1-23.
- Häner T., *Bleibendes Nachwirken des Exils. Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches*, Herder, Freiburg 2014 (Herders Biblische Studien).
- Homerski J., *Księga Ezechiela*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998.

³⁴ Była to konsekwencja otwartych niebios (por. Ez 1, 1).

- Homerski J., *Księga Ezechiela*, Pallottinum, Poznań 2013 (*Pismo Święte Starego Testamentu*, XI, 1).
- Hummel H. D., *Ezekiel 1–20*, Concordia Publishing House, Saint Louis 2005.
- Jasiński A. S., *Księga Proroka Ezechiela. Nowy Komentarz. Ez 1–5*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2017.
- Launderville D., *Ezekiel's Cherub: A Promising Symbol or a Dangerous Idol?*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 65 (2003) nr 2, s. 165–183.
- Launderville D., *Ezekiel's Throne-Chariot Vision: Spiritualizing the Model of Divine Royal Rule*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 66 (2004) nr 3, s. 361–377.
- Mayfield T. D., *Literary Structure and Setting in Ezekiel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- Nobile M., *Saggi su Ezechiele*, Antonianum, Roma 2009.
- Otto R. E., *The Prophets and Their Perspective*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 63 (2001) nr 2, s. 219–240.
- Pikor W., *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002 (*Tesi Gregoriana. Serie Teologia*, 88).
- Rumianek R., *Wizje pomysłowości w Księdze Ezechiela*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1998.
- Rumianek R., *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009.
- Sedlmeier F., *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002 (*Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament* 12/1).
- Strine C. A., *Ezekiel's Image Problem: The Mesopotamian Cult Statue. Introduction Ritual and the Imago Dei Anthropology in the Book of Ezekiel*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 76 (2014) nr 2, s. 252–272.
- Wolde E. van, *The God Ezekiel 1 Envisions*, w: *The God Ezekiel Creates*, eds. P. M. Joyce, D. Rom-Shiloni, Bloomsbury, London 2016, s. 87–106.
- Zawiszewski E., *Księgi proroków*, Bernardinum, Pelplin 1995.
- Zimmerli W., *Ezekiel 1*, Fortress Press, Philadelphia 1979.


ks. Kazimierz Skoczylas

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

kskoczylas@diecezja.wloclawek.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-3287-5317>

Polemika na temat natury małżeństwa na łamach „Ateneum Kapłańskiego” z projektem prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej w okresie międzywojennym

 <https://doi.org/10.15633/ps.27103>

Ks. Kazimierz Skoczylas – doktor habilitowany, prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, pracownik Katedry Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym. Jest członkiem Stowarzyszenia Katechetów Polskich.

Article history • Received: 5 Jul 2022 • Accepted: 7 Dec 2022 • Published: 30 Mar 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Polemic on the Nature of Marriage in the Pages of the "Ateneum Kapłańskie" ("Priestly Athenaeum") with the Draft of the Marriage Law of the Codification Committee during the Interwar Period

After Poland regained its full independence, Polish families experienced many conditions that influenced their functioning. Family members were marked by low education, they experienced diseases and unemployment, therefore many of them, not finding decent living conditions, set off to emigrate. There were a lot of orphans after the First World War in Poland. The State tried to improve the fate of families to the best of its abilities. The creation of a new law, including the marriage and family law, was of great importance in the new Polish State made up of the areas which were the areas of the former Partitions. This was the task of the Codification Commission established by the State in 1919. It also prepared a draft of the family law published in 1931 which was under discussion. The Catholic community participated in the discussion of the draft of this law, and the Priestly Athenaeum within it. The Priestly Athenaeum dealt with wider family issues, going beyond the scope of the law in terms of content. However, the discussion in its pages on the draft of the matrimonial law of the Codification Commission played a large role in the Catholic environment. This discussion influenced the further course of the codification.

Keywords: Catholic Church, inter-war period, family, family law, journals, Ateneum Kapłańskie

Abstrakt

Polemika na temat natury małżeństwa na łamach „Ateneum Kapłańskiego” z projektem prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej w okresie międzywojennym

Polska rodzina po odzyskaniu niepodległości doświadczała wielu okoliczności, które miały wpływ na jej funkcjonowanie. Członkowie rodzin charakteryzowali się niskim wykształceniem, doświadczali chorób, bezrobocia, głodu, a wielu nie znajdując godnych warunków do życia udawała się na emigrację. Po pierwszej wojnie światowej pozostała wielka liczba sierot. Państwo na miarę swoich możliwości starało się poprawiać los rodzin. Duże znaczenie w nowym państwie złożonym z terenów po dawnych zaborach miało stworzenie nowego prawa, w tym także prawa małżeńskiego i rodzinnego. Tym zajmowała się powołana przez Państwo w 1919 roku Komisja Kodyfikacyjna. Ona też przygotowała projekt prawa rodzinnego opublikowany w 1931 roku, nad którym trwała dyskusja. W tej dyskusji uczestniczyło środowisko katolickie, a w jego obrębie redakcja „Ateneum Kapłańskiego”. W czasopiśmie „Ateneum Kapłańskie” podejmowano dyskusję na temat problematyki rodzinnej wykraczającą treściami poza

obszar prawa. Jednak dyskusja prowadzona na jego łamach nad projektem prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej odegrała dużą rolę w środowisku katolickim. Ta dyskusja miała wpływ na dalszy przebieg procesu kodyfikacji.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, rodzina, okres międzywojenny, prawo rodzinne, czasopisma, Ateneum Kapłańskie

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku instytucja rodziny zmagiała się z trudnościami, które były kontynuacją wielu przeciwności z okresu zaborów. Były to między innymi trudności zdrowotne, analfabetyzm, emigracja, znaczny poziom alkoholizmu. Po odzyskaniu niepodległości podejmuje się działania, które będą miały na celu poprawienie stanu polskich rodzin. Wśród wielu działań podejmowanych przez nowe państwo wielką rolę miało ukształtowanie w nim własnego prawa, w tym także tego, które określało funkcjonowanie rodzin. Jednym z ważniejszych działań w tym zakresie była reforma prawa małżeńskiego, którego przygotowanie powierzono Komisji Kodyfikacyjnej. Konieczność reformy prawa małżeńskiego wynikała z odziedziczenia przez Polskę pięciu systemów prawnych regulujących te zagadnienia¹. Projekty prawa małżeńskiego przez nią przygotowane budziły wiele niepokoju w społeczeństwie katolickim. Te niepokoje, rodzące się różnych środowiskach Polski, znalazły wyraz na łamach „Ateneum Kapłańskiego”, które od 1927 roku było organem prasowym Związku Zakładów Teologicznych skupiającym wydziały teologiczne i seminaria duchowne w Polsce.

W odrodzonej ojczyźnie szczególną rolę w dziedzinie formułowania przepisów prawa odegrała Komisja Kodyfikacyjna powołana jeszcze w 1919 roku². Stąd ważnym jest przedstawienie jej propozycji zreformowania prawa małżeńskiego, a potem pokazanie, jakie reakcje na przed-

1 K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną w dniu 28 maja 1929*, Warszawa 1931, s. 3–17 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 3). Por. także S. Biskupski, *Reforma prawa małżeńskiego w ujęciu Komisji Kodyfikacyjnej Rzeczypospolitej Polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 16–18.

2 Por. L. Górnicki, *Komisja Kodyfikacyjna II RP: pozycja ustrojowa, struktura organizacyjna, podejmowanie decyzji*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 328 (2019), s. 109–151.

stawione propozycje pojawiają się na łamach „Ateneum Kapłańskiego”, które było w znacznej mierze wyrazicielem poglądów środowiska katolickiego.

1. Rola Komisji Kodyfikacyjnej w reformie prawa małżeńskiego

W Polsce po odzyskaniu przez nią niepodległości powołano specjalną komisję dla przygotowania jednolitego prawa dla całego państwa. Przyjęła ona nazwę Komisji Kodyfikacyjnej. Została utworzona decyzją sejmiku Rzeczypospolitej Polskiej 3 czerwca 1919 roku. Komisję tę tworzyło 40 specjalistów z zakresu prawa powołanych do uczestnictwa w jej pracach przez Naczelnika Państwa. Byli to najczęściej najwybitniejsi profesorowie pracujący na ówczesnych uniwersytetach w Polsce. W ustawie określono, że do jej zadań należeć będzie przygotowanie projektów jednolitego ustawodawstwa w zakresie prawa cywilnego i prawa karnego. Miała ona współpracować z Ministerstwem Sprawiedliwości. Przygotowane przez nią projekty miały być wnoszone pod obrady Sejmu przez Ministra Sprawiedliwości³.

Wśród różnych projektów prawa przygotowano także projekt prawa małżeńskiego. Przygotowanie tego projektu przeciągało się w czasie. Pewne wzmianki na temat pracy nad tym projektem zaczęły pojawiać się od 1926 roku. Jednak gotowy projekt został uchwalony dopiero na posiedzeniu Komisji 28 maja 1929 roku i opublikowany w 1931 roku⁴. Przeciągające się prace nad tym projektem budziły w społeczeństwie różne niepokoje, zwłaszcza w środowisku katolickim. Ich echa znalazły wyraz na łamach ówczesnych czasopism, w tym na stronach „Ateneum Kapłańskiego”. W tym samym czasie, kiedy opublikowano projekt prawa małżeńskiego, prof. Karol Lutostański opublikował *Zasady projektu prawa małżeńskiego*, które wyjaśniały założenia leżące u podstaw tego projektu⁵. Warto przyjrzeć się istotnym założeniom tego projektu.

3 Por. Dz. U. 1919 nr 44, poz. 315.

4 Por. Projekt prawa małżeńskiego uchwalony przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929 roku, Warszawa 1931, s. 1–42 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 1).

5 K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929*, s. 1–94 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 3).

Na początku swojej publikacji Lutostański zauważa, że Polska odziedziczyła różne systemy prawne odnoszące się do osobowego prawa małżeńskiego. Był to system prawny przejęty z prawodawstwa funkcjonującego na terenach dawnych zaborów przynależących do Rosji, Austrii i Prus. W odrodzonej Rzeczypospolitej naczelne zasady współżycia społecznego, jak zauważa Lutostański, określa Konstytucja i na niej opiera się ustrój małżeństwa⁶. Małżeństwo stanowi podstawę porządku społecznego. Artykuł 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1921 roku, stwierdza, że przedmiotem ustawodawstwa państwowego jest stanowienie wszelkich praw prywatnych i publicznych⁷. Stąd Lutostański wyciąga wniosek, że stanowienie prawa małżeńskiego jest kompetencją państwa. Myśl tę rozwijał w taki oto sposób:

Moc i spoistość państwa wymagają, by każdy obywatel wyczuwał swój bezpośredni związek, swoją wspólność z państwem i to nie tylko przez płacenie podatków, uleganie sekwestrom, rygorom policyjnym i wojskowym, ale przez każdy akt swego życia, który, wykraczając, poza ramy stosunków ściśle prywatnych, wprowadza obywatela w dziedzinę interesów publiczno-społecznych. A takim aktem jest przede wszystkim zawarcie i ustanie małżeństwa, tworzącego rodzinę, która jest podstawą państwa⁸.

Nieco dalej dodaje „Polska [...] musi we wszystkich dziedzinach publicznego życia, a zwłaszcza w tej, tak ważnej społecznie, jak małżeństwo i rodzina, przestrzegać rzeczywistego wykonywania swych praw zwierzchnictwa, i nie może zadowolić się zachowaniem ledwo ich pozorów przekazując normowanie i wykonywanie prawa małżeńskiego innym organizacjom, choćby najgodniejszym”⁹. Zdecydowanie brzmią słowa Lutostańskiego:

6 K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929*, s. 25 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 3).

7 Konstytucja RP z 17 marca 1921 r, Dz. U. 1921 Nr 44, poz. 267.

8 K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929*, s. 26–27 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 3).

9 K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929*, s. 27 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1,

Nie ma miejsca na żadną pośrednią pomiędzy państwem i jego obywatelem organizację, która mogłaby objąć zamiast państwa prawną władzę nad obywatelem, która środkami prawa państwowego mogłaby mu nakazać wobec siebie wierność lub posłuszeństwo¹⁰.

W państwie funkcjonuje wiele podmiotów dysponujących wysokim statusem. Do nich należą Kościoły i związki wyznaniowe. Wcześniej-sze stwierdzenia prowadzą Lutostańskiego do wniosku, że rola Kościoła w państwie może polegać przede wszystkim na współdziałaniu. Taki stosunek państwa i jego praw do Kościoła i prawa kościelnego wynika jego zdaniem z nadrzędności konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej nad prawem kościelnym w dziedzinie prawa małżeńskiego. Relacje między państwem a Kościołem rzymsko-katolickim, według Lutostańskiego, określa art. 114 Konstytucji, który brzmi:

Wyznanie rzymsko-katolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Kościół rzymskokatolicki rządzi się własnymi prawami. Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu między Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji sejm.

Idąc dalej Lutostański zaznacza, że

Ani art. 114, ani art. 115 Konstytucji, ani żaden inny, nie mówią przytem, aby prawa, któremi się rządzi Kościoły w Polsce, stawały się przez to prawem rządzącym Rzeczypospolitą. To znaczy, że Konstytucja nie nadaje prawom kościelnym charakteru praw państwowych: pozwala prawa kościelne stosować na terytorium Polski w stosunkach wewnątrzno-kościelnych, ale ich nie uznaje za swoje¹¹.

z. 3).

10 K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929*, s. 28 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 3).

11 K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929*, s. 28 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 3).

Kolejnym aspektem poruszonym przez Lutostańskiego była relacja między państwem a Kościołem określona w Konkordacie z 1925 roku i jej znaczenie dla stanowienia prawa małżeńskiego. Konkordat w artykule pierwszym uwypukla, że Rzeczpospolita Polska zapewnia Kościołowi rzymsko-katolickiemu swobodne wykonywanie jego władzy duchownej i jego jurysdykcji¹². Jednak sprawy wynikłe z państwowego prawa małżeńskiego, jak podkreśla Lutostański, jako sprawy cywilne podlegają sądom powszechnym. Sprawy wynikłe na tle państwowego prawa małżeńskiego nie mogą podlegać innym sądom niż państwowe. Niemożliwe jest oddanie tych spraw sądom kościelnym jako nie czyniącym zadość warunkom Konstytucji na terenie Rzeczypospolitej. Tu warto dodać, że na podstawie przepisów rosyjskich obowiązujących w Królestwie Kongresowym od 1836 roku sprawy małżeńskie były rozpatrywane przez sądy duchowne¹³. Tymczasem projekt prawa małżeńskiego przekazuje jurysdykcję w odniesieniu do spraw małżeńskich wyłącznie sądom powszechnym. Podobne rozwiązania prawne, zwraca uwagę Lutostański, są w wielu krajach Europy zachodniej, gdzie także rozpatrywanie spraw wynikających z państwowego prawa małżeńskiego przekazane jest sądom powszechnym. Takie rozstrzygnięcie w tym zakresie przyjęły według niego: Anglia, Austria, Belgia, Czechosłowacja, Dania, Francja, Finlandia, Grecja, Niemcy, Norwegia, Rumunia, Szwajcaria, Szwecja, i Węgry. Także w Italii na podstawie konkordatu włoskiego z 1929 roku te sprawy przekazano sądom powszechnym. Do kompetencji sądu powszechnego we Włoszech należą: wszystkie sprawy osób, które zawarły ślub cywilny, choćby były katolikami; wszystkie sprawy niekatolików; wszystkie sprawy o separacje między katolikami¹⁴. W ten sposób Lutostański usiłuje uzasadnić przekazanie sądom powszechnym jurysdykcji w odniesieniu do spraw małżeńskich.

¹² Por. Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską, Dz.U. 1925 Nr 72, poz. 501.

¹³ K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929*, s. 6–7 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 3).

¹⁴ K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929*, s. 31–33 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 3).

Projekt prawa małżeńskiego przewiduje zawarcie go przed urzędnikiem państwowym lub przed duchownym (art. 24). Ślub zawarty przed duchownym ma skutek cywilny na równi ze ślubem zawartym przed urzędnikiem, wtedy gdy duchowny sporządzi protokół według przepisów ustawy o aktach stanu cywilnego i zostanie przedstawiony urzędnikowi stanu cywilnego miejsca zawarcia ślubu celem sporządzenia aktu małżeństwa (art. 26). Dowodem zawarcia małżeństwa jest akt małżeństwa sporządzony przez urzędnika państwowego. Dowodu zawarcia małżeństwa nie można zastąpić protokołem ślubu (art. 30). Projekt przewidywał, że małżonkowie mają równe prawa i obowiązki wobec dzieci (art. 41). Oboje również sprawują wspólnie władzę rodzicielską (art. 42). W omawianym projekcie przewidywano również, że o unieważnienie małżeństwa może wystąpić prokurator albo każdy z małżonków, gdy nie zachowano przepisów prawa odnoszących się do różności płci, co do prawnej zdolności wstąpienia w związek małżeński, co do przeszkód bigamii, pokrewieństwa i powinowactwa oraz gdy nie przedstawiono urzędnikowi lub duchownemu zaświadczenia o braku przeszkód do zawarcia małżeństwa (art. 47).

W projekcie przewidziano istotną rolę sądów powszechnych, które mogą orzekać o separacji, bądź rozwodzie małżeństwa. W art. 54 przewidziano, że małżonkowie, którzy ukończyli dwadzieścia pięć lat po trzyletnim pożyciu małżeńskim mogą wystąpić do sądu o rozłączenie (separację) bez podania przyczyn. Zgodnie z artykułem 56 sąd miał prawo orzekać czasowe rozłączenie na rok, a po roku, jeśli małżonkowie ponawiają swoje wcześniejsze żądanie, sąd może orzec ich rozłączenie na czas nieograniczony (art. 57). Sąd, po upływie trzech lat od uznania małżeństwa za rozłączone, może, na żądanie jednego z małżonków, orzec zamianę rozłączenia na rozwód przez co ustaje małżeństwo. Sąd na żądanie drugiego małżonka jednak może odmówić orzeczenia o zamianie rozłączenia na rozwód, gdy stoi temu na przeszkodzie dobro dzieci (art. 77). Projekt prawa przewiduje dalej, że osoba rozwiedziona może wstąpić w nowy związek małżeński za życia dotychczasowego współmałżonka (art. 78). Przewidziano tam również, że sprawy małżeńskie wynikłe z okoliczności objętych prawem małżeńskim należą do sądów powszechnych. Jurysdykcji sądów powszechnych nie naruszają w tym

zakresie przepisy, którymi kierują się uznane w Rzeczypospolitej Kościoły i wyznania w stosunku do swoich wyznawców (art. 81).

2. Stanowisko wobec projektu prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej prezentowane na łamach „Ateneum Kapłańskiego”

Problematyka prawa małżeńskiego stanowionej przez państwo była pilnie śledzona w środowisku katolickim. Wyrazem tego są liczne publikacje na łamach „Ateneum Kapłańskiego” i innych czasopism katolickich. Jednakże na kartach „Ateneum Kapłańskiego” dochodzi do głosu także inna problematyka powiązana z życiem rodzin.

W początkowym okresie funkcjonowania „Ateneum Kapłańskiego” problematyka rodzinna była rzadko podejmowana. Dopiero od czasu ukształtowania się państwa polskiego ta tematyka pojawia się coraz częściej. Obejmuje ona nie tylko problematykę prawną związaną z życiem małżeństwa i rodziny, ale także inne aspekty życia rodzinnego.

W „Ateneum Kapłańskim” z 1911 roku autor ukrywający się pod skrótem X. A. S. informuje o stowarzyszeniu ochrony kobiet¹⁵. Treść artykułu przedstawia Warszawskie Chrześcijańskie Towarzystwo Ochrony Kobiet założone przez hrabiego Gustawa Przeździeckiego. Ochrona kobiet była w Polsce szczególnie konieczna, bo jak podają badacze tego problemu istniała zorganizowana struktura handlarzy zajmujących się międzynarodowym handlem kobietami¹⁶.

Dla rodziny ważny jest kwestia zdrowia kandydatów do małżeństwa. W okresie międzywojennym częstą bolączką społeczną stanowiły różnego rodzaju choroby, a także prostytucja. Powodowały one wiele problemów zdrowotnych w życiu małżeństwa i rodziny. Tym problemom starały się przeciwdziałać ruchy eugeniczne, w tym Polskie Towarzystwo Eugeniczne. Książd Alojzy Poszwa z Płocka na łamach czasopisma „Ateneum Kapłańskie” zapoznaje czytelników z głównymi postulatami

15 X. A. S., Stowarzyszenie ochrony Kobiet, „Ateneum Kapłańskie” (1911), s. 370–374.

16 A. Zakrzewski, „Mogę dostarczyć Panu tyle kobiet, że można by nimi wypełnić cały okręt”. Handel ludźmi w Warszawie dwudziestolecia międzywojennego, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Kryminologicznego” (2015) nr 22, s. 102–126.

tego stowarzyszenia¹⁷. Podkreśla, że do najważniejszych postulatów tego ruchu należą: (1) badania lekarskie albo lekarskie świadectwo badania przedślubnego przedstawiane narzeczonemu przed ślubem, (2) zniesienie karalności za przerywanie ciąży, (3) przymusowa lub dobrowolna sterylizacja, (4) wprowadzenie poradni „świadomego macierzyństwa”, (5) propaganda oraz dostarczenie środków zapobiegających poczęciu¹⁸.

Czytelników „Ateneum Kapłańskiego” informuje się o formach działań duszpasterskich na rzecz rodziny. Stefan Wyszyński na łamach tego pisma wskazuje na ogólnopolskie działania podejmowane przeciwko prostytutce i handlowi żywym towarem¹⁹. Podkreśla rolę duchowieństwa w dziele, przypominając działanie znanego duchownym Polskiego Katolickiego Towarzystwa Opieki nad Dziewczętami oraz Towarzystwa dla emigrantek²⁰. „Ateneum Kapłańskie” informuje także o inicjatywach duszpasterskich dotyczących objęcia opieką osób, które przebywają czasowo na emigracji zarobkowej i potrzebują podtrzymania na duchu²¹.

Pojawiają się także publikacje omawiające moralne aspekty życia rodzinnego takie, jak: problem regulacji urodzeń²², przerywania ciąży²³, a także problem sterylizacji²⁴ oraz zapobieganie narodzinom²⁵. Rozważana jest też kwestia zaginięcia małżonka. Takie sytuacje związane

17 Por. A. Poszwa, Dążenia eugenistów polskich w świetle katolickich zasad moralnych, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932), s. 433–445.

18 Por. A. Poszwa, Dążenia eugenistów polskich w świetle katolickich zasad moralnych, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932), s. 434.

19 Por. S. Wyszyński, Warszawski kongres do spraw walki z żywym towarem, „Ateneum Kapłańskie” 27 (1931), s. 175–177.

20 Por. A. Poszwa, Dążenia eugenistów polskich w świetle katolickich zasad moralnych, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932), s. 177.

21 Por. A. Mietliński, Opieka duszpasterska nad wychodźcami sezonowymi, „Ateneum Kapłańskie” 27 (1931), s. 273–277.

22 Por. Regulacja urodzeń a moralność katolicka, „Ateneum Kapłańskie” 36 (1935), s. 171–183.

23 I. Świrski, Procuratio abortus w oświeceniu lekarskim, „Ateneum Kapłańskie” 36 (1935), s. 225–237, 335–372.

24 Por. I. Świrski, Kwestia sterylizacji, „Ateneum Kapłańskie” 33 (1934), s. 370–384.

25 Por. A. Szymański, Zapobieganie narodzinom, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 417–428.

są zazwyczaj z wojną. Stąd ważne pytanie, kiedy osoba doświadczająca takiej sytuacji może myśleć o ponownym wyjściu za mąż²⁶.

Następne dość liczne publikacje, pojawiające się na łamach „Ateneum Kapłańskiego” od roku 1926, były związane z problematyką prawną. Była to forma reakcji na propozycje prawa małżeńskiego przedstawione przez Komisję Kodyfikacyjną dopuszczającą wprowadzenie do prawa cywilnego rozwodów. Należy pamiętać, że środowisko katolickie patrzy na małżeństwo z perspektywy wiary. Jest ono sakramentem i jako takie jest nierozzerwalne. Podstawą do takiego odniesienia jest objawienie przekazywane przez Jezusa Chrystusa.

Pierwszą reakcją na to jest artykuł ks. dr. Karola Cieślińskiego zamieszczony w „Ateneum Kapłańskim” uświadamiający czytelnikom nauczanie Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa²⁷. Został on wydrukowany w kilku częściach. Najpierw autor przedstawia, jak Pan Jezus odnosił się do małżeństwa. Przytacza dwa teksty Ewangelii (Mt 19, 3–10 i Mk 10, 2–12), a potem przedstawia ich egzegezę. Ukazuje też kontekst wypowiedzi Pana Jezusa. Odwołuje się do tradycji istniejącej wśród Żydów. Przypomina, że Mojżesz pozwolił mężowi dać żonie list rozwodowy i żona mogła się oddalić. Pokazuje, jak rozwijała się tradycja dawania listu rozwodowego wśród Żydów. Akcentuje, że taki list musiał być spisany według bardzo precyzyjnie ustalonej formy i powinien być zgodny ze stanem faktycznym, a autentyczność tej sytuacji potwierdzało dwóch świadków podpisujących się na liście. Te bardzo precyzyjne i formalistyczne wymagania, które musiał spełniać list rozwodowy miały zapobiec pochopnym i lekkomyślnym zachowaniom. Miały więc chronić małżeństwo żydowskie przed rozpadem. Akcentuje też, że to mężczyzna mógł dać kobiecie list rozwodowy. W czasach rzymskich zdarzało się także, że niektóre kobiety z wysokich sfer żydowskich dawały list rozwodowy mężczyźnie. Jednak było to raczej wyjątkiem. Chrystus w swojej wypowiedzi akcentuje, że według zamysłu Bożego mąż i żona są jednością, i tylko z powodu zatwardziałości serc Mojżesz pozwolił dać

26 Por. S. Biskupski, *Uznanie śmierci zaginionego małżonka*, „Ateneum Kapłańskie” 37 (1936), s. 55–60.

27 Por. K. Cieśliński, *Nierozzerwalność małżeństwa w świetle Pisma Świętego*, „Ateneum Kapłańskie” 17 (1926), s. 344–363, 433–451.

list rozwodowy. Autor podkreśla, że Chrystus akcentuje, iż małżeństwo zostało stworzone przez Stwórcę jako nierozzerwalne²⁸.

W kolejnej części ks. Karol Cieśliński analizuje nauczanie świętego Pawła na temat małżeństwa zawartego w innych tekstach Pisma Świętego, w tym w listach apostoelskich. Autor wspomnianego artykułu uwytkła, że także św. Paweł podkreślał nierozzerwalność małżeństwa.

W tomie 19 „Ateneum Kapłańskiego” z 1927 roku przedrukowano List Episkopatu polskiego do narodu polskiego. Księża biskupi we wspomnianym liście uwrażliwiają katolików na pojawiające się niebezpieczeństwa w życiu publicznym. Do poważnych niebezpieczeństw zaliczono projekt aktu prawnego, który jest odczytywany jako zamach na sakrament małżeństwa²⁹. Biskupi nie precyzują, o jaki zamach chodzi. Jednak z kontekstu historycznego wynika, że przygotowywane przez Komisję Kodyfikacyjną projekty prawa małżeńskiego tak mogły być traktowane.

Bliższą polemikę z koncepcjami zawartymi w projekcie prawa małżeńskiego przygotowanym przez Komisję Kodyfikacyjną podejmuje ks. Stefan Biskupski. W wypowiedzi zamieszczonej w „Ateneum Kapłańskim” z 1929 roku przedstawia przebieg prac nad projektem prawa małżeńskiego. Zauważa, że od 1919 roku, czyli od momentu powołania Komisji Kodyfikacyjnej aż do 1928 roku niewiele się działo. Dopiero w 1928 roku sekretarz Komisji Kodyfikacyjnej prof. Emil Rappaport mówił o przygotowywanym już projekcie prawa. Powiedział, że projekt ten nie jest oparty ani na podstawach prawa kanonicznego, ani też na fundamentach ściśle świeckich, lecz stara się pogodzić bieżące wymagania życia społecznego i państwowego. Sekretarz Komisji Kodyfikacyjnej podkreśla, że w podkomisji, która rozważała projekt prawa małżeńskiego przygotowany przez Lutostańskiego byli przedstawiciele zarówno reprezentujący poglądy prawa kanonicznego, jak i poglądy przeciwstawne. Można sądzić, jak akcentował sekretarz Komisji Kodyfikacyjnej, że wynik tych prac zawierał wszechstronne pogłębienie.

Ksiądz Biskupski podkreśla, że środowisko katolickie nie dowierza tym deklaracjom. Podejrzany jest nagłe ożywienie w tej sprawie. Do-

²⁸ Por. K. Cieśliński, *Nierozzerwalność małżeństwa w świetle Pisma Świętego*, „Ateneum Kapłańskie” 18 (1926), s. 125–127.

²⁹ *Listy Episkopatu polskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 19 (1927), s. 380.

tąd przez wiele lat nic się nie działo i nagle od roku 1927 następuje nagłe przyspieszenie. To może sugerować, że Komisja Kodyfikacyjna przez pośpiech w pracach nad projektem prawa małżeńskiego coś chce się ukryć, a przez szybkie tempo prac przemyścić ukryte rozwiązania.

Środowisko katolickie podkreślało sakramentalny charakter małżeństwa. Przejawem tego były, jak relacjonuje ksiądz Biskupski, list Episkopatu Polski z 1922 roku, a także bogata literatura popularna i naukowa, a zwłaszcza książka *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej* (praca zbiorowa profesorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wydana w Lublinie w 1928 roku). Natomiast w roku 1929 odbył się także zjazd osób świeckich z kręgu Akcji Katolickiej postanawiający wybrać komitet, który przygotowałby strategię obrony małżeństwa katolickiego oraz opracowałby własny projekt prawa małżeńskiego biorący pod uwagę założenia prawa kanonicznego oraz konstytucji i warunki życia państwowego³⁰.

Ksiądz Biskupski na łamach „Ateneum Kapłańskiego” analizuje też różne alternatywy rozwiązań prawnych dotyczących małżeństwa w prawie państwowym, mogące przyjmować charakter wrogi albo liberalny wobec małżeństwa, traktowanego przez Kościół jako sakrament, który jest nierozzerwalny. Jego zdaniem istnieją trzy drogi reformy prawa małżeńskiego. Pierwsza forma wprowadzania tych rozwiązań została nazwana przez niego formą etatystyczną. Polegałaby ona na tym, że państwo widziałoby w małżeństwie wyłącznie instytucję prawa cywilnego o charakterze wyłącznie świeckim. Jurysdykcję na nim miałyby wyłącznie państwo. Zewnętrznym wyrazem takiego podejścia byłyby przymusowe śluby zawierane wobec urzędnika państwowego. Małżeństwa zawierane w Kościele pozbawione byłyby wszystkich skutków prawnych. Państwo mogłoby nawet posunąć się do ustawowego zakazu wszystkich religijnych form zawierania małżeństwa. Jednak tak radykalnie wrogi sposób traktowania małżeństwa zawieranego w kościele powoduje, że ta koncepcja prawa małżeńskiego ma małe szanse wprowadzenia jej w Polsce³¹. Druga droga reformy prawa małżeńskiego mogłaby

³⁰ Por. S. Biskupski, *W obronie katolickiego małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 23 (1929), s. 63–65.

³¹ Por. S. Biskupski, *Reforma prawa małżeńskiego w ujęciu Komisji Kodyfikacyjnej Rzeczypospolitej Polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 18.

mieć całkowicie liberalną postać. Państwo zostawiałoby obywatelom całkowitą swobodę wyboru formy zawierania małżeństwa: religijną czy świecką. Państwo zajmowałoby się tylko rejestracją małżeństw ze względu na porządek prawny. Również ta druga droga reformy prawa małżeńskiego nie jest możliwa do zrealizowania, ponieważ pogłębiałaby ona jeszcze bardziej chaos istniejący w porządku prawnym w Polsce związany z zawieraniem małżeństwa, który dotąd był dziedzictwem zaborów³². W takich okolicznościach, zdaniem Biskupskiego pozostaje trzecia droga reformy tego prawa. Polega ona na pośrednim podejściu do małżeństwa mieszczącym się między stanowiskiem etatystycznym a liberalnym i zawierającym wiele pośrednich rozwiązań.

Na tę drogę wkroczyła, zdaniem Biskupskiego, Komisja Kodyfikacyjna. Ona wyłoniła ze swojego grona podkomisję, która opracowanie projektu jednolitego prawa małżeńskiego powierzyła Lutostańskiemu³³. W pracach tej podkomisji pracowali różni przedstawiciele, reprezentujący bardzo odmienne koncepcje małżeństwa, poczynawszy od tych, którzy widzieli w niej wyłącznie instytucje prawa państwowego po takich, którzy widzieli w nim rzeczywistość sakramentalną. To zdaniem sekretarza Generalnego Komisji Kodyfikacyjnej dawało pełne gwarancje dla wszystkich odłamów opinii publicznej, że problematyka ta została rzetelnie przeanalizowana i przedstawiona w przyjętym przez Komisję Kodyfikacyjną projekcie prawa małżeńskiego. Jednak zdaniem Biskupskiego takich gwarancji w tym projekcie nie mogą się spodziewać katolicy. Jak zauważa Biskupski, Komisja Kodyfikacyjna działała od 1919 roku i od tego czasu funkcjonowała podkomisja do spraw prawa małżeńskiego. Po dwóch latach jej pracy w 1921 roku projekt prawa małżeńskiego przygotował Władysław Leopold Jaworski z Krakowa. Nie wiadomo, jak Komisja przyjęła projekt tego profesora. Następnie przez okres trzech lat trwa przerwa w pracach komisji nad tym zagadnieniem. Ze sprawozdania Komisji Kodyfikacyjnej wynika, że w 1926 roku powołano podkomisję, której powierzono przygotowanie nowego projektu prawa. Na czele tej podkomisji stanął Lutostański. W jej skład weszli Stanisław

³² Por. S. Biskupski, *Reforma prawa małżeńskiego w ujęciu Komisji Kodyfikacyjnej Rzeczypospolitej Polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 19.

³³ Por. S. Biskupski, *Reforma prawa małżeńskiego w ujęciu Komisji Kodyfikacyjnej Rzeczypospolitej Polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 19.

Bukowiecki, prof. Henryk Konic, prof. Zygmunt Nagórski, prof. Ignacy Koschembahr-Łyskowski, oraz protokółant dr Jan Wasilkowski i delegat Ministerstwa Sprawiedliwości adwokat Kazimierz Głębocki. Patrząc na skład tej podkomisji, Biskupski stwierdza, że pogląd jej członków na naturę małżeństwa jest daleki od spojrzenia katolickiego. Stąd wśród katolików rodziła się obawa, czy ich poglądy na małżeństwo znajdą zrozumienie wśród członków tej komisji. Stąd skład tej podkomisji Biskupski ocenia jako jednostronny. Uważa on, że nie ma tam żadnego przedstawiciela reprezentującego poglądy katolickie³⁴.

O rezultatach pracy tej podkomisji wypowiedział się prof. Rappaport z okazji uroczystości 10-lecia funkcjonowania Komisji Kodyfikacyjnej. Mówi wówczas, że Komisja przyjęła projekt prawa małżeńskiego, który stoi na stanowisku, że małżeństwo jest instytucją cywilną, stwarzając ramy dla zadośćuczynienia uczuciom religijnym obywateli i przyjmuje także trwałość małżeństwa, które normalnie jest rozwiązane przez śmierć. Uwzględniła też ustanie małżeństwa w szczególnych okolicznościach. Tym samym prawo państwowe akceptuje rozwód jako formę ustania małżeństwa. Z tego oświadczenia wynika zdaniem S. Biskupskiego, że po pierwsze w przedstawionym projekcie sprawy małżeńskie podlegają wyłącznie państwu, po drugie wynika z niego, że wprowadza się rozwody, po trzecie – z oświadczenia prof. Rappaporta wynika, iż państwo zamierza wprowadzić śluby cywilne oraz po czwarte, że zezwolenie na obrzędy kościelne mogą mieć miejsce przed albo po cywilnym akcie małżeństwa. Konkluduje to stwierdzeniem, że w imię równości 75 procent społeczeństwa katolickiego ma być poddana prawom wydanym ze stanowiska mniejszości³⁵.

Nowym elementem uwypuklonym przez kolejny artykuł ks. Biskupskiego jest stanowisko Kościoła wobec ślubów cywilnych³⁶. Punktem wyjścia jest przyjęcie przez autora przypuszczenia, że Komisja Kodyfikacyjna w projekcie prawa małżeńskiego zmierza do wprowadzenia być

³⁴ Por. S. Biskupski, *Reforma prawa małżeńskiego w ujęciu Komisji Kodyfikacyjnej Rzeczypospolitej Polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 20.

³⁵ Por. S. Biskupski, *Reforma prawa małżeńskiego w ujęciu Komisji Kodyfikacyjnej Rzeczypospolitej Polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 22–23.

³⁶ Por. S. Biskupski, *Stanowisko Kościoła względem ślubów cywilnych*, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 120–136.

może przymusowych ślubów cywilnych, wprowadzenia rozwodów, zamierza też jurysdykcję w sprawach małżeńskich oddać wyłącznie państwu, zadośćuczynić uczuciom religijnym wiernych przez pozwolenie na obrzędy kościelne³⁷. Zaproponowana reforma prawa małżeńskiego opiera się na stwierdzeniu, że małżeństwo jest instytucją prawa cywilnego. Konsekwencją tego są śluby cywilne, rozwody i jurysdykcja sądowa. Dalej autor wyjaśnia, co należy rozumieć przez śluby cywilne. Jest to według niego umowa o celach małżeństwa zawarta wobec przedstawiciela świeckich władz państwowych z zachowaniem wyłącznie prawa cywilnego co do formy, zgody i zdolności osób³⁸. Państwo, wprowadzając śluby cywilne, zrywa całkowicie z nauką Kościoła o sakramentalnym charakterze małżeństwa. Potem autor ukazuje stanowisko Kościoła wobec ślubów cywilnych. Przedstawia chronologicznie wypowiedzi poszczególnych papieży, którzy zawsze podkreślali sakramentalny charakter małżeństwa i protestowali przeciwko traktowaniu małżeństwa jako instytucji prawa cywilnego. Powołując się na najbardziej aktualną wówczas wypowiedź Papieskiej Komisji do spraw autentycznego tłumaczenia prawa z 1929 roku, uwypukla, że ślub cywilny nie daje nawet pozorów małżeństwa³⁹. Wiedząc, że są śluby cywilne przymusowe, śluby cywilne dowolne i śluby cywilne z konieczności wskazuje, jakie one wywołują skutki w życiu osoby wierzącej. Śluby cywilne przymusowe nakładają obowiązek formy cywilnej na wszystkich i łamią przy tym przyrodzone prawo do wolności sumienia. Śluby cywilne dowolne nie łamią wolności sumienia, ale swoją dowolnością mogą wywołać wrażenie w środowisku katolickim ich równej wartości ze ślubami kościelnymi. Stąd dalszą konsekwencją może być obojętność religijna i stwarzanie łatwej okazji do niemoralnego życia. Śluby cywilne z konieczności przeznaczone są dla innowierców i bezwyznaniowców z punktu kościelnego mogą być tolerowane⁴⁰. Katolicka forma zawarcia ślubu należy do

37 Por. S. Biskupski, Stanowisko Kościoła względem ślubów cywilnych, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 120.

38 Por. S. Biskupski, Stanowisko Kościoła względem ślubów cywilnych, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 120.

39 Por. S. Biskupski, Stanowisko Kościoła względem ślubów cywilnych, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 131.

40 Por. S. Biskupski, Stanowisko Kościoła względem ślubów cywilnych, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 132.

spraw istotnych przy zawieraniu sakramentu małżeństwa. Dlatego Biskupski przywołuje głos papieża Piusa XI piszącego do kard. Gaspariego po zawarciu konkordatu włoskiego, który akcentuje, że praktykujący katolik powinien zawierać małżeństwo kanoniczne⁴¹.

Autorzy artykułów publikowanych na łamach „Ateneum Kapłańskiego” analizują także problem zgody małżeńskiej, która jest istotnym zagadnieniem przy zawarciu małżeństwa przez zawierających je nupturientów. Ksiądz Karol Aleksandrowicz analizuje zezwolenie na małżeństwo w prawie kanonicznym i prawie polskim. Autor ten wiele uwagi poświęca, jak ten problem jest ujęty w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku. Potem wymagania sformułowane przez Kodeks prawa kanonicznego zestawia z prawem cywilnym odnoszącym się do małżeństwa na terenie różnych zaborów. Podsumowując swoje rozważania, podkreśla, że rozwiązania zawarte w Kodeksie prawa kanonicznego mogą być wzorem dla projektowanego prawa odnoszącego się do małżeństwa⁴².

Na łamach „Ateneum Kapłańskiego” publikuje także ks. Jaglarz. Podejmuje on polemikę z prof. Gołąbem będącym członkiem podkomisji ds. przygotowania projektu prawa małżeńskiego. Powodem do napisania tekstu dla ks. Jaglarza była krytyczna ocena artykułu opublikowanego wcześniej na łamach „Ateneum Kapłańskiego” na temat projektu prawa małżeńskiego podjęta przez Gołąba. Profesor Gołąb wytyka, że zarzuty stawiane przez ks. Jaglarza są nieprawdziwe. W odpowiedzi na to ks. Jaglarz pisze, że są one oparte na sprawozdaniach z posiedzeń podkomisji ds. reformy prawa małżeńskiego. Ksiądz Jaglarz dodaje jeszcze, że wszystkie zaprezentowane przez niego twierdzenia są wynikiem kwerendy Protokołów Komisji Kodyfikacyjnej przeprowadzonych w roku 1930 w archiwum Komisji Kodyfikacyjnej. W trakcie swojej wypowiedzi dokładnie referuje i wielokrotnie cytuje poglądy prezentowane przez członków podkomisji. Często z przytoczonych przez ks. Jaglarza cytatów wybijają się poglądy członków podkomisji, że koniecznym warunkiem do zawarcia małżeństwa sakramentalnego jest zezwolenie na nie, którego udziela urzędnik stanu cywilnego. Ksiądz Jaglarz podkre-

41 Por. S. Biskupski, *Stanowisko Kościoła względem ślubów cywilnych*, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 135.

42 Por. K. Aleksandrowicz, *Zezwolenie na małżeństwo w prawie kanonicznym i prawie polskim*, „Ateneum Kapłańskie” 27 (1931), s. 434–451.

śla także, że sformułowania przyjęte w projekcie prawa małżeńskiego uwypuklają, że małżeństwo zaistnieje dopiero, gdy na podstawie poprawnie sporządzonego protokołu zawarcia sakramentu małżeństwa przez duchownego, potem przez urzędnika stanu cywilnego zostanie sporządzony akt zawarcia małżeństwa⁴³.

Krytycznie wobec projektu prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej wypowiada się także ks. Dąbrowski z Pelplina. W związku z jego artykułem zamieszczonym w trzecim zeszycie „Ateneum Kapłańskiego” z 1931 roku polemikę podejmuje prof. Karol Lutostański na łamach „Gazety Sądowej Warszawskiej” w artykule pt. *O metodach stosowanych w polemice z Projektem prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej*. Na tę polemikę Lutostańskiego odpowiada ks. Dąbrowski na łamach „Ateneum Kapłańskiego”⁴⁴. Najważniejszym wątkiem wypowiedzi Lutostańskiego jest stwierdzenie, że odrębna jest jurysdykcja kościelna i sądowa. Przez to, jak twierdzi ks. Dąbrowski, Lutostański chce usprawiedliwić państwowe prawo małżeńskie stojące w sprzeczności z prawem kościelnym. Warto tu dodać, że art. 47 Projektu prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej stwierdzał między innymi, że o „unieważnienie małżeństwa może wystąpić prokurator oraz każdy z małżonków” w tym także małżeństwa ważnie zawartego w Kościele. Dalej pisze ks. Dąbrowski: „Co znaczą wobec tego zapewnienia, że Kościół może nie uznawać rozwodów cywilnych, kiedy Państwo z urzędu zaczeplia małżeństwa kościelne (art. 47)? Czy to jest swobodne wykonywanie jurysdykcji kościelnej, poręczone Konstytucją i Konkordatem?”⁴⁵. Potem dodaje jeszcze dodatkową myśl, że Lutostański stale uwypukla odrębność jurysdykcji kościelnej i państwowej, a zapomina o konieczności koordynacji, o co apelowali papieże: Leon XIII w encyklice *Arcanum* i Pius XI w encyklice *Casti connubi*⁴⁶.

43 Por. J. Jaglarz, *Fałszy a prawda o projekcie małżeńskim Komisji Kodyfikacyjnej* (P. prof. Gołąbowski w odpowiedzi), „Ateneum Kapłańskie” 29 (1932), s. 162–171.

44 Ks. Dąbrowski, *Jeszcze w sprawie projektu Prawa Małżeńskiego*. Panu prof. Lutostańskiemu w odpowiedzi, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932), s. 385–391.

45 Ks. Dąbrowski, *Jeszcze w sprawie projektu Prawa Małżeńskiego*. Panu prof. Lutostańskiemu w odpowiedzi, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932), s. 387.

46 Ks. Dąbrowski, *Jeszcze w sprawie projektu Prawa Małżeńskiego*. Panu prof. Lutostańskiemu w odpowiedzi, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932), s. 388.

Trzeba zauważyć, że najwięcej artykułów dotyczących problematyki prawnej małżeństwa ukazuje się w „Ateneum Kapłańskim” w latach 1930–1931. Autorzy przedstawiają tę problematykę z punktu widzenia kanonicznego prawa małżeńskiego albo podejmują polemikę z projektem prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej. Na łamach „Ateneum Kapłańskiego” informuje się także o inicjatywach w tym zakresie podejmowanych zarówno w środowisku teologicznym, jak i różnych działaniach duszpasterskich czy społecznych mających bronić katolickiej wizji małżeństwa. Wskazuje się także na ukazujące się na rynku publikacje dotyczącego tego tematu oraz na polemiki na łamach różnych pism opiniotwórczych⁴⁷. To wszystko pozwala stwierdzić ks. Biskupskiemu, że projekt prawa małżeńskiego przygotowany przez Komisję Kodyfikacyjną od roku 1934 przestał być traktowany jako projekt kodeksu prawa małżeńskiego i powędrował do archiwum⁴⁸.

Zakończenie

Na łamach „Ateneum Kapłańskiego” odnajdujemy szeroki zakres problemów związanych z rodziną. W różnych artykułach podejmowano zagadnienia z dziedziny moralnej oraz dotyczące wielu zagrożeń życia rodziny, jak ochrona przed prostytutką, ochrona emigrantów, problematyka pracy, a zwłaszcza jej wymiar spółdzielczy. W tekstach szeroko jest poruszana problematyka prawa małżeńskiego. Traktowanie małżeństwa jako sakramentu rodzi w Kościele katolickim zdecydowany sprzeciw wobec prób usankcjonowania wprowadzenia rozwodów do prawa państwowego. Dlatego w wypowiedziach autorów na łamach „Ateneum Kapłańskiego” uwypukla się, że nie można zaakceptować rozwodów, które zakłada się w projektach związanych z cywilnym prawem małżeńskim. Wszystkie te działania spowodowały, że tempo prac nad prawem rodzinnym w wersji projektu przygotowanego przez Komisję Kodyfikacyjną znacząco spowolniły i takie prawo nie zostały uchwalone do drugiej wojny światowej.

47 Por. S. Biskupski, *Odgłosy prasy po odczycie prof. K. Lutostańskiego o nowym prawie małżeńskim w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 29 (1932), s. 43–51.

48 Por. S. Biskupski, *Problem kodyfikacji prawa małżeńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 34 (1934), s. 77.

W polemikę z projektem prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej zaangażowanych było wielu autorów pochodzących z różnych środowisk. Wielu z nich należało do Związku Zakładów Teologicznych. Niektórzy z nich reprezentowali wydziały teologiczne różnych uniwersytetów. Dyskusja przeprowadzona nad tym projektem prawa uwypukliła sakramentalny charakter małżeństwa i miała wpływ na dalszy proces kodyfikacji przed drugą wojną światową.

Bibliografia

- Aleksandrowicz K., Zezwolenie na małżeństwo w prawie kanonicznym i prawie polskim, „Ateneum Kapłańskie” 27 (1931), s. 434–451.
- Biskupski S., W obronie katolickiego małżeństwa, „Ateneum Kapłańskie” 23 (1929), s. 63–65.
- Biskupski S., Reforma prawa małżeńskiego w ujęciu Komisji Kodyfikacyjnej Rzeczypospolitej Polskiej, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 16–21.
- Biskupski S., Stanowisko Kościoła względem ślubów cywilnych, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 120–136.
- Biskupski S., Uznanie śmierci zaginionego małżonka, „Ateneum Kapłańskie” 37 (1936), s. 55–60.
- Biskupski S., Odgłosy prasy po odczycie prof. K. Lutostańskiego o nowym prawie małżeńskim w Polsce, „Ateneum Kapłańskie” 29 (1932), s. 43–51.
- Brenk M., Chaczko K., Płasek R., Opieka społeczna w II Rzeczypospolitej—wprowadzenie do tekstów źródłowych, „Praca Socjalna” 34 (2019) nr 4, s. 9.
- Cieśliński K., Nierozzerwalność małżeństwa w świetle Pisma Świętego, „Ateneum Kapłańskie” 17 (1926), s. 344–363, 433–451.
- Cieśliński K., Nierozzerwalność małżeństwa w świetle Pisma Świętego, „Ateneum Kapłańskie” 18 (1926), s. 125–127.
- Chudzik W., Wpływ centralnego Okręgu Przemysłowego na środowisko wiejskie, „Rocznik Lubelski” 41 (2015), s. 214–224.
- Dąbrowski Ks., Jeszcze w sprawie projektu Prawa Małżeńskiego. Panu prof. Lutostańskiemu w odpowiedzi, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932) nr 1, s. 385–391.
- Dyczewski L., Rodzina polska i kierunki jej przemian, Warszawa 1981.

- Felchner A., Rodzina w II Rzeczypospolitej – jej główne zagrożenia ze strony chorób, „Medycyna Nowożytna” 25 (2019) z. 1, s. 103–104.
- Felchner A., Rodzina w II Rzeczypospolitej – jej główne zagrożenia ze strony chorób, „Medycyna Nowożytna” 25 (2019) z. 1, s. 103–104.
- Górnicki L., Komisja Kodyfikacyjna II RP: pozycja ustrojowa, struktura organizacyjna, podejmowanie decyzji, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 328 (2019), s. 109–151.
- Jaglarz J., Fatsze a prawda o projekcie małżeńskim Komisji Kodyfikacyjnej (P. prof. Gołąbowi w odpowiedzi), „Ateneum Kapłańskie” 29 (1932), s. 162–171.
- Projekt prawa małżeńskiego uchwalony przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929 roku, Warszawa 1931, s. 1–42 (Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 1).
- Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczypospolita Polska, Dz.U. 1925 Nr 72, poz. 501.
- Konstytucja RP z 17 marca 1921 r, Dz. U. 1921 Nr 44, poz. 267
- Krahelska H., Pruss S., Życie bezrobotnych – badania ankietowe, Warszawa 1933.
- Listy Episkopatu polskiego, „Ateneum Kapłańskie” 19 (1927) nr 1, s. 380.
- Lutostański K., Zasady projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną 28 maja 1929, Warszawa 1931, s. 3–33 (Komisja Kodyfikacyjna, Podsekcja 1 Prawa cywilnego, t. 1, z. 3).
- Magiera E., Wartości wychowawcze polskiej spółdzielczości okresu międzywojennego (1918–1939) i ich aktualność we współczesnym społeczeństwie obywatelskim, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 21 (2012), s. 365.
- Mietliński A., Opieka duszpasterska nad wychodźcami sezonowymi, „Ateneum Kapłańskie” 27 (1931), s. 273–277.
- Poszwa A., Dążenia eugenistów polskich w świetle katolickich zasad moralnych, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932), s. 433–445.
- X. A. S., Stowarzyszenie ochrony kobiet, „Ateneum Kapłańskie” (1911), s. 370–374.
- Samsel A., Wychowanie w rodzinie chłopskiej w II Rzeczypospolitej, „Wychowanie w Rodzinie” 1 (2011), s. 90.

- Sochala M., Wielka akcja ratownicza – działalność Polsko-Amerykańskiego Komitetu Pomocy Dzieciom (1919–1922), „Acta Universitatis Lodziensis Folia Historica” 85 (2010), s. 186–187.
- Szymański A., Zapobieganie narodzinom, „Ateneum Kapłańskie” 25 (1930), s. 417–428.
- Świrski I., *Procuratio abortus* w oświeceniu lekarskim, „Ateneum Kapłańskie” 36 (1935), s. 225–237, 335–372.
- Świrski I., Kwestia sterylizacji, „Ateneum Kapłańskie” 33 (1934), s. 370–384.
- Więckowska E., Instytucje zdrowia publicznego w II Rzeczypospolitej – organizacja, cele, zadania, „Przegląd Epidemiologiczny” 54 (2000), s. 418.
- Wyszyński S., Warszawski kongres do spraw walki z żywym towarem, „Ateneum Kapłańskie” 27 (1931), s. 175–177.
- Zakrzewski A., „Mogę dostarczyć Panu tyle kobiet, że można by nimi wypełnić cały okręt”. Handel ludźmi w Warszawie dwudziestolecia międzywojennego, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Kryminologicznego” (2015) nr 22, s. 102–126.


ks. Grzegorz Wąchol

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

grzegorz.wachol@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-6427-7231>

Wierni wobec wytycznych Kościoła katolickiego w Polsce. Pierwszy rok pandemii COVID-19

 <https://doi.org/10.15633/ps.27104>

Ks. Grzegorz Wąchol – doktor nauk teologicznych, adiunkt w Katedrze Psychologii i Psychopatologii Rozwoju Człowieka (Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), kapelan Szpitala Specjalistycznego im. dr. J. Babińskiego w Krakowie, autor między innymi tekstów: *Posługa duszpasterska w środowisku osób zaburzonych psychicznie. Aspekty pastoralne*, *Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych od alkoholu w procesie leczenia*.

Article history • Received: 5 Jul 2022 • Accepted: 29 Sep 2023 • Published: 30 Mar 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

Abstract

The Faithful Facing the Guidelines of the Catholic Church in Poland During the First Year of the COVID-19 Pandemic

The article is a summary of the research conducted in February and March 2021 among the lay faithful on the pastoral decisions of the Catholic Church in Poland against the COVID-19 pandemic. The author obtained several thousand statements from the faithful who for a year had been struggling with the pandemic that threatened their health and life not only in the physical but also in the spiritual dimension. After a short theoretical introduction to the main theme, the research results will be analyzed.

Keywords: ministry of the Catholic Church, coronavirus epidemic, faithful, opinions

Abstrakt

Wierni wobec wytycznych Kościoła katolickiego w Polsce podczas pierwszego roku trwania pandemii COVID-19

Artykuł jest podsumowaniem badań, jakie zostały przeprowadzone w lutym i marcu 2021 roku wśród wiernych świeckich, na temat postanowień duszpasterskich Kościoła katolickiego w Polsce podczas pandemii COVID-19. Autor uzyskał kilka tysięcy wypowiedzi wiernych, którzy od roku zmagali się ze zjawiskiem pandemii zagrażającym zdrowiu i życiu nie tylko w wymiarze fizycznym, ale również duchowym. Po krótkim teoretycznym wprowadzeniu w problematykę podejmowanego tematu nastąpi analiza wyników badań.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo Kościoła katolickiego, epidemia koronawirusa, wierni, opinie

Jedną z trzech funkcji urzeczywistniania się Kościoła w świecie jest liturgia, czyli udział w kulcie Bożym. Może przybierać charakter indywidualny i zbiorowy, który przeżywany jest we wspólnocie gromadzącej się przede wszystkim w świątyni. Dla katolików uczestniczenie w obu tych formach kultu jest obligatoryjne, o czym przypominają przykazania Boże i kościelne. Pozbawianie możliwości czynnego przeżywania praktyk religijnych stawia wiernych przed trudnymi dylematami: gdzie jest granica grzechu wynikająca z zaniedbania obowiązku oraz czym zastąpić zwyczajne środki odniesienia do Boga, w szczególności sakramenty Eucharystii i spowiedzi oraz przepowiadanie słowa Bożego podczas liturgii.

Podczas pandemii COVID-19 Kościół katolicki w Polsce bardzo szybko reagował na warunki epidemiologiczne, podejmując różne decyzje dotyczące obowiązkowych praktyk religijnych, które podążały za wytycznymi narzucanymi przez organy władzy państwowej. Hierarchowie Kościoła podjęli rozmowy i występowali niekiedy razem z przedstawicielami władzy świeckiej, prezentując wytyczne, którymi powinni kierować się wierni chcący uczestniczyć w liturgii i nabożeństwach w świątyniach. W wyniku tych decyzji wielu wiernych nie mogło uczestniczyć w zgromadzeniach w kościołach i zostało poinstruowanych jak przeżywać liturgię, w tym wydarzenia związane z uroczystościami wielkanocnymi we własnych domach. Opinie społeczeństwa na ten temat, również wśród samych katolików, były bardzo podzielone: od skrajnie przeciwnych, w których dopatrywano się zdrady wiary przez pasterzy Kościoła, do całkowitej aprobaty i zgody na nie w imię ochrony zdrowia i życia ludzkiego.

1. Najważniejsze decyzje Kościoła katolickiego w Polsce podczas pandemii COVID-19

Epidemia wirusa COVID-19 rozpoczęła się w jesieni 2019 roku w chińskim mieście Wuhan, a w ciągu kilku miesięcy rozprzestrzeniła się na cały świat. Za pandemię została oficjalnie uznana przez Światową Organizację Zdrowia 11 marca 2020 roku. Kolejne kraje zaczęły wprowadzać obostrzenia sanitarne mające na celu zahamowanie tempa rozprzestrzeniania się wirusa. Nakazano używania środków zabezpieczających

takich, jak płyny dezynfekcyjne i maseczki higieniczne, ograniczono możliwości komunikacyjne oraz wprowadzono limity ilości osób przebywających w miejscach publicznych¹.

Reakcje Konferencji Episkopatu Polski na pojawienie się pandemii COVID-19 ukazały, że Kościół w Polsce w swoich postanowieniach podążał za prawodawstwem państwowym, starając się w ten sposób utrzymać dobre relacje z władzą świecką i dać wiernym możliwość ochrony zdrowia. Pojawiały się czasem głosy mówiące o nielegalności zakazywania zgromadzeń religijnych i wolności wyznawanej wiary, które reguluje przede wszystkim Konstytucja Rzeczypospolitej w artykule 25. Sekretarz generalny Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej ks. Manuel Barrios Prieto podkreślił, że wszelkiego rodzaju ograniczenia związane ze swobodą wyznawania wiary powinny być wprowadzane w wyniku dialogu państwa z Kościołem, a nie w sposób arbitralny².

Kościół w Polsce reagował bardzo szybko na sytuację rozprzestrzeniającej się epidemii. Już 28 lutego 2020 abp Stanisław Gądecki, przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, wydał lapidarny komunikat zachęcający do ostrożności i przypominający o możliwości przyjmowania Komunii świętej na rękę oraz w sposób duchowy. Kolejny dokument z 12 marca 2020 roku rekomendował możliwość udzielenia przez miejscowych biskupów dyspensy od uczestniczenia w niedzielnej Mszy Świętej dla wybranych kategorii osób: w podeszłym wieku; z objawami infekcji; dzieci i młodzieży, dorosłych sprawujących nad nimi opiekę; osób, które czują obawę przed zakażeniem. Oprócz tego zalecono zmianę tradycyjnych gestów liturgicznych, takich jak przekazywanie znaku pokoju bez podawania rąk, zakazano używania wody święconej oraz zalecono oddawanie czci relikwiom i krzyżowi bez ucaławiania ich. W międzyczasie została wydana nota Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski pt.: *Jezus żyje i chce, abyś żył*, która wyjaśniała niektóre błędne z punktu widzenia teologii katolickiej, spostrzeżenia dotyczące

1 Por. J. Duszyński i inni, *Zrozumieć COVID-19. Opracowanie zespołu ds. COVID-19 przy prezesie Polskiej Akademii Nauk, PAN*, Warszawa 2020, s. 14–19.

2 Por. J. Krzewicki, *Relacje Kościół-państwo w Polsce wobec covid-19*, „Kościół i Prawo” 9 (2020) nr 1, s. 83–100.

obrazu Boga używającego epidemii do karania ludzi za grzechy³. Najbardziej restrykcyjną decyzją podjętą przez rząd w kontekście uroczystości religijnych było ograniczenie ilości wiernych, którzy mogli przebywać w kościołach do pięciu osób. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski przychylił się do tego przepisu i w wydanym 24 marca 2020 roku komunikacie zaapelował o pozostanie wiernych w domach⁴.

Decyzja ta spotkała się z wielkim zaskoczeniem wielu katolików, szczególnie, że została ogłoszona mniej więcej na dwa tygodnie przed obchodami Świąt Wielkanocnych. Dla wielu niezrozumiałe były również słowa prymasa abp. Wojciecha Polaka, który podczas konferencji prasowej podkreślił, że w obecnych warunkach przyście do kościoła, nawet podczas największych uroczystości w roku liturgicznym, będzie grzechem przeciwko bliźniemu⁵. Późniejsze restrykcje przewidywały ograniczenia liczby wiernych w zależności od powierzchni kościoła. Brak komunikatów o rozmowach Episkopatu Polski z rządzącymi na temat regulacji obostrzeń oraz stanowcza postawa wielu pasterzy Kościoła w ich utrzymywaniu wywołały szeroką dyskusję na forum publicznym o słuszności takiego kierunku postępowania. W różnych mediach ukazywały się liczne wypowiedzi i materiały traktujące jednoznacznie zgodę Kościoła na postanowienia państwowe, jako zdradę wiary oraz przewartościowanie zdrowia i dobra doczesnego ponad dobro duchowe⁶. W dalszej części, artykuł prezentuje opinie badanych wiernych na temat sytuacji duszpasterskiej w Kościele, podczas trwania pandemii COVID-19, po roku jej obecności.

3 Por. M. Goner, *Funkcjonowanie Kościoła katolickiego w Polsce w czasie pandemii koronawirusa*, „Com.press” 3 (2020) nr 2, s. 88–99.

4 Por. S. Gądecki, *Komunikat przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w związku z kolejnym ograniczeniem liczby uczestników zgromadzeń z dnia 24 marca 2020 roku*, <https://episkopat.pl/> (08.04.2021).

5 Fronda, *Abp Polak: Pójdziesz w Świąta do kościoła — masz grzech*, <https://www.fronda.pl/a/a,142534.html> (08.04.2021).

6 Por. M. Goner, *Funkcjonowanie Kościoła katolickiego w Polsce w czasie pandemii koronawirusa*, s. 88–99.

2. Metodologia badań i opis grupy badawczej

Badanie opinii wiernych na temat duszpasterskich postanowień Kościoła katolickiego w Polsce przeprowadzono między 5 lutego a 7 kwietnia 2021 roku drogą internetową, przy pomocy formularza oferowanego przez serwis google. Ankieta składała się z 20 pytań, spośród których większość była zamknięta. Trzy pierwsze pytania miały charakter metryki osobowej określającej płeć, wiek i miejsce zamieszkania respondentów. Kilka pytań dotyczyło oceny zaangażowania respondentów w przeżywanie swojej wiary i ich ewentualnego udziału w grupach i ruchach formacyjnych. Kolejne dotyczyły wiedzy i osobistego zaangażowania w różnorakie możliwości praktyk religijnych przeżywanych w warunkach epidemii oraz źródeł wiedzy na ten temat. Postawione zostały też pytania w formie siatki odpowiedzi, w której respondenci mogli określić poziom swojej zgody z podanymi twierdzeniami na pięciostopniowej skali Likerta. Dwa ostatnie dawały możliwość swobodnej, ogólnej wypowiedzi na temat zalet i wad działań Kościoła w Polsce. Szacowany czas potrzebny na wypełnienie ankiety dla jednej osoby wyniósł ok. 15–20 minut (dane z badania pilotażowego).

W prezentacji wyników badań uwzględniona została częstotliwość odpowiedzi i udział procentowy w ogólnej liczbie badanych, test zgodności rozkładów danych chi kwadrat, a w niektórych wypadkach współczynnik korelacji Pearsona. Obliczenia zostały dokonane przy pomocy programu statystycznego IBM SPSS Statistics.

Ankieta została rozesłana do osób związanych z Kościołem poprzez pośrednictwo duszpasterzy oraz osób należących do różnego rodzaju grup duszpasterskich. Kolejne osoby przesyłały ankietę do swoich znajomych. Trzeba podkreślić, że próba badawcza nie jest wprost reprezentatywną w stosunku do całego społeczeństwa oraz do samych wiernych Kościoła katolickiego. Dobór respondentów nie został zaplanowany według konkretnego kryterium i istnieje niebezpieczeństwo wypełniania ankiet jedynie przez osoby otwarte na wypowiedzi dotyczące swoich poglądów i chętnie biorących udział w tego rodzaju badaniach. Wartością badania jest duża liczba otrzymanych odpowiedzi. Udało się zgromadzić 5086 wypełnionych formularzy, przy czym po usunięciu niepełnych danych, odpowiedzi uzyskanych od młodzieży poniżej 15 roku życia, osób

duchownych i konsekrowanych (badanie było przeznaczona dla wiernych świeckich), analizie poddano 4855 ankiet. Wśród respondentów było 3878 kobiet (79,9%) i 977 mężczyzn (20,1%).

Średnia wieku wszystkich respondentów wyniosła 49,9 lat. Zdecydowano się wziąć pod uwagę odpowiedzi osób niepełnoletnich, które ukończyły już 15 rok życia, gdyż ta grupa wiekowa często czynnie angażuje się w działania duszpasterstwa młodzieży i może dokonywać refleksji na temat sytuacji duszpasterskiej. Przedstawiciele tej grupy było 127, co stanowiło 2,7% wszystkich obserwacji. Większość respondentów (43,8%) pochodziła z dużych miast (powyżej 100 tys. mieszkańców), co piąty pochodził ze wsi (22,7%) lub miasta mającego 50–100 tys. mieszkańców (20,2%), a co ósmy (12,8%) z małego miasta liczącego mniej niż 50 tys. mieszkańców.

Tabela 1. Płeć badanych

	Częstość	Procent ogółu
Kobieta	3878	79.9
Mężczyzna	977	20.1
Ogółem	4855	100.0

Tabela 2. Miejsce zamieszkania badanych

	Częstość	Procent ogółu
Wieś	1102	22.7
Małe miasto (do 50 tys. mieszk.)	622	12.8
Średnie miasto (50–100 tys. mieszk.)	980	20.2
Duże miasto (pow. 100 tys. mieszk.)	2106	43.4
Ogółem	4855	100.0

Ankietowani dokonali samooceny zaangażowania w wyznawanie wiary. Mogli ocenić siebie na siedmiostopniowej skali rozciągającej się od poziomu „niewierzący” do „zaangażowany w wiarę”. Więcej niż dzie więciu na dziesięciu ankietowanych określiło siebie jako „zaangażowani

w wierze” (51,8%) lub „wierzący” (40,9%). Struktura religijna ankietowanych nie odzwierciedla sytuacji polskiego społeczeństwa, gdzie regularne praktyki religijne deklaruje mniej niż 40% osób⁷, ale jest dobrym podłożem do badania opinii wiernych, którzy mają osobiste doświadczenie Boga w swoim życiu.

Tabela 3. Autodeklaracja zaangażowania w wiarę

	Częstość	Procent ogółu
Niewierzący	18	0.4
Raczej niewierzący	14	0.3
Niewierzący poszukujący	10	0.2
Obojętny	19	0.4
Wierzący z dużymi wątpliwościami	263	5.4
Wierzący	1985	40.9
Zaangażowany w wiarę	2517	51.8
Ogółem	4855	100.0

Ocena poziomu zaangażowania religijnego została przeprowadzona jedynie poprzez autodeklarację respondentów. Należy wziąć pod uwagę „efekt aureoli”, czyli powszechną tendencję do widzenia siebie w lepszym świetle na podstawie jednostkowej, pozytywnej cechy i przeceniania swojej wartości w różnych wymiarach. Oprócz tego obraz własnej osoby jest w dużej mierze budowany w oparciu o wewnętrzne przekonania i motywacje, a nie obiektywnie zauważalne zewnętrzne cechy⁸. Ponad połowa ankietowanych (52,7%) zadeklarowała przynależność do wspólnoty lub ruchu formacji duchowej w swojej parafii (28,1% ogółu badanych) lub poza swoją parafią (24,6% ogółu). Wśród nich najliczniej-

⁷ Por. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w Polsce, *Praktyki niedzielne Polaków (dominantes)*, <http://www.iskk.pl/badania/religijnosc/211-praktyki-niedzielne-polakow-dominantes> (06.05.2021).

⁸ Por. B. Malle, *The actor-observer asymmetry in attribution: A (surprising) meta analysis*, „Psychological Bulletin” 132 (2006), s. 895–919; B. Wojciszke, *Psychologia społeczna*, Scholar, Warszawa 2020, s. 153.

szą grupę stanowili członkowie Domowego Kościoła (6,7% ogółu), kół różańcowych (4,5% ogółu), Odnowy w Duchu Świętym (3,6% ogółu) oraz młodzieżowej gałęzi Ruchu Światło (3,4% ogółu). Wśród innych wymienianych ruchów pojawiały się także Droga Neokatechumenalna, grupy biblijne, Liturgiczna Służba Ołtarza, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży i duszpasterstwa akademickie oraz lokalne grupy duszpasterskie. Odsetek uczestników żadnej z nich nie przekroczył 2% ogółu badanych.

Tabela 4. Przynależność do duszpasterstwa lub do ruchu formacyjnego

	Częstość	Procent ogółu
Tak, w swojej parafii	1363	28.1
Tak, poza swoją parafią	1195	24.6
Nie	2251	46.4
Brak danych	46	0.9
Ogółem	4855	100.0

Dla ankietowanych głównym źródłem informacji o postanowieniach duszpasterskich Kościoła w Polsce były ogłoszenia czytane w kościołach – taką odpowiedź wybrało 70,9 proc. ankietowanych. Prawie połowa wskazała na katolickie serwisy informacyjne (49,0%) i inne – świeckie serwisy informacyjne (48,8%), a co piąty (22,4%) dowiadywał się o decyzjach Kościoła od znajomych i rodziny. Osobista rozmowa z duszpasterzem była źródłem informacji dla 7 proc. badanych. W tym wypadku można było wskazać więcej niż jedną możliwą odpowiedź. Dla zdecydowanej większości osób dostęp do informacji na temat postanowień Kościoła katolickiego w Polsce był łatwy (53,5%) lub bardzo łatwy (32,5%). Zaledwie co pięćdziesiąty badany określił go jako „trudny” lub „bardzo trudny”.

Tabela 5. Rodzaj duszpasterstwa lub ruchu formacyjnego, do którego należą badani

	Częstość	Procent ogółu badanych	Procent uczestniczących w duszpasterstwach i ruchach formacyjnych
Domowy Kościół	327	6,7	12,78
Koła różańcowe	217	4,5	8,48
Odnowa w Duchu Świętym	175	3,6	6,84
Ruch Światło Życie	166	3,4	6,49
Droga Neokatechumenalna	89	1,8	3,48
Grupa biblijna	81	1,7	3,17
Liturgiczna Służba Ołtarza	36	0,7	1,41
Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży	8	0,2	0,31
Duszpasterstwo akademickie	6	0,1	0,23

3. Rozumienie epidemii w kontekście wiary i ocena Kościoła katolickiego w Polsce

W powszechnej opinii można było spotkać się ze skrajnie odmiennym podejściem do zjawiska epidemii koronawirusa. Różne osoby publiczne oraz media podawały niekiedy sprzeczne ze sobą informacje odnośnie do sposobów ochrony przed zakażeniem, wytycznych sanitarnych, a także samych przyczyn i przebiegu epidemii⁹. Oprócz nieścisłości w informacjach przekazywanych opinii publicznej można było również zauważyć próby teologicznego wyjaśniania przyczyn tego zjawiska. Trudno było spotkać oficjalne wypowiedzi Kościoła na ten temat, raczej unikano łączenia Boga i Jego opatrności nad światem z obecnością w nim śmiertelnej choroby. Kurt Koch, przedstawiciel kurii rzymskiej, stwierdził, że milczenie teologów na ten temat jest wyrazem próby utrzymania po-

⁹ Por. L. Świeca, Makiawelizm medyczny — medialna dezinformacja w sprawie maseczek chroniących przed koronawirusem w Polsce, w: Koronawirus wyzwaniem współczesne-

wszechnego obrazu Boga kochającego i przesyconego miłosierdziem¹⁰. Obok powściągliwości teologów w jednoznacznym łączeniu przyczyn pandemii z Bożą wolą, pojawiały się czasem głosy jakoby była ona rzeczywistą karą za grzechy. Takie opinie wypowiadali przedstawiciele polityki, mediów katolickich, czy poszczególni duszpasterze, również podczas homilii i oficjalnych konferencji. Przybierały one różną postać, a bardzo często nawet jeśli nie mówiono zdecydowanie o związku epidemii z karaniem ludzkości przez Boga, to podkreślano, że nie można wykluczyć takiej możliwości¹¹.

W związku z tak dużą ilością zmiennych opinii nawet zaangażowani i bliscy Kościołowi ludzie mogli bardzo różnie rozumieć zjawisko epidemii w kontekście wiary. Poniżej zaprezentowane będą opinie badanych wiernych na temat tego, jak rozumieją pojawienie się koronawirusa i jego oddziaływanie na ludzkość. W jednym z pytań o rozumienie epidemii wykorzystano pięciostopniową skalę, na której ankietowani mogli wybrać, na ile zgadzają się z podanym zdaniem (możliwy wybór rozciągał się pomiędzy twierdzeniami: „nie zgadzam się”, „raczej nie zgadzam się”, „nie wiem”, „raczej zgadzam się”, „zgadzam się”).

Ankietowani w zdecydowanej większości uznali, że epidemia nie jest karą za grzechy. Ponad 60 proc. badanych nie zgodziło się z tym twierdzeniem, a mniej niż 10 proc. uznało je za słuszne. Te odpowiedzi korespondowały z brakiem zgody na to, że jest ona przejawem Bożej sprawiedliwości, jednak w przypadku tej drugiej opinii więcej osób miało wątpliwości. Korelacja odpowiedzi była silna ($r=0,67$; $p<0,001$). Szczegółowy rozkład danych procentowych obrazuje wykres 1. Także zdecydowana większość ankietowanych opowiedziała się za stwierdzeniem, że czas epidemii mógł przysłużyć się weryfikacji osobistej wiary i zadaniu sobie pytań o najważniejsze wartości. Za takim wyborem opowiedziało się w sposób bardziej lub mniej zdecydowany łącznie ponad $\frac{2}{3}$ badanych

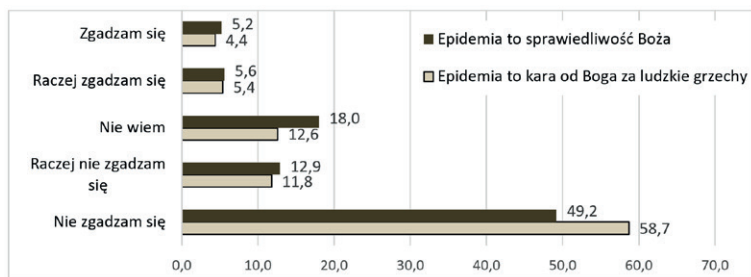
go społeczeństwa, red. K. Marcinkiewicz, P. Nowak, D. Popielec, M. Wilk, Polskie Towarzystwo Komunikacji Społecznej, Kraków–Wrocław 2020, s. 49–66.

¹⁰ Por. J. Grześkowiak, W kleszczach koronawirusa, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 40 (2020) nr 2, s. 253–287.

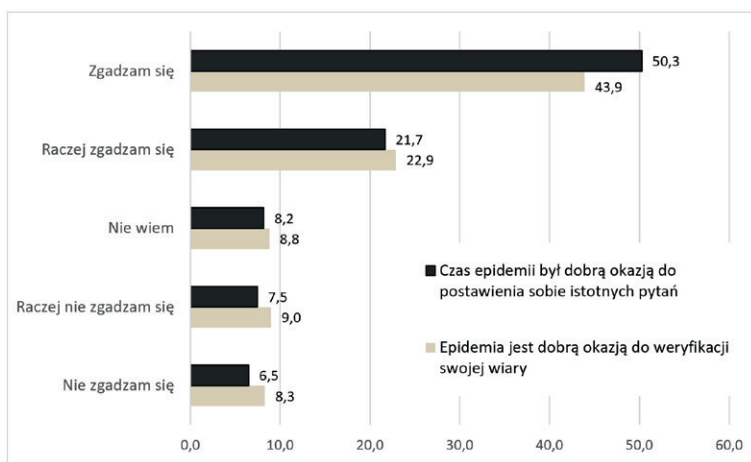
¹¹ Por. R. de Mattei, Nowe scenariusze w epoce koronawirusa. Czy koronawirus to Boża kara? Rozważania polityczne, historyczne i teologiczne, <https://pch24.pl/opinie/roberto-de-mattei-nowe-scenariusze-w-epoce-koronawirusa-czy-koronawirus-to-boza-kara-rozważania-polityczne-historyczne-i-teologiczne/> (25.05.2021).

w obydwu pytaniach dotyczących tego problemu. Korelacja w tym wypadku była silna ($r=0,53$; $p<0,001$). Szczegółowy rozkład danych procentowych obrazuje wykres 2.

Wykres 1. Postrzeganie epidemii jako kary za grzechy i Bożej sprawiedliwości



Wykres 2. Postrzeganie epidemii jako czynnika wywołującego refleksję w kontekście wiary



W ocenie wpływu sytuacji epidemiologicznej na rozwój wiary badani byli mocno podzieleni. Większość osób nie potrafiła powiedzieć, czy czas epidemii wzmocni czy odbuduje wiarę u katolików. Ci, którzy wątpili w sposób zdecydowany lub niezdecydowany w pozytywny wpływ

epidemii na rozwój i odbudowę wiary wśród katolików, łącznie stanowili ponad 1/3 badanych. Średnio tylko co piąty widział w tym doświadczeniu możliwość pozytywnego wpływu na wiarę. Również w kwestii ustosunkowania się do pytania o możliwość negatywnego wpływu epidemii na stan wiary lub zupełnego odejścia od niej ankietowani byli podzieleni. Najczęstszą odpowiedzią (co czwarty badany) w tym wypadku było „raczej zgadzam się”, a w przypadku oceny możliwości całkowitego odejścia od niej pod wpływem epidemii większość (również co czwarty ankietowany) wybrała odpowiedź „nie wiem”. W tych pytaniach nie widać istotnego związku z przynależnością do duszpasterstwa lub ruchu formacyjnego, a sposobem udzielania odpowiedzi. Szczegółowy rozkład wyników obrazuje tabela 6.

Tabela 6. Wpływ epidemii na rozwój wiary

	Nie zgadzam się	Raczej nie zgadzam się	Nie wiem	Raczej zgadzam się	Zgadzam się
Przez epidemię wiele osób wzmocni swoją wiarę	13,5	24,9	30,1	13,5	10,6
Epidemia spowodowała odbudowanie wiary u wątpliwych	16,3	23,9	35,4	10,8	5,6
Epidemia przyczyniła się do osłabienia wiary wielu katolików	15,3	17,8	17,1	23,9	19,3
Przez epidemię wiele osób odeszło od wiary	19,1	19,2	23,0	17,7	13,1

Badani nieco częściej nie zgadzali się ze zdaniem, że Kościół nie spełnił oczekiwań wiernych – taki wariant (łącznie w sposób zdecydowany lub niezdecydowany) wybrała prawie połowa ankietowanych. Odpowiedź „zgadzam się” lub „raczej zgadzam się” wskazywał średnio co trzeci spośród respondentów. Brak zgody na zaproponowane w ten sposób twier-

dzenie częściej wyrażały osoby przynależące do duszpasterstw i grup formacyjnych w swojej lub obcej parafii, związek ten jest istotny statystycznie: $\chi^2(4, N = 4494) = 21,35; p < 0,001$. Zbliżone wartości charakteryzują odpowiedzi na pytanie o to, czy Kościół zawiódł swoich wiernych. Prawie połowa respondentów nie zgodziła się z tym twierdzeniem, a co czwarty wyraził zgodę. Podobnie jak w poprzednim pytaniu, częściej nie zgadzali się uczestnicy duszpasterstw i ruchów formacyjnych, związek ten jest istotny statystycznie: $\chi^2(4, N = 4477) = 30,08; p < 0,001$. W obu wariantach rodzaj grupy formacyjnej lub duszpasterstwa nie miał związku ze sposobem ustosunkowania się do podanych twierdzeń.

Tabela 7. Wpływ epidemii na społeczną rolę Kościoła

	Nie zgadzam się	Raczej nie zga- dzam się	Nie wiem	Raczej zgadzam się	Zgadzam się
Kościół nie spełnił oczekiwań wiernych	21,6	20,0	17,4	17,4	16,5
Kościół zawiódł swoich wiernych	28,3	21,1	15,1	13,8	14,4
Epidemia spowodowała degradację roli Kościoła w życiu społecznym	19,9	20,1	17,5	20,6	14,3
Przez epidemię Kościół stracił zaufanie społeczne	33,4	21,6	16,0	12,1	8,3

W opinii badanych Kościół poprzez epidemię nie stracił zaufania społecznego – taką odpowiedź w sposób zdecydowany lub niezdecydowany wskazała ponad połowa badanych. Przeciwnego zdania był tylko co piąty spośród respondentów. Wypowiadający się byli też mocno podzieleni co do opinii na temat degradacji roli Kościoła w życiu społecznym w wyniku podjętych decyzji w czasie epidemii. Wszystkie wypowiedzi oscyływały wokół poziomu stanowiącego $\frac{1}{5}$ całości. Po zsumowaniu odpowiedzi zdecydowanych i niezdecydowanych, większość stanowili nie zgadzający się takim zdaniem (40%). W tym wypadku nie ma istotnego

związku z przynależnością do duszpasterstwa lub ruchu formacyjnego. Szczegółowy rozkład wyników obrazuje tabela 7. Warto zaznaczyć, że prowadzone od lat badania pokazują stopniowy i regularny spadek zaufania wobec Kościoła katolickiego w Polsce. W ciągu ostatnich kilku lat spadło ono z poziomu ponad 70 proc. w skali społeczeństwa do 60 proc. Jednoczenie Polacy (2/3 społeczeństwa) zauważają znaczny wpływ instytucji Kościoła na życie publiczne w naszej ojczyźnie¹².

Inne pytanie dawało możliwość wielokrotnego wyboru odpowiedzi, które miały ocenić wytyczne duszpasterskie wprowadzane przez Kościół i ograniczenia ilościowe aprobowane przez Niego. Należy pamiętać, że niektóre spośród nich różniły się w zależności od diecezji, dlatego ocena respondentów była bardzo ogólna. Największą popularnością cieszył się wariant mówiący o tym, że osobista silna wiara sprawia, iż żadne ograniczenia nie mają większego znaczenia (35,4%). Co czwarty badany wyraził zrozumienie dla konieczności wprowadzenia jakiś obostrzeń, ale jednocześnie zaznaczył, że posunięto się w nich zbyt daleko (24,0%) lub popierał w pełni działania Kościoła, widząc wielką wartość zdrowia wiernych (23,8%), a co piąty stwierdził, że podjęte decyzje były błędne i uniemożliwiły normalne funkcjonowanie wiernych (21,0%). Pozostałe odpowiedzi nie cieszyły się większą popularnością. Wśród uczestniczących w duszpasterstwach i ruchach formacyjnych dwukrotnie więcej osób wyrażało niezadowolenie z wprowadzanych obostrzeń i ich aprobaty ze strony Kościoła niż zgodę na taki stan rzeczy. Z kolei nieuczestniczący w formacji duchowej byli o wiele bardziej skłonni do zgody na obostrzenia celem ochrony zdrowia. Różnica ta jest istotna statystycznie: $\chi^2(5, N = 4778) = 100,67; p < 0,001$. Rodzaj grupy duszpasterskiej lub formacyjnej nie miał wpływu na wybór odpowiedzi w tym wypadku.

Połowa ankietowanych (51,7%) służyła w parafiach, które zbuntowały się przeciwko obostrzeniom epidemiologicznym i nie zachowywały limitów wiernych. Ponad jedna trzecia (35,5%) wyraziła zrozumienie dla takiej postawy, ale jednocześnie oceniała negatywnie takie działanie ze względu na ryzyko zakażenia (21,1%) lub brak posłuszeństwa władzy kościelnej (14,6%). Nieco mniej (29,1%) poparło takie działanie, widząc

12 Por. Centrum Badania Opinii Społecznej, *Zaufanie społeczne*, oprac. M. Omyła-Rudzka, Warszawa 2020 (Komunikat z Badań, 43); Centrum Badania Opinii Społecznej, *Opinie o działalności Kościoła*, oprac. B. Roguska, Warszawa 2007 (Komunikat z Badań, 37).

w nim możliwość normalnego kontaktu z Bogiem. Mniej niż co piąty (18,4%) spośród respondentów ocenił taką postawę zdecydowanie negatywnie, widząc w niej zagrożenie dla zdrowia wiernych. Ponad 14 proc. badanych nie miało zdania na ten temat. Podobnie jak w poprzednim pytaniu osoby uczestniczące w grupach duszpasterskich i formacyjnych nieco częściej wyrażały zrozumienie dla „zbuntowanych” parafii oraz oceniały takie działania jako dobre. Różnica jest istotna statystycznie: $\chi^2(5, N=4768) = 151,68; p < 0,001$, ale podobnie jak w poprzednich pytaniach rodzaj duszpasterstwa nie miał wpływu na wybór odpowiedzi.

4. Praktyki religijne respondentów w czasie trwania epidemii

Większość ankietowanych uczestniczyła podczas obostrzeń epidemiologicznych we Mszy Świętej transmitowanej przez media (39,4% wskazało na transmisję internetową, 22,0% telewizyjną, a 0,7% radiową). Co trzeci badany (33,8%) zadeklarował uczestnictwo w Eucharystii w tradycyjny sposób, poprzez przyście do świątyni. Mniej niż 4 proc. ankietowanych przyznało, że nie uczestniczyło w ogóle w tym czasie we Mszy Świętej. Dla respondentów najważniejszymi praktykami duchowymi pozwalającymi na wzmocnienie swojej wiary był właśnie udział w Eucharystii w świątyni (62,4%). Tak wysoki odsetek nie odpowiada ilości osób, które zadeklarowały regularny udział we Mszy Świętej w kościele. Być może badani mieli na myśli jednostkową obecność lub czas przed rozpoczęciem epidemii. Oprócz tego ankietowani uznali słuchanie kazań online (43,5%) i adorację Najświętszego Sakramentu (4,2%) jako praktyki najmocniej wpływające na rozwój wiary w czasie epidemii. Szczegółowy rozkład danych prezentuje tabela nr 8.

Jednym spośród wskazań duszpasterskich, jakie podano w czasie trwania epidemii była zachęta do korzystania z Komunii Świętej na sposób duchowy. Praktyka ta jest znana od wieków w Kościele i raczej nie budzi kontrowersji, wielu duchowych mistrzów jednoczyło się w ten sposób z Chrystusem¹³, chociaż nie każdy katolik czuje się na tyle uduchowiony, aby rzeczywiście w pełni korzystać z tej możliwości. Wśród ankietowanych większość korzystała w ten sposób z Komunii Świętej.

¹³ Por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 416–417.

Co piąty badany znał już wcześniej tę praktykę i wprowadzał ją w życie podczas epidemii (21,8%), a ponad 1/3 respondentów (38,3%) również ją stosowało po otrzymaniu odpowiednich wskazówek, jak to realizować. Co dziewiąty badany nie czuł się godny korzystać w ten sposób z Komunii Świętej (11,5%) lub w ogóle nie interesował się tym zagadnieniem (11,2%), a co dwudziesty (5,0%) wyraził chęć przyjmowania Komunii duchowej, ale nie otrzymał stosownych informacji o tej formie korzystania z Eucharystii. Przynależność do duszpasterstwa lub ruchu formacyjnego nie miała w tym wypadku wpływu na wybór odpowiedzi.

Badani deklaruwali również, na ile czas epidemii wpłynął na ich postawę religijną, w tym na niektóre praktyki duchowe. W ogólnej ocenie prawie połowa respondentów (48,9%) stwierdziła, że ich osobista więź względem Boga nie uległa zmianie w tym czasie, a niewielu mniej (44,4%) uznało, że ta relacja została wzmocniona, z czego co szósty badany zadeklarował, że stało się to w sposób zdecydowany. Tylko co piętnasty ankietowany zauważył osłabienie swojego związku z Bogiem. Bardzo podobnie wygląda rozkład danych dotyczących oceny wpływu epidemii na moralność postaw ankietowanych. Blisko dwie trzecie (62,8%) nie zauważyło żadnej zmiany, a prawie jedna trzecia (31,3%) wskazała na wzmocnienie postaw moralnych, z czego co dziesiąty ankietowany uznał, że nastąpiło to w sposób zdecydowany. Tylko co dwudziesty spośród respondentów zadeklarował obniżenie swojej moralności w czasie epidemii. Korelacja w wypadku tych dwóch pytań jest silna i istotna statystycznie ($r=0,68$, $p<0,001$).

Większość ankietowanych zadeklarowała, że stan epidemiologiczny nie wpłynął na zmianę częstotliwości większości spośród zaproponowanych praktyk religijnych: udziału we Mszy Świętej w tradycyjny sposób – „na żywo”, spowiedzi, lektury Pisma Świętego, osobistej modlitwy, praktyk pokutnych takich jak post i jałmużna, indywidualnych rozmów z duszpasterzem poprzez narzędzia elektroniczne i na żywo oraz korzystania z katolickich mediów. Jediną praktyką, której częstotliwość wzrosła był udział we Mszy Świętej transmitowanej przez media. Na uwagę zwraca znaczny odsetek badanych, którzy wskazali na zwiększenie częstotliwości korzystania z katolickich mediów elektronicznych, osobistej modlitwy i lektury Pisma Świętego. Co czwarty badany przyznał się do rzadszej spowiedzi niż w okresie przed epidemią,

a co dziewiąty do rzadszego udziału we Mszy Świętej transmitowanej, co wydaje się być zaskakującym w sytuacji, kiedy środki elektroniczne stały się narzędziem dostępu do praktyk duszpasterskich. Szczegółowy rozkład danych prezentuje tabela 8.

Tabela 8. Praktyki religijne wzmacniające wiarę w czasie epidemii. Wyniki w procentach (pytanie z możliwością wielokrotnego wyboru odpowiedzi)

Udział we mszy świętej w świątyni	62,4
Udział we mszy świętej transmitowanej	34,6
Spowiedź	33,8
Homilie i kazania „na żywo”	25,5
Homilie i kazania „online”	43,5
Adoracja Najświętszego Sakramentu	42,0
Rozmowa z duszpasterzem	10,2
Lektura Pisma Świętego	38,4
Lektura literatury religijnej	26,6

W pytaniach otwartych dotyczących opinii na temat tego, czego za brakło ze strony Kościoła w czasie epidemii, najczęściej wymienianym problemem był brak wspólnego, jednolitego stanowiska przedstawicieli hierarchii kościelnej, jak i samych duszpasterzy. W ten sposób odpowiedział co piąty ankietowany. Niewielu mniej za największy mankament zdecydowało się wskazać brak możliwości stworzenia osobistej relacji wiernych z duszpasterzami oraz zamknięcie tych ostatnich (dosłowne – rozumiane jako czas wolny od obowiązków oraz mentalne – odcięcie się od spraw wiernych). Ankietowani wskazali również na brak wyjaśnienia decyzji podejmowanych przez Kościół i zaproponowali możliwość pisania listów pasterskich, dzięki którym mogliby lepiej poznać motywacje tych decyzji. Ostatnim, często podawanym brakiem, było ograniczenie możliwości korzystania z sakramentu pokuty i pojednania.

Wśród pozytywnych postaw, jakie dostrzegli wierni znalazły się: zwiększenie ilości Mszy świętych oraz modlitwy i nabożeństwa pro-

wadzone w parafiach z wykorzystaniem transmisji internetowych. Te odpowiedzi wskazał średnio również co piąty ankietowany, ale ponad 30 proc. badanych zaznaczyło, że nie było nic pozytywnego, a zwycięstwo odniosły strach i przewartościowanie zdrowia ludzkiego nad dobro wieczne.

Tabela 9. Zmiana częstotliwości wybranych praktyk duchowych pod wpływem stanu epidemiologicznego (wartości w procentach)

	Rzadziej	Bez zmian	Częściej
Udział ze Mszy Świętej w świątyni	33,0	53,4	10,00
Udział ze Mszy Świętej transmitowanej	11,7	24,8	50,5
Spowiedź	28,0	61,8	5,5
Lektura Pisma Świętego	6,2	68,1	20,1
Modlitwa osobista	3,4	63,9	29,1
Praktyki pokutne (post, jałmużna)	6,3	74,7	13,2
Duszpasterskie media internetowe	6,3	44,9	43,9
Rozmowy „online” z duszpasterzem	30,9	56,3	5,4
Rozmowy „na żywo” z duszpasterzem	19,6	61,8	6,1

Podsumowanie

Przeprowadzone badanie pozwoliły na zgromadzenie ogromnego materiału zawierającego opinie wiernych zaangażowanych w przeżywanie religii na temat postanowień Kościoła katolickiego w Polsce podczas trwania epidemii COVID-19. Pokazało ono ostrożne podejście wiernych do samego zjawiska epidemii oraz decyzji dotyczących duszpasterstwa podejmowanych przez Kościół w tym czasie. Wierni w zdecydowanej większości nie uznali epidemii za karę od Boga względem ludzkości. Byli też podzieleni na trzy, prawie równe części: popierające działania Kościoła, sprzeciwiające się im i niemające na ten temat zdania. Podobnie w kwestii oceny zmiany znaczenia społecznej roli Kościoła ankietowani nie byli jednomyślni. Wiek i miejsce zamieszkania nie wpływały istotnie na sposób odpowiedzi. Kobiety w porównaniu z mężczyznami

łagodniej oceniały postawę i decyzje Kościoła, częściej widząc w nich prawidłowe rozwiązanie. Związek ten jest istotny statystycznie (dla pytania o to czy Kościół zawiódł swoich wiernych: $\chi^2(4, N = 4497) = 18,35$; $p < 0,001$). Takie stanowisko jest zgodne z badaniami sprzed prawie dwóch dekad ukazującymi, że kobiety czują o wiele większy związek z Kościołem pod względem zachowywania zasad moralnych, zgody na prawdy wiary i poczucia własnej tożsamości w kontekście konkretnej wspólnoty¹⁴. Inna wyłaniająca się z badań tendencja to wpływ przynależności do duszpasterstwa lub ruchu formacyjnego na ocenę postawy Kościoła. Osoby należące do tego rodzaju grup, zarówno w swojej parafii, jak i poza nią, surowiej oceniały zgodę Kościoła na obostrzenia epidemiologiczne i częściej widziały je jako błędy, które w ich opinii uniemożliwiały normalne korzystanie z sakramentów. W tym wypadku rodzaj duszpasterstwa i przynależność do konkretnej grupy nie miały wpływu na ocenę. Ankietowani uznali również, że czas epidemii nie wpłynął negatywnie na podejmowane przez nich praktyki religijne, a niektóre nawet udało się rozwinąć. Należy jednak podkreślić, że co trzeci badany zadeklarował obniżenie częstotliwości udziału we Mszy Świętej w świątyni. Respondenci wskazali też na praktyki duchowe, które wzmacniały ich wiarę podczas czasu epidemii. Były to przede wszystkim: uczestniczenie we Mszy Świętej w kościele, słuchanie homilii i kazań oraz adoracja Najświętszego Sakramentu.

Przeprowadzone badania mogą przysłużyć się dalszemu rozwojowi duszpasterstwa i zwrócić uwagę na kierunki, w jakich powinno ono zmierzać, być może przygotować również strategię możliwą do wykorzystania w różnych, niestandardowych sytuacjach utrudniających tradycyjne zgromadzenia w świątyniach. Wyniki sugerują potrzebę zaangażowania w duszpasterstwo mężczyzn, które mogłoby posłużyć do odkrycia silniejszego związku z Kościołem katolickim. Wydaje się też, że istnieje silna potrzeba przepowiadania katechetycznego na temat podstawowych prawd wiary i umiejętności rozróżniania ich od dyscypliny kościelnej jako zjawiska rozwojowego, które istnieje w określonym kontekście czasowym i kulturowym. Zdecydowanie pilną potrzebą jest jeszcze mocniejsze zwrócenie uwagi na podejście indywidualne do wier-

14 K. Świąś, *Religijność współczesnych Polaków*, w: *Człowiek i jego religijność*, red. A. Żurek, Tarnów 2006, s. 161–174.

nych oraz usprawnienie wewnętrznego dialogu instytucji kościelnych. Takie kierunki rysują się po analizie wypowiedzi wiernych świeckich uczestniczących w badaniach.

Bibliografia

- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 2007.
- Centrum Badania Opinii Społecznej, Komunikat z badań. Zaufanie społeczne, oprac. M. Omyła-Rudzka, Warszawa 2020 (Komunikat z Badań, 43).
- Centrum Badania Opinii Społecznej, Opinie o działalności Kościoła, oprac. B. Roguska, Warszawa 2007 (Komunikat z Badań, 37).
- Duszyński J. i inni, Zrozumieć COVID-19. Opracowanie zespołu ds. COVID-19 przy prezesie Polskiej Akademii Nauk, PAN, Warszawa 2020.
- Fronda, Abp Polak: Pójdziesz w Święta do kościoła – masz grzech, <https://www.fronda.pl/a/a,142534.html> (08.04.2021).
- Gądecki S., Komunikat przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w związku z kolejnym ograniczeniem liczby uczestników zgromadzeń z dnia 24 marca 2020 roku, <https://episkopat.pl/przewodniczacy-episkopatu-prosze-o-uwzglednienie-ograniczenia-do-5-uczestnikow-zgromadzen-religijnych/> (08.04.2021).
- Gonera M., Funkcjonowanie Kościoła katolickiego w Polsce w czasie pandemii koronawirusa, „Com.press” 3 (2020) nr 2, s. 88–99.
- Grześkowiak J., W kleszczach koronawirusa, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 40 (2020) nr 2, s. 253–287.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w Polsce, Praktyki niedzielne Polaków (dominantes), <http://www.iskk.pl/badania/religijnosc/211-praktyki-niedzielne-polakow-dominantes> (06.05.2021).
- Krzewicki J., Relacje Kościół–państwo w Polsce wobec covid-19, „Kościół i Prawo” 9 (2020) nr 1, s. 83–100.
- Malle B., The actor-observer asymmetry in attribution: A (surprising) meta analysis, „Psychological Bulletin” 132 (2006), s. 895–919.
- De Mattei R., Nowe scenariusze w epoce koronawirusa. Czy koronawirus to Boża kara? Rozważania polityczne, historyczne i teologiczne, <https://pch24.pl/opinie/roberto-de-mattei-nowe-scenariusze-w-epoce-koro->

- nawirusa-czy-koronawirus-to-boza-kara-rozwazania-polityczne-his-toryczne-i-teologiczne/ (25.05.2021).
- Świąś K., *Religijność współczesnych Polaków*, w: *Człowiek i jego religijność*, red. A. Żurek, Tarnów 2006, s. 161–174.
- Świeca L., *Makiawelizm medyczny – medialna dezinformacja w sprawie maseczek chroniących przed koronawirusem w Polsce*, w: *Koronawirus wyzwaniem współczesnego społeczeństwa*, red. K. Marcinkiewicz, P. Nowak, D. Popielec, M. Wilk, Polskie Towarzystwo Komunikacji Społecznej, Kraków–Wrocław 2020, s. 49–66.
- Wojciszke B., *Psychologia społeczna*, Scholar, Warszawa 2020.


Bogdan Kulik MSF

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

kulikbogdan@op.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-8627-3821>

Odpusty jako realna pomoc w przemianie życia

 <https://doi.org/10.15633/ps.27105>

Bogdan Kulik MSF – prezbiter należący do Misjonarzy Świętej Rodziny, doktor nauk teologicznych, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, zajęcia zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, duszpasterz krajowy Apostolstwa Dobrej Śmierci (apostolstwo.pl), redaktor naczelny kwartalnika „Nadzieja i Życie”.

Article history • Received: 8 Aug 2022 • Accepted: 25 Nov 2022 • Published: 30 Mar 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

Abstract

Indulgences as a Real Help in Life Transformation

The teaching on indulgences belongs to the official teaching of the Catholic Church. The Apostolic constitution *Indulgentiarum doctrina* of Pope St. Paul VI from 1967 has been an impulse for further reflections on history, theology, practice of indulgences and their meaning for person's life. However, the issue of the impact of the practice indulgences on the consequences of the past, present and future of those seeking to gain indulgences has not yet been directly addressed. Therefore, the aim of this article is an attempt to show how asking for indulgences can actually change consequences of our "yesterday" and our "today" and "tomorrow". The reflection will be focused mainly on the definition of the indulgence and necessary conditions for obtaining the indulgence. The study will be summed up with conclusions and suggestions for further reflection on the relationship between indulgences and human life.

Keywords: indulgence, life, past, present, future

Abstrakt

Odpusty jako realna pomoc w przemianie życia

Nauka o odpustach należy do oficjalnego nauczania Kościoła. Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina* św. Pawła VI z 1967 roku pozostaje do dzisiaj impulsem do dalszej refleksji nad historią, teologią, praktyką odpustów, a także nad ich znaczeniem dla życia człowieka. Jednak do tej pory nie zostało bezpośrednio podjęte zagadnienie, jaki wpływ ma praktyka odpustów na konsekwencje przeszłości, terażniejszość i przyszłość osób starających się odpusty zyskiwać. W związku z tym celem artykułu jest próba ukazania, w jaki sposób prośenie o odpusty może realnie przemieniać konsekwencje naszego „wczoraj” oraz nasze „dziś” i „jutro”. Refleksja będzie dotyczyła przede wszystkim definicji odpustu i warunków koniecznych do jego otrzymania. Studium zostanie zwieńczone wnioskami oraz propozycjami dalszego namysłu nad tym, jaki zachodzi związek między odpustami i życiem człowieka.

Słowa kluczowe: odpust, życie, przeszłość, terażniejszość, przyszłość

W konstytucji apostolskiej *Indulgentiarum doctrina*, która pozostaje punktem odniesienia dzisiejszej teologii odpustów, św. Paweł VI przypomniał: „Również i dziś Kościół wszystkich swoich synów zachęca, ażeby rozważali i zastanowili się, jak wielkie znaczenie ma praktyka odpustów dla życia poszczególnych wiernych”¹. Wezwanie to podjęli między innymi: Karl Rahner², Gerhard Ludwik Müller³, Gerhard Lohfink⁴. W związku z tym celem niniejszego artykułu jest próba wskazania, w jaki sposób odpusty wpływają na realną przemianę życia człowieka, a dokładniej mówiąc na konsekwencje jego przeszłości oraz na teraźniejszość i przyszłość. Ten wymiar odpustów nie został podjęty w dotychczasowej refleksji, mimo że odpusty są tematem nauczania Kościoła⁵ oraz wielu opracowań⁶.

- 1 Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 01.01.1967, 9, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/indulgentiarum_doctrina_01011967\(13.07.2022\)](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/indulgentiarum_doctrina_01011967(13.07.2022)).
- 2 Zob. K. Rahner, *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. 2: *Kirche und Mensch*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1968, s. 185–189, 210.
- 3 Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przekł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 744.
- 4 Zob. G. Lohfink, *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, Freiburg–Basel–Wien 2018, s. 270.
- 5 Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*; Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984, kan. 992–997; Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994, kan. 1471–1479, 1498; Jan Paweł II, *Katecheza Dar odpustu*, 29.09.1999, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_29091999\(06.07.2022\)](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_29091999(06.07.2022)); *Wykaz odpustów. Normy i nadania. Wydanie wzorcowe według tacińskiego wydania 4 bis z 2004 r.*, Katowice 2012; *Penitenzieria Apostolica, Il dono dell'indulgenza*, 29.01.2000, [https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20000129_indulgence_it.html\(01.08.2022\)](https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20000129_indulgence_it.html(01.08.2022)); *Penitenzieria Apostolica, La festa del perdono con Papa Francesco. Sussidio per la Confessione e le Indulgenze*, Città del Vaticano 2018, s. 73–86.
- 6 Zob. Ch. Journet, *Teologia delle indulgenze*, Milano 1966; M. Kołodziejczyk, *Nowa miara odpustu częściowego, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”* 21 (1968), s. 147–159; K. Rahner, *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, s. 185–210; K. Rahner, *Ablaß*, w: *Herders theologisches Taschenlexikon in acht Bänden*, Bd. 1: *Aberglaube bis Christentum*, Hrsg. K. Rahner, Freiburg–Basel–Wien 1972, s. 26–35; H. Vorgrimler, *Indulgenze e purgatorio*, w: *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, ed. italiana a cura di D. Pezzetta, vol. 10: *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza. La via dell'uomo redento nel tempo intermedio*, Brescia 1978, s. 540–552; B. St. Patoleta, *Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Pelplin 1997; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, s. 523–638; R. Pisula, *Odpusty w misterium Kościoła. Źródła, natura*,

Proponowane określenie przedmiotu badań wynika z trzech przesłanek: historycznej, teologicznej i duszpasterskiej. Historycznej, ponieważ pierwotnie odpusty były przeznaczone dla żywych w celu zmiany ich życia doczesnego, a dopiero później zaczęły dotyczyć życia po śmierci w czyśćcu⁷.

Racja teologiczna bazuje na połączeniu pojęć odpust i czas w Jezusie Chrystusie, który „jest wielkim «odpustem» ofiarowanym przez Ojca ludzkości”⁸, a jednocześnie Panem czasu i dlatego w chrześcijaństwie znaczenie czasu oraz jego uświęcenie nie mogą zostać zaniedbane⁹.

Racja duszpasterska natomiast wynika z przekonania o tym, że teologia odpustów staje się bardziej zrozumiała dla wiernych, gdy zostaje przedstawiona w kontekście ich życia.

praktyka, Poznań 2001, s. 121–133 (Studia i Materiały, 41); R. Pisula, *Odpusty w kontekście Wielkiego Jubileuszu 2000. Próba syntezy biblijno-dogmatycznej*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1 (2002), s. 106–115; B. de Margerie, *Tajemnica odpustów*, przekł. K. Dybeł, Kraków 2008; W. Tauwinkl, *La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi*, Norderstedt 2008; Z. J. Kijas, *Niebo w domu Ojca — czyściec dla kogo — piekło w oddaleniu*, Kraków 2010, s. 418–430; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Traktaty VII–XIII*, Lublin 2012, s. 750–754; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 738–745; J. Słowiński, *Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego. Analiza kanoniczno-prawna*, „Teologia Praktyczna” 16 (2015), s. 223–242, doi: 10.14746/tp.2015.16.15; M. Raczynski-Rożek, *Odpust — ostateczne zgładzenie grzechów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 29 (2016) nr 1, s. 84–93; H. Pietras, *La genesi delle indulgenze*, „Gregorianum” 99 (2018) z. 2, s. 315–335; K. Nykiel, *Il sacramento della Misericordia. Accogliere con l’amore di Dio. Diritto — Teologia — Educazione*, Città del Vaticano 2019, s. 55–60, 243–270 (Orizzonti, 5); A. Czajkowska, *Odpusty. Odkryć skarb na nowo*, Pelplin 2021, s. 31–86; K. K. Godlewski, *Biblijne podstawy i historyczny rozwój katolickiej nauki o odpustach*, „Studia Teologiczne” 39 (2021), s. 77–95.

7 Zob. H. Pietras, *La genesi delle indulgenze*, „Gregorianum” 99 (2018) z. 2, s. 328, 331; B. de Margerie, *Tajemnica odpustów*, s. 47, 200.

8 Jan Paweł II, *Katecheza Dar odpustu*, 29.09.1999, 2, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_29091999 (06.07.2022).

9 Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, 10.11.1994, 9–19, http://mateusz.pl/dokumenty/tma/tma_05.htm (5.07.2022). „Życie odpustem Roku Świętego oznacza patrzeć na miłosierdzie Ojca z pewnością, że Jego przebaczenie rozciąga się na całe życie wierzącego człowieka” (Franciszek, *Bulla Misericordiae Vultus*, 11.04.2015, 22, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (06.07.2022)); zob. W. Tauwinkl, *L’interpretazione rahneriana dell’indulgenza nella Misericordiae vultus*, „Rivista Teologica di Lugano” 21 (2016) z. 1, s. 161–171.

Aby ukazać relację odpustu z przeszłością, terażniejszością i przyszłością życia człowieka zostaje przywołana definicja odpustu: „Odpust jest to darowanie wobec Boga kary doczesnej za grzechy odpuszczone już co do winy; otrzymuje je wierny, odpowiednio przygotowany po wypełnieniu pewnych określonych warunków, przez działanie Kościoła, który jako sługa odkupienia autorytatywnie rozporządza i dysponuje skarbem zadośćuczynienia Chrystusa i Świętych”¹⁰. Wskazanie tej relacji będzie rozpozynało każdy z trzech punktów artykułu.

1. Odpusty a przemiana konsekwencji przeszłości życia

Popełniony grzech to przeszłość człowieka, do jakiej odnosi się odpust, ponieważ, „odpust jest to darowanie wobec Boga kary doczesnej za grzechy odpuszczone już co do winy”¹¹. Konsekwencje grzechu: wina i kara wieczna oraz kara doczesna (zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1472) „wiążą” człowieka z przeszłością. Dokonanie zła nieuchronnie powoduje karę, która „towarzyszy nieuporządkowaniu, jak cień towarzyszy ciąłu”¹² i jest rzeczywistością realnie niszczącą życie, a nie abstrakcyjnym pojęciem¹³.

Wina i kara wieczna zostają odpuszczone w sakramencie pokuty i pojednania¹⁴, natomiast część kar doczesnych pozostaje i ma negatywny wpływ na życie (zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1459–1460). Celem odpustów jest pomoc w usunięciu skutków wyrządzonego zła i dlatego jawią się one jako „droga do pełnego i doskonałego odpuszczenia grzechów we wspólnocie Kościoła”¹⁵. Zatem, mimo że odpusty nie mogą sprawić, aby zmianie uległy fakty, jednak dotyczą przeszłości poprzez oddziaływanie na ich bolesne konsekwencje.

¹⁰ Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 1, s. 21.

¹¹ Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 1, s. 21.

¹² Ch. Journet, *Teologia delle indulgenze*, s. 17; por. R. Pisula, *Odpusty w kontekście*, s. 108.

¹³ Zob. M. Raczyński-Rożek, *Odpust*, s. 90.

¹⁴ Mogą zostać także usunięte poprzez wzbudzenie aktu żalu doskonałego za grzechy, zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1452; B. St. Patoleta, *Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, s. 103.

¹⁵ O takim odpuszczeniu grzechów można mówić tylko wtedy, gdy zostanie usunięta nie tylko wina i kara wieczna, ale także kara doczesna, zob. R. Pisula, *Odpusty w misterium*, s. 47, 121; M. Raczyński-Rożek, *Odpust*, s. 90.

Odpusty pomagają nadać nowe znaczenie minionym wydarzeniom. Grzech będąc „przede wszystkim obrazą Boga, zerwaniem jedności z Nim” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1440), a w konsekwencji zaburzeniem relacji z innymi, sobą samym i całym stworzeniem, jest bezsens¹⁶. Kiedy grzech zostaje przez człowieka rozpoznany i uznany, wtedy jawi się jako zmarnowanie szansy na życie spełnione. Dlatego grzech ze swej natury prowadzi do śmierci, która jest zaprzeczeniem celu, do jakiego człowiek został stworzony (zob. Rz 6, 23). Dzięki odpustom można zmienić optykę widzenia popełnionych grzechów, które nabierają charakteru „szczęśliwej winy” (zob. *Exultet*) przypominającej o Bożym miłosierdziu. Zwraca na to uwagę św. Paweł VI, podkreślając:

Tak więc nauka o odpustach „ukazuje przede wszystkim, że odejście od Boga rodzi wielki smutek i gorycz (por. Jr 2, 19). Wierni bowiem uzyskując odpusty uświadamiają sobie, że o własnych siłach nie mogliby naprawić zła, jakie przez grzech wyrządzili samym sobie i całej społeczności, a tym samym nakłonieni zostają do zbawiennych aktów pokory”¹⁷.

W konsekwencji praktyka odpustów może pomóc w tzw. „oczyszczeniu pamięci”. Dlatego Jan Paweł II zachęca:

Należy odważnie wyznawać: „zgrzeszyliśmy” (Jr 3, 25), ale zarazem zachowywać żywe przekonanie, że „gdzie [...] wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5, 20) [...]. Radość przebaczenia winna być silniejsza i większa od wszelkich uraz. [...] Skierujmy zatem spojrzenie w przyszłość. Miłosierny Ojciec nie policzy nam grzechów, za które szczerze żałujemy (por. Iz 38, 17). On dzisiaj czyni wszystko nowe, a Jego przebacząca miłość zapowiada nadejście nowych niebios i nowej ziemi¹⁸.

16 Zob. Nauka o zasadniczym poczwórnym rozłamie w życiu człowieka po grzechu, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 02.12.1984, 26, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html#m21 (09.07.2022).

17 Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 9.

18 Jan Paweł II, *Bulla Incarnationis misterium*, 29.11.1998, 11, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/jubilee/documents/hf_jp-ii_doc_19981129_bolla-incarnationis-mysterium.html (06.07.2022).

Oczyszczona pamięć pozwala spojrzeć na przeszłość nowymi oczyma, podobnie jak w przypadku Szawła, który po nawróceniu stał się zdolny z realizmem wspominać swoje grzechy, jednak jego pamięć została odnowiona i stała się fundamentem wyznania mocy łaski Pana (zob. 1 Kor 15, 8–10).

2. Odpusty a przemiana terażniejszości życia

Realizm przemiany terażniejszości życia człowieka proszącego o odpusty wynika między innymi ze spełnienia warunków ich zyskiwania, ponieważ w myśl definicji „otrzymuje je wierny, odpowiednio przygotowany po wypełnieniu pewnych określonych warunków”¹⁹. Warunki można podzielić²⁰ na: ogólne, które trzeba spełnić, by zyskać jakikolwiek odpust²¹ (częstkowy i zupełny) oraz specjalne, jakie muszą być spełnione dodatkowo w celu uzyskania odpustu zupełnego²². Zostaną omówione tylko niektóre aspekty wpływu spełniania warunków na „dzisiaj” człowieka.

Przynajmniej ogólna intencja zyskania odpustu. Pożądanym jest, aby odnawiać ją bardzo często, nawet co dnia, chociaż wystarczy jeśli „wierny postanawia, że chce zyskiwać odpusty i dopóki tej intencji nie odwoła, będzie je mógł zyskiwać”²³. Kanoniści przypominają, że do ofiarowania

¹⁹ Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 1, s. 21.

²⁰ Chociaż Konstytucja Pawła VI i Wykaz odpustów nie porządkują warunków uzyskania odpustów według tego schematu, który stosuje w swoim artykule Jan Słowiński, wydaje się on bardzo przejrzysty i użyteczny, zob. J. Słowiński, Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego, „Teologia Praktyczna” 16 (2015), s. 229–233.

²¹ (1) Przyjęcie sakramentu chrztu świętego; (2) wolność od kary ekskomuniki; (3) stan łaski uświęcającej; (4) przynajmniej ogólna intencja zyskania odpustu; (5) wykonanie czynu obdarzonego odpustem w określonym czasie; (6) wykonanie wspomnianego czynu we właściwy sposób, zob. Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 17, s. 25. Także chrześcijanie niekatolicy, „pozostający w dobrej wierze, mogą mieć udział w zyskiwaniu odpustów”, zob. B. St. Patoleta, Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II, s. 102–103; K. Nykiel, Il sacramento, s. 250.

²² (1) Spowiedź sakramentalna; (2) komunie eucharystyczna; (3) modlitwa w intencjach ojca świętego, (4) brak wszelkiego przywiązania do jakiegokolwiek grzechu, nawet powszedniego, zob. Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 20 § 1, s. 25–26.

²³ B. St. Patoleta, Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II, s. 106.

odpustu za zmarłego trzeba wzbudzić intencję szczegółową, czyli prosić o odpust dla tej oto konkretnej osoby zmarłej²⁴.

Konieczność wzbudzenia intencji świadczy o tym, że odpust nie jest udzielany przez Kościół ani „z automatu” ani „na siłę”, jak gdyby w wyniku „mechanicznej dystrybucji”²⁵. Zatem ten warunek mobilizuje do świadomego przeżywania wiary, a także do podjęcia wysiłku zapoznania się z prawdą o odpuscie, który nie jest czymś „wyrwanym z życia chrześcijańskiego, ale jest samym życiem chrześcijańskim, jest jego wyrazem i szczytem”²⁶.

„Wypełnić w określonym czasie i we właściwy sposób nakazane czynności, zgodnie z brzmieniem udzielenia” odpustu²⁷. Ponadto określono, że „dla ich [odpustów] uzyskania wymaga się, aby z jednej strony były wypełnione przepisane dobre uczynki, a z drugiej, aby wierny posiadał odpowiednie dyspozycje: mianowicie, aby miłował Boga, nienawidził grzechu, pokładał nadzieję w zasługach Chrystusa Pana i wierzył mocno, że wspólnota Świętych jest dla niego bardzo pożyteczna”²⁸.

Wynika z tego to, że podejmowanie konkretnych dzieł ma pomagać w rozwoju, a „nie tylko w tym, aby wspomóc wiernych w usunięciu należnych kar”²⁹. Zatem warunek ten jest okazją do podjęcia twórczego wysiłku, ponieważ wymaga konkretnego i świadomego zaangażowania się w znalezienie czasu, miejsca i odpowiednich warunków do wypełnienia wyznaczonego czynu, gdy na przykład ktoś chce uzyskać odpust zupełny, nawiedzając „Najświętszy Sakramentu przynajmniej pół godziny w celu adoracji”³⁰. Wysiłek jest konieczny zwłaszcza, jeśli ktoś ma pragnienie proszenia o odpusty często, a nawet codziennie, do czego zachęca norma 18. § 1³¹. Tym bardziej, że w praktyce odpustów chodzi

²⁴ Zob. M. Pastuszko, Sakrament pokuty i pojednania, s. 614; B. St. Patoleta, Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II, s. 106; J. Słowiński, Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego, s. 231.

²⁵ Jan Paweł II, Katecheza Dar odpustu, 29.09.1999, 4, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_29091999\(06.07.2022\)](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_29091999(06.07.2022)).

²⁶ K. Nykiel, *Il sacramento*, s. 265, przekł. własny. Na temat miejsca doktryny o odpustach wśród prawd chrześcijańskich zob. Ch. Journet, *Teologia delle indulgenze*, s. 15, 61.

²⁷ Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 17 § 2, s. 25.

²⁸ Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 10.

²⁹ Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 8.

³⁰ Wykaz odpustów. Normy i nadania, 7 § 1, pkt 1, s. 55.

³¹ Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 18 § 1, s. 25.

przede wszystkim o „jakość, a nie o ilość”, zatem musi pogłębiać swoje życie wewnętrzne ten, kto chce często prosić o odpusty³².

Wymóg „pełnej dyspozycji wewnętrznej, wykluczającej wszelkie przywiązanie do grzechu”³³, nawet powszedniego³⁴. Przywiązanie ma miejsce wtedy, gdy człowiek świadomie, czyli w sposób zawiniony, popełnia wielokrotnie jakiś grzech, co prowadzi do powstania złego zwyczaju i nałogu. Z natury rzeczy człowiek przywiązany do tego, co nie jest Bogiem, nie może doskonale przyłgnąć sercem do Pana i doświadczać pełni miłości przynoszącej szczęście. By uzyskać odpust, należy więc zmienić nastawienie swojego umysłu i woli, tak aby rzeczywiście próbować porzucić przywiązanie do zła i szczerze pragnąć wypełniać szczegółowo Bożą wolę³⁵. Tylko wtedy możliwy jest proces „wewnątrzsobowego strojenia się – z pomocą łaski, ale i z własną godnością partnerską – na Wieczne Wesele”³⁶. Pierwszym krokiem w tym procesie powinno być wzbudzenie szczerego pragnienia uwolnienia i oczyszczenia serca od grzechu i wszelkich jego skutków. Doświadczenie uczy, że takie nawrócenie serca jest prawdziwym wysiłkiem wymagającym znaczącej zmiany sposobu życia³⁷, zatem pragnienie odpustu wpływa realnie na „dzis” życia wierzącego.

Spowiedź sakramentalna jest jednym z warunków dodatkowych (specjalnych) uzyskania odpustu zupełnego i jej wymóg nie jest tożsamy z wymogiem trwania w łasce uświęcającej, który jest jednym z warunków ogólnych³⁸. Kanoniści interpretując normę, zgodnie z którą warunek ten „można wypełnić na wiele dni przed lub po wykonywaniu

32 Zob. M. Kołodziejczyk, *Nowa miara*, s. 152; Paweł VI, *Konstytucja apostolska Indulgentiarum doctrina*, 8, 12.

33 *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, s. 48.

34 Zob. *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, norma 20 § 1, s. 25–26.

35 Zob. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 623.

36 Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 862.

37 Zob. *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, s. 31.

38 „Odbycie spowiedzi sakramentalnej jest warunkiem *sine qua non* uzyskania odpustu zupełnego, nawet u wiernego, który nie ma na sumieniu grzechu. To jest zupełnie pewne. Skłonność ludzka do grzechu powoduje, iż zdrowy psychicznie człowiek uznaje się za grzesznika” (M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 618); „Byłoby więc nielogiczne ze strony prawodawcy, wyliczanie spowiedzi sakramentalnej jako dodatkowego warunku koniecznego do spełnienia przez wiernego chcącego zyskać odpust zupełny, jeśli byłby tożsamy ze stanem łaski uświęcającej. Na podobną tautologię ko-

przepisanego dzieła”³⁹, kierują się intencją św. Pawła VI, którą Słowiński komentuje następująco:

Jedną z istotnych innowacji, powstałych z przyświecającej [...] [św.] Pawłowi VI idei odpustu powiązanego z większą gotowością wiernego do dokonania duchowej przemiany i bardziej radykalnego, wielkodusznego zaangażowania w nią, było wprowadzenie sakramentalnej spowiedzi jako prawdziwej konieczności jeśli chodzi o odpust zupełny⁴⁰.

Wskazują zatem, że „na wiele dni przed lub po wykonaniu przepisane dzieła” można rozumieć na przykład jako: kilka dni⁴¹, 8 dni⁴², od 7 do 14 dni⁴³, 20 dni⁴⁴. „Im bliższa jest spowiedź, tym większa szansa zyskania odpustu zupełnego”⁴⁵. Z tego powodu zachęca się do częstego, krótszego nawet niż dwa tygodnie, przystępowania do spowiedzi sakramentalnej⁴⁶.

Ponieważ przypomina się także, że „czyn, do którego został dołączony odpust musi być dokonany w należyty sposób, to znaczy osobiście, całkowicie, w duchu pobożności i nadobowiązkowo”⁴⁷. W praktyce oznacza to, że na przykład do sakramentu pokuty i pojednania należy przystąpić zgodnie z tradycyjnymi „pięcioma warunkami dobrej spowiedzi”, poma-

ścielny prawodawca nigdy sobie nie pozwala” (zob. J. Słowiński, Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego, s. 233–234).

39 Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 20 § 3, s. 26.

40 J. Słowiński, Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego, s. 234.

41 M. Pastuszko, Sakrament pokuty i pojednania, s. 619.

42 M. Pastuszko, Sakrament pokuty i pojednania, s. 619.

43 Zob. M. Pastuszko, Sakrament pokuty i pojednania, s. 619. Do tej interpretacji przychylił się Słowiński, ponieważ uważa, że jest to „najbardziej poprawne i zgodne z zamysłem prawodawcy” (J. Słowiński, Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego, s. 236); zob. także: J. Słowiński, Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego, s. 239.

44 Penitenzieria Apostolica, *Il dono*, 5.

45 J. Słowiński, Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego, s. 235.

46 J. Słowiński, Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego, s. 236.

47 J. Słowiński, Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego, s. 231–232.

gającymi we właściwym podjęciu tzw. aktów penitenta⁴⁸, co wymaga realnego zaangażowania⁴⁹.

Także obowiązek przystąpienia do komunii eucharystycznej ma pomóc w przemianie terażniejszości wiernego⁵⁰. Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis* przypomniał:

Skoro sama formuła odpustu przewiduje wśród warunków jego uzyskania przystąpienie do spowiedzi i do Komunii sakramentalnej, to ta praktyka może skutecznie podtrzymać wiernych na drodze nawrócenia oraz odkrycia centralnej roli Eucharystii w życiu chrześcijańskim⁵¹.

Zatem warunek przystąpienia do Komunii eucharystycznej nie jest wezwaniem do mechanicznego gestu⁵², lecz do prawdziwego spotkania „tu i teraz” z Chrystusem⁵³, co z naciskiem przypomniał niedawno papież Franciszek⁵⁴.

W tym spotkaniu pomagają spełnienie osobistych warunków owocnego uczestnictwa, jakie wskazał papież Benedykt XVI we wspomnianym dokumencie: nieustanne nawracanie się, stawianie sobie pytań dotyczących własnego życia, skupienie i cisza przed i w czasie liturgii, post, spowiedź sakramentalna⁵⁵. Takie uczestnictwo w Eucharystii dostarcza „moralnych energii [...] dla wsparcia autentycznej wolności właściwej dzieciom Bożym”, ponieważ od spotkania z kochającym Chrystusem

48 Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1450–1460; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio*, 31, III.

49 Zob. J. Słowiński, *Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego*, s. 232.

50 Zaleca się, ale nie wymaga, aby uczynić to podczas Myszy świętej, zob. *Penitenzieria Apostolica*, *Il dono*, 4.

51 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, 21, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (06.07.2022).

52 Zob. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum*, 55.

53 Zob. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum*, 50.

54 Francesco, *Lettera apostolica Desiderio Desideravi*, 29.06.2022, 10–13, 33, https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html (02.08.2022).

55 Zob. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum*, 55.

prowadzi do wolnego pragnienia odwzajemnienia się Mu przemienionym sposobem życia⁵⁶.

W końcu warunek dotyczący modlitwy w intencjach Ojca Świętego⁵⁷, który nie polega na modlitwie jedynie „w intencji” Ojca Świętego, to znaczy w celu uproszenia łask tylko dla niego samego (np. zdrowia), lecz w tych intencjach, które On jako głowa Kościoła zanosi do Boga⁵⁸. Zatem ten warunek podkreśla konieczność łączności wiernego z Kościołem, a to pociąga za sobą konieczność między innymi: pogłębiania wiedzy o Kościele, oczyszczania swojego myślenia z błędnych stereotypów i fałszywych opinii, pragnienia i podejmowania prób obrony Kościoła i Ojca Świętego przed wszelkimi formami prześladowania. Nie można bowiem modlić się szczerze i owocnie w intencjach papieża, jeśli jednocześnie nie ma się pragnienia kochania Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. „Praktykując odpusty wierni uczestniczą skutecznie, mistycznie, bezpośrednio w budowaniu Kościoła w jedności z Wikariuszem Chrystusa”⁵⁹. Trud zadośćuczynienia temu warunkowi polega dodatkowo na tym, że zgodnie z interpretacją kanonistów norm dotyczących sposobu odmawiania modlitw związanych z odpustem⁶⁰ modlić należy się ustnie, a nie w myśli, chyba że modli się z inną osobą⁶¹.

3. Odpusty a przemiana przyszłości życia

Definicja odpustu zawiera także odniesienie do przyszłości. Jest ono zawarte w sformułowaniu: „Odpust jest to darowanie wobec Boga kary

56 Zob. Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Sacramentum*, 82; Francesco, *Lettera apostolica Desiderio*, 6.

57 Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 20 § 1, s. 26.

58 Zob. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 621.

59 K. Nykiel, *Il sacramento*, s. 251, przekł. własny.

60 Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 20 § 5, s. 26.

61 „Do uzyskania odpustu [nadanego za odmówienie modlitwy] wystarczy odmawiać modlitwę na przemian z towarzyszem lub śledzić myślą, gdy ktoś inny głośno ją odmawia” (Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 23, s. 27); zob. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 616, 620–622. Gdy do uzyskania odpustu wystarczy modlitwa myślana, prawodawca kościelny wyraźnie to zaznacza: „Odpustu zupełnego [...] za dusze w czyszczeniu cierpiące, udziela się wiernemu, który: 1. W poszczególne dni od 1 do 8 listopada pobożnie nawiedzi cmentarz i pomodli się choćby tylko w myśli za zmarłych” (Wykaz odpustów. Normy i nadania, 29 § 1, pkt 1, s. 78).

doczesnej za grzechy odpuszczone już co do winy”⁶². Darowanie oznacza, że odpust „zastępuje i tym samym znosi karę doczesną”, „którą [człowiek] powinien odbyć podczas życia ziemskiego albo w życiu przyszłym w czyśćcu”⁶³. Owo darowanie dokonuje się „wobec Boga”, czyli odnosi się nie do publicznej kary kanonicznej, widocznej dla innych ludzi⁶⁴, jak to miało miejsce w starożytnym Kościele, ale do tej kary, która dotyka sfery wewnętrznej, widocznej tylko dla oczu Boga⁶⁵. Kara „wobec Boga” powstaje dlatego, że „grzech jest przede wszystkim obrazą Boga, zerwaniem jedności z Nim” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1440) i powoduje rozłam w tej relacji, który jest równoznaczny ze „świadomym kopaniem przepaści” między człowiekiem a Stwórcą⁶⁶. Celem odpustu jest pomoc w usunięciu tej przeszkody, a zatem w uwolnieniu człowieka od czekającego go w przyszłości cierpienia w chwili spotkania z Bogiem po śmierci⁶⁷. Zatem już teraz ochrzczony dzięki pomocy Kościoła może wpływać na przyszły proces swojego bolesnego uwalniania się od konsekwencji popełnionych grzechów⁶⁸. „Odpusty przyspieszają nasze szczęście. Kochać Boga oznacza szukać sposobów, by jak najprędzej radować się Jego oglądaniem”⁶⁹.

Odpusty otwierają więc przed wierzącymi horyzont naszej przyszłej, wiecznej egzystencji. Świadczy o tym w sposób szczególny specjalny odpust na godzinę śmierci⁷⁰. Można go otrzymać poprzez posługę kapła-

62 Wykaz odpustów. Normy i nadania, norma 1, s. 21.

63 W. W. Baum Dekret Iesu, *humani generis*, 16.07.1999, w: Wykaz odpustów. Normy i nadania, s. 7.

64 Zob. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 531.

65 Taka zmiana w pojęciu odpustu zaszła w XI wieku; zob. M. Kołodziejczyk, *Nowamiara*, s. 147, 149.

66 Ch. Journet, *Teologia delle indulgenze*, s. 17; zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio*, 26.

67 Zob. Paweł VI, *Konstytucja apostolska Indulgentiarum doctrina*, 2.

68 Odnośnie do natury tego procesu jako „bolesnej, wielowymiarowej integracji całego bytu ludzkiego” i możliwości jego przyspieszenia oraz zintensyfikowania, a przez to złagodzenia dzięki odpustom zob. K. Rahner, *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, s. 205–208; B. Kulik, „Czyścić na ziemi” — możliwość, natura i skutki, „*Polonia Sacra*” 25 (2021) nr 2, s. 39–54, doi: <http://dx.doi.org/10.15633/ps.3980>.

69 B. de Margerie, *Tajemnica*, s. 75; zob. Jakub z Paradyża, *Traktat o sztuce dobrego umiærania*, przekł. i oprac. M. Włodarski, Kraków 2022, s. 153–154.

70 Na temat historii odpustu na godzinę śmierci zob. np. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 548–551. 561–563. Odnośnie do dalszej analizy tego odpustu zob. np.

na⁷¹ albo „jeśli nie ma kapłana, święta Matka Kościół łaskawie udziela wiernemu odpowiednio dysponowanemu odpustu zupełnego na zbliżającą się chwilę śmierci, o ile za życia miał zwyczaj odmawiania jakichkolwiek modlitw. W tym przypadku Kościół uzupełnia trzy warunki wymagane do uzyskania odpustu zupełnego”⁷². Treść nadania odpustu uzależnia przyszłe uwolnienie od kar czyścicowych od „zwyczaju odmawiania jakichkolwiek modlitw”. Jak zauważa ks. Marian Pastuszko:

Nie ulega więc wątpliwości, iż do uzyskania odpustu zupełnego w godzinie śmierci nie wystarczy odmawiać modlitwy od czasu do czasu. Trzeba radzić wiernym, aby stale, a więc praktycznie codziennie odmawiali modlitwy wybrane przez siebie, jeśli chcą oni uzyskać odpust zupełny w godzinie śmierci. Jeśli ktoś zapomni raz czy drugi odmówienia modlitwy, to nie będzie to jeszcze przeszkodą do uzyskania odpustu zupełnego, bo *parum pro nihilo habetur*⁷³. Jednak należy odmawiać modlitwy stale⁷⁴.

W ten sposób realizuje się przedziwne sprzężenie zwrotne. Z jednej strony „w swoim życiu święci tkają jak gdyby «łśniący bisior», który jest odzieniem wieczności”⁷⁵, a z drugiej, jednocześnie, „jeżeli wierni [...] myśla o sprawach wiecznych, lepiej układają sprawy doczesne”⁷⁶. Dlatego należy podjąć także próbę wskazania, w jaki sposób odpusty oddziałują na przyszłość życia, ale jeszcze ziemskiego. Kluczem do takiej diagnozy jest pojęcie pokuty, w której chodzi o „wewnętrzną przemianę serca pod wpływem Słowa Bożego i w perspektywie królestwa Bożego. Ale [...] również przemianę życia zgodnie z przemianą serca”⁷⁷.

B. de Margerie, Tajemnica, s. 58–65.

71 Zob. Wykaz odpustów. Normy i nadania, 12 § 1, s. 59.

72 Wykaz odpustów. Normy i nadania, 12 § 2, s. 60. Umierający musi być w stanie łaski uświęcającej, mimo że Kościół dopełnia warunku sakramentalnej spowiedzi, jeśli chory nie może tego uczynić z powodu braku kapłana, zob. M. Pastuszko, Sakrament pokuty i pojednania, s. 584, 598, 612.

73 „Niewiele uważa się za nic”, zob. B. St. Patoleta, Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II, s. 108.

74 M. Pastuszko, Sakrament pokuty i pojednania, s. 637.

75 Jan Paweł II, Bulla *Incararnationis*, 10.

76 Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 8.

77 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio*, 4.

Oprócz tego odpusty umożliwiają stopniowe odzyskiwanie wewnętrznej wolności. Zwraca na to uwagę papież Franciszek, stwierdzając:

Pomimo przebaczenia, w naszym życiu pozostają sprzeczności, które są następstwem naszych grzechów. W sakramencie pojednania Bóg przebacza grzechy i naprawdę je zmazuje, lecz negatywny ślad grzechów w naszym postępowaniu i w naszych myślach pozostaje. Miłosierdzie Boże jest jednak silniejsze również od tego. Staje się ono odpustem Ojca, który poprzez Kościół – Oblubienicę Chrystusa – dociera do grzesznika, któremu udzielił już przebaczenia, i uwalnia go od wszelkich pozostałości skutków grzechu, pozwalając mu działać z miłością oraz wzrastać w miłości, zamiast ponownie popaść w grzech⁷⁸.

Wysiłek upraszania odpustów także przywraca nadzieję, czyli zdolność oczekiwania pięknej i realnej przyszłości z Bogiem, z ludźmi i z całym stworzeniem⁷⁹. Wierzący może dostrzec wartość podejmowanego wysiłku, ponieważ uczynek konieczny do zyskania odpustu „jest wyrazem chętniej współpracy wiernego z oficjalną, urzędową modlitwą całego Kościoła i jego szafarzy, którego Głową i źródłem jest w rzeczywistości Chrystus, modlitwą, której celem jest darowanie kar doczesnych za grzechy”⁸⁰. A „oficjalna modlitwa Kościoła za jednego ze swych członków nie może nie zostać wysłuchana”⁸¹.

W końcu praktykowane odpusty leczą człowieka z lęku przed nieznaną przyszłością, którego ostatecznym źródłem jest lęk przed śmiercią. Kto dzięki zaufaniu do Boga nie musi już kontrolować miary otrzymanego odpustu, którą tylko On zna, ten powoli uwalnia się od przymusu przewidywania i kontrolowania przyszłości⁸². Kto prosi o odpusty, ten realizuje słowa zachęty kard. Ratzingera:

78 Franciszek, *Bulla Misericordiae*, 22.

79 Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Tertio*, 46; Francesco, *Lettera apostolica Desiderio*, 64.

80 G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 745.

81 B. de Margerie, *Tajemnica*, s. 166.

82 „Odpust musi być przeżywany i praktykowany w kontekście zawierzenia miłującej mądrości Wszchemogącego. Tajemniczy dogmat o odpustach otwiera się na kontemplację” (B. de Margerie, *Tajemnica*, s. 119); zob. M. Kołodziejczyk, *Nowa miara*, s. 149-155.

Przywiąż się do Chrystusa, On przeprowadzi cię poprzez noc śmierci, którą sam przeszedł. [...] [To] Dobry Pasterz, którego przewodzeniu można się bez lęku powierzyć, ponieważ On zna drogę, także przez ciemną dolinę śmierci. „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. [...] Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną (Ps 22,1.4 LXX)”⁸³.

Zakończenie

Przedstawiona refleksja prowadzi do następujących wniosków. Przede wszystkim można stwierdzić, że korzystanie z daru odpustów posiada realny, pozytywny wpływ na przemianę życia ochrzczonych. Odpust rozumiany jako „darowanie przed Bogiem kary doczesnej” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1471) poprzez niwelowanie konsekwencji popełnionych grzechów sprawia, że przeszłość może stopniowo tracić swoją destrukcyjną moc, a pamięć o tym, co się wydarzyło ma szansę zostać uleczona bez konieczności jej wymazywania.

Ponieważ prośenie o odpusty wiąże się ze spełnieniem konkretnych warunków, wierzący jest więc mobilizowany do świadomego wysiłku pociągającego realne zmiany w jego zachowaniu. Musi bowiem zadbać o odpowiednią dyspozycję wewnętrzną oraz o czas, miejsce i warunki do wykonania przepisanych czynności obdarzonych odpustem.

Wreszcie poważne potraktowanie odpustów otwiera przed człowiekiem perspektywę życia uwalnianego od poczucia bezsensu oraz od lęku. Chodzi nie tylko o przygotowywanie się poprzez odpusty na szybsze spotkanie z Bogiem po śmierci⁸⁴. Zaangażowanie w upraszanie odpustów dla siebie lub zmarłych pomaga w przemianie postaw, dzięki którym także przyszłość ziemską będzie charakteryzowała się większą wolnością wewnętrzną, dojrzałością w wierze, a przede wszystkim głębszą relacją miłości z Bogiem⁸⁵.

83 J. Ratzinger, *Miejsce nadziei — rzymskie katakumby. Rozważanie na dzień zaduszny*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 628 (*Opera Omnia*, 10); zob. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, 30.11.2007, Città del Vaticano 2007, 8.

84 Zob. Ch. Journet, *Teologia delle indulgenze*, s. 34.

85 „Cała praktyka odpustów ma na celu wyłączenie przybliżenie duszy do Boga i pogłębienie jej miłości” (B. de Margerie, *Tajemnica*, s. 162); zob. Paweł VI, *Konstytucja apostolska Indulgentiarum doctrina*, 9–10.

Chociaż warunki uzyskania odpustów mogą sprawiać wrażenie, że otrzymanie odpustu jest niemożliwe dla „zwykłego śmiertelnika”, jednak tak nie jest. Wymogi te świadczą o tym, że tak, jak grzech ma realny wpływ na życie człowieka, tak samo realne musi być uwalnianie się od jego konsekwencji. Dlatego odpust nie zastępuje sakramentalnej spowiedzi i wynikającej z niej pokuty, nie stanowi „łatwiejszej drogi”, „ścieżki na skróty”, lecz jest „wsparciem, jakie wraz z pokorą poszczególni wierni całkowicie świadomi własnej słabości znajdują w Mistycznym Ciele Chrystusa”⁸⁶. W ten sposób odpusty przypominają, że człowiek nie jest biernym „konsumentem” Bożych darów, ale aktywnym współpracownikiem Pana⁸⁷. Odpusty potwierdzają i rozwijają poczucie godności człowieka, który nie został przez Boga stworzony, aby być Jego marionetką, ale wolnym synem, który mimo swej słabości ma realny wpływ na przemianę życia własnego i zmarłych⁸⁸. Dlatego do uzyskania odpustu niezbędne jest działanie człowieka. „Jak do uniesienia ramienia dźwigni konieczny jest punkt oparcia, tak Bóg chce, aby każde działanie nieba na tym świecie miało swój punkt oparcia na ziemi”⁸⁹.

Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na wezwania św. Pawła VI do rozważenia znaczenie praktyki odpustów dla życia ludzi⁹⁰, na wezwanie, które Karl Rahner wyraził w następujący sposób: „Jeśli odpust powinien pojawić się nie tylko w książkach szkolnych, ale także w konkretnym życiu dzisiejszego człowieka i tu przekazać mu swoje dobrodziejstwo, doktryna Kościoła o odpustach musi na przykład w pochyleniu się nad wpływem czterech nadań ogólnych⁹¹ na przemianę życia ochrzczonych, a także nad niewłaściwym podejściem do pobożności związanej z odpustami⁹², które mimo to pozostają „ważną część głoszenia Dobrej Nowiny: Ewangelii o Bogu miłosiernym, który nie chce

86 Zob. Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 8, przypis 39; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 745.

87 Zob. Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis*, 10; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 745.

88 Zob. Wykaz odpustów. *Normy i nadania*, norma 3, s. 21.

89 Ch. Journet, *Teologia delle indulgenze*, s. 54, przekł. własny.

90 Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 9.

91 Zob. Wykaz odpustów. *Normy i nadania*, s. 31–44.

92 Zob. np. B. de Margerie, *Tajemnica*, s. 160; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 616; Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 11.

śmierci grzesznika, ale aby żył i który daje łaskę swego przebaczenia wszystkim, którzy chcą wyciągnąć [po nie] rękę”⁹³.

Bibliografia

- Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2: Traktaty VII–XIII, Lublin 2012.
- Baum W. W., Dekret Iesu, *humani generis*, 16.07.1999, w: Wykaz odpustów. Normy i nadania. Wydanie wzorcowe według łacińskiego wydania 4 bis z 2004 r., Katowice 2012, s. 7–10.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (06.07.2022).
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 30.11.2007, Città del Vaticano 2007.
- Journet Ch., *Teologia delle indulgenze*, Milano 1966.
- Czajkowska A., *Odpusty. Odkryć skarb na nowo*, Pelplin 2021.
- Franciszek, Bulla *Misericordiae Vultus*, 11.04.2015, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (06.07.2022).
- Francesco, Lettera apostolica *Desiderio Desideravi*, 29.06.2022, https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html (02.08.2022).
- Godlewski K. K., *Biblijne podstawy i historyczny rozwój katolickiej nauki o odpustach*, „*Studia teologiczne*” 39 (2021), s. 77–95.
- Jakub z Paradyża, *Traktat o sztuce dobrego umierania*, przekł. i oprac. M. Włodarski, Kraków 2022.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 02.12.1984, [www.http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html#m21](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html#m21) (09.07.2022).
- Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis misterium*, 29.11.1998, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/jubilee/documents/hf_jp-ii_doc_19981129_bolla-incarnationis-mysterium.html (06.07.2022).

⁹³ H. Pietras, *La genesi delle indulgenze*, s. 334, przekł. własny.

- Jan Paweł II, Katecheza Dar odpustu, 29.09.1999, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_29091999 (06.07.2022).
- Jan Paweł II, List apostolski, Tertio millennio adveniente, 10.11.1994, [www.http://mateusz.pl/dokumenty/tma/tma_05.htm](http://mateusz.pl/dokumenty/tma/tma_05.htm) (05.07.2022).
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Kijas Z. J., Niebo w domu Ojca – czyściec dla kogo – piekło w oddaleniu, Kraków 2010.
- Kodeks prawa kanonicznego, przekł. polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Kołodziejczyk M., Nowa miara odpustu częściowego, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968), s. 147–159.
- Kulik B., „Czyściec na ziemi” – możliwość, natura i skutki, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 2, s. 39–54, doi: <http://dx.doi.org/10.15633/ps.3980>.
- Lohfink G., *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, Freiburg–Basel–Wien 2018.
- Margerie B. de, Tajemnica odpustów, przekł. K. Dybeł, Kraków 2008.
- Müller G. L., Dogmatyka katolicka, przekł. W. Szymona, Kraków 2015.
- Nykiel K., *Il sacramento della Misericordia. Accogliere con l’amore di Dio. Diritto – Teologia – Educazione*, Città del Vaticano 2019 (Orizzonti, 5).
- Pastuszko M., Sakrament pokuty i pojednania, Kielce 1999.
- Patoleta B. St., Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II, Pelplin 1997.
- Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 01.01.1967, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/indulgentiarum_doctrina_01011967 (13.07.2022).
- Penitenzieria Apostolica, *Il dono dell’indulgenza*, 29.01.2000, https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20000129_indulgence_it.html (01.08.2022).
- Penitenzieria Apostolica, *La festa del perdono con Papa Francesco. Sussidio per la Confessione e le Indulgenze*, Città del Vaticano 2018.
- Pietras H., *La genesi delle indulgenze*, „Gregorianum” 99 (2018) z. 2, s. 315–335.
- Pisula R., Odpusty w kontekście Wielkiego Jubileuszu 2000. Próba syntezy biblijno-dogmatycznej, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1 (2002), s. 103–116.
- Pisula R., *Odpusty w misterium Kościoła. Źródła, natura, praktyka*, Poznań 2001 (Studia i Materiały, 41).

- Raczyński-Rożek M., Odpust – ostateczne zgładzenie grzechów, „Warszawskie Studia Teologiczne” 29 (2016) nr 1, s. 82–99.
- Rahner K., Ablass, w: *Herders theologisches Taschenlexikon in acht Bänden*, Bd. 1: *Aberglaube bis Christentum*, Hrsg. K. Rahner, Freiburg–Basel–Wien 1972, s. 26–35.
- Rahner K., *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. 2: *Kirche und Mensch*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1968, s. 185–210.
- Ratzinger J., Miejsce nadziei – rzymskie katakumby. Rozważanie na dzień zaduszny, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobiemia, Lublin 2014, s. 625–628 (*Opera Omnia*, 10).
- Słowiński J., Spowiedź sakramentalna warunkiem uzyskania odpustu zupełnego. Analiza kanonicznoprawna, „Teologia Praktyczna” 16 (2015), s. 223–242, doi: 10.14746/tp.2015.16.15.
- Tauwinkl W., *La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi*, Norderstedt 2008.
- Tauwinkl W., *L'interpretazione rahneriana dell'indulgenza nella Misericordiae vultus?*, „Rivista Teologica di Lugano” 21 (2016) z. 1, s. 161–171.
- Vorgrimler H., *Indulgenze e purgatorio*, w: *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, ed. italiana a cura di D. Pezzetta, vol. 10: *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza. La via dell'uomo redento nel tempo intermedio*, Brescia 1978, s. 540–552.
- Wykaz odpustów. Normy i nadania. Wydanie wzorcowe według łacińskiego wydania 4 bis z 2004 r., Katowice 2012.


Jerzy Wiesław Gogola OCD

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

wieslaw.gogola@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-8621-2992>

Trynitarny wymiar modlitwy w ujęciu św. Jana od Krzyża

 <https://doi.org/10.15633/ps.27106>

Jerzy Wiesław Gogola OCD – karmelita bosy, teolog duchowości, absolwent Pontificia Facoltà Teologica „Teresianum” w Rzymie i Papiekiej Akademii Teologicznej w Krakowie, profesor zwyczajny i kierownik Katedry Historii Duchowości na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (2000–2020), założyciel i dyrektor Karmelitańskiego Instytutu Duchowości w Krakowie, specjalista z dziedziny duchowości ogólnej, karmelitańskiej i życia konsekrowanego.

Article history • Received: 1 Jun 2022 • Accepted: 29 Sep 2022 • Published: 30 Mar 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Trinitarian Dimension of Prayer According to St. John of the Cross

The article explores the problem of the relation between a believer's prayer and the Persons of the Holy Trinity on the basis of writings of St. John of the Cross (1542-1591), Carmelite mystic and Doctor of the Church. Two interrelated issues are considered: the theological foundation of trinitarian prayer and the practice of this type of prayer, in other words the to be and to act of the believer. The practice of prayer is based on the conscious participation of the believer in the trinitarian dialogue: to the Father through Christ in the Holy Spirit. Taking into account the structure of the article, in order to be able to answer to the research problem posed at the beginning, the theological sources and writings of St. John of the Cross were analyzed. Conclusions: The source of prayer is our divine sonship in Christ and the related ability for supernatural communication with God and the mystery of the indwelling of the Holy Trinity in the soul. Without God's objective presence in human life and without the person's ability for dialogue with him, prayer would be absolutely impossible. Prayerful dialogue is carried out by the Holy Spirit. Our task is to remain united with Christ, and in Him let ourselves be led by Holy Spirit. The quality of prayer will depend on the degree of knowledge of God and oneself, and on the quality of love that the believer can develop by fulfilling God's will, depending on the type of vocation received. While the ability to pray is an obvious truth of catechesis, the logic of the trinitarian prayer practice is best grasped by analyzing the believer's mystical union with God. On the basis of this union, it is possible to observe the absolute priority of the action of the Holy Spirit in the entire spiritual life of the believer. The believer's role is to remain open to and cooperate with the actions of the Holy Spirit.

Keywords: Prayer, the Holy Trinity, divine childhood, dialogue

Abstrakt

Trynitarny wymiar modlitwy w ujęciu św. Jana od Krzyża

W artykule podjęto problem relacji modlitwy wierzącego do Osób Trójcy Przenajświętszej, opierając się na pismach św. Jana od Krzyża (1542-1591), karmelitańskiego mistyka i doktora Kościoła. Refleksja zawiera dwa powiązane ze sobą zagadnienia: podstawa modlitwy trynitarniej oraz jej praktyka, inaczej mówiąc być i działać wierzącego. Praktyka modlitwy opiera się na świadomym włączeniu się wierzącego w trynitarny dialog: do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Zastosowano metodę analizy źródeł teologicznych i pism św. Jana od Krzyża, uwzględniając strukturę artykułu, by móc uzyskać odpowiedź na postawiony na początku problem badawczy. Wnioski: Źródłem modlitwy jest nasze synostwo Boże w Chrystusie i związane z nim

uzdolnienie do nadprzyrodzonej komunikacji z Bogiem oraz misterium zamieszkania Trójcy Świętej w duszy. Bez obiektywnej obecności Boga w życiu człowieka i bez jego zdolności do dialogu z Nim, modlitwa nie byłaby absolutnie możliwa. Modlitewny dialog realizuje Duch Święty. Naszym zadaniem jest pozostać zjednoczeni z Chrystusem i w Nim dawać się prowadzić Duchowi Świętemu. Jakość modlitwy zależeć będzie od stopnia poznania Boga i siebie oraz od jakości miłości, którą wierzący może rozwijać pełniąc wolę Bożą, zależną od rodzaju otrzymanego powołania. O ile uzdolnienie do modlitwy jest oczywistością katechizmową, to logikę praktyki trynitarniej modlitwy najlepiej uchwycić, analizując mistyczne zjednoczenie wierzącego z Bogiem. Na jego podstawie można zaobserwować absolutne pierwszeństwo działania Ducha Świętego w całym życiu duchowym wierzącego, któremu przyda rola otwartości na Jego działanie i współpracy.

Słowa kluczowe: modlitwa, Trójca Przenajświętsza, Boże dzieciństwo, dialog

Podjęte zagadnienie jest bardzo wymagające i złożone. Wątek jest wiele, ale uwzględnimy dwa najbardziej podstawowe: fundament i praktykę, to jest nasze uzdolnienie do modlitwy, czyli synostwo Boże i jej wewnętrzną dynamikę. Przy tak rozległej problematyce trzeba będzie zadowolić się jedynie pewnym szkicem, nie zaś wyczerpującym rozwinięciem.

Na początku potrzebne jest jeszcze jedno ważne założenie: zarówno św. Jan od Krzyża, jak i pozostali Doktorzy Karmelu, nie traktują modlitwy jako działalności oddzielonej od reszty życia duchowego, a wręcz jako jego synonim. Nie należy się tym martwić, ale raczej potraktować to jako fakt o istotnym znaczeniu wychowawczym. Najgłębsze prawa uświęcającej relacji człowieka z Bogiem ujawniają się w sposób wybitny na modlitwie.

Stosownie do podjętego tematu źródłem opracowania będą dzieła św. Jana od Krzyża, a także odnośna literatura przedmiotu.

1. Nadprzyrodzone podstawy modlitwy

Filozoficzna formuła: *agere sequitur esse* – działanie danej istoty wynika z natury jej bytu – od razu wprowadza naszą refleksję o modlitwie na właściwe tory. Przed jakimkolwiek nadprzyrodzonym działaniem wierzącego jest uprzedzająca łaska Boża, która czyni go dzieckiem Bożym

i tym samym wprowadza w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Chodzi tu o całe nadprzyrodzone wyposażenie wierzącego w postaci łaski uświęcającej, cnót wlnych, darów Ducha Świętego oraz gwarancję otrzymywania łask uczynkowych. Całe to nadprzyrodzone uzdolnienie człowieka w klasycznej teologii duchowości nazywane jest „organizmem nadprzyrodzonym”¹.

W Chrystusie człowiek odkupiony ma dostęp do Boga: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 2). Jego włączenie w życie Trójcy Przenajświętszej jest dziełem Ducha świętego: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). Tak więc fundamentem trynitarnej modlitwy jest synostwo Boże oraz obecność i działanie Trójcy Przenajświętszej w człowieku.

1.1. Synostwo Boże

Wszelka chrześcijańska modlitwa posiada charakter trynitarny, gdyż jest przejawem działalności duchowej człowieka, który w Chrystusie przez wieki został wybrany, następnie powołany do życia, w Nim istnieje, w Nim i z Nim się modli (por. Dz 17, 28).

Święty Jan od Krzyża doskonale znał Pismo Święte, wielokrotnie czytał teksty św. Pawła mówiące o tym, że również chrześcijanie mogą jak Jezus zwracać się do Boga „Abba-Ojcze”: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!” (Ga 4, 6); „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze!” (Rz 8, 15). To są właściwie najważniejsze dwa teksty stanowiące trynitarzy fundament chrześcijańskiej modlitwy.

Dane biblijne o ojcostwie Boga względem człowieka szczególnym światłem przenika doświadczenie Doktora Mistycznego. Nasze synostwo Boże jest ściśle związane z odwiecznym Synostwem Chrystusa. Temat ten najbardziej obecny jest w utworze *Romace* i *Pieśni duchowej*. Punktem wyjścia jest preegzystencja Słowa w łonie Ojca. „On zawsze był począty, / A zawsze się poczyna, / Ojciec Przedwieczny swój byt / Zlewa

1 Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2003, s. 95–102.

na swego Syna”². Zgłębiając relację ojcowsko-synowską w Trójcy nazywa Syna rozkoszą Ojca, który w nim odpoczywa i Nim się syci³. Następnie Ojciec pragnie dać Synowi Oblubienicę, którą jest całe stworzenie. Ojciec „wywiódł światy z nicości”⁴ i oczywiście człowieka. Odwieczne Słowo staje się człowiekiem, by przyprowadzić na łono Ojca ludzi. Romanca kończy się na tajemnicy Wcielenia Słowa. Dzięki temu zamiarowi Ojca, nawet niezależnemu od grzechu człowieka, Ojciec patrzy na całe stworzenie przez Oblicze Syna.

Widac w tym echo słów św. Pawła: „W Nim wybrał nas przed założeniem świata” (Ef 1, 3). Nasze synostwo jest uczestnictwem w Bożym życiu poprzez Syna mocą Ducha Świętego. Dla wyjaśnienia tajemnicy dziecięctwa św. Paweł używa terminu służącego do wyrażenia naturalnej adopcji dziecka, dzięki czemu wchodzi ono do rodziny i posiada te same prawa co syn⁵. W naszym przypadku nie chodzi tylko o prawną deklarację. Według św. Pawła nasze dziecięctwo jest autentyczne dzięki rzeczywistości, a nie tylko jurydycznemu włączeniu w Chrystusa. Jesteśmy synami w Synu. Boża „adopcja” czyni z nas „nowe stworzenie” i ustanawia zupełnie nową relację człowieka z Bogiem (2 Kor 5, 17) w stosunku do relacji ludu Izraela z Jahwe. Ta nowość na płaszczyźnie ontycznej rzutuje na nowość chrześcijańskiej modlitwy.

Na tym polega przybranie za Synów Bożych, którzy prawdziwie mogą mówić do Boga te słowa, jakie sam Syn Boży wyrzekł do swego Ojca Przedwiecznego w Ewangelii św. Jana: „Wszystko moje Twoim jest, a Twoje moim” (J 17, 10). W Chrystusie było to istotnie, gdyż był naturalnym Synem Bożym, a w nas jest przez uczestnictwo, gdyż jesteśmy przybranymi dziećmi Boga (Pieśń duchowa, 36, 5).

Łaska dziecięctwa daje człowiekowi prawo i moc czynić to, co czynił Jezus, w tym przypadku chodzi o uczestnictwo w życiu trynitarnym:

-
- 2 Romanca, O Trójcy Przenajświętszej, 1, w: Święty Jan od Krzyża Doktor Kościoła, Dzieła, przeł. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 80.
 - 3 Por. Pieśń duchowa 1, 5, w: Święty Jan od Krzyża Doktor Kościoła, Dzieła, s. 80.
 - 4 Romanca, O Stworzeniu świata, 4, w: Święty Jan od Krzyża Doktor Kościoła, Dzieła, s. 83.
 - 5 Zob. M. Azevedo, *La preghiera nella vita. Sfida e dono*, Milano 1989, s. 150.

Mamy moc, abyśmy się stali synami Bożymi, jak mówi św. Jan (1, 12). I o to prosił swojego Ojca, gdy mówił w Ewangelii św. Jana (17, 24): „Ojciec chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie ja jestem, aby widzieli moją chwałę jaką Mi dałeś”. Czyli innymi słowy: aby przez uczestnictwo czynili w nas to, co ja czynię przez naturę, czyli by tchnęli Ducha Świętego (Pieśń duchowa, 39, 5).

W modlitwie zanoszonej do Ojca Jezus prosi, aby Jego uczniowie i przyjaciele mieli udział w tym samym synostwie, a dzięki niemu uczestniczyli również w jedności, jaka istnieje pomiędzy Ojcem i Synem⁶. Kiedy następnie św. Jan od Krzyża pisze o doświadczeniu mistycznym, stwierdzi, że dusza cieszy się wówczas tym samym udzielaniem się Ojca, jakim udziela się On Synowi mocą Ducha.

Takim to sposobem dusza, będąc cieniem Boga przez to substancjalne przeobrażenie, działa w Bogu przez Boga to, co On sam przez siebie działa w niej; i działa tak, jak On, gdyż wola ich dwojga jest jedna, a więc działanie Boga i jej jest również jedno⁷.

Mistyczne zjednoczenie z Chrystusem prowadzi do istoty Ojca, na łono Ojca, gdzie jest ukryty Syn Boży (por. Pieśń duchowa, 1, 3). I wzaajemnie: „Słowo, Syn Boży, wraz z Ojcem i Duchem Świętym jest przez swą obecność istotnie ukryty w najgłębszej istocie duszy” (*Żywy płomień miłości*, 3, 78). W ten oto sposób przedstawia się nam fundament trynitarnego aspektu chrześcijańskiej modlitwy. Jest nim nasza tożsamość dzieci Bożych i jednocześnie wzajemna obecność nasza w Bogu i Boga w nas.

Ta tożsamość człowieka decyduje o jego obiektywnej relacji z Bogiem; modlitwa będzie więc z niej wynikać i nosić jej rysy.

1.2. Człowiek świętą Trójcą Przenajświętszej

Łaska synowska oznacza również zamieszkanie Trójcy Świętej w człowieku. Jezus mówi: „Jeśli Mnie kto miłuje [...], Ojciec Mój umiłuje go

6 Por. F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz, pisma, nauka*, tłum. J. E. Bielecki OCD, Kraków 1998, s. 482.

7 *Żywy płomień miłości* 3, 78, w: *Święty Jan od Krzyża, Dzieła*, s. 83.

i do niego przyjdziemy i będziemy w nim przebywać” (J 14, 23). Duch Święty jest Sprawcą zamieszkiwania Boga w człowieku, ponieważ jest On Miłością Ojca i Syna i tę Miłość rozlewa w duszach ludzkich jako dar (por. Rz 8, 5).

Jesteśmy świątynią trójjedynego Boga (por. 2 Kor 6, 16) i Trójca Przenajświętsza mieszka w nas, ponieważ Duch Święty jako „pierwszy” przychodzi i stwarza w nas „przestrzeń”, po prostu On sam jest tą „przestrzenią”, w której przebywa wraz z Ojcem i Synem.

Wierzącemu, który pragnie „zagubić się w Bogu” (Pieśń duchowa, 11, 2) i prosi Go o odsłonięcie jej Jego obecności, św. Jan od Krzyża odpowiada w następujący sposób:

Dla zrozumienia tego należy zaznaczyć, że Bóg w potrójny sposób może przebywać w duszach. Pierwsza obecność jest przez Jego istotę, przez którą przebywa On we wszystkich duszach nie tylko dobrych i świętych, lecz w złych i grzesznych, podobnie jak jest we wszystkich stworzeniach [...]. Drugim rodzajem obecności jest obecność przez łaskę, przez którą Bóg mieszka w duszy, podobając sobie w niej i będąc z niej zadowolony. Przez tę obecność nie wszyscy posiadają Boga, gdyż ci co popadli w grzech śmiertelny, utracili Go, i dusza nie może wiedzieć w sposób naturalny, czy Go posiada. Trzecia obecność, to obecność przez odczucie duchowe [afección espiritual]. Wiele bowiem dusz pobożnych nawiedza On swą szczególną obecnością w różnych przeżyciach duchowych, przez które je orzeźwia, napełnia rozkoszą i uwesela (Pieśń duchowa, 11, 3).

Możemy zapytać, który rodzaj obecności jest najważniejszy dla modlitwy? Odpowiedź wydaje się oczywista: obecność przez łaskę. Ona jest konsekwencją naszego uczestnictwa w życiu Bożym; ona zakłada także aktualny wpływ Ducha Świętego na nas: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). Kiedy św. Jan od Krzyża będzie definiował kontemplację mistyczną, która jest drogą do zjednoczenia z Bogiem, powie, że jest to „wpływ Boga na duszę” (Noc ciemna, II, 5, 1). Trzeci rodzaj obecności przynależy do łask specjalnych udzielanych niektórym wierzącym. To już zależy od wolności Boga, który – jak mówi Doktor Mistyczny – może ich udzielać, „komu chce i za co chce” (Droga na Górę Karmel, III, 32, 2).

2. Praktyka modlitwy

Święty Jan od Krzyża bez wątpienia znał liturgiczną formułę, którą kapłan odmawia podczas Mszy Świętej: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie Tobie Ojciec Wszechmogący w jedności Ducha Świętego”. Wiedział także doskonale, że taką samą naturę posiada pozaliturgiczny dialog wierzącego z Bogiem – przez pośrednictwo Chrystusa, mocą Ducha Świętego – i że ten dialog możliwy jest dzięki łasce uświęcającej, która czyni nas dziećmi Ojca Niebieskiego. On jednak doszedł do doskonałej syntezy wszystkich elementów życia duchowego w człowieku. Dlatego w centrum całego jego nauczania jest właśnie zjednoczenie pełne i przekształcające człowieka z Bogiem. Ono dokonuje się przez całościową współpracę człowieka z łaską. Jest w niej miejsce na życie sakramentalne, na modlitwę, na pozytywne pełnienie woli Bożej stosownie do rodzaju powołania człowieka, co jednocześnie zakłada odpowiednie wyrzeczenie. Zatem w nauczaniu św. Jana od Krzyża modlitwa wpisuje się w działanie Boga Trójcy i całościową współpracę człowieka z tym działaniem. Doktor Mistyczny przypisuje także konkretne działanie poszczególnym Osobom Boskim, jakkolwiek z praktycznego punktu widzenia, nie jest to sprawa najważniejsza.

Prezentuje on najpierw zaangażowanie Trzech Osób Boskich w dzieło uświęcenia człowieka⁸, by w dalszej kolejności wychowywać człowieka do współpracy z łaską. Trzem Osobom Boskim przypisuje całe dzieło zjednoczenia i przemiany wierzącego, jednak traktuje Je jako Jedność. Tłumaczy to syntetycznie, chyba najpełniej w komentarzu do drugiej strofy *Żywego płomienia miłości*: „O słodkie żaru upalenie! / O rano pełna uczucia błogiego! / O rękę miłą, o czułe dotknięcie”:

wszystkie trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej: Ojciec, Syn i Duch Święty dokonują w niej boskiego dzieła zjednoczenia. Ręka więc, upalenie i dotknięcie w istocie swej są jedną i tą samą rzeczą; daje im tylko różne nazwy odpowiadające im ze względu na skutki, jakie każda z nich sprawia. Upaleniem jest Duch Święty; ręką – Ojciec, dotknięciem – Syn. I uwielbia tu dusza Ojca, Syna i Ducha Święte-

8 Por. J. W. Gogola, *Święty Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018, s. 46–48.

go, uwydatniając trzy wielkie łaski i dary, które w niej sprawiają, zamieniwszy już jej śmierć w życie i przeobraziwszy ją w siebie (Żywy płomień miłości, 2, 1).

Pierwszym darem jest błoga rana, którą przypisuje Duchowi Świętemu i dlatego nazywa Go upaleniem. Drugim jest przedsmak życia wieczystego, który przypisuje Synowi, stąd nazywa Go miłym dotknięciem. Trzecim wreszcie darem jest jej przeobrażenie w Boga, które spłaca nalieżycie zaległości duszy; to przypisuje Ojcu i dlatego zwie Go miłą ręką (por. Żywy płomień miłości, 2, 1).

Lecz chociaż wymienia tu trzy Osoby dla odmiennych właściwości skutków, to jednak rozmawia tylko z jedną, mówiąc: wprowadzasz do życia pełności, gdyż one wszystkie działają w jedności; stąd też wszystko to przypisuje jednej i wszystkim razem.

Uwzględniając szczyty mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem najłatwiej jest uchwycić dynamikę modlitwy w całym życiu wierzącego. Święty Jan od Krzyża wyjaśnia, że Trójca Święta zawsze działa razem, ale jednocześnie przypisuje każdej z Osób Boskich specyficzne działanie i owoc tego działania. Uwzględnienie w procesie zjednoczenia obecności i działania poszczególnych Osób Boskich pozwoli ubogacić jej złożoność i dynamikę⁹.

2.1. Modlitwa do Ojca

Każda modlitwa rozpoczyna się od Ojca, od którego pochodzi Syn i Duch Święty, i w sercu wierzącego wraca do Ojca poprzez Syna w Duchu Świętym. Jakkolwiek w relacji człowieka z Bogiem główną rolę odgrywa miłość, sposób i charakter modlitwy zależy od wzajemnej znajomości osób. Wielka Teresa ukazała tę zależność bardzo szczegółowo w Twierdzy wewnętrznej, ale także w Drodze doskonałości, komentując Ojczy nasz.

Znać Ojca. U świętego Jana od Krzyża znajdziemy także nauczanie o poznaniu Boga. Jest to nauczanie w dużej mierze w duchu teologii apofatycznej, negatywnej, która nakazuje przekraczać ziemskie obrazy, by nie zamknąć Boga w tym, co ograniczone i nie wypaczyć Jego „obrazu”. Tylko czysta wiara pozwala spotkać się z Bogiem, jaki rzeczywiście jest

⁹ Por. J. W. Gogola, *Od Objawienia do zjednoczenia. Synteza teologii modlitwy*, Kraków 2008, s. 109–113.

(por. *Drodze na Górę Karmel*, II, 9). Stąd rozległe nauczanie Doktora Mistycznego o oczyszczeniu intelektu przez wiarę w *Drodze na Górę Karmel*. Temat relacji z Bogiem wiary jest absolutnie podstawowy w dziełach św. Jana od Krzyża, a co za tym idzie w modlitwie wierzącego.

Kochać Ojca. Poznanie Ojca powinno prowadzić do miłości. Jan od Krzyża naświetla ten problem mówiąc o zjednoczeniu z Bogiem przez upodobnienie własnej woli do woli Bożej. W zjednoczeniu z Bogiem wierzący poznaje coraz lepiej Jego wolę i jednocześnie wzrasta w nim miłość będąca siłą do jej pełnienia:

Bóg więcej się udziela tej duszy, która więcej postąpiła w miłości, to znaczy bardziej złączyła swoją wolę z wolą Boga. Jeśli więc dusza całkowicie ma wolę uzgodnioną i upodobnioną do woli Boga, wtedy całkowicie i w sposób nadprzyrodzony jest zjednoczona i przeobrażona w Boga (*Drodze na Górę Karmel*, II, 5, 4).

Zjednoczenie to dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci to wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość (*Drodze na Górę Karmel*, II, 5, 3).

Nie chodzi tu jednak o zewnętrzne podejście do Bożych przykazań na wzór Starego Testamentu, i traktowanie woli Bożej w oderwaniu od całości ludzkiej egzystencji, ale o „trwanie w Chrystusie”, jak laterośle w winnym krzewie, by przynosić owoce miłości rozlanej w sercach przez Ducha Świętego (por. J 15). Święty Jan od Krzyża ściśle wiąże pełnienie woli Ojca przez Syna ze ściśłą jednością z Ojcem najpierw na łonie Trójcy Świętej – co podkreśla już w *Romancach*¹⁰ – a potem w całym ziemskim życiu. Na innym miejscu podkreśla, że nawet to pełnienie woli Bożej, w swej istocie, jest dziełem Boga: „A jeśli, o Panie, czekasz na moje czyny, by tym sposobem spełnić moją prośbę, Ty mi je daj i uczyn je dla mnie”¹¹.

W tym zjednoczeniu woli Bożej i woli człowieka znajduje się też fundament wyrzeczenia się wszystkiego, co przeszkadza w pełnieniu tej

¹⁰ *Romanca*, O Wcieleniu, 7, w: Święty Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 88–90.

¹¹ Święty Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości*, 26, w: Święty Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 122.

woli. Cały proces oczyszczenia opisany przez św. Jana od Krzyża ma na celu wypełnienie największego przykazania miłości (por. *Noc ciemna*, II, 11, 4), a tym samym doskonałego pełnienia woli Bożej (por. *Żywy płomień miłości*, 1, 28). W doskonałym zjednoczeniu przemieniającym, opisanym w *Pieśni duchowej*, mamy do czynienia z doskonałym pełnieniem woli Bożej (por. *Pieśń duchowa*, 22, 4–5). Tam widać jak te dwie rzeczywistości – zjednoczenie przez miłość i doskonałe pełnienie woli Bożej – są od siebie całkowicie zależne¹².

2.2. Chrystus w modlitwie wierzącego

Człowiek jedynie przez Chrystusa ma dostęp do Ojca. Skoro całe nasze życie zanurzone jest „w Chrystusie”, zatem i nasza modlitwa musi być złączona z modlitwą Chrystusa jedyne Pośrednika pomiędzy nami a Ojcem. Dzięki ontycznej jedności z Synem realizuje się w nas Jego relacja z Ojcem i nasza modlitwa może wznieść się ponad osobiste ubóstwo i nabrać boskiej mocy. Jeden z reprezentatywnych tekstów w tym względzie zawiera *Modlitwa duszy rozmówianej*:

Nie pozbawisz mnie, o Boże mój, tego, coś mi już raz dał w Twym Synu, Jezusie Chrystusie, w którym mi dałeś wszystko, czego pragnę [...]! Moje są niebiosy i moja jest ziemia; moje są narody, moi grzesznicy i sprawiedliwi! Aniołowie są moi, Matka Boża jest moja, wszystkie rzeczy są moje, i sam Bóg jest moim i dla mnie, gdyż Chrystus jest mój i wszystkim dla mnie!¹³

Tymi słowami wprowadza nas w samo centrum życia mistycznego, a tym samym w modlitwy. Od samego początku życia duchowego po najwyższe etapy mistycznego zjednoczenia Chrystus Oblubieniec, Nauczyciel, Syn Boży, gwarantuje człowiekowi cały dynamizm i ciągłość procesu uświęcenia, modlitwy. Doskonałą syntezę naszej relacji z Bogiem Trójcą przez pośrednictwo Chrystusa znajdziemy w *Drodze na Górę Karmel*:

¹² Por. J. W. Gogola OCD, *Święty Jan od Krzyża dzisiaj*, s. 176–181.

¹³ J. W. Gogola OCD, *Słowa światła i miłości*, s. 26.

Patrz dobrze, a w Chrystusie odkryjesz spełnione i urzeczywistnione swoje pragnienia, a nadto jeszcze wiele więcej. Jeżeli szukasz u mnie słowa pociechy, spójrz na mego Syna, posłusznego z miłości ku mnie i uciśnionego, a znajdziesz prawdziwą pociechę. Jeśli chcesz, bym ci objawił jakieś skryte rzeczy czy zdarzenia, podnieś tylko oczy na Niego, a znajdziesz najskrytsze tajemnice i mądrość, i cuda Boże. [...] Również gdy pragniesz wizji i objawień Bożych czy cielesnych, patrz także na mego Syna w ludzkiej postaci. Znajdziesz wtedy więcej, niż sądzisz, bo mówi o Nim św. Paweł (Kol 2, 9): [...] „W Nim cała pełnia Bóstwa zamieszkuje cielesnie” (II, 22. 6).

Wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem jest źródłem wszystkich postaw. On jest Mądrością Ojca, w którym zawarte jest wszystko; On jest Miłością, Oblubieńcem duszy, z którym jednocząc się zostaje wewnętrznie przemieniona i wprowadzona do wiecznego szczęścia.

2.3. Modlitwa w Duchu Świętym

W całej teologii św. Pawła Duch Święty zajmuje centralne miejsce zarówno w odniesieniu do naszego dzieciństwa, jak i do modlitwy (Ef 1, 13; 3, 5. 14; 1 Kor 2, 10–13). Odwieczny plan Ojca, wypełniony w nas dzięki pośrednictwu Syna, zrealizowany został poprzez działanie Ducha Świętego. Święty Paweł wręcz powie, że dziećmi Bożymi są ci, którzy są prowadzeni i ożywiani przez Ducha Bożego (por. Rz 8, 14). Obecny w nas Duch Święty otwiera nas na to misterium Bożego dzieciństwa i umożliwia odkrycie w Bogu naszego Ojca oraz modlitwę do Niego (zob. Ga 4, 4–7; Rz 5, 5)¹⁴.

Działanie Ducha Świętego w naszej modlitwie polega na tym, że łączy on naszą modlitwę z modlitwą Chrystusa i daje nam moc otrzymania tego, o co ona prosi¹⁵. Bez działania Ducha Świętego nie moglibyśmy pozostać w Chrystusie (por. Rz 8, 1). Duch Święty zaradza naszej nędzy wobec Boga, umożliwiając dialog z Nim (por. Rz 8, 26).

¹⁴ Zob. W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa*, Kraków 2002, s. 212.

¹⁵ Por. W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa*, s. 69.

Tak samo bogata jest nauka o obecności i działaniu Ducha Świętego w całym procesie zjednoczenia z Bogiem u św. Jana od Krzyża, jakkolwiek komentatorzy jego pism zwykle zajmują się innymi aspektami procesu. Obecność i działanie Ducha Świętego u karmelitańskiego Mistyka jest nieustanne i skuteczne. Nie zamierza on przepracowywać doktryny o darach Ducha Świętego i zamieszkaniu Trójcy Świętej w duszy, ale skupia się głównie na praktycznej stronie zagadnienia:

Duch Święty jest Miłością Ojca i Syna: „Duch Święty, który jest miłością, przyrównany jest w Piśmie Świętym do powiewu (Dz 2, 2), jest bowiem tchnieniem i mądrością Ojca i Syna. I jak tam jest powiewem lotu, tzn. pochodzi i jest tchnieniem z kontemplacji Ojca i Syna, tak i tu nazywa Oblubieniec miłość duszy powiewem, ponieważ rodzi się z kontemplacji i poznania Boga, jakże dusza otrzymuje” (Pieśń duchowa, 13, 11).

Oświecenie, jakie sprawia Duch Święty jest ściśle zależne od czystości wiary i miłości:

Im czystsza i doskonalsza jest dusza trwająca w żywej wierze, tym więcej ma wlanej miłości Boga. Im zaś więcej posiada miłości, tym bardziej oświeca ją Duch Święty i tym więcej udziela jej swych darów. Miłość bowiem jest przyczyną i środkiem, przez który Duch Święty udziela swych darów (Drodze na Górę Karmel, II, 29, 6).

Na poziomie zjednoczenia przeobrażającego dusza pragnie zrównania jej miłości z miłością Boga. Doktor mistyczny stwierdza, że Duch Święty rzeczywiście uzupełnia i wyrównuje wszystkie jej braki i „w tym stanie jest całkowicie przemieniona w łaskę i w pewnym stopniu miłuje przez «Ducha Świętego, który jest jej dany» (Rz 5, 5) w takim przeobrażeniu” (Pieśń duchowa, 38, 3).

W tej strofie opiewa dusza i objaśnia to coś, którego ma jej udzielić Oblubieniec w tym błogosławionym przeobrażeniu. Wyjaśnia to pięcioma określeniami. Po pierwsze mówi, że jest to tchnienie Ducha Świętego, z Boga w nią i z niej w Boga. Po drugie, że jest to śpiew radosny do Boga w kosztowaniu Boga. Po trzecie, że jest to poznanie stworzeń i ich ładu.

Po czwarte, że jest to czysta i jasna kontemplacja istoty Boskiej.

Po piąte, że jest to całkowite przeobrażenie w niezmierną miłość Boga.

Mówi zatem: Wietrzyka lekkie tchnienia.

Tchnienie wietrzyka jest to pewna zdolność, której Bóg tam udzieli duszy, dając jej Ducha Świętego. On swoim boskim tchnieniem, na sposób wiatru, podnosi duszę na najwyższe wyżyny, kształtuje ją i daje jej zdolność, by mogła tchnąć w Boga to samo tchnienie miłości, jakie Ojciec tchnie w Syna i Syn w Ojca, a który jest sam Duch Święty (*Pieśń duchowa*, 39, 2–3).

Jego działanie w całym procesie uświęcenia jest podobne do ognia, który stopniowo przemienia w siebie spalane drewno. Ogniu przypisuje zarówno znaczenie pozytywne: rozpalenie, rozgrzewanie, oświecanie, jak i negatywne: wypalanie samego korzenia zła, to jest skłonności do grzechu. Najbardziej wymowny przykład w tym względzie dotyczy spalania kawałka drewna:

Ogień materialny, ogarniając drewno, najpierw zaczyna je osuszać wyrzucając zeń wilgoć i sprawiając, że woda, która się w nim znajduje, z sykiem wycieka. Następnie czyni je czarnym, ciemnym i brzydkim oraz sprawia, że wydziela ono śwąd. W miarę jednak osuszania go, ogarnia je coraz bardziej płomieniem i usuwa z niego wszystkie ciemne i brzydkie przypadłości, będące przeciwieństwem ognia. W końcu, ogarnawszy je zewnątrz, rozpala je, zamienia w siebie i czyni tak pięknym, jak sam ogień. Wtedy nie pozostaje już w drewnie żaden przymiot ani jemu właściwe działanie oprócz ciężaru i rozmiarów mniej subtelnych od ognia. Przyjęło ono od ognia wszystkie [jego właściwości i] czynności. Jest suche i osusza; jest gorące i ogrzewa; jest jasne i oświeca; jest o wiele lżejsze, niż było przedtem. Wszystkie te skutki i właściwości sprawił w drzewie ogień (*Noc ciemna*, II, 10, 1).

Ten przykład jednocześnie ukazuje rolę człowieka na modlitwie: zasadnicze działanie przypada Duchowi Świętemu, Boskiemu Ogniewi; drewno powinno pozwolić się spalić. Taką postawę wierzącego pokazuje w samej definicji kontemplacji wlanej: „Kontemplacja nie jest to co innego, jak tylko tajemne, spokojne i miłosne udzielanie się Boga. Jeśli się da jej miejsce, rozpali ona duszę w duchu miłości” (*Noc ciemna*, I, 10, 6). To „danie miejsca” wskazuje na całą ascetyczną pracę człowieka, która

na całej długości duchowej drogi powinna przybrać charakter teologicznej bierności. Modlitewne akty duszy Jan od Krzyża przyrównuje do płomienia. Duch Święty jest ogniem, który rozpala duszę, a ona płonie. Ostatniemu ze swoich dzieł pisanych daje tytuł *Żywy płomień miłości*, wyjaśniając w tekście, że tym płomieniem jest Duch Święty (zob. 1, 3–4). Aby ten ogień nie przygasł należy wzmacniać miłość. W tym względzie Doktor Mistyczny po prostu cytuje hymn o miłości św. Pawła: „Aby wciąż potęgować tę miłość, należy spełniać wskazania Apostoła (1 Kor 13, 4–7), jakie on daje dla tej cnoty: «Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku»” (*Pieśń duchowa*, 13, 12).

Wnioski

Modlitwa wymaga uświadomienia sobie naszej obiektywnej sytuacji przed Bogiem. Dlatego modlitewna formacja w pierwszym rzędzie dotyczy naszego być. Z objawienia i nauki Kościoła dowiadujemy się, że jesteśmy synami w Synu, niejako latoroślami winnego krzewu, stąd naszą tożsamość możemy poznać i odnaleźć jedynie w Chrystusie.

Praktyka modlitwy w ujęciu św. Jana od Krzyża, jak zresztą również Wielkiej Teresy i innych mistrzów duchowości, zawsze związana jest z tożsamością osób, stąd jej jakość zależy od stopnia miłości, czy inaczej mówiąc od stopnia wewnętrznej przemiany przez miłość.

Doktor Mistyczny we wszystkich dziełach akcentuje przede wszystkim uprzedzające działanie łaski Ducha Świętego. On jest tym płomieniem miłości, który realizuje w człowieku wiary zarówno oczyszczenie serca jak i przekształcające zjednoczenie. Jemu należy więc dawać się prowadzić na modlitwie i w całym życiu duchowym i stopniowo wprowadzać w misterium Trójcy Przenajświętszej.

Bibliografia

- Azevedo. M., *La preghiera nella vita. Sfida e dono*, Milano 1989.
Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid 1978.
Foley M., *Noc ciemna. Doświadczenie psychiczne i rzeczywistość duchowa*, przekł. M. Filipczuk, Kraków 2020.

- Gabrielle di S. M. Maddalena, *San Giovanni della Croce dottore dell'amore divino*, Firenze [1943].
- Gogola J. W., *Od Objawienia do zjednoczenia. Synteza teologii modlitwy*, Kraków 2008.
- Gogola J. W., *Święty Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018.
- Gogola J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2003.
- Misztal W., *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa*, Kraków 2002.
- Rodriguez J. V., *Święty Jan od Krzyża. Biografia*, tłum. D. Wandzioch, E. Strach, Poznań 2019.
- Ruiz Salvador F., *Místico y maestro san Juan de la Cruz*, Madrid 1986.
- Ruiz Salvador F., *Święty Jan od Krzyża. Pisarz, pisma, nauka*, tłum. J. E. Bielecki OCD, Kraków 1998.
- Stein E., *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tłum. I. J. Adamska OCD, Kraków 1999.
- Stinissen W., *Noc jest mi światłem*, przekł. J. Iwaskiewicz, Kraków 1993.
- Święty Jan od Krzyża, *Doktor Kościoła, Dzieła*, z hiszp. przeł. B. Smyrak, Kraków 2010.


ks. Wojciech Zyzak

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

wojciech.zyzak@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-7756-1303>

Karmelitańskie źródła modlitwy w życiu i pismach Dorothy Day

 <https://doi.org/10.15633/ps.27107>

Ks. Wojciech Zyzak – ur. 1969 roku w Żywcu, prof. dr hab., od 1993 roku kapłan diecezji bielsko-żywieckiej; rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (2014–2020). Zainteresowania naukowe: duchowość laikatu, duchowość kapłańska, mistyka karmelitańska, duchowość zmartwychwstańców. Najważniejsze publikacje: *Zjednoczenie z Bogiem w życiu Ojca Pio (Francesco Forgione). Studium na podstawie jego pism*, Kraków 2000; *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach świętej Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, Kraków 2005; *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008; *Kapłaństwo presbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2010; *Spirituality according to Edith Stein*, Kraków 2018.

Article history • Received: 28 May 2022 • Accepted: 29 Sep 2022 • Published: 30 Mar 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Carmelite Sources of Prayer in the Life and Works of Dorothy Day

The article presents the influence of Carmelite spirituality on the life and especially the prayer of the Servant of God — Dorothy Day. It is a result of an analysis of her publications, that is books and articles in different magazines, above all *The Catholic Worker*. Dorothy Day is a Servant of God, whose canonisation process gives hope to the whole Church as an example of lay spirituality. Those who had the biggest impact on her life were Saint Teresa of Avila, Saint John of the Cross and Saint Therese of Lisieux. The author investigates and presents an analysis of the influence of Carmelite saints in the life of prayer of this American candidate for sainthood.

Keywords: Dorothy Day, Carmelite Spirituality, Prayer

Abstrakt

Karmelitańskie źródła modlitwy w życiu i pismach Dorothy Day

Artykuł ukazuje wpływ karmelitańskiej duchowości na życie, a szczególnie na modlitwę służebnicy Bożej Dorothy Day. Jest wynikiem analizy jej publikacji, czyli książek i artykułów w różnych czasopismach, przede wszystkim w „*The Catholic Worker*”. Proces beatyfikacyjny Dorothy Day daje nadzieję na ukazanie jej całemu Kościołowi jako przykładu duchowości laikatu. Największy wpływ na jej życie wywarli: Teresa Wielka, Jan od Krzyża i Teresa od Dzieciątka Jezus. Autor bada i przedstawia wpływ świętych karmelitańskich na życie i modlitwę amerykańskiej kandydatki na ołtarze.

Słowa kluczowe: Dorothy Day, duchowość karmelitańska, modlitwa

Dorothy Day (1897–1980) nie jest postacią powszechnie znaną w Kościele, choć papież Franciszek w swym słynnym przemówieniu do Parlamentu Stanów Zjednoczonych Ameryki na Kapitolu 24 września 2015 roku wymienił tę służebnicę Bożą pośród czterech wielkich Amerykanów, obok prezydenta Lincolna, Martina Luthera Kinga i Tomasza Mertona. Toczący się proces kanonizacyjny nie pozwala zapomnieć o kobiecie, której życie i poglądy do dziś polaryzują i jednocześnie fascynują. Lewicowa działaczka społeczna, która poświęciła życie na pomoc potrzebującym, jak pisze jej biograf, „łatwiej dostrzegała Chrystusa w [...] szaleństwie, niż w ludziach rozsądnych, doktrynerskich, niewzruszonych”¹. Jednocześnie, jak pokazują jej liczne pisma, fundament bezwarunkowej miłości drugiego człowieka było dla niej głębokie życie duchowe, czerpiące z wielu źródeł. Szczególną inspiracją dla niej była duchowość karmelitańska.

W poniższym tekście, po wstępnym przedstawieniu charyzmatu życia i twórczości Dorothy Day oraz po ukazaniu jej duchowości, zostanie położony akcent na wpływ duchowości karmelitańskiej na jej działalność. Zgodnie z tytułem artykułu, następne dwa punkty ukażą jej praktykę modlitwy, ze szczególnym podkreśleniem wpływów karmelitańskich mistrzów duchowości.

1. Charyzmat życia i działalności Dorothy Day

Dorothy Day urodziła się 8 listopada 1897 roku w Nowym Jorku. Jej rodzice byli wychowani w duchu protestantyzmu, ale nie należeli do żadnej wspólnoty². Taka też była młodsza religijna postawa Dorothy. Z rodziny wyniosła wyczulenie na sprawy społeczne. Dostrzegając ogromne różnice w poziomie życia bogatych i biednych, w czasie studiów wstąpiła do Partii Socjalistycznej³. W młodości wiązała się emocjonalnie z mężczyznami, którzy nie potrafili wziąć odpowiedzialności za rodzinę. Gdy spodziewała się dziecka z Lionelem Moistem, porzucona przez niego zdecydowała się na nielegalną aborcję. W 1920 roku poślu-

1 J. Forest, *Będziemy sądzeni z miłości. Biografia Dorothy Day*, przekł. D. Waszkiewicz, Kraków 2010, s. 101.

2 Por. B. O’Shea Merriman, *The Spirituality of Dorothy Day*, Notre Dame 1994, s. 4.

3 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 37n.

biła Berkeleya Tobeya, ale związek rozpadł się po roku. Wydaje się, że dopiero związek z angielskim anarchistą i biologiem Forsterem Batterhamem stał się przełomowy w jej życiu. Pod jego wpływem zaczęła poznawać piękno natury. On jednak nie towarzyszył jej na drodze odkrywania Stwórcy tego piękna⁴. Choć kochała Fostera, z czasem coraz bardziej różniła się od niego w fundamentalnych sprawach. Żyła z nim w konkubinacie, gdyż on nie uznawał instytucji małżeństwa. Pragnęła dziecka, co on zdecydowanie odrzucał. W tym czasie Dorothy coraz bardziej zbliżała się do katolicyzmu i gdy urodziła córeczkę, zapagnęła ją ochrzcić w Kościele katolickim⁵.

W odkryciu katolicyzmu pomogły Dorothy pisma Williama Jamesa, który choć był agnostykiem, zaznajomił ją z duchowymi doświadczeniami czołowych mistyków karmelitańskich, czyli Teresy od Jezusa i Jana od Krzyża. To był pierwszy głębszy kontakt z duchowością karmelitańską w życiu służebnicy Bożej. Wtedy zdecydowała, że da swej córce Tamarze drugie imię „Teresa” na cześć reformatorki Karmelu. Po porodzie w szpitalu jakaś kobieta dała jej medalik świętej Teresy od Dzieciątka Jezus i Dorothy postanowiła powierzyć dziecko opiece obu karmelitanek. Ostatecznie w wyniku swej duchowej ewolucji Dorothy Day rozstała się z partnerem i 28 grudnia 1927 roku przyjęła warunkowo chrzest oraz przystąpiła do pierwszej spowiedzi i do Pierwszej Komunii Świętej⁶. Również imiona „Maria” i „Teresa” przyjęte na bierzmowaniu świadczą o głębokim wpływie duchowości karmelitańskiej na początki życia kościelnego konwertytki⁷.

W całej działalności Dorothy Day można zauważyć wrażliwość na drugiego człowieka. Początkowo przelewała ją na papier jako dziennikarka socjalistycznej gazety „Call”⁸. W swej książce *Loaves and Fishes* wyznała:

Ponieważ byłam socjalistką w koledżu, komunistką we wczesnych latach dwudziestych, a teraz katoliczką od 1927 roku, miałam bardzo jasne zdanie na temat

4 Por. J. Forest, *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986, s. 48–59.

5 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 109, 116, 130–132.

6 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 139n, 143n; por. J. Forest, *Love is the Measure*, s. 68n.

7 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 147n.

8 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 60n.

ubóstwa, bezrobocia i moje własne powołanie, by próbować coś z tym zrobić. Nie miałam żadnych wątpliwości względem Kościoła⁹.

Dlatego często powracała do proroków Starego Testamentu i ich wrażliwości na sprawiedliwość społeczną, do przesłania Jezusowej Ewangelii, do świętych Teresy z Avila, Jana od Krzyża, Teresy z Lisieux, Franciszka z Asyżu i Katarzyny ze Sieny¹⁰. Trzeba sobie uświadomić, że w 1932 roku, w czasie recesji, Stany Zjednoczone liczyły dwanaście milionów bezrobotnych. Nie było odpowiednich ubezpieczeń i pomocy społecznej. Dorothy Day wspominała, jak weszła 8 grudnia, w święto Niepokalanego Poczęcia, do świątyni pod tym wezwaniem w Waszyngtonie i modliła się, by Bóg pozwolił jej użyć wszystkich posiadanych talentów do pomocy robotnikom i biednym. Gdy wróciła do Nowego Jorku spotkała Petera Maurina, który w decydujący sposób wpłynął na jej późniejsze życie¹¹. Wraz z nim założyła gazetę i ruch o nazwie „Katolicki Robotnik”. Gdy 1 maja 1933 roku w Nowym Jorku na Union Square tłum śpiewał komunistyczny hymn *Wyklęty powstań, ludu ziemi!*, Dorothy Day rozdawała pierwszy numer ośmiostronicowego pisma „Catholic Worker”. Pismo pokazywało, że Kościół katolicki ma własny program społeczny oraz że istnieją ludzie wiary, którzy dbają nie tylko o dobra duchowe ludzi ubogich, ale także o ich materialny dobrobyt¹². W połowie lat trzydziestych gazeta „Catholic Worker” i domy gościny dla potrzebujących (Houses of hospitality) rozwijały się dynamicznie. Nadszedł także czas na realizację pomysłu Petera Maurina, by tworzyć wspólnoty farmerów i uniwersytet agronomiczny¹³.

W działalności Dorothy Day często dostrzega się najpierw spektakularne protesty wobec niesprawiedliwości społecznych. Służebnica Boża wielokrotnie była aresztowana i karana więzieniem za udział w pikietach. Warto dodać, że swe katolickie powołanie społeczne odkryła właśnie podczas „Marszu Głodujących” w 1932 roku¹⁴. Dorothy Day przez

9 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, New York 1963, s. 8.

10 Por. R. Coles, *Dorothy Day. A Radical Devotion*, Reading 1987, s. 137.

11 Por. N. L. Roberts, *Dorothy Day and the Catholic Worker*, New York 1984, s. 27.

12 Por. J. Forest, *Love is the Measure*, New York 1986, s. 2n.

13 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, New York 1963, s. 42.

14 Por. J. Forest, *Love is the Measure*, s. 72–75.

całe swe życie była pacyfistką i powtarzała, że naśladowanie Chrystusa oznacza odrzucenie nienawiści. Była też w gronie założycieli Komitetu Katolików Walczących z Antysemityzmem, który wydawał pismo „The Voice”¹⁵. Z powodzeniem organizowała od 1955 roku bojkot obowiązkowych ćwiczeń obrony cywilnej w Nowym Jorku. Również od tego roku prowadziła energiczną kampanię na rzecz zakończenia segregacji rasowej. Ważnym momentem w jej zaangażowanym życiu były modlitwy i post kobiet w intencji Soboru Watykańskiego II w 1965 roku. Day z radością przyjęła słowa Konstytucji apostolskiej *Gaudium et spes*, sprzeciwiające się wojnie. W tym samym roku służebnica Boża występowała przeciwko bombardowaniu Wietnamu, tworząc Katolicką Wspólnotę na rzecz Pokoju i publikując pisma popierające odmowę udziału w wojnie z powodów sumienia (*Conscientious Objection*). W ostatnim dziesięcioleciu swego życia Dorothy Day, znana i popularna w Kościele i na świecie, wiele podróżowała, spotykając się między innymi z Matką Teresą w Kalkucie w 1970 roku. Warto wspomnieć, że w kolejnym roku odwiedziła kraje Europy Wschodniej, w tym, obok Związku Radzieckiego, także Polskę. W następnych latach pogarszający się stan zdrowia sprawił, że intensywniej zaczęła przygotowywać się do śmierci. Również to przygotowanie miało aspekt karmelitański. Pod wpływem wiadomości od bratowej, że cierpi na raka napisała: „Przez dwie godziny byłam śmiertelnie przerażona. A później naszła mnie pewna myśl. Nie jakieś doświadczenie, lecz myśl pochodząca z pism św. Teresy o jej podróżach drogami Hiszpanii. «Muły są spakowane, kopyta kopytami, podczas podróży będzie kołysało, lecz nasz cel jest pewny». Święta Teresa zachęca, byśmy poznali Boga”. Dorothy Day czuła, że jej muły też są już spakowane¹⁶. Mogła z wdzięcznością patrzeć na swe dzieła, gdyż nie było różnicy między tym, w co wierzyła i co pisała, a tym, w jaki sposób żyła¹⁷. Jej życie płynęło z głębokiej duchowości, która łączyła w sobie wymiar inkarnacyjny i eschatologiczny.

15 Por. J. Forest, *Love is the Measure*, s. 97–104, 134–143, 154–164, 173–177.

16 J. Forest, *Będziemy sądzeni z miłości*. Biografia Dorothy Day, przekł. D. Waszkiewicz, Kraków 2010, s. 201.

17 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 23.

2. Duchowość inkarnacyjna i eschatologiczna

Duchowość Dorothy Day stanowi piękny przykład duchowości inkarnacyjnej, dla której prawda o doproci stworzenia i o znaczeniu Wcielenia Boga stanowi fundament. Wciąż podkreślała prawdę o tym, że Bóg stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się Bogiem. To stanowiło źródło jej miłości do stworzonego świata, do pracy i do bliźnich, zwłaszcza ubogich¹⁸. Zapewne na tę duchowość naprowadził służebnicę Bożą Peter Maurin, który w jej opinii był apostołem świata doczesnego, kochał ludzi i widział w nich to, co Bóg w nich zamierzył. Peter widział i kochał świat taki, jaki był w planach Boga¹⁹. Później tę miłość do stworzenia i przekonanie o wadze najdrobniejszych spraw, które przemienione miłością stają się wielkie, Dorothy dostrzegła w przesłaniu „małej drogi” świętej Teresy od Dzieciątka Jezus, której poświęciła jedną z książek²⁰.

Jedną z konsekwencji rozwijania duchowości inkarnacyjnej było docenienie znaczenia miłości małżeńskiej i rodzinnej. W życiu Dorothy Day następowało to w procesie dojrzewania, nie bez wewnętrznych napięć i niepowodzeń. W młodości mocno odczuwała wewnętrzny konflikt ciała i ducha²¹. Zachwyt nad byciem matką doprowadził Day do Boga i do Kościoła katolickiego²². Nawet po rozstaniu się z ojcem córki czuła się osobą żyjącą w rodzinie i cieszyła się z dużej liczby wnuków²³. Na długo przed Soborem Watykańskim II pisała w 1952 roku o rodzinie jako małym Kościele (*little church*) i o kapłaństwie ludzi świeckich (*priesthood of the laity*)²⁴. Ten aspekt duchowości stał się też jednym z przewodnich motywów badania i opisywania życia rodzinnego św. Teresy z Lisieux. Pisząc o pierwotnej myśli rodziców Teresy, by poświęcić się Bogu w zakonie, analizowała ich dziesięciomiesięczny brak współżycia i interwencję spowiednika, dzięki której zrozumieli, że akt małżeński jest nie tylko dla własnej przyjemności i prokreacji, ale także dla wzajemnego uświęcenia męża i żony, jako fizyczny wyraz miłości małżeńskiej, wiel-

18 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 200n.

19 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 269.

20 Por. D. Day, *Therese*, Illinois 1985, s. 59.

21 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 32n.

22 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 8.

23 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 231, 238.

24 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 213.

kie misterium pokazujące miłość Boga do człowieka²⁵. Również sama Teresa według zeznań jej siostry Pauliny, potrafiła widzieć w akcie prokreacji wyraz miłości Boga, a nawiązując do sceny zwiastowania i pytania Maryi, jak się to stanie, skoro nie zna męża, wyciągała wnioszek o pełnej wiedzy Matki Bożej na temat poczynania dzieci. Jej zdaniem, to nie znajomość spraw jest zła, ale grzech²⁶. Dorothy Day wyraziła przekonanie, że rodzice Teresy po ślubie byli szczęśliwi w powołaniu małżeńskim i zdecydowanie nie odczuwali, jakoby mieli wybrać drugą najlepszą (the second best) opcję. Ich życie wyrażało miłość do dzieci, odczucie bycia współ-stwórcami (co-creators) wraz z Bogiem, poczucie spełnienia i włączenia się w wielbienie Boga w świecie²⁷.

Drugim istotnym elementem duchowości inkarnacyjnej Dorothy Day było zainteresowanie sprawami społecznymi i duchowością pracy. Konwertytka czytała nawet rozprawy na temat teologii pracy ręcznej (O. Rembert Sorg *Towards a Theology of Manual Labor*)²⁸. Również na tym polu była pod wpływem Petera Maurina i jego chrześcijańskiej filozofii pracy. Można ją streścić w prostych tezach: Bóg jest Stwórcą ludzi na Jego obraz i podobieństwo i przez to powołanych do bycia „stwórcami”. Powierzył ludziom ogród do uprawy i oni stają się współ-stwórcami przed odpowiedzialne czyny, rodzenie dzieci i pracę. Winna ich cechować radość tworzenia, choć grzech pierworodny przyniósł trud pracy. Trzeba walczyć o odzyskanie radości tworzenia²⁹. Warto dodać, że podobną miłość do pracy ręcznej i pragnienie wykonywania jej, by utrzymać rodzinę i pomagać ubogim Dorothy Day dostrzegła w życiu rodziców świętej Teresy od Dzieciątka Jezus³⁰.

Właśnie troska o ubogich należy do najbardziej znanych cech służebnicy Bożej. Ze względu na utożsamienie się Chrystusa z każdym, zwłaszcza z najmniejszym, pomoc bliźniemu, jak to ukazuje ewangeliczna scena Sądu Ostatecznego (por. Mt 25, 31–46), ostatecznie okazuje się wyrazem miłości Boga. Dewizą duchowości Dorothy Day, która po-

25 Por. D. Day, *Therese*, s. 15–17.

26 Por. D. Day, *Therese*, s. 17n.

27 Por. D. Day, *Therese*, s. 104.

28 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 198.

29 Por. D. Day, *Therese*, s. 222.

30 Por. D. Day, *Therese*, s. 32, 116.

łączyła jej wysiłki z wizjami Petera Maurina, było pragnienie odnalezienia Chrystusa w każdym człowieku³¹. Stąd wypływała cała walka o sprawiedliwość społeczną, o godziwe warunki życia dla robotników. Jej wzorem była postawa Jezusa, który wyrzucał pieniądze bankierów ze świątyni. Na niepowodzenia na tym polu patrzyła Day przez pryzmat krzyża i ziarna, które musi obumrzeć, by przynieść plon. W perspektywie historycznej dostrzegała poprawę warunków życia i pracy szerokich mas³². Również w tym aspekcie duchowości autorka książki o świętej Teresce dostrzegała w postawie rodziców świętej świadomość narastających problemów społecznych, prawdziwą i czynną miłość ubogich, a także chęć pracowitego, pozbawionego luksusu, ale godnego życia³³.

Oczywiście w prawdziwej duchowości chrześcijańskiej nie może zabraknąć źródeł Bożej łaski w postaci sakramentów i modlitwy. Dla Dorothy jako katoliczki sakramenty były nieodzowne w przeżywaniu wiary również dlatego, że jej zdaniem miłość winna być wcielona, inkarnacyjna. Ten sakramentalny aspekt wiary Kościoła, który uznawał potrzebę wszystkich zmysłów prowadzących do Boga, był dla służebnicy Bożej niezwykle ważny³⁴. Na tym miejscu możemy jedynie pobieżnie pokazać, jak bardzo Day rozwijała swoją pobożność. Od 1930 roku, za radą stałego spowiednika, u którego spowiadała się każdego miesiąca, zaczęła codziennie chodzić na poranną Mszę Świętą i przyjmować Komunię. Często brała udział w adoracji Najświętszego Sakramentu. W tym kontekście Dorothy Day wspominała także intensywne czytanie dzieł świętej Teresy od Jezusa³⁵. Należy dodać do tego regularne rekolekcje, które były dla niej stałą okazją do refleksji na temat relacji natury i łaski oraz prawdziwego znaczenia ascezy³⁶. Ponieważ Dorothy wierzyła, że nie można miłować Boga, nie miłując bliźniego, szczególnie ważnym elementem jej doświadczenia duchowego była wspólnota. Stanowiła ona społeczną odpowiedź na „długą samotność”, której do-

31 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 68, 166n.

32 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 212, 160–162.

33 Por. D. Day, *There*, s. 23–31.

34 Por. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 47–52.

35 Por. J. Forest, *Love is the Measure*, s. 72; por. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 23; por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 156n.

36 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 248, 251–253.

świadczyła i jedną z atrakcji życia zakonnego³⁷. Również w tym wypadku istotne formy duchowości eschatologicznej w postaci wyrzeczenia, ascezy i odejścia od świata na modlitwę spletały się w jedno z wcześniej opisanymi przejawami duchowości inkarnacyjnej. Oba uzupełniające się nurty dostrzegała słuźebnica Boża również w życiu rodziców świętej Teresy od Dzieciątka Jezus³⁸.

3. Wpływ monastycyzmu karmelińskiego

Jak pokazał to wyraźnie poprzedni punkt, duchowość Dorothy Day była inkarnacyjna, choć posiadała również wymiar eschatologiczny, który najbardziej uwiadaczniał się w jej zainteresowaniach monastycyzmem. Oprócz Biblii słuźebnica Boża naczęściej cytowała w swych pismach święte osoby konsekrowane: Benedykta, Franciszka, Katarzynę ze Sieny, Julianę z Norwich, Jana od Krzyża, Teresę Wielką i Teresę z Lisieux. Zapewne przeczytanie w 1924 roku powieści *The Oblate* (Oblat) francuskiego pisarza Jorisa Huysmansa wzmogło jej zainteresowanie monastycyzmem³⁹. Ważny wpływ na życie duchowe Dorothy Day miała tradycja benedyktyńska. Ceniła gościnnosć benedyktyńską, piękną liturgię oraz harmonię modlitwy i pracy. Była świecką oblatką benedyktyńską⁴⁰. Rozwinęła też głębką więź duchową z podobnie kochającym Kościół konwertytą Thomasem Mertonem, a także trapistami z Gethsemani w Knemtucky⁴¹. Trudno też nie wspomnieć wpisanej w tradycję benedyktyńską duchowości Karola de Foucauld oraz wspólnot, które wyrosły z jego charyzmatu. Słuźebnica Boża uczestniczyła nawet w 1959 roku w Montrealu w rekolekcjach organizowanych przez te wspólnoty⁴². Umilowanie dobrowolnego ubóstwa i kwestia reform społecznych zbli-

37 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 276n. 220; por. D. Day, *Loaves and Fishes*, New York 1963, s. 58.

38 Por. D. Day, *Therese*, s. 33n.

39 Por. J. Forest, *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986, s. 206n; por. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 73n. 179–183; por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 240–242.

40 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, New York 1963, s. 55; por. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 75–81. 100–107.

41 Por. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 107–124.

42 Por. tamże, s. 124–129. 158–163.

żały Dorothy Day do duchowości franciszkańskiej. W 1928 roku konwertka przeczytała i pokochała Kwiatki Świętego Franciszka. Podziwiała wkład Franciszka i jego rodziny duchowej w wysiłki na rzecz pokoju⁴³. Zanim przejdziemy do omawiania głównego tematu naszych rozważań, czyli wpływu duchowości karmelitańskiej, trzeba jeszcze wspomnieć o zainteresowaniach Dorothy Day duchowością ignacjańską, głównie popularyzowaną w rekolekcjach głoszonych przez ojca Onezyna Lacounture SJ, a następnie także przez ojców Pacyfika Roya i Jana Hugo⁴⁴.

Omawiając wpływ świętych karmelitańskich na duchowe życie służebnicy Bożej, należy najpierw przytoczyć to, co autorka pisała w swej książce *The Long Loneliness*. Zarówno Teresa od Jezusa, jak i Teresa od Dzieciątka Jezus wpłynęły na decyzję Dorothy o wstąpieniu do Kościoła Katolickiego. Day przeczytała *Księgę życia i pokochała Teresę Wielką*. Ceniła w niej połączenie bycia mistyczką i praktyczną kobietą, rekluzą i podróżniczką, zakonnicą klauzurową i osobą niezwykle aktywną. Służebnicy Bożej podobało się, że Teresa jako młoda dziewczyna lubiła czytać powieści, a wstępując do klasztoru miała na sobie jasną, czerwona suknię. Day z lubością powtarzała, że kiedyś przejeżdżając przez strumień wody Teresa została zrzucona z osła. Pan miał jej powiedzieć: „Tak traktuję przyjaciół”. Miała Mu odpowiedzieć: „To dlatego masz ich tak mało”. Dorothy powtarzała też często słowa reformatorki Karmelu, która nazywała życie nocą spędzoną w niewygodnej gospodzie. Podobno w czasie rekreacji potrafiła tańczyć i grać na kastanietach. Gdy starsze zakonnice były zgorznione odpowiadała, że trzeba czasami robić takie rzeczy, by życie było bardziej znośne. Jako przełożona nakazywała też, by melancholijnym zakonnicom dawać steki do jedzenia. Takie historie niezwykle zbliżały służebnię Bożą do postaci świętej Teresy⁴⁵. Dorothy Day korzystała także z mądrości świętego Jana od Krzyża. Często cytowała jego słowa: „Gdzie nie ma miłości, tam połów miłość, a znajdziesz miłość”⁴⁶. W oparciu o nauczanie świętych reformatorów karmelitańskich służebnica Boża próbowała odpowiadać na krytykę katolicyzmu

43 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, New York 1963, s. 78n. 204; por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 175–179.

44 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 131–158.

45 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 134–137.

46 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, s. 221.

ze strony jej brata. Chodziło mu głównie o zarzut niezdrowej religijności, wiarę w obecność Chrystusa w Eucharystii i o problem istnienia zła, zwłaszcza cierpienia⁴⁷.

Zdecydowanie najwięcej miejsce w swej twórczości poświęciła Dorothy Day postaci świętej Teresy od Dzieciątka Jezus, skoro napisała o niej książkę pod tytułem *Therese*. Jak już wspomniano zapoznała się z postacią francuskiej karmelitanki, gdy leżała na porodówce i przeżywała nawyższe uniesienie twórcze, trzymając w ramionach nowonarodzoną córkę. Szczególnym znakiem dla niej był fakt, że „Mały Kwiatek” rodził się dla nieba w tym samym roku, w którym Dorothy rodziła się dla ziemi⁴⁸. Ojciec Zachary, jej spowiednik, przygotowując ją do sakramentu bierzmowania, polecił jej czytać *Dzieje duszy*. Przy pierwszym czytaniu książka jej nie zachwycała, gdyż wydała się jej monotonna i bezbarwna. Dopiero później odkryła jej głębię⁴⁹. Zwłaszcza doświadczenie więzienia i ludzkiego zła sprawiało, że Dorothy Day z mijającymi latami coraz bardziej fascynowała się „małą drogą” świętej Teresy. Dzięki „Małemu Kwiatkowi” jej życiową dewizą było robić co w jej mocy i modlić się o wzrost wiary w przekonaniu, że Bóg uczyni całą resztę⁵⁰. Jak bardzo idea dziecięctwa duchowego zachwycała służebnicę Bożą, pokazuje fakt, że planowała ona książkę o doświadczeniach rekolekcyjnych, której chciała nadać tytuł *Wszystko jest łaską* (*All Is Grace*). Słowa te pochodzą od Teresy z Lisieux, która wykrzyczała je w swej ostatniej agonii⁵¹.

Trudno w kilku słowach streścić całą głębię myśli Dorothy Day na temat Teresy z Lisieux. Wydaje się, że najważniejsza była dla niej miłość, której zaznała w rodzinie. Miłość do ziemskiego ojca pozwoliła jej wzrastać w miłości do Boga Ojca. Teresa tak bardzo ufała łasce Bożej, że choć znała ludzką grzeszność, patrzyła na ludzi jak na zbawionych, nawracających się do Boga. Miłość była miarą, którą chciała być sądzona i dlatego śpiewała o miłosiernym Ojcu, który do szaleństwa kocha swoje dzieci⁵². Zdaniem Dorothy Day najpierw sławę Teresy od Dzieciątka

47 Por. D. Day, *From Union Square to Rome*, Maryland 2006, rozdział 13, s. 169–187.

48 Por. D. Day, *Therese*, s. V–VII.

49 Por. D. Day, *Therese*, s. VIIIn; por. D. Day, *Loaves and Fishes*, New York 1963, s. 120–130.

50 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 168n.

51 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 163n.

52 Por. D. Day, *Therese*, s. 134n.

Jezus przekazywali sobie robotnicy, zwykli ludzie, często biedni. Dlatego stała się taka popularna, że w swej zwyczajności była tak bardzo podobna do reszty ludzi. Za jej życia nie było cudów. Teresa była dobra jak chleb. Najpierw niejako sam świat ją kanonizował i prosił ludzie wzięli ją sobie do serca. Praktykowała świadomość obecności Boga i spełniała codzienne małe sprawy dla Jego chwały. Wiedziała, że jej „mała droga” jest dla wszystkich. Zdaniem Day jej konsekwentne wprowadzenie mogłoby dokonać przemianę społeczeństwa. Pragnienie Teresy, by Miłość była kochana i jej modlitewne wstawiennictwo napełniało serce Dorothy Day nadzieją, że Bóg ocali świat⁵³.

4. Priorytetowe znaczenie modlitwy

Dorothy Day dzięki swej duchowości, łączącej, na wzór Teresy Wielkiej, aktywny wymiar działania z kontemplacją, pracowała i modliła się według zasady: „módl się, jakby wszystko zależało od Boga i działaj, jakby wszystko zależało od ciebie”⁵⁴. Pomoc bliźnim połączona z żarliwą modlitwą pozwalała jej zdać się na Bożą Opatrzność⁵⁵. Działanie związane z frustracją i niepowodzeniem mogło być kontynuowane dzięki sile płynącej z modlitwy, co służebnica Boża uważała za wypełnienie przykazania miłości Boga i bliźniego⁵⁶. W trudnościach miała zwyczaj chodzenia do kaplicy, by modlić się o cierpliwość i odnowienie wewnętrznego pokoju⁵⁷. Można powiedzieć, że Dorothy Day była człowiekiem modlitwy. Spędzała w kaplicy dużo czasu, a na stronach jej modlitewnika były imiona i nazwiska ludzi, żyjących i zmarłych, za których się modliła⁵⁸.

Do takiego poziomu życia modlitewnego służebnica Boża dorastała stopniowo. Z jej wspomnień z okresu młodości wiemy, że jako dziecko odmawiała wieczorne modlitwy i modliła się w sytuacjach napełniających ją lękiem. Świadek modlitwy gorliwych katolików prowadził ją ku Kościołowi. Zanim do niego wstąpiła, często modliła się psalmami

53 Por. D. Day, *Therese*, s. 173–176.

54 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 32.

55 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 208.

56 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 200.

57 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 203.

58 Por. J. Forest, *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986, s. 210.

i hymnami liturgicznymi oraz odczuwała potrzebę adoracji Boga, także na łonie natury, choć już wtedy jakaś wewnętrzna siła ciągnęła ją do kościoła na Mszę Świętą. Miała też zwyczaj modlenia się, gdy słyszała dzwony na Anioł Pański, a także odmawiania *Te Deum*, a nawet różańca⁵⁹.

W późniejszym okresie, już jako gorliwa katoliczka, słyszała z głębokiego życia modlitewnego. Świadek jej działalności i autor przetłumaczonej na język polski biografii Jim Forest tak pisał o ostatniej dekadzie jej życia:

Jej głównym zmartwieniem w latach siedemdziesiątych było coś, co uważała za erozję życia duchowego jej współwyznawców, katolików, w tym także tych należących do ruchu Katolicki Robotnik. Katolicy zwracali baczniejszą uwagę niż kiedykolwiek wcześniej na problemy społeczne, o jakich mówiła od lat, lecz wykazywali przy tym coraz mniejsze posłuszeństwo zasadom życia Kościoła, które dla niej samej stanowiły fundament. „Odnoszę wrażenie, że dzisiejszy świat całkowicie wyparł pojęcie pokuty”, zauważała raz po raz. Bolało ją to, że współpracownicy opuszczali mszę świętą i nie modlili się: „Przy modlitwie droga mija radośnie, a nawet szczęśliwie, natomiast jakże smutna jest podróż bez modlitwy”. „Modlitwa jest tak potrzebna w życiu, jak oddech. Jest napojem i pokarmem”. Smuciło ją to, że wiele osób przestało odmawiać różaniec, który służy zarówno do modlitwy, jak i medytacji⁶⁰.

Znamienne jest, że w 1977 roku Day pisała stosunkowo dużo o modlitwie i życiu duchowym, również w kontekście śmierci przywoływanej w *Zdrowaś Maryjo*⁶¹. Przygotowywała się do śmierci czyniąc ze swego życia klasztorną samotnię. W ostatnim roku życia spędzała pół godziny na przygotowaniu do przyjęcia Komunii i następne pół godziny na dziękczynieniu. Później czytała psalmy i inne części oficjum, a także prywatną lekturę duchową⁶².

Analizując poglądy Dorothy Day na modlitwę można zauważyć, że akceptowała znaczenie modlitwy wspólnotowej, podkreślanej przez

59 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 15, 22n, 26n, 78, 90, 104n, 113, 128n.

60 J. Forest, *Będziemy są dzeni z miłości. Biografia Dorothy Day*, przekł. D. Waszkiewicz, Kraków 2010, s. 186n.

61 Por. J. Forest, *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986, s. 188–193.

62 Por. J. Forest, *Love is the Measure*, s. 194.

ruch liturgiczny, nie lekceważąc jednak modlitwy indywidualnej. Jej zdaniem, jedna prowadzi do drugiej i obie nawzajem się aktywizują⁶³. Od Petera Maurina przejęła znaczenie „potrójnego c”, czyli „cult, culture and cultivation” (kultu, kultury i kultywacji ziemi)⁶⁴. Szczytem chrześcijańskiego kultu jest liturgia eucharystyczna. Wiele świadectw potwierdza głęboką wiarę Dorothy Day w moc Najświętszego Sakramentu i modlitwy kapłana⁶⁵. Charakterystyczne jest też, że w więzieniu, gdy nie mogła uczystniczyć we Mszy Świętej, najchętniej modliła się tekstami z mszalika i brewiarza⁶⁶.

Wielkie znaczenie miała również w jej życiu duchowym modlitwa indywidualna. Służebnica Boża często nawiązywała do Modlitwy Jezusowej, podczas której, zwłaszcza w duchowości prawosławnej, powtarzano wielokrotnie: „Panie Jezu Chryste, Synu Boga żywego, zmiłuj się nade mną grzesznikiem”⁶⁷. Dla Day cześć Serca Jezusowego była jednym z najważniejszych katolickich nabożeństw z racji podkreślania człowieczeństwa Chrystusa i miłości Jego ludzkiego i boskiego Serca do wszystkich ludzi⁶⁸. Dorothy była też wierna pobożności Maryjnej, zwłaszcza różańcowi. Odmawiała także Godzinki ku czci Matki Bożej i modlitwy Maryjne z tradycji prawosławnej⁶⁹. Modliła się przez wstawiennictwo wielu bliskich jej świętych, szczególnie świętego Józefa⁷⁰.

Oprócz modlitwy ustnej, wielki wpływ na jej życie miała medytacja, która stanowiła nieodzowną część przeżywanych przez służebnicę Bożą dni skupienia i rekolekcji⁷¹. O znaczeniu tych ćwiczeń Dorothy Day pisała w następujących słowach:

63 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 81–100.

64 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 30.

65 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 152.

66 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 177n.

67 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 175n; por. J. Forest, *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986, s. 184–187.

68 Por. D. Day, *Therese*, Springfield, Illinois 1985, s. 52.

69 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 30, 37, 211; por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 151; por. J. Forest, *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986, s. 60–64.

70 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, s. 39, 183; por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 173n.

71 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 238, 254.

Nie tylko dla innych muszę mieć te rekolekcje. To dlatego, że także ja jestem głodna i spragniona chleba mocnych. Także ja muszę się karmić, by wykonywać dzieło, które podjęłam; także ja muszę pić z dobrych źródeł, by nie być pustą cysterną niezdolną pomagać innym⁷².

Jednym z najważniejszych ojców głoszących jej rekolekcje był francuskojęzyczny ksiądz z Kanady, Pacifique Roy, od którego przejęła powtarzanie słów św. Jana od Krzyża: „Miarą, wedle której będziemy sądzeni, jest miłość”. Zdanie to stało się dewizą Dorothy Day⁷³. Tłumaczy to szczególne znaczenie dla słuźebnicy Bożej nauczania świętych karmelitańskich, głównie na temat modlitwy.

5. Święci Karmelu nauczycielami modlitwy

Dorothy Day miała świadomość wyjątkowego znaczenia karmelitańskich doktorów Kościoła dla zrozumienia modlitwy chrześcijańskiej. Cytując Thomasa Sugrue pisała, że Jan od Krzyża i Teresa z Avila to serce katolicyzmu, jego mistyczny rdzeń⁷⁴. Często powtarzała krótkie sentencje z dzieł Jana od Krzyża, Teresy Wielkiej i Teresy z Lisieux⁷⁵. Miała też osobiste doświadczenia głębokiego ducha modlitwy w klasztorach karmelitańskich, głównie w Newport⁷⁶. W kontekście omawiania książki Brata Wawrzyńca od Zmartwychwstania, karmelity bosego, prostego kucharza, który napisał w XVII wieku *O praktykowaniu Bożej obecności*, Dorothy Day komentowała istotne elementy modlitwy klasyków karmelitańskich. Stawiając sobie pytanie o to, jak się modlić, Day przypominała, że Teresa Wielka i Jan od Krzyża napisali wiele książek na temat modlitwy. Tymczasem Jezus dał uczniom modlitwę „Ojcze nasz”. Dlatego dla słuźebnicy Bożej było jasne, że trzeba wchodzić w wiarę przez zmysły, od tego co naturalne do nadprzyrodzoności. Taka była jej droga do Boga i coraz bardziej doświadczała zasady, która była zgodna z tradycją karmelitańską, że trzeba zacząć od prostej uwagi skierowanej na

72 D. Day, *The Long Loneliness*, s. 258.

73 Por. J. Forest, *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986, s. 110–116.

74 Por. D. Day, *Untitled review*, „The Catholic Worker” 4 (1952), s. 4.

75 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 3 (1957), s. 3, 6.

76 Por. D. Day, *Therese*, s. 113.

obecność Boga w duszy i w świecie. Day dodawała do tego konieczność sięgania po Biblię. Tu wzorem była dla niej święta Teresa od Dzieciątka Jezus i jej zawarte w praktykowaniu „małej drogi” przekonanie o natchnieniach, którymi Bóg porusza serce podczas czytania słowa Bożego. Prostota, ufność, uwaga skierowana na Bożą obecność i poczucie własnej bezradności, wszystko to zdaniem służebnicy Bożej stanowi podstawę wzrostu w modlitwie. Dla Doroty Day ważne było pamiętanie, jak trudne życie mieli Teresa Wielka i Jan od Krzyża i jak bardzo „mała droga” Teresy z Lisieux czyni ludzkie ciężary lżejszymi⁷⁷.

Nauczanie Teresy Wielkiej na temat modlitwy pojawiło się w pismach Dorothy Day wielokrotnie w kontekście wspomnianych już wcześniej zarzutów stawianych katolicyzmowi. Pierwszy zarzut dotyczył przekonania, że katolicyzm jest „chorą religią”. Służebnica Boża odpierała go argumentem z doświadczenia reformatorki Karmelu. Otóż Teresa była żywą, radosną osobą. Pragnęła oddać całe życie Bogu, ale była pełna rozproszeń. Niechętnie szła do kaplicy. Chciała żyć, ale nie mogła i ten stan Dorothy nazwała pewną „chorobliwością”. Życie bez celu było dla niej cieniem śmierci. Day przypominała, że przyjaciel Teresy, św. Jan od Krzyża, opisywał pragnienie Boga i walkę z oschłościami drogi oczyszczenia. Teresa знаła takie wyczerpanie duszy. Najważniejsze było zawierzenie Bogu, ale też ćwiczenie duszy, głównie przez modlitwę, podobnie jak ćwiczy się ciało. Bez tego dusza nie będzie zdrowa, będzie w stanie chorobliwym. Drugi zarzut stawiany katolikom wynikał ze złego rozumienia spożywania Ciała i Krwi Pana. Także tu Day odwołała się do Teresy Wielkiej, która nauczała, że Pan kryje się pod osłoną chleba, byśmy nie obawiali się zbliżyć do Niego, ale szli ufnie, codziennie, potrzebując Go jak chleba powszedniego. Został w Sakramencie z miłości do nas, a Teresa mówiła, że winniśmy bardziej medytować miłość Boga do nas, niż naszą miłość do Niego. Podkreślała Jego miłość w świętym Człowieczeństwie i przypominała, że miarą miłości do Boga jest miłość do bliźniego. Ta miłość Boga jest widoczna w Sakramencie, który jest źródłem siły do miłowania Boga i bliźniego. Trzeci problem omawiany przez Dorothy Day dotyczył zła i cierpienia. Służebnica Boża tłumaczyła dylemat cierpienia nauczaniem Teresy na temat relacji miłości do Boga

77 Por. D. Day, *On Simple Prayer*, „The Catholic Worker” 3-4 (1976), s. 2, 4.

i bliźniego, przypominając, że miłość pragnie składać ofiarę miłowemu. Wielka miłość niesie ze sobą pragnienie cierpienia, chęć udziału w cierpieniu Chrystusa. Nawet wobec cierpienia dziecka, zdaniem Day, mimo łaz, zachowywałyby wiarę w Boga, bo inaczej wpadłaby w pustkę. Nikt inny nie mógłby jej pomóc znieść zło na tym świecie⁷⁸. Jak widać te trzy poważne zarzuty dotyczyły fundamentu modlitwy, pokornego ćwiczenia się w niej, pełnego wiary przyjmowania Jezusa w Eucharystii, by napełniać się miłością i jednoczyć z Bogiem, również w Jego cierpieniu.

W pismach Dorothy Day znajdujemy jeszcze wiele uwag Teresy Wielkiej na temat modlitwy, które warto przynajmniej wyliczyć. Jest to przekonanie, że trzeba prosić Boga o wielkie rzeczy; że we wszystkich czasach, które są jednakowo trudne, trzeba powierzać się Mu na modlitwie; że możliwe jest łączenie prawdziwej mistyki z działaniem, gdyż jest ona głębokim zanurzeniem w miłości Boga⁷⁹. W tym duchu Dorothy cytowała też Księżę fundacji Teresy: „postęp duszy nie na tym polega, aby dużo rozmyślała, tylko na tym, by dużo miłowała” (5, 2)⁸⁰. Kwestia miłości Boga na modlitwie była też główną okazją dla Dorothy Day do sięgania po nauczanie świętego Jana od Krzyża. Sprzeciwiała się redukowaniu jego doktryny do kwestii ogołocenia i pustki (nada) bez pamiętania, że był tak samo doktorem pełni (todo). Tam, gdzie wyrzeczenie zdawało się być wartością ze względu na samo wyrzeczenie, słuźebnica Boża przypominała, że celem oderwania i ascezy jest odejście od egoizmu ku miłości do Boga wyrażanej w symbolice nupcjalnej⁸¹.

Wreszcie nie można zapomnieć, że szczególną orędowniczką i wzorem modlitwy była dla Dorothy Day święta Teresa od Dzieciątka Jezus. Słuźebnica Boża napisała oryginalną biografię „Małego Kwiatka” z interesującego ją punktu widzenia kwestii społecznych. Mimo to w książce

78 Por. D. Day, *From Union Square to Rome*, Maryland 2006, s. 169–187; por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 189n; por. D. Day, *Letter to An Agnostic*, „America” 5 (1934), s. 390; por. D. Day, *Another Letter to An Agnostic*, „America” 5 (1934), s. 491.

79 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, 20.01.1948, Michigan 1999, s. 22, 47–51; por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 183n.

80 Por. D. Day, *House of Hospitality*, New York 2015, s. 77; por. Teresa od Jezusa, *Księga fundacji*, 5, 2n, Kraków 2014, s. 43n (Bibliotheca Carmelitana, 8).

81 Por. D. Day, *Mid-Summer Retreat At Maryfarm*, „The Catholic Worker” 7–8 (1954), s. 3, 6; por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 165–169; por. D. Day, *On Pilgrimage*, s. 61n.

znalazło się wiele uwag dotyczących modlitwy⁸². Day na wielu stronach książki opisywała pobożność całej rodziny Martin, zwłaszcza rodziców⁸³. Pragnęła jednak przede wszystkim ukazać „małą drogę” Teresy z Lisieux, drogę czynienia małych rzeczy z miłością i ku chwale Bożej, z zachowaniem świadomości Bożej obecności i tego, że wszystko jest łaską⁸⁴. W Karmelu Teresa codziennie spędzała około siedmiu godzin na modlitwie, na Mszy, brewiarzu i medytacji⁸⁵. W jej doświadczeniu duchowym Dorothy Day widziała ukazanie Boga jako najbardziej miłującego Ojca, a jednocześnie nieskończonej transcendencji. Teresa we wszystkim szukała i doświadczała Boga. W ciągłej karmelitańskiej modlitwie starał się jak najbardziej podobać Oblubieńcowi, przeżywając wszystkie nupcjalne aspekty swej duchowości. Cierpliwie znosiła niedogodności, zwłaszcza cierpienie z powodu zimna w klasztorze. Umierała w miłości, wiedząc, że tylko miłość się liczy. Najważniejsze dla Dorothy Day było to, że Teresa uczyła małej drogi dziecięctwa duchowego jako postawy zdania się na Boga⁸⁶.

Zakończenie

Dorothy Day była fascynującą postacią minionego wieku. Stanowiła niezwykle przykład głębokiej duchowości laikatu, zaangażowanej w sprawy społeczne i jednocześnie pijącej z najlepszych źródeł łaski. Jak pokazały powyższe analizy jej pism, służebnica Boża karmiła się duchowością monastyczną i zwłaszcza na modlitwie wiele czerpała z tradycji karmelitańskiej. Święta Teresa od Jezusa, święty Jan od Krzyża i święta Teresa od Dzieciątka Jezus to ulubieni przewodnicy Dorothy Day po drogach modlitwy. Głębokie życie zjednoczenia z Chrystusem znalazło wyraz w prawdziwie prorockiej postawie konwertytki. Jak stwierdził jej biograf:

82 Por. D. Day, *Therese*, s. X.

83 Por. D. Day, *Therese*, s. 3–8. 9–14. 35–44. 55n.

84 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 196n; por. D. Day, *Novena*, „Brooklyn Tablet”, May 13, 1933, s. 7; por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 7–8 (1952), s. 2, 7.

85 Por. D. Day, *Therese*, s. 144n.

86 Por. D. Day, *Therese*, s. 147–157.

Robiła na swoich słuchaczach wielkie wrażenie: mówiła od siebie, zawsze bez notatek, z papierosem w dłoni, przekonywała, że świat byłby znacznie lepszy, gdyby chrześcijanie chcieli zobaczyć Chrystusa w innych, szczególnie w ubogich i odtrąconych. „Ci, którzy nie widzą Chrystusa w ubogich”, mawiała często, „są w rzeczywistości ateistami”. Była misjonarką chrześcijańską – nie dla pogan, lecz raczej dla chrześcijan, i żywiła nadzieję, że uda jej się nawrócić ich na wiarę, którą, jak sądzili, już wyznawali⁸⁷.

Bibliografia

- Coles R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, Reading 1987.
- Day D., *Papers publications by Dorothy Day (excluding books), 1910–1976*, Wybrane teksty z czasopism: „America”, „Brooklyn Tablet”, „The Catholic Worker”, <https://www.marquette.edu/library/archives/Mss/DDCW/DDCW-seriesD7.php>.
- Day D., *From Union Square to Rome*, Maryland 2006.
- Day D., *House of Hospitality*, New York 2015.
- Day D., *Loaves and Fishes*, New York 1963.
- Day D., *On Pilgrimage*, Michigan 1999.
- Day D., *The Long Loneliness: The Autobiography of the Legendary Catholic Social Activist*, New York 1961.
- Day D., *Therese*, Springfield, Illinois 1985.
- Forest J., *Będziemy sądzeni z miłości. Biografia Dorothy Day*, przekł. D. Waszkiewicz, Kraków 2010.
- Forest J., *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986.
- O’Shea Merriman B., *Searching for Christ. The Spirituality of Dorothy Day*, Notre Dame 1994.
- Roberts N. L., *Dorothy Day and the Catholic Worker*, New York 1984.
- Teresa od Jezusa, *Księga fundacji*, Kraków 2014 (Bibliotheca Carmelitana, 8).

87 J. Forest, *Będziemy sądzeni z miłości. Biografia Dorothy Day*, przekł. D. Waszkiewicz, Kraków 2010, s. 111.


ks. Daniel Brzeziński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

danbr@op.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4680-3055>

Rok liturgiczny w nauczaniu papieża Piusa XII. W 75. rocznicę ogłoszenia encykliki o liturgii „Mediator Dei”

 <https://doi.org/10.15633/ps.27108>

Ks. Daniel Brzeziński – prezbiter diecezji płockiej, profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik Katedry Teologii Praktycznej UMK, redaktor naczelny czasopism „Teologia i Człowiek”, professore invitato w Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie (2015–2018), członek Zespołu w Polsce ds. AVEPRO (Agenzia della Santa Sede per la Valutazione e la Promozione della Qualità delle Università e Facoltà Ecclesiastiche), członek rad naukowych międzynarodowych serii wydawniczych „Veritatem Inquirere” oraz „Fontes Scrutari”; wiceprezes Towarzystwa Naukowego Płockiego, przewodniczący Stowarzyszenia Liturgistów Polskich, autor ponad 250 publikacji naukowych i popularnonaukowych, głównie z zakresu historii i teologii liturgii.

Article history • Received: 24 Nov 2022 • Accepted: 22 Dec 2022 • Published: 30 Mar 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Liturgical Year in the Teaching of Pope Pius XII: The 75th Anniversary of the Publication of the Encyclical on the Sacred Liturgy „Mediator Dei”

November 20, 2022 was the seventy-fifth anniversary of the publication of the Encyclical on the Sacred Liturgy *Mediator Dei* written by Pope Pius XII (†1958). The encyclical was the first document of the Church at this level devoted in its entirety to matters of the sacred liturgy and the liturgical movement. In fact, in recognition of its significance, it has often been referred to as the “Magna Charta liturgistorum”: the “Great Charter of liturgists.” On account of this anniversary, the article revisits the teaching contained in the document and underlines the continued relevance of the theology of the liturgical year. Charting the course of the modern-day liturgical renewal, Pius XII used his authority to pave the way for the sacramental vision of the year of salvation—renewed after many centuries—upon which the early Church had built its annual cycle of liturgical celebrations. Undoubtedly, today’s heortology is a continuation and a theological development and refinement of the concept of the church year presented in the Encyclical on the Sacred Liturgy *Mediator Dei*. This view is supported by official documents of the Magisterium of the Church as well as by major publications on the theology of the liturgical year published in Europe, across the world and in Poland.

Keywords: encyclical *Mediator Dei*, liturgical year, theology of the liturgical year, heortology, Pius XII

Abstrakt

Rok liturgiczny w nauczaniu papieża Piusa XII. W 75. rocznicę ogłoszenia encykliki o liturgii „Mediator Dei”

20 listopada 2022 roku minęło 75 lat od ukazania się encykliki o liturgii *Mediator Dei* Piusa XII (†1958). Jest ona pierwszym tej rangi dokumentem Kościoła w całości poświęconym zagadnieniom dotyczącym świętej liturgii i ruchu liturgicznego. Ze względu na doniosłą treść otrzymała miano „Magna Charta liturgistorum” (Wielkiej Karty liturgistów). W związku z jubileuszem, w artykule przypomniano zawarte w dokumencie nauczanie, zwracając uwagę na aktualność teologii roku liturgicznego. Pius XII, wytyczając kierunek współczesnej odnowy liturgicznej, swym autorytetem utworzył drogę odnowionej po wiekach sakramentalnej wizji roku zbawienia, zgodnie z którą Kościół starożytny budował roczny krąg obchodów liturgicznych. Nie ma wątpliwości, że współczesna heortologia stanowi kontynuację i teologiczne rozwinięcie oraz pogłębienie koncepcji roku kościelnego przedstawionej w encyklice o liturgii *Mediator Dei*. Świadczą o tym oficjalne dokumenty Magisterium Kościoła, jak również

najważniejsze publikacje z teologii roku liturgicznego, zarówno ukazujące się w Europie i w świecie, jak i w Polsce.

Słowa kluczowe: encyklika *Mediator Dei*, rok liturgiczny, teologia roku liturgicznego, heortologia, Pius XII

20 listopada 2022 roku minęło 75 lat od podpisania przez Piusa XII (†1958) encykliki o liturgii *Mediator Dei*¹. Jest ona pierwszym tej rangi dokumentem Kościoła w całości poświęconym zagadnieniom dotyczącym świętej liturgii i ruchu liturgicznego². Ze względu na doniosłą treść otrzymała miano „Magna Charta liturgistorum” (Wielkiej Karty liturgistów).

Jubileusz ogłoszenia encykliki skłania nie tylko do przypomnienia zawartego w niej nauczania, ale nade wszystko do refleksji nad jej aktualnością. W naszym opracowaniu uczynimy to na przykładzie heortologii Piusa XII, a przede wszystkim teologicznej koncepcji roku liturgicznego przedstawionej w tym jakże ważnym dokumencie³. Niewiele bowiem oficjalnych wypowiedzi Kościoła poświęcono integralnej wizji roku liturgicznego. Najczęściej dotyczą one sfery rubrycystyczno-prawnej obchodów w rocznym cyklu liturgicznym⁴. Jeśli zaś koncentrują się wokół zagadnień teologicznych, z reguły skupiają się na jednym obchodzie, czego przykładem jest chociażby list apostolski o świętowaniu niedzieli *Dies Domini* św. Jana Pawła II (†2005) z roku 1998⁵.

Encyklika *Mediator Dei*, wieńcząc pewien okres w rozwoju ruchu liturgicznego i w kształtowaniu się współczesnej koncepcji teologii liturgii, szuka „złotego środka”, oscylując pomiędzy tendencjami postrzeganymi przez Piusa XII jako zbyt reformistyczne a tendencjami uważa-

1 Oficjalny tekst łaciński w: „*Acta Apostolicae Sedis*” 39 (1947), s. 521–600; wyd. pol.: Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, tłum. i oprac. J. Wierusz-Kowalski, Kielce 1948.

2 Por. J. Wierusz-Kowalski, Wstęp, w: Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, s. 5.

3 Por. D. Brzeziński, „Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki”. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego, Toruń 2015, s. 374–380.

4 Zob. np. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt paschalnych *Paschalis sollemnitatis*, tłum. S. Czerwik, „*Anamnesis*” 26 (2001) nr 3, s. 9–27.

5 Zob. Jan Paweł II, List apostolski o świętowaniu niedzieli *Dies Domini*, Poznań 1998.

nymi przez niego za konserwatywne⁶. Widać to między innymi w części dotyczącej roku liturgicznego.

1. Teologiczny sens roku liturgicznego w encyklice „Mediator Dei”

Przedstawiając istotę roku kościelnego, Pius XII akcentuje najpierw chrystocentryzm samej liturgii⁷. Jak czytamy w encyklice:

Przez cały ciąg roku zarówno sprawowanie Ofiary Eucharystycznej, jak i godziny kanoniczne obracają się przede wszystkim dookoła osoby Jezusa Chrystusa i całość jest tak harmonijnie i trafnie ułożona, że we wszystkich panuje Zbawiciel nasz, w tajemnicach swego poniżenia, odkupienia i triumfu. Liturgia święta, przywołując na pamięć owe tajemnice Jezusa Chrystusa, do tego zmierza, aby wszyscy wierni tak w nich uczestniczyli, iżby Boska Głowa Ciała Mistycznego swą najdoskonalszą świętością żyła w poszczególnych członkach swoich⁸.

W opinii papieża, osoba i czyn zbawczy Chrystusa, to także fundament i centrum całego roku kościelnego, który należy uważać „za wspólny hymn chwały, który rodzina chrześcijan głosi Ojcu niebieskiemu przez Jezusa, swego wiecznego Pośrednika”⁹. Rok liturgiczny to nie upamiętnienie i celebrowanie jakichś idei, ale samej Osoby Zbawiciela i jego Misterium, i całej historii zbawienia¹⁰.

Pius XII odrzuca przeciwstawianie sobie „Chrystusa historycznego” i „Chrystusa uduchowionego (pneumaticus), czyli uwielbionego”¹¹. Negatywnie ocenia postępowanie tych

6 Zob. A. Krzystek, *Generalna reforma liturgiczna papieża Piusa XII. Zamierzenia i realizacja*, Szczecin 2000, s. 62–73.

7 Por. S. Czerwik, *Medytacja nad encykliką „Mediator Dei” w 50 lat po jej ogłoszeniu*, 20.11.1947, w: *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 346; W. J. Pałęcki, *Encyklika papieża Piusa XII „Mediator Dei” a teologia misterium*, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008) z. 8, s. 206–207.

8 Pius XII, *Encyklika o liturgii Mediator Dei*, s. 86.

9 Pius XII, *Encyklika o liturgii Mediator Dei*, s. 88.

10 Por. A. Bergamini, *Cristo festa della Chiesa. Storia, teologia, spiritualità, pastorale dell'anno liturgico*, Cinisello Balsamo 1991, s. 76.

11 Por. S. Czerwik, *Medytacja nad encykliką „Mediator Dei”*, s. 346.

pisarzy, którzy uwiedzeni pozorami wznioślejszej nauki mistycznej ośmielają się twierdzić, że nie należy zwracać uwagi na Chrystusa historycznego, lecz na „uduchowionego, czyli uwielbionego”, również nie wahają się utrzymywać, że w praktycznej pobożności wiernych dokonała się zmiana i że Chrystus został jak gdyby strącony ze stolicy swojej, gdyż usunięto w cień Chrystusa uwielbionego, który żyje i króluje na wieki wieków i siedzi po prawicy Ojca, a na Jego miejsce wprowadzono Chrystusa, który pędził życie ziemskie. Dlatego też niektórzy posuwają się tak daleko, że żądają, aby usunąć z Kościołów wizerunki Boskiego Zbawiciela cierpiącego na krzyżu¹².

Tłumacząc encyklikę na język polski i opatrując ją wstępem oraz komentarzami, Jan Wierusz-Kowalski (†1991) wskazał Odonu Casela (†1948) jako teologa, który miał „wprowadzić takie odróżnianie” („historischer Jesus”, „der pneumatische Herr”) i Piusa Parscha (†1954), który „również się na to rozróżnienie powołuje”¹³. W kontekście wypowiedzi papieża ta uwaga sugeruje jakoby Casel przeciwstawiał „Chrystusa historycznego” „Chrystusowi uwielbionemu”. Tymczasem Casel, genialny twórca teologii misteriów podkreślał, że Chrystus jest jeden, stąd i cały rok kościelny jest jednolitym misterium¹⁴.

Tak też należy odczytywać wypowiedź Piusa XII, że

święta liturgia pokazuje nam całego Jezusa we wszystkich okolicznościach Jego życia, a więc Tego, który jest Słowem Ojca Przedwiecznego, który urodził się z Bogarodzicy Dziewicy, który nas prawdy uczy, chorych leczy, pociesza dotkniętych smutkiem, który cierpi ból i umiera; następnie Tego, który odniósłszy triumf nad śmiercią, zmartwychwstaje, który królując w chwale nieba, zsyła na nas Duca Pocieszyciela, który na wieki żyje w Kościele swoim: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, on sam i na wieki” (Hbr 13, 8). A zresztą daje Go nam nie tylko jako wzór do naśladowania, lecz także pokazuje nam Go jako nauczyciela, któremu mamy dać skwapliwie posłuch, pasterza, za którym pójść mamy, pośrednika zbawienia naszego, zasadę naszej świętości i Głowę Mistyczną, której jesteśmy członkami,

¹² Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, s. 89.

¹³ Zob. Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, 89 (przypis w tekście).

¹⁴ Koncepcję roku liturgicznego w ujęciu Oda Casela przybliży polskiemu czytelnikowi Pałęcki; zob. W. J. Pałęcki, *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela (1886–1948)*, Sandomierz 2006.

żyjąc Jej życiem. A skoro Jego okrutne męki stanowią naczelnie misterium, z którego rodzi się zbawienie nasze, jest rzeczą zgodną z wiarą katolicką ukazać je w największej jasności; jest ono doprawdy jakby ośrodkiem kultu Bożego, gdyż Ofiara Eucharystyczna co dzień je przedstawia i odnawia, a wszystkie Sakramenty najściślejszymi więzami są złączone z krzyżem¹⁵.

Jako przełomowe i najdonioślejsze stwierdzenie encykliki bezsprzecznie trzeba uznać tezę, że rok liturgiczny

żywiony nieustającą pobożnością Kościoła, nie jest zimnym i bezwładnym przedstawieniem spraw, tyjących się minionych czasów, ani też prostym i czczym przypomnieniem wypadków z dawnych wieków. Jest to raczej sam Chrystus, który trwa w Kościele swoim i kroczy drogą ogromnego miłosierdzia swego, którą rozpoczął za swego doczesnego życia, gdy przechodził dobrze czyniąc, w tym najlitońniejszym zamiarze, aby dusze ludzi zbliżyły się do Jego tajemnic i nimi niejako żyły. A te tajemnice zaiste bez przerwy żyją teraz i działają¹⁶.

Owo „życie i działanie teraz” tajemnic zbawienia Pius XII połączył z Eucharystią, która codziennie je „przedstawia i odnawia (repraesentet

15 Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, s. 89–90. Warto dodać, że teologia roku liturgicznego zawarta w encyklice jest bardzo zbieżna z ujęciem prezentowanym przez Prospera Guérangera (†1875), który widział w liturgii roku kościelnego kontemplację misterium Chrystusa i źródło chrześcijańskiego życia, ale również aktualizację Misterium paschalnego, a także z koncepcją roku liturgicznego Michaela Gatterera (†1944), który, łącząc doroczne obchody z codzienną Eucharystią, uważał, że rok kościelny to „*annua vitae Christi repetitio liturgica*”. Pobrmiewają w encyklice także echa nauki o uobecniających się misteriach Chrystusa w liturgii Casela, choć — jak zobaczymy — stanowiska komentatorów w tej ocenie nie były jednolite; zob. D. Brzeziński, „Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, s. 327–338, 353–363. Również przedstawiciele polskiego ruchu liturgicznego nie pozostawali w tyle w stosunku do heortologii europejskiej. Stąd, na przykład w podręczniku Józefa Michalaka (†1941) już w 1939 roku możemy przeczytać: „Jako bowiem rokiem słonecznym nazywamy czas, w którym ziemia obiega naokoło słońca tak rokiem liturgicznym jest okres, w którym liturgia Kościoła świętego odtwarza najważniejsze momenty życia Chrystusa na ziemi w ich chronologicznej kolei i tym sposobem przedstawia główne punkty Odkupienia” (J. Michalak, *Zarys liturgiki*, Płock 1939, s. 158).

16 Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, s. 90; zob. M. Augé, *L'anno liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, Città del Vaticano 2009, s. 303; W. Świerżawski, *Rok liturgiczny naszą drogą z Chrystusem. Duchowość eucharystyczna*, Sandomierz 2004, s. 7–15.

et innovet)", z sakramentami oraz z codzienną liturgią godzin¹⁷. „Taka jest – podsumowuje refleksję o roku liturgicznym papież – natura i istota liturgii: wiąże się ona z Ofiarą, z sakramentami, z pochwalną modlitwą Bogu należną. Ma na celu zjednoczenie dusz naszych z Chrystusem i zapewnienie ich świętości przez Boskiego Zbawiciela, aby był uwielbiony Chrystus, a przez Niego i w Nim Trójca Przenajświętsza”¹⁸.

Papież wyjaśnia następnie sposób owego „życia” i „działania” tajemnic zbawienia:

Według zdania Doktorów Kościoła, są te tajemnice szczytnymi wzorami doskonałości chrześcijańskiej, są źródłami łaski Bożej dla zasług i modlitw Chrystusowych, a skutkami swymi trwale na nas wpływają, gdyż każda z nich jest, stosownie do swego charakteru, na swój sposób przyczyną naszego zbawienia. Przyczynia się do tego i ta okoliczność, że troskliwa Matka Kościół, przedstawiając nam do rozważania tajemnice Zbawiciela naszego, uzyskuje prośbami swymi te nadprzyrodzone dary, dzięki którym duch owych tajemnic mocą Chrystusową najzupełniej przenika jej synów. Z Chrystusowego bowiem natchnienia i mocy możemy przy współpracy naszej woli, przyswoić sobie siłę życiową, jak gałąź żyją życiem drzewa, a członki życiem głowy¹⁹.

Dodajmy, iż oprócz teologii roku liturgicznego, Pius XII dość szczegółowo nakreśla jego duchowość i omawia związane z nim kwestie duszpasterskie, zarówno w odniesieniu do całego roku kościelnego, jak i poszczególnych jego okresów. Nie pomija też mistagogicznych i katechetycznych aspektów *circuli anni*, a także kultu świętych w dorocznych obchodach zbawienia.

17 Por. Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, s. 86, 90, 93.

18 Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, s. 93; zob. M. Augé, *L'anno liturgico*, s. 287. Powrót do starożytności i ujmowanie roku kościelnego w kluczu sakramentalności postulowane było przez Parscha, choć – analizując sens wypowiedzi papieża – nie wydaje się, aby Pius XII wprost odnosił się do jego sakramentalnej koncepcji roku liturgicznego; zob. D. Brzeziński, „Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, s. 339–346.

19 Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, s. 90–91.

2. Reakcje na heortologię Piusa XII

Reakcje na heortologię Piusa XII były dość zróżnicowane. Jej niejednoznaczne, a niekiedy zbyt powierzchowne odczytanie powodowało również różne reakcje na ówczesny dorobek teologiczny i pastoralny przedstawicieli ruchu liturgicznego, który zaczęto oceniać w świetle papieskiego dokumentu.

Tłumacz i redaktor polskiej edycji encykliki *Mediator Dei*, Wierusz-Kowalski, w komentarzu wstępnym do niej, w kluczowej kwestii sposobu obecności tajemnic zbawienia w roku liturgicznym napisał:

Niektórzy teologowie wysuwali teorie o uobecnieniu *hic et nunc* (*Vergegenwärtigung*) tajemnic Chrystusa w poszczególnych świętach liturgicznych. Encyklika odrzuca tego rodzaju tłumaczenie. „Te tajemnice są zaiste obecne, pisze Ojciec Święty, i działają [...] ilekroć są szczytnymi wzorami doskonałości chrześcijańskiej i źródłami łaski Bożej [...], a skutkami swymi trwale na nas wpływają”. W terminologii scholastycznej powiedzielibyśmy, że te tajemnice są obecne *per modum causae exepclaris et effectivae*, ale nie *substantialiter hic et nunc*²⁰.

Stanowisko to odzwierciedlało tendencję, z jaką niejednokrotnie podchodzono do poglądów Casela po ogłoszeniu *Mediator Dei*.

Rzeczywiście, papież w *Mediator Dei*, jakby „dystansując się” od poglądów Casela, skłaniał się ku jakiejś duchowej obecności tajemnic zbawienia, będących – jak wyjaśniał – „szczytnymi wzorami doskonałości chrześcijańskiej” oraz „źródłami łaski Bożej dla zasług i modlitw Chrystusowych”, gdzie „duch owych tajemnic mocą Chrystusową przenika synów Kościoła”²¹. Pius XII nie wyszedł tutaj wyraźnie (przynajmniej werbalnie) poza tradycyjną naukę o obecności w liturgii zbawczych skutków Misterium Chrystusa (zwłaszcza owoców Jego męki i śmierci), nie zaś samych wydarzeń zbawczych²².

²⁰ J. Wierusz-Kowalski, Wstęp, w: Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, s. 24; W. J. Pałęcki, Rok liturgiczny Paschą Chrystusa, s. 129.

²¹ Por. Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, s. 90–91; B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 20.

²² Por. H. Auf der Maur, *Le celebrazioni nel ritmo del tempo*, t. 1: *Feste del Signore nella settimana e nell'anno*, Leumann 1990, s. 331–332.

Z drugiej jednak strony wyraźnie obecność tę połączył przede wszystkim z codziennym sprawowaniem Eucharystii. Stąd tacy teologowie, jak Basilius Ebel (†1968), opat benedyktyński w Trier i w Maria Laach, czy Benedikt Reetz (†1964), opat benedyktyński w Seckau, natychmiast po ukazaniu się papieskiego dokumentu widzieli w nim potwierdzenie sakramentalnego, by nie rzec wprost anamnetycznego wymiaru roku kościelnego, niebędącego jedynie upamiętnieniem historycznych wydarzeń w obiegowym znaczeniu terminu „pamiętka”. Zbawcze fakty stają się terazniejsze dla człowieka, aby mógł w nich uczestniczyć. Celem owego uczestnictwa i celem samych misterii jest zjednoczenie z Chrystusem, możliwe dzięki Eucharystii sprawowanej każdego dnia, która „gwarantuje” obiektywną obecność Misterium Chrystusa in sacramento²³.

Poszukując wzajemnych relacji pomiędzy „misterium historycznym” i „misteriami liturgicznymi” w świetle tradycji chrześcijańskiej, Ebel pisał, że rok kościelny to *Mysteriengegenwart* czynu zbawczego Chrystusa. Dlatego nie jest on pamiętką ujmującą jedynie czysto historyczne wydarzenia, które raz na zawsze, bezpowrotnie przeminęły. Rok liturgiczny to o wiele bardziej „stawanie się obecnym” Misterium Chrystusa. Broniąc teologii misterii, Ebel sprzeciwiał się redukcji owego „stawania się” wyłącznie do teologii łaski, wyłącznie do obecności poprzez łaskę. Misteria Chrystusa same w sobie są bowiem źródłem zbawienia, „prądem” i „prą-przyczyną”, a nie tylko okazją do udzielania łaski. Celem tych misterii jest zjednoczenie ze Zbawicielem poprzez świętowanie Eucharystii, niedzieli, Paschy i inne obchody liturgiczne²⁴.

W przeszłości wielu teologów odnosiło się do nauki Casela i całego środowiska teologicznego z Maria Laach z rezerwą. Niekiedy oceniano tę naukę negatywnie, a czasem nawet ją atakowano. Uznawano tym samym, że Pius XII w encyklice *Mediator Dei* całkowicie potępił misteriologię Casela, w tym także jej część heortologiczną dotyczącą obecności zbawczego dzieła Chrystusa w obchodach roku liturgicznego. Tymcza-

²³ Por. W. J. Pałęcki, *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa*, s. 127. 129–130; W. J. Pałęcki, *Encyklika papieża Piusa XII „Mediator Dei” a teologia misterium*, s. 209; A. Bergamini, *Cristo festa della Chiesa*, s. 76; A. Bozzolo, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Città del Vaticano 2003, s. 247–251.

²⁴ Por. W. J. Pałęcki, *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa*, s. 129.

sem, ówczesna dezaprobata ze strony Stolicy Apostolskiej – co akcentował Burkhard Neunheuser (†2003) – dotyczyła nie samej obiektywnej obecności Misterium Chrystusa w roku liturgicznym, lecz raczej sposobu jej interpretacji²⁵. Neunheuser zwracał uwagę, że encyklika ukazuje tę stronę rzeczywistości roku kościelnego, która była ze szczególnym naciskiem akcentowana przez teologię misterii: rok liturgiczny jest Chrystusem, który żyje w swoim Kościele i daje wiernym możliwość uczestniczenia w zbawczych czynach Pana. Owo Misterium Chrystusa należy przede wszystkim przeżywać i obchodzić, a nie powielać w jakiś „naturalny sposób” w aspekcie historycznym²⁶.

Neunheuser podkreślał, że rok liturgiczny w nauczaniu encykliki jest czymś więcej, niż jedynie abstrakcyjnym wspomnieniem rzeczy dawno minionych²⁷. Obecność misterii Chrystusa w roku kościelnym nie dotyczy wyłącznie przedstawiania i przypominania historii zbawienia. Ta historia ożywa w sercach wierzących w nowym sposobie istnienia. Stąd należy mówić o terażniejszości owego istnienia i działania w liturgii roku kościelnego²⁸.

Można śmiało rzec, że – obok interpretacji roku liturgicznego jako miejsca i czasu „odtworzenia” historii zbawienia oraz szkoły chrześcijańskiego życia (z wzorami postaw do naśladowania) – w encyklice „przebija się” inna linia interpretacyjna, a mianowicie postrzegająca rok liturgiczny w perspektywie jego sakramentalności i postępująca w stronę teologii misterii²⁹.

Salvatore Marsili (†1983) tę „dwutorowość” teologicznej wizji roku liturgicznego w *Mediator Dei* nazwał: „linią ontologiczną” i „linią moralno-przykładową”. Zgodnie z tą pierwszą, encyklika od początku wy-

25 Por. W. J. Pałęcki, Encyklika papieża Piusa XII „*Mediator Dei*” a teologia misterium, s. 209.

26 Zob. B. Neunheuser, *Der Positive Sinn der Päpstlichen Grenzsetzung in der Enzyklika „Mediator Dei”*, w: *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB*, Hrsg. A. Mayer, Düsseldorf 1951, s. 355; W. J. Pałęcki, *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa*, s. 128.

27 Por. B. Neunheuser, *Der Positive Sinn der Päpstlichen Grenzsetzung in der Enzyklika „Mediator Dei”*, s. 356.

28 Por. B. Neunheuser, *L'Année liturgique selon Dom Casel*, „*Le Questions liturgiques et paroissiales*” 38 (1957), s. 290.

29 Zob. G. Cavagnoli, *Lettura teologica dell'anno liturgico*, „*Credere oggi*” 56 (1990) nr 2, s. 27–29; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 29–30.

klucza, że rok liturgiczny to tylko jakaś forma kalendarza, w którym następują po sobie kolejne obchody. Rok liturgiczny to rozwinięcie życia Chrystusa: życia realnego i wciąż obecnego, i trwającego w Kościele³⁰.

Po latach „diatrib caseliańskich” wielu badaczy doszło do wniosku, że encyklika, występując przeciwko pseudocaseliańskim poglądom i skrajnej (stąd „pseudocaseliańskiej”) postaci teorii misteriiów, w gruncie rzeczy nie kwestionuje obiektywnej obecności misteriiów, a nawet w swoisty sposób potwierdza poglądy Casela w słynnym sformułowaniu, że „rok liturgiczny to Chrystus, który trwa w Kościele swoim”³¹.

3. Aktualność teologii roku liturgicznego Piusa XII

Nauka Piusa XII o roku liturgicznym znalazła swoją kontynuację i rozwinięcie przede wszystkim w Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II³².

Uchwalona 4 grudnia 1963 roku soborowa konstytucja uczy, że

święta Matka Kościół uważa za swój obowiązek uroczyste celebrować zbawcze dzieło swego Boskiego Oblubieńca przez uświęcone wspomnianie w określone dni całego roku. Każdego tygodnia Kościół obchodzi pamiątkę Zmartwychwsta-

³⁰ Por. M. Augé, *L'anno liturgico*, s. 287–288. 303; A. Bergamini, *Cristo festa della Chiesa*, s. 96–98.

³¹ Por. M. Wolicki, *Słowo o autorze*, w: O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, przekł. M. Wolicki, Kraków 2000, s. 32; B. Neunheuser, *Mistero*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore, A. M. Triacca, Cinisello Balsamo 1990, s. 873–874; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, s. 29–30. Niektórzy komentatorzy przypisywali Caselowi dążenie do zupełnego wyeliminowania z liturgii wszelkich elementów subiektywnych. Wielokrotnie cytowany J. Wierusz-Kowalski, na przykład, napisał: „O. Casel, formułując skrajnie swą tezę o «liturgii–misterium», w której Tajemnica Chrystusowa, obiektywnie się uobecnia, posunął się zbyt daleko przez to, że dążył do eliminowania z liturgii wszelkich pierwiastków subiektywnych”; J. Wierusz-Kowalski, *Wstęp*, w: *Encyklika o liturgii Mediator Dei*, s. 10; zob. J. Nowak, *Rok liturgiczny ikoną ontyczności Kościoła*, w: „*Introibo ad altare Dei*”. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa, red. S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, Kraków 2008, s. 373–376.

³² Zob. S. Koperk, *Teologia roku liturgicznego według Prospera Guéranger*, Kraków 1984, s. 193–194; S. Koperk, *Aktualne postulaty encykliki „Mediator Dei”*, w: *Liturgia Domus Carissima*, red. A. Durak, s. 366–367; por. D. Brzeziński, „Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, s. 381–386.

nia Pańskiego w dniu, który nazwał Pańskim, a raz do roku zmartwychwstanie razem z jego błogosławioną Męką czci w największą uroczystość Paschy. Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa, począwszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Pięćdziesiątnicy oraz do oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pana. W ten sposób obchodząc misteria Odkupienia, Kościół otwiera bogactwo zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak, że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia³³.

„Nawet z litery, a nie tylko z ducha tych stwierdzeń wynika, że Konstytucja o Liturgii ukazuje rok liturgiczny jako rozłożoną w czasie celebrację—obchód Misterium Chrystusa, a więc nadaje mu wyraźnie wymiar sakramentalny [per analogiam]”³⁴, po wiekach zapomnienia na nowo odkryty i ukazany przez przedstawicieli ruchu liturgicznego z Caselem na czele, a potwierdzony przez Piusa XII w encyklice o liturgii³⁵.

Konstytucja nie pozostawia żadnych wątpliwości, iż rok kościelny nie jest jakimś zwyczajnym tylko przypominaniem poszczególnych wydarzeń z ziemskiego życia Jezusa, lecz świętowaniem i celebracją całego i jedynego Misterium Chrystusa. Owo świętowanie i celebracja, obchodzenie „w uświęconym wspomnianiu” („sacra recordatio”), jest anamnezą Misterium Chrystusa wykluczającą jakiegokolwiek zawężenie do czysto psychologicznego czy myślnego przypominania sobie wydarzeń zbawczych:

Obchodząc misteria Odkupienia Kościół otwiera bogactwo zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak, że one uobecniają się niejako w każdym czasie („omni tempore quodammodo presentia reddantur”), aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia³⁶.

33 Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 102, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Deklaracje. Dekrety, tekst polski, nowe tłum., Poznań 2002.

34 B. Migut, Rok liturgiczny aktualizacją Misterium Chrystusa, „Roczniki Liturgiczne” 1 (2009), s. 271–272.

35 Por. B. Migut, Rok liturgiczny aktualizacją Misterium Chrystusa, „Roczniki Liturgiczne” 1 (2009), s. 272.

36 Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 102; tekst łaciński w: *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, t. 1: 1963–1973, a cura di R. Kaczynski, Torino 1976, s. 21.

Trześcią anamnezy jest całe Misterium Chrystusa odsłaniane w ciągu roku („totum Christi Misterium per anni circulum explicat”): „począwszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Pięćdziesiątnicy oraz do oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pana”³⁷.

Jak w przypadku *Mediator Dei*, tak i w *Sacrosanctum Concilium*, postrzeganie roku liturgicznego w kluczu jego sakramentalności dokonuje się obok interpretacji tegoż roku jako miejsca i czasu „odtworzenia” historii zbawienia oraz szkoły chrześcijańskiego życia. Na pierwszy plan wysuwa się jednak celebrowanie misterium zbawienia pojmowane jako czas i miejsce („tu” i „teraz”), w których „Kościół otwiera [wiernym] bogactwo zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak, że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia”³⁸.

Rok liturgiczny w swej najgłębszej istocie jest rokiem Chrystusa; co więcej – w myśl słów Piusa XII – jest „Chrystusem, który trwa w Kościele swoim i kroczy drogą ogromnego miłosierdzia swego”; Chrystusem, który „zawsze żyje” i „trwa na wieki”, „przeto i zbawiać na wieki może [...] tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga”.

37 Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 102; por. H. Auf der Maur, *Le celebrazioni nel ritmo del tempo*, s. 332; M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 598.

38 Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 102. Sformułowanie „aby [wierni] zetknęli się z nimi” w oryginale łacińskim brzmi: „ea attingant”; por. *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, t. 1: 1963–1973, a cura di R. Kaczynski, s. 21. Czasownik „atingo” oznacza „dotykać”, „dosięgać jakiegoś miejsca” (również w sensie bardzo dosłownym), co dodatkowo przemawia za interpretacją tekstu konstytucji po linii caseliańskiego uobecniania; por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 59; zob. G. Cavagnoli, *Lettura teologica dell’anno liturgico*, „Credere oggi” 56 (1990) nr 2, s. 29–30. Przybliżając sens soborowej nauki o sakramentalnym charakterze obchodów roku kościelnego, Stanisław Czerwik (†2020) przypomina, iż „czyny Jezusa Chrystusa mają [...] podwójny wymiar: historyczno-topograficzny i ponadczasowy, Boski. Z jednej strony są to wydarzenia historyczne, jednorazowe i niepowtarzalne, związane z konkretnym miejscem na ziemi [...]; z drugiej strony są to czyny Osoby Syna Bożego, którego miłość objawiona w tych wydarzeniach nie przemija i obejmuje wszystkich ludzi, jacy żyli i żyć będą na ziemi. W tym wymiarze Boskim czyny i zasługi Jezusa Chrystusa «uobecniają się w każdym czasie» w liturgicznych znakach sakramentalnych, zwłaszcza w anamnezie – upamiętnieniu, stanowiącym samo «serce» Mszy świętej. Dzięki temu uobecniającemu upamiętnieniu obchód misterium Chrystusa (czy misterium Chrystusa) pozwala wiernym zetknąć się z nimi i dostąpić łaski zbawienia” (S. Czerwik, *Zbawcze misterium Chrystusa i misteria Jego życia obchodzone w cyklu roku liturgicznego*, „Anamnesis” 28 (2001/2002) nr 1, s. 11).

W tym duchu wybitny liturgista hiszpański Matias Augé, bezpośrednio nawiązując do encykliki o liturgii Piusa XII, swój podręcznik w języku włoskim z zakresu teologii roku liturgicznego opatrzył tytułem *L'anno liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa*³⁹.

Podobnie, znany włoski liturgista Augusto Bergamini podręcznik do heortologii zatytułował *Cristo festa della Chiesa. Storia, teologia, spiritualità, pastorale dell'anno liturgico*⁴⁰.

Obie te ważne w Europie monografie zostały poprzedzone nowatorskim ujęciem problematyki roku liturgicznego, jaki spotykamy w posoborowym podręczniku do liturgiki *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, opracowanym przez profesorów Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie i wydawanym w latach 1974–1990. Tom szósty dzieła poświęcony został tematyce roku liturgicznego (*L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, a cura di A. Chupungco, Genova 1988). We wstępie do niego Anscar Chupungco (†2013), ówczesny redaktor naczelny publikacji, przypomniał, iż liturgia jest sprawowana w czasie, a dokładnie w rocznym cyklu liturgicznym. Poprzez liturgię dokonuje się obecność Misterium Chrystusa. Innymi słowy, czas liturgiczny, charakteryzujący się własną cyklicznością, pozwala Kościołowi odnawiać każdego roku – poprzez celebrację Eucharystii i liturgii godzin – całe Misterium Chrystusa od Wcielenia aż do Paruzji⁴¹.

Stanowiąc kamień milowy ruchu liturgicznego, encyklika Piusa XII *Mediator Dei* stała się oficjalną podwaliną dla teologii roku liturgicznego Soboru Watykańskiego II, ale również dla zrozumienia i opisanie roku liturgicznego we współczesnej myśli teologicznej. Wydaje się, że na obecnym etapie rozwoju heortologii najbardziej adekwatne i całościowe jest ujmowanie roku liturgicznego w „kluczu anamnetycznym”. Przykładem takiej próby przedstawienia teologicznego sensu i historiozbowczej istoty (a więc ontologii) roku kościelnego jest monografia Daniela

39 Città del Vaticano 2009; wydanie polskie: M. Augé, *Rok liturgiczny. To sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*, tłum. K. Stopa, Kraków 2013.

40 Cinisello Balsamo 1991; wydanie polskie: A. Bergamini, *Chrystus świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebrazione, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, tłum. K. Kubis, Kraków 2004.

41 Zob. A. Chupungco, *Presentazione*, w: *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, t. 6: *L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, ed. by A. Chupungco, Genova 1988, s. 5.

Brzezińskiego⁴². Wszak kościelny *circulus anni* to przede wszystkim anamneza Misterium Chrystusa dokonująca się w ciągu roku astronomicznego; to czasoprzestrzeń realnego i obiektywnego zbawienia człowieka i świata in *mysterio*⁴³.

Zakończenie

Na koniec listu apostolskiego *Desiderio desideravi* z 29 czerwca 2022 roku papież Franciszek zaprosił „do ponownego odkrycia znaczenia roku liturgicznego”⁴⁴. Niniejsze opracowanie, poprzez ukazanie aktualności heortologii Piusa XII, pragnie wpisać się w ten papieski apel. Choć Franciszek ma na myśli głównie mistagogię i pedagogię roku kościelnego, to jednak każda formacja liturgiczna, aby była autentyczna i skuteczna, nie może nie wypływać z właściwego pojmowania istoty świętej liturgii Kościoła.

Pius XII, wytyczając kierunek współczesnej odnowy liturgicznej, swym autorytetem uterował drogę nowej, a właściwie odnowionej po wiekach, sakramentalnej wizji roku zbawienia, zgodnie z którą Kościół starożytny budował roczny krąg obchodów liturgicznych. Rozumiał je jako Misterium Chrystusa, skutecznie i realnie obecne w obchodach *circuli anni*.

Nie ma wątpliwości, że dzisiejsza heortologia stanowi kontynuację i teologiczne rozwinięcie przełomowej wizji roku kościelnego zawartej w rncyklice o liturgii *Mediator Dei*. Świadczą o tym oficjalne dokumenty Magisterium Kościoła, jak również najważniejsze publikacje z teologii roku liturgicznego, zarówno ukazujące się w Europie i w świecie, jak i w Polsce. Nauka Piusa XII o roku kościelnym sprzed 75 lat, na nowo odczytana i „siłą rzeczy” dzisiaj nieco zmodyfikowana i pogłębiona, pozostaje wciąż ważna i aktualna.

42 Zob. D. Brzeziński, „Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki”. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego, Toruń 2015.

43 Oczywiście, wymienione tutaj monografie to tylko nieliczne przykłady odnośnej literatury przedmiotu. Nie sposób bowiem w jednym opracowaniu wskazać, choćby tylko najważniejsze publikacje w zakresie podjętej przez nas problematyki zarówno książki, jak i rozliczne artykuły.

44 Franciszek, List apostolski o formacji liturgicznej ludu Bożego *Desiderio desideravi*, Poznań 2022, n. 63, s. 48.

Bibliografia

- Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia, t. 6: L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione, a cura di A. Chupungco, Genova 1988.
- Auf der Maur H., *Le celebrazioni nel ritmo del tempo*, t. 1: Feste del Signore nella settimana e nell'anno, Leumann 1990.
- Augé M., *L'anno liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, Città del Vaticano 2009
- Augé M., *Rok liturgiczny. To sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*, tłum. K. Stopa, Kraków 2013.
- Bergamini A., *Chrystus świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebrazione, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, tłum. K. Kubis, Kraków 2004.
- Bergamini A., *Cristo festa della Chiesa. Storia, teologia, spiritualità, pastorale dell'anno liturgico*, Cinisello Balsamo 1991.
- Bozzolo A., *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Città del Vaticano 2003.
- Brzeziński D., „Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki”. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego, Toruń 2015.
- Cavagnoli G., *Lettura teologica dell'anno liturgico*, „Credere oggi” 56 (1990) nr 2, s. 25–36.
- Czerwik S., *Medytacja nad encykliką „Mediator Dei” w 50 lat po jej ogłoszeniu (20 XI 1947)*, w: *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 324–351.
- Czerwik S., *Zbawcze misterium Chrystusa i misteria Jego życia obchodzone w cyklu roku liturgicznego*, „Anamnesis” 28 (2001/2002) nr 1, s. 9–20.
- Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, t. 1: 1963–1973, a cura di R. Kaczynski, Torino 1976, s. 1–27.
- Franciszek, *List apostolski o formacji liturgicznej ludu Bożego Desiderio desideravi*, Poznań 2022.
- Jan Paweł II, *List apostolski o świętowaniu niedzieli Dies Domini*, Poznań 1998.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958.

- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Paschalnych „Paschalis sollemnitatis”, tłum. S. Czerwik, „Anamnesis” 26 (2001) nr 3, s. 9–27.
- Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Deklaracje. Dekrety, tekst polski, nowe tłum., Poznań 2002, s. 48–78.
- Koperek S., Aktualne postulatory encykliki „Mediator Dei”, w: *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 352–372.
- Koperek S., *Teologia roku liturgicznego według Prospera Guéranger*, Kraków 1984.
- Krzystek A., *Generalna reforma liturgiczna papieża Piusa XII. Zamierzenia i realizacja*, Szczecin 2000.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999.
- Michalak J., *Zarys liturgiki*, Płock 1939.
- Migut B., Rok liturgiczny aktualizacją Misterium Chrystusa, „Roczniki Liturgiczne” 1 (2009), s. 271–295.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991.
- Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.
- Neunheuser B., *Der Positive Sinn der Päpstlichen Grenzsetzung in der Enzyklika „Mediator Dei”*, w: *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB*, Hrsg. A. Mayer, Düsseldorf 1951, s. 344–362.
- Neunheuser B., *L'Année liturgique selon Dom Casel*, „Le Questions liturgiques et paroissiales” 38 (1957), s. 286–298.
- Neunheuser B., *Mistero*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore, A. M. Triacca, Cinisello Balsamo 1990, s. 863–883.
- Nowak J., Rok liturgiczny ikoną ontyczności Kościoła, w: *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa*, red. S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, Kraków 2008, s. 373–376.
- Pałęcki W. J., Encyklika papieża Piusa XII „Mediator Dei” a teologia misterium, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008) z. 8, s. 187–215.
- Pałęcki W. J., *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela (1886–1948)*, Sandomierz 2006.

ks. Daniel Brzeziński

Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, tłum. i oprac. J. Wierusz-Kowalski, Kielce 1948.

Świerzawski W., *Rok liturgiczny naszą drogą z Chrystusem. Duchowość eucharystyczna*, Sandomierz 2004.

Wolicki M., *Słowo o autorze*, w: O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, przekł. M. Wolicki, Kraków 2000, s. 13–52.


Andrzej Jastrzębski OMI

Sant Paul University in Ottawa

andrzej.jastrzebski@oblaci.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-2637-7706>

Twelve-step Spirituality in View of the Sacrament of Reconciliation in the Catholic Church

 <https://doi.org/10.15633/ps.27109>

Andrzej Jastrzębski OMI – professor at Saint Paul University in Ottawa, holds a post-graduate diploma in Psychotherapy and Pastoral Counseling, a PhD in Metaphysics and Philosophical Anthropology, and a habilitation in Spiritual Theology. He has authored several books, written a number of articles, and given many talks on anthropological issues touching spirituality, philosophy and psychology.

Article history • Received: 17 Oct 2022 • Accepted: 22 Dec 2022 • Published: 30 Mar 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

Abstract

Twelve-step Spirituality in View of the Sacrament of Reconciliation in the Catholic Church

This article ventures into the basic principles of the original Twelve-step program by studying its similarity with the dynamics of the Sacrament of Reconciliation in the Catholic Church. It begins with a short presentation of the theological foundation of confession, and continues with the history of AA's Twelve-step recovery program while focusing on the latter's spiritual dimension and that of similar groups. The major analysis is dedicated to demonstrating and discussing the parallels found in the twelve steps content and the Sacrament of Reconciliation; where the twelve steps have their effectiveness written within themselves, the Sacrament of Reconciliation also requires a progression from contrition, an examination of conscience, the confessing sins and satisfaction. In conclusion, the author presents pastoral suggestions meant to facilitate work with believers struggling with various addictions.

Keywords: confession, twelve-step programs, addictions, sacrament of reconciliation

Abstrakt

Duchowość dwunastu kroków w perspektywie sakramentu pojednania w Kościele katolickim

W tym artykule zagłębiaamy się w podstawowe zasady programu dwunastu kroków, badając jego podobieństwo do dynamiki sakramentu pojednania w Kościele katolickim. Artykuł rozpoczyna się krótką prezentacją teologicznych podstaw spowiedzi i kontynuuje przedstawieniem zarysu historii programu AA opartego na dwunastu krokach. Główna analiza poświęcona jest wykazaniu i omówieniu podobieństw oraz paraleli w treści dwunastu kroków oraz warunków dobrej spowiedzi. Podobnie jak program dwunastu kroków, również sakrament pojednania zaprasza penitenta do przejścia podobnych etapów: aktu skruchy, rachunku sumienia, wyznania grzechów oraz zadośćuczynienia. Na zakończenie autor rozważa wskazania duszpasterskie mające ułatwić pracę z wierzącymi, którzy zmagają się z różnymi nałogami.

Słowa kluczowe: spowiedź, programy dwunastu kroków, nałogi, sakrament pojednania

For centuries, seeking forgiveness and reconciliation has been one of the most important elements of human life. Many spiritual traditions developed particular rituals to help people find peace of heart, traditions that include rites of purification, public confession in the presence of their community, confession explicitly to an official representative of the community, etc.

In the Roman Catholic tradition, people wishing to confess their wrongdoings and obtain forgiveness are invited to see a priest for sacramental absolution. After hearing the confession, the priest prescribes penance in one form or other that helps the person acknowledge the weight of their sins. The final and most important part of the Sacrament of Reconciliation is an explicit and formal absolution from one's sins proclaimed by the priest, a reconciliation that comes as free gift of God's mercy (grace) mediated by the church. Despite the beauty and effectiveness of this sacrament, many faithful today opt instead to see a psychotherapist rather than a priest. This undoubtedly is because it seems more comforting to be reassured that our behavior can better be accounted for psychologically due to our upbringing or to character weaknesses, or perhaps even physiologically from chemical imbalances in our brain, than to acknowledge openly our own transgressions.

Some would say that we cannot get along with our lives without some kind of confession. For many people, psychotherapy serves this function. It seems easier to see a counselor for an emotional problem than a priest for a spiritual one. Perhaps this is due to the fact that the priest directly addresses the moral problem, whereas the counselor explores the psychological and social context in order to uncover why the given problem occurs. Both intend to help people, but the approaches are different. In confession there is a moral evaluation with the accent on one's sins, whereas in counseling, there is an attempt to be morally neutral, focusing more on possible disorders. We can name it a sin-versus-sickness dichotomy. Most probably, we won't be far from the truth if we state that both sin and sickness contribute to dysfunctions in human behavior.¹

¹ M. R. McMinn, *Psychology, Theology, and Spirituality in Christian Counseling*, Wheaton 2011, p. 206–207.

In reducing all human problems to psychological and social issues, the human sciences make it more difficult for people to be aware of and reach out to the spiritual riches available through the gift of redemption. The reluctance regarding the usage of the word “sin” is fueled by the desire to liberate people from their moral constraints and instead tend to concentrate simply on relieving symptoms. And yet oftentimes it is only the opportunity to embrace the journey of repentance and change that can bring long-desired peace of mind and heart.² Although therapists should seek to relieve excessive and unnecessary burdens of guilt, their role is not to free people from appropriate guilt. Unfortunately, popular psychology seems to promote self-sufficiency while undermining spiritual growth and the need for conversion.³

1. The Sacrament of Reconciliation: Description

The Sacrament of Reconciliation in the Roman Catholic tradition provides healing through a confrontation with human fragility and transforms it thanks to God’s mercy. In this reconciliation process, human nature is seen as it truly is: containing the natural tension between good and evil. In an existential sense, this sacrament helps people to transform the limits of their lives into a meaningful human existence. This process of healing is composed of several elements that include becoming aware of one’s transgressions, accepting responsibility for one’s wrongdoings, experiencing a sense of guilt, and undertaking some form of amendment of the harm caused. Yet finally and most importantly in the sacrament of reconciliation is the readiness to accept forgiveness as a free gift of God along with faith in the possibility of improvement or even a new beginning.⁴

The Church’s invitation to confess one’s sins has become less and less welcomed among Roman Catholics living in contemporary Western

2 M. R. McMinn, *Sin and Grace in Christian Counseling: An Integrative Paradigm*, Downers Grove 2008, p. 114.

3 M. R. McMinn, *Psychology, Theology, and Spirituality in Christian Counseling*, p. 230.

4 D. B. Perrin, *The Sacrament of Reconciliation: An Existential Approach*, Lewiston 1998, p. 141-144.

society. Unsurprisingly, the demand for psychotherapy has increased.⁵ Despite the contemporary reluctance to avail oneself of this liturgical practice, the Sacrament of Reconciliation does not lose its importance because regular confession invites the believer to confront sins that are easily overlooked in everyday life. In fact, regularly confession can lead to a heightened awareness of sin and in consequence foster greater moral sensitivity. That being said, one possible unfortunate outcome leans in the opposite direction: given that one can always be forgiven can diminish concern about one's sinfulness. However, the healing and formative dimension of penance counters this tendency by letting the believers experience the consequences of their sins. The beauty of the Roman Catholic sacrament is that the burden of guilt is unambiguously lifted through the act of sacramental absolution, which for some people is profoundly liberating.⁶

In no. 1422 of the *Catechism of the Catholic Church*, we read:

Those who approach the sacrament of Penance obtain pardon from God's mercy for the offense committed against him, and are, at the same time, reconciled with the Church which they have wounded by their sins and which by charity, by example, and by prayer labors for their conversion.⁷

This paragraph implicitly points out that confessing one's sins leads to deepening the integrity of one's life. This is what the purpose of the Sacrament of Reconciliation really is: to help believers grow in their humanity and, subsequently, develop a community of persons reconciled by love and charity.⁸ The sacrament of reconciliation is neither a technique nor an occasional expression of remorse. Its purpose is to help believers learn to live humbly by admitting their weaknesses before God and the faith community. The sacrament, then, responds to longing rooted deep in human nature to confess one's moral shortcomings as well as the need to seek forgiveness, as mentioned at the outset.

5 M. R. McMinn, *Psychology, Theology, and Spirituality in Christian Counseling*, p. 204.

6 M. R. McMinn, *Psychology, Theology, and Spirituality in Christian Counseling*, p. 213.

7 *Catechism of the Catholic Church*, London 1999, 1422.

8 D. B. Perrin, *The Sacrament of Reconciliation: An Existential Approach*, p. 145.

Celebrated responsibly, the Sacrament of Reconciliation becomes truly a path to holiness.⁹

2. The Twelve-Step Program: Description

The origins of twelve-step programs go back to the Swiss psychiatrist Carl Jung (1875–1961), who, acknowledging the relentless grip that alcoholism had on individuals, told a wealthy American patient that in his case only a religious conversion might bring about any change.¹⁰ In fact, William James (1842–1910) and Carl Jung’s notions of the role of spiritual experiences in facilitating life transformation and healing guided the development of AA and its twelve steps from the beginning.¹¹

Bill Wilson and Dr Bob Smith, the founders of Alcoholics Anonymous in 1930s America which became the prototype of twelve-step fellowship programs, were both alcoholics who struggled to achieve abstinence despite their Christian faith.¹² Henrietta Seiberling was another key contributor to the development of the AA movement. She encouraged the two men whom she was hosting in her home to see the Christian faith as a help toward recovery from alcohol addiction. As a leader in the local branch of an evangelical movement called “the Oxford Group,” inspired by early Christianity and its non-institutional simplicity,¹³ “Seiberling devoted herself to praying for her guests’ recovery. She met with them regularly to discuss the importance of private prayer, anonymity, avoidance of external funding sources, and total reliance on God. Over several months, other alcoholics were invited to attend these meetings of

9 M. R. McMinn, *Psychology, Theology, and Spirituality in Christian Counseling*, p. 233.

10 D. B. Hathaway, M. Dawes, *Addiction and Twelve-Step Spirituality*, in: *Christianity and Psychiatry*, eds. J. R. Peteet, H. S. Moffic, A. Hankir, H. G. Koenig, Cham 2021, p. 149.

11 L. Rodriguez-Morales, “That’s the Spiritual Side of Me”: Men’s Autobiographical Accounts of Recovery in Twelve Step Fellowships, *“Implicit Religion”* 22 (2020) nr 2, p. 165.

12 W. Dossett, *Addiction, Spirituality and 12-Step Programmes*, *“International Social Work”* 56 (2013) nr 3, p. 371; S. Cheever, *My Name is Bill: Bill Wilson—His Life and the Creation of Alcoholics Anonymous*, New York 2004.

13 T. Stafford, *The Hidden Gospel of the 12 Steps*, *“Christianity Today (Washington)”* 35 (1991) nr 8, p. 14–19.

the ‘alcoholic squad of the Oxford Group,’ which later became known as Alcoholics Anonymous.”¹⁴

Today the General Service Office of AA estimates that there are over 120,000 groups active in more than 170 countries, comprising over 2 million members worldwide.¹⁵ The twelve steps were gradually used in other addition groups similar to those of AA., simply substituting “our addiction” for “alcohol” in step one. As spinoffs of Alcoholics Anonymous, Al-Anon or Al-Anon Family Groups were established in 1951 by Lois Wilson, the wife of the co-founder of AA, in order to help family and friends learn how to cope with the challenges of someone else’s drinking. The twelve steps of Al-Anon are identical to those of AA. Through this program, families and friends of alcoholics find support, empathy, and a release from the isolation that denial of this problem brings to the entire family. They work the steps acknowledging that they too have become affected by alcoholism as a family illness. Other recovery groups based on AA soon began to appear. For example, Narcotics Anonymous, first formed in California in 1953, grew rapidly in the 1970s; Overeaters Anonymous, founded in 1960, provides a similar help for those struggling with nutritional problems such as binge-eating, bulimia and anorexia; Anorexics and Bulimics Anonymous (ABA) was developed in the 1990s to provide a more finetuned focus on unhealthy eating practices.¹⁶ One also finds such groups as Gamblers Anonymous (GA)¹⁷ and groups working with sexual compulsions and many other dysfunctional behaviors.¹⁸

Three key principles of the healing process supported in twelve-step self-help recovery groups are: (1) acceptance, (2) surrender, and (3) active involvement in twelve-step meetings and related activities.¹⁹ Several studies demonstrated that participation in Alcoholics Anonymous twelve-step program are more effective than other treatments of alco-

¹⁴ D. B. Hathaway, M. Dawes, *Addiction and Twelve-Step Spirituality*, p. 149.

¹⁵ Alcoholics Anonymous World Services. A. A. Fact File, New York 2018, https://orange-nyaa.org/wp-content/uploads/2018/10/aa_fact_file.pdf (22.09.2022).

¹⁶ W. Dossett, *Addiction, Spirituality and 12-Step Programmes*, p. 373.

¹⁷ J. Kelly, W. White, *Broadening the Base of Addiction Mutual-Help Organizations*, “*Journal of Groups in Addiction & Recovery*” 7 (2012) nr 2-4, p. 82-101.

¹⁸ D. B. Hathaway, M. Dawes, *Addiction and Twelve-Step Spirituality*, p. 151.

¹⁹ D. B. Hathaway, M. Dawes, *Addiction and Twelve-Step Spirituality*, p. 148.

hol-related problems²⁰ because of the engagement with the spiritual values and practices proposed in it.²¹

AA and twelve-step programs became more widely known when Wilson published a book entitled *Alcoholics Anonymous* in 1939. *The Big Book*, as it was called after, presented the twelve-step program based on various Christian traditions, especially those of the Oxford Group:

1. We admitted we were powerless over alcohol – that our lives had become unmanageable.
2. Came to believe that a power greater than ourselves could restore us to sanity.
3. Made a decision to turn our will and our lives over to the care of God as we understood Him.
4. Made a searching and fearless moral inventory of ourselves.
5. Admitted to God, to ourselves, and to another human being the exact nature of our wrongs.
6. Were entirely ready to have God remove all these defects of character.
7. Humbly asked Him to remove our shortcomings.
8. Made a list of all persons we had harmed, and became willing to make amends to them all.
9. Made direct amends to such people wherever possible, except when to do so would injure them or others.
10. Continued to take personal inventory and when we were wrong promptly admitted it.
11. Sought through prayer and meditation to improve our conscious contact with God, as we understood Him, praying only for knowledge of His will for us and the power to carry that out.
12. Having had a spiritual awakening as the result of these steps, we tried to carry this message to alcoholics, and to practice these principles in all our affairs.²²

²⁰ J. F. Kelly, K. Humphreys, M. Ferri, *Alcoholics Anonymous and Other 12-step Programs for Alcohol Use Disorder*, “Cochrane Database of Systematic Reviews” (2020) nr 9, <https://doi.org/10.1002/14651858.CD012880.pub2>.

²¹ J. F. Kelly, *Is Alcoholics Anonymous Religious, Spiritual, Neither? Findings from 25 Years of Mechanisms of Behavior Change Research*, “Addiction” 112 (2017), p. 929–936.

²² M. Gross, *Alcoholics Anonymous: Still Sober After 75 Years*, “American Journal of Public Health” 100 (2010) nr 12, p. 2362.

We will analyze these steps below in regard to the spiritual practices and the Sacrament of Reconciliation.

3. The Spiritual Aspect of the Twelve-Step Program

Alcoholics Anonymous is seen by many as a spiritual recovery movement which understands addiction as an illness or an incurable progressive disease of the mind, body, but also spirit. The twelve-step program of recovery focuses on the spiritual aspect,²³ replete with religious themes.²⁴

The major requirement to become an AA member is a commitment to abstinence and to working the twelve-step program which is aimed at developing an enhanced awareness of one's personal orientation towards God as expressed in the program. The first element is acceptance (step 2), then surrender (step 3), admission of wrongdoing (step 5), readiness to have God remove character defects followed by (step 6) a humble request that God remove our shortcomings, and finally (step 7) using prayer and meditation as ways of strengthening one's relationship with God (step 11). According to the vision of AA, the first 11 steps should lead to (step 12): a spiritual awakening often described as a new state of consciousness characterized by a "joie de vivre," a reliance on God, and an intentional selflessness.²⁵

In the Traditions we find a more precise description of AA's concept of God: "a loving God as He may express Himself in our group conscience." God is the ultimate authority overseeing the group's journey. Tradition Five explains that the primary function of the group consists in carrying a message of hope to other alcoholics, and of underlining that the ability to recover from one's addiction is a free gift from God.²⁶ There is a strong spiritual conviction that, as a cornerstone of the program, one must develop a personal relationship with God. The process begins with

23 M. G. Swora, *The Rhetoric of Transformation in the Healing of Alcoholism: The twelve steps of Alcoholics Anonymous*, "Mental Health, Religion & Culture" 7 (2004), p. 187–209.

24 D. B. Hathaway, M. Dawes, *Addiction and Twelve-Step Spirituality*, p. 150.

25 H. Dermatis, M. Galanter, *The Role of Twelve-Step-Related Spirituality in Addiction Recovery*, "Journal of Religion and Health" 55 (2016) nr 2, p. 511.

26 H. Dermatis, M. Galanter, *The Role of Twelve-Step-Related Spirituality in Addiction Recovery*, "Journal of Religion and Health" 55 (2016) nr 2, p. 511–512.

step 3, which some would express as followings: “God, I offer myself to Thee—to build with me and to do with me as Thou wilt. Relieve me of the bondage of self, that I may better do Thy will. Take away my difficulties, that victory over them may bear witness to those I would help of Thy Power, Thy Love, and Thy Way of life. May I do Thy will always.”²⁷ One’s investment in this process is viewed as a crucial “spiritual step.”

In many western countries, the concept of recovery from addiction is spontaneously identified with twelve-step programs, often defined as spiritual fellowships. In numerous instances in the *Big Book of Alcoholics Anonymous* successful recovery is associated with terms such as “spiritual experience” and “spiritual awakening,” as well as “working twelve steps.”²⁸ It is true that in the AA tradition, alcoholism has often been referred to as a “spiritual disease.” Spiritual growth, then, is a central focus woven through recovery process. In this context, the twelve steps can be seen as a spiritual path to recovery from addictions.²⁹

Spirituality helps participants to be more involved in and active in twelve-step groups. Usually, members who belong to faith communities are better equipped to acknowledge their internal experiences and to persevere when they confront cravings. There is already some evidence that spirituality predicts this type of collaboration of members, which is generally associated with increased twelve-step group involvement.³⁰

The most important miracle for AA members is the achievement of sobriety. Viewed from a spiritual perspective, sobriety is considerably more than quitting drinking. Rather, it is the sign of a profound spiritual transformation which takes place within the person which can take years to fully emerge, a transformation that is usually attributed to divine intervention.³¹ The spiritual elements of twelve-step programs act as an important counterforces to the egoistic aspects of chronic addiction by directly confronting the denial, rationalizations, and illusion

27 Alcoholics Anonymous, *Alcoholics Anonymous* (3rd ed.), New York 1976, p. 63.

28 M. Galanter, *Spirituality and Recovery in 12-Step Programs: An Empirical Model*, “*Journal of Substance Abuse Treatment*” 33 (2007) nr 3, p. 266.

29 G. J. Connors, K. S. Walitzer, J. S. Tonigan, *Spiritual Change in Recovery*, “*Recent Developments in Alcoholism*” 2008, p. 209.

30 R. H. Moos, *How and Why Twelve-Step Self-Help Groups Are Effective*, “*Recent Developments in Alcoholism*” 2008, p. 406.

31 G. J. Connors, K. S. Walitzer, J. S. Tonigan, *Spiritual Change in Recovery*, p. 215.

of control that underlie the persistence of addictive behavior.³² Working through twelve steps includes: “working the steps, reading AA core literature, telling one’s story at an AA meeting, having a sponsor/sponsorship. Given the religious connotations of the first two, it is not surprising that many continue to regard spirituality as an essential ingredient in AA’s recipe for personal growth and change.”³³

Worth noting is that not all twelve-steps groups affirm the spiritual nature of the recovery process. Some criticize twelve-step programs as religious or spiritual. This is probably because, while the beginnings of AA movement are Christian-based, over the years non-religiously-affiliated individuals have joined the movement, many expressing discomfort with the word “God” or even “higher power.” On the other hand, religiously-affiliated members found that the movement did not sufficiently underline the program’s spiritual dimension. Consequently, some groups moved towards a more secular language and others towards more religious content. In this context, a Christian version of the twelve-step program based directly on the Bible was born. For instance, there is a program that conceptualizes the recovery principles in line with the Gospel according to Matthew (5:1–12). This program, called “A Road to Recovery,” proposes eight recovery principles inspired by the Beatitudes to encourage Christians wish to change their problematic behaviors to use the healing elements of the regular twelve-step program as a way of learning to do God’s will.³⁴

4. The Sacrament of Reconciliation and the Twelve-Step Program: Comparison

There are several elements required for a valid sacramental confession: a careful examination of conscience, contrition or repentance, confession of sins, and satisfaction or the carrying out of certain acts of penance

³² E. J. Khantzian, J. E. Mack, *Alcoholics Anonymous and contemporary psychodynamic theory*, in: *Recent developments in alcoholism, 7: Growth and Transformation in Workplace Alcoholism Programming*, ed. M. Galanter, New York 1994, p. 78.

³³ D. B. Hathaway, M. Dawes, *Addiction and Twelve-Step Spirituality*, p. 153.

³⁴ D. B. Hathaway, M. Dawes, *Addiction and Twelve-Step Spirituality*, p. 152, 155.

which the priest imposes to repair the damage caused by sin.³⁵ While contrition for wrongdoing can lead one to seek forgiveness, a higher motivation for seeking God's forgiveness is the love of God ("perfect contrition"). Nonetheless, if the penitent seeks forgiveness out of simple fear of condemnation (imperfect contrition), the absolution will be granted (*Catechism of the Catholic Church*, 1453). Yet the intent of committing the sin later, without any remorse, invalidates the Sacrament. Finally, one must complete the penance imposed by the priest in a timely manner (*Catechism of the Catholic Church*, 1494).

Taking moral responsibility for one's actions constitutes an important element of the twelve-step program process of recovery. Addiction itself, however, is not seen as "a moral issue," and consequently addicted persons are not considered to be "weak" or "bad" or even "immoral," but rather people suffering from a complex medical condition. That being said, it remains that addiction does have a moral dimension, and this means that one cannot be set free from addictive behavior without first doing a deep housecleaning. To address this moral dimension of addiction, steps 4 to 10 urge recovering addicts to engage in a continuous process of growth in moral self-awareness and responsibility.³⁶

Among the most important of twelve-step practices are the identification of past and present wrongdoings, making a personal disclosure (confession) about them "to God, to ourselves, and to another human being" (Steps 4, 5, and 10), and be willing to make amends for these wrongdoings (or sins in the theological understanding: Steps 8, 9, 10). These actions can be instrumental in fostering positive and mutually beneficial social relationships. After undergoing such a transformation—"conversion" in theological language—one is more prone to show respect, honesty, trust, as well acquire an on-going ability to acknowledge and confess past failures.³⁷ As we can see the process described here is very close to that of sacramental conversion.

No. 14.23 of the *Catechism of the Catholic Church* reads: "It is called the sacrament of conversion because it makes sacramentally present Jesus'

³⁵ *Compendium of the Catechism of the Catholic Church*, vatican.va (21.09.2022).

³⁶ M. Bullitt-Jonas, *Climate Change, Addiction, and Spiritual Liberation*, "Religions" 12 (2021) nr 709, p. 8.

³⁷ G. J. Connors, K. S. Walitzer, J. S. Tonigan, *Spiritual Change in Recovery*, p. 216.

call to conversion, the first step in returning to the Father from whom one has strayed by sin.” In fact, some of the early recovery narratives corresponded closely to the parable of the Prodigal Son in Luke 15 where the renewed fellowship symbolizes the welcoming family.³⁸ Denzin proposes that such events represent important moments that mark people’s lives by altering their worldviews, dividing their lives into a before-and-after transformation.³⁹ Some studies suggest that alcoholics who had an experience of spiritual awakening were three times more likely to persevere in abstinence than those who did not.⁴⁰

Christian life is in fact a call to conversion. While recognizing our own human fragility, we dare to believe and to hope that God will make everything new in Christ. We can promote His Kingdom on earth by living the Gospel call to love, reconciliation, and peace.⁴¹ In this perspective we can distinguish a merely “intellectual” from a genuine conversion founded on moral principles, lived in a change of heart (and mind) denoted in the gospel term *metanoia*⁴² -as in its own way and language the twelve-step program witnesses. Step 3 and the following steps aim at helping the addicted person move from a self-centered posture to a more other-oriented attitude by mastering overly prominent, grandiose tendencies of the self⁴³—according to the Big Book, selfishness/self-centeredness being among one’s greatest shortcomings of an alcoholic: “So our troubles, we think, are basically of our own making. They arise out of ourselves, and the alcoholic is an extreme example of self-will run riot, though he usually doesn’t think so”.⁴⁴

38 V. Hänninen, A. Koski-Jännes, *Narratives of Recovery from Addictive Behaviours*, “Addiction” 94 (1999), p. 1837–1848.

39 N. Denzin, *Interpretative Biography*, London 1989.

40 L. A. Kaskutas, L. Ammon, K. Delucchi, R. Room, J. Bond, C. Weisner, *Alcoholics Anonymous Careers: Patterns of AA Involvement Five Years after Treatment Entry*, “Alcoholism, Clinical and Experimental Research” 29 (2005) nr 11, p. 1983–1990.

41 *Catechism of the Catholic Church*, 133.

42 *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, p. 568.

43 E. J. Khantzian, J. E. Mack, *Alcoholics Anonymous and contemporary psychodynamic theory*, p. 79.

44 *Alcoholics Anonymous*, *Alcoholics Anonymous* (3rd ed.), p. 62.

Although in line with our contemporary society, the twelve-step program does not use the word, it describes almost all essential elements of “conversion”:

It is a precious moment when an addict listens, grasps the urgency, feels the heat, and makes the decision to choose life. It is a precious moment when an addict admits that their life is unmanageable, that they need help beyond themselves, and that the time has come for decisive action. It is a precious moment when an addict realizes that the old way of life has to die in order for new life to be born.⁴⁵

Steps four to nine describe a general process which is spiritual in nature. Step four pertains to identifying shortcomings that have interfered in one’s life. This is what we call, in the Sacrament of Reconciliation, a careful examination of conscience. An examination of conscience is to be done honestly and thoroughly. All mortal sins must be confessed (*Catechism of the Catholic Church*, 1456). For instance, Ignatius of Loyola’s *Spiritual Exercises* are conceived to help participants examine their lives in great detail and thereby become deeply aware of their personal need for conversion in light of past sins.⁴⁶

In step five one is invited to admit one’s wrongdoings to another person and one’s higher power (God), which corresponds to professing one’s sins to the priest in confession. Through its referring to a higher power or God, the twelve-step program invites members to acknowledge preening in self-importance and/or their in wallowing self-pity.⁴⁷ The confession (or disclosure) of sins, be it simply from a human or psychological point of view as in the twelve-step tradition, frees one from self-centeredness and facilitates the reconciliation with others. Through such an admission, one looks squarely at the sins of which one is guilty of, takes responsibility for them, and thereby opens oneself again to God and to the communion with others, thereby making a new future possible (*Catechism of the Catholic Church*, 1455).

45 M. Bullitt-Jonas, *Climate Change, Addiction, and Spiritual Liberation*, p. 12.

46 D. B. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, New York 2007, p. 251.

47 E. J. Khantzian, J. E. Mack, *Alcoholics Anonymous and contemporary psychodynamic theory*, p. 78.

Among AA members, humility “amounts to a clear recognition of what and who we really are, followed by a sincere attempt to become what we could be. Therefore, our first practical move toward humility must consist of recognizing our deficiencies.”⁴⁸ In a similar way for the sacrament of reconciliation, contrition is primary. Contrition is “sorrow of the soul and detestation for the sin committed, together with the resolution not to sin again” (*Catechism of the Catholic Church*, 1451). While the twelve-step program does not explicitly use the term “contrition,” in its own language it nonetheless speaks about very similar attitude of heart.

The next important element in the celebration of the sacrament is a resolution not to commit sin in the future. In twelve-step terminology, this is expressed as a willingness to identify and admit one’s character defects (step 6) and humbly ask one’s higher power (God) to help overcome them (step 7). Steps eight and nine continue the process by presenting the need to repair one’s relationships with others. In Step eight one admits the harm the addiction has caused others; step nine points out the importance of making amends, unless doing so would cause more harm. For instance, one is to reimburse stolen money or make right where one had lied. At times, one must begin forgiving others for the harm others have done to oneself, but often the harm perpetrated is reciprocal.⁴⁹ The self-examination associated with “moral inventory” (step 4), “making amends” (step 9), and “carrying the message to others” (step 12) are steps that inspire a real concern for others and an increasing capacity for mature altruism⁵⁰ or love of the neighbor, all aspects found as well in the sacrament of reconciliation as noted earlier.

Worth noting here is that the dynamics of step nine are very similar to what is called *penance* in the Sacrament of Reconciliation: “Penance requires [...] the sinner to endure all things willingly, be contrite of heart, confess with the lips, and practice complete humility and fruitful

48 Alcoholics Anonymous, *Twelve Steps and Twelve Traditions*, New York 1981, p. 58.

49 T. Borkman, *The Twelve-Step Recovery Model of AA: A Voluntary Mutual Help Association*, “Recent Developments in Alcoholism” 2008, p. 20–21.

50 E. J. Khantzian, J. E. Mack, *Alcoholics Anonymous and contemporary psychodynamic theory*, p. 79.

satisfaction” (*Catechism of the Catholic Church*, 1450).⁵¹ In fact, our sins wrong our neighbors and we are invited to do what is possible to repair the harm done: return stolen goods, restore someone’s reputation, pay compensation for injuries, etc. Already human justice requires as much, indicated expressly in twelve-step program. Christianity affirms that sin also injures sinners themselves and weakens their relationships with God and neighbor. While absolution removes sin, but it does not undo or reverse the consequences of sin. Once forgiven, believers still must strive to regain full spiritual health by making necessary amends for their sins: they are exhorted to “make satisfaction for” or “expiate” their sins which is also called “penance” (*Catechism of the Catholic Church*, 1459).

The content of steps eight and nine clearly relates to various dimensions of forgiveness and reconciliation in the theological sense.⁵² The final spiritual experience for many members of twelve-step groups is forgiveness, which can be understood in two ways. First, it is forgiveness of others which permits a letting go of anger and a reaching out in compassion. Second, and probably more demanding, it is forgiveness of self. Step five, where one admits “to God, to ourselves, and to another human being the exact nature of our wrongs,” brings about the hope that one can be forgiven: “Our moral inventory had persuaded us that all-round forgiveness was desirable, but it was only when we resolutely tackled Step five that we inwardly knew we’d be able to receive forgiveness and give it, too.”⁵³ In the Christian perspective, forgiveness is a free gift from God and accepting it as such corroborates this statement.

The final fruit for both a believer receiving sacramental absolution and the participant of the twelve-step program is gratitude. From a theological perspective, gratitude represents an awareness or recognition of God’s grace and mercy. In more general terms, grace can be seen as a gift of strength to address a difficult task or life’s challenge. In fact, many participants of twelve-step programs view sobriety as a gift of di-

51 *Roman Catechism* II, V, 21; cf. Council of Trent (1551): DS 1673.

52 K. E. Hart, *A spiritual interpretation of the 12-steps of Alcoholics Anonymous: From resentment to forgiveness to love*, “*Journal of Ministry in Addiction & Recovery*” 6 (1999) nr 2, p. 25–39.

53 G. J. Connors, K. S. Walitzer, J. S. Tonigan, *Spiritual Change in Recovery*, p. 219.

vine intervention for which they express gratitude on a regular if not daily basis, a gratitude expressed by continuing to work the steps and by living a daily life of sobriety.⁵⁴

5. Some Pastoral Reflections

It is interesting to see that the concept of confession so much abandoned in many Christian denominations has found its way into the lives of so many of our contemporaries through the participation in the twelve-step program. It is also gratifying to realize that in the Protestant circles there are voices attesting to the healing potential of the Catholic Sacrament of Reconciliation—what had been considered outdated is now increasingly seen as a benefit contributing to both human and Christian maturity.

Comparing dynamics of the twelve-step program with the elements of sacramental reconciliation brings to the fore the striking similarities they share: both present a journey starting with contrition continuing with an examination of conscience and confessing one's sins, and ending with the enjoinder to make amends. The comparison also surfaces the differences between the two—if the journey is substantially the same, the language used in both points to where they differ. The terms found in the twelve-step program evinces that our contemporaries tend to be allergic to certain religious expressions or concepts such as sin, conversion, prayer, penance, grace, mercy, atonement or restitution; as well, participants in twelve-step programs might vacillate between speaking of “God and “higher power.” These differences in language manifest a preference to remain on a more psychological than spiritual level. As a result, the twelve-step program is more comfortable with words and phrases like meditation, wrongdoing or shortcomings, personal inventory, publicly acknowledging and admitting to the higher power, working on character defects and making amends.⁵⁵ Nonetheless, implied and assumed in the use of this more “secular” language is a spiritual, faith-rooted dimension of human experience. No matter the language

⁵⁴ G. J. Connors, K. S. Walitzer, J. S. Tonigan, *Spiritual Change in Recovery*, p. 218.

⁵⁵ D. B. Hathaway, M. Dawes, *Addiction and Twelve-Step Spirituality*, p. 150.

used, both processes essentially share the Good News to those seeking healing.

In this context, an important question regarding the celebration of the Sacrament of Reconciliation with addicts can be raised: Why are these celebrations not always successful since they present a very similar dynamic to the twelve-step program? Although not everyone who participates in the twelve-step program is immune from relapsing into addiction, it seems that the twelve-step program is more successful in this regard than the sacramental celebration. This leads to a hypothetical conclusion that Catholics struggling with addictions do not always take their confessions seriously.

How can we help Catholics struggling with addictions to take advantage of the richness of the Sacrament of Reconciliation? Are there any elements in the twelve-step program that could be part of the preparation for a good confession? A major difference here is that individual sacramental confession as generally practiced today does not have the public aspect that is present in AA meetings: admission of addiction before a group of other members. Might an appropriately-adapted liturgy of reconciliation that includes this communitarian dimension be helpful in supporting a more fruitful experience of confession? In any case, both instances, confessing sins and working on character defects, have to be carried out regularly over an extended period of time. In Catholic tradition this currently takes form of confession linked with spiritual direction.

Sometimes confessing sins may be part of the vicious circle of addiction. It happens most probably when addicted persons do not admit that they are powerless in face of their addiction but rely on their own willpower while promising conversion. Here, steps one and two can be an inspiration for a catechesis preparing for a good confession: “We admitted we were powerless over alcohol – that our lives had become unmanageable. We came to believe that a power greater than ourselves could restore us to sanity.”⁵⁶

56 M. Gross, *Alcoholics Anonymous: Still Sober After 75 Years*, p. 2362.

References

- Alcoholics Anonymous World Services, A. A. Fact File, New York 2018, https://orangenya.org/wp-content/uploads/2018/10/aa_fact_file.pdf (22.09.2022).
- Alcoholics Anonymous, *Alcoholics Anonymous* (3rd ed.), New York 1976.
- Alcoholics Anonymous, *Twelve Steps and Twelve Traditions*, New York 1981.
- Borkman T., *The Twelve-Step Recovery Model of AA: A Voluntary Mutual Help Association*, “Recent Developments in Alcoholism” 2008, p. 9–35, https://doi.org/10.1007/978-0-387-77725-2_2.
- Bullitt-Jonas M., *Climate Change, Addiction, and Spiritual Liberation*, “Religions” 12 (2021) nr 709, p. 1–15, <https://doi.org/10.3390/rel12090709>.
- Cheever S., *Myname is Bill: Bill Wilson—His life and the creation of Alcoholics Anonymous*, New York 2004.
- Connors G. J., Walitzer K. S., Tonigan J. S., *Spiritual Change in Recovery*, “Recent Developments in Alcoholism” 2008, p. 209–27, https://doi.org/10.1007/978-0-387-77725-2_12.
- Denzin, N., *Interpretative Biography*, London 1989.
- Dermatis H., Galanter M., *The Role of Twelve-Step-Related Spirituality in Addiction Recovery*, “Journal of Religion and Health” 55 (2016) nr 2, p. 510–521, <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0019-4>.
- Dossett W., *Addiction, Spirituality and 12-Step Programmes*, “International Social Work” 56 (2013) nr 3, p. 369–83, <https://doi.org/10.1177/0020872813475689>.
- Galanter M., *Spirituality and Recovery in 12-Step Programs: An Empirical Model*, “Journal of Substance Abuse Treatment” 33 (2007) nr 3, p. 265–72, <https://doi.org/10.1016/j.jsat.2007.04.016>.
- Gross M., *Alcoholics Anonymous: Still Sober After 75 Years*, “American Journal of Public Health” 100 (2010) nr 12, p. 2361–2363, <https://doi.org/10.2105/AJPH.2010.199349>.
- Hänninen V., Koski-Jännes A., *Narratives of recovery from addictive behaviours*, “Addiction” 94 (1999), p. 1837–1848, <https://doi.org/10.1046/j.1360-0443.1999.941218379.x>
- Hart K. E., *A spiritual interpretation of the 12-steps of Alcoholics Anonymous: From resentment to forgiveness to love*, “Journal of Ministry in Addiction & Recovery” 6 (1999) nr 2, p. 25–39.

- Hathaway D. B., Dawes M., *Addiction and Twelve-Step Spirituality*, in: *Christianity and Psychiatry*, eds. J. R. Peteet, H. S. Moffic, A. Hankir, H. G. Koenig, Cham 2021, p. 147–162, https://doi.org/10.1007/978-3-030-80854-9_11.
- Kaskutas L. A., Ammon L., Delucchi K., Room R., Bond J., Weisner C., *Alcoholics Anonymous Careers: Patterns of AA Involvement Five Years after Treatment Entry*, “*Alcoholism, Clinical and Experimental Research*” 29 (2005) nr 11, p. 1983–1990, <https://doi.org/10.1097/01.alc.0000187156.88588.de>.
- Kelly J., White W., *Broadening the Base of Addiction Mutual-Help Organizations*, “*Journal of Groups in Addiction & Recovery*” 7 (2012) nr 2–4, p. 82–101.
- Kelly J. F., Humphreys K., Ferri M., *Alcoholics Anonymous and Other 12-step Programs for Alcohol Use Disorder*, “*Cochrane Database of Systematic Reviews*” nr(2020) nr 9, <https://doi.org/10.1002/14651858.CD012880.pub2>.
- Kelly J. F., *Is Alcoholics Anonymous religious, spiritual, neither? Findings from 25 years of mechanisms of behavior change research*, “*Addiction*” 112 (2017), p. 929–936.
- Khantzian E. J., Mack J. E., *Alcoholics Anonymous and contemporary psychodynamic theory*, in: *Recent developments in alcoholism, 7: Growth and Transformation in Workplace Alcoholism Programming*, ed. M. Galanter, New York 1994, p. 68–89.
- McMinn M. R., *Psychology, Theology, and Spirituality in Christian Counseling*, Carol Stream 2011.
- McMinn M. R., *Sin and Grace in Christian Counseling: An Integrative Paradigm*, Downers Grove 2008.
- Moos R. H., *How and Why Twelve-Step Self-Help Groups Are Effective*, “*Recent Developments in Alcoholism*” 2008, p. 393–412, https://doi.org/10.1007/978-0-387-77725-2_22.
- Perrin D. B., *The Sacrament of Reconciliation. An Existential Approach*, Lewiston 1998.
- Rodriguez-Morales L., *‘That’s the Spiritual Side of Me’: Men’s Autobiographical Accounts of Recovery in Twelve Step Fellowships*, “*Implicit Religion*” 22 (2020) nr 2161–2183, <https://doi.org/10.1558/imre.38499>.
- Stafford T., *The Hidden Gospel of the 12 Steps*, “*Christianity Today (Washington)*” 35 (1991) nr 8, p. 14–19.

Swora M. G., *The rhetoric of transformation in the healing of alcoholism: The twelve steps of Alcoholics Anonymous*, "Mental Health, Religion & Culture" 7 (2004), p. 187–209. <https://doi.org/10.1080/13674670310001602445>.

Polonia Sacra

- 7 **rev. Jan Klinkowski**
Women in the Evangelising Mission of the Early Christian Community
- 41 **Andrzej S. Jasiński OFM**
The Use of the Forms מראה and מראה and their Significance in the Description of the Ezekiel's Vision [Ezek 1:4–28]
- 57 **rev. Kazimierz Skoczylas**
The Polemic on the Nature of Marriage in the Pages of the "Ateneum Kapłańskie" ("Priestly Atheneum") with the Draft of the Marriage Law of the Codification Committee during the Interwar Period
- 79 **rev. Grzegorz Wąchol**
The Faithful Facing the Guidelines of the Catholic Church in Poland During the First Year of the COVID-19 Pandemic
- 101 **Bogdan Kulik MSF**
Indulgences as a Real Help in Life Transformation
- 121 **Jerzy Wiesław Gogola OCD**
The Trinitarian Dimension of Prayer According to St John of the Cross
- 137 **rev. Wojciech Zyzak**
The Carmelite Sources of Prayer in the Life and Works of Dorothy Day
- 157 **rev. Daniel Brzeziński**
The Liturgical Year in the Teaching of Pope Pius XII: The 75th Anniversary of the Publication of the Encyclical on the Sacred Liturgy „Mediator Dei”
- 175 **Andrzej Jastrzębski OMI**
Twelve-step Spirituality in View of the Sacrament of Reconciliation in the Catholic Church

